

საბა მეტრეველი

ქართული
სულიერი კულტურის პანაღიბმები –
აგრობრაზია



თბილისი
2020

Saba Metreveli

Paradigms of Georgian Spiritual Culture – Hagiography

ნიგნში შესწავლილია აგიოგრაფიის სპეციფიკა, მისი როლი და ადგილი ქართულ სულიერ კულტურაში; IV-XI საუკუნეების ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები გაანალიზებულია რელიგიურ-დოგმატური და მხატვრულ-ესთეტიკური ასპექტებით.

ეს ნიგნი გამიზნულია ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტების, სასულიერო სემინარია-აკადემიების სტუდენტების, მასწავლებლების, მკვლევარებისა და ქართული საეკლესიო მწერლობით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი ლაურა გრიგოლაშვილი

© საბა მეტრეველი, 2020

© საგა – საქართველოს აკადემიური გამომცემლობა, 2020

ISBN 978-9941-9722-1-8



საბა – საქართველოს
აკადემიური გამომცემლობა
ალმაშენბლის გამზ. 181/2
თბილისი, 0112, საქართველო
ტელ.: (+995 32) 234 04 32
E-mail: pressacademic@gmail.com
www.apgeorgia.com

FB: Academic Press of Georgia – საგა

საჩივრი

რედაქტორისგან.....	7
მონაფეთა მონაფისაგან – წინათქმა	9
თავი I. აგიოგრაფიის სპეციფიკისათვის	14
აგიოგრაფია და აგიოლოგია	15
კომპოზიცია	16
სტანდარტული მოტივები	17
წმინდანთა თაყვანისცემა	18
პრაქტიკული და კრიტიკული აგიოგრაფია	18
დასავლური და აღმოსავლური ტრადიციისათვის	18
ჭეშმარიტი და უტყუელი	19
ლიტურგიულ-ეორტალოგიური პრინციპისათვის	20
„ბაძვად და მსგავსებად“	22
სისხლიანი და უსისხლო მსხვერპლი	22
მარტილობა	23
რეცეფციის თავისებურება	24
აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი	25
„არა იყოს შემანუხებელ“	29
მეტაფრასტიკისათვის	32
იკონოგრაფიული სახისმეტყველება	34
აგიოგრაფიის განსახილველებისათვის	35
თავი II. აგიოგრაფია და იდეასიონალური ხაზოვნება	37
ტაძარი და აგიოგრაფია.....	40
ქვის რელიეფები და აგიოგრაფია	43
რელიგიური მხატვრობა (ფრესკა-ხატწერა) და აგიოგრაფია.....	44
ჭედურობა და აგიოგრაფია.....	54
საგალობელი და აგიოგრაფია	55
თავი III. „წმინდა წინოს ცხოვრება“	64
„საღმრთოდ სიტყუად არს საქმე ნათლისაჲ“	64
სიტყვიერი ხატები.....	71
წმინდა წინო და წმინდა მარიამ მაგდალელი	75
წმინდა წინო – ბიბლიური მოსე – ქართული „დეკალოგი“	80
თავი IV. იაკობ ხუცესის „წმინდა შუაწინის წამება“	86
„წმინდა“ და „სანატრელი“ დედოფალი	87
ლოცვის სათნოებისათვის	89
„მოშიში ღმრთისაჲ“	95
„მოიზლუდა თავი თვისი“	98
ღვთის ხატებისათვის	99
„სხუად წასრულ ხარ“	105
ავტორი და სულიერი მოძღვარი	108

თავი V. „წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“	111
„ღმრთეობაი ჳორციტა დაიფარა“	114
„მეტოზიკენიცა ბნელ ხართ“	118
„მამული რჩული“	120
მარტვილობის „დეკალოგი“	121
„ჰამო ჟამობად“	124
თავი VI. იონანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამება“	126
„სრულიად ჭეშმარიტად“	126
ზანდუკი	130
„ცხოვრების სიტყვა“	131
ბოლო ჟამისათვის	135
„უცხოად უცხოდა შჯულითა“	136
„სწავლება იესო ქრისტეზე“	136
მარხვითა და დუმილით	138
„დიდ მოძღურება“	139
ახალი მონამე	140
„ქრისტეს სიყუარულისათჳს“	141
შიშის ტრანსფორმაცია	143
„ლოცვით წარმგზავნეთ“	146
თავი VII. „წმინდა კოსტანტი კახის წამება“	149
საბერძნეთში მყოფი თუ საქართველოში მოღვაწე?!	149
„მრავალი საშუებელი ამის სოფლისად“	151
კარი სასუფეველისა	154
„ურჩებისადთა განგუჟაფნა ჩუენ“	156
სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველება	157
„ინებეთ ჩემთვის ღოცვისა ყოფად“	158
აგიოგრაფიის კონტექსტისათვის	159
თავი VIII. „წმინდა გობრიონის მარტვილობა“	161
განსაცდელის გააზრებისათვის	161
სახელი იცვალა	163
„დღჲ იგი სასჯელისად“	164
„ვერ შეაძრწუნეს გული მისი!“	166
თუალითა სარწმუნოებისათა	169
„მოაკუდინენით ჳორცნი“	170
თავი IX. ბავშვი მოწამე ქართულ აგიოგრაფიაში	172
1. „სხნა ყრმა კოლაელთა წამება“	172
კოლას ხევი	174
„ხუცესი სოფლისად“	177
„განტყინნეს იგინი“	177
2. „წმინდა დავითისა და სინიჭანის მარტვილობა“	180
„სარწმუნოებამ ჭეშმარიტი და მართალი“	180
შვილთა აღზრდისათვის	182
„ტირილითა და განმწარებულითა სულითა“	185

თავი X. ძლიერი სიყვითა და სავითა – წინდა ასურილი მამანი	188
ისტორიულ-ფილოლოგიური ექსკურსი.....	188
წინდა ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დრო	190
წინდა ასურელ მამათა აღმსარებლობა	193
წინდა ასურელ მამათა წარმომავლობა	194
წინდა ასურელ მამათა „წამება-ცხოვრების“ რედაქციები	195
1. „წინდა იონა ზაფხადის სმოვნაბა“	200
„მიზენი არიან აღმცერელ სიტყვსა“	200
ცრემლითა და ლოცვითა	202
„უხუად მიმნიჭებელი“	204
საღვთო სახელთათვის	205
„მადლი სიტყვსად ენასა ჩუენსა“	206
„სასოებად თმენისად“	207
სწავლანი	208
„ვიცი, რადსათვის ვარ“	210
2. „წინდა შიოსა და ევანგელის სმოვნაბა“	211
„ღმრთისა მინდობისად“	211
„ინება ზეგარდამოძან განგებაძან“	213
ევანგელ გაციცდიდა	215
„ადიდებს ღმერთი მოშიშთა“	217
„წერგი სამოთხისად“	218
„მკუდარძან, დაფლულძან და დაფარულძან“	220
სწავლანი	221
„მეშინის ჰაერის-მცველთაგან“	225
„და ესრეთ მტირალნი“	227
3. „წინდა დავით ბაჩაყალის სმოვნაბა“	229
„სჯად თავისა თვისისა“	229
„ცრემლითა მჭურვალთა“	231
„კაცი ვართ“	234
„იდიდოს სახიერებად მისი“	235
ერთი მსგავსებისათვის	236
„მადლობად შესწირა“	237
„უპყარ ჴელი“	239
„მყუდროებით აღასრულებდა“	241
4. „მოქალაქეობა და წამება აბიგონ ნაქალაქე აქისკოპოსისად“	244
რედაქციითა ურთიერთმიმართებისათვის	244
„მოჰკალ ღმერთი“	252
პირველსახეები	254
„მოიკითხეს ურთიერთას“	257
თავი XI. გიორგი მარჯალის „წინდა გიორგი ხანქთალის სმოვნაბა“	259
„ღირსად ცხოვრებისათვის“	259
„ნებითა ღმრთისად“	261
„ცრემლით ჴელგანწყობით წართქუა“	261
„მადლძან საღმრთოძან განაბრწყინენა“	263

„თავი სათნოებათა“	264
„კეთილი“ და „ჯერკუალი“	266
„შეილი მშობლისა მოყუარე“	268
ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლი	272
„ეშმაკი ტრფიალებისა“	275
თავი XII. ბასილი ზაჩაშვილის „წმინდა სწავაჲს ზაჩაშვილის ცხოვრება“	283
„სიტყვსამიერი გამოხატვა“	283
„სახელმოუკსენებლად დაიფარა სოფლით“	287
„ყოვლად უცხოო ზუაობისაგან“	289
„ინრომ და საჭირველი გზად“	292
„იქოს მუშაკი და შუენიერება მათი“	295
თავი XIII. „წმინდა ილიაჲს ქანთვალის ცხოვრება“	297
ბაძვად და მსგავსებად	297
„სარწმუნოება მართალი“	299
„ჩემდა მონიჭებულს არს“	302
„შვილებრითა მოღუანებითა“	305
„მდაბალი და უცხოო კაცობრივისა დიდებისაგან“	306
„ეკრძაღენით თავთა თქუენთა“	308
თავი XIV. გიორგი მთაწმინდელის „წმინდა იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება“	310
ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის წალკოტი	310
მეტყველი ხატი უზაკველი მორჩილებისა	311
ახალი ოქროპირი	320
„ენად შემკული და კურთხეული“	323
„მკურნალი სულთა“	328
„წყეულ და შეჩუენებულ“	334
ივირონის ტიპიკონი – გზა ხსნისა	335
თავი XV. გიორგი ხუცესმონაზვნის „წმინდა გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“	340
„უტყუელი და სარწმუნო“	340
თანმდევი ხატება წმინდა ეფთვიმე ათონელისა	343
„მიზეზი ყოვლისა კეთილისა“	345
„საკვრველი საქმე და ყოვლადე დაუჯერებელი“	348
„გზანი საუკუნოდსა ცხოვრებისანი“	353
„საქმე ფრიად მაღალი და საკვირველი“	358
„დააცხრვეთ გოდებამ ჩემი“	359
Саба Метревели – ПАРАДИГМЫ ГРУЗИНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ – АГИОГРАФИЯ	366
Saba Metreveli – PARADIGMS OF GEORGIAN SPIRITUAL CULTURE – HAGIOGRAPHY (Resume)	379
პირთა სახელები	381
გეოგრაფიული სახელები	388
დამონებანი	390

ჩეჩენური

საბა მეტრეველის ნაზრევი ქართული სულიერი კულტურის საგულისხმო პარადიგმების შესწავლას ეძღვნება, მოიცავს ისეთ თემებსა და საკითხებს, რომელთაც თანამედროვე მკითხველმა საზოგადოებამ თითქოს ზურგი შეაქცია და დაივიწყა. არადა, სწორედ ამ კულტურასთანაა დაკავშირებული ადამიანის სრულყოფისა თუ ამაღლების გზა დღესაც.

საბა მეტრეველს აქვს ყველა მონაცემი (ნიჭი, უნარი, ცოდნა, გამოცდილება, გამბედაობა), შეეხოთ, განმარტოს, გვაშოგზაუროს ქართული კულტურის მდიდარ სამყაროში, შეგვალწევიანოს მის ლაბირინთებში, წარმოაჩინოს ამ რეალობის ნაირგვარი ნახსენებები, გახსნას და განმარტოს დაფარული მინიშნებები, გამოკვეთოს ქართული სულიერი კულტურის საყრდენი პარადიგმები.

საბა მეტრეველმა კარგად იცის, რომ ჰაგიოგრაფიული მწერლობის და, საზოგადოდ, ქართული სულიერი კულტურის სააზროვნო მოდელი ახალი აღთქმითაა განსაზღვრული. ის სწორედ, ამ კონცეპტს მიჰყვება ერთგულად და ამ შუქზე განიხილავს ჩვენი კულტურის მსოფლმხედველობრივ, ეთიკურ და ესთეტიკურ შრეებს, წარმოაჩენს ახალ შტრიხებს ამ კულტურისას.

ტექსტს, იქნება ის ლიტერატურული თუ არალიტერატურული, ახალ სიცოცხლეს, ახალ სუნთქვას მკითხველი ანიჭებს.

ქართველებს ღვთით ბოძებული ბევრი რამ გვაქვს საამაყო. მხედველობაში მაქვს ჩვენი პოეზია, ჩვენი მრავალბმიანი ვოკალი, „ვეფხისტყაოსანი“, ოშკის ტაძარი, ყინწვისის ანგელოზი, ბედიის ბარძიმი და ა.შ. ამ ჩამონათვალში გამოგვრჩება ხოლმე ჩვენი დიდებული სასულიერო მწერლობა. უნდა გვახსოვდეს კი, რომ ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია აღმოცენებული IV საუკუნეში, ჩვენი ჰიმნოგრაფია, რომელიც VI საუკუნეში იღებს სათავეს და მეტ-ნაკლები ინტენსივობით ვითარდებოდა და სუნთქავდა ლამის XIX საუკუნემდე (ამ უანრებს მართლმადიდებლურ სამყაროში ასეთი ხანგრძლივი სიცოცხლე მგონია, რომ მხოლოდ ჩვენში ჰქონდათ), მეტ პასუხისმგებლობას გვანიჭებს მათ წინაშე.

საბა მეტრეველს ჰქონდა მოვალეობა, თავიდან წაეკითხა ჩვენამდე მოღწეული ეს ტექსტები და გამოეკვეთა თანამედროვე მკითხველის ეთიკურ-ესთეტიკური მიმართება ამ ძეგლებისადმი.

ნებისმიერი ნაშრომის ღირებულების განსაზღვრისას სხვადასხვაგვარი მიდგომა არსებობს: რას ეუბნება იგი დღევანდელ მკითხველს და რა მნიშვნელობა ექნება მას მომავალში, ანუ რას ეტყვის ის ამ თემატიკით დაინტერესებულ მკითხველს. ამ კითხვებს ამომწურავად ვერ ვუპასუხებ. ერთი კი

ცხადია: საზოგადოებას ექნება საშუალება, გაიცნოს ჩვენი თაობა, განსაზღვროს, რა მოგვწონდა, რას ვაფასებდით, რა გვასაზრდოებდა... იგრძნობენ, როგორი ესთეტიკური აურა წარმოიქმნებოდა ამ რიგის საკითხებში ჩალრმავეებისას. ეს კულტურა ხომ უნივერსუმისკენ ადამიანის სწრაფვას ასახავს, ადამიანისა და უნივერსუმის ჰარმონიას გვისურათხატებს.

თვალს თუ შევავლებთ წარმოდგენილი ნაშრომის სარჩევს, უმაღლეს მიზნებით, რა სამყაროში გვამყოფებს ავტორი. აქვე აღვნიშნავ, საბა მეტრეველი ურთულეს საკითხებზეც გვესაუბრება ნათლად, გასაგებად, თითქოს მარტივად. მისი მსჯელობა ეგზისტენციალურ საკითხებზეც და ტექსტის საკვანძო პასაჟების ახსნა-განმარტებებისასაც სადაა და ამომწურავი.

ტექსტის ფილოლოგიურ-ისტორიული შესწავლის დრო მარადიულია. ამ ეტაპის გავლა მუდამ საჭირო იქნება, რადგან საძირკვლის ჩაყრით იწყება შენება. მაგრამ, დღეს აღარაფერ დავობს, რომ ჭეშმარიტი ხელოვნება შეიცავს მისტიკას, რაც არსებობის სიღრმეში შეღწევას ნიშნავს. სწორედ ესთეტიკური ტკობისას მყარდება მჭიდრო კავშირი, ღრმა ერთიანობა ჩვენს თვითმყოფადობასა და სამყაროს გარეგან, საგნობრივ პირველსაფუძველს შორის, ანუ საგნობრივ რეალობასა და მეტაფიზიკურ რეალობას შორის. საბა მეტრეველის ნაშრომში ტექსტის წვდომის სწორედ ეს ეტაპია გამონვლილივით შესწავლილი და წარმოჩენილი.

ლაურა გრიგოლაშვილი

მონაფთა მონაფისაგან

წინათქმა

დიდი ხანია, კაცობრიობა უსულო და უსიყვარულო ცივილიზაციის დომინირების ფაზაში შევიდა. ადამიანის ცნობიერებაში გაჩნდა უფსკრული და ჩვენი სასიცოცხლო სივრცეებიდან ნელ-ნელა გაუჩინარდა პუმანიზმი, კეთილშობილება, ერთგულებისა და თანადგომის, მეგობრობისა და სიყვარულის უნარი. სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ, გვიბიძგებს იმისკენ, რათა ნორმად მივიღოთ საყოველთაო მენტალური და სულიერი, რეალობის ტოტალური კრიზისი; შევეგუოთ დიდ კულტურულ დეკადანსს, დავივიწყოთ ფიქრი, დავერჩეთ გაუცხოებული მარადიულ ღირებულებებთან.

აგიოგრაფია, როგორც ზესტასოფელთან მიმართებით ყოფიერებისა და არსებობის მთლიანობის განცდა, როგორც დიდი კულტურულ-სააზროვნო სივრცე, წარმავალის მიღმა დგას და წარუვალზე გვაფიქრებს. მასში კონსტრუირდება სიკეთისა და ბოროტების, წუთისოფლისა (ამქვეყნიურისა) და ზესტასოფლის (იმქვეყნიურის) შეხვედრის ტოპოსი. თავისი მიზანდასახულობით აგიოგრაფია ადამიანის არსებობის სიმტკიცეს განაპირობებს და, რაც მთავარია, იმედს იძლევა, იმედს იმისას, რომ არსებობს სულის გადარჩენის რეალური გზა და სწორედ, ამ „იწრო და საჭირველ“ გზაზე გვატარებს მთავარი გმირი – წმინდანი, რომელიც რწმენის, სიყვარულისა და ერთგულების კონკრეტულ მაგალითს გვაძლევს.

ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების სწავლასა და სწავლებას კარგა ხანი ამუხრუჭებდა საბჭოთა ტოტალიტარიზმი. ღმერთთან დაპირისპირებული რეჟიმი დაუნდობელი სიძულვილით ებრძოდა სინმინდეებს. ერთი დამახასიათებელი ნიმუში ბოლშევიკური აზროვნებისა, თუ როგორ სძულდათ ყველაფერი – ქრისტიანობასთან დაკავშირებული, 1929 წელს ჟურნალ „მნათობში“ პროლეტმწერლობის ქომაგის, პანტელეიმონ ქიქოძის, ეს სიტყვებიცაა: „ჯვარის მონასტრის მუზეუმი მხოლოდ და მხოლოდ მშრომელთა ექსპლუატაციისა და უმაგალითო წამების მუზეუმი თუ შეიძლება იქნეს და არავითარ შემთხვევაში საქართველოს შრომის და მშრომელთა ისტორიისა. მშრომელთა ისტორიის მუზეუმი – რევოლუციის მუზეუმი და მას არაფერი საერთო არა აქვს იმ მუზეუმთან, რომელსაც წარმოადგენს ჯვარის მონასტერი და, რომელსაც ჩვენ ვიცავთ როგორც კაცობრიობის კულტურის ექსპლუატატორული საფეხურის ნაშთს“ (ქიქოძე 1929: 134).

ბუნებრივია, ათეისტურ სახელმწიფოში ვერ ხერხდებოდა აგიოგრაფიის კვლევა რელიგიურ-მისტიკური ასპექტით. ის საგანგებოდ მონყვიტეს ქრისტიანული ხელოვნებისა და კულტურის სივრცეს. შესაბამისად, ძიებანი, ძირითადად, ისტორიულ-ფილოლოგიური რაკურსით მიმდინარეობდა. ამ

ტიპის მწერლობის ანალიზისა და შესწავლის ლიტურგიულ-ეორტალოგიური მეთოდი იგნორირებული იყო. სხვათა შორის, სწორედ, ამ პერიოდიდან დაიწყო ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხილთა მოხსენიება „წმინდანის“ გარეშე. მწარე საბჭოური რეციდივი ინერციით გრძელდება დღესაც. სასკოლო სახელმძღვანელოებში ისევ გვხვდება აგიოგრაფიულ ტექსტთა ასეთი დასახელებები: „შუშანიკის წამება“, „აბოს წამება“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. მათ შესახებ ისე საუბრობენ და წერენ, თითქოს ჩვეულებრივი მხატვრული ლიტერატურის პეროსნაჟები იყვნენ. უფრო მეტიც, ეს სამწუხარო ტენდენცია ვერ დაძლია სამეცნიერო წრეებმაც.

მეოცე საუკუნის 60-იანი წლებიდან მოყოლებული აგიოგრაფიული ლიტერატურის რეცეფცია ახალ ეტაპზე გადავიდა. თანდათან მოიხსნა ცენზურის მარნუხები და, ბოლოს, ის დაუბრუნდა თავის ბუნებრივ მდგომარეობას. აგიოგრაფიული მწერლობის, როგორც სისტემის, გააზრება რელიგიურ-მსოფლმხედველობითი და ეთიკურ-კულტურული პერსპექტივით განსაკუთრებულად გაფართოვდა მეოცე საუკუნის ბოლო ათწლეულიდან.

ამბობენ, ისტორია მეორდებაო. 21-ე საუკუნე საკმაოდ რთულად დაიწყო ქართული აგიოგრაფიისათვის. უკვე თავისუფალ საქართველოში განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის პოზიციიდან ისევ შეუტიეს საეკლესიო მწერლობის ამ დარგს: „ჰაგიოგრაფია სძულთ მოსწავლეებს იმიტომ, რომ ვერაფერს იგებენ. ყველაზე ცუდი კი ის არის, რომ წიგნის დახურვისთანავე ივიწყებენ. ეს არის მკვდარი ტექსტი, რომელიც დღევანდელ ცხოვრებაში გაჩენილ კითხვებზე პასუხს ვერ სცემს. მერე რა, რომ ის ჩვენი ისტორიაა. ისტორიაში იმდენი ნაგავია, სად გადავყაროთ, არ ვიცით“ (ინტერვიუ 2004:).

„მკვდარნო მკვდართაგან ხმობილნო“ – თითქოს ასეთი პასუხი გასცა ამ უტიფრობას თავად აგიოგრაფიულმა მწერლობამ, კერძოდ, „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებამ“, თუმცა მინისტრის კადნიერებას საკადრისად მიეზლო გაზეთ „კვირის პალიტრის“ ფურცლებზე (იხ. პალიტრა 2004:). როგორ ჰგავს პ. ქიქოძისა და ალ. ლომიას რიტორიკა ერთმანეთს – ასე ხდება ყოველთვის, როცა მძვინვარებს ავტორიტარული პოლიტიკური რეჟიმი, რომელიც ვერასდროს ეგუება უმაღლეს სულიერ ფასეულობებს.

კიდევ კარგი, ნეობოლშევიკური რეჟიმიც დამთავრდა და უმაღლეს ხელისუფალს არ დასცალდა მზაკვრული გეგმის შესრულება. სკოლასა და უნივერსიტეტებში არ შეფერხებულა ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლების სწავლება. რა თქმა უნდა, დრო ითხოვს ახლებურ რეცეფციას. ისტორიულ-ფილოლოგიური კვლევა, ფაქტობრივად, ამ მწერლობის განვლილი ეტაპია. თანამედროვე უხეში პრაგმატიზმის, აგრესიული ტექნოკრატიისა და მწვავედ მედიაზირებულ სამყაროში რთულად, მაგრამ ახალი ეექტორები მაინც იკვეთება და იდეცენტრული ხელოვნების ფონზე ანალიზი უფრო ინტერდისციპლინური ხდება, რაც აღრმავებს აგიოგრაფიული სახეების როგორც მხატვრულ-ესთეტიკურ, ისე რელიგიურ-მისტიკურის სრულფასოვან გააზრებას.

აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ ქართული საეკლესიო მწერლობის ამ დარგის კვლევა, ფაქტობრივად, იმთავითვე ინტერდისციპლინური ხასიათისა იყო, რადგან მედიავალური სააზროვნო სივრცე გულისხმობდა ქრისტოლოგიის გამართულ ცოდნას. ამასთანავე, აგიოგრაფიას უკავშირდებოდა პალეოგრაფიის, ძველი ქართული ენის გრამატიკის, საქართველოს ისტორიის, ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნების, ეკლესიის ისტორიის, დოგმატიკისა და კანონიკის, სამონასტრო ცხოვრებისა და ღვთისმეტყველების კარდინალური საკითხები.

ეს ნიგნი აგიოგრაფიის სპეციფიკის, მისი თავისებურებების გარკვევის მცდელობაა. მასში შესწავლილი და შეფასებულია ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან მოყოლებული გიორგი მთაწმინდლის ცხოვრებით დამთავრებული. IV-XI საუკუნეების აგიოგრაფია შესწავლილია იკონოგრაფიული სახისმეტყველების პრინციპით, გამოვლენილია ის უმთავრესი მარკერები, რომლებიც ასე ახასიათებს ამ ეპოქის მწერლობას, კერძოდ:

- ერთ-ერთი უმთავრესი ქართული აგიოგრაფიისათვის არის აქცენტები სიტყვის ძალასა და მადლზე. აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი სულიწმინდას განაცხადებს, წუთისოფლის დაძლევისა და სულიერი ამაღლების გზას გვიჩვენებს. სიტყვაში ვლინდება პიროვნება, თავისი ფსიქო-ემოციურ და სულიერ-ინტელექტუალური საწყისი. სიტყვით აღესრულება დიდი სასწაულები;
- ლოცვა და მარხვა – ეს ორი ქმედითი საშუალება, ერთმანეთისაგან განუყოფელია ქართული აგიოგრაფიისათვის. ლოცვა, როგორც საუბარი სიყვარულისა და სიმშვიდის ღმერთთან, ამაღლებს სულს, განწმენდს გონებასა და სასუფეველის კარს უხსნის ადამიანს. მარხვა კი ღვთის მსგავსებად ქმნის ადამიანს. ლოცვა და მარხვა კეთილსაიმედო საშუალება, სულის მფარველია ბოროტისაგან. ქართული აგიოგრაფიის მდგომარეობაა ორივე სათნოება, თუმცა „განცდათ თვსთა ცოდვათა“, ლოცვა სინანულისა, ლოცვა მონანულისა თითქმის უცხოა ქართული აგიოგრაფიისათვის;
- ცრემლი, ნიჭი სულიწმინდისა, და ცრემლით აღვლენილი ლოცვა განსაკუთრებული სათნოებაა წმინდანის მოღვაწეობაში;
- ღვთის შიში, როგორც სწორად წარმართებული ცხოვრების საფუძველი, ერთნაირად მნიშვნელოვან როგორც „წამების“, ისე „ცხოვრების“ პერსონაჟებში;
- ბერმონაზვნული ცხოვრების საფუძველი: უპოვარება, უქორწინებლობა და მორჩილება-თავმდაბლობა-მოთმინება გაიდებულია ქართველი აგიოგრაფების მიერ;
- გამორჩეული სიმტკიცითა და რწმენისთვის თავდადებით ასხივებენ ქართული აგიოგრაფიის წამებული ბავშვები, – ღვთის სიყვარულით ანთებული სულები, უმანკოებისა და უბინოების ხილული სახეები;

- ქართულ აგიოგრაფიაში სრულიად გამორჩეულია წმინდა ასურელი მამების მოღვაწეობა, რომელიც არა მხოლოდ საქართველოს სამონასტრო კოლონიზაციის დასაწყისია, არამედ დიდი მისიონერული მოღვაწეობის, ორიგინალური ჰიმნოგრაფიული მწერლობის ჩასახვისა და ქართული მართლმადიდებლობის განმტკიცებისა. მათი ე.წ. სამოღვაწეო პროგრამა, ზნეობითი სწავლებანი შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ როგორც სათნოებათა კიბეზე ზეაღსვლა, დაუბრკოლებელი ღვაწლი სრულყოფისაკენ.
- IV-XI სს. ქართული აგიოგრაფიაში გაცხადდა ისიც, რომ აგიოგრაფიული მწერლობა საღვთო წერილის გაგრძელებაა. ამით კიდევ ერთხელ ნათელი ხდება მისი მეთოდოლოგიური საფუძვლის (ლიტურგიულ-ეორტალოგიური პრინციპის) ერთადერთობა;
- პროვიდენციალიზმი, ესქატოლოგიური მოლოდინი, სიკვდილის შიშის დაძლევა, გულისა და გონების განწმენდა ქართველი აგიოგრაფების შეგონებათა საფუძველია;
- საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ აგიოგრაფიაში მნიშვნელობს სათნოებითი სწავლებანი. ამ მხრივ საინტერესოა „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ დეკალოგი, „წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობისეული“ ათი მცნება, წმინდა იოანე ზედაზნელისა და წმინდა შიო მღვიმელის „ცხოვრებათა“ სწავლანი. თითოეული მათგანი ემსახურება ერთადერთს, – ხელი შეუწყოს ადამიანს სულის გადარჩენაში, გახადოს იგი ქრისტეს მეგობარი, ყოფილზე, მატერიალურზე, ამაოსა და წარმატებულზე ამაღლებული, სულიერ ფასეულობათა ერთგული. საბოლოოდ, ეს სწავლებანი სამეუფო გზით სიარულს ქადაგებს;
- წმინდა ათონის მთაზე გაბრწყინებულ მამათა ღვაწლზე საგანგებოდ ვმსჯელობ წიგნის ბოლო ორ თავში. ვიდრე იარსებებს ჩვენი ერი და კულტურა, მათი სახება იქნება, მართლაც, თანამდევნი უკვდავი სული ქართველობისა.



მთელი ჩემი განვლილი ცხოვრება დაკავშირებულია ქართულ აგიოგრაფიასთან. სკოლის წლებიდან მოყოლებული ერთად მოვდივართ, გვერდიდან არ მშორდება... უნივერსიტეტში სწავლის პერიოდში კიდევ უფრო ახლობელი გახდა, უფრო იღუმალი და ხშირად – მიუწვდომელიც. მერე ცნობიერში ნელ-ნელა შემომეჭრა ცოდნისა და შთაბეჭდილებების ახალი ნაკადი, – ძველი ქართული მწერლობის მკვლევართა მიერ დიდი რუდუნებითა და მაღალი კომპეტენციით დანერგილი მონოგრაფიები თუ სტატიები. მაგრამ, ჩემთვის დღემდე აუხსნელი დარჩა იმ ფენომენალური შრომის ფასი, რომელიც აკადემიკოსმა კორნელი კეკელიძემ გასწია. როგორ ეყო ერთი სიცოცხლე ისეთ მასშტაბსა და ჰორიზონტებს, რომლებიც მან დაიპყრო! ამიტომ მჯერა, რომ

მისი ნათელი ადგას ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლის ისტორიას და ეს მაღლი დღემდე გვინათებს გზას ყველას, ვინც ამ სფეროში აღმოჩენილა.

ჩემი ლექტორ-მასწავლებლები იყვნენ კორნელი კეკელიძის მოწაფეები და ყოველ მათგანს განსაკუთრებული მონივნება და სინამდის რანგში აყვანილი სიყვარული ჰქონდა თავიანთი მასწავლებლის მიმართ. მე კი კორნელი კეკელიძის მოწაფეთა მოწაფე ვარ.

ახლა, როცა უფრო ვგრძნობ სიკვდილ-სიცოცხლის სიახლოვესა და ყოფნა-არყოფნის ფილოსოფიას, განსაკუთრებულად მჭირდება საექლესიო მწერლობის ეს დარგი, როგორც მამხილებელი გონი, როგორც მეგობარი, თანამოაზრე, კონკრეტული ცოცხალი მაგალითი განსაცდელსა და სიხარულში, ერთგულებასა და სიყვარულში, სიკეთისა და სიმართლის მსახურებაში; მჭირდება „სახედ სათნოებისა და სწავლად სიბრძნისა და სიმკნედ ახოვნებისა“; მჭირდება იმედად და ნუგეშად, სიმდაბლის მოსაპოვებლად, რათა მენტალობის საყოველთაო ცვალებადობის, ტოტალური ნიჰილიზმისა და რეალობის კრიზისის ეპოქაში შევძლო რიგით კაცად ცხოვრება.

აგიოგრაფია, როგორც პიროვნული ჰარმონიის შესაძლებლობა და ადამიანის ღმერთთან ერთობის რწმენა, სიცოცხლის მასტიმულირებელი ინტენციია და ჩემს მანუგეშებლად დარჩება მარადისობის გზაზე! ამის გამო, დღემდე მუდმივ დიალოგსა და პოლემიკაში ვარ მასთან, რადგან ისევ ბევრი გვაქვს გადასაწყვეტი, გასარკვევი და გასააზრებელი.

„ქართული სულიერი კულტურის პარადიგმები“ აგიოგრაფიული მწერლობის სივრცეებში გამოგზაურებთ. მიიღეთ ის თავისი ავ-კარგით. როგორც ავტორი კი იმ რწმენითა და იმედით ვსულდგმულობ, რომ „ნაკლოვანებათა ჩემთა აღავსებს სიყვარული თქვენი“!

აგიოგრაფიის სპეციფიკისათვის

ყოველი დრო თავისებურად აღიქვამს ლიტერატურულ მემკვიდრეობას და აქცენტებიც განსხვავებული კეთდება. ჩვენ, უპირველესად, უნდა განვსაზღვროთ აგიოგრაფიული მწერლობის უმთავრესი პრინციპები, გავარკვიოთ მისი რაობა, თავისებურება და ისიც, რატომ უნდა ვიკვლიოთ, ვისწავლოთ და ვასწავლოთ, რა უნდა ვეძებოთ მასში, რომ ჩვენთვის არ იქცეს „მკვდარ ტექსტად“.

აგიოგრაფია სამეცნიერო დისციპლინაა, რომელიც სწავლობს ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხილთა ცხოვრებას. იგი კანონიზირებულთა ღვაწლის ასახვაა საღვთისმეტყველო და ისტორიულ-საეკლესიო ასპექტებით. თავად სიტყვა „აგიოგრაფია“ ბერძნულიდან მომდინარეობს (ἀγιος – წმინდა, γράφω – აღწერა, შესწავლა). წმინდანთა ცხოვრება შესაძლებელია შესწავლილ იქნეს, როგორც საღვთისმეტყველო, ისე ისტორიული, სოციალურ-კულტურული და ლიტერატურული ასპექტებით.

აგიოგრაფია სხვადასხვა გამოცემაში განმარტებულია, როგორც საეკლესიო ისტორიისა და ლიტერატურის დარგი (პოლონსკი 2007: 3); ერთ-ერთი ძირითადი დარგი საეკლესიო მწერლობისა (ენციკლოპედია:); ნაირსახეობა ასკეტიკური (საეკლესიო-დიდაქტიკური) ლიტერატურისა (ჟიგოვი 1994: 3); სახე ღვთისმოსავი თხრობითი პროზისა (პალიაკოვა 1995: 1).

ფორმის თვალსაზრისით აგიოგრაფია აღმოცენდა ანტიკური ლიტერატურის ტრადიციაზე, კერძოდ, ის დავალებულია პლუტარქეს ბიოგრაფიებით. რა თქმა უნდა, როცა პლუტარქე წერდა გამოჩენილ ადამიანთა ცხოვრებაზე, უმთავრესად, აინტერესებდა პიროვნება მისი საქმითა და ფსიქოლოგიით. სხვათა შორის, „პარალელურ ბიოგრაფიებში“ პლუტარქე აღნიშნავს, რომ დიდი სურვილი აქვს (თეზევსისა და რომულუსის შესახებ) ხელმისაწვდომი ინფორმაცია „ზღაპრული ამბებისგან“ განმინდოს, ჭეშმარიტებას დაუმორჩილოს¹ და ისტორიის სახე მისცეს (პლუტარქე 1975: 23). აგიოგრაფიაც სულ იმის დამტკიცების მცდელობაშია, რომ ემიჯნება ზღაპრულ-ფანტასტიკურს და აღწერს მხოლოდ „ჭეშმარიტსა და უტყუელს“. ამიტომაცაა გამართლებული ის მოსაზრება, რომ სასულიერო მწერლობა „საეკლესიო რეალიზმია“, რომელსაც თავისი მკაცრად გასაზღვრული მხატვრული კანონიკა აქვს და ეს კანონიკა სინამდვილის შეულამაზებელ გადმოცემას

¹ გამუქება აქაც და სხვაგანაც ჩემია – ს. მ.

ითვალისწინებს. აქ წარმოსახვა თითქმის არ მუშაობს, რადგან აგიოგრაფს რეალობის დაუმახინჯებლად აღწერა ევალება და არა საკუთარი ფანტაზიის გადმოფარჩაება“ (ლობჟანიძე 2012: 60).

IV საუკუნიდან ბერძნული მწერლობა ეძებს სხვა საშუალებებს, რათა გადავიდეს ახალ შინაარსსა და მხატვრულ ფორმაზე. ბიზანტიური მწერლობის პირველი პერიოდი (IV-VI სს.) ანტიკურობისა და ქრისტიანობის ნაზავია. ერთმანეთს ერწყმის წარმართული და ქრისტიანული, საერო და საეკლესიო – ეს სინკრეტიზმი წარმოადგენს მის ბუნებას. იმდენად დიდია ანტიკური მწერლობის გავლენა, რომ ისევ იწერება დაქტილური ჰექსამეტრით, პენტამეტრით, იამბური ტრიმეტრით; თვალშისაცემია პეროდოტესა და ქსენეფონტეს გავლენა ისტორიულ პროზაში... თუმცა ანტიკური გამოსახვისა და გააზრების ნორმები უკვე მკვეთრად შეცვლილი და მთელი სააზროვნო მოდელი, ფორმა და შინაარსი გადადის ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე. ელინისტური პერიოდის მწერლები უკვე იწყებენ ანტიკურობის განახლებას. ასე რომ, ბიზანტიური ლიტერატურა, ფაქტობრივად, აჯამებს ერთ დიდ პერიოდს და იწყებს სრულიად განსხვავებულს თავისი ფუნქციით, მიზანდასახულობითა და განსახოვნებით (ვრცლად იხ. ყაუხჩიშვილი 1973: 30-35).

რაც შეეხება აგიოგრაფიის შინაარსობრივ მხარეს, ის მთლიანად ეფუძნება საღვთო წერილს – ბიბლიას, განსაკუთრებით სახარებასა და სამოციქულოს. ოთხთავი მაცხოვრის ამქვეყნიურ ცხოვრებას აგვიწერს, აგიოგრაფია კი წმინდანის ღვანლს ასახავს, იმ წმინდანისას, რომელიც საკუთარი ცხოვრებით იმეორებს ქრისტეს გზას, ცდილობს ემსგავსოს მას, მიჰყვეს ქრისტიანის ცხოვრების იმ ნიმუშს, რომელიც სოფლის შემოქმედმა გვიჩვენა. ყოველი წმინდანი იმეორებს ჯვარცმული მაცხოვრის ცხოვრებას (ზოგი სისხლით დაამონმებს, ზოგიც – უსისხლოდ, თუმცა ეს უკანასკნელი არანაკლებ მარტივობად შეირაცხება). „საქმე მოციქულთა“ კი ასახავს მთავარმოციქულების ღვანლს და ესეც ნიმუშად და მაგალითად შეიძლება აითვისოს აგიოგრაფიამ. მთელი მისი შინაარსობრივი მხარე სახარებისა და სამოციქულოს პირდაპირი გავლენაა. აქ ვიპოვით არა თუ ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიურ დამთხვევებს, არამედ აღმოვაჩენთ, რომ აგიოგრაფიული მწერლობის ზოგადი სააზროვნო მოდელი ახალი აღთქმისეულია.



აგიოგრაფია და აგიოლოგია

აგიოგრაფიასთან უშუალოდაა დაკავშირებული ლიტერატურული, ისტორიული, არქეოლოგიური, ხალხური-საკულტო და ლიტურგიკული. თემატურად იგი მრავალსახეობრივია. აქ შევხვდებით პოლიტიკურ მოვლენებს, დეტალებს ოჯახური ცხოვრებიდან, სასახლის ინტრიგებს, რეალურ სამეცნიერო პრობლემებს, საეკლესიო ბრძოლებთან ერთად დოგმატურ კამათებსა თუ სამონასტრო საქმეებს. აგიოგრაფიას უკავშირდება აგიოლოგია, რო-

მელიც სწავლობს წმინდანობის საღვთისმეტყველო და საისტორიო-საეკლესიო ასპექტებს. ძირითადი მასალა აგიოლოგიისათვის, ისე როგორც აგიოგრაფიისთვის, არის ლიტერატურა წმინდანთა ცხოვრებისა. თუ აგიოგრაფიას წმინდანთა ცხოვრებანი რელიგიური და ლიტერატურის ისტორიის იმ ეპოქის ძეგლებად მიაჩნია, რომელშიც ისინი შეიქმნა, აგიოლოგია უმთავრეს ყურადღებას ამახვილებს თავად წმინდანობაზე, მის ტიპსა და ამ ტიპის განვითარებაზე.

ისტორიულ-საღვთისმეტყველო ანალიზი წმინდანის ცხოვრებისა მოითხოვს მის შესწავლას ეპოქის საღვთისმეტყველო შეხედულებათა აღსადგენად, ავტორისა თუ რედაქტორის საკითხს, მათს წარმოდგენას წმინდანობის, ცხოვრების, განღმრთობის... შესახებ. ისტორიულ პლანში წმინდანთა ცხოვრების ასახვა საუკეთესო წყაროა ეკლესიისა და ერის ისტორიისა. სოციალურ-კულტურული ასპექტით წმინდანთა ცხოვრება იძლევა შესაძლებლობას, განვსაზღვროთ სულიერობის ხარისხი და სახე, მოვახდინოთ რეკონსტრუქცია ეპოქის რელიგიური ცხოვრებისა.

წმინდანთა ცხოვრება ქრისტიანული ლიტერატურის ყველაზე ვრცელი ნაწილია თავისი განვითარების კანონზომიერებით, სტრუქტურული და შინაარსობრივი პარამეტრების ევოლუციით. სწორედ, ამ კუთხით წარმოადგენს აგიოგრაფია ლიტერატურულ-ფილოლოგიური განხილვის საგანს (შდრ. Живов 1994: Живов В. М. Краткий словарь агиографических терминов, М. 1994; Агиография, Материал из Википедии – свободной энциклопедии, <http://ru.wikipedia.org/>) და, შესაბამისად, – ყველა სხვა ტიპის კვლევის საფუძველს.

აგიოგრაფიაში ყოველთვის, გამონაკლისის გარეშე, არის ისტორიული პირი ან გარკვეული ჯგუფი ადამიანებისა, რომლებიც რწმენისთვის გამირობის მაგალითს გვიჩვენებენ.

კომპოზიცია

წმინდანთა ცხოვრება იწერება გარკვეული ლიტერატურული ნორმებისა და კანონების მიხედვით, რომლებიც იცვლება დროისა და სხვადასხვა ქვეყნის ქრისტიანული ტრადიციების მიხედვით. ნებისმიერი ინტერპრეტაცია აგიოგრაფიისა მოითხოვს წინასწარ გადაიხედოს ის, რაც განეკუთვნება ე. წ. ლიტერატურული ეტიკეტის სფეროს – ეს კი გულისხმობს წმინდანთა ცხოვრებათა ჟანრების, ტიპობრივი სქემების აღნაგობის, სტრუქტურის, სტანდარტული მოტივებისა და გამოსახვის ხერხების შესწავლას, მაგალითად: ისეთ აგიოგრაფიულ ჟანრს, როგორიც წმინდანთა „ცხოვრება“, რომელიც თავის თავში მოიცავს როგორც ცხოვრებათა ტიპს, ისე ქადაგებათა ხასიათს, ახასიათებს საკმაოდ მკვეთრი კომპოზიციური სტრუქტურა: შესავალი, ძირითადი ნაწილი და ეპილოგი. თემატური სქემა ძირითადი ნაწილისა, ზოგადად, ასეთია:

- წმინდანის წარმოშობა (მშობლები, კეთილმორწმუნე ოჯახი);
- დაბადება (დედის მუცლიდანვე ღვთივგამორჩეულობა);

- აღზრდა;
- საქმიანობა და სასწავლო ტემდების ნიჭი;
- გარდაცვალება (მართალი აღსასრული);
- მისი ღვაწლის შედარება სხვა ღვთისმოსავებთან;

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია ცნობილი, ასეთი ხასიათი აგიოგრაფიული მწერლობისა მომდინარეობს გვიანდელი ხანის ანტიკური ენკომიებიდან, რომელთა სხვადასხვაგვარი რეალიზაცია აგიოგრაფიის განვითარების პროცესში იძლევა ხელშესახებ მასალას როგორც ისტორიული-ლიტერატურული, ისე ისტორიულ-კულტურული დასკვნების გამოტანისათვის.

სტანდარტული მოტივები

აგიოგრაფიულ მწერლობას ახასიათებს სტანდარტული მოტივები, მათ შორის:

- წმინდანის დაბადება ღვთისმოსავი მშობლებისაგან;
- გულგრილობა საბავშვო თამაშობებისადმი, სიმღერა-ლხინისადმი;
- განსაკუთრებული თავშეკავება;
- განმარტობისაკენ მიდრეკილება და ა. შ.

მსგავსი კლიშეები გამოიყოფა სხვადასხვა ტიპისა და ეპოქის აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში, მაგალითად: მონამეთა აქტებში, მათს უძველეს ნიმუშებში, წარმოდგენილია მარტილის ლოცვა აღსასრულის წინ და მოთხრობილია უფლის განსაკუთრებული შემწეობის შესახებ. მონამე იმეორებს ქრისტეს გამარჯვებას სიკვდილზე, ამონებს ქრისტეს საკუთარი სისხლით და ხდება „მეგობარი უფლისა“. ასეთი საღვთისმეტყველო საფუძველი ნამებანისა აისახება მონამეთა აქტების სტრუქტურულ ხასიათზე.

ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ წმინდანთა ცხოვრება არ არის მათი ბიოგრაფიის აღწერა – ეს არის წმინდანის გზა სულის ხსნისაკენ, ეს არის ხარისხი წმინდანობისა, როგორ უნდა იცხოვრო, რომ გახდეს ღმერთს მიმსგავსებული, მეგობარი უფლისა. ამიტომ, სტანდარტული მოტივების ნაკრები, უპირველესად, გამოხატავს არა ბიოგრაფიის ე. წ. ლიტერატურული ხერხებით აგებულებას, არამედ სულის გადარჩენის დინამიკას, გზას ზეციური სასუფეველისაკენ.

უნდა ითქვას ისიც, რომ აგიოგრაფიის განვითარების პირველ ეტაპზე არ იგრძნობოდა მკაცრად რეგლამენტირებული სტანდარტი და კომპოზიცია შედარებით უფრო მარტივი და სადა იყო. მერე ის დაექვემდებარა ბუნებრივ იდეურ-მხატვრულ განვითარებას და განიცადა ევოლუცია, კერძოდ: თავისუფალი, სიუჟეტურად და კომპოზიციურად სრულყოფილი რეალისტური პასაჟებიდან წმინდანის სულიერი გმირობის შაბლონურ აღწერამდე (ხინთიბიძე 1982: 163).

❖ წმინდანთა თაყვანისცემა

წმინდანთა თაყვანისცემა განუყოფელი ნაწილია მართლმადიდებელი სულიერობისა. წმინდანთა დასი ზრუნავს მორწმუნეზე და მფარველობს მას. თაყვანისცემის ხასიათი განპირობებულია გარდამოცემით² (ტრადიციით), ჩვენი ისევე ვეთაყვანებით მათ, როგორც – ჩვენი წინაპრები. სულიერი ღირებულება ამ მიმართებისა დამოკიდებულია რწმენის ხარისხსა და გულის სინმინდზე. თაობათა ეს ცვლა დაირღვა ათეისტურ საბჭოთა საქართველოში და აუცილებელი გახდა ამ სიცარიელის, ამ ცოდნის ხელოვნური შევსება.

წმინდანთა თაყვანისცემა ჩვენში გამოირჩევა გარკვეული თავისებურებებით და მათი ცოდნა აუცილებელია, რადგან მან ჩამოაყალიბა ეროვნული სულიერი ტრადიცია.

❖ პრაქტიკული და კრიტიკული აგიოგრაფია

განარჩევენ პრაქტიკულ და კრიტიკულ აგიოგრაფიას. ე. წ. პრაქტიკულ აგიოგრაფიას უწოდებენ ცხოვრებათა ჟანრის ლიტერატურას. კრიტიკული აგიოგრაფია, როგორც ნაწილი აგიოლოგიისა, თეორიულ წმინდანობის შესახებ და სამეცნიერო დისციპლინად ითვლება (პოლონსკი 2007: 3) დასავლურ ტრადიციაში ერთობ მიღებული და პოპულარულია კრიტიკული აგიოგრაფია. კრიტიკულ-აგიოგრაფიული მეთოდის ფუძემდებლებად კათოლიკური ეკლესიის წიაღში ითვლებიან ბალანდისტი-იეზუიტები, რომლებიც XVI ს-ში გაერთიანდნენ სახელწოდებით „იოანე ბალანდას საზოგადოება“ (მისი დამაარსებლის სახელია) ან შემოკლებით „ბალანდისტების საზოგადოება“ (Société des bollandistes). დღეისათვის ბალანდისტები პრაქტიკულად აღარ შემორჩნენ, თუმცა გამოსცემენ ჟურნალს „Analecta bollandiana“, რომელიც ეძღვნება აგიოგრაფიისა და აგიოლოგიის საკითხებს.

❖ დასავლური და აღმოსავლური ტრადიციისათვის

სულის გადარჩენისა და ცხოვნების გზის აღწერა შეიძლება იყოს სხვადასხვაგვარი:

დასავლური (კათოლიკური) ცხოვრებანი იწერება დინამიკურ პერსპექტივაში: აგიოგრაფი თვალს ადევნებს წმინდანს საკუთარი პოზიციიდან,

² წმინდა გარდამოცემა ეკლესიის ცხოვრებისა და გამოცდილების ამსახველია და იგი სულიწმინდის მადლმოსილებით გამოირჩევა, რადგან მასში მოიაზრება ყველაფერი, რაც ქრისტეს ეკლესიას საღმრთო გამოცხადებით მიენიჭა. გარდამოცემა მოიცავს მსოფლიო და ადგილობრივი კრებების დადგენილებებს, წმინდა მამათა „ცხოვრებებსა“ და სწავლება-შეგონებებს, ლიტურგიკულ ხელოვნებას, ხატუნას... თავად „მართლმადიდებელი ეკლესია გარდამოცემის ეკლესიაა“ (არქიმანდრიტი კირილე კოსტოპულოსი). ჭეშმარიტი გარდამოცემის, ანუ წმინდა ტრადიციის, ნიშნებია მისი სამოციქულო ფესვები; ადგილობრივი ეკლესიისაგან აღიარება-გაზიარება და უწყვეტობა თავად ამ ტრადიციისა.

მინიერი ცხოვრებიდან, თუ როგორი გზა გაიარა ამ ქვეყნიდან სასუფეველისაკენ.

აღმოსავლური ტრადიცია კი მკვეთრად გამოხატული საპირისპირო პერსპექტივაა, როცა უკვე წმინდანმა დაიმკვიდრა ცათა სასუფეველი და იქიდან გვიჩვენებს გზას ედემისკენ. ასეთი შეხედულება რადიკალურად ცვლის აღქმის რაკურსსა და ხელს უწყობს მოკრძალებული, თავშეკავებული ცხოვრების წესის ჩამოყალიბებას.

ჩვენ მიერ წარმოდგენილი განსხვავება, ასევე, თვალნათლივ აისახება დასავლური და აღმოსავლური იკონოგრაფიის ტრადიციათა თავისებურებებზე. დასავლური იკონოგრაფიის სიუჟეტურობა აღწერს წმინდანის გზას ღვთისაკენ. ეს უპირისპირდება ბიზანტიურ იკონოგრაფიულ სტატიკურობას, რომელიც წმინდანს, უპირველესად, წარმოაჩენს უკვე მართლმადიდებლურ ზეციურ მდგომარეობაში. ამგვარად, აგიოგრაფიული მწერლობის ხასიათი უშუალოდ შეეფარდება რელიგიურ შეხედულებათა სისტემას. აგიოგრაფია, როგორც დისციპლინა, შეისწავლის ყველა ამ რელიგიურ-საღვთისმეტყველო კომპლექსს, კულტურულ-ისტორიულ და საკუთრივ ლიტერატურულ მოვლენებს.



ჭეშმარიტი და უტყუელი

აგიოგრაფია ასახავს ადამიანის შინაგან სამყაროს, გვესაუბრება ადამიანის სულში მიმდინარე ურთულესი პროცესების შესახებ, ურთიერთსაპირისპირო სწრაფვათა ბრძოლის შესახებაც.

შუა საუკუნეების ლიტერატურის უპირველესი ღირებულება მის „ჭეშმარიტებასა და უტყუელობაშია“. აგიოგრაფია (ქრონიკები, საერთოდ, შუა საუკუნეების ეპოსი) მოგვითხრობს მხოლოდ ჭეშმარიტ ფაქტებზე. ამდენად, იგი მიიღება და განიცდება, როგორც სინამდვილე და არა – მხატვრული გამონაგონი, მითი თუ ლეგენდა³.

მაგრამ, როგორც უნდა ეცადოს აგიოგრაფი, რომ ზედმინეწით ზუსტად გადმოსცეს წმინდანის ცხოვრება, იქ ყოველთვის რჩება „რაღაც“, ართქმული თუ ვერთქმული, ანუ ის, რაც არ ექვემდებარება სიტყვით გამოხატვას. მთავარი საიდუმლო წმინდანისა და წმინდანობისა, როგორც რაღაც იდუმალისა და გონებისთვის მიუწვდომელისა, ღვთის ძალისა და სულიწმინდის გამოვლენაა ამ ცოდვილ დედამიწაზე (შდრ. Святитель Тихон-Патриарх Московский и вся России, ო. ორლოვის რედაქციით, М., 1995).

იყო დრო, როცა აგიოგრაფია ისტორიულ მწერლობად განიხილებოდა, ზოგნი მასში ბელეტრისტიკის, ე. წ. „აგიოგრაფიული რომანის“, სრულქმნილებას ხედავდნენ, ზოგსაც მხატვრულ შემოქმედებად არ მიაჩნდა და ა.შ.

³ შდრ. Назиров Н. Р. Автономия литературного героя, wignSi: Русская классическая литература, М., 2005, с. 117.

ლიტურგიულ-ეორტალოგიური პრინციპისათვის

აგიოგრაფია საეკლესიო მწერლობის დარგია და ეს განსაზღვრავს მის უპირველეს ფუნქციას, უმთავრეს დანიშნულებას – რელიგიურ-მისტიკურს. ყველა დანარჩენი (ისტორიული, მხატვრულ-ესთეტიკური თუ სოციალური) მეორეხარისხოვანია ამ მწერლობისათვის.

უმთავრესია იმის გააზრება, რომ აგიოგრაფია ეფუძნება ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს, რომელიც განსაზღვრავს მის სპეციფიკას. ახლა იმის შესახებ, თუ რა იგულისხმება ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპში და როგორ ვითარებაში იწერება აგიოგრაფიული თხზულება:

უპირველესად, უნდა აღსრულდეს კანონიზაცია, ანუ წმინდანად შერაცხვა, რომელიც ეკლესიის საჭეთმპყრობელისა (კათოლიკოსის) და წმინდა სინოდის (უმაღლესი საეკლესიო კრებულის) პრეროგატივაა.

კანონიზაცია ნიშნავს გარდაცვლილის წმინდანთა დასში ჩარიცხვას. წმინდანთა კანონიზაცია ჩამოყალიბდა მოგვიანო ხანაში. უძველეს ეკლესიაში კანონიზაცია, როგორც ასეთი, არ არსებობდა. საეკლესიო ერთობა ან ცალკეული პირი ეპისკოპოსისგან მიიღებდა კურთხევას, შეენახა ამა თუ იმ წმინდანის წმინდა ნაწილები და ყოველ წელს პატივი მიეგოთ მისთვის. თანდათან, წმინდანთა თაყვანისცემის ინსტიტუტის ჩამოყალიბება-განვითარებასთან ერთად, წმინდანის სახელი უკვე შეჰქონდათ დიპტიქებსა და მარტილოლოგიებში. ოღონდ, მარტილთა აქტების შეგროვება უშუალოდ არ უკავშირდებოდა იმას, იყო თუ არა ღვთისმოსავი წმინდანად აღიარებული და შერაცხილი. ძველი მორწმუნეებისათვის წმინდანობა იყო ხილული სასწაული. ისინი თავად იყვნენ მოწმენი იმ ტანჯვა-წამების დათმენისა ქრისტეს სიყვარულისთვის, რომელსაც წმინდანი აღასრულებდა.

ზოგადად, ადრეული ეპოქის კანონიზაციის შესახებ ცნობები შემონახული არ არის. ქართულ აგიოგრაფიაში უკვე „წმინდა აბოს წამება“ გვიდასტურებს, რომ ქართლი წმინდანების სამშობლოა. ქრისტიანობის ისტორიაში პირველი ცნობილი ფაქტი პატრიარქის მიერ წმინდანად შერაცხვის საკითხისა უკავშირდება ბერძენ პატრიარქ ფოტის (IX ს.). წმინდანთა დასში ჩარიცხვა ადგილობრივ ბერძნულ ეკლესიაში ხდებოდა არქიერის ნებართვით, მისი ლოცვა-კურთხევით და არ საჭიროებდა უმაღლესი იერარქიული ინსტანციის ნებართვას. პატრიარქი მხოლოდ მაშინ ჩაერეოდა, როცა წმინდანის თაყვანისცემა უნდა გამხდარიყო საყოველთაო-საეკლესიო.

როგორც უკვე ითქვა, კანონიზაცია ეკლესიის საჭეთმპყრობლისა და წმინდა სინოდის პრეროგატივაა, თუმცა მთავარი ისაა, რომ სინოდალური შეკრება ამოწმებს, ადასტურებს ზეციური ცხოვრების წიგნში წმინდანის ღვანლის აღწერას, წმინდანთა დასში მის ჩარიცხვას – ეს საიდუმლო გაცხადდება სადღესასწაულო წირვაზე. განსხვავებული ვითარებაა დასავლეთის (კათოლიკურ) ეკლესიაში. აქაც წმინდანთა ნაწილების თაყვანისცემის განჩინების უფლება ეკუთვნის ეპისკოპოსს, თუმცა კანონიზაცია ხშირად ეკლესიის კონტროლს მიღმა მიმდინარეობს. თაყვანისცემა-კანონიზაციის პირ-

ველ და ცნობილ ფორმალურ აქტად ითვლება 993 წ. ულრიხ აუგსბურგერის წმინდანად შერაცხვა, ხოლო 1170 წლის მახლობლად პაპმა ალექსანდრე III-მ დაადგინა, რომ არავის ჰქონდა კანონიზაციის უფლება რომის ეკლესიის დადგენილების (განჩინების) გარეშე, ანუ პაპის ფუნქციის გარეშე. ეს დადგენილება ჩართეს პაპი გრიგორი IX-ის დეკრეტებში და დასავლური კანონიკური სამართლის ნაწილი გახდა. მოგვიანებით კანონიზაცია იქცა მკაცრად რეგლამენტირებულ პროცედურად, კერძოდ:

- ღვთისმოსავის გარდაცვალებიდან არაუადრეს 50 წლისა ადგილობრივი ეპისკოპოსის შეტყობინების საფუძველზე ხდება სამმაგი გამოკვლევა გარდაცვლილის ცხოვრებისა და მის მიერ სიცოცხლეში ან სიკვდილის შემდეგ აღსრულებული სასწაულებისა. ამის შემდეგ კონკრეტაცია (რომის პაპთან არსებული ადმინისტრაციული ორგანო) კენჭს უყრის და შერაცხავს „ნეტარად“. ამ პროცედურას ეწოდება ბეატიფიკაცია;
- შემდეგ შესაძლებელი ხდება ღვთისმოსავის, უკვე ნეტარის, ადგილობრივ ეკლესიაში თაყვანისცემა;
- თუკი შემდეგში ნეტარად შერაცხილის მიერ აღესრულება ახალი სასწაულები, უკვე დგება საკითხი საერთო-საეკლესიო თაყვანისცემისა. ამის შემდეგ თვითონ რომის პაპი განაცხადებს, რომ ნეტარი ხდება წმინდანი. რომის ეკლესიის კანონიკურ სამართალში განსაკუთრებული სიზუსტითაა ფორმულირებული პირობები კანონიზაციისა.

აღმოსავლურ ეკლესიაში ამ ტიპის ფორმალური პროცედურა არ არის განსაზღვრული და ჩამოყალიბებული, თუმცა, ძირითადად, კანონიზაცია ემყარება ამავე პრინციპებს. განსაკუთრებული პირობაა სასწაულების მოხდენა, როგორც პირდაპირი ნიშანი იმისა, რომ წმინდანობის ფაქტთან გვაქვს საქმე. ასევე, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება გვამის უხრწნელობას.

კანონიზაცია გულისხმობს, საეკლესიო-სადღესასწაულო კალენდარში შევიდეს, დაწესდეს წმინდანის მოსახსენიებელი დღე, როცა ეკლესია საღვთო ლიტურგიაზე საგანგებოდ მოიხსენიებს მის ღვაწლსა და მეოხებას შესთხოვს უფლის წინაშე. წმინდანად შერაცხვის სამზადისში შედის ხატის, ტროპარ-კონდაკის, საგალობლისა და აგიოგრაფიული ნაწარმოების დაწერა.

მხატვრული შემოქმედება მუზათა საუფლოა და მაშინ დაწერ, როცა ეს ქალღმერთი გენევეა, ვთქვათ, შუალამისას: („ახლა, როცა ამ სტრიქონს ვწერ, შუალამე იწვის, დნება“ – გალაკტიონი). აგიოგრაფიულ მწერლობას მუზეები ვერ შექმნიან. ჯერ ერთი, არა გვაქვს უფლება, ვინმე გაანწინდნო და, მეორეც, შემოქმედი ერთია – ღმერთი, აგიოგრაფი კი მისი ნების აღმასრულებელია და სულიწმინდის შთაგონებით ქმნის. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ აგიოგრაფიაში კანონიკური, ნორმატიული ემთხვევა სასურველს.

❖ „ბაძვად და მსგავსებად“

აგიოგრაფიაში მთავარია მოღვაწე. აქ ჩანს მოღვაწეობის აღსრულება-ცა და ნაყოფიც. რადგან ეს მწერლობა აღწერს წმინდანთა ღვაწლს, თავის-თავად, გულისხმობს მიზანსაც – წმინდანს უნდა გაუჩნდეს მიმბაძველი. ამ აზრს ასე ეხმიანება „წმინდა აბოს წამების“ დასაწყისი: „სიმტკიცე და სიხარული ექმნების ჭაბუკთა მოთხრობითა მით, სიმხნე იგი ქრისტეს მოღვაწეთა და სიხარული და მხიარულება, მოხუცებულთა ჯსენებად იგი ღვაწლისა მის მარტლთადასა და საწადელ და სასურველ მღვდელთა და ყრმათა მათ მოწაფეთა და შეილთა ეკლესიისათა“ (ძეგლები 1964: 51).

აგიოგრაფიული მწერლობა მკითხველისთვის ის იმპულსია, ისეთი მუხტია, რომელიც გულის სინდინდეს, სასოების შეურყევლობას, სარწმუნოების სიმტკიცეს მიმადლებს ქრისტიანს. იგი მკითხველის ყველა დონეს სწვდება და ნათლისა და მადლის სულიერ ველს ქმნის. აგიოგრაფია გვაერთებს უზენაესთან და თავისი მიზანდასახულობით გვიჩვენებს გზას, ჭეშმარიტებასა და ცხოვრებას. აგიოგრაფიის შესწავლით არა მხოლოდ გარკვეულ ცოდნას შევითვისებთ, არამედ მართალ ცხოვრებას, რწმენისა და ერთგულების სიმტკიცეს, უკომპრომისობასა და მარადიულ სიყვარულს ვეზიარებით. ამასთანავე, ის ესთეტიკური მსოფლალქმის სრულყოფაში გვეხმარება.

აგიოგრაფიის მიზანდასახულობაა შემოინახოს სინდინდე და მოგვცეს ნიმუში ახოვანი (მამაცი, მხნე) მხედრისა, რომელსაც უნდა ვბაძვდეთ!

❖ სისხლიანი და უსისხლო მსხვერპლი

აგიოგრაფიულ მწერლობას ორი ჟანრი აქვს: სისხლიანი და უსისხლო მსხვერპლი. წამებათა ჟანრში წმინდანი სიცოცხლეს მსხვერპლად გაიღებს უმაღლესი იდეალებისა და პრინციპების ერთგულებისთვის, ქრისტეს სიყვარულისთვის. „ცხოვრების“ ჟანრი კი იმ ადამიანის ღვაწლს ასახავს, რომელსაც, მართალია, სისხლი არ დაუღვრია, სიცოცხლე მსხვერპლად არ შეუწირავს, თუმცა მთელი ცხოვრება თავდადებათ, ერთგულებით, სიყვარულით ემსახურებოდა და იცავდა ქრისტიანულ იდეალებს. ორივე შემთხვევაში წინაპირობა მოღვაწეობის დაწყებისა ხსნის სურვილია.

როგორც ითვლება, აგიოგრაფიულ ნაწარმოებთა ფორმას აქვს რამდენიმე წყარო და უპირველესი მათ შორის არის აღწერილობანი პირველმონამეთა ტანჯვა-წამებისა, მათი დაკითხვის ოქმები. „საქმე მოციქულთაში“ მოთხრობილია წამებით აღსასრული წმინდა სტეფანე პირველმონამე არქიდიაკონისა და ქრისტეს სხვა მოწაფე-მოციქულების შესახებ, რაც ემსახურება არა მხოლოდ ეკლესიის ისტორიის ყველაზე ადრინდელი ეტაპის დოკუმენტების თავმოყრას, არამედ წარმოაჩენს ქრისტიანული ცხოვრების ორიენტირებს მთელი შემდეგი პერიოდისა.

უმაღლესი ფორმა წმინდანობისა მოწამებაა, ხოლო ერთი უმთავრესი ჟანრი აგიოგრაფიისა – წამებანი. მომდევნო პერიოდში, ბერმონაზვნული ცხოვრების საწყის ეპოქაში, დაიწერა და შეიქმნა ე. წ. მოკლე პატერიკები

(ბერძნ. აპოფემემატიები), შემდეგ კი, მხატვრული გადამუშავების საფუძველზე, აღმოცენდა ცნობილ ადამიანთა ცხოვრებანის აღწერილობანი, როგორც ჟანრი „ცხოვრებათა“ (პირველ აგიოგრაფად ითვლება წმინდა ათანასე ალექსანდრიელი, რომელმაც ენკომიის ფორმით (ქება, შესხმა, ხოტბა, წარმოთქმული საეკლესიო დღესასწაულებზე წმინდანთა განსადიდებლად) აღწერა ცხოვრება წმინდა ანტონ დიდი მეგვიპტიელისა. ამ მოვლენით საფუძველი ჩაეყარა ამ ჟანრის შემდგომ განვითარებას).

აგიოგრაფიის განვითარების პირველ ეტაპზე ორი ჟანრი ჩამოყალიბდა. ვიდრე ქრისტიანობა თავისი არსებობის ლეგიტიმურ სტატუსს მიიღებდა (ჯერ მილანის ედიქტით და შემდგომ კონსტანტინე დიდის ძალისხმევით), დევნილობის, მონაშვობის ეპოქაში საფუძველი ჩაეყარა მარტივობათა ჟანრს (II-III სს.), ხოლო მეოთხე საუკუნიდან, როცა ის უკვე სახელმწიფო რელიგიად მოგვევლინა, განდევნილური (მეუდაბნოებითი) ღვანლის ასახვას მიჰყვება ხელი (უნდა ვახსენო ქრისტიანული ასკეტიკის გამორჩეული ძეგლი – წმინდა პალადი ჰელენოპოლელის „ლავსაიკონი“, რომელშიც დიდი ასკეტი მამების ცხოვრებაა გადმოცემული. „ლავსაიკონი“ იმპერატორ თეოდოსი უმცროსის კარზე დაახლოებული ღვანის თხოვნით დაწერილი ძეგლია (სახელწოდება – τὸ λαυσιακὸν ან λαυσιακὸν – აქედან წარმოდგება).

მარტივობა

„მონაშე“ არის უძველესი სახე წმინდანისა, განდიდებული ეკლესიის მიერ მონაშებრივი აღსასრულის გამო ქრისტეს რწმენისა და სიყვარულისათვის. ძირითადი მნიშვნელობა „მონაშისა“ არის დამონება და ამ ასპექტით ეს სიტყვა შეიძლება დაუკავშირდეს მოციქულებს, როგორც ქრისტეს ცხოვრებისა და აღდგომის მონაშეებს (მონაშებს). „მარტივობა არის სამყაროში მოციქულებრივი ღვანლის გაგრძელება“ (ფივოვი 1994: 12). მონაშეობა ქრისტეს ცხოვრების გზის გავლა, ვნებისა და მსხვერპლშენიერვის გამეორებაა. მარტივობათვის იესო ქრისტე არის პირველსახე მონაშისა. მან საკუთარი სისხლით დაამონა და გამოისყიდა კაცობრიობის ცოდვები: „ამისთვის შობილ-ვარ და ამისთვის მოვივლინე სოფლად, რათა ესწამო ჭეშმარიტი“ (იოანე 18, 37). წმინდა იოანეს გამოცხადებაში ქრისტე პირდაპირ მოხსენიებულია, როგორც „სარწმუნო მონაშე“ იესო ქრისტესაგან, მონაშისა სარწმუნოსა“ (გამოცხ. 1, 5) და „მონაშე იგი სარწმუნო და ჭეშმარიტი, დასაბამი დაბადებულთა ღმრთისათა“ (გამოცხ. 3, 14)⁴.

⁴ როგორც ცნობილია, პირველი ქრისტიანი მონაშე იყო წმინდა სტეფანე. მისი მარტივობა, რომელიც მოცემულია „საქმე მოციქულთაში“, ქრისტეს ცხოვრების გზის გავლაა. სინედრიონის წინაშე მდგომარე მარჯვენით ღმრთისა“ (საქმე მოციქ. 7, 55). წმინდა წერილი გადმოგვცემს, რომ იგი ქალაქგარეთ გაიყვანეს და „ქუასა დაჰკრებდეს სტეფანეს, ხოლო იგი ილოცოდა და იტყოდა: უფალო იესო ქრისტე, შეივედრე სული ჩემი... ნუ შეურაცხ ამათ ცოდვასა ამას“ (საქმე 7, 59-60). წმინდა სტეფანეს ეს სიტყვები ანალოგიურია იმისა, ჯვარზე გაკრულმა მაცხოვარმა რომ წარმოთქვა: „მამაო, მიუტევე ამათ, რამეთუ არა იციან რასა იქმან“ (ლ. 23, 34).

ადრეული პერიოდიდანვე მონამეობა მოციქულებრივი მოღვაწეობის გაგრძელებად ითვლებოდა. სხვათა შორის, 12 მოციქულთაგან 11 (გარდა წმინდა იოანე ღვთისმეტყველისა) მონამის გამირობით ასრულებს ცხოვრებას. მომდევნო ეპოქაში, 313 წლის მილანის ედიქტამდე, მარტვილობა, როგორც ძლევამოსილი დამონმება რწმენისა, იყო ერთ-ერთი საფუძველი ქრისტიანობის გავრცელებისა.

ნელ-ნელა ჩამოყალიბდა მარტვილთა თაყვანისცემა. ეკლესია იხსენიებს წამებულს და დღესასწაულობს მისი ხსენების დღეს; ლოცვით მიმართავს მას, როგორც ღვთის მეგობარს, და მეოხებას სთხოვს უზენაესის წინაშე, თაყვანს სცემს მის წმინდა ნაწილებს. მარტვილის ყოველწლიური მოხსენიება აღიქმებოდა მის ხელახალ დაბადებად (dies natalis). ასეთ დღესასწაულებზე ჩართული იყო საკითხავები მონამეთა აქტებიდან ლიტურგიის დასასრულსა და მოსახსენებელ ტრაპეზზე.

ლიტურგიულ-ეორტალოგიური კალენდარი საღვთო მსახურებისას წლიური ციკლით მოიხსენიებს წმინდა მონამეებს. უძველესი დროიდან ისინი იხსენიებიან საშუამდგომლო ლოცვებში (intercessio). საღვთო ლიტურგიაზე კვეთისათვის გამზადებული ხუთი სეფისკვერიდან მესამე სეფისკვერის კვეთისას განსაკუთრებული წილი ეკუთვნის მარტვილებს.



რეცეფციის თავისებურება

აგიოგრაფია სულის საიდუმლოს განდობა, სიყვარულში თავდადებული სულის ასახვა, სიყვარულის გასაგნება, ზნეობისა და სრულყოფილებისაკენ სწრაფვა, მარადიულთან, მშვენიერთან, ამაღლებულთან მიახლების გზაა. იგი ქმნის ხატს გასულიერებული კოსმოსისას. აგიოგრაფიული ქმნილებები მარადიულის, ზედროულის ნიმუშებად რჩება. ეს რომ მკითხველმა შეიმეცნოს და განიცადოს, მას უნდა ჰქონდეს ლიტურგიული ცნობიერება, რომელიც გულისხმობს ტაძრულ შემეცნებას, ადამიანში ღვთაებრივის ხელახალ დაბადებას. ლიტურგიული ცნობიერება მარადიული ანმყოფა, რომლის დროსაც მკითხველისთვის ეკლესიის საიდუმლოებებში მონაწილეობა აზროვნებისა და ცხოვრების წესია. მხოლოდ ასეთ დროს არის შესაძლებელი აგიოგრაფიის სულის, მისი არსის წვდომა.

აგიოგრაფიული მწერლობის რაობაზე, მის სპეციფიკაზე შექმნილმა გამოკვლევებმა და ლიტერატურის მეისტორიეთა კვლევა-ძიებამ ცხადყო, რამდენად რთულია საეკლესიო მწერლობის ეს დარგი. რთულია იგი თავისთავად, რთულია მისი შექმნაც და უფრო მეტად – მისი წვდომა-გათავისება, მისი, ასე ვთქვათ, გრძნობადი, სულიერი „ათვისება“. იგივე ითქმის შუა საუკუნეების ხუროთმოძღვრების, ფრესკების შესახებაც. ფორმის გარეგნული სრულქმნილებისა და მშვენიერების განცდა შესაბამისი მხატვრული ენის ცოდნას, ცნობასა და მასში განაფვას გულისხმობს. როგორც შუა საუკუნეების ტაძრები არის განსაზღვრული აზრის მატარებელი, ასეთივეა აგიოგრაფიული მწერლობაც.

სასულიერო პროზისა და პოეზიის ურთიერთმიმართებისათვის საინტერესოა იმის გააზრება, რომ „თუ ჰიმნოგრაფიაში სიმბოლურ, იპოდიამურ-პარადიგმულ სახეებს დომინანტური ადგილი უკავიათ, ჰაგიოგრაფიაში სახე-სიმბოლოებთან ერთად დიდი დატვირთვა სრულიად სხვაგვარ ტოპოსს ენიჭება. ეს არის ტიკიელის, ტანჯეის, იმედის, სიხარულის, რწმენის გამომხატველი პასაჟები, რომლებიც ძლიერი ემოციური შეფერილობით ხასიათდებიან. ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში შემოდის აგრეთვე ლოცვის, ქადაგების, დამოძღვრის ინტონაციები“ (გრიგოლაშვილი 2007: 85).



აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი

მართლმადიდებლური ანთროპოლოგია სიტყვის ორ სახეს იცნობს: ენდოტეტურსა (შინაგანს, შიგნით მდებარეს) და პროფორისტულს (გარეგანს, გამოვლენილს)⁵. თავის მხრივ, შინაგან ლოგოსსაც ორი ასპექტით განიხილავენ: სულიერითა და მშვინიერით. მათ შორის ის სხვაობაა, რომ სულიერად განხილული ლოგოსი, პირობითად, საგანთა უშუალო ხედვას, ჭვრეტას შეიძლება შევადაროთ; მშვინიერი რაკურსით დანახული კი „სულის საიდუმლო კუნჭულებია“ (რაფაელი 1994: 119). შინაგან ლოგოსს მიაკუთვნებენ, აგრეთვე, ჭეშმარიტების შეგრძნებას, როგორც უტყუარობის განცდას და მას ერთ-ერთ არსებით, სუბსტანციურ თვისებად მიიჩნევენ ადამიანში. პროფორისტული სიტყვა განუწყვეტილად იცვლება, ენდოტეტური – არა! განსაკუთრებულ მაღლთან მაშინ გვაქვს საქმე, როცა შინაგანი და გარეგანი სიტყვა ერთმანეთს ემთხვევა. ამიტომაც აუცილებელია, რომ გარეგანი სიტყვა შინაგანს ემსგავსებოდეს. ხოლო, როცა აცდენის ხარისხი მაღალია, იწყება გაორება, არსისა და საზრისის გაუფასურება. წმინდა იოანე დამასკელი განარჩევს სიტყვათა სახეებს:

- მარადის მამისა თანა მყოფი;
- სიტყვა – ბუნებრივი მოძრაობა, ქმედება გონებისა (ანარეკლი და ბრწყინვალეობა გონებისა);
- გულში წარმოთქმული, გაუხმინებელი სიტყვა;
- აზრის მაცნე, ანუ გახმინებული, წარმოთქმული სიტყვა (დამასკელი 2000: 367-368).

გარეგანი და შინაგანი ლოგოსის გასაოცარი შერწყმისა და „შეხვედრის“ მაგალითია წმინდანების სიტყვა. სწორედ, ამ მაღლის გამო ახდენდა ეს სიტყვა სასწაულებს (მეტრეველი 2000: 13-21). რადგან წმინდანმა უარყო საკუთარი „მე“, რომელიც დაუმორჩილა ღმერთს, საკუთარი ნების უარყოფით

⁵ ეკლესიის მამებს არ ჰქონდათ ერთგვაროვანი დამოკიდებულება პროფორისტული და ენდოტეტური ლოგოსის შესახებ, როცა ეს პირდაპირ ეხებოდა ძე ღვთისას – ქრისტეს. წმინდა თეოფილე ანტიოქიელი იყო პირველი, რომელმაც ეს საკითხი განიხილა, მასვე ემხრობოდნენ ეგნატე ანტიოქიელი, ათენაგორა, იპოლიტე რომაელი. საბოლოოდ კი მართლმადიდებლობამ უარყო აზრი შიგნითმდებარე და გამოვლენილი ლოგოსის შესახებ (გრიგოლ ნოსელი, ათანასე ალექსანდრიელი, იოანე ოქროპირი), დანერგილებით ის. ჭელიძე 1990: 49-51.

ეზიარა ღვთაებრივს და მისი სიტყვაც გახდა ამ თანაზიარობის გამომხატველი, მადლმოსილი, ღვთაებრივი ძალის მატარებელი. ამდენად, აგიოგრაფია („ბიბლიასთან“ ერთად) ენდოტეტური და პროფორისტული ლოგოსის ჰარმონიის ხილული სახეა. ასეთივეა საგალობელიც, რომელსაც მუსიკალურ ბგერებში შემკულ ხატს უწოდებენ. ამის კვალობაზე, შესაძლოა, აგიოგრაფია სიტყვით შემკულ ხატად მივიჩნიოთ.

აგიოგრაფიაში, როგორც „ბიბლიაში“, ისტორია, ფაქტი მოცემულია, ვითარცა სულის საიდუმლო მეტყველება. ყოველი აგიოგრაფიული ნაწარმოები სულიწმინდის გაცხადებაა წმინდანის სიტყვაში გამოვლენილი და, როცა ემსჯელობთ რომელიმე აგიოგრაფიული ძეგლის შესახებ, უპირველესად, მნიშვნელობას ვანიჭებთ წმინდანის მიერ თქმულ სიტყვას.

„სიტყვა არის ის, რომელიც არსებისეულად მარადის მამასთან თანამყოფია. კიდევ, სიტყვა არის გონების ბუნებითი მოძრაობაც, რომლითაც იგი მოძრაობს, მოიაზრებს და აზროვნებს, რაც არის მისი, ასე ვთქვათ, სინათლე და გამოცისკრება. კიდევ, არის სიტყვა, შიგნითმდებარე და გულში მეტყველი. კიდევ, არის სიტყვა წარმოთქმითი, აზრთა მაცნე. ამრიგად, ღმერთი-სიტყვა არსებისეულია და გვამოვლებითი, ხოლო სამი დანარჩენი სიტყვა – სულის ძალებია, რომლებიც საკუთარ გვაგამოვლებებში არ განიჭვრიტება. მათგან პირველი ბუნებითი ნაშობია გონებისა, მისგან მარადის ბუნებით წარმომდინარე; მეორე წოდებულია, როგორც შიგნითმდებარე, ხოლო მესამე – როგორც წარმოთქმითი“ – ასე აჯამებს სიტყვაზე საუბარს წმინდა იოანე დამასკელი და ერთმანეთისაგან განასხვავებს „სიტყვა-ღმერთსა“ და ყველა სხვა სახის სიტყვას. იგი საგანგებოდ მსჯელობს ადამიანში არსებულ ე.წ. შინაგანი (გაუხმიანებელი) და გარეგანი (გახმიანებული) სიტყვის შესხებაც. წმინდა იოანე დამასკელის მიხედვით, ადამიანის სულის გონიერი ნაწილი განიყოფება შინაგან (წარმოუთქმელ) და გარეგან (წარმოთქმულ) სიტყვად. შინაგანი სიტყვა ადამიანურ გონებაში მიმდინარე რაღაც აუხსნელი მოძრაობაა, რომელიც არ გამოიხატება მეტყველებით, ამიტომ შესაძლოა მდუმარედაც წარმოითქვას სიტყვები, უხმოდ ვილაპარაკოთ ან ძილში ვიბუტბუტოთ. „უმათავრესად, სწორედ ამის გამო ვართ ყველანი მეტყველნი, რადგან დაბადებით ყრუებიცა და რაიმე სენის მიზეზით ხმადაკარგულებიც ჩვენზე არანაკლებ მეტყველნი არიან. მეორე მხრივ, წარმოთქმითი სიტყვა მოქმედებას ავლენს ხმაში და სამეტყველო ენებში. იგი არის ენისა და პირის მიერ წარმოთქმული სიტყვა; ამიტომაც ეწოდება მას წარმოთქმითი, რადგან ნაფიქრის მაუწყებელია. სწორედ მის გამო ვინოდებით ჩვენ მოლაპარაკე არსებებად“ (დამასკელი 2000:).

გარეგანი სიტყვა გახმიანებულ მეტყველებაში არსებობს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი ბაგეებით წარმოთქმული და სივცეში გახმიანებულია, ამიტომაც იწოდება გარეგან სიტყვად, რომელიც მაცნეა აზრისა. წმინდა გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, „დაბადებულთა შორის ხილული სიბრძნე სიტყვათვე არს“ (ნოსელი 1989: 208). სწორედ, ამ გარეგანი სიტყვის გამო გვეწოდება ადამიანებს მეტყველების უნარის მქონე არსებები.

სულხან-საბა ორბელიანიც ადამიანში ორგვარ სიტყვას განასხვავებს: „ვიდრემდე ხმა ყოფისა“, თქმამდე, ამეტყველებამდე არსებულს, სულიერად არსებულს, და „წარმოჩენილად“ სახელდებულს: „განიყოფების სიტყვიერებაჲ სულისაჲ შინაგან მდებარისა სტყვისა და ხმოვანისა მიმართ და არს შინაგანი მდებარე უკვე სიტყუად მოძრაობა სულისაჲ განმსიტყველობითისა ძალისა შინა ქმნილი“ (ორბელიანი 1993: 25).

დაახლოებით ამავე პრობლემას ეხება მ. გოგიბერიძეც, როცა მსჯელობს „რუსთაველის ლექსის ენამზეობის“ შესახებ. მისი აზრით, სიტყვა ორი ძირითადი ფორმით უერთდება სამყაროს – როგორც ხმა და როგორც აზრი. „ბერძნული ლოგოსი ერთსა და იმავე დროს ნიშნავს როგორც აზრს, ისე სიტყვის გამაფორმებელ ხმას, ანუ თვითონ სიტყვას სიტყვა არის აზრიც და ღმერთიც. ხმა მისი გამოთქმის ფორმაა, თქმა კი არის თვითონ გამოთქმა აზრისა. ხმა ის ფორმაა, რომლითაც აზრი მეორე აზრის მოსასმენი და მისი ბუნების თანამოზიარე ხდება“ (გოგიბერიძე 1961: 70).

სიტყვას აქვს თავისი დიდი მნიშვნელობა. იგი აღიქმება, როგორც სიმბოლო, როგორც ხატი. სიტყვა ქმედითი ფენომენია, საქმეს უდრის. ერთმა სიტყვამ შეიძლება გაცხონოს ან წარეწყმიდოს. ჯვარზე გაკრულმა ავაზაკმა სიკვდილის ჟამს აღიარა ქრისტე და კაცთაგან პირველი შევიდა სასუფეველში. თავად მაცხოვარი ასე გვაფრთხილებს: „სიტყუათა შენთაგან განმართლდე და სიტყუათა შენთაგან დაისაჯო“ (მ. 12. 37). სიტყვა ითვლება უსისხლო მსხვერპლად. ლიტურგია სხვა არაფერია, თუ არა სიტყვით აცხადებული, სიტყვაში გახსნილი და ახსნილი ლოცვა-ვედრება, ადამიანის სულის წვა, რომლის ნათელიც არის სიტყვა.

აგიოგრაფიული ქმნილება სულიერ არსს გადმოგვცემს, აგიოგრაფი კი სულის სამყაროს წვდება და მასზე საუბრობს სულის ენით, ე.ი. სულის შესახებ მოგვითხრობს სიტყვით. ამიტომაც ის სიტყვა სულიერობით აღსავსე, გასულიერებული. ამ გზით შემოდის ჩვენს ცნობიერებაში აგიოგრაფიის სულიერი სიტყვა.

აგიოგრაფიის მიზანია, დაგვაფიქროს სულზე, იმაზე, რაც უკვდავია ადამიანში და ქმნის ისეთ სივრცეს, როგორმაც თავისი ზემოქმედების სფეროში უნდა მოაქციოს ადამიანი, დაამყაროს მის სულთან მიმართება, გააღვიძოს მასში ყველაზე ჰუმანური.

სიტყვა არის მიკროკოსმოსი, ღვთის მსგავსი, რადგან თავად ღვთაება გაიაზრება სიტყვა-ლოგოსად: „პირველთაგან იყო სიტყუაჲ“ (ინ. 1, 1). ღვთის ნება მოწოდებულია ღვთიური სიტყვით. ღმერთი არის სული, როგორც შეგვაგონებს მოციქული, და, ამდენად, არსებობს სულიერი სიტყვა. აგიოგრაფია სულიერი სიტყვით მეტყველებს, ასეთ ენაზე გვესაუბრება. მას სულიერი სიტყვით მივყავართ პირველხატისაკენ. სიტყვა ადამიანური ყოფიერების საზრისია, რომლის ფუნქცია მხსნელის ფუნქციას უკავშირდება. სიტყვაში სიმბოლურად ერთმანეთს ერწყმის მატერია და ღმერთი – ფორმასა და აზრში გამოვლენილი. სიტყვა ადამიანის მხოლოდ სულზე კი არ ახდენს გავლენას, არამედ ხორცზეც. ამის ნათელი მაგალითია წმინდა ექვთიმე

ათონელის ცხოვრების ის ეპიზოდი, რომლის მიხედვითაც მან მშობლიური ენა „დაკარგა“, როცა ქართული დაავიწყდა. ყოვლადმინდა ღვთისმშობელმა დაუბრუნა ექვთიმეს მშობლიური ენა და ამით აღადგინა სწეული.

შესაქმე სიტყვიერი აქტია. შემოქმედი ცისა და ქვეყნისა სიტყვით ქმნის სამყაროს. შესაქმე სიტყვით განხორციელდა; ღვთის სიტყვა დაუყოვნებლივ რეალიზდა ძალად. სიტყვამ დაუკავშირა ერთმანეთს ღმერთი და ადამიანი, სიტყვა იქცა შუამავლად დამბადებელსა და დაბადებულს შორის და დღემდე აერთებს იგი მიწიერს ზეციურთან.

აგიოგრაფიული მწერლობა განასახოვნებს ცხოვრების სიტყვას, რომელიც მარადიული ცხოვრებისაკენ სავალი გზა, უნივერსალიებთან ზიარების საშუალებაა, რადგან, იოანე საბანისძის თქმით, „მუნ სამებისა წმიდისა იგი სარწმუნოება აღორძინდებინ, მუნ სწავლანი იგი სიტკბოებისანი, მუნ მოძღვრებანი იგი მაღლისანი, მამათ-მთავართა იგი შუენიერებაჲ, წინასწარმეტყუელთა იგი დიდებანი, მოციქულთა ქადაგებანი, მოწამეთა მათ მოღუწებანი“ (ძეგლები 1964: 51)... ეს მთელი სულიერი სამყარო, მიკრო და მაკრო-კოსმოსის ერთიანობაა და, თუკი სიტყვით მასთან მიახლება შეძლო ადამიანმა (და ამაში აგიოგრაფიაც შეეშველა), მაშინ მიღწეული იქნება ამქვეყნიური მიზანი ყოველი კაცისა, რომელიც თვით მაცხოვარმა ასე განგვისაზღვრა: „იყუენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამამ თქუენი ზეცათამ სრულ არს“ (მ. 5, 48).

აგიოგრაფიული სიტყვა ადამიანის სულის გადარჩენისკენაა მომართული, რადგან „აგიოგრაფია არა იმდენად ხელოვნებაა, რამდენადაც „ხსნის ხელოვნება“ (ბერმანი 1982: 161), სულის ხსნის საშუალება და ეს ასპექტი ძირეულად განასხვავებს მას მხატვრული სიტყვის ხელოვნებისაგან – ლიტერატურისაგან. აგიოგრაფია ისე განსხვავდება მხატვრული ლიტერატურისაგან, როგორც ამაღლებული მხატვრული სახე – მშვენიერისაგან.

ქრისტიანული რელიგია არ არის მხოლოდ მოძღვრება. იგი, უპირველესად, ცხოვრება, ქმედითობაა. არც აგიოგრაფიული მწერლობაა მხოლოდ ნასაკითხი ან გადასაკითხი მასალა. ეს არის ცოცხალი და პიროვნული მაგალითი იმისა, როგორ ვიცხოვროთ, რას ვემსახუროთ, რა ვაკეთოთ, რატომ უნდა გვწამდეს, რატომ უნდა მივისწრაფოდეთ უზენაესისკენ, რატომ ვემსახუროთ მოყვასს, რატომ უნდა გვიყვარდეს მტერიც⁶ კი, რა არის სიკეთე, სად არის ჭეშმარიტება და რაშია ჩვენი ცხოვრების უმთავრესი საიდუმლო.

ლოგოსური სიტყვის თავისებურება ისიცაა, რომ ის, როგორც კოდირებული ინფორმაცია, სიმბოლური შინაარსის მატარებელია, რომელიც რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივ და კულტურულ-ესთეტიკურ შეხედულებათა სისტემას ქმნის.

⁶ სწორედ, ამის გათვალისწინებით უწოდა ქრისტიანის ცხოვრებას ნიკოლაი ბერდიაევმა თვითჯვარცმა: „ქრისტიანისთვის თავისი რწმენის მოთხოვნების, საკუთარი იდეალის სიმაღლეზე დგომა ბევრად უფრო ძნელია, რადგან მან უნდა შეიყვაროს მტრები, იტვირთოს საკუთარი ჯვარი, გმირულად შეებრძოლოს ამქვეყნიურ ცდუნებებს... ქრისტიანობა ჩვენს ცხოვრებას ურთულესი გზისაკენ მიმართავს: ქრისტიანის ცხოვრება თვითჯვარცმაა“ (ბერდიაევი 2011:).

ქართველი აგიოგრაფები საგანგებოდ, მიზანმიმართულად გადმოგვცემენ ერთ დიდი ჭეშმარიტებას, შუა საუკუნეების ხელოვნების არსებით თავისებურებას – ლოგოსური სიტყვის გამოვლენა ტექსტსა თუ ქვეტექსტში, გაცხადებულად თუ დაფარულად, „ვიდრემდე ხმა-ყოფისა“ თუ „წარმოჩენილად“ (ორბელიანი 1993: 25) გულისხმობს არსებობის სათავედ, აზრად და საზრისად სიტყვის ქცევას. როცა იბადება სიტყვა, იგი თავის თავში მშობელი გონების ყველა ძალას ატარებს (ბასილი დიდი). ამის კვალობაზე, ლოგოსი არ არის უბრალო სიტყვა, როგორც ლექსიკური ერთეული, „რამე ერთის აღმნიშვნელი, არც – მხოლოდ გონიერი მეტყველება“, არამედ ისიც, რასაც ეს მეტყველება აღნიშნავს (დანვრილებით იხ. დოლიძე 1997: 174). ლოგოსში სრული ჰარმონიაა, დაპირისპირებულობა (სუბიექტი-ობიექტი; აღმნიშვნელი-აღსანიშნო) მოხსნილია და კოსმიური წესრიგი ღმერთსა და ადამიანს შორის სწორედ სიტყვით (ლოცვის მადლით) მყარდება. ამდენად, ლოგოსური სიტყვის ბუნება სრულიად განსაზღვრული და დეტრმინებულია. შესაძლოა ითქვას, რომ შუა საუკუნეების სამყაროს უნივერსალიზმი გაცხადებულია სიტყვით, რომ ღვთაებრივი და ადამიანური ერთმანეთს „ხედება“, ერწყმის და ითხოვს სიტყვაში. ამ ლოგიკით თავისუფლად შეიძლება იმის თქმა, რომ უზენაესს ენის, სიტყვის გზით ვუკავშირდებით, რომ საკუთარი არსებობის საზრისსაც და რაობასაც ამ ფორმით შევიცნობთ. შუა საუკუნეებში ენა არ განიხილება ცნობიერების ზოგადსიმბოლური უნარის გამოვლენად. ის ღვთაებრივის გაცხადება, პირველარსთან ზიარების საშუალებაა. ასე აერთებს ერთმანეთთან სიტყვა-ლოგოსი მაკრო და მიკროკოსმოსს, სამყაროსა და ადამიანს.

„არა იყოს შემანუხებელ“

წინ გავუსწროთ მოვლენებს და თვალი მივადევნოთ იმას, თუ როგორ ზრუნავდნენ და ფიქრობდნენ ქართველი ავტორები აგიოგრაფიული მწერლობის უმთავრესი კატეგორიის, – სიტყვის შესახებ, თუ როგორ გასდევს ქართულ აგიოგრაფიას დაუცადებელი მზრუნველობა და მოკრძალება იმ სიტყვის მიმართ, მკითხველსა და მსმენელს ჭეშმარიტება რომ უნდა უქადაგოს და განუმარტოს.

აგიოგრაფიული ნაწარმოები მუდმივ დიალოგშია მკითხველთან. აქ ყველაფერი აქცენტირებული და კონცენტრირებულია იქითკენ, რომ განიშინდოს სული ვნებული, „რამეთუ სიმტკიცე და სიხარულ ექმნის ჭაბუკთა მოთხრობითა მით, სიმხნე იგი ქრისტეს მოღუანეთად და სიქადულ და მხიარულება მოხუცებულთა“ (ძეგლები 1964: 65). წმინდა გიორგი მთაწმინდლის ცხოვრების აღმწერი გიორგი მცირე საგანგებოდ აღნიშნავდა, რომ წმინდანთათვის კი არაა საჭირო მათი ცხოვრების აღწერა, არამედ: „რამათა ჩუენ მოხსენებითა შრომათა და ღუანლთა მათთაჲთა დღითი-ღღე ფრთოვან ვიქმნებოდით და ბაძვად სათნოებათა მათთა წარვემატებოდით“ (ძეგლები 1967: 104). მოგვიანებით კოზმან ბერი ასე განმარტავს: „არავითარი საქმე ისე არ განამტკიცებს და არ ახარებს კეთილსა და უცოდველ სულს, როგორც

მართალი მოთხრობის კითხვა სათნო ადამიანთა შესახებ. მსმენელს ეს განსაკუთრებით ახარებს და აღუძრავს სურვილს, გახდეს მიმბაძველი და პირუთვნელი მომხრე ამგვარი ქველი ცხოვრებისა" (კოზმან ბერი 1982: 121). ეს მიზანი მიღწეული რომ იქნეს, ავტორმა რომ შეძლოს მკითხველის სულის შეძვრა, მასში სიკეთის, სინმინდის, რწმენისა და სიყვარულის გამძაფრება, საჭიროა გასაგებად თქმა: **„განმარტებულითა ენითა ვაქებდეთ კეთილად-მოღუანებასა მისსა“**, – აცხადებს იოანე საბანისძე წმინდა აბოს შესახებ (ძეგლები 1964: 76) და ამით უკვე წამოჭრის მხატვრული ნაწარმოების ენის როგორობის საკითხს.

ჯერ კიდევ ადრეული პერიოდის აგიოგრაფები კრძალვითა და სიფრთხილით ეკიდებოდნენ სამწერლო საქმიანობას: „შიშმან და ზრუნვამან შემიპყრნა მე – ამბობს იოანე საბანისძე – და შეშვოთნა გონებაჲ ჩემი და დავეცი და მოვაკლდი მეცნიერებისაგან... და **აღვწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა შემოკრებული მარტივლობაჲ ჭეშმარიტი და უტყუელი**“ (იქვე: 47).

იოანე საბანისძის მიერ წამოჭრილი მხატვრული ნაწარმოების როგორობის, მისი ენისა და სტილის საკითხი (განმარტებულითა ენითა ვაქებდეთ) შემდგომ განვითარებას პოულობს „წმინდა კოსტანტი კახის მარტივლობაში“: „და ესე მრავლისაგან მცირედი აღიწერა სიმწნეთაგანი წმინდისა კოსტანტისი, რაჲთა იყოს **თქმული ესე შემოკლებულ და სრულ, რაჲთა არა იყოს შემანუხებელ ნაკლულევანებითა, არცა ნამეტნავ განგრძობითა**“ (იქვე: 170). აქ გამოთქმული და ჩამოყალიბებულია თეორიული დებულება საეკლესიო ლიტერატურის არსის, მისი სტრუქტურის, კომპოზიციის, სტილის შესახებ. „შემოკლებულ და სრულ“ – სტილის ლაპიდარობას გულისხმობს. აგიოგრაფს არ ავიწყდება მკითხველი, ანუ ის, ვისთვისაც იქმნება, იწერება ეს ქმნილება. „არა იყოს შემანუხებელი“ – მნიშვნელოვანი მოთხოვნაა, რომლის უკან სწორედ ესთეტიკური ფენომენი დგას. ნაწარმოებმა არ უნდა გადაღალოს მკითხველი, არ უნდა გაუქროს ინტერესი და სიყვარული მოთხრობილი ამბისა. „აგიოგრაფის განცხადებაში, რომ ნაწარმოები უნდა იყოს **„შემოკლებულ და სრულ“**... სიმოკლე გულისხმობს მოვლენის არსებითად, ამომწურავად და სხარტად ასახვას, სისრულე კი ნიშნავს სრულყოფილად, ე. ი. ზედმეტობის გარეშე, მოკლედ გადმოცემას. ნაწარმოები არ უნდა იყოს გაჭიანურებულ-გაგრძელებული და არც დაუშთაერებელ-ნაკლულევანო“ (ბარამიძე 1966: 150).

ზომიერად თქმის მოთხოვნას იცავს გიორგი მერჩულიც. როცა ხანძთის მონასტრის ტიპიკალურ ნაწილს ეხება, დასძენს: „და ესევეთარი მრავალი სათნოებაჲ კეთილი სხუაჲცა დამკვიდრებულ იყო შორის მათსა, რომლისათჳს არა არს აწ თითოეულად ყოვლისთჳს სიტყუად, რამეთუ შემოკლებულ არს ჟამი ესე და გონებაჲ ისწრაფვის, რაჲთა არა იყოს **ნამეტნავ სასმენელსა სასმენელთასა**“ (ძეგლები 1964: 266). ამ მოთხოვნებშიც აშკარად იკვეთება ესთეტიკური თანადგომის პრინციპები.

საინტერესოდ გვეჩვენება „წმინდა კოსტანტი კახის მარტივლობის“ დასაწყისიც. აქ აგიოგრაფი კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს, რომ „არავინ ყო

აღწერა იგი წიგნთა, გარნა მადლითა სულისა წმიდისათა“ (ძეგლები 1964: 164). ასეთი შენიშვნა, თავისთავად, გულისხმობს იმას, რომ თვით ეს თხზულება სულიწმინდის შთაგონებით იქმნება.

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალი საგანგებოდ ეთმობა სიტყვა-ლოგოსზე მსჯელობას. ეს არის ერთგვარი თეორიული ტრაქტატი იმის დასადგენად, თუ რა კონკრეტული მიზანი დგას შემოქმედის სიტყვის უკან, მწერლის მხატვრული ცნობიერება როგორ აღიქვამს ყოფიერებას მშვენიერების თვალსაზრისით და როგორ გარდაქმნის მას ახალ ესთეტიკურ სინამდვილედ. ის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები, რომლებიც, თავისთავად, მოიცავენ აგიოგრაფიულ სიტყვას, ვლინდება თხზულების სიტყვიერ ქსოვილში. აგიოგრაფი გვთავაზობს ასეთ სქემას: „**მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყვსა და სიტყუა არს მომთხრობელ მიზეზთა**, რომლისათჳს პირველ მივლენან საგრძნობელთა და მიაართვან მიმღებელსა, და მიმღებელმან მისცის განმკითხველსა და განმკითხველმან – დამმარხველსა“.

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისშივე მკაფიო აქცენტი კეთდება სიტყვის ძალაზე, განსაზღვრულია მისი მოქმედების სივრცე და სულიერ-ინტელექტუალური შთაგონება. „მიზეზი“, სათქმელი არსებობს სიტყვამდე, თქმამდე, რომელიც „აღძრავს“ სიტყვას, მაგრამ „სიტყვას თან გაჰყვება თავისი მიზეზი ისევე, როგორც ყოველ მიზეზოვანში არსებობს მიზეზი... ასე მიდის სიტყვა მიზეზიდან მიზნისაკენ და ამით სიტყვა აერთიანებს მიზეზსა და მიზანს. მიზეზისა და მიზნის გამთლიანებით კი „სიტყვის“ ლოგოსური ბუნება მჟღავნდება“ (სირაძე 1992: 38). სიტყვა უნდა იგრძნო, განიცადო, მან შენს სულზე ზემოქმედება უნდა მოახდინოს, შენში აქტივობა უნდა აღძრას, უნდა შეცვალოს. გრძნობის ორგანოები სიტყვას გადასცემენ „მიმღებელს“, ანუ შემწყნარებელს, თანამოზიარეს. დარჩება თუ არა ლოგოსი შენში, „ექმნები თუ არა მასპინძელ“ მას, სწორედ ამაზე უპასუხებს ეს საფეხური „საგრძნობელიდან“ „მიმღებლამდე“, ანუ, როცა მოისმენ ან შეისმენ და „გაუმასპინძლები“ ან განაგდებ. ამის შემდეგ სიტყვა გადაეცემა „განმკითხველს“, მსაჯულს. შესაძლოა, ეს „მსაჯული“ გონებაა, რომელმაც უნდა აწონ-დაწონოს, სრულყოს შესამეცნებელი. ამის შემდეგ „განმკითხველი“ გადასცემს „დამმარხველს“ – ე. ი. დამცველს, შემნახველს, ვინც ან რაც „სავანეს განუშზაღვებს“ და, საბოლოოდ, დამკვიდრდება სიტყვა-ლოგოსი იქ, სადაც ესწრაფვოდა „განსვენებას“. „საქმე, ნამოქმედარი, ფაქტი, – განმარტავს აგიოგრაფი, – არის ბიძგის მიმცემი, ამოსავალი, აღმძვრელი სიტყვისა ლიტერატურულ შემოქმედებაში. ხოლო, თავის მხრივ, პოეტური სიტყვა ამ საქმეებსა და ფაქტებს პირველ რიგში ასახავს და „არს მომთხრობელი მიზეზთა“ (ფარულავა 1982: 90).

ქართული ენისა და სიტყვის სადიდებელი შეგვიძლია ვუწოდოთ გიორგი მთანწინდლის „წმინდა იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებას“, რომელშიც აგიოგრაფი საგანგებოდ გვაცნობს: „ველ-ცყავთ მცირედთა ამათ სიტყუათა აღწერად, გარნა ურწმუნომცა ნუვინ არს, რამეთუ ჩუენ თავით თვისით არარაჲ აღგვინერია“. ამის გარდა, ავტორი ითვალისწინებს დროსა და ეპო-

ქის ფონზე ადამიანის სისუსტეს, გულგრილობასა და რწმენის ნაკლებობას, რომელთა გამოც, როგორც ჩანს, ზოგადად, მკითხველისა და მსმენელის პრობლემა დადგა და გულისტკივილით წერს: „რომლისა-იგი ზემოთე მეგულებოდა თქუმა... მოკლითა სიტყვთა მოგითხრა, რამეთუ ვინამთგან დღეთა ამათ უკანასკნელთა მოვიწიენით და, ვითარცა ხედავთ ფრიადი სიგრილე იხილვების ჩუენ შორის" (ძეგლები 1967: 41). გიორგი მთანმინდელი, გიორგი მერჩულის მსგავსად, მოზომილად თქმის პრინციპს იცავს.

მეტაფრასტიკისათვის

არსებობს სამი ძირითადი ტიპი აგიოგრაფიული კრებულებისა:

- **კიმენი** – თვითმხილველთა მიერ მარტივად, „ლიტონად“ აღწერილი და „ენითა მსოფლელთამთა შეწყობილი“;
- **მეტაფრასი** – X ს.-ში ბიზანტიელი აგიოგრაფის, „ფრიად სიტყვიერის, ძველ ცხოვრებათა ლექსითა და შეწყობითა პირად-პირადად და ხელოვნად თავისათვისისა მიერ შემამკობელისა და უკეთილსათქმელად და უმჯობესად აღმწერელის“ სვიმონ ლოგოთეტის, მეტაფრასად წოდებულის, მიერ გადამუშავებული, „გარდაკაზმული“, გავრცობილი ტექსტები.
- **სვინაქსარი** – წმინდად ლიტურგიკული მიზანდასახულობით შედგენილი ე. წ. მცირე ცხოვრებანი, ანუ ისეთი ტექსტები, რომლებშიც მხოლოდ მთავარი და არსებითი რჩებოდა თავდაპირველი აღწერილობები-სა, რათა შესაძლებელი გამხდარიყო ლიტურგიაზე (ისე, რომ ტექსტის სიდიდის გამო, ღვთისმსახურების დამაბრკოლებელი არ გამხდარიყო) მისი წაკითხვა და მრევლისთვის დღის წმინდანის გაცნობა;

სამივე მათგანში უცვლელია ძირითადი ამბავი, – ჭეშმარიტი და უტყუელი. მეტაფრასტიკა შეეხო ნაწარმოებთა მხატვრულ მხარეს, მეტი განვითარება მისცა ჟანრს, თუმცა ვერ დაარღვია აგიოგრაფიული მწერლობის კანონიკური სიმყარე – ეს არც იყო მისი მიზანი, ისევე როგორც გალობის გამშვენებული კილო არ უქმნიდა საშიშროებას კანონიკურ გალობას.

მეტაფრასტიკა აგიოგრაფიის ისტორიული განვითარების შედეგია, გარკვეულ იდეოლოგიურ და ესთეტიკურ პრინციპზე დაფუძნებული. მისი „პირველსახე“ იყო კიმენი, წმინდანთა მოსახსენებლად მარტივად დანერგილი. მასში სჭარბობს თხრობითი, ფაბულური ელემენტი და გადმოცემულია კონკრეტული ამბავი. მეტაფრასტიკა უკვე არის ამ ამბის „გარდაკაზმვა“, ანუ მხატვრული აზროვნება (სირაძე 1978: 154) ეფრემ მცირის განმარტებითაც, ტერმინ „მეტაფრასში“ მნიშვნელოვანია „სიტყვთ განშუენება, შემკობა, რადგანაც მისი ტერმინი „გარდაკაზმული“ (კეკელიძე 1957: 149) მხოლოდ ესთეტიკური მოთხოვნების გაზრდის ნაყოფი შეიძლება იყოს, თუმცა იოანე ქსიფილინოსი ამ მნიშვნელობას ამატებს აგრეთვე ტექსტის „განვრცელებას“ (მახარაშვილი 2002: 64).

როგორც აღიარებულია, აგიოგრაფიის განვითარებაში არ ყოფილა სხვა რამ ლიტერატურული მოვლენა, რომელიც მეტაფრასტიკას შეედრებოდეს.

„მეტაფრასტიკამ გამოავლინა აგიოგრაფიული მწერლობის ყველა შესაძლებლობა და, რაც მთავარია, ისეთ ტენდენციებს დაუდო სათავე, რომლებიც მომდევნო ეტაპზე ახლებური ლიტერატურის ორგანული შემადგენელი ნაწილი გახდა“ (სირაძე 1983: 215).

მეტაფრასტიკის წყაროებთან მიმართების საკითხები ქართულ დოკუმენტებზე დაყრდნობით გარკვეული აქვს აკადემიკოს კორნელი კეკელიძეს (კეკელიძე 1959: 149). აქვე უნდა გამოვკვეთოთ რამდენიმე საკითხი, კერძოდ, გადამეტაფრასება ნიშნავს:

1. ნაწარმოების მხატვრულ-ესთეტიკურ გადამუშავებას, „სიტყვთ განშუენებას“ (ყურადღება ექცევა ფორმას, ენასა და სტილს);
2. თხზულების შინაარსში ჩარევას მცირე ინტერპოლაციებით. ეს უკანასკნელი შეიძლება განპირობებული იყოს რამდენიმე მიზეზის გამო:
 - იდეოლოგიურ-დოგმატიური – ე.ი. მწვალელური ნაკვალევის ნაშლა, ანუ იმისგან გათავისუფლება, რაც არ არის დოგმატიკურ-კანონიკური;
 - შინაარსობრივ-ფაქტოლოგიური – შეუსაბამობათა და უზუსტობათა გასწორება, ფაქტობრივი მასალის შესატყვისობა (გამოკლება ან შემატება), თუმცა შენარჩუნებულია კიმენური ძეგლის ძირითადი ძარღვი (შდრ. ბააკაშვილი 1977: 8-10; სირაძე 1978: 158; მახარაშვილი 2002: 66).

მეტაფრასტიკამ გამოიყენა ანტიკური ლიტერატურული მემკვიდრეობა და ტრადიცია. მან სრულყო, დახვეწა, გააღრმავა აგიოგრაფიის ფორმა და შინაარსი – ეს იყო „ადრეული ეპოქის პაგიოგრაფიის სიტყვიერი, ტერმინოლოგიური, ლიტერატურულ-საღვთისმეტყველო გამართვა, გამშვენება, ანუ, ფაქტობრივად, განმარტება, კომენტარი, ეგზეგეტიკა“ (ჭელიძე 2017:).

რაც შეეხება მეტაფრასტიკის სტილისტურ ნიშნებს, ის შეიძლება სამ ჯგუფად წარმოვადგინოთ:

1. „შენწყობილებამ სიტყვსად“ – ფრაზის მუსიკალურ-რიტმული აგება;
2. „არა გავრცელებამ თქმულისა“ – თხრობის ლაკონიურობა, ლაპიდარობა, რომელსაც რუსთაველი ასე განმარტავს: „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის“;
3. კონკრეტულისა და აბსტრაქტულის შეხამება, სიტყვისა და აზრის სიმფონია (მახარაშვილი 2002: 68).

XI საუკუნის 20-იანი წლებიდან, სვიმონ ლოგოთეტის გარდაცვალების შემდეგ, ჩნდება არსებითად საპირისპირო ტენდენცია. გადამეტაფრასება გულისხმობს:

- შესავლის ნამძღვარებას;
- მიდრეკილებას სასწაულების აღწერისადმი;
- პარალელების მოხმობას სხვა წმინდანთა ცხოვრებიდან;
- ძველი თხზულების ფაქტობრივი მასალით შევსებას (მახარაშვილი 2002: 70).

იკონოგრაფიული სახისმეტყველება

აგიოგრაფიაში პრიორიტეტული და დომინანტურია მისი იკონოგრაფიული სახისმეტყველება, სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველება, ანუ რელიგიური, სულიერი, ამაღლებული, მისტიკური მხარე, რომლიც, ძირითადად, გამოვლინდება ლოცვისა და მარხვის, ღვთის შიშის, თავმდაბლობა-მოთმინება-მორჩილების, სინანულის, სიკვდილის განცდისა და განკითხვის დღის მოლოდინის, სხვადასხვა სათნოებითი სწავლებანის აქცენტებით.

რადგან აგიოგრაფია ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს ემყარება, აქ მთავარი ეიკონური განსახოვნება, იკონოგრაფიული სახისმეტყველებაა, რომელიც ამაღლებულის ესთეტიკას ემყარება (მეტრეველი 2008: 1-22). როცა ვსაუბრობთ აგიოგრაფიის იკონოგრაფიულ სახისმეტყველებაზე, მის ეიკონურ განსახოვნებაზე, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს აგიოგრაფიისა და ხატუნის პრინციპების მსგავსებათა შესახებ. თავის დროზე რევაზ სირაძე წერდა: „გავრცელებულია სამი სახე აგიოგრაფიული თხზულებების კომპოზიციური წყობისა: ტელეოლოგიური დრო-სივრცული, ტრიპტიქული და ცენტრალურ-ციკლური კომპოზიციები“ (სირაძე 1987: 168). ჩვენი მხრივ, განვავრცობთ და დავძენთ:

- გავრცელებულია მონოსტრუქტურის ხატები, რომლებზეც მხოლოდ ერთი წმინდანია გამოსახული (მხოლოდ იესო ქრისტე, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი ან რომელიმე წმინდანი). ასევე, გვაქვს ისეთი აგიოგრაფიული ნაწარმოებები, რომლებიც მხოლოდ ერთი წმინდანის ღვანლის შესახებ მოგვითხრობენ („წმინდა შუშანიკის წამება“, „წმინდა აბოს წამება“ და მისთან.);
- ცნობილია ორკარედები, ანუ ე.წ. დიპტიქონები, მაგალითად: იესო ქრისტე და ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი; აგიოგრაფიაში ხშირია სათაურშივე ორი წმინდანის გამოტანა: „ცხოვრება წმინდა იოანესა და ეფთვიმესი“, „მარტვილობა და ვითისი და ტირიჭანისი“ და მისთან;
- გავრცელებულია სამკარედები, ანუ ტრიპტიქონები: ცნობილი ხახულის სამკარედი ან მღვიმევის (მე-13 საუკუნის) სამკარედი დეისუსი. დეისუსს ტრიმორფიონი, ანუ სამხატველი უწოდა სპირიდონ ლამბრიოსმა (მე-18 ს.). სამკარედული, ტრიპტიქული სტრუქტურაა წარმოდგენილი „წმინდა აბოს წამებაში“. I თავში (I კარედში – ამ გააზრებით) ჰომილიაა, II-III თავებში – აგიოგრაფიული თხრობა, IV თავში – ქება (შდრ. სირაძე 2001: 29-39);
- ცნობილია ცენტრალურ-ციკლური სტრუქტურის ხატები, როცა შუაში წმინდანია გამოსახული, ხოლო ირგვლივ, მედალიონების მსგავსად, - ცალკეული ეპიზოდები მისი ცხოვრებიდან (წმინდა გიორგის, წმინდა ნიკოლოზის... ხატები). ამის მსგავსია „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ – თხზულების ცენტრში თავად გრიგოლია, ხოლო მის ირგვლივ – სხვადასხვა ეპიზოდი, არაქრონოლოგიური თანმიმდევრობით. შედარებით მოგვიანო ხანაში უკვე ხატების აშიებზე (მარგინა-

ლურ არეებზე) წმინდანთა ცხოვრების ეპიზოდებს გამოსახვენ, რაც ემსახურება ხატის „გახსნას“, ცენტრში მყოფის განდიდებას, თუმცა მთავარი მაინც წმინდანის ხატია და არა – აშეებზე მოცემული წმინდანის ცხოვრება;

- ცნობილია ისეთი ხატები, რომლებიც მთელ ისტორიას გადმოგვცემენ, ვრცელ ამბავს გვიყვებიან წმინდანების ცხოვრებიდან. ხატების ასეთი ტიპი განსაკუთრებით გავრცელებულია რუსეთში, ჩვენში – ხატი „საქართველოს ეკლესიის დიდება“. შესაბამისად, გვაქვს ისეთი აგიოგრაფიული თხზულებები, რომლებშიც ერთდროულად რამდენიმე წმინდანზეა საუბარი. მაგალითად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ აგიოგრაფიული ნაწილი.



აგიოგრაფიის განსახოვნებისათვის

არააგიოგრაფიული ნაწარმოები მიისწრაფვის იმისკენ, რომ გადმოგვცეს ადამიანის შინაგანი სამყარო. აგიოგრაფიული ქმნილება კი, ისე როგორც ხატი (განსხვავებით პორტრეტისაგან), სულიერ არსს გადმოგვცემს.

ყოველგვარი სიცოცხლის ნიშანი არის სუნთქვა. თავისებური სუნთქვა არსებობს სულიერ სამყაროშიც. წმინდა მამების გამოცდილება გვასწავლის, რომ სულის სუნთქვაა ღოცვა. ღვთის წინაშე ამ დგომას, ამ ღოცვას, რომელიც სულიერი ცხოვრების სუნთქვას წარმოადგენს, განასახიერებს აგიოგრაფიული ნაწარმოები და, რადგანაც აგიოგრაფია სულიერი ცხოვრების სუნთქვაა, ღოცვად განფენილი სიტყვაში და სიტყვით გადმოცემული, ამიტომ მის წინაშე დგომა მოითხოვს ღოცვად დგომას – ეს არის აგიოგრაფიული მწერლობის თანამდევი მდგომარეობა. აგიოგრაფიული თხზულება თითქოს ის კიბეა, რომლითაც მკითხველის სული ზეციურ სამყაროს უახლოვდება. იგი ადამიანის ფერისცვალების იმპულსია.

აგიოგრაფიულ სახეებს ორი მხარე აქვს:

- რელიგიურ-მისტიკური;
- მხატვრულ-ესთეტიკური (შდრ. სულავა 2002: 9-10; სირაძე 2005: 15).

მისტიკური სიმბოლიკა რეგლამენტირებულია, მას განსაზღვრული კანონიკა ახლავს და იქ თავისუფალი გააზრების შემოტანა მკრეხელობადაც კი ითვლება. მხატვრულ-ესთეტიკური ყოველთვის შეიცავს თავისუფალი გააზრების პოტენციალს და ამაშიც ვლინდება მისი მარადიულობა. ჩვენი კვლევის მეთოდოლოგიურ საფუძველს აგიოგრაფიული ქმნილების სწორედ, ამგვარი გააზრება წარმოადგენს.

აგიოგრაფიაში არაფერია შემთხვევითი. აქ ყველაფერი გათვლილია და ემსახურება მთავარი გმირის – წმინდანის სახის სრულყოფას. ყოველი ამბავი, ყველა დინება იქითაა მიმართული, რომ გამოიკვეთოს წმინდანის ცხოვრების გზა, რადგან ისაა ერთადერთი, მასზეა შექმნილი თხზულება და ნაწარმოების სათაურიც მინიშნებაა იმაზე, თუ ვინ არის მთავარი გმირი, რომელიც აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის კვალობაზე თავის თავში ატარებს ქრის-

ტიანულ სათნოებებს და ბიბლიური სახე-სიმბოლოების მეშვეობით, კონკრეტულ მნიშვნელობასთან ერთად, სულიერი შინაარსის მომცველია.

აგიოგრაფიული მწერლობა ადამიანის ზნეობრივ იდეალს წარმოგვიდგენს: როგორ უნდა ვიცხოვროთ, რისი ერთგულნი ვიყოთ, ცხოვრებაში ზნეობრივ კომპრომისზე წავიდეთ თუ არა, გვიყვარდეს, გვნამდეს, გვებრალეობდეს, დავიცვათ სამშობლო (რადგან რწმენის დაცვით სამშობლოს ვემსახურებით), ტრადიციები (მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვაჲ), ეროვნული თვითმყოფობა⁷. გარდა ამისა, აგიოგრაფიის გმირი ზნეობრივი მაგალითია, სულიერი ძალაა, გზის მაჩვენებელია. აგიოგრაფიაში ჩანს ჩვენი დიდებული წინაპრების ისტორიული ფსიქოლოგია, სულიერი სამყარო, მათი ფიქრები, განცდები, ტკივილი, სევდა თუ სიხარული, უსაზღვრო სწრაფვა სიკეთის, სიმართლის, მშვენიერებისაკენ. ამასთანავე, ძველმა მწერლობამ ქართული ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებაში, მდიდარი და დახვეწილი სალიტერატურო ენის, მხატვრულ-სახეობრივი სისტემის შექმნაში შეასრულა უმნიშვნელოვანესი როლი და ეს ყველაფერი შეუძლებელია, „მკვდარი“ თემა იყოს რომელიმე ეპოქაში.

„ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მრავალი ესთეტიკური და ფსიქოლოგიური, გნებავთ, ეგზისტენციალური საკითხია დასმული და განხილული. ჰაგიოგრაფიისთვის მნიშვნელოვანია ღვთის მიერ შექმნილი სამყაროს მშვენიერების, ადამიანის ღირსებისა და ზოციელების დამცირების, კოსმოსის წესრიგისა და ისტორიის წესრიგის ჩვენება, ხაზგასმა სასულიერო ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი დუმილის, სულის, დროის, სათნოების, ჭეშმარიტების, სიყვარულის, სახისმეტყველების, აზრის სილამაზის, ნათლის, სიბრძნის, ესთეტიკური კატეგორიებისა“ (ალიბეგაშვილი... 2008: 41-42).

აგიოგრაფიულ მწერლობაში შესაძლებელია ვეძიოთ ისტორიული, ბელეტრისტულ-რომანული, სოციალურ-საზოგადოებრივი და სხვა, ვისაც რა სურს და როგორც სურს, მაგრამ, მთავარია, არ გამოგვრჩეს უმთავრესი, პრიორიტეტი ამ დარგისა. აგიოგრაფიული ნაწარმოები ისე განსხვავდება არააგიოგრაფიულისაგან, როგორც ხატი – პორტრეტისაგან, საგალობელი – სიმღერისაგან და ხუროთმოძღვრება – არქიტექტურისაგან!

ორიგინალური აგიოგრაფიული მწერლობა, ამასთანავე, არის პასუხი იმაზე, თუ როგორ სწამდათ და უყვარდათ საქართველოში!

⁷ ამ კონტექსტში აუცილებლად სათქმელია ისიც, რომ „ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშანია მისი ეროვნული ხასიათი, რაც უცხოა ამ ჟანრის ზოგადი ბუნებისათვის“ (მახარაშვილი 2009: 445)

თავი II

აგიოგრაფია და იდეაციონალური ხელოვნება

გადის დრო, მაგრამ შეკითხვა, რა ტიპის მხატვრულ ლიტერატურასთან გვაქვს საქმე, როცა ვსაუბრობთ აგიოგრაფიულ მწერლობაზე, არ კარგავს თავის ლეგიტიმურ უფლებას. ანბანური ჭეშმარიტებაა, რომ აგიოგრაფია საეკლესიო მწერლობის დარგია, მაგრამ რატომ მიეკუთვნება ის ქართული ლიტერატურის ისტორიას? უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, რით განსხვავდება საერო მხატვრული ლიტერატურისაგან ან უფრო შორს წასული შეკითხვა რომ დავსვათ, არის კი თავად მხატვრული ლიტერატურის ორგანული ნაწილი თუ სხვა ტიპის ესთეტიკასთან გვაქვს საქმე?!

მიზანი იმის ჩვენებაა, რეალურად, მართლაც, რასთან გვაქვს საქმე, როცა ვსაუბრობთ აგიოგრაფიულ მწერლობაზე, რა განსაზღვრავს მის მხატვრულობას? თუ ისიც ხელოვნების დარგია, მაშინ ბუნებრივად უნდა ერწყმოდეს თავისი ეპოქის ხელოვნების ზოგად კანონზომიერებებს.

საკითხს ასე ვსვამ – ქართული ქრისტიანული ხელოვნების რიგში განვიხილოთ ქართული აგიოგრაფია და გამოვკვეთოთ ის ზოგადი და კონკრეტული თავისებურებანი, რომლებიც ამ ეპოქის, საეკლესიო ხელოვნების სპეციფიკას განსაზღვრავს. ასეთი მიდგომა მოხსნის არაერთ შეკითხვას. მათ შორის გაირკვევა, როგორი ესთეტიკის მატარებელია აგიოგრაფია და როგორია მისი სააზროვნო ენა თუ სტილისტური თავისებურება.

ენა, რომლითაც ქრისტიანული ხელოვნება გვესაუბრება, სიმბოლურია და არ იძლევა მხატვრული აზროვნების გამოვლენის საშუალებას. ის, ძირითადად, საღვთისმეტყველო სიბრძნეს გადმოგვცემს, უმაღლეს ჭეშმარიტებას გაგვიცხადებს. ამიტომაც ამბობენ, რომ ქრისტიანული ხელოვნება იდეაციონალური კულტურის ნაწილია⁸. ეს იმას ნიშნავს, რომ მასში რელიგიურ-ფილოსოფიური და ეთიკურ-ესთეტიკური ფენომენი ერთმანეთს განსაზღვრავს, როგორც – თანაარსებობის ფორმა.

თავის დროზე, როცა საერო მწერლობის ჩასახვის საკითხებს იკვლევდა, აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის მიერ აგიოგრაფიული თხრობის კომპოზიციის ოთხი ძირითადი ელემენტი დასახელდა:

1. წმინდანი ჯერ კიდევ ბავშვობაში იჩენს სულიერ სიმშვენიერეს და ისეთ თვისებებს, რომელნიც განასხვავებენ მას ამხანაგებისაგან და მოასწავებენ მის სულიერ გმირობას მომავალში. ასევეა პოემებშიც;

⁸ იდეაციონალური კულტურის მთავრი ობიექტი ადამიანია, მაგრამ მისი უმთავრესი მიზანი არის ღმერთი, როგორც აბსოლუტური მშვენიერება და სიკეთე. იდეაციონალური ხელოვნების უპირველესი მიზანიც ადამიანის ღმერთთან დაახლოებაა.

2. დავაუკაცებელი წმინდანი ნამდვილი სულიერი გმირია და ზეკაცი. ის იბრძვის და სძლევს ხორცსა და სხვადასხვა ხასიათის ცდუნებას ამქვეყნად... ასრულებს ისეთ სასწაულებს, რომელნიც მას ბუნების კანონებზე მაღლა აყენებენ. ასევეა პოემებშიც („ვეფხისტყაოსანი“, „ამირანდარეჯანიანი“), მათი გმირების მიერ ჩადენილი სასწაულებიც ისეთივე ფანტასტიკაა, როგორიც წმინდანების სასწაულები;
3. წმინდანის ამქვეყნიური ცხოვრება წარმოადგენს განუწყვეტელ სამსახურსა და შეუწელებელ ერთგულებას ღვთისადმი... ის ნამდვილი მიჯნურია ღვთისა, ეს სიყვარული უბიძგებს მას უდაბნოებისაკენ, სადაც „ცრემლითა თვისითა ალტობენ სარეცელსა თვისსა“. „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ამირანდარეჯანიანის“ გმირების მიჯნურობა, რაინდული სამსახური და თავდადება სატრფოსათვის, მათი ველად გაჭრა და ცრემლშეუშრობელი ტირილი ამ მსგავსებას ნათელს ხდის;
4. წმინდანი ან მსხვერპლად ეწირება თავის მიზანს, მონამებრივ სიკვდილს ითმენს, ან ასკეტური ცხოვრების შემდეგ ბუნებრივი სიკვდილით კვდება, მაგრამ ორივე შემთხვევაში ის კეთილს ბოროტზე ამარჯვებინებს. ასევეა პოემებშიც. როგორიც არ უნდა იყოს გმირების ბოლო, ისინი მიზანს მაინც აღწევენ და ამბობენ: ბოროტსა სძლია კეთილმანო (კეკელიძე 1958:5).

ეს ჩამონათვალი, მართალია, ზუსტად განსაზღვრავს იმ საერთოს, რომელიც საერო მხატვრულ ლიტერატურას აქვს სასულიეროსთან, მაგრამ თავად აგიოგრაფიის მხატვრული ბუნების შესახებ ბევრს არაფერს გვებუძნება. ქართული ლიტერატურათმცოდნეობისათვის არახალია ამ თემაზე მსჯელობა. ჯერ კიდევ აგიოგრაფიის საისტორიო მწერლობის უანრად მიჩნევის (ი. ჯავახიშვილი, მ. ლორთქიფანიძე...) საპირისპიროდ არაერთხელ დაინერა და ითქვა (კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე...).

მეოცე საუკუნის 80-იან წლებში აგიოგრაფიული მწერლობის თეორიული გააზრების კუთხით უპრეცედენტოდ მნიშვნელოვანი ეტაპი დადგა, როცა 1986 წლის 14 თებერვლის გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ გამოქვეყნდა ლევან ბრეგაძისა და თეიმურაზ დოიაშვილის რეცენზია „ჰაგიოგრაფიის პოეზია და პროზა“ გრივერ ფარულავას წიგნზე „მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში“ (თბილისი, გამომცემლობა „განათლება“, 1982 წ.). ასეთი შინაარსის რეცენზიის დაბეჭდვა გმირობის ტოლფასი იყო და, მიუხედავად იმ დიდი უსიამოვნებისა, რომელიც შემდეგ ამ ფაქტს მოჰყვა, ლიტერატურის თეორიული აზროვნების განვითარებაში ეს იყო მკვეთრად წინგადადგმული ნაბიჯი, სერიოზული, არგუმენტირებული მსჯელობა აგიოგრაფიული მწერლობის მხატვრული სტატუსის შესახებ. მათს რეცენზიას ამავე წლის 26 მარტის გაზეთ „კომუნისტში“ მოჰყვა საპასუხო წერილი მ. გიგინეიშვილის, ლ. გრიგოლაშვილის, ლ. მენაბდისა და რ. სირაძის ავტორობით „ასე უბოდიშოდ და უაპელაციოდ?“ (აუცილებელი განმარტებანი გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოს“ 1986 წ. 14 თებერვლის ნომერში მოთავსებულ თ. დოიაშვილისა და ლ. ბრეგაძის წერილზე „ჰაგიოგრაფის

პოეზია და პროზა“). მეოცე საუკუნემ, ფაქტობრივად, ამ პოლემიკით ამონურა ეს საკითხი.

პრობლემა აქტუალურია დღესაც. ისევ ინერგა აგიოგრაფიის მხატვრული ბუნებისა თავისებურების შესახებ (ნ. სულავა, ს. მეტრეველი, ი. ამირხანაშვილი...), თუმცა კვლევები ყოველთვის არ ეყრდნობა სწორ მეთოდოლოგიურ საფუძველს. ამიტომ, მნიშვნელოვანია აგიოგრაფიის მხატვრული ბუნების სპეციფიკის განხილვა რელიგიურისა და მხატვრულის ურთიერთმიმართების ასპექტით. აგიოგრაფიულ მწერლობა გასააზრებელია, ზოგადად, იდეაციონალური კულტურის (ქრისტიანული ხელოვნების) ჭრილში, რათა ცხადი გახდეს ის მსგავსებანი, რომლებიც წარმოადგენს სასულიერო კულტურის ძირითად მახასიათებლებს და, რომლებიც, ასევე, განსაზღვრავს აგიოგრაფიული მწერლობის სამყაროს, აგიოგრაფიულ სახეებსა და პარადიგმებს, ამ მწერლობის ქრისტოლოგიას, მის სტილსა და ენას, ზოგადად, – შუა საუკუნეების ესთეტიკას.

აგიოგრაფია, ლიტურგიულ ფუნქციასთან ერთად, გარკვეულ ლიტერატურულ კანონსაც ემორჩილება. მას აქვს სპეციფიკური შინაარსი, გამოირჩევა განსაკუთრებული შემოქმედებითი ფსიქოლოგიითა და აზროვნების სტილის თავისებურებით. „აგიოგრაფია არის დამოუკიდებელი, მტკიცე ლიტერატურული კანონით განპირობებული, რომლის იდეური შინაარსი ქრისტიანული მსოფლმხედველობითაა განსაზღვრული და, რომელიც მიზნად ისახავს სახარებაში გამოკვეთილი ქრისტეს სახის მიბაძვით წმინდანის თავგანწირვისა და სულიერი ამაღლების გზის წარმოსახვას. ამ ძირითად მიზანს ემსახურება როგორც კომპოზიციური სტრუქტურა და მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებანი, ისე ნაწარმოებში ჩაქსოვილი იდეურ-ესთეტიკური კონცეფცია. ეს არის მონოპერსონალური ჟანრი, რომლის არსია წმინდანის სახის გააზრება, მისი ზეალმავალი გზის ჩვენება და ამ მიზანს ემსახურება ყველა პერსონაჟი და ყველა კომპონენტი (ბარამიძე 1996: 15).

საქართველოს ეკლესიას, ჯერ კიდევ I საუკუნეში წმინდა მოციქულთა ანდრია პირველწოდებულისა და სვიმონ კანანელის დასაძირკვლებულსა და IV საუკუნეში წმინდა ნინოს სიტყვით დამტკიცებულს, სამწყსოდ უძველესი ისტორიისა და კულტურის ერი ჰყავდა. წმინდა მეფე და წინასწარმეტყველი დავითი ამბობს: „განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი“ (ფს. 102, 5) – სწორედ, ამ განახლებას ჩაუდგა სათავეში მართლმადიდებელი აღმსარებლობა და მთელ ძველ ქართულ სიბრძნესა და ხელოვნებას ახალი გზა და მიმართულება მისცა – ყველაფერი ღვთის სადიდებლად და მისი სიტყვის შესაცნობად წარიმართა. ასეთი იყო შუა საუკუნეების კულტურისა და ხელოვნების უმთავრესი კონცეპტი.

ქართული ქრისტიანული ხელოვნების დარგები: ხუროთმოძღვრება, ქვის რელიეფები, რელიგიური მხატვრობა – ფრესკა (კედლის მხატვრობა) და ხატწერა, ჭედურობა, მინაწერი, ხელნაწერთა დასურათება, ნაქარგობა, გალობა და ჰიმნოგრაფია ერთ მთლიანობაში წარმოგვადგენინებს იმ ძირითადსა და განმასხვავებელს, რომლებიც საკუთრივ აგიოგრაფიის სპეციფიკას განსაზღვრავენ.

❖ ტაძარი და აგიოგრაფია

პირველი აგიოგრაფიული თხზულება, ისევე როგორც პირველი ქართული ქრისტიანული ტაძარი, ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარების შემდეგ შეიქმნებოდა. ქართული მატრიანების ცნობით, დასაწყისისთვის ქრისტიანული ტაძრების უმეტესობა საბერძნეთიდან (ბერძნულენოვანი ქვეყნებიდან) მოსულ ოსტატებს აუშენებიათ, თუმცა, ბუნებრივია, მათ ვერ განსაზღვრეს ქართული საეკლესიო არქიტექტურის, ზოგადად, ქართული ხუროთმოძღვრების რაგვარობა და ისტორიული გზა. სამაგიეროდ, თუ პირველ აგიოგრაფიულ თხზულებად „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“ მივიჩნევთ, რაც სავსებით კანონზომიერი და ბუნებრივია, მისი შემქმნელი ვერ იქნება ბერძნულენოვანი ავტორი. ხუროთმოძღვრებისაგან განსხვავებით, ორიგინალურ აგიოგრაფიულ მწერლობას ქართველი ავტორები ქმნიან.

VII ს-ში ხუროთმოძღვრებაში დანყებული სიახლეები (VII ს-ის I ნახევრის წრომის ტაძრის დიდებული არქიტექტურა – გარედან სწორკუთხა ტაძარი ოთხ ბურჯზე ჩამოყრდნობილი გუმბათითა და მისგან გაშლილი მკლავებით სიღრმეში შექმნილი ჯვრით), ნაგებობაში შემოჭრილი მოძრაობისა და დაძაბულობის ელფერი კარგად ეხამება აგიოგრაფიული მწერლობის კომპოზიციურ მრავალფეროვნებასაც: იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამების“ პოლიჟანრული ნარატივი ტრიპტიქული მოდელით ან მოგვიანებით გიორგი მერჩულის „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ცენტრალურ-ციკლური კომპოზიცია სწორედ, ამ მრავალფეროვნების მაჩვენებელია. თუ ადრეული ქართული აგიოგრაფიის ძეგლები ერთ სიუჟეტურ ქარგას გვთავაზობს, უკვე იოანე საბანისძიდან იწყება არა მხოლოდ იდეოლოგიური, ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ტენდენციების გამძაფრება, არამედ თავად აგიოგრაფიული ტექსტის კომპოზიციური ფორმის თავისებური სიახლეც. ხუროთმოძღვრებაში VII-IX სს-ში დინამიკის მხატვრული შთაბეჭდილება პროპორციების, განათებისა და ა.შ. კონტრასტით, გარკვეული დაძაბულობით იქმნება, თან ნაგებობის ნაწილები და ელემენტები, ისევე როგორც VI-VII სს-ში, თავისთავადი, მოსაზღვრული ჩანს. ხოლო უკვე X ს-ის შუა ხანისთვის ხუროთმოძღვრებაში მომხდარი ცვლილებების კიდევ ერთი ნიშანია „ჩუქურთმოვანი თუ პლასტიკური და ქანდაკოვანი სამკაულის ოდენობისა და მნიშვნელოვნების მატებაც“ (ქართული ქრისტიანული... 2008: 12). „წმინდა აბოს მარტილობაც“ და „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაც“, ზოგადად, ქრისტიანულ ხელოვნებაში შემოჭრილი სიახლის ანარეკლია. ტაო-კლარჯეთში წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ლოცვითა და შრომით აღორძინებულ ქალაქყოფილ უდაბნოში აიგება ქართული ხუროთმოძღვრების უმნიშვნელოვანესი ძეგლები, რომლებიც, საბოლოოდ, ჩამოაყალიბებენ ერთიან „არქიტექტურულ ენას“.

სპეციალისტების აზრით, „განსაკუთრებულად წინნასული გამოვიდა სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოს ხუროთმოძღვრება – აქაური მო-

ნასტრების ტაძრები (თუნდაც ოშკის, ხახულისა თუ ტბეთის გუმბათიანი ეკლესიები, ოთხთა ეკლესიისა და პარხლის ბაზილიკები და ა.შ.), რომელთაც, ძირითადად, ბაგრატიონთა მომძლავრებული სამეფო სახლის წევრნი უკვეთენ, საუკეთესოდ გვისურათებს იმდროინდელი ხელოვნების მონაპოვართ. სწორედ, სამხრეთ-ქართველი ოსტატების დამუშავებული მამოები ელემენტები და ჩუქურთმები აიტაცეს X-XI სს-ის მიჯნაზე იმერეთის, აფხაზეთის, ქართლის ხუროთმოძღვრებმა, თვით კახეთმაც კი, სადაც მანამდე არქიტექტურული სამკაული თითქმის არ გამოიყენებოდა" (ქართული ქრისტიანული... 2008: 12).

ახალი ეტაპი ქართული აგიოგრაფიისათვის XI საუკუნეა. ამ პერიოდში შეიქმნება ორი შედევრი გიორგი ათონელის „ცხოვრება წმინდა იოანესა და ექვთიმესი“ და გიორგი ხუცესმონაზვნის „წმინდა გიორგი ათონელის ცხოვრება“ – ეს არის კლასიკური ხანა აგიოგრაფიის განვითარებისა, შესაბამისად, – ქართული ენის საიდუმლოთა და სიღრმეთა გაახალებისა, გარდაკახმვისა და დიდებულებისა. ამ დროისაა საქართველოს სამი უდიდესი კათედრალი – ქუთაისის ღმრთისმშობლის მიძინების ბაგრატის ტაძარი (1003 წ.), განახლებული მცხეთის სვეტიცხოველი (1010-1029 წწ.) და ალავერდის წმინდა გიორგის (1030-მდე) ეკლესიები. ამიერიდან „თანდათან მუშავდება ერთგვარი „ფორმულები“, ოსტატთა განკარგულებაში სულ უფრო მეტი სრულიად ჩამოქნილი ფორმა თუ ხერხია... ერთგვარ „დამაბოლოებლად“ ამ გზაზე წამოიმართება 1030 წლის სამთავისის კათედრალი და მცხეთის ე.წ. „სამთავროს ტაძარი“ (XI ს-ის II მესამედი). ამის მერე ქართველ ხუროთმოძღვართ თვალწინ სრულიად ჩამონაკეთული სატაძრო ფორმა აქვთ, რომელიც მათ საუკუნეების მანძილზე თავისებურ ეტალონად გადაეცათ" (იქვე: 12).

პროცესები გვერდიგვერდ ვითარდება აგიოგრაფიულ მწერლობაშიც და ქართული ქრისტიანული ხელოვნების სხვა დარგებშიც. ათონის ლიტერატურული სკოლის ენა, ზოგჯერ აგიოგრაფიისთვის უჩვეულო ფსიქოლოგიზმის შემცველი (სირაძე 1987: 174), შეუწყობს ხელს ქართული აზროვნების განვითარებას, ენობრივ-მსოფლმხედველობრივი კულტურის ამაღლებას. გიორგი ათონელის სიტყვით, ექვთიმემ „განანათლა ენა და ქვეყანა ქართველთა“ – ეს XI საუკუნეში ითქვა და ათონელების ენა საუკუნეების განმავლობაში ისეთივე ეტალონად დარჩა, როგორიც XI ს-ის ქართული ხუროთმოძღვრების „სრულიად ჩამონაკეთული სატაძრო ფორმა“. სახარების სწორედ, გიორგი ათონელისეული თარგმანია ეკლესიაში კანონიკურად მიჩნეული. დღემდე მისი ქართულით იკითხება ქართულ სამოციქულო ეკლესიაში წმინდა სახარება!

ეკლესიანი ცათა მობაძავნია, მოწესენი (ბერმონაზვნობა) კი ანგელოსთა მობაძავნი – გადმოგვცემს „წმინდა იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ ავტორი. „აღმართნეს ეკლესიანი ცათა მობაძავნი“ – ასე გვაუწყა ივირონის დაარსება წმინდა გიორგი მთაწმინდელმა. ეკლესიის მიზანია აღადგინოს ღვთის მეუფება ქმნილებაში; აგიოგრაფიაც თავის მიზანდასახულობას წარმოადგენს – სინმინდის შემონახვა, რათა მოგვცეს ნიმუში ახოვანი

მხედრისა, რომელსაც უნდა ვბაძავდეთ, რათა ამ გზით მივეახლოთ უზენაესს. ტაძარს უწოდებენ მარადისობას, განცხადებულს წუთისოფლის წარმავლობაში – ცას ქვეყანასა ზედა, უფლის სახლს. აგიოგრაფიაც მარადიულს გვაზიარებს, გვეხმარება დავძლიოთ ამოა წუთისოფელი, ანუ ამოებანი წუთისოფლისანი. როგორც ტაძარია არსი, რომლის გზითაც ღვთიური მადლი აღწევს ადამიანის სულში, ასეა აგიოგრაფიული ტექსტიც. მისი მეშვეობით ჩვენგან გადის ბოროტი და ჩვენში შემოდის ანგელოზი. ტაძარი – ღვთის სახლი განასახიერებს კოსმიურ წესრიგს: იატაკი – მიწის სიმბოლოა, გუმბათი – ზეცისა, აფსიდი – მათი ერთიანობისა. ჯერ კიდევ მეხუთე საუკუნეში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა განაცხადა, რომ ტაძარი, ზეციური ეკლესიის ხატად უნდა ჩაითვალოს. ამიტომ მასში ყველაფერი ზეციური სამყაროსკენ უნდა მიგვმართავდეს (კენო 2003:).

ტაძარი, მსგავსად ძველი აღთქმის ტაძრისა: წმიდანმიდათა, წმიდათა და ეზო, სამ ნაწილად იყოფა: საკურთხეველი, შუა ტაძარი და კარიბჭე. ტაძარი აღიქმებოდა ხომალდად, რომელსაც მორწმუნენი ცხოვრების ორომტრიალიდან მშვიდ ნავსაყუდელში მიჰყავს. „სახლსა ჩემსა სახლ სალოცველ ეწოდოს ყოველთა მიერ წარმართთა“ (მარკ. 11, 17) – ამ სიტყვებით უფალი პირდაპირ გვამცნობს, რომ ტაძარი მისი სახლია, ე.ი. სახლი ღვთისა და, ამავე დროს, სახლი სალოცავი. „ტაძარი არის ღვთით დადგენილი ადგილი კერძო და საზოგადო ეკლესიური მსახურებისა, სადაც მაცხოვრებელი მადლის მომნიჭებელი საიდუმლოებები სრულდება. ისაა „იარაღი მღვდელმსახურებისა, ისევე როგორც მღვდელი“ – სვიმონ თესალონიკელი (რწმენა და ცოდნა 2002:).

მაქსიმე აღმსარებელი თავის თხზულებაში „მესაიდუმლოება“ ეკლესიის მისტიკურ მნიშვნელობას განმარტავს და აღნიშნავს, რომ ეკლესია სახეა ღვთისა; ეკლესია//ტაძარი, ამავე დროს, სახეა ხილული და უხილავი ქვეყნისა; მესამე, მჭვრეტელობითი თვალთახედვით ეკლესია//ტაძარი სახეა ადამიანისა, სიმბოლურად საკურთხეველი შეესაბამება სამშენიველს, ტრაპეზი – გონს, შუა ტაძარი კი – სხეულს (ლირსი მაქსიმე 1987: 70). ეკლესიის მიზანი დაცემული ადამიანის აღდგენაა, ხოლო ადამიანის დანიშნულებაა მიეახლოს, ემსგავსოს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, ცისა და ქვეყნის შემოქმედს. შემთხვევითი არ არის ის, რომ „ტაძარს უწოდებენ მარადისობას, განცხადებულს წუთისოფლის წარმავლობაში, ხომალდს, რომელსაც მორწმუნენი ცხოვრების მორევიდან მშვიდ ნავსაყუდელში მიჰყავს; ცას ქვეყანასა ზედა, უფლის სახლს, რომელიც მოიცავს მთელ გადარჩენილ და გადარჩენის მნებებელ ქვეყნიერებას (ხოსიტაშვილი 2002:).

უმაღლესი ადგილი სიმბოლოთა სისტემაში, ალბათ, მაინც ტაძარს უჭირავს, რადგან ის არის ადგილი, სადაც მყოფობს ღმერთი. ტაძარი თავისი არსით სინმინდეს განასახიერებს და ორი ლიტურგიკული ეკლესიის, ზეციურისა და მიწიერის, ერთობას წარმოადგენს. „ტაძარი არის ფერნაცვალები კოსმოსის ხატი, ზეციური ეკლესიის სიმბოლო, ძველი და ახალი აღთქმის ისტორია“ (არქიმანდრიტი რაფაელი). მთლიანობაში ის მარადიულობაა, მარადიული ცხოვრების დამტკიცია.

აგიოგრაფიაც მარადისობას აზიარებს ადამიანს. ის გვაძლევს ცოცხალ მაგალითს იმისას, როგორ უნდა გადავიდეთ ცხოვრების ქარცეცხლიდან მარადიულ ნეტარებაში.

ქვის რელიეფები და აგიოგრაფია

ქართული აგიოგრაფიისათვის ცნობილია გიორგი მთაწმინდლისეული „ხატნი მეტყუელნი“. „მეტყუელი“ აქ მოსაუბრეს ნიშნავს. „ხატის ამეტყველება კი გულისხმობს დაფარულის გაცხადებას“ (სირაძე 1987: 167). აგიოგრაფიის გმირები/წმინდანები თავიანთი ბაძვით უმაღლესი სათნოებისადმი სწორედ, ამ დაფარულის გაცხადებაა ცოდვილ წუთისოფელში. ქვის რელიეფებს, ფრესკებთან ერთად, შეეძლო ხილულად ექცია მორწმუნეთათვის ქრისტიანული მოძღვრება. ამიტომ, ქვაში გაცოცხლებულ წმინდა სახეებს, ისე როგორც აგიოგრაფიულ „სულიერ სიტყვაში“ მოცემულ წმინდანებს, განსაკუთრებული დატვირთვა ჰქონდა. თუ შუა საუკუნეების ქანდაკება სამყაროს თავისებური ხატია, რომელშიც განსხეულებულია ეპოქის რელიგიური მრწამსი, ფილოსოფია „საზოგადოებრივი მსოფლშეგრძნება (ქართული ქრისტიანული... 2008: 14), აგიოგრაფიული მწერლობა, რომელიც სწორედ, ამ დროის პროზაა, ეკლესიის ენაზე გვესაუბრება ადამიანის უმთავრესი მისიისა და წარუვალი ღირებულებების შესახებ.

ქართული არქიტექტურული რელიეფების უძველესი ნიმუშები ბოლნისის სიონმა შემოგვინახა (V ს-ის II ნახ.). ეს იყო პერიოდი, როდესაც ყალიბდებოდა ტაძრის რელიეფური დეკორის ძირითადი პრინციპები. ამავე ეპოქის ერთ-ერთი უპირველესი ძეგლი ქართული აგიოგრაფიისა „წმინდა შუშანიკის წამება“ არის იმ კომპოზიციური წყობის ქმნილება, რომელშიც მოვლენა და სამოქმედო გარემო ერთმანეთთანაა დაკავშირებული დროით (შდრ. სირაძე 1987: 168).

რა თქმა უნდა, აგიოგრაფიული მწერლობა შუა საუკუნეების აზროვნების ახალი ფორმაა, ადამიანს იდეალს რომ დაუსახავს და პირველხატისკენ სწრაფვას აღუძრავს. აგიოგრაფია ადამიანს სრული თავისუფლების მიღწევაში ეხმარება, ათავისუფლებს ცოდვის ტყვეობისგან, „მინდას“ მონობისგან. ფაქტობრივად, ჩამოყალიბდა ლოგოსური სიტყვის ძალის მქონე ახალი ტიპის მწერლობა.

ქანდაკების განვითარების ისტორიაში V-VII სს. იყო „უმნიშვნელოვანესი პერიოდი, როდესაც იქმნებოდა ნაქანდაკარი ფორმის თავისებური გამომსახველობითი ძალის მქონე ახალი ხელოვნება – ეს იყო შუა საუკუნეების აზროვნების ახალი ფორმა, სივრცისა და მოცულობის დაუფლების ახალი წესი“ (ქართული ქრისტიანული... 2008: 15).

ქართული არქიტექტურული დეკორი განვითარების ეტაპებს ისევე გაივლის, როგორც – ქართული აგიოგრაფია. VIII-IX სს. ძიებებისა და მიგნებების პერიოდად რჩება, ხოლო X საუკუნიდან საფასადო რელიეფების აღმავლობის ხანა დაიწყება, ქანდაკების გამოთავისუფლება ქვის ბლოკიდან, მისი პლას-

ტიკური მოცულობის ათვისება. ხუროთმოძღვრებასთან ქანდაკების გააზრებული ჩართვის მაგალითად მიჩნეულია კუმურდოს ტაძრის რელიეფური დეკორი (964 წ.), ვალესა და ქოროღლის ეკლესიების რელიეფები (X ს.). ეს პერიოდი ემთხვევა გიორგი მერჩულის თხზულების ცენტრალურ-ციკლურ კომპოზიციურობას, და, ბოლოს, XI საუკუნისთვის, როცა ჩამოყალიბდა ქართული არქიტექტურული დეკორი (ნიკორწმინდა, სვეტიცხოველი, სამთავისი), როგორც სისტემა ღრმად გააზრებული ხუროთმოძღვრული ჩანაფიქრითა და იდეურად გამართული მთლიანობით. უკვე ამ პერიოდში ათონის ლიტერატურული სკოლა დიდად განსაზღვრავდა ქართული სამხერლო-ბო კულტურის სახეს – ფორმასაც და შინაარსსაც.

რელიგიური მხატვრობა (ფრესკა-ხატწერა) და აგიოგრაფია

ხატწერა ქრისტიანული ხელოვნების უმთავრესი დარგია, თუმცა მასში დიდი ესთეტიკური ღირებულების მქონე ხელოვნების ნიმუშსაც ხედავენ, ზოგიერთისთვის ხატი ეგზოტიკაა, მომხიბვლელი თავისი უცნაურობით. მართლმადიდებლური გააზრება ხატისა სულიერი სახისაა. ვიდრე ხატის სილამაზეს დაინახავ, მანამ ლოცვითი მდგომარეობა უნდა შეიქმნა, რადგან „ტაძართა კედლებზე აელვარებული მოზაიკები და ფრესკები, კანკელზე დასვენებული ხატები, წმინდა წიგნების შემამკობელი მინიატურები განუყოფელი ნაწილია იმ დიდი სულიერი მთლიანობისა, რომელსაც ქრისტიანული ეკლესია და ღვთისმსახურება ჰქვია“ (ქართული ქრისტიანული... 2008: 17).

იუდეური სამყარო აკონიკური, არაგამოსახულებითი, არაფიგურატული იყო. ღვთაების ყოველგვარი გამოსახულების უარყოფა მოსეს რჯულს ეფუძნებოდა (გამ. 20, 4). მართალია, ალთქმის კიდობანს ამშვენებდა ქერუბიმთა გამოსახულება, სოლომონის ტაძრის კრეტსაბმელს კი – ბროწეულები და ვაშლები, მაგრამ არ ირღვეოდა კანონი, რადგან შესრულებული იყო ღვთის ნებით (გამ. 25, 18-22). მიუხედავად კერპთაყვანისცემის შიშისა, იუდაიზმი მაინც შემწყნარებლური აღმოჩნდა. ამის დასტურია III საუკუნის ფრესკები, რომლებიც ამშვენებენ სინაგოგის კედლებს ღურა-ევროპოსში (პატარა ქალაქში ეფფრატის დასავლეთ ნაპირზე) – ეს არის ძველი ალთქმის სიუჟეტზე შექმნილი უძველეს და უდიდეს ფრესკათა ანსამბლი. მათში კვალიც კი არ არის ღვთის გამოსახულებისა, თუ არ ჩავთვლით ტაძარსა და ალთქმის კიდობანს, რომლებიც მასზე მინიშნებაა.

კაცობრიობის ისტორიისა და აზროვნებისათვის ბეთლემში ყოვლადწმინდა სამების მეორე ჰიპოსტასის განკაცება ახალი ეპოქის დასაწყისი აღმოჩნდა. მკვეთრად ანთროპომორფული რომაულ-ელინისტური სამყაროს ტრადიცია, მკაფიოდ გამოხატული და კარგად განვითარებული ქანდაკებით, მოგვიანებით აითვისა კათოლიციზმმა. როგორც ცნობილია, ხატების თაყვანისცემისადმი წინააღმდეგობა, რომელსაც მხარს უჭერდა იმპერიის აღმოსავლეთიდან მომდინარე ებრაული და ისლამური გავლენა, VIII საუკუნემდე პოლემიკის საგნად რჩებოდა. მერე დადგა დრო, როცა მან დიდი

მასშტაბები მიიღო. ამ აფეთქებას დასაბამი ბიზანტიის იმპერატორმა ლეონ III ისავერიელმა დაუდო. 730 წელს მან ხალკეს სასახლის გარე ფასადიდან ჩამოანგრია ქრისტეს გამოსახულება და, ფაქტობრივად, ასე დაიწყო ხატმებრძოლობა, დარბევა, განადგურება ქრისტიანული იკონოგრაფიისა. იმპერატორს მიაჩნდა, რომ გამოსახულებები არ უნდა ქცეულიყვნენ თაყვანისცემის საგნად.

ეპოქამ დასვა რთული შეკითხვა: რატომ გამოვსახავთ ორბუნებოვან ღმერთს? ის არსებობს „შეურევენლად და განუყოფელად“, მაგრამ მისი გამოსახვის დროს მხოლოდ ხილულ კაცობრივ ბუნებას წარმოვჩენთ, – ეს კი მწვალებლობააო. ხატმებრძოლთა არგუმენტაცია დაფუძნებული იყო ძველალათქმისეულ აკრძალვაზე, აგრეთვე ეყრდნობოდა წმინდა იოანე ღვთისმეტყველს: „ღმერთი არავის სადა უხილავს“ (1 ინ. 4:12); „ღმერთი არავინ სადა იხილა“ (ინ. 1:18). როგორც თეოლოგები ამბობენ, ეს მწვალებლობა მდუმარედ უვლიდა გვერდს ამავე მუხლის გაგრძელებას: „მხოლოდშობილმან ძემან, რომელიც იყო მამის წიაღში, მან განგვიცხადა“ (ინ. 1: 18).

ხატთა თაყვანისცემის მთავარი დამცველები იყვნენ იოანე დამასკელი (650-730), თეოდორე სტუდიელი (759-826) და პატრიარქი ნიკიფორე (დაახ. 750-828). წმინდა იოანე დამასკელი და თეოდორე სტუდიელი დაბეჯითებით ითხოვდნენ ხატთა თაყვანისცემას. მათი აზრით, თუ ჩვენ უარვყოფთ უფლის გამოსახულებას, მაშინ უარვყოფთ მის განკაცებასაც. საუბარი გადავიდა უკვე დოგმატურ სიბრტყეზე. ქალკედონის კრებამ მკაფიოდ განსაზღვრა ორი ბუნება („ჭეშმარიტი ღმერთი და ჭეშმარიტი კაცი“). არსებობს „ჰიპოსტასური ერთობა“, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღმერთმა კაცობრივი ბუნება იტვირთა. ამიტომ, ქრისტეს ხატი არ არის არც მისი ღვთაებრიობისა და არც მისი ადამიანობის გამომხატველი. მაცხოვრის ხატზე ასახულია მისი პიროვნება, რომელიც თავის თავში აერთიანებს ამ ორ ბუნებას. სხვაგვარად რომ ითქვას, ხატი წარმოადგენს მარადიული სიტყვის განკაცებულ პიროვნებას და არა მის ადამიანურ ბუნებას, ღვთაებრივისგან დაცილებულს (კენო 2003:).

ყველასათვის ნათელი და გასაგები იყო თეოდორე სტუდიელის პასუხი, რომ ხატი გამოხატავს არა ადამიანურ ბუნებას, არამედ ღვთაებრივ ჰიპოსტასს! როგორც მიჩნეულია, ხატმებრძოლობას საფუძვლად ედო ყალბი სპირიტუალიზმი და დუალიზმი. ამდენად, მათს მოძღვრებას ძალიან მარტივად გაეცა პასუხი: ღვთაებრივი სული, დაუსაბამო და გარეშემოუნერელი, განხორციელდა. სიტყვა-ლოგოსი გახდა ძე ქალწულისა. მან თავისი თავი ისტორიას დაუმორჩილა: ცხოვრობდა კაცთა შორის, როგორც ადამიანი; მის სახეს ხედავდნენ, მის სამოსელს ეხებოდნენ, მისი ხმა ესმოდათ. ამიტომ, ხატზე გამოსახულია ქრისტეს კაცობრივი ბუნება, უფრო სწორად, გადმოცემულია მისი პიროვნება მისი კაცობრივი ბუნების მეშვეობით (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 103).

რა იყო პირველი ხელთუქმნელი ხატის ფუნქცია? – ავგაროზმა ირწმუნა ამ გამოსახულების ძალა. ქსოვილზე ასახული ქრისტე მისთვის უკვე იყო რწმენა, იმედი და ძალა, თუმცა, განსხვავებით ანტიკური ეიდეტური სახის-

მეტყველებისა, არ უდრიდა, არ წარმოადგენდა თავად პირველსახეს! ხატი ღვთაებრივ მშვენიერებას უნდა ასახავდესო, – ამბობდა ნიკიფორე პატრიარქი. ქრისტიანულმა ხელოვნებამ განღმრთობილი ადამიანური ჰიპოსტასი უნდა გამოსახოს, ამიტომ არის ხატის ფუნქცია სრულიად განსხვავებული. ის დამაკავშირებელია პირველსახესა და მლოცველს შორის – ეს უკვე მისტიკურ-სიმბოლური ფუნქციაა. ფიცარი და საღებავი კი არაა მნიშვნელოვანი, არამედ ის, ვინც ამის მიღმა დგას და მოიაზრება.

შუა საუკუნეების ხელოვნება არ ისახავს მიზნად, შექმნას ილუზია თვალთ ხილული სამყაროსი, მიემსგავსოს მას. მანძილი რეალიზმიდან პირობითობამდე ძალიან დიდია. ყველაზე მნიშვნელოვანია იმის გააზრება, რომ აღმოსავლური ხატწერა მსგავსების პრინციპს დაეფუძნა. რენესანსის ეპოქაში ცოდნით ხედავდნენ. ეს იყო ერთგვარი ტანჯვა (გავიხსენოთ რუსთაველი: „საკუთარი ცნობადისგან ჩავარდების კაცი ჭირსა“). მართლმადიდებლური ხატწერის მიზანდასახულობაა, გამოხატოს მარადიული, ღვთაებრივი, ზემინიერი და არა – შემთხვევითი, წარმავალი, ხელშესახები და ცვალებადი! ამიტომ, მისი კულტურულ-სააზროვნო სივრცის ლოგიკის მიხედვით, თუ გინდა შეიგრძნო მარადიული, უნდა დაშორდე რეალურს. ნამდვილი ხატმწერები გამოსახავდნენ არა გარეგნულ, არამედ სულიერ რეალობას, რომელიც უკეთ ასახავდა ჭეშმარიტებას. სწორედ, ამ პირობითობას უწოდეს **სულიერი რეალიზმი**.

უძველესი ეგვიპტური ხელოვნება მთლიანად ორიენტირებულია არაამქვეყნიურსა და მარადიულზე. მასში არ იგრძნობა და არ შემოდის დრო. ამიტომაც, მისთვის მისაღებია განზოგადება, პროპორციის დარღვევა, პირობითობა. ასეა ქრისტიანულ ხატწერაშიც: მას ბუნებრივად მიაჩნია, რომ ქრისტეს ფიგურა დიდი უნდა იყოს, დარღვეულია სიმეტრია (ცნობილი სვანური სკოლა ასიმეტრიული გამოსახულებებით). V საუკუნის ჩვენამდე მოღწეულ მოზაიკებში გვხვდება მაცხოვრის დიდი ფიგურა იასამნისფერ სამოსში. მის გვერდით შესაძლოა, გამოსახული იყოს პატარა სახლი, რომელსაც არ ექნება ფუნქცია, რადგან „ხატში მთავარია წმინდანის სახე, მარადიულობის ნათლით გაბნეინებული, სხვა დეტალები აქ მეორეხარისხოვანია“ (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 114).

ქრისტიანული ხელოვნების სპეციფიკური მახასიათებელია პირობითობა, გათავისუფლება ბუნებაში არსებული კანონზომიერებისაგან, რათა მთავარი და არსებითი გადმოსცეს! ძალიან საინტერესოა კატალონიის (ჩრდილოეთი ესპანეთი) ხატწერა თავისი სიბრტყობრივი აპლიკაციური ფორმებით, ძლიერი დეფორმაციით. შუა საუკუნეების მხატვრები, გარდა იმისა, რომ დაუპირისპირდნენ ანტიკურ ფერწერას, განსხვავებულად ხატავდნენ იმას, რასაც ხედავდნენ. მათთვის არ არსებობდა მკვეთრი ფორმულები და რეცეპტები. სხვა ეპოქის მხატვრობისაგან განსხვავებით, ხატმწერი გათავისუფლდა ბუნების მიბაძვის აუცილებლობისაგან! ამიტომაც აღარავინ ტკებობდა პლასტიკური ხაზით, სწორი პროპორციებითა და თავისუფალი მოძრაობით; გამოსახულებაზე დაირღვა ბუნებრივი წყობა, გა-

დიდებული ზომით ჩანდა თვალეზი, ხელეზი, რათა ჟესტი გაგეგონა ისე, როგორც – სიტყვა. ამიტომაცაა „ხატი თეოფანური, ის არის უხილავი მყოფობის ხილული ნიშანი და მასში ჩაბუდებული ტრანსცენდენტური საწყისი მხატვარზეც და მაყურებელზეც მაღალია. ამ ხელოვნების არარეალისტურობა ხაზს უსვამს მის სულიერობას. სულიერი, რა თქმა უნდა, არ ექვემდებარება გამოსახვას. მისი გაობიექტურობა გრძნობადი წარმოდგენების მეშვეობით დაარღვევდა მას და საპირისპირო ეფექტს მისცემდა“ (კენო 2003:).

ხატწერა, როგორც „სინმინდეთა წერა“ (უსპენსკი) არის ქადაგება ფერებითა და ხაზებით. ის არაა ილუსტრირება, გადმოლება და ასახვა რეალურისა. „ხატი, როგორც „ღვთისმეტყველება ფერებში“, ფერში ხორცს ასხამს იმას, რასაც სახარება აცხადებს სიტყვით. ამგვარად, იგი წარმოდგენს ღვთაებრივი გამოცხადებისა და ჩვენი ღმერთთან ერთობის ერთ-ერთ ასპექტს. ღვთისმსახურებისათვის ტაძარში შეკრებილი მართლმადიდებელი მორწმუნეები ხატებისა და ლოცვების მეშვეობით უკავშირდებიან ზეციურ ეკლესიას“ (კენო 2003:).

ხატი ყოველთვის რაღაცას გვიყვება, განგვიმარტავს. იკონოგრაფიული სახისმეტყველებას თავისი ენა აქვს. წმინდა გრიგოლ ნოსელის აზრით, რასაც წმინდა წერილი სიტყვით გვეუბნება, უტყვი ხატწერა ფერებითა და ხაზებით გვესაუბრება – ეს უკვე, ხატის ლოცვით ფუნქციასთან ერთად, მისი საგანმანათლებლო ფუნქციაცაა.

არააგიოგრაფიული ნაწარმოები მიისწრაფვის იმისკენ, რომ გადმოგცეს ადამიანის შინაგანი სამყარო. აგიოგრაფიული ქმნილება კი, ისე როგორც ხატი (განსხვავებით პორტრეტისაგან), სულიერ არსს გადმოგცემს. სურათს აქვს საზღვრები, სიუჟეტური ჩარჩოები, ხატი კი მარადისობასთან გაზიარებს. სურათს, შესაძლოა, ანალიტიკურად მიუდგე, იმსჯელო მის ცალკეულ ფრაგმენტებზე, მიანიშნო, რა მოგონს და რატომ. ხატს ვერ „დაშლი“, ის ლოცვისთვის უხმობს ადამიანს.

მიშელ კენოს განმარტებით, ქრისტეს გამოსახვა საშიში ამოცანაა. იგივე შეიძლება ითქვას ადამიანზეც, რომელიც ღმრთის ხატადაა შექმნილი. მცირედი დამახნჯება გამოსახულებას კარიკატურად აქცევს. ადამიანის დაცინვა კი ღმრთის შეურაცხყოფას ნიშნავს. ამის გამო, აღმოსავლეთის ეკლესია მოითხოვს, რომ ხატმწერები ემორჩილებოდნენ კანონთა კრებულს, რომლებიც იცავენ რწმენას და აძლევენ მას სწორ მიმართულებას (კენო 2003:).

ხატზე ყოველ დეტალს, ჟესტსა და სხეულის მიმოხერას თავისი სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს. კიდევ ერთი და მნიშვნელოვანი: საერო ხელოვნების სიმბოლიკა ალეგორიული ხასათისაა, ხატწერა კი არ შეიძლება რაციონალური განსჯის შედეგი იყოს. ხატის გაგება მხოლოდ სულიერი ასპექტითაა შესაძლებელი, რადგან იგი ლოგიკას აღემატება. ხატის მეორეული სიმბოლიკის გაგება მარტივია – ესაა ხელების ლოცვითი მდგომარეობა, განსაკუთრებით ხატზე „ღეისისი“ („ვედრება“) ან ჯვარი მონამეთა ხელში.

ხატენრაში ტანსაცმლის, ჟესტების და სხვა მრავალი დეტალის სიმბოლიკა მკაცრადაა განსაზღვრული:

ფართოდ გახელილი, მეტყველი **თვალები** ამოწმებენ წმინდა წერილის სიტყვებს: „თვალნი ჩემნი მარადის უფლის მიმართ“ (ფს. 24(25), 15); „რამეთუ იხილეს თვალთა ჩემთა მაცხოვარებაი შენი“ (ლკ. 2, 30). ისინი მხოლოდ ამაღლებულს, მარადიულს, წარუვალს ხედავენ;

შუბლი, გამობურცული და უჩვეულოდ მაღალი, სულის ძლიერებასა და სიბრძნეზე მეტყველებს;

თხელი და წაგრძელებული **ცხვირი** ხაზს უსვამს კეთილშობილებას და გავუწყებს, რომ შეისუნთქავს მხოლოდ ქრისტეს კეთილსურნელებას.

სულიწმინდის ცხოველსმოყველი სუნთქვა აღმოცენდება ყელიდან, რომელიც, ამის გამო, არაპროპორციულად წაგრძელებულია.

პირი ყოველთვის გამოისახება წვრილი გეომეტრიული შტრიხებით და, როგორც წესი, ბაგეები დახშულია. ამით მინიშნებულია ის, რომ ჭკრეტა მდუმარებას ითხოვს. კირილე იერუსალიმელის (+387) თანახმად, პირის მცირე ზომა ხაზს უსვამს უმთავრესს: „სხეულს აღარ აქვს მინიერი საზრდელის მიღების მოთხოვნილება, რამეთუ იქცა რალაც სულიერ სასწაულად“.

ყურები, ღმრთის შეგონებების მოსასმენია, წუთისოფლის ხმაური მათში ველარ აღწევს.

არქიმანდრიტი რაფაელის მიხედვით, **მაღალი შუბლი** სიბრძნესა და ღრმა აზროვნებას განასახიერებს; **დიდი თვალები** – ღვთაებრივ საიდუმლოთა წვდომას; **თხელი ტუჩები** – ასკეტიზმს; **გრძელი თითები** – სულიერი კეთილშობილებასა და საქმეთა უბინოებას; **თავდახრილი დგომა** – ღვთის სიტყვისადმი ყურადღებაა; **მოდრეკილი ფიგურა** – ღვთის ნებისადმი მორჩილება (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 106).

ხატწერისთვის ნიშანდობლივი სულიერი რეალიზმი მიგვითითებს იმას, რომ ფრესკაზე გამოსახული სხეული განსხვავებულია იმისგან, რასაც ჩვეულებრივი მოკვდავნი ვატარებთ. მთავარი განსხვავება ისაა, რომ ხატზე წმინდანი არ გამოისახება ხორციელად, ის **ხრწნილებისგან თავისუფალი, ღვთაებრივი ენერგიით სავსე გასულიერებული ხორცია**: „ეს არის სხეულის ხატი, რომელიც სულს ემორჩილება, წმინდა წერილის სიტყვით რომ ვთქვათ: „დადუმდეს ყოველი ხორციელი უფლის წინაშე“ (ზაქ. 2, 13), რათა უზენაესმა გამოაჩინოს თავი. უძრაობა გამოხატავს ღმრთის სამეუფოს და ზეადამიანურ ცხოვრებას, მოძრაობა კი პირიქით, მოწმობს სულიერი ცხოვრების არასრულყოფილებაზე და მიუთითებს ადამიანის ცოდვაში მყოფობაზე... არაპროპორციულად გრძელი თითები და სხეულის სისუსტე მეტად კარგად მეტყველებენ გამოსახული წმინდანის არამატერიალურობაზე, გვაძლევენ საშუალებას სულიერი ძალის ნაკადის ხილვისა, რომელიც გადმოედინება მთელი მისი სხეულიდან“ (კენო 2003:).

ხატი თვალნათლივ გვიჩვენებს სულიერი ფერისცვალების პროცესს, სურათი ინდივიდუალობის გამომხატველია. იგი იხედება წარსულიდან თანამედროვეობისაკენ, ხატი კი – მომავლიდან თანამედროვეობისაკენ. მარ-

თლმადიდებლური ხატი ხელს გვიწყობს, გარდავექმნათ ჩვენი ყოფიერება, განვინმინდოთ (შდრ. Чуприна И. В., «Трилогия Л. Толстого», Саратов, 1961, с. 16).

ხატი არის საიდუმლო, რომელიც შეიცნობა ლოცვასა და სულიერ ჭვრეტაში (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 1). აგიოგრაფიული მწერლობის ანალიზი, მისი მთავარი კონცეპტების შემეცნება პრაქტიკულად შეუძლებელია, თუ მისი თეოლოგიური ფუნქცია ვერ დავინახეთ. აგიოგრაფია დიალოგია მკითხველთან, რომელსაც აზიარებს ღვთაებრივ ნათელს. როგორც ხატწერაა განსაკუთრებულ ნიშანთა სისტემა, აგიოგრაფიაც არის ეკლესიის „ენა“. ხატის მხატვარი სულის სამყაროს უნდა ჩასწვდეს და მასზე სულის ენით ილაპარაკოს. აგიოგრაფიაც სულის შესახებ მოგვითხრობს. როგორც ხატი არ არის სულიერი სამყაროს პორტრეტული ასახვა, არც აგიოგრაფია წარმოადგენს წმინდანის სულიერი ცხოვრების ფოტოგრაფირებას. აგიოგრაფია წმინდანის ყოფაა სიმბოლურსა და, ამავე დროს, რეალურ გამოსახულებაში და კიდევ ერთი, აგიოგრაფიული მწერლობა არ არის განწყობის ფიქსაცია, განწყობილებათა ასახვა. იგი, ისევე როგორც ხატი, განსხვავებით პორტრეტისაგან, წმინდანის მდგომარეობას გადმოსცემს. აგიოგრაფიულმა მწერლობამ მკითხველს განწყობა კი არ უნდა შეუქმნას, არამედ ლოცვით მდგომარეობაში უნდა მოიყვანოს, რადგან „განწყობა იგივეა, რაც გრძნობების დაუმთავრებელი „ნახევარტონების“ მოქმედება (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 113). ხატიც, უპირველესად, მლოცველთათვის იქმნება და გულისხმობს დიალოგს საკუთარ თავთან, ინტროსპექციას, სულიერი ფერისცვალებისა და ამალღებისაკენ სწრაფვას.

ხატი, როგორც საკრალური ტექსტი, გვთავაზობს მისი ნაკითხვის რამდენიმე საფეხურს:

- ლიტერალური, რომელიც სიუჟეტის ამოკითხვას გულისხმობს;
- ალეგორიული, რომელიც ხატის არსის გახსნისკენ გვიბიძგებს;
- მორალური;
- ანაგოგიური – წმინდა ჭვრეტისა და აღქმის საფეხური; (იაზიკოვა 1994: 22).

ხატის ნაკითხვის ასეთ დონეებად დაყოფა შეგვიძლია შევადაროთ ლათინი საეკლესიო მამების მიერ (იეროზიმე, ავგუსტინე, კასიანე) ჩამოყალიბებულ საღვთო წერილის ოთხი მნიშვნელობის თეორიას:

- ლიტერალური – სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობა;
- ალეგორიული – გვეძლევა ადვენტურალური, რწმენისმიერი განმარტება სახარებისა, რითაც საფუძველი ეყრება რწმენას;
- ტროპოლოგიური – გვეძლევა ზნეობრივი განმარტება, რომელიც ქმნის ადამიანური ცხოვრების ჰარმონიას ქრისტეს მაგალითის მიხედვით;
- ანაგოგიური – გვეძლევა ესქატოლოგიური განმარტება, რაც გვიცხადებს მომავლის „საღვთო ქალაქს“, „ზეციურ იერუსალიმს“ (გამსახურდია 1991: 60).

ყოველგვარი სიცოცხლის ნიშანი არის სუნთქვა. თავისებური სუნთქვა არსებობს სულიერ სამყაროშიც. წმინდა მამების გამოცდილება გვასწავ-

ლის, რომ სულის სუნთქვაა ლოცვა. ღვთის წინაშე ამ დგომას, ამ ლოცვას, რომელიც სულიერი ცხოვრების სუნთქვას წარმოადგენს, განასახიერებს აგიოგრაფიული ნაწარმოები და, რადგანაც აგიოგრაფია სულიერი ცხოვრების სუნთქვაა, ლოცვად განფენილი სიტყვაში და სიტყვით გადმოცემული, ამიტომ მის წინაშე დგომა მოითხოვს ლოცვად დგომას – ეს არის აგიოგრაფიული მწერლობის თანამდევი მდგომარეობა. გიოგრაფია მკითხველის სულს ზეციურ სამყაროსთან აახლოებს. იგი განსულიერების, ადამიანის ფერისცვალების იმპულსია. ხატმწერის ამოცანაც გრძნობადი რეალობის გასულიერებაა.

აგიოგრაფიაში ყველაფერი გათვლილია და ემსახურება მთავარი გმირის – წმინდანის სახის სრულყოფას. ყოველი ამბავი, ყველა დინება იქითაა მიმართული, რომ წარმოჩნდეს წმინდანის ცხოვრების გზა, რადგან ისაა ერთადერთი, მასზეა შექმნილი თხზულება და ნაწარმოების სათაურიც მინიშნებაა იმაზე, თუ ვინ არის მთავარი გმირი, რომელიც აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის კვალობაზე თავის თავში მოიცავს ქრისტიანულ სათნოებებს.

აგიოგრაფიაში ყველაფერი გარკვეულია. აქ ორი ძირითადი ფერია: თეთრი და შავი. ხატზეც ორი მთავარი ფერია – თეთრი და შავი. **თეთრი** ღვთაებრივი ენერგია, საწყისი ფერი, ძალის გამოვლენა, სულის დინამიკაა; **შავიც** მისტიკური ფერია, ოლონდ ბნელი ძალების გამომხატველი. ხატის ფერი ლოკალურად არ განიხილება, ამიტომ მათზე პირობითად საუბრობენ, მაგალითად: **მწვანე** ფერი ცხოვრებას ან სიბერეს აღნიშნავს; **ლურჯი** – საიდუმლოს; **წითელი** – მსხვერპლად შეწირვას; **ცისფერი** – უმანკობას; **ყვითელი** – სითბოსა და სიყვარულს; **იასამნისფერი** – სევდას; **ძონისფერი** – გამარჯვებას; **მწვანული** – დიდებულებას; **ფირუზისფერი** – ახალგაზრდობას; **ვარდისფერი** – ბავშვობას (რაფაელი 1997: 107).

სულის გადარჩენისა და ცხოვნების გზის აღწერა შეიძლება იყოს სხვადასხვაგვარი. სწორედ, განსახოვნების ამ თავისებურებით განსხვავდება ერთმანეთისგან დასავლური და აღმოსავლური ტრადიცია აგიოგრაფიისა.

საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ დასავლური (კათოლიკური) ცხოვრებანი იწერება დინამიკურ პერსპექტივაში: აგიოგრაფი თვალს ადევნებს წმინდანს საკუთარი პოზიციიდან, მინიერი ცხოვრებიდან, თუ როგორი გზა გაიარა ამ ქვეყნიდან სასუფეველისაკენ.

აღმოსავლური ტრადიცია კი მკვეთრად გამომხატული საპირისპირო პერსპექტივაა, როცა უკვე წმინდანმა დაიმკვიდრა ცათა სასუფეველი და იქიდან გვიჩვენებს ხსნის გზას, გზას ედემისკენ. ასეთი პერსპექტივა ხელს უწყობს თავშეკავებულ ცხოვრების წესს.

ჩვენ მიერ ნაჩვენები განსხვავება, ასევე, თვალნათლივ აისახება დასავლური და აღმოსავლური იკონოგრაფიის ტრადიციათა თავისებურებებზე. დასავლური იკონოგრაფიის სიუჟეტურობა აღწერს წმინდანის გზას ღვთისაკენ – ეს უპირისპირდება ბიზანტიურ იკონოგრაფიულ სტატიკურობას, რომელიც წმინდანს წარმოაჩენს ზეციურ იერარქიაში მყოფად. ამგვარად, აგიოგრაფიული მწერლობის ხასიათი უშუალოდ შეეფარდება რელიგიურ

შეხედულებათა სისტემას. კათოლიკური ხატი გადმოსცემს არა მეტაფიზიკური, არამედ ამქვეყნიური, მშენიერი განცდების ტრაგიზმს. ასავლურ ხატწერაში უცნაურად აისახება სამოთხე და ჯოჯოხეთი, რომლებიც ან მინიმალისტურია, ან – გამინიერებული. „ზოგიერთი კათოლიკური ხატი ადამიანებს უყვარდებათ კიდეც. ამისგან განსხვავებით, შეუძლებელია მართლმადიდებლური ხატის შეყვარება, რადგანაც მასში ვნებები ქრება და სული ილქიძება“ (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 123). თუ ესთეტიკის ენაზე ვიტყვით, კათოლიკური ხატი მშენიერია, რომელიც სიამოვნებასა და ტკობას იწვევს, მართლმადიდებლური კი – ამაღლებული და შთაგონების მომნიჭებელი. ხატის სილამაზე (პირობითად), უპირველესად, ნახატის სინატიფზე კი არ არის დამოკიდებული (ხატმწერი არ „სახავს“, ის „წერს“) არამედ – მთლიანობის პარმონიაზე.

ქრისტიანობა ზეციდან უყურებდა ადამიანს; ხატწერა ეკლესიას ზეციდან, ზეციდან მოეფინება. გუმბათის ცენტრში გამოისახება პანტოკრატორი – უფალი „ყოვლისამყრობელი“ ან ჯერის ამაღლება ოთხი ანგელოზის მიერ (ჯვარი, როგორც ქრისტეს სიმბოლო). გუმბათის ყელში ჩაიხატებიან წინასწარმეტყველნი და მოციქულნი, რომლებიც წინასწარ აუწყებდნენ ქრისტეს მოსვლას და ქადაგებდნენ უფლის სწავლებას. აფრებში კი გამოისახებიან მახარებლები. მათ ქვემოთ, სვეტებზე, გვხვდებიან წმინდა მონაგებები, ბერები და მესვეტეები, რომლებმაც თავიანთი ცხოვრებით დაამონმეს უფლის ძალა და სიყვარული. „სვეტი არის საყრდენი, ბურჯი გუმბათისა, ანუ ცისა და ამიტომ გამოისახებიან ისინი სვეტებზე, რომლებიც უშუალოდ გამომდინარეობენ აფრებიდან, ანუ მახარებელთა დანატოვარი ქრისტიანული მოძღვრებიდან, როგორც ამ მოძღვრების მყარი მცველნი. ისე გამოდის, რომ ამ სვეტებით „გუმბათი – ზეცა – დედამიწას ეფუძნება“ (შდრ. აბაშიძე 1990: 60-65). საკურთხეველის აბსიდის კომპოზიცია მჭიდროდაა დაკავშირებული პანტოკრატორთან გუმბათში. აქ გამოისახება მლოცველი, მვედრებელი ღვთისმშობელი (ორანტა) (რომელიც მიწიერ ეკლესიას განასახიერებს) ან ღვთისმშობელი ყრმით და მთავარანგელოზებით, ან ქრისტე – ანგელოზთა დასის თანხლებით, ან კიდეც მაცხოვარი საუფლო ტახტზე ღვთისმშობელსა და იოანე ნათლისმცემელს შორის, რომლებიც უფალს მეორედ მოსვლის ჟამს კაცთა მოდგმას ავედრებენ.

რენესანსის პერიოდიდან უკვე ადამიანში დაინახეს ღმერთი. მიდგომა ასეთი იყო: ღმერთმა შექმნა ადამიანი და, როცა მის მშენიერებას ავსახავთ, ხოტბას ვასახამთ თავად შემოქმედს. ასეთმა დამოკიდებულებამ მოიტანა მსოფლმხედველობრივი ცვლილება, – **ხატი იქცა სურათად!** რომის ეკლესიამ ვერ შეინარჩუნა ხატწერის ძველი ტრადიცია და ფართოდ გაუღო თავისი ტაძრების კარი სხვადასხვა სკოლის მიმდევარ საერო მხატვრებს. ამგვარად, ხატი რელიგიურ თემაზე შექმნილ სურათად იქცა (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 110), მაგალითად: რაფაელმა დახატა უმშვენიერესი მადონა, მაგრამ ის უფრო მიწიერი ქალია და მასში მლოცველი ძნელად წარმოიდგენს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს. რენესანსული (კათოლიკური) ხატი გახდა

არა ლოცვის, არამედ ტკობობის საგანი. როცა ქრისტიანულ ხელოვნებას გამოეცლება ლიტურგიული ფუნქცია, ის უკვე კარგავს თავის უპირველეს დანიშნულებას. ამდენად, ანალოგიის პრინციპით, აგიოგრაფიული მწერლობაც ვერ იქნება სიტყვაკაზმული, მხატვრული (გამონაკონი, ფანტაზიის ნაზავი), ვერ გამინიერდება. შესაბამისად, წმინდანის ყოფითი ცხოვრების დეტალები, მისი მიმართება ბუნებასთან, ამქვეყნიურ ფშვინიერთან ვერ გახდება აგიოგრაფის ინტერესის საგანი და საფიქრალი.

აგიოგრაფია სასულიერო-საეკლესიო მწერლობის დარგია და, შესაბამისად, მისი უპირველესი ფუნქცია, უმთავრეს დანიშნულებაა რელიგიურ-მისტიკური. ყველა დანარჩენი (ისტორიული, მხატვრულ-ესთეტიკური თუ სოციალური) მეორეხარისხოვანია ამ მწერლობისათვის. აგიოგრაფიული ლიტერატურა მონოთემატიკურია, ეს ერთადერთი თემა სიყვარულია, საღვთო მიჯნურობა, ანუ საზეო სიყვარული (ფარულავა 2003: 654). აქვე ისიც დავაზუსტოთ, რომ აგიოგრაფიის თემა საზეო სიყვარულია, იდეა კი – თეოზისი, განღმრთობა.

ცნობილია, რომ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ საღვთისმეტყველო ლიტერატურა, გამოსახულებათა იკონოგრაფია და, გარკვეული თვალსაზრისით, მხატვრული ფორმებიც ბიზანტიიდან და წმინდა მიწიდან შემოსულ ნიმუშებს ეფუძნებოდა, თუმცა ქართულ სახვით ხელოვნებაში შემუშავდა ევროვნულ წმინდანთა იკონოგრაფია, მაგალითად: ქართველთა განმანათლებლის, წმინდა ნინოსი, წმინდა დავით გარეჯელის, წმინდა შიო მღვიმელისა და სხვათა. ეს ფაქტი ორ რამეს მიუთითებს:

ა) ქართველები ქრისტიანულ იკონოგრაფიას შემოქმედებითად ავითარებდნენ;

ბ) ევროვნულ წმინდანთა იკონოგრაფია ვითარდებოდა ეროვნული ორიგინალური აგიოგრაფიის კვალდაკვალ.

ქართულ სამონასტრო კერებში ჩამოყალიბდა რამდენიმე ფერწერული სკოლა, მათ შორის – სვანეთის, ტაო-კლარჯეთის, დავითგარეჯას, სამეფისკარო და სხვა. ქართული მნიგნობრობის კერებიდან განსაკუთრებით გაითქვეს სახელი დავითგარეჯამ, ტაო-კლარჯეთმა და გელათის სკოლამ. როგორც ქრისტიანულ ფერწერას დახვდა ქართული ტრადიცია და შემდეგ ის განავითარა, ისე კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლა იყო წინამორბედი ქართული ქრისტიანული დამწერლობის აღორძინებისათვის. ცნობილი ბერძენი ფილოსოფოსის, თემისტოქოსის, წერილი ადასტურებს, რომ IV ს-ში მან დატოვა განათლების მეგაპოლისი საბერძნეთი და ცოდნის გასაღრმავებლად ჩამოვიდა საქართველოში.

როგორც ცნობილია, რომ X ს-ის შუა ხანებამდე ეკლესიების შიდა სივრცე მთლიანად არ იხატებოდა. ფრესკები ტაძრის მხოლოდ რამდენიმე, თეოლოგიური თვალსაზრისით მნიშვნელოვან ადგილში სრულდებოდა (ძირითადად, გუმბათსა და საკურთხეველში). X ს-ის მიწურულიდან მოხატულობები ტაძრის ინტერიერის თითქმის მთელ სივრცეს იკავებს. XI-XIII სს. ქართული კულტურის აღმავლობის ხანაა და, როგორც მონუმენტური მხატვრობის,

ხატწერისა თუ წიგნის დასურათების, ისე ხუროთმოძღვრების, რელიეფისა თუ ჭედურობა-მინანქრის გვერდით აგიოგრაფია, კერძოდ, წმინდა ათონელ მამათა ცხოვრებანი გვიჩვენებს ქართველ შემოქმედთა ნიჭს, მაღალპროფესიულ განსწავლულობასა და იმ დიდ სულიერობას, ღრმა რწმენას, განვითარებულ საღვთისმეტყველო აზროვნებას, რომელიც ამ ეპოქის საქართველოში სუფევდა.

როგორც ხატებში, ისე აგიოგრაფიაში, ყველაზე უფრო სრულადაა გაცხადებული მართლმადიდებლური თვითმყოფადი ესთეტიკა. გარდა ამისა, აგიოგრაფიის განსახოვნება ეიკონურია, ხატისებრია და, ქრისტიანული ხელოვნების დარგებიდან, ყველაზე მჭიდრო კავშირი მაინც ხატწერასთან აქვს.

უმთავრესია ის, რომ რელიგიური მხატვრობაცა და აგიოგრაფიაც ლიტურგიული დანიშნულებისაა, – ეს აქცევს მათ საეკლესიო ხელოვნების დარგებად.

ადრექრისტიანული ხანის აგიოგრაფიული თხზულებებისგან განსხვავებით, ფერწერულ სალოცავ ხატებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. ამ დროის მხოლოდ VI-VII სს. დათარიღებული ანჩისხატია ცნობილი (ისიც სირიული ხელოვნების წრეს მიკუთვნებული), თუმცა შესაძლებელია ვივარაუდოთ VI ს.-ში ჩვენში თუნდაც სირიიდან შემოტანილ ხატთა არსებობა (წმინდა იოანე ზედაზნელის ახალი რედაქციის მიხედვით, ეზდერიოზ ნაბუქელსა და თეოდოსის ურჭაელს მაცხოვრის ხელთუქმნილი ხატის პირი ჩამოუბრძანებიათ (X ს.-ის ხელნაწერი). „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ცნობა, რომ გრიგოლმა კონსტანტინეპოლში სინმინდებები მოიღოცა და, სხვა ევლოგიებთან ერთად, საქართველოში ხატებით ჩამოიტანა, ცხადყოფს, რომ ამ დროისთვის ქვეყანაში ხატის თაყვანისცემა უცხო არ უნდა ყოფილიყო.

უკვე IX-X სს. ცნობილია წილკნის ჩვილედი ღვთისმშობლის ხატის ადრეული ნაწილები და აღსაყდრებული ჩვილედი დედაღვთისას ხატი წმინდა ბარბარეს თანხლებით. თუ XI-XII სს. ქართული ხატწერა ეფუძნება ეპოქისეულ კანონზომიერებებს, რომლებიც გაცხადდა მხატვრულ სახეთა თეოლოგიურ საფუძვლებზე აღმოცენებულ კონცენტრირებულ სულიერ ძალაში, შინაარსობრივ სიღრმეში, წმინდა სახეთა თაყვანისცემის ფორმებში და მხატვრულ-ტექნიკურ და სტილისტურ ხერხებში (ქართული ქრისტიანული... 2008: 23), ამავე ეპოქის „წმინდა ათონელ მამათა“ აგიოგრაფიული თხზულებები სრულად განსხვავებული ნარატივია თავიანთი დახვეწილი მხატვრული სტილითა და მაღალი თეოლოგიური აზროვნებით.

ხატში წმინდანის სახე უძრავი და სტატიკურია, მაგრამ ეს უძრავობა საოცარი შინაგანი დინამიზმითაა განმსჭვალული. საღვთისმეტყველო შინაარსით, ხატის სტატიკურობა, მისი შინაგანი მოძრაობა, სულის მარადიული სწრაფვაა ღვთისაკენ. შუა საუკუნეების ესთეტიკა და მხატვრული ტექნიკა, პირობითი პროპორციებით, პლასტიკურობით, ექსპრესიულობით, ფერადოვნებით „გამომხატველია სულიერი დაძაბვის სიმძაფრისა, სულის გადარჩენისათვის ბრძოლის მხურვალეობისა, სათნოებისა და ბოროტების

ჭიდილისა" (ალექსიძე 1982: 30). ამიტომაც, როგორც ხატზე იქცევა ადამიანი წმინდანად, ისე აგიოგრაფიაში ნაჩვენებია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, პიროვნების წმინდანობაში გადასვლა.

ჭედურობა და აგიოგრაფია

შუა საუკუნეების ქართული ოქრომჭედლობა დაკავშირებულია საეკლესიო ნივთებთან, ღვთისმსახურებისათვის განკუთვნილ ხატებთან, ჯვრებთან, ბარძიმებთან... „გარდა ფუნქციური დანიშნულებისა, ოქრო-ვერცხლისაგან ნაკეთი ეს ნივთები, ერთობლივად, დიდი მხატვრული შემოქმედებაა" (ქართული ქრისტიანული... 2008: 24). ასეთივე აგიოგრაფიული მწერლობაც, მასაც ფუნქციური დანიშნულება აქვს – ეკლესიური ცხოვრების ნაწილია, ლიტურგიულ-ეორტალოგიური პრინციპით განსაზღვრული.

შუასაუკუნოვანი ქართული ოქრომჭედლობის ისტორიიდან ყველაზე გამორჩეული, შემოქმედებითი ძიებებით აღძრული, მხატვრული თუ იკონოგრაფიული პრობლემებით დატვირთული X-XI სს-ია, ამავე პერიოდში იწერება წმინდა გრიგოლ ხანძთელის, სერაპიონ ზარზმელისა თუ ილარიონ ქართველის, ათონის მთაზე გაბრწყინებულთა „ცხოვრებანი – ესეც ერთი მთლიანი კონტექსტია.

ქართული აგიოგრაფია, რომელიც ქრისტიანული ხელოვნების წიაღში დაიბადა და განვითარდა, მისი მსოფლმხედველობითა და ესთეტიკითაა შთაგონებული. რომ არა ქრისტიანობა, არ იქნებოდა აგიოგრაფიაც; რომ არა წმინდანები არ დაიწერებოდა წამება-ცხოვრებანი. ქრისტიანობამ განსაზღვრა აგიოგრაფიული მწერლობის თემა და იდეა და შუა საუკუნეების ეპოქამ კი – მისი ესთეტიკა.

უკვე X-XI ს-დან აგიოგრაფიაში შეიმჩნევა ექსპრესიის გაძლიერება. მართალია, აგიოგრაფიაში მხატვრულ ღირებულებას ტექსტი (ჭეშმარიტი და უტყუელი) წარმოადგენს, მაგრამ სიტყვის ძალა, მისი სულიერი და ლოგოსური ბუნება უფრო და უფრო საგრძნობი ხდება დროისა და ეპოქის მიჯნებზე. ნარატიული უწყვეტობა და სიფაქიზე, თავისთავად, დიდი სულიერობის ნიშანია, თუმცა ყველგან რჩება იდუმალი სივრცე, – ის, რაც ვერ შესაძლებელ არს გამოთქმად.

XI ს-ის ქართული წიგნის მხატვრობა უკვე გვიჩვენებს ბიზანტიის ესთეტიკურ იდეალებთან ღია დიალოგს. როგორც ცნობილია, მეათე საუკუნის ბოლოდან ახალი ხანა იწყება აგიოგრაფიაშიც, – ძველი ტექსტების შესწორებისა და მათი გავრცობა-შემკობის თვალსაზრისით. ქართველები იმთავითვე შეუდგნენ მეტაფრასული აგიოგრაფიის თარგმნას ექვთიმე ათონელის ხელით. როგორც ეფრემ მცირის მოწმობითა და ხელნაწერთა მინაწერებიდან ირკვევა, სვიმეონ ლოლოთეტის მეტაფრასები უთარგმნიათ დავით ტბელს, სტეფანე სანანოისძეს, გიორგი მთანმინდელს, ეფრემ მცირეს, თეოფილე ხუცესმონაზონს, არსენ ვაჩესძესა და იოანე პეტრინს. ბიზანტიურ მწერლობასთან ღია დიალოგისთვის ეს ჩამონათვალი სრულიად საკმარისია!

საგალობელი და აგიოგრაფია

სასულიერო მუსიკის, ისევე როგორც, ზოგადად, ქრისტიანული მართლმადიდებლური ხელოვნების კანონი უხილავის, „დაფარულის გამოცხადებას“ (იოანე დამასკელი) გულისხმობს. საეკლესიო გალობა ანგელოზური წარმომავლობისაა. სახარების მიხედვით, პირველი ქრისტიანული საგალობელი დედამიწაზე ანგელოზებმა შობის ღამეს ჩამოიტანეს: „და მეყუსეულად იყო ანგელოსისა მის თანა სიმრავლე ერთა ცისათა, აქებდეს ღმერთსა და იტყოდეს: დიდება მალალთა შინა ღმერთსა, ქვეყანასა ზედა მშვიდობა და კაცთა შორის სათნოება“ (ლუკა 2, 12-13). სხვათა შორის, ამ სიტყვებით შემთხვევით არ იწყება ცისკრის მსახურება. ქრისტიანულ ლიტურგიაში გალობის გამოყენება თავად მაცხოვრის კურთხევით დადგინდა. საიდუმლო სერობის შემდეგ იესომ და მისმა მოწაფეებმა „გალობა წარსთქუეს და განვიდეს მთასა მას ზეთისხილისასა“ (მათე 26, 30). ვინც გალობს, ორჯერ ლოცულობს – ამბობდა ნეტარი ავგუსტინე.

რელიგიური მუსიკა, ანუ გალობა, ლოცვის, ღვთისმსახურების თანამდევია. მან განწყობა კი არ უნდა შექმნას, არამედ ლოცვითს მდგომარეობაში უნდა მოიყვანოს ადამიანი. განწყობასა და განწყობილებას ქმნის არა გალობა, არამედ – სიმღერა. გალობა საკრალური მნიშვნელობისაა, სიმღერა – მიწიერი ემოციების გამომხატველი. „მღერა“ ძველად თამაშობას უკავშირდებოდა (სარჯველაძე 2001: 156), გალობა კი მუსიკალურ აქტს, ტკიბილხმოვანებას გულისხმობდა. ლოცვით განწყობას გალობა იწვევს ისეთი გამომსახველობითი ხერხებით, რომლებიც განსხვავდება სხვადასხვა ადამიანური ემოციისაგან. ისე, კაცმა რომ თქვას, პრინციპული სხვაობა ხალხურ სიმღერასა და გალობის ბგერით წარმოებას შორის არ არსებობს. განსხვავება არის მუსიკალურ აგებულებაში, ხასიათში, შესასრულებელ მასალასთან განწყობასა და დამოკიდებულებაში. სიმღერის დროს ადამიანი ლაღობს, გულს ახარებს, ვოკალურ მონაცემებს წარმოაჩენს, გალობის დროს კი მოკრძალებულია, რადგან უფალთან ლოცვაშია, საეკლესიო სივრცეშია. გალობა არ შეიძლება იყოს თეატრალიზებული, კეკლუცი, თავმომწონე. ის ღვთისმსახურების ნაწილია, სიმღერა კი – ცხოვრებისა (შრომა, სუფრა, ბრძოლა, დატირება, ქორწილი...). გალობასა და სიმღერას შორის სხვაობა დაახლოებით ისეთივეა, როგორიც სასაუბრო მეტყველებასა და სალიტერატურო//საეკლესიო ენას შორის. გალობა, ისევე როგორც ლოცვა, ღმერთთან საუბარია.

რელიგიური მუსიკა, გალობა, უპირველესად, მდორედ განვითარებული მელოდიაა, თავისუფალი კონტრასტებისაგან. მისი სტილური თავისებურება ფონურ დანიშნულებაშია. გალობა ლოცვის, სიტყვის ფონია, მისი შემკაზმელი და გამამშვენებელი, ამიტომ მელოდიის განვითარებით არ უნდა მიიპყროს განსაკუთრებული ყურადღება. მლოცველის სმენა და გულისყური არ უნდა დაკავდეს მელოდიური ნახაზით. გალობამ ხელი არ შეუშალოს ლოცვას. აღმოსავლური საგალობელი უფრო ტრადიციული და კონსერვა-

ტორულია. დასავლური კი, ძირითადად, იმით განსხვავდება აღმოსავლურისაგან, რომ მასში ლოცვითი განწყობის გამოხატვა, მისი შერევა მოხდა ფშვინვიერ ემოციასთან. რელიგიური გრძნობა გამოხატეს გარეგნული ნიშნებით.

ღვთისმსახურება ღვთებრივი ინსპირაციის შედეგია, ამიტომ მართლმადიდებლობისათვის მიუღებელია თანამედროვე მუსიკალური ენით და, შესაბამისად, აქცენტებით, ემოციებითა და განცდებით გადმოცემული გალობა, ის, რაც ნიშანდობლივია თუნდაც კათოლიციზმისათვის. გალობა ლოცვაა და გამორიცხავს საერო მუსიკით მიღებულ ესთეტიკური სიამოვნების მსგავსს.

ბუნებრივია, რაც უფრო რთულია გალობა, რაც უფრო იხლართება მუსიკალური ნახაზი და ტესტიტურა, მით უფრო უშლის ხელს ლოცვას, თრგუნავს სიტყვას. ფაქტობრივად, დღესაც, როცა თანამედროვე კომპოზიტორები ქმნიან საგალობლებს, თავს ვერ აღწევენ მუსიკალური აქცენტის წინ ნამოწევას. ასეთ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, გალობა ვერ იქნება ტრადიციული, კანონიკური. მართლმადიდებლობა განვითარების მუხტს, როგორც თვითმიზანს, არ შეიცავს, ამიტომ, როცა მოწესრიგდა და საბოლოოდ დადგინდა ღვთისმსახურების ტიპიკონი, როცა ქრისტიანული ხელოვნების გამოსახვის ფორმები დაიხვეწა და მკაცრად რეგალმენტირებული გახდა, მივიღეთ ერთგვარი კანონიკა. ადრექრისტიანულ ხანაში, ძირითადად, წირვა-ლოცვა სრულდებოდა განვითარებული მუსიკალური ელემენტის გარეშე, მდორედ, მარტივად, ერთი-ორი მელოდიური ორნამენტი თუ ამკობდა მას. ეს სიმარტივე და სტილური ერთგვაროვნება თან გაჰყვა ღვთისმსახურებას.

თუ საგალობელს მუსიკალურ ბგერებში შემკულ ხატს უწოდებენ, აგიოგრაფიაც შესაძლოა სიტყვით შემკულ ხატად მივიჩნიოთ.

ჟ. ჟ. რუსო თავის მსჯელობაში მუსიკაზე (Diction de Musique) ამბობს: „საღმრთო საგალობელნი არ უნდა იყვნენ გამომხატველნი ვნების მღელვარებისა, არამედ მხოლოდ მისი დიდებულებისა, რომელსაც მიენერებიან და ემსახურებიან... ეკლესიაში გალობის დროს ქართველი კაცი თავის თავს ზეცაში გრძნობს, ქვეყნიურ ზრუნვას სტოვებს და ღმობიერი სულითა და მგრძნობიარე გულით შემოქმედის წინ დგას და ელის მისგან წყალობას. აქ უქარვდება მას ვარაძი ქვეყნისა და გულში ენერგება იმედი უკეთესი მომავლისა. ამით სულდგმულობდა პატარა საქართველო, ნილხვდომილი დედისა ღმრთისა, და იმედიც არ უტრუვდებოდა. ასეთი დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ჩვენს საეკლესიო გალობას წარსულში“ (კირიონ II 2006:).

წმინდა საბა განმწმენდელის ანდერძის თანახმად, ქართველები VI ს.-ის დასაწყისში წირვა-ლოცვას (ალბათ, გალობით) მშობლიურ ენაზე ასრულებდნენ. ძველად ქართველები გალობდნენ ბერძნულის ხმითო – წერს იოანე ბატონიშვილი. თავად ბერძნული საეკლესიო გალობა თანდათანობით გათავისუფლდა სირიულ-ებრაული ჰიმნების ზეგავლენისაგან. ასევე, ქართულ გალობაშიც იმძლავრა ბუნებრივმა ტენდენციამ ეროვნული თვითმყოფადობისაკენ. როგორც ფიქრობენ, ეს ყოველივე ორმა მიზეზმა განაპირო-

ბა: 1. ქართული ენის ბუნებამ (კერძოდ, პოეტური ტექსტის მნიშვნელობა, სიტყვის ძალა და გავლენა); 2. ეროვნული მუსიკალური აზროვნების თავისებურებამ. ამდენად, ბერძნულ კილოთა გაქართულებას დიდი დრო არ დასჭირდებოდა.

მკვლევარების აზრით, ქრისტიანობის მიღებასთან ერთად, ღვთისმსახურების ქართულ პრაქტიკაში დამკვიდრებული ერთხმიანი ბერძნული გალობა არაუგვიანეს X საუკუნისა შეიცვალა ქართული გალობით (არსებობს განსხვავებული შეხედულებაც). ამის დასტურია, უპირველესად, ნეკმირებული იადგარები (Xს.), რომლებშიც სამუსიკო ნიშნების დამოუკიდებელი სისტემაა გამოყენებული და, აგრეთვე, უკანასკნელ დროს გიორგი მთაწმინდლის პარაკლიტონში (XIIს.) აღმოჩენილი ანდერძ-მინანერი. მასში იგი პირდაპირ მიუთითებს ძლისპირზე ქართული ავაჯის დადების შესახებ.

ქართული გალობის განსაკუთრებულ თავისებურებას წარმოადგენს მისი მრავალხმიანი ბუნება. იოანე პეტრინს ეკუთვნის ცნობა ქართული მუსიკის მრავალხმიანობის შესახებ. იგი ასახელებს სამი ხმის იმდროინდელ სახელწოდებებს: „მზახრ“ (ნიშნავს „მძახებელს“), „ჟირ“ („ორი“), „ბამ“ (იგივეა, რაც ბანი) და აღნიშნავს, რომ ამ ხმათა შეწყობა კეთილზმოვანებას ქმნის. მრავალხმიანობა ქართული მუსიკალური აზროვნების ნორმაა. იგი ასახვას პოულობს როგორც პროფესიულ (სასულიერო), ისე ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებაში. „ქართული საეკლესიო გალობის გამრავალხმიანების პროცესი VIII-IX საუკუნეებიდან უნდა ვივარაუდოთ და, შესაძლოა, უფრო ადრეც“ (სუხიაშვილი 2002:).

საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოში ჩამოყალიბდა სხვადასხვა სამგალობლო სკოლა, რომელთაც შექმნეს თავიანთი ტრადიციები, თავისებური კილო გალობისა. XIX საუკუნეში ჩანერილ ძველ საეკლესიო საგალობლებს შორის გვხვდება სადა და გამშვენებული მუსიკალური სტილის როგორც ქართლკახური, ასევე იმერულ-გურული კილოს ნიმუშები. ქართული პროფესიული სასულიერო მუსიკის ეს ორი განშტოება დაკავშირებულია აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში არსებული გალობის სამონასტრო სკოლების ორ ძირითად ტრადიციასთან. ეს ორი შტო აერთიანებდა საქართველოს მრავალი სკოლის თვითმყოფად კილოს. ცნობილი იყო გელათის, მარტვილის, შემოქმედის, დავითგარეჯას, შიო-მღვიმის, მარტყოფისა და სხვა მონასტრებთან არსებული საგალობო სკოლები, რომელთაც საეკლესიო გალობის ინდივიდუალური ტრადიციები გააჩნდათ, თუმცა ქართული გალობა ერთიანი იყო, მთლიანი და დაუნაწევრებელი. ამის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს დ. შულღიაშვილი თავის გამოკვლევაში „ქართული გალობის შტოთა ერთიანობის შესახებ“. ალბათ, ეს მთლიანობა იყო მიზეზი იმისა, რომ 1910 წელს ჟურნალი „შინაური საქმეები“ დიდი სიყვარულით წერდა ქართული საეკლესიო გალობის მნიშვნელობის შესახებ: „გალობამ შეაყვარა ხალხს ქრისტიანობა, გალობა იზიდავდა უმთავრესად ეკლესიაში მლოცველებს, გალობის დახმარებით გავრცელდა განსაკუთრებით ყველგან ქრისტიანობა“ (შინაური საქმეები 1910: 4).

„მართლმადიდებლობითა მიერ ღმრთისა მეტყუელებად“ (სულხან-საბა ორბელიანი) მიჩნეულ გალობას მკაცრად განსაზღვრული კანონიკა ახლავს. „კანონიკა კი, როგორც საეკლესიო გალობის პოეტურ და მუსიკალურ კანონზომიერებათა ერთობლიობა, მისი სულიერი შინაარსის სრულყოფილ, ადეკვატურ გადმოცემას ემსახურება. ქრისტიანულ ჰიმნში იგი, უპირველესად, ღვთაებრივი სიტყვის წარმოჩენას და ეკლესიის მიერ კანონიზებული ჰანგის სინმინდით დაცვას უზრუნველყოფს“ (სუხიაშვილი 2001:). სასულიერო პოეტური ტექსტის მკაფიოდ გამოხატვა და კანონიზებული ჰანგის უცვლელად შენარჩუნება საეკლესიო გალობის კანონიკის ძირითად ასპექტებს შეადგენს. მსგავსი პრინციპი აქვს აგიოგრაფიასაც. ის ემსახურება ძირითადი სათქმელის მკაფიოდ გადმოცემას, ამიტომაც სიუჟეტში არ გვხვდება ბუნების სურათების აღწერა და მისი განცდა, ლირიკული ნიაღვრები, მკვეთრი დეტალიზაცია და მისთ.

ეკლესიის მიერ კანონიზებული კილოს უცვლელობას, მის წმინდად დაცვას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ქართველი ჰიმნოგრაფები. X ს-ის უდიდესი მოღვაწე მიქაელ მოდრეკილი წერდა: „ვიღუანე და უზეშთაეს უძღურისა ძალისა ჩემისა შრომა ვაჩუენე და შეეკრიბენ საგალობელნი ესე წმიდისა აღდგომისანი... **სინმიდით და სიმართლით, სისწორითა კილოსადითა და უცთომელობითა ნიშნისადითა**“. მიქაელ მოდრეკილისთვის მთავარია საგალობლების „სინმინდე და სიმართლე“, ასევე – კილოს სისწორე. აშკარაა, რომ აქ ის გვესაუბრება ნორმატიულ, კანონიკურ, ტრადიციულ ჰანგზე.

შემონახულია საგალობელთა სადა და გამშვენებული კილო. ერთი და იგივე ტროპარი ან საგალობელი (ტექსტი) შესაძლოა სადა კილოზეც იგალობებოდეს და არსებობდეს მისი გამშვენებული ვარიანტი, რომელიც უფრო დიდ საეკლესიო დღესასწაულებზე სრულდებოდა. შედარებისას აღმოჩნდა, რომ მათ აქვთ საერთო, უცვლელი კანონიკური ღერძი. გამშვენებისას პოეტური სიტყვის მარცვალი ადგილს არ იცვლის, არ გადადის გამშვენების ფუნქციის მქონე მუსიკალურ ბგერაზე. ამდენად, სიტყვიერი ტექსტი ხაზს უსვამს ჰანგის ბგერების სტაბილური კანონიკური ღერძის საყრდენ ფუნქციურ დატვირთვას და მიჯნავს მათ მუსიკალური ქსოვილის მობილური იმპროვიზაციული ელემენტებისაგან (სუხიაშვილი 2001:).

საეკლესიო საგალობლებში ჰანგის წმინდად დაცვას მოითხოვს დეკანოზი ვ. კარბელაშვილი. ის მკაცრად აფრთხილებს კომპოზიტორს, რომ ანგარიში გაუწიოს გალობის კანონს: „გუშინ მქონდა შემთხვევა მომესმინა გალობა „ქართლ-კახური“... რომელსაც ასწავლით სათავედაზნაურო ქალთა და ვაჟთათვის გიმნაზიაში გუნდსა. უნდა მოგახსენოთ, რომ უარყოფთ იმ კანონს ქართული გალობისას, რომელიც საუკუნეებით არის შემუშავებული და დამუშავებული... რას უნდა მივანეროთ უადგილო ადგილას დასვენება, აზრის შეწყვეტა-დანყება და ხმის ტრიალის მარცვლებიდან მარცვლებზე გადატ-გადმოტანა? ამაშია ძალა გალობისა და მისი კანონისა ქართულშიაც და სხვებშიაც... მუსიკის მოთხოვნებს ნუ ანაცვალეობთ მაგას, როდესაც კილოს ასწავლით“ (ვ. კარბელაშვილი, ღია წერილი ზ. ფალიაშვილისადმი –

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ვ. კარბელაშვილის არქივი, ხელნაწერი 113). საგალობლის კილოს უცვლელობისა და წმინდად დაცვისკენ მოგვინოდებს ბერ-მონაზონი ექვთიმე კერესელიძე: „ყველა საგალობელს თავ-თავისი ბუნებითი კილო აქვს და ეს კილო მისი საკუთარი, ბუნებრივი გზა არის... კილო არის საფუძველი გალობისა, რომლის ხმის ძარღვზეც ყველა ხმის მიმობერანი დამოკიდებული არიან... კილოს დაკარგვა იგივე გალობის დაკარგვა არის... კილოს საგალობელი უმაღლესად კანონიერად ცნობილი, მიღებული და დამტკიცებული არის“ (მ. კერესელიძე, შთასახედი ქართული გალობა... ხელნაწერი Q-674 [2]). წმინდა გაბრიელ ეპისკოპოსის (ქიქოძის) მიერ საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან თავმოყრილმა „სრულმა“ მგალობლებმა მკაცრად უსაყვედურეს მელქისედეკ ნაკაშიძეს იმისათვის, რომ მან ფილიმონ ქორიძეს ზოგიერთი საგალობელი „ბუნებითი კილოს“ (ანუ კანონიკური ჰანგის – მ.ს.) დარღვევით ჩაანერინა: „როგორ გაბედე, გალობას თავის ბუნების ხმას უკარგავ და გარდაქმნილს და გადაგვარებულს აწერი-ნებო. ამისათვის ჰკარგავ შენ გალობის ღირსებას და შენი თავის პატივსაცაო“ (ე. კერესელიძე, ისტორია ქართული საეკლესიო გალობის ნოტებზე გადაღებისა, ხელნაწერი (Q-840). მღვდელი რ. ხუნდაძე წერდა: „სუკეთესო მგალობელთაგან ვერავინ გაბედავდა ერთხელვე დაფუძნებული კილოს სხვაგვარად შებრუნებასო“ (რ. ხუნდაძე, ლიტურგია იოანე ოქროპირისა... შესავალი)⁹.

არც აგიოგრაფიისათვის იყო უცხო მსგავსი რამ. ჯერ კიდევ ძველი დროიდანვე მწვალებლებს სექტანტური მოსაზრებითა და მიზნით დაუწყიათ მარტილობათა და ცხოვრებათა შერყვნა-დამახინჯება. მათ დანერილ ტექსტებში შეჰქონდათ ისეთი დაუჯერებელი ამბები, რომლებიც უკვე საეჭვოს ხდიდა აგიოგრაფიის ჭეშმარიტებასა და უტყუელობას. წმინდა ეფრემ მცირე ამის შესახებ საგანგებოდ მიუთითებდა: „განირყუნესცა კაცთა მიერ ბოროტთა მწვალებელთა, რომელთა დრკუნი იგი სიტყუანი მათნი თანაშეჰრინეს ლიტონობასა მას თხრობისასა და ცრუმთა მით მართალიცა შეარღვიეს და საეჭუელ ყვეს“ (კეკელიძე 1980: 504). როგორც კორნელი კეკელიძე შენიშნავს, ამ გარემოებამ გამოიწვია მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრების (691 წ.) 63-ე კანონი: „მონამეთა შესახებ ჭეშმარიტების მტერთა მიერ იმ მიზნით შედგენილი ცრუ თხზულებანი, რათა ქრისტეს მონამენი უპატიო ჰყონ და მსმენელნი ურწმუნოებისაკენ მიდრიკონ, ვბრძანებთ, ეკლესიაში არ გამოქვეყნდეს, არამედ ცეცხლს მიეცეს; ხოლო იმათ, ვინც შეინყნარებს, ანუ ყურს მიაპყრობს მათ, როგორც ჭეშმარიტებას, ანათემას გადავცემთ“ (VI კრება:). როგორც კორნელი კეკელიძე დაასკვნის, ამ კანონის შედგად მეშვიდე საუკუნის დასარულს ეკლესიაში დამყარდა ერთგვარი აგიოგრაფიული ცენზურა (კეკელიძე 1980: 504).

შუა საუკუნეების ლიტერატურის უპირველესი ღირებულება ისაა, რომ ის „ჭეშმარიტი და უტყუელია“. აგიოგრაფია (ქრონიკები, საერთოდ, შუა საუკუნეების ეპოსი) მოგვითხრობს მხოლოდ ჭეშმარიტ ფაქტებზე (შდრ. „წმინ-

⁹ ციტირებული მასალა მოგვყავს მაგდა სუხიაშვილის ნაშრომიდან. დანვრილებით იხ. სუხიაშვილი 2001.

და აბოს ნამების" შესავალი) და, ამდენად, იგი მიიღება, როგორც სინამდვილე და არა მხატვრული გამონაგონი, მითი თუ ლეგენდა (შდრ. Назиров Н. Р. Автономия литературного героя, წიგნში: Русская классическая литература, М., 2005, с. 117). ამის გათვალისწინებით, სრულიად გასაგებია ეკლესიის შემოფოთება აგიოგრაფიული ტექსტების შერყვნის მცდელობის შესახებ.

მსგავსი რამ ხდებოდა გალობის ისტორიაშიც: საუკუნეების განმავლობაში ერეტიკულ მიმდინარეობათა წარმომადგენლები ცდილობდნენ ეკლესიის წიაღში შეღწევას. მათი მიზანი საეკლესიო ჰანგების გაუქმმართებაც იყო. სწორედ ამ საკითხს ეხება VI მსოფლიო კრების 75-ე კანონი: „ჩვენი სურვილია, რომ ეკლესიაში საგალობლად შეკრებილნი არც უჯეროდ გოდებდნენ და არც ძალდატანებით გამოსცემდნენ არაბუნებრივ ხმებს; არაფერი უნესო და ეკლესიისათვის შეუფერებელი მათ იქ არ უნდა შემოიტანონ, არამედ დიდი კრძალულებითა და ღმობიერებით აღუვლენდნენ ფსალმუნთა გალობას ღმერთს, რომელი იგი დაფარულსა მოიხილავს, რამეთუ საღვთო სიტყვა მოძღვრავდა ისრაელის ძეთ – ყოფილიყვნენ კეთილკრძალულნი“ (VI კრება:).

ღვთაებრივი სიტყვის დიდი მნიშვნელობის გამო, მართლმადიდებლურ საღვთისმსახურო პრაქტიკაში უარყოფილია „უსიტყვო“ მელოდია, როგორც „ბუნდოვანი“, განსხვავებით „მკაფიო“ ჰანგისაგან, რომელშიც სიტყვიერ ტექსტს ღრმა აზრობრივი დატირთვა გააჩნია. აქ ყოველივე, – კითხვის კულტურის, ფსალმოდირის ხელოვნების განვითარება, სახარების, სამოციქულოს და სანინასწარმეტყველოს კილოში კითხვის წესი თუ სასულიერო მუსიკა, – ღვთაებრივი სიტყვის წარმოჩენას ემსახურება. ღვთისმსახურების დროს სიტყვა გარკვევით უნდა ჟღერდეს. მორწმუნე მრევლი არ უნდა დაბრკოლდეს ღვთაებრივი აზრის შემეცნებაში. ამასვე ემსახურება ქრისტიანული ტაძრის სივრცობრივ-აკუსტიკური გააზრება. მლოცველის ყურადღება არ უნდა გადავიდეს მთავარიდან უმნიშვნელოზე, სულიერი ხედვიდან მშვინივიერზე. როგორც ხატმწერმა უნდა განდევნოს ხატიდან ყველა თავისი გრძნობა და ემოცია, რათა ისინი ზღუდედ არ აღიმართონ მლოცველებსა და ხატს შორის, ასევე, გალობამ არ უნდა აღძრას ტკბილი ვნებები. ხატიც და გალობაც ამაღლებულ რეალობას გამოხატავს, ისინი გულისა და გონების განმენდას უწყობენ ხელს.

ეკლესიის მამათა გამონათქვამების თანახმად, სასულიერო მუსიკა კანონიზებული პოეტური ტექსტის სამსახურშია. იგი უადვილებს ადამიანს ღვთაებრივი სიტყვის შემეცნებას, უფრო ხალისიანს ხდის აღნიშნულ პროცესს მაშინ, როდესაც ხანგრძლივი კითხვა შესაძლოა, დამღლელი აღმოჩნდეს. ბასილი დიდის სიტყვებით, საეკლესიო დოგმებში გამოხატული აზრი ჰანგთან გაერთიანებით „სმენისათვის“ უფრო სასიამოვნოდ აღიქმებოდა“. საეკლესიო გალობისათვის დამახასიათებელი ორიენტაცია სიტყვაზე სწორედ, ლიტურგიული ტექსტის განსაკუთრებულობით აიხსნება.

გალობა ჰანგზე აუღერებული ლოცვის სიტყვაა, ამას სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებაც მოწმობს: „გალობა არს თვისისაებრ უკვე სიტყვისა ჳმად რაიმე ტკბილად თქმული მადლობა“ (ორბელიანი 1991: 131).



თუ შევაჯამებთ ეტაპებს ქართულ იდეაციონალურ ხელოვნებასა და აგიოგრაფიაში, ასეთ სურათს მივიღებთ:

- ქართული არქიტექტურული რელიეფების უძველესი ნიმუშები ბოლნისის სიონმა შემოგვინახა (V ს-ის II ნახ.). ეს იყო პერიოდი, როდესაც ყალიბდებოდა ტაძრის რელიეფური დეკორის ძირითადი პრინციპები. ამავე ეპოქაში იწყება, ფაქტობრივად, ქართული აგიოგრაფიის ჩამოყალიბება და მისი ლიტერატურული ფორმის სრულყოფა. ერთ-ერთი უპირველესი ძეგლი ადრეული ქართული აგიოგრაფიისა „წმინდა შუშანიკის წამება“ არის იმ კომპოზიციური ნყობის ქმნილება, რომელშიც მოვლენა და სამოქმედო გარემო ერთმანეთთანაა დაკავშირებული დროით;
- VII ს-ში ხუროთმოძღვრებაში დაწყებულ სიახლეებს (VII ს-ის I ნახევრის წრომის ტაძრის დიდებული არქიტექტურა – გარედან სწორკუთხა ტაძარი ოთხ ბურჯზე ჩამოყრდნობილი გუმბათითა და მისგან გაშლილი მკლავებით სიღრმეში შექმნილი ჯვრით), ნაგებობაში შემოჭრილ მოძრაობისა და დაძაბულობის ელფერს დროში აგრძელებს და კარგად ეხამება აგიოგრაფიული მწერლობის კომპოზიციური მრავალფეროვნება: იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამების“ პოლიჟანრული ნარატივი თავისი ტრიპტიქული მოდელით პირველი გარღვევაა ჟანრის კომპოზიციაში;
- ქრისტიანულ სამყაროში გვერდიგვერდ დგას გალობისა და აგიოგრაფიის პრობლემები. მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (691 წ.) 63-ე კანონით დაგმო შერყვნა წმინდანთა ცხოვრებანისა; ამავე კრებაზე 75-ე კანონით დადგინდა, რომ გალობა უნდა შესრულდეს კრძალულებითა და ღმობიერებით;
- ქართულ სახვით ხელოვნებაში შემუშავდა ევროვნულ წმინდანთა იკონოგრაფია, მაგალითად: ქართველთა განმანათლებლის, წმინდა ნინოსი, წმინდა დავით გარეჯელის, წმინდა შიო მღვიმელისა და სხვათა. ეს ფაქტი ორ რამეს მიუთითებს:
- ქართველები ქრისტიანულ იკონოგრაფიას შემოქმედებითად ავითარებდნენ;
- ევროვნულ წმინდანთა იკონოგრაფია ვითარდებოდა ევროვნული ორიგინალური აგიოგრაფიის კვალდაკვალ.
- ქართული ფერწერის ფარგლებში ჩამოყალიბდა რამდენიმე თავისებური სახის მქონე ფერწერული სკოლა, მათ შორის – სვანეთის, ტაო-კლარჯეთის, დავითგარეჯას, სამეფისკარო და სხვა. საყოველთაოდაა ცნობილი დავითგარეჯას, ტაო-კლარჯეთისა თუ გელათის ქართული მწერლობის კერები. როგორც ქრისტიანულ ფერწერას დახვდა ქართული ტრადიცია და შემდეგ ის განავითარა, ისე კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლა იყო წინამორბედი ქართული ქრის-

ტიანული დამწერლობის აღორძინებისათვის. ცოტა მოგვიანებით გაჩნდება ქართული გალობის სკოლებიც, მათ შორის, – დასავლური და აღმოსავლური. ჩვენამდე მოღწეული დასავლური შტოს საეკლესიო საგალობლების უდიდესი ნაწილი გელათისა და მარტვილის მონასტრების საგალობო სკოლების საუკეთესო ტრადიციებს ასახავს, ხოლო ქართლ-კახური კილოს სასულიერო მუსიკა დავითგარეჯას, შიო-შღვიმისა და მარტყოფის სამონასტრო კერების სულიერ მემკვიდრეობას წარმოადგენს;

- X საუკუნე ერთგვარი გარდამტეხი პერიოდია ხელოვნების თითქმის ყველა დარგში. ამ პერიოდის ქართულ სამონასტრო ხელოვნებაში, ისევე როგორც ბიზანტიაში, მნიშვნელოვანი ცვლილება მოხდა: მთლიანი მინანქარი, სადაც ფონიც და გამოსახულებაც მინანქრისა ჩაანაცვლა „ჩაძირულმა მინანქარმა“ – ანუ მინანქრულმა გამოსახულებამ ოქროს ფონით. ამავე საუკუნიდან საფასადო რელიეფების აღმავლობის ხანა იწყება – ქანდაკების გამოთავისუფლება ქვის ბლოკიდან, მისი პლასტიკური მოცულობის ათვისება. ამავე საუკუნის II ნახევრიდან ყალიბდება ტაძრის ფასადების ქანდაკების დეკორის პრინციპები. ხუროთმოძღვრებასთან ქანდაკების გააზრებული ჩართვის მაგალითად მიჩნეულია კუმურდოს ტაძრის რელიეფური დეკორი (964 წ.), ვალესა და ქოროღლის ეკლესიების რელიეფები (X ს.). ამავე საუკუნის შუა ხანისთვის ხუროთმოძღვრებაში მომხდარი ცვლილებების კიდევ ერთი ნიშანია „ჩუქურთმოვანი თუ პლასტიკური და ქანდაკოვანი სამკაულის ოდენობისა და მნიშვნელოვნების მატებაც“ (ქართული ქრისტიანული... 2008: 12). ამ პერიოდს ეხმიანება გიორგი მერჩულის „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ცენტრალურ-ციკლური კომპოზიცია. ეს ტექსტი ამ მხრივაც სიახლეა აგიოგრაფიულ სივრცეში;
- ტაო-კლარჯეთში წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ლოცვითა და შრომით აღორძინებულ ქალაქყოფილ უდაბნოში აიგება ქართული ხუროთმოძღვრების უმნიშვნელოვანესი ძეგლები, რომლებიც, საბოლოოდ, ჩამოაყალიბებენ ერთიან „არქიტექტურულ ენას“. სამხრეთ-ქართველი ოსტატების დამუშავებული მამკობი ელემენტები და ჩუქურთმები აიტაცეს X-XI სს-ის მიჯნაზე იმერეთის, აფხაზეთის, ქართლის ხუროთმოძღვრებმა, თვით კახეთმაც კი, სადაც მანამდე არქიტექტურული სამკაული თითქმის არ გამოიყენებოდა“, ახლა ორნამენტებით შემკობილია ტაძრები (ქართული ქრისტიანული... 2008: 12). პ. ჰაინეს თქმისა არ იყოს, შუა საუკუნეების არქიტექტურის ცივი ქვაკი ქრისტიანული სპირიტუალიზმის გამოხატველია;
- ძირეული გარდატეხა ხდება კედლის მხატვრობაშიც. X ს-მდე ეკლესიების შიდა სივრცე მთლიანად არ იხატებოდა. X ს-ის მიწურულიდან მოხატულობები ტაძრის ინტერიერის თითქმის მთელ სივრცეს იკავებს, უკვე ბიბლიის მრავალი სიუჟეტი გამოსახება;

- შუასაუკუნოვანი ქართული ოქრომჭედლობის ისტორიიდან ყველაზე გამორჩეული, შემოქმედებითი ძიებებით აღძრული, მხატვრული თუ იკონოგრაფიული პრობლემებით დატვირთული X-XI სს-ია, ამავე პერიოდში იწერება წმინდა გრიგოლ ხანძთელის, სერაპიონ ზარზმელის, ილარიონ ქართველის, ათონის მთაზე გაბრწყინებულთა „ცხოვრებანი – ესეც ერთი მთლიანი კონტექსტია: „VIII-IX საუკუნეებში დაწყებული აღმავლობა Xსაუკუნის მეორე ნახევარში და მომდევნო საუკუნის პირველ ნახევარში აღწევს თავის უმაღლეს მწვერვალს. აქ ვხედავთ ახლებურ მიდგომას ადამიანის ფიგურის რეალურად გამოსახვაში, რაც ბევრად უსწრებს ამავე საკითხების ევროპულ გადანაცვლებას“ (აბრამიშვილი... 2000: 108).
- ახალი ეტაპი ქართული აგიოგრაფიისათვის XI საუკუნეა. ამ პერიოდში შეიქმნება ორი შედევრი გიორგი ათონელის „ცხოვრება წმინდა იოანესა და ექვთიმესი“ და გიორგი ხუცესმონაზვნის „წმინდა გიორგი ათონელის ცხოვრება“ – ეს არის კლასიკური ხანა აგიოგრაფიის განვითარებისა, შესაბამისად, – ქართული ენის საიდუმლოთა და სიღრმეთა გაახალებისა, გარდაკაზმვისა და დიდებულებისა. ათონელების ენა საუკუნეების განმავლობაში ისეთივე ეტალონად დარჩა, როგორც XI ს-ის ქართული ხუროთმოძღვრების „სრულიად ჩამონკეთული სატაძრო ფორმა“. XI საუკუნისთვის, როცა ჩამოყალიბდა ქართული არქიტექტურული დეკორი (ნიკონწმინდა, სვეტიცხოველი, სამთავისი), როგორც სისტემა ღრმად გააზრებული ხუროთმოძღვრული ჩანაფიქრითა და იდეურად გამართული მთლიანობით, უკვე ათონის ლიტერატურული სკოლა დიდად განსაზღვრავდა ქართული სამწერლობო კულტურის სახეს – ფორმასაც და შინაარსსაც;
- XI ს-ის ქართული წიგნის მხატვრობაც უკვე გვიჩვენებს ბიზანტიის ესთეტიკურ იდეალებთან ღია დიალოგს. როგორც ცნობილია, მეათე საუკუნის ბოლოდან ახალი ხანა იწყება აგიოგრაფიაში, ძველი ტექსტების შესწორება და მათი გავრცობა-შემკობა. ქართველები იმთავითვე შეუდგნენ მეტაფრასული აგიოგრაფიის თარგმნას ექვთიმე ათონელის ხელით;
- XI-XIII სს. ქართული კულტურის აღმავლობის ხანაა და, როგორც მონუმენტური მხატვრობის, ხატწერისა თუ წიგნის დასურათების, ისე ხუროთმოძღვრების, რელიეფისა თუ ჭედურობა – მინანქრის გვერდით აგიოგრაფია, კეძოდ, წმინდა ათონელ მამათა ცხოვრებანი გვიჩვენებს ქართველ შემოქმედთა ნიჭსაც, მაღალპროფესიულ განსწავლულობასა და იმ დიდ სულიერობას, ღრმა რწმენას, განვითარებულ საღვთისმეტყველო აზროვნებას, რომელიც ამ ეპოქის საქართველოში სუფევდა.

თავი III

„წმინდა ნინოს სხოვნება“

„საღმრთოდ სიტყუად არს საქმე ნათლისაჲ“

„წმიდამან და ემბაზმან ქართლისამან“, ნინომ, ცხოვრების წესი უნდა შეუცვალოს ქართველობას, ფერი უნდა უცვალოს ქვეყანას. ენა, სიტყვა აქ უნდა იქცეს სინამდვილის მოდელირების საშუალებად. მოციქულთა სწორი, სიტყვისა ღვთისა მსახურთა თანა-მოსაგრე, როგორც წმინდა ნინოს ტროპარში ვკითხულობთ (ჟამნი 1899: 343), სიტყვით იმორჩილებს ბუნებას და მის გვირგვინს – ადამიანს. ქართველთა მოქცევა მათი ფსიქიკის გარდაქმნას, აზოვნების სისტემათა შეცვლას ნიშნავდა. აქაურნი „იტყოდეს დამბადებელად ქვათა და ძელთა სპილენძისა და რკინისათა“ და „მაშინ მოვიხსენე სიტყვად იგი, რომელ მამცნო იობენალ პატრიარქმან“ (ძეგლები 1964: 120) – იგონებს წმინდა ნინო. მრავალღმერთიანობა უნდა შეიცვალოს, ერმა უნდა შეიცნოს ჭეშმარიტება, სცნოს დამბადებელი თვისი და შემოქმედი ცათა და ქვეყნისა; თავი უნდა დააღწიოს სიბნელეს, მთები აღარ უნდა დაფაროს ნისლმა და ველნი – ცოდვის აღმურმა, იბერია „ქრისტეს დაკლებულ“ მხარედ არ უნდა იწოდებოდეს... ყოველივე ამას სიტყვით აღასრულებს, სიტყვით დაძლევს კაბადოკიელი ქალწული.

აბიათარ მღვდელი მოგვითხრობს: „მაშინ ნეტარმან მან ალალო პირი თვისი და აღმოდოდა სიტყუანი მისნი, წყარონი წყლისანი და იწყა დინებად წყალსა მას უკვდავებისასა საუკუნიტგან... ყოველსავე განმიმარტებდა და ვითარცა მძინარესა განმალჯებდა და ვითარცა შესულეზულსა გონებასა განმინათლებდა და სჯულისა ცვალებასა დამაჯერებდა, ვიდრემდის გულისჴმა-მიყო და მრწმენა სიტყვთა მისითა იესუ ქრისტე“ (ძეგლები 1964: 45). აბიათარის ეს სიტყვები მნიშვნელოვანი და ყურადსაღებია იმ ღვთაებრივი მადლისა და ძალის ნათელსაყოფად, რომელიც წმინდა ნინოს სიტყვას ახლდა. კაბადოკიელი ქალწული უკვდავებას უქადაგებდა, საუკუნო ცხოვრებას შეახსენებდა მას. „ყოველსავე განმიმარტებდა“, – იხსენებს აბიათარი. მის ინტონაციაში კარგად იგრძნობა, თუ ღვთის სიტყვის როგორი მქადაგებელი იყო წმინდა ნინო: „მძინარესა განმალჯებდა“ და „გონებასა განმინათლებდა“ – მისი ქადაგება თანაბარი ძალით მოქმედებდა აბიათარის სულზეც და გონებაზეც: რწმენის როგორი საოცარი ძალები უნდა იყოს გახსნილი სიტყვაში, როგორი ძალა და მადლი უნდა ახლდეს მქადაგებელს, რომ მასზე

თქვან: „სჯულისა ცვალებასა დამაჯერებდა“. შედეგი მით უფრო მნიშვნელოვანია მაშინ, როცა ეს მხოლოდ შეგონებით, ქადაგებით ხდება და არ ახლავს რამე ხილული სასწაული. „და მრწმენა სიტყვთა მისითა იესუ ქრისტე“ – აქ ადამიანთა დამორჩილებისა და მოქცევის კონკრეტული ფაქტია მოცემული. აბიათარ მღვდლის ზემომოყვანილი ნაამბობი კიდევ ერთხელ ადასტურებს წმინდა ნინოს, ვითარცა მოციქულისა და განმნათლებლის, სიტყვის ლოგოსურობას, ძალასა და მაღლს.

„წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ ვხვდებით ერთ ეპიზოდს, რომელშიც ყველაზე უფრო ნათლად ჩანს ის, თუ სიტყვას (ამ შემთხვევაში ლოცვაში გაცხადებულს) როგორ შეუძლია დაიმორჩილოს ბუნებაც კი; რა სასწაულებრივი ძალები შეიძლება გაიხსნას სიტყვაში, თუ იგი წმინდანის მიერაა თქმული, რაც იმასაც ცხადყოფს, რომ „საღმრთოდ სიტყუად არს საქმე ნათლისა და მიმცემელი ბრწყინვალეებისა და უაღრეს ყოვლისავე კაცობრივისა გონებისა“ (ნოსელი 1989: 208).

„მოქცევად ქართლისად“ მოგვითხრობს: „ხოლო ხეალისა დღე იყო, შეიქმნა ოხრად საშინელი და შესაძრწუნებელი ერთა ურიცხვთა და ჰმად საყვრთა „ფრიადათ“ (ძეგლები 1964: 118). მცხეთაში, სადაც „ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ“, დიდი ზეიმი იყო და, ამასთანავე, იყო „შიში და ძრწოლად მეფეთა და ყოვლისა ერისა“. ლოცვად იდგა იბერია წინაშე არმაზისა, გაცისა და გაცაძისა (იქვე: 119-120). ამ გრანდიოზული მასშტაბის ზეიმზე, როცა „აღივსნეს მთანი იგი დროშითა და ერთთა, ვითარცა ყვავილთა“, ერთი „უცხო“ დედაკაცი აკვირდებოდა „ცეცხლის მსახურსა ერსა და მოგუებასა და ცთომასა მათსა“. ბოლომდე შეიგრძნო „ტყვე ქალმა“ ის სიბნელე, რომელშიც ერი იყო – ცოცხლად შთანთქმული ჯოჯოხეთში, ნათელს დაკლებული, ბნელს დაჰყრობილი, „მჭედელთაგან განჭედილისა“ ღმერთად მცნობი და თაყვანისმცემელი.

„ღმერთნი ღმერთობენ“, – ამას ამბობენ მოქალაქეები, რომელთაც ღრმა ეროვნული თვითშეგნებით ედიადებათ და ეამაყებათ თავიანთი დიდი ეროვნული კულტურა, ეროვნული ტრადიცია და ეროვნულ ღვთაებათა პანთეონი. ეს ფრაზა არის ერთ-ერთი პირველი ფიქსირება ნინოს უშუალო შთაბეჭდილებისა. ესაა ნინოს მიერ ქართულ სამყაროსთან შეხვედრის პირველი ფაქტი... ეს ფრაზა დადასტურებაა ეროვნული კულტურით შთაგონებული სიამაყის განცდისა... აღნიშნული ფრაზა ადრეული რედაქციის კუთვნილებათ (ბარამიძე 1993: 6).

ლოცვად დადგა ემბაზი ქართლისა. ახლა უნდა გადანეცეტილიყო ბედი ქვეყნისა, ახლა უნდა გაცხადებულიყო ჭეშმარიტება, წმინდა ნინოს უნდა აღესრულებინა მოციქულებრივი მისია, – მის სიტყვას სასწაული უნდა მოეხდინა. „ყოველი დიდი საქმე ლოცვით იწყება. რადგანაც ამით არა მარტო ვლინდება წმინდანის შინაგანი ბუნება და მიზანსწრაფვა, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ღვთაებისაგან დასტურისა და ძალმოსილების ფაქტი გამოთხოვა“ (ბარამიძე 1992: 26). წმინდა ნინო ღმერთს ესაუბრებოდა, ევედ-

რებოდა, მოეხედა და შეერისხა სული „ამათ უჩინოთა, სოფლის მპყრობელთა, მთავართა ამის ბნელისათა“...

წმინდა ნინოს თქმული სიტყვა, მის მიერ აღვლენილი ლოცვა მისი სულიერი მდგომარეობის, მისი მიზნისა და სურვილის, მოციქულებრივი მისიის ცხადყოფა კი არ იყო მხოლოდ, არამედ – ყოფიერების მრავალმნიშვნელოვანი და მრავალნახნაგოვანი, მარადიული და საცნაური საიდუმლოც.

„მაშინ მოვიხსენე სიტყუად იგი, რომელი მამცნო იობენალ პატრიარქმან“ (ძეგლები 1964: 120) – მოგვითხრობს მოციქულთა სწორი. სიტყვაა მისი თანამდევი, თანმხლები მარადშეცნობადი გარდაუვალობა. ქალწული სიტყვით სულიერი სამყაროს ცხოვრებაში ერთვება, მონაწილეობს და თანაზიარი ხდება მარადიულისა და უკვდავისა. ამიტომ იხსენიება წმინდა ნინო, ვითარცა „სიტყვისა ღვთისა მსახურთა თანამოსაგრე“ (ქამნი 1899: 343).

„ნეტარმან და სანატრელმან დედაკაცმან ნინო, რომელი გუექმნა მახარებელ გულთა ჩუენთა, და ემბაზ სულთა და ჳორცთა ჩუენთა გუაუნყა, ჩუენ მამაკაცებრ ერთარსებად წმიდისა სამებისად“, – მოგვითხრობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორი (ძეგლები 1964: 98). წმინდა ნინოს კი აგონდება იობენალ პატრიარქის თქმული: „ვითარცა მამაკაცსა სრულსა წარგავლინებ“ (იქვე: 120). რა დატვირთვა შეიძლება ჰქონდეს ამ კონტექსტში „მამაკაცსა სრულსა“?

ყოველი ქრისტიანის უპირველესი მიზანია, ემსგავსოს ღმერთს, რაც შეიძლება ახლოს მივიდეს მასთან, საკუთარ არსებაში აღადგინოს დაცემული არსება, რათა გახდეს პირველხატს მიმსგავსებული. მაცხოვარიც ამას შთაგვაგონებდა: „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამად თქუენი ზეცათად სრულ არს“ (მ. 5, 48). ადამიანის, პიროვნების თავისუფლება სრულყოფილებისაკენ სწრაფვას ნიშნავს. სრულყოფილი კი ვერ იქნები, სიყვარული თუ არ შეგიძლია. სრულყოფილება არის თავისუფლება და სრულყოფილება არის ყველას სიყვარული – მტრისაც და მოყვასისაც. სრულყოფილებისათვის კიდევ სხვა რაღაც არის აუცილებელი (გარდა მცნებათა აღსრულებისა): „უკეთუ გნებავს, რამთა სრულ – იყო, წარვედ და განჰყიდე მონაგები შენი და მიეც გლახაკთა და გაქუნდეს საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და შემომიდეგ მე“ (მ. 19, 21). თუ გსურს, „სრული“ გახდე, ე.ი. ჩემი მონაფე და ქრისტიანი, მაშინ მსხვერპლიც უნდა გაიღო, უნდა დათმო და დაუტეო სოფლის სიტკბოება. ემძიმა ეს ტვირთი მდიდარს და „წარვიდა მწუხარე, რამეთუ აქუნდა მონაგები ფრიად“ (მრ. 10, 22). სრულყოფილება უანგარობა, მონყალება; სრულყოფილება სიყვარულით აღსრულებული მცნება, მაღლი და სათნოებაა. სრულყოფილება იგრძნობა ერთობაში, ადამიანების სიყვარულში. სრულყოფილება მომავლინებელისა და მოვლინებულის სიყვარულია: „მე მათ შორის და შენ თანა: რათა იყვნენ სრულ ერთობითა და რათა უწყოდეს სოფელმან, რამეთუ შენ მომავლინე მე და შეიყუარენ იგინი, ვითარცა მე შემიყუარე“ (ინ. 17, 23)¹⁰.

¹⁰ უფრო ვრცლად იხ. გაგოშაშვილი 1999: 5.

„ბიბლიაში“ ვკითხულობთ: „ნოე, კაცი მართალი, სრულ იყო ნათესავსა შინა მისსა. ღმერთსა სათნო ეყო ნოე“ (დაბ. 6, 9). სწორედ, ამ სიმართლისა და სრულყოფილების გამო გამოაჩნია ღმერთმა იგი, რათა მისი სახით კაცობრიობის თესლი გადარჩენილიყო. „სრული – ნოეს დახასიათებაში ნიშნავს, რომ მის ბუნებას არ შეხებოდა წუთისოფლის ბინი, რომ ის იყო შენახული, როგორც საღი ნაყოფი საყოველთაო ხრწნილებაში“ (კიკნაძე 1989: 23).

სულხან-საბას მიხედვით, „სრული გასრულებულსა ჰქვია ზნაკულოსა“ (ორბელიანი 1991: 109), ხოლო დიდაქე, – მოძღვრება თორმეტი მოციქულის მიერ წარმართთა მიმართ, საგანგებოდ გვაფრთხილებს: „განემორე ხორციელ და სხეულებრივ სურვილებს, თუკი ვინმე მარჯვენა ყბაში გაგარტყამს, მიუშვირე მას მეორე (მ. 5, 39; ლ. 6, 29) და იქნები სრული“ (დიდაქე 1997: 60).

წმინდა ნინოს, „ვითარცა მამაკაცსა სრულსა“, წარმოგზავნის იერუსალიმის პატრიარქი იბერიაში, რათა გადაარჩინოს „ცეცხლისა მსახური ერი“. როგორც ნოეს სახით გადარჩა თესლი კაცობრიობისა, ასევე, წმინდა ნინოს მეშვეობით, მისი ლოცვითა და ღვაწლით განახლდა, ხელახლა იშვა, გაქრისტიანდა სრულიად საქართველო. იქნებ ამის მინიშნებაა პატრიარქის სიტყვები: „ვითარცა მამაკაცსა სრულსა“ წარგზავნი. ნინოს „მამაკაცებრივი სრულყოფილება“ მისი მისიის აღსრულებაშიც გაცხადდა.

იოხენალ პატრიარქის ზემომოყვანილი სიტყვები, რასაკვირველია, არ არის პირდაპირი, ზუსტი მინიშნება ნოეს სახეზე. „სრული“ პიროვნება ძველსა და ახალ აღთქმაში მრავალია, მაგრამ, რადგან აგიოგრაფიულ სახეებს ორი მხარე აქვს: რელიგიურ-მისტიკური და მხატვრულ-ესთეტიკური, ეს უკანასკნელი ყოველთვის შეიცავს თავისუფალი გააზრების პოტენციას და ამაშიც ვლინდება მისი მარადიულობა. ამდენად, „მამაკაცი სრული“, მართალია, არ არის უშუალო მინიშნება ნოეს სახეზე, მაგრამ არ გამორიცხავს მას.

თხზულებაში კერძოთა მსხვერვეა ისეა გაცოცხლებული და განსახოვნებული, რომ ქვეტექსტში მჟღავნდება წმინდანის მიერ დანახული სამყარო და ამ სამყაროს მისეული ინტერპრეტაცია: „მაშინ ვტიროდე და სულთ ვითქუმედ ღმრთისა მიმართ ცთომათა მათთვის... ვხედვდი მეფეთ მათ ძალდიდთა და ყოველთა მთავართა, რამეთუ ცოცხლივ შთაენთქნეს ეშმაკსა, ვითარცა მკუდარნი ჯოჯოხეთსა და იტყოდეს დაშაღებულად ქვათა და ძელთა და სპილენძსა და რკინასა და რეალსა, გამობერვით განჭედილსა, ღმერთად თავყუანის-სცემდეს. ესენი იცოდეს ცისა და ქუეყანის შემოქმედად“ (ძეგლები 1964: 120). დეტალიზაციის გზით წმინდა ნინოს ცხოვრების უცნობი ავტორი ქმნის მისი თავგადასავლის უაღრესად კონკრეტულ ხატს. ამბავი პირველი პირითაა მოწოდებული, რაც იმთავითვე ბადებს უშუალობის განცდას, მტკიცე და მოუცილებელ კავშირს ამყარებს მკითხველსა და მთხრობელს შორის. ყველაფერი იმდენად არის უშუალო და ფაქიზი, რამდენადაც არაფერია დამალული, შენიღბული და მანერული იმაში, რასაც და როგორადაც გვიაბობს ჩვენ წმინდა ნინო. ამიტომ, არა მარტო თვალ-ყურს

ვადევნებთ იმას, თუ როგორ შეიქმნა „ოჯრად საშინელი და შესაძრწუნებელი ერთა ურიცხვითა და ჯმად საყვრთა ფრიადთა“, თუ როგორ აივსო გარემო „დედებითურთ და ყრმებით“, როგორ „მიმორიდებით იქით და აქათ“ დაუთმეს გზა მეფეს და როგორ იწყო „ყოველმან ერმან ქებაჲ მეფისა“, რომელიც იყო „თვალთ-შეუდგამითა ხილვითა“ (ძეგლები 1964: 118)... არამედ, წმინდა ნინოსთან ერთად, განვიცდით მის მდგომარეობას, უშუალოდ ემონანილეობთ კერპთა მსხვერვის პროცესში და, ამდენად, მის განცდას ჩვენი თანაგანცდა ერთვის. წმინდა ნინოს ნაამბობი შორეული კი არ არის, მისი წარმოდგენა კი არ გვჭირდება, არამედ პირდაპირ ვხედავთ, როგორ დგას კაბადოკიელი ქალწული „მახლობლად კერპისა მის ნაპრალსა კლდისასა“, როგორ აკვირდება წარმართობის საშინელსა და საზარელ ზეიმს მცხეთაში, როგორ ატირდება და ევედრება სანუთროს განმგებელს.

წმინდა ნინო ამის შესახებ სიკვდილის წინ მოგვითხრობს. იგი ანმყოში გაცოცხლებულ წარსულზე გვესაუბრება. აქ ფიქსირებულია წმინდანის სულის მიმოქცევა, მისი მღელვარება, რადგან ეს წარსული მისი ცხოვრების დაუბრუნებელი და მხოლოდ და მხოლოდ განვლილი საფეხური კი არ არის, არამედ ანმყოში გაცოცხლებული ისტორიაა სულისა. ეს არის „მოგონებანი გარდასულ დღეთა“, ოღონდ იგი ახლანდელობასთანაა შერწყმული, მოკლებულია მყოფადის გაგებას“ (შდრ. კიკნაძე 1957:). განცდის ეს მარადიულობა არის სწორედ ლიტურგიული ცნობიერების გამოვლენაც. წმინდა ნინოს მონათხრობი მარადიული წარსულის განსახოვნებაა და, ალბათ, ეს ფაქტორიც განაპირობებს კერპთა მსხვერვის ამ მონაკვეთის ღრმა ფსიქოლოგიზმს.

და მაშინ იოხენალის თქმული სიტყვა მოიგონა მოციქულთა სწორმა, ლოცვად აღენთო, სოფლის მხსნელს ევედრებოდა: „უფალო, უფალო, მრავლითა ძალითა შენითა გეცრუვნეს შენ მტერნი ესე და ესე არს დიდითა სულგრძელებითა შენითა და იქმან, რასაცა იგონებენ მტურენი ესე და ნაცარნი ქუეყანისანი, არამედ ნუ უგულვებელს-ჰყოფ, რამეთუ ხატი შენი არს კაცი, რომლისათვის ერთ სამებისაგან კაც იქმენ და აცხოვნე ყოველი სოფელი. ამათცა ნათესავთა მოხედენ და შეპრისხენ სულთა ამათ უჩინოთა, სოფლის მპყრობელთა, მთავართა ამის ბნელისათა, და მიჩუენე, მე, ღმერთო მამისა და დედისა ჩემისაო, მკველსა ამას ნაშობსა მონისა შენისასა, რათა იხილონ მაცხოვარებამ შენი ყოველთა კიდეთა ქუეყანისათა და რათა ჩრდილომ ბლუარსა თანა იხარებდეს და ყოველმან ენამან შენ მხოლოსა ღმერთსა თაყუანის-გცეს...“ (ძეგლები 1964: 120-121).

წმინდა ნინოს მიერ წარმოთქმული ეს ლოცვა-ვედრება მრავალმხრივ არის საინტერესო და ყურადსაღები. აგიოგრაფიულ მწერლობაში, საერთოდ, ლოცვა არ წარმოადგენს მხოლოდ ლიტურგიის კომპონენტს, მას აქვს სხვა ფუნქციაც – „კერძოდ, ეს არის შინაგანი მონოლოგი, რომელშიც სისრულითა და თვალნათლივ ვლინდება სულიერი სამყარო, განცდები, დამოკიდებულება უზენაესთან, საკუთარ თავთან და გარე სამყაროსთან. ეს არის აღმსარებლობითი ხასიათის დიდი მონოლოგი, ერთი მხრივ, თვითმხილები-

სა და განწმენდის სურვილით ნაკარნახევი და, მეორე მხრივ, საკუთარი თავიდან გამოსვლის ზემთაგონებით იმპულსირებული ღვთაებასთან შერწყმის მოთხოვნილების დადასტურება“ (ბარამიძე 1992: 25).

აქვე იმასაც უნდა მიეცეს ყურადღება, რომ „მახლობლად კერპისა მის ნაპარალსა კლდისასა“ მდგომი მოციქულთა სწორი შინაგანად უკვე ემზადება რაღაც დიდისთვის, მისტიკურისთვის. მის არსებაში ღვივდება სულიერი ძალები, რომლებიც ლოცვად დაენთებია და, რომლებიც შეძლებენ, დასაბამი დაუდონ ქვეყნის წესის, ადამიანთა აზროვნების შეცვლას. ამიტომ, ვიდრე „ხმა-ყოფამდე“, ლოცვის დაწყებამდე წმინდა ნინოში ურთულესი სულიერი და ფსიქიკური პროცესები მიმდინარეობს და ვლინდება ამ ეპიზოდის უკიდურესად ღრმა ფსიქოლოგიზმი. ვიდრე წმინდა ნინოს ლოცვის ძალით კერპები დაიმსხვრევა, მანამ თავად მასში უნდა მოხდეს სრული ფერისცვალება, ანუ ის, რასაც თეოზიის ჰქვია. ყოველი „მეტყველების დაწყებას რაღაც მდგომარეობა უსწრებს წინ – წერს დ. უზნაძე – რომელიც ამ გარკვეულ ენაზე ლაპარაკისთვის საჭირო ძალებს აღძრავს სუბიექტში. საფიქრებელია, რომ ამ შემთხვევაში სუბიექტი, სანამ ლაპარაკს დაიწყებდეს, წინასწარ ერთგვარ მთლიანობითი ხასიათის ცვლილებას განიცდის“ (უზნაძე 1947: 174).

თეოლოგიური ასპექტით, შესაძლებელია დავინახოთ ლოცვის სამგვარივე სახეობის მთლიანობა. ცნობილია წმინდა სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის საკითხავი „სამგვარი ლოცვის შესახებ“, რომლის მიხედვით, ლოცვის პირველი სახეობისთვის ნიშანდობლივია შემდეგი: როდესაც ადამიანი ზეცად აღაპყრობს ხელებს, თვალებსა და გონებას, და შთაგონებული ღვთაებრივი აზრებით წარმოისახავს ზეციურ მადლს, მაშინ, ლოცვისას ზეცად თვალმიპყრობილს, სულში ჩაელვენტება ღვთისადმი ლტოლვა და სიყვარული (სვიმეონი 1991: 118-119).

წმინდა ნინო მოგვითხრობს: „მაშინ აღვიხილნე თუალნი ზეცად და ვთქუ“. ზეცას თვალმიპყრობილმა აღავლინა ლოცვა წინაშე ღვთისა, რომლისადმი უსაზღვრო სიყვარულის გამოვლენა იყო მოციქულთა სწორის მთელი ცხოვრება, მისი თავდადება და შეუდრეკელობა ქრისტეს სიყვარულში.

ლოცვის „მეორე სახეობისას ადამიანი საკუთარ თავს ჩაულრმავდება. ამ სახეობის ძირითადი მახასიათებელი ისაა, რომ იგი გონებაში მწიფდება, აზრთა ჭიდილში“ (სვიმეონი 1991: 120). წმინდა ნინო მთელი არსებით აკვირდებოდა იმას, რაც მის თვალწინ მცხეთაში ხდებოდა. იმდენად შემაძრწუნებელი იყო კერპთა თაყვანისცემის ეს გრანდიოზული სცენა, რომ ქალწულს ცრემლები წასკდა: „ამიერითგან ავტირდი მხურვალედ“ – იგონებს მოციქულთა სწორი (ძეგლები 1964: 120). სწორედ, გონებით გაზომილი და აწონილ-დაწონილი იყო შეფასება ქვეყანაში არსებული სულიერი მდგომარეობისა. მისი ლოცვაც აზრთა ჭიდილში გამოკვეთილი, ახსნილი და გახსნილია.

„არსი (ლოცვისა – ს.მ.) მესამე სახეობისა იმაში მდგომარეობს, რომ გონება უნდა ჩავიდეს გულში ლოცვის ჟამს, მის სიღრმეში იბრუნოს გამოუს-

ვლელად და იქიდან, გულის სიღრმიდან, დაძრას ლოცვები ღვთისაკენ" (სვიმონი 1991: 125).

გულწრფელი, მხურვალე ლოცვა იყო შუამავალი წმინდა ნინოსა და ღმერთს შორის. მხოლოდ ასეთ ვედრებას შეისმენდა ნათელი სოფლისა. სხვათა შორის, ეკლესიის მამების მიერ განმარტებულია, რომ ლოცვის მესამე სახეობა – გონებისა და გრძნობის გულში მომწყვდევა – ჩვეულებრივ მოკვდავს არ ძალუძს, რადგან სულიწმინდის გარდამოსვლის გარეშე წარმოუდგენელია ასეთი ლოცვის აღსრულება, რაც მხოლოდ რჩეულთა და სრულყოფილთა ხვედრია (სვიმონ ღვთისმეტყველი 1890: 188).

მაშასადამე, წმინდა ნინოს მიერ წარმოთქმული ლოცვა-ვედრება – ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი, გამორჩეული ადგილი „ცხოვრებაში“ – კიდევ ერთხელ ცხადყოფს კაბადუქიელი ქალწულის სრულყოფილებას (ვითარცა მამაკაცსა სრულსა წარგგზავნი), მაღლმოსილებასა და რჩეულობას, რადგან „მრავალნი არიან ჩინებულ და მცირედნი რჩეულ“ (მ. 20, 16) და იმასაც, რომ „სიტყვას რამე მიზეზი აღძრავს, პიროვნებაში იგი ყალიბდება სიტყვა-აზრად და შემდეგ ცხადდება მეტყველ ენად. ენა არის არსებობის რაობად გამოცხადებული“ (სირაძე 1987: 6).

ლოცვაში აცხადებულმა უსისხლო მსხვერპლმა, სიტყვამ, გამოიწვია კერპთა მსხვრევა, წარმართული რწმენის ნგრევა. წმინდა ნინო ხატავს უმძაფრესსა და უნათლეს სურათს: „და აჰა წამის ყოფასა თუალისასა დასავლეთით შეიძრნეს ჰაერნი და ქარნი სასტიკნი და ჯმა-სცეს ღრუბელთა ქუხილითა, ჯმითა საზარელითა და საშინელითა და აჩნდა ღრუბელი მოსწრაფე, ნიშან – საშინელი. და მოიღო ნიავმან დასავალისამან სული ჯერკუთალი სიმწარისად და სიმყარლისად... მეყსეულად მოიწია რისხვისა იგი ღრუბელი მცირე და მოიღო სეტყუად ლიტრისა სწორი მას ოდენ ადგილსა და დალენწა კერპნი იგი, დაფქვნა და დაანულილნა და დაარღვნა ზღუდენი იგი ქარმან სასტიკმან და ჩაყარნა კლდესა მას“ (ძეგლები 1964: 121).

თხრობის დინამიკას, მძაფრ ემოციას აქ ქმნის სუბიექტის აქტივობა, ყურადღების ცენტრში გარე მოვლენებზე მისი რეაქცია. რაც ირგვლივ ხდება საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც მასზე სწორედ წმინდა ნინო რეაგირებს. თხრობას რიტმულობას ზმნათა სიხშირეც ანიჭებს: შეიძრნეს, ხმა-სცეს, აჩნდა, მოიღო, მოიწია, დალენწა, დაფქვნა, დაანულილნა, დაარღვნა, ჩაყარნა. კერპთა მსხვრევის, ბუნების შეძვრის „ეს გრანდიოზული სურათი, ცისა და მიწის, წყლისა და ჰაერის თავისებური ამბოხი და სახეცვლა მაუწყებელი და მიმანიშნებელია რაღაც დიდი ცვლილებებისა. წარმართული რწმენის ნგრევა, კერპთა მსხვრევა და ახლის დაბადება ბუნების მოვლენებთან უშუალო კავშირშია წარმოდგენილი. ბუნების ამ ტიტანურ სახეცვლაში სიმბოლიზებულია სარწმუნოებრივი, მსოფლმხედველობითი გარდატეხა, შემობრუნება“ (ბარამიძე 1993: 6).

წმინდა ნინოს მოგონება კერპთა მსხვრევის შესახებ ანმყოში გაცოცხლებული წარსულია, ანუ მარადიული წარსული. მთქმელის სულიერი მდგომარეობა, როგორც პროცესი, განცდილი მოვლენის ფიქსაციაა.

სიტყვიერი ხატები

აგიოგრაფიული მწერლობის სახისმეტყველებით სისტემაში ჩვენს ყუ-რადლებას იქცევს სახე-სიმბოლო, სიტყვიერი ხატი, როგორც ესთეტიკური ფენომენი, რომელსაც, რა თქმა უნდა, უპირველესად, დიდი საღვთისმეტყველო დატვირთვა აქვს. მაგალითისათვის მოვიხმოთ წმინდა ნინოს სიტყვები, მეფე მირიანს რომ მისწერა: „მოვიდა და მოინია ჟამი დღისა დაღვენისა და მზისა ჩემისა დაგვებისა... მე დღესა დაულამდები“ (ძეგლები 1964: 102). მასში მოცემული აზრი შეიძლება სხვანაირადაც გადმოვცეთ: „მოვიდა დრო ჩემი ამქვეყნიური ცხოვრების დასასრულისა... მე მოვკვდები“. ამით ნათქვამის ლოგიკური შინაარსი თითქოს არ იცვლება, მაგრამ ინტონაციაა შეცვლილი. პირველ შემთხვევაში (მოვიდა და მოინია ჟამი...) მოცემულია სუბიექტის განცდა, მისი დამოკიდებულება და განწყობა სიკვდილ-სიცოცხლისადმი. ეს ფრაზა არა მარტო გარკვეულ აზრს შეიცავს, არამედ გამომსახველიცაა ამ აზრის განცდისა სუბიექტის მიერ. „მე დღესა დაულამდები“, – აქ მნიშვნელობს მასში უშუალოდ ფიქსირებული ფაქტობრივი შინაარსი. შესატყვისი მხატვრული ფორმით გასაგნებულია პიროვნული განცდა-შეგრძნება. „ეს მომენტი ესთეტიკური სახეების ჩასახვას გვაგულვებინებს. აქ ადამიანური სიცოცხლის წარმავლობაზეა საუბარი. წმინდანი უკვდება ქვეყანას“ (სირაძე 1987: 96-97).

„მე დღესა დაულამდები“, – წმინდა ნინოს სიკვდილის განცდისეული ასპექტის გამოვლენაა, რომელიც ემსახურება და წარმოადგენს სუბიექტის მიერ ემოციური დამოკიდებულების გამომჟღავნებას მეტყველებაში. „სუბიექტური ასპექტი გულისხმობს ობიექტური ვითარების გავგებასაც სუბიექტის მიერ, უფრო სწორად, მისი გარკვეული მხრიდან დანახვის რაობას. რაიმე მოვლენის ასეთად განცდა ყოველთვის განპირობებული და გამართლებულია მხატვრული შემოქმედების საგნის ობიექტური შინაარსით“ (რა-მიშვილი 1963: 199).

„მე დღესა დაულამდები“, – განცდით გვაგებინებს და გვაგრძნობინებს იმას, რაც სულისა და ხორცის გაყრას ახლავს. ძალიან ძნელია იმის თქმა, კონკრეტულად როგორ განიცდება სიკვდილი ამა თუ იმ სუბიექტის მიერ ან ზუსტად როგორია ის ასპექტი, რომელსაც ამ ფრაზის მხატვრული შინაარსი გულისხმობს. ეს, ალბათ, იმდენ მომენტთა კომპლექსს შეიცავს, რომ მხოლოდ ლოგიკის დონეზე მისი განსჯა შეუძლებელია. შინაარსის ამგვარობით გაცოცხლებული განცდა ისეთივე იდუმალი, ამოუწურავი და მრავალმხრივია, როგორც ადამიანის გარდაცვალების, მისი ცხოვრების ეს უკანასკნელი აკორდი.

აუხსნელი სედა ახლავს სიკვდილს მიუხედავად იმისა, რომ წმინდანი-სათვის ის ყველაზე დიდი ბედნიერებისა და ნეტარების დასაწყისის წინა დღეა. მაგრამ, ადამიანს ასე ადვილად არ ეთმობა სიცოცხლე, წუთისოფელი... წმინდა ნინო ამბობს, რომ მისი სიკვდილით არაფერი დაეტყობა მზესა და დღეს, მათს მონაცვლეობას, „რამეთუ არა თუ დღე და მზე შეიცვლებიან ნესთა ზედა მათთა, არამედ მე დღესა დაულამდები“ (ძეგლები 1964: 102).

ჩვენ მიერ მოყვანილ ფრაგმენტში ნათლად იგრძნობა მხატვრული მეტყველების სპეციფიკური ბუნება – პოეტური ხატის, მხატვრული სახის არსებობა, რომელიც ასახავს რაღაც შინაარსს, რომელიც ესთეტიკურია და მხატვრული სიტყვით გადმოიცემა. მის სამოსელს სიტყვა ქმნის და იგი ყოველთვის მეტყველებაში განსახოვდება. პოეტური ხატი, მხატვრული სახე, თავად ქმნის ახალ შინაარსს. იგი ინდივიდუალურად ასახული საგანია, გარკვეული ფსიქოლოგიური კანონზომიერებით განსაზღვრული, რომლის ბუნება, სიტყვის მეშვეობით, ღრმად სულიერი, შთამაგონებელი ფაქტის ასახვაა. სულიერი სიტყვით იქმნება სიტყვიერი ხატი, ანუ მხატვრული სახე, რომელიც ნაწარმოებში სპეციფიკურ დანიშნულებას ასრულებს. სიტყვიერი ხატის, სახე-სიმბოლოს საშუალებით ჩვენ ყველაზე უფრო ახლოს მივდივართ იმასთან, რისი დასახელება ან ზუსტად გამოთქმა არ შეგვიძლია.

„მე დღესა დაულამდები“ – აზრის სამოსია, სიტყვა „უარს ამბობს“ თავის პირდაპირ მნიშვნელობაზე, შინაარსზე (დავლამდები), რათა ახალი, რაღაც მეტი თქვას და გადმოსცეს (მოვკვდები). „სიტყვა სამეცნიერო ტრაქტატიდან და პოეტური ქმნილებიდან არაფრით განსხვავდება ერთმანეთისაგან... განსხვავება იწყება სიტყვისა და იმის მიმართებისაგან, რაც სიტყვის მიღმა დგას“ (გეი 1967: 86).

სიტყვა ბადებს გრძნობას. „მე დღესა დაულამდები“ სწორედ, რაღაც გრძნობაა, გარკვეული ფსიქოლოგიური ოდენობა, ფსიქოლოგიური ბუნება, გრძნობადი მასალაა. ეს ისეთი სიტყვიერი ხატია, როცა ერთმანეთს ერწყმის შინაარსიერი ხატი (ვკვდები-მოვკვდები) და სიტყვიერი ფორმა ამ შინაარსის გადმოსაცემად. მასში აზრი იხსნება ისე, რომ სხვა შინაარსის გამომჟღავნებას მოემსახუროს, თორემ „მე დღესა დაულამდები“ არ გულისხმობს გათენება-დაღამებას. სწორედ, რომ არაპირდაპირი გზით შინაარსობრივი ხატი იქცევა სიტყვიერ ხატად, მხატვრულ სახედ. ასეთ შემთხვევაში „ხატოვან გამოთქმას შესაძლებლობა ეძლევა, ასახოს სუბიექტის ასპექტში მოცემული ობიექტი, მხოლოდ იმის წყალობით, რომ ის ხსნის თავის თავდაპირველ მნიშვნელობას და სიტყვების ახალ შინაარსს წარმოშობს“ (რამიშვილი 1963: 209).

სიტყვის შემეცნების, მისი გაგების, ხილვისა და განცდისათვის გვაძლავს ავთოგრაფია. სიტყვიერი ხატი, მხატვრული სახე არის გზა ხილულიდან უხილავისაკენ, გრძნობადიდან ზეგრძნობადისაკენ. მიუხედავად სულიერი სიტყვისა, აქ ესთეტიკური, საკუთრივ მხატვრული ფენომენიც მძლავრობს, თუმცა ესთეტიკა, შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობის კვალობაზე, ცხადდება რელიგიურობამდე ამალლების საშუალებად, „ლიტერატურული სახე „ხატია“, განსახოვნების ეიკონური პრინციპის კვალობაზე. და ეს ეხება მწერლობის ყველა დარგს, მთელ ხელოვნებას („შუენიერებასა მის ხატებისასა უკუეთუ აკლდეს რაიმე, არა არს იგი ხატი“) (სირაძე 1992: 19).

წმინდა ნინო მოგვითხრობს იმის შესახებ, როგორ აწამეს რიფსიმე და გაიანე სომხეთში, თრდატ მეფის დროს, პარასკევ დღეს და დასძინს: „ხოლო მე დავმთი ეკალთა შინა ვარდისათა, რამეთუ ვარდი და ნუში ყუაოდა მას

ჟამსა“ (ძეგლები 1964: 115). წმინდა ნინოს ეს ნათქვამი ჩვენთვის უკვე არის საშუალება, რათა „განვავგრძოთ განცდა“. მისი განცდილი ჩვენში უნდა გაგრძელდეს. სწორედ ამას გულისხმობს ნაწარმოებთან დიალოგური მიმართება. „ლიტერატურა არის საშუალება, განავგრძო შენი განცდა, რომელმაც მიაღწია ბუნებრივ საზღვარს, როგორც ემპირიულმა განცდამ... ლიტერატურული სიტყვა ეხმარება განცდას წინ წამოსწიოს, განვითარდეს“ (მამარდაშვილი 1992: 160).

აზრი ეძებს სიტყვას და მასში ხორციელდება, ოღონდ ეს სიტყვები, რომლებსაც დამოუკიდებელი მნიშვნელობა გააჩნიათ (ეკალი, ვარდი, ნუში, ყვოდა), ქმნიან განსხვავებულ, რაღაც სხვა შინაარსს, ანუ იმას, რა ინტონაციასაც გვაგრძნობინებს მთქმელი. აგიოგრაფიაში ჰარმონია მყარდება სულიერ მდგომარეობასა და სიტყვიერ მასალას შორის; სიტყვა მზაობის რეალიზაციას წარმოადგენს.

მხატვრულ სიტყვას აქვს მიზანი, რომელიც თვით ამ სიტყვის მიერ აგებულ და შექმნილ სამყაროში ცხადდება. ყოველი ნაწარმოები გვესაუბრება რაღაც კონკრეტულზე. აგიოგრაფია პირდაპირ აცხადებს, რომ მასში მოთხრობილი და აღწერილი „ჭეშმარიტი და უტყუელია“ (ძეგლები 1964: 48). სიტყვით გადმოცემული ეს მასალა არის ის სიბრტყე, რომელშიც ცხადდება ლიტერატურულ-ესთეტიკური საგანი. აგიოგრაფიის სულიერი სიტყვა მკითხველში წარმოშობს და აცოცხლებს გარკვეულ შინაგან სახეებს, რომელთაც უკავშირდება სიტყვის, როგორც ესთეტიკური ფენომენის, განცდა. ამავე დროს, სიტყვა აქ საშუალებაა, რომლის მიხედვითაც წარმოიშობა მეორე სამყარო და იგი ჯერ აგიოგრაფისა და შემდეგ მკითხველის სულში დაბადებს, გააცოცხლებს ახალ სინამდვილეს.

აგიოგრაფიაში ყოველი სიტყვა იწვევს განსაკუთრებულ სულიერ მდგომარეობას, იგი იტევს იმაზე მეტს, ვიდრე უშუალოდაა გადმოცემული. წმინდა ნინო ამბობს: „შეეურვა სულსა ჩემსა“. „ურვა“, სულხან-საბას მიხედვით, არის მწუხარება დამამძიმებელი (ორბელიანი 1991: 167). როგორი ცხადი და გამომსახველია ის განცდა, რომელსაც წმინდანი გრძნობს! „დამწუხრებულია მოყვასის, კაცთა მოდგმის სიბრალულთ სული მოციქულისა. ეს არის ნინოს დრამატული შინაგანი განცდის პოეტურად გამოქანდაკების ნიმუში, რომელიც აღელვებს და კვალს აჩნევს ჩვენს სულს“ (ფარულაია 1982: 168).

ასეთივე სიმძაფრითა და დრამატიზმითაა გამორჩეული წმინდა ნინოსეული განცდა სიკვდილისა, როცა ის იტყვის: „ესერა მოსრულა სული ჩემი ჯორჳად ჩემდა“ (ძეგლები 1964: 105). ამ სიტყვიერი ხატის მხატვრულ ეფექტს განსაზღვრავს ის ფსიქოლოგიური ფონი: ტონი, ინტონაცია სიკვდილის მოახლოების გრძნობას რომ ახლავს. აქ სიკვდილის გრძნობა გამოხატულია გარკვეული შინაარსისადმი პიროვნების, მთქმელის დამოკიდებულებით. ჩვენი ყურადღების კონცენტრაციასა და სიკვდილისადმი ჩვენი დამოკიდებულების გაძლიერებას ემსახურება წმინდა ნინოს სიტყვები „ესერა მოსრულა სული ჩემი ჯორჳად ჩემდა“, რომელშიც მოცემულია სიკვდილის

განცდის ფსიქოლოგიური ფაქტი და ეს შინაარსი უშუალოდ და ხელშესახებლადაა მოწოდებული.

სიტყვის შემეცნებისას ჩვენ ვესწრაფვით არა იმას, რომ დავადგინოთ მოვლენის თვისებები, სტრუქტურა (ამ შემთხვევაში სიკვდილისა), არამედ იმას, რომ სიტყვიერმა ხატმა, სახე-სიმბოლომ ზემოქმედება მოახდინოს ჩვენზე: „პოეტური ხატი არის აქტი, რომლის დროსაც ემოციურად უცნობი საგანი, „გამოთქმის საშუალებს“ დახმარებით ჩვენზე იმოქმედებს და გამოიწვევს განსაზღვრულ განცდებს“ (ბეგიაშვილი 1990: 19).

„ესერა მოსრულა სული ჩემი ჯორჯად ჩემდა“, – მოციქულის ამ სიტყვებს საფუძვლად უდევს სიკვდილის შემეცნება და თვით ეს სახე არის არა მომხდარის აღწერა, არამედ აქტი, რომლის დროსაც განცდით უნდა შევიმეცნოთ ადამიანის ცხოვრების უკანასკნელი წამი. „ესერა მოსრულა სული ჩემი ჯორჯად ჩემდა“ – სიკვდილის მოახლოების განცდის მხატვრული შინაარსია და, როგორც დ. რამიშვილი შენიშნავს: ყოველგვარი მხატვრული შინაარსი, და, კერძოდ, მხატვრული მეტყველების შინაარსი, აუცილებლობით გულისხმობს ობიექტს, მოცემულს სუბიექტის განცდის ფორმაში“ (რამიშვილი 1963: 198).

სახე-სიმბოლოს ახსნა, მისი შემეცნება, გააზრება, როგორც, საერთოდ, პოეტური მეტყველება, ორი მხრიდან უნდა გამოვიკვლიოთ: მკითხველის თვალსაზრისით, რომელიც აღიქვამს მხატვრულ სახეს, რომლისკენაც ის არის მიმართული, და შემოქმედის რაკურსით, რომელიც ქმნის ამ ხატს (იაკობსონი 1973: 113). ამ უკანასკნელის მთლიანი აღდგენა ზოგჯერ არ ხერხდება, რადგან ბევრ სირთულესთანაა დაკავშირებული, მაგრამ თავად ფაქტი, მხატვრულ ნაწარმოებთან ურთიერთობათა ორმხრივობისა, მასთან დიალოგში ყოფნისა არის საინტერესო და მნიშვნელოვანიც. გამოთქმას „ესერა მოსრულა სული ჩემი ჯორჯად ჩემდა“ – აქვს მკვეთრი ხასიათი და თან სდევს ძლიერი განცდა, თითქოს სულის უკანასკნელი ამოსუნთქვააო. „შინაარსი არ დაიყვანება ტექსტში გამოთქმულ მსჯელობათა ჯამზე; მხატვრული ნაწარმოები კონკრეტულ-ხატოვანი და ემოციური არსის შემცველია; იგი ზემოქმედებს მკითხველზე, იწვევს და ავითარებს ერთი რიგის ემოციებსა და მისწრაფებებს, გამოდევნისა და სძლევს სხვა რიგისას. მხატვრული აღქმისათვის უმნიშვნელოვანეს ფაქტორს წარმოადგენს მკითხველის პიროვნება, მისი ინტელექტი, ცოდნა, თეზაურუსი, უნარი აღიქვას არა მარტო ის ინფორმაცია, რაც ზედაპირზე ძევს, არამედ სუპერხაზოვანიც“ (კვარაცხელია 1995: 76).

ინტელექტუალური ემოციებისა და განცდების არსებობა საშუალებას ქმნის, ავხსნათ მხატვრული ქმნილების უმთავრესი კატეგორია – სახე, სწორედ ის ფუნდამენტი ხელოვნებაში, რომელსაც აქვს უნარი, გამოხატოს შემოქმედის მიერ სამყაროს აღქმის საკუთარი კონცეფცია, წარმოგვიდგინოს მის მიერ საგანთა და მოვლენათა შინაგანი ბუნების არსი და გვაზიაროს უნივერსალიტეტთან.

მწერალი შეგვაგონებს, რომ წმინდა ნინოს შემოსვლა საქართველოში უნდა აღვიქვათ... „ვითარცა ბნელსა შინა მთიები რამ აღმოჰქდის და ცისკარი აღილის და მისა შემდგომად აღმოვალნ დიდი იგი მფლობელი დღისა“ (ძეგლები 1964: 125). რას გულისხმობს ეს ალქმა, როგორ გაგებაზეა აქ საუბარი, რას უნდა მივუხვდეთ აგოგრაფს? – ასეთ შემთხვევაში შემეცნების პროცესში უნდა ჩაერთოს ადამიანის მთელი ფსიქოლოგიური კომპლექსი, რომელშიც გაიღვიძებენ დახასიათებები, განსაზღვრებები, წარმოდგენები, როგორც შესაძლებლობანი. ისინი წარმოგვადგენინებენ „დღის იმ დიდ მფლობელს“, რომელსაც არ „ვიცნობდით“, „ვხედავდით და ვერ ვხედავდით“, ე.ი. დაიბადება სიახლე, რომელიც დაკავშირებულია შემეცნების სიხარულთან, რომ დაინახე (ან დაგანახეს) ის, რომელსაც ადრე მკრთალად თუ ხედავდი. მაგრამ, რა თქმა უნდა, გრძნობა, რომელიც თან სდევს ამ მხატვრული სახის ალქმასა და შემეცნებას, არ დაიყვანება მხოლოდ სიხარულის განცდაზე. სიტყვის სულიერ შემეცნებაში ჩაერთვება თეორიული მონაცემები, გარკვევა რაღაც მიზეზ-შედეგობრივი კავშირისა, სტრუქტურისა.

წმინდა ნინო, ქადაგი ჭეშმარიტებისა, ბნელში „აღმომხდარი მთიები“ (რომელ არს ცისკარი), რომელიც „ეძიებდა ხსნასა სულსა ჩუენთასა, „აღმოსავალით მავალი“, დაულალავი მუშაკია, სამებისა და ერთარსების მაუწყებელი, ქრისტეს აღდგომის მაცნე იმ ქვეყანაში, „სადა იგი არს სამკალი ფრიად, ხოლო მუშაკნი-მცირე“. როგორც წინასწარმეტყველმა და წინამორბედმა, იოანე ნათლისმცემლმა, მოამზადა ისრაელი ერი ქრისტეს მისაღებად („განამზადა გზანი უფლისანი“ და „წრფელ-ყო ალაგნი მისნი“, რომლის შემდგომად მომავალი იყო უძლიერეს მისა), ასევე, წმინდა ნინო, ბნელში აღმომხდარი მთიები, მოამზადებს იბერთა ქვეყანას იმ „დიდი დღის მფლობელის“ მისაღებად.



წმინდა ნინო და წმინდა მარიამ მაგდალელი

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ზაბილონი გადაწყვეტს, დაუტეოს სოფელი ესე, კურთხევასაც აიღებს პატრიარქისგან, განემორება მეუღლეს, მკერდზე მიიკრავს მხოლოდშობილ ასულს და ეტყვის: „ესერა დაგიტევებ შენ ობლად ჩემგან და მიგუთუალავ შენ ღმერთსა ცათასა, მამასა ყოველთა მზრდელსა და უფალსა... ნუ გეშინინ... ხოლო შენ მაგდანელისა მარიამის შური აღილე სიყვარულისათს ქრისტესისა“ (ძეგლები 1964: 110). მარიამ მაგდალელი ნახსენებია ე.წ. „დეკალოგშიც“. ათი სიტყვის მეცხრე მუხლში ვკითხულობთ: „ჰრქუა მარიამ მაგდალელსა იესუ: წარვედ, დედაკაცო და ახარე ძმათა ჩემთა“ (იქვე: 117). მარიამ მაგდალელი ითვლება წმინდა ნინოს პირველსახედ და, ამდენად, თხზულების სახისმეტყველებითი სისტემისათვის საინტერესოა, დაიძებნოს საერთო პარალელები მათი ღვაწლისა და სულიერი ცხოვრებისა.

დიდებული, წმინდა მოციქულთასწორი, მენელსაცხებლე დედა მარიამ მაგდალელი წარმოშობით ქალაქ მაგდალოდან იყო, რომელიც გალილეაში, პალესტინის მხარეში, გენესარეთის ტბის ან, უფრო სწორად, გალილეის ზღვისპირა ქალაქებს – კაპერნაუმსა და ტიბერიადას შორის მდებარეობდა (მაგდალელი 1990: 21-31)¹¹. როგორც ცნობილია, გალილეიდან იყვნენ ქრისტეს მოციქულები, იუდა ისკარიოტელის გარდა. თავდაპირველად ქრისტეს ყველა მიმდევარს გალილეველს უწოდებდნენ. გალილეა ქრისტიანული სარწმუნოების აკვნად ითვლებოდა.

საყოველთაოდ იყო ცნობილი გალილეველთა მგზნებარება, გულშემატკივრობის ნიჭი, მადლიერების განცდა, პატიოსნება, სიმამაცე. ისინი გამოირჩეოდნენ სარწმუნოების მიმართ ბავშვური აღტაცებით, უყვარდათ მოძღვრების მოსმენა, შრომა. მარიამ მაგდალელიც, განსაკუთრებული ქრისტეს მიერ, თითქოს ყველა ამ თვისებით იყო შემკული.

წმინდანინოცბავშვობიდანვე გამოირჩეოდა ღვთის სიყვარულითა და თავდადებით. მისი მგზნებარება და სიმამაცე ყველასთვის თვალშისაცემი იყო. სომეხი ნიაფორი მიმართავს: „შვილო ჩემო, ვხედავ ძალსა შენსა, ვითარცა ძალსა ძუმსა ლომისასა, რომელი იზახენ ყოველსა ზედა ოთხფერხსა, გინა ვითარცა ორბი დედალი, რომელ აღვიდის სიმაღლესა ჰაერისასა“ (ძეგლები 1964: 111). წმინდა ნინოს განსაკუთრებულად უყვარდა თურმე მოძღვრების მოსმენა ღმერთსა და სარწმუნოებაზე. თავად იგონებდა: „მე ვმსახურებდი ნიაფორსა... და ვკითხევდი ვნებათა მათ ქრისტესთა და ყოვლადვე ჯუარცუმასა, დაფლვასა და აღდგომასა და აღდგომის ძალსა... ესრეთ ყოველსავე მიწყებით ვჰკითხევდი, რამათამცა ვცან“ (იქვე: 110-111).

მარიამ მაგდალელის ცხოვრების პირველი ნახევარი უცნობია. სახარება გადმოგვცემს, რომ მარიამს შვიდი ეშმაკი ებრძოდა. მიზეზი ამ უბედურებისა გაურკვეველია. მის ეშმაკეულობით შეპყრობას ღვთისაგან დაშვებულად მიიჩნევდნენ იმისათვის, რათა განცხადებულიყო დიდება უფლისა. როცა მოწაფეებმა იესოს ჰკითხეს დაბადებიდანვე ბრმის შესახებ: „რაბი, ვინ სცოდა, ამან, ანუ მშობელთა ამისთა, რამეთუ ბრმა იშუა. ჰრქუა მათ იესუ: არცა ამან სცოდა, არცა მშობელთა ამისთა, არამედ რათა გამოცხადნეს საქმე ღმრთისა მაგას ზედა“ (ინ. 9, 2-3).

წმინდა ნინოს მამა, ზაბილონი, თავის ასულს მოუწოდებს: მარიამ მაგდალელის „შური აღილე“ ქრისტეს სიყვარულისთვის, იმ მარიამისა, რომელიც მტკიცე, თავდადებული და ჭეშმარიტი სიყვარულისთვის დაჯილდოებულ იქნა უფლისგან – მკვდრეთით აღმდგარი მაცხოვარი თავის მოციქულებზე ადრე მას გამოეცხადა.

ქრისტეს ტანჯვა-წამების მძიმე დღეებში, რომლის შესახებაც წმინდა ნინო „მიწყებით ჰკითხევდა“ სომეხ ნიაფორს, მარიამ მაგდალელი არნახულ გმირობას გამოიჩენს და მაშინ, როცა მოციქულნი, მიუხედავად თავდადებული პირობისა, უფალთან ერთად მომკვდარიყვნენ, კრთებიან

¹¹ ცნობებს მარიამ მაგდალელის ცხოვრების შესახებ მ. ნივნივაძის ამ თარგმანიდან წარმოვადგენთ.

სიკვდილით შიშითა და ტოვებენ მაცხოვარს, მარიამ მაგდალელი სიყვარულის ყოვლისშემძლე ძალით ამარცხებს შიშს და ბოლომდე ერთგული რჩება თავისი სიტყვისა – მაცხოვართან იყოს ყველაზე მძიმე წუთებში: „იყუნეს მუნ დედანიცა მრავალნი, რომელნი შორით ხედვიდეს, რომელნი შეუდგეს იესოს გალილიეთ და მსახურებდეს მას, რომელთა თანა იყო მარიამ მაგდალელი“ (მ. 27, 55–56). მას არც სიკვდილის შემდეგ მიუტოვებია იესო. ერთი წუთით არ მოშორებია იოსებ არიმათიელსა და ნიკოდიმოსს, როცა იესო ჯვრიდან გარდამოხსნეს. ესწრებოდა უფლის დაკრძალვას და მაშინაც კი, როცა მოახლოებული დიდი პასექის პატივსაცემად მაცხოვრის დაფლული სხეული დატოვა, სიყვარულმა სურვილი აღუძრა, უკანასკნელად ეცა პატივი იუდეველებისაგან დამცირებული ქრისტესათვის, იყიდა ნელსაცხებელი, რათა დაკრძალული ქრისტეს სხეულისთვის ეცხო და ამით, ებრაელთა ჩვეულების მიხედვით, თაყვანი და პატივი მიეგო. ამიტომ მარიამ მაგდალელს მენელსაცხებლე უწოდეს. მის ხსენებას ეკლესია ორჯერ აღასრულებს: აღდგომის მესამე კვირას, მენელსაცხებლე დედათა შორის, და 22 ივლისს (ძვ. სტილით).

წმინდა მარიამ მაგდალელი თვით უფლისგან გაგზავნილი ქრისტეს აღდგომის პირველი მაცნე, პირველი მახარებელია. სწორედ ამიტომ, ეკლესია მას მოციქულთა სწორად აღიარებს. იგი გახდა ღირსი ყველა მოციქულსა და მოწაფეზე ადრე პირველს ეხილა მკვდრეთით აღმდგარი მაცხოვარი. უფლის უშუალო დავალებით, მარიამ მაგდალელი ქრისტეს აღდგომის მქადაგებელ–მახარებელი გახდა მოციქულთათვის. მოციქულებმა ქრისტეს აღდგომა უქადაგეს მთელ მსოფლიოს, მარიამმა კი თავად მოციქულებს უქადაგა იგი. ამიტომ იწოდება ის მოციქულთა მოციქულად. ეკლესიის მამები ამაში ღვთიური განჭვრეტის უდიდეს სიბრძნესა და საიდუმლოს ხედავენ. „ქალმა, – გვასწავლის წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი, – მიიღო პირველი სიცრუე გველის პირიდან და მანვე მკვდრეთით აღმდგარი უფლის ბაგეთაგან პირველმა მოისმინა სასიხარულო ჭეშმარიტება, რათა იმ ხელს, რომელმაც სასიკვდილო სასმელი განაზავა, სასიცოცხლო ფიალა მიეწოდებინა“ (მაგდალელი 1990: 29).

მკვდრეთით აღმდგარი, სიკვდილის დამთრგუნველი და ქრისტეს მიერ ნაკურთხი ძლევაშისილი მარიამ მაგდალელი უსიტყვოდაც ქრისტეს აღდგომის ჭეშმარიტ მოწმეს წარმოადგენს. „ქრისტე აღდგა! ჭეშმარიტად აღდგა!“ – საზეიმოდ გაისმის მთელ მსოფლიოში წმინდა მარიამ მაგდალელის მიერ პირველად წარმოთქმული და შემდეგ მის მიერვე ქვეყნად გახმაურებული ეს სიტყვები. წმინდა მოციქულთა სწორმა და მენელსაცხებლე დედამ თავგანწირული ერთგულებით შეასრულა პირველი და მთავარი მცნება ახლისა აღთქმისა: შეიყვარა უფალი მთელი გულით, სულითა და გონებით.

ალბათ, ამიტომ სთხოვდა წმინდა ნინოს ზაბილონი: „მარიამ მაგდალელისა შური აღილე ქრისტეს სიყვარულისთვის“ – ე.ი. მარიამ მაგდალელის საღვთო ბაძვის სურვილით აღიძარი, ღირსეული მიმბაძველი გახდი (მდრ. საეკლესიო ლიტერატურა 2005: 1109). მარიამ მაგდალელი დაუსახა მამამ

თავის ასულს ცხოვრების მაგალითად, იდეალად... მარიამის ხატება უნდა ყოფილიყო თანამდევი წმინდა ნინოსთვის, მისი ცხოვრების პირველსახე, რადგან, „თუ შენ ეგრეთ გეშინოდეს მისგან (ქრისტე – ს. მ.)... ეგრეთ მოგსცეს შენ ყოველი, რაიცა სთხოვო მას, ოდესცა გთნდეს“. ასე დაასრულა მამამ ასულთან საუბარი, უკანასკნელად ეამბორა მას და წავიდა „წიაღ იორდანესა კაცთა მათ თანა ველურთა, რომელ რამ ყოფამ მისი იცის მისმან უფალმან იესუ“.

წმინდა ნინოს ცხოვრებაში მძლავრად იკვეთება წამყვანი მოტივი აღდგომის იდეისა. ყველაფერი ამას ეფუძნება. ბოლოს და ბოლოს, ცოდვით დაბნელებული ქვეყანა, კერპთაყვანისმცემლობის ცოდვაში დაცემული იბერია უნდა აღმდგარიყო. აღდგომა აქ სულიერ სიცოცხლეს გულისხმობს, ჭეშმარიტების შეცნობას, ახალი ცხოვრების დასაწყისს. გარდა ამისა, სვეტი-ცხოველი უკავშირდება საუფლო კვართს. ნიკოლოზ გულაბერიძის „საკითხავში“ შეტანილი „მოთხრობა აბიათარ მღვდელისგან კუართისათვის საუფლომასას“ მიხედვით ვიგებთ, რომ ელიოზისა და ლონგინოზის მიერ ჩამოტანილი უფლის კვართი ელიოზის დამ, სიდონიამ, გულში ჩაიკრა და მიიცვალა. იგი კვართით დაუმარხავთ, თუმცა „ადგილი იგი არავინ ჰსცნა მიერ ჟამითგან, ვიდრე დღესამომდე, სადა მდებარე არს წმიდამ იგი კუართი“, მაგრამ ადგილს მიგვანიშნებს ნათლის სვეტი, რომელიც „სამარადისოდ ბრწყინვალედ ზედა ენთებოდის“ (გულაბერიძე 1882: 78). სწორედ, ეს ნათლის სვეტი დაეყრდნო უფლის კვართს და „უფლის კვართზე ნათლის სვეტის გააზრება სვეტიცხოველს უფლის აღდგომის იდეას სძენს... შიდა ეკლესია უფლის კვართის საფლავზეა. კვართის დაფლვის ადგილი მაცხოვრის საფლავს გულისხმობს... ეს ეკლესია სვეტიცხოველს აღდგომის იდეას სძენს“ (სირაძე 1992: 114-118).

„მოქცევამ ქართლისაჲს“ ავტორი შენიშნავს: „მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი და არწმუნა ყოველთა... აღდგომაჲ“. წმინდა ნინო კი იგონებს: სომეხ ნიაფორს „ვჰკითხევდი ვნებათა მათ ქრისტესთა... აღდგომასა და აღდგომის ძალსა“ (ძეგლები 1964: 110). თავისი ბიძის, იერუსალიმის პატრიარქისაგან დალოცვილი მოდის წმინდა მოციქულთა სწორი იბერიაში. იობენალ პატრიარქი კი ასე შეავედრებს შემოქმედს სოფლისას: „უფალო, ღმერთო ჩემო, ღმერთო საუკუნეთაო, ხელთა შენთა შევედრებ ობოლსა ამას შეილსა დისა ჩემისა და წარვაგლინებ ქადაგებად შენის ღმრთეებისა, რათა ახაროს აღდგომაჲ შენი“ (იქვე: 114).

წმინდა ნინო – აღდგომის მახარებელი ცოდვით დაბნელებულ იბერიაში – ასეთი კურთხევით მოემართება იგი ღვთისმშობლის წილხვედრ ქვეყანაში. ქრისტეს აღდგომის ხარების შესახებ ე.წ. ქართული „დეკალოგის“ IX მუხლიც საგანგებოდ მიანიშნებს: „ჰრქუა მარიამ მაგდანელსა იესუ: წარვედ, დედაკაცო და ახარე ძმათა ჩემთა“. რა თქმა უნდა, აქ ქრისტეს აღდგომის ხარება იგულისხმება!

ასე ერთიანდება აღდგომის იდეით „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ და „ცხოვრება მარიამ მაგდალელისა“. აღდგომის იდეა ამთლიანებს ძველი ქართული მწერლობის ერთ-ერთ პირველ ძეგლსა და წმინდა ნინოს ღვაწლიც აქეთკენ

მოემართება, ამითვე ეხმიანება იგი, უპირველესად, თავის პირველსახეს – წმინდა მარიამ მაგდალელს.

ქრისტეს გამოცხადებითა და აღდგომის ბედნიერებით შეპყრობილი მარიამ მაგდალელის ქადაგებით მთავრდება მისი მოღვაწეობის აღწერა ახალ აღთქმაში. დანარჩენს ვიგებთ გადმოცემებით. ურიგო არ იქნება, თუ მისი მოციქულებრივი მისიის შესახებაც შევნიშნავთ, რადგან წმინდა ნინოს პირველსახეს იგი ამ მხრივაც წარმოადგენს.

მარიამ მაგდალელი აქტიურ მონაწილეობას იღებდა იერუსალიმში ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელების საქმეში. იტალიასაც ესტუმრა, მონახა შესაძლებლობა, რათა წარმდგარიყო იმპერატორის, ტიბერიუს I-ის, წინაშე. აღმოსავლეთში გავრცელებული ჩვეულების თანახმად, მისთვის წითლად შეღებილი კვერცხი მიუერთმევია და უთქვამს: ქრისტე აღდგა! მარიამ მაგდალელი მხურვალე ქადაგებით აცნობდა მას ქრისტეს ცხოვრებისა და ჯვარცმის შესახებ, იერუსალიმის სინედრიონის გაბატონებული წევრების უღმობლობაზე, იუდეველების რომელი მმართველის პონტოელ პილატეს სულმოკლეობასა და უპრინციპობაზე. სწორედ, მარიამ მაგდალელისაგან ინფორმირებულმა და უკვე განრისხებულმა ტიბერიუს I-მა სასამართლოს წარუდგინა პონტოელ პილატე, რომელსაც ხელისუფლების გამგებლობა ჩამოართვის და გაგზავნეს ქალაქ ვიენაში, სადაც, სასონარკვეთილებაში ჩავარდნილმა, თავი მოიკლა.

როცა მაშინდელი დროის ქრისტიანებმა გაიგეს, თუ რა ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინა მარიამ მაგდალელმა ტიბერიუს I-ზე წითლად შეღებილი კვერცხის ბოძებითა და სიტყვებით „ქრისტე აღდგა“, თვითონაც დაინწყეს მიბაძვა აღდგომის მოსაგონებლად.

წმინდა ნინო – ქრისტეს აღდგომის ქადაგად მოვლენილი ქვეყანასა უცხოთა და ნათესავთა უცხოთა, ტყვე და ტყვეთა მხსნელი, უცხო და აქა შობილი, შემცვლელი ყოვლისა წესისა ამის ქვეყნისაჲ, „ნეტარი ესე დედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისაჲ... პირველ ვითარცა ტყუე, ვითარცა უცხოჲ, ვითარცა მწირი, ვითარცა შეუწუნელი, ვითარცა უსმი და უტყვ... ქადაგ ძლიერ და მეცნიერ დაფარულთა“ (ძეგლები 1964: 158), ათასგვარ გაჭირვებაგამოვლილი (ვნახე ჭირნი დიდი გზათა მათგან და შიში მკეცთაგან), რიფსიმესა და გაიანეს მარტვილობით შეძრწუნებული, „ეკალთა შინა ვარდისათა“ შთენილი, ერთი შეხედვით, უმწეო დედაკაცი, სინანულითა და უძლურებით მოღალადე: „უფალო, უფალო, რად დამიტეო მე შორის ასპიტთა და იქედნეთა“ (იქვე: 115), იმთავითვე გასაოცარი გმირობის მაგალითია. მან ყველაფერს სძლია, გაიმარჯვა ხილულ თუ უხილავ მტერთა წინააღმდეგ ბრძოლაში, განანათლა ერი ქართველთა, არწმუნა დედოფალი, დაამხო სიბნელე, ქრისტეს ნათელს აზიარა ყოველი ქართველი, მისი მაღლი გადასწვდა მეფესაც – შეძრა სული მირიანისა: „ამან წმიდამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ და შუვა ღამეს ოდენ მეჩუენა მე მზეჲ ბრწყინვალჲ, ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდეს უკუნისამდე და მექმნა ჩუენ მოძღუარ... და მომცა ჩუენ შჯული ახალი ცხოვრებისაჲ და სიხარულისაჲ“ (ძეგლები 1964: 158).

წმინდა ნინო, მარიამ მაგდალელის მსგავსად, თავისი საქმითაა მიმსგავსებული მოციქულებს, როგორც წმინდანის კონდაკში ვკითხულობთ: „მოციქულ ქრისტესაგან გამორჩეული, ქადაგი სიტყვისა ღმრთისა განსწავლული მახარებელი ცხოვრების, წინამძღვარი ქართველთა ერისა გზათა სიმართლისათა, დედისა ღვთისა საკუთარი მონაფე“ (ჟამნი 1899: 343).

წმინდა მარიამ მაგდალელს კი ასე მიმართავს მართლმადიდებელი ეკლესია: „ქრისტესა, ჩვენთათვის ქალწულისაგან შობილსა, შეუდეგ, სანატრელო მარიამ მაგდალინელო, რომლისა სჯული და მცნებანი დაიმარხნე. ამისთვისაც წადიერად გაქებთ და გიგალობთ“ (ჟამნი 1899: 489).

წმინდა ნინოს დაკავშირება წმინდა მარიამ მაგდალელთან

ფილოლოგიური ასპექტით – ფაქტობრივი ასახვაა მსოფლიო ეკლესიის ისტორიაში ქალ განმანათლებელთა მოციქულებრივი მისიისა;

ანგელოგიური ასპექტით – მათი ერთმანეთთან დაკავშირება მოასწავებს სატანის ძლევას. წმინდა ნინომ წარმართობა დაამხო იბერიაში, სძლია სატანას;

ზნეობრივი ასპექტით – ესაა სულის გზა ქრისტესაკენ, გზა სრულყოფილებისაკენ;

ასკეტური ასპექტით – მათი დაკავშირება საკუთარი ცხოვრების უარყოფის სახეა;

მისტიკური ასპექტით – ეს არის სიყვარულის დიდი საიდუმლო.

ასე ეხმიანება წმინდა ნინოს ცხოვრება წმინდა მარიამ მაგდალელის ღვანლს, ასე უკავშირდებიან ისინი ერთმანეთს სულიერი ცხოვრებით, რომელიც მარადისობაში შესაცნობია, მომავლიდან წარსულისაკენ მიმართული მზერით შესამეცნებელი.

წმინდა ნინო – ბიბლიური მოსე – ქართული „დეკალოგი“

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ პარადიგმულ სახისმეტყველებაში მნიშვნელოვანია ბიბლიური მოსე. უცხოობა წარმოადგენს მათს მდგომარეობას. მოსეს უჭირდა რჩეული ერის წინამძღოლობა და თავისი გამორჩეულობაც. „ის კაცი, მოსე“ – ასე იხსენიებდნენ მას. მოსე იყო მოვლენილი სული, რომელსაც უნდა გაეღვიძებინა ამ ხალხში ეროვნული შეგრძნება და მიეწვდინა მათთვის მათი მამა-პაპის ღვთის სიტყვა“ (კიკნაძე 1989: 48).

წმინდა ნინო – დედაკაცი უცხოა – მოემართება უცხო ქვეყანაში. ქართველთათვისაც უცხოა ის და მისთვისაც უცხო მხარეა საქართველო. ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელიც ასე მიმართავს: „აჰა, ესერა წარგავლინებ შენ ქადაგად ნათესავთა მიმართ უცხოთა“. სხვაგან ვკითხულობთ:

„მიწვენად ხარ შენ ქვეყანასა უცხოსა და ნათესავთა უცხოთა“;

„უცხოო და აქა შობილო“;

„უფალო, დედაკაცი ვარ უცხოა“.

წმინდა ნინოსა და ბიბლიურ მოსეს აკავშირებთ სიტყვა-შემოქმედი, პრინციპი, პოტენცია, ლოგოსი. კაპადოკიელმა ქალწულმა არა მარტო „შეცვალა წესი ამის ამის ქუეყანისა, არამედ „წესი განუწინა ქართულ ენას, რადგან

„ერის საბოლოო გაქრისტიანება იწყება მხოლოდ მაშინ, როცა გაქრისტიანდება მისი ენა ე. ი. მისი ცნობიერება და მისი სული“ (სირაძე 1997: 4).

სვეტიცხოვლის დაფუძნებამდე ქართული ენა არ იყო ნაზიარევი ქრისტიანობას. ამ ენაზე მლოცველი ქრისტიანი არ არსებობდა, ენა არ იყო ჩართული რელიგიური ცხოვრების სამსახურში, ღმერთთან და სამყაროსთან დიალოგში. წმინდა ნინოს ლოცვითა და ღვანლით ქართული ენა დაადგა გზას ქრისტიანული ტაძრისაკენ და მასვე დაეკისრა უსისხლო მსხვერპლშენიერვა. ქართული ენა ეზიარა ლიტურგიულ ცხოვრებას. ამ გზით წმინდა ნინომ სიბნელებში ნათელი შეიტანა, ძველში – ახალი. ენის გაქრისტიანებამ შეცვალა ამ ენაზე მოსაუბრეთა სული, ყოფა, ცნობიერება. შესაბამისად, ქართველი ერის მოქცევა ქართული ენის მოქცევასაც გულისხმობდა, იგი იქცა „ენა-აზროვნებად“, ანუ ლოგოსურ ენად (რ. სირაძე).

ქრისტიანული მოძღვრების ქრთულ ენაზე გადაცემა ენისაგან მოითხოვდა სრულიად ახალ საშუალებებს. ფაქტია ისიც, რომ ქართული ენის ევანგელიზაცია მისი მისტიკური ბუნების საწინდარიც გახდა. მაგრამ, ვიდრე წარმართობა დაიძლეოდა, ვიდრე კერპთა მსხვერვეა და თხოთის მთაზე მზის დაბნელება აღსრულდებოდა, მანამ იყო ქართული დეკალოგი. წმინდა ნინო გვიამბობს, თუ როგორ იხილა „კაცი ერთიო ჰასაკითა ზომიერ, თმითა ნახევარ-თმოსანი“ და როგორ გადასცა მას „წიგნი დაბეჭდული“, რომელშიც „დაწერილნი იყვნეს ათნი სიტყუანი, ვითარცა – იგი პირველ ფიცართა ქვისათა“.

1. „პირველი სიტყუა: სადაცა იქადაგოს სახარება ესე, მუნცა ითქუმოდეს დედაკაცი ესე;
2. არცა მამაკაცებამ, არცა დედაკაცებამ, არამედ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ;
3. წარვედით და მოიმონაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელსცემდით სახელითა მამისადთა და ძისადთა და სულისა წმიდისადთა;
4. ნათელი გამობრწყინებულ წარმართთა დიდებად ერისა შენისა ისრაელისა;
5. სადაცა იქადაგოს სახარება ესე სასუფეველსა, ყოველსა სოფელსა ითქუმოდეს;
6. რომელმან თქუენ შეგინყნარნეს, მე შემინყნარებს და, რომელმან მე შემინყნაროს, შეინყნარებს მომავლინებელსა ჩემსა;
7. ფრიად უყუარდა მარიამ უფალსა, რამეთუ მარადის ისმენნ მისსა სიბრძნესა ჭკმპარიტსა;
8. ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოსწყდნენ ხორცნი თქუენნი, ხოლო სულისა ვერ შემძლებელ არიან მოწყუედად;
9. ჰრქუა მარიამ მაგდალენელსა იესუ: „წარვედ, დედაკაციო, და ახარე ძმათა ჩემთა“;
10. სადაცა ჰქადაგებდეთ სახელითა მამისადთა და ძისადთა და სულისა წმიდისადთა.

ეს „ათი სიტყვა“ მოსეს ათ მცნებასთან არის შედარებული (ვითარცა იგი პირველი ფიცართა ქვისათა), თუმცა არც ერთი სიტყვა არ მეთხვევა ბიბ-

ლიურ „ათ მცნებას“. საქმე ისაა, რომ წმინდა ნინოსეული დეკალოგი, ძირითადად, გამოკრებილი ადგილებია ახალი აღთქმიდან, ამიტომ მოსეს ათ მცნებასთან მითითება მათს სულიერ კავშირს გულისხმობს, „სულითა საცნაურობას“ მოითხოვს.

დეკალოგის პირველი, მეშვიდე და მეათე მუხლებს ახალ აღთქმაში პარალელები არ ეძებნება. პირველი „მცნება“ (სადაცა იქადაგოს სახარება ესე, მუნცა ითქუმოდეს დედაკაცი ესე) წმინდა ნინოს მოციქულებრივ ლეგიტიმაციას ამოწმებს – ეს არის განაცხადი იმისა, რომ კაპადოკიელი ქალწული შეწყნარებული და აღიარებული იქნეს ქვეყნის მმართველთაგან, რადგანაც, ტექსტის მიხედვით, წმინდა ნინოს თავად მეფისთვის უნდა მიერთმია „ათნი სიტყუანი“. სწორედ, მეფეს უნდა ეცნო წმინდა ნინო, როგორც საგანგებო მისიით მოვლენილი. დეკალოგის პირველი წინადადების ქვეტექსტი ისაა, რომ ქალი განმანათლებლის მოციქულებრივი საქმიანობა ეჭვქვეშ არ დადგეს. პირველი მუხლის გაგრძელებას წარმოადგენს ბოლო, მეათე სიტყვა. ლ. პატარიძის დაკვირვების თანახმად, ეს მეათე სიტყვა „დასასრულის ჩვეულებრივი ქრისტიანული ფორმულაა და, ამასთანავე, პირველი წინადადების შინაარსს აგრძელებს და ამთავრებს“ (პატარიძე 1992: 5).

„არცა მამაკაცებამ, არცა დედაკაცებამ, არამედ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ“ – ციტატაა პავლე მოციქულის ეპისტოლიდან გალატელთა მიმართ, რომელშიც ვკითხულობთ; „არა არს ჰურიება, არცა წარმართება, არცა მონება, არცა აზნაურება; არა არს რჩევა მამაკაცისა, არცა დედაკაცისა, რამეთუ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ ქრისტე იესოჲს მიერ“ (გალატ. 3, 28). იმთავითვე ნათელია, რომ აქ აქცენტირებულია, თანამედროვე ტერმინით თუ ვიტყვი, გენდერული ბალანსი. იოხენალ პატრიარქმა ასე უთხრა წმინდა ნინოს: ვითარცა მამაკაცსა სრულსა წარგზავნიო. იესოს ათორმეტ მოციქულთა შორის დედაკაცი არ ყოფილა, მაგრამ ეკლესიის მიერ მარიამ მაგდალელის მოციქულად აღიარებამ შექმნა პრეცედენტი იმისა, რომ ქალს ეტვირთა მოციქულებრივი მისიაც. ამიტომაც ურჩია მამამ (ზაბილონმა) შვილს: „მარიამ მაგდალელისა შური აღილე ქრისტეს სიყვარულისათვის“. თუ მანამდე ქალი მიჩნეული იყო „ბოროტებისა და სიცრუვის სადგომად“ (ნეტარი ავგისტინე), ლეთისმშობლის სინწინდემ განაქარვა ყოველგვარი ეჭვი ქალის არასრულყოფილებაზე. დედა ლეთისამ იტირთა ცათაგან დაუტყვენელი და გახდა მეოხი კაცობრიობისა უფლის წინაშე. რადგანაც „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ დეკალოგის მეორე მუხლი მამაკაცისა და ქალის თანასწორობაზე საუბრობს, ლოგიკური და ბუნებრივია, მესამე მუხლის გაგრძელება მკვედრით აღმდგარი მაცხოვრის იმ სიტყვებით, რომლებითაც უკანასკნელად მიმართა მოწაფეებს: წარვედით და მოიმონაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელს სცემდით მათ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმინდისაჲთა“ (მ. 28, 19). აღდგომის შემდეგ გაიგზავნენ მოციქულები წარმართთა მოსაქცევად. ეს მუხლი „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ აღდგომის იდეის წარმართველობის დამადასტურებელია. რადგან უზენაესის წინაშე დედაკაცი და მამაკაცი ერთია, თანასწორია, წმინდა ნინოსაც, როგორც მამაკაცსა

სრულს, როგორც ღვთის რჩეულს, აქვს კანონიკური უფლება, იქადაგოს წარმართულ იბერიაში და განანათლოს ერი ქართველთა.

თუ წარმართობა დაძლეული იქნება, თუ ცდუნებასა და სიბნელები მყოფი ერი აღიარებს ჭეშმარიტებას, შეიცნობს დამბადებელს, ნათელს იღებს ქრისტეს სახელით, მაშინ ერშიც და ენაშიც დამკვიდრდება „ნათელი იგი მიუწვდომელი და მიუაზრდილებელი“. წმინდა ლუკას სახარების მიხედვით, სიტყვებს, რომლებიც დეკალოგის მეოთხე მუხლში გვხვდება, წარმოთქვამს სიმეონი – „კაცი მართალი და მოშიში უფლისა“, როდესაც იგი მიეგებება, მკლავზე მიირქმევს ჩვილ იესოს და ასრულდება წინასწარმეტყველება, რომლის მიხედვითაც, მანამ არ მოკვდებოდა, ვიდრე არ იხილავდა „უფლის ცხებულს“. დეკალოგის პირველი მუხლი მეოთხეში ასე გრძელდება: სადაცა იქადაგოს სახარება ესე, იქ გამობრწინდეს ნათელი ქრისტესი.

დეკალოგის V „სიტყვა“ წარმოადგენს მათეს სახარების 26-ე თავის მე-13 მუხლის ფრაგმენტს; „სადაცა იქადაგოს სახარება ესე სასუფეველსა, ყოველსა სოფელსა ითქუმოდეს“ (მტრ. მარკ. 14, 9). სახარების მიხედვით, კაიაფა მღვდელმთავრის ეზოში შეკრებილი „მნიგნობარნი და მოხუცებულნი“ მსჯელობდნენ იესოს დასჯის შესახებ, თავად მაცხოვარი კი ბეთანიაში, სიმონ კეთროვანის ოჯახში იმყოფებოდა. სწორედ, აქ მოვიდა ერთი დედაკაცი, რომელმაც ნელსაცხებელი უხვად დაასხა ნაზარეველს. განრისხებულ მოწაფეებს, რომლებსაც ამ ნელსაცხებლის გაყიდვით გლახაკთათვის დახმარება სურდათ, იესო ეუბნება სიტყვებს, რომელთა მხოლოდ ერთი ნაწილია შემორჩენილი „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ დეკალოგში. მარკოზ მახარებელთან ეს ადგილი ასე იკითხება: „სადაცა იქადაგოს სახარება ესე ყოველსა სოფელსა და, რომელიცა ესე ქმნა – ითქუმოდის სახსენებელად მაგისა“ (მტრ. 14, 9). დეკალოგის მეხუთე მუხლში სიტყვა „სასუფეველი“ ზედმეტია და შინაარსსაც აბუნდოვანებს – ამ სიტყვას გადამწერის შეცდომის შედეგად მოხვედრილად მიიჩნევენ ტექსტში (პატარიძე 1992: 6).

საქმე ისაა, რომ სახარებისეული „სადაცა იქადაგოს სახარება ესე ყოველსა სოფელსა“ და წმინდა ნინოს ცხოვრებაში მოცემული „სადაცა იქადაგოს სახარება ესე სასუფეველსა“, დიდად არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან და არც რაიმე შეცდომასთან უნდა გვქონდეს საქმე. სახარების ქადაგება ცათა სასუფეველის ქადაგების სინონიმი. თავად სახარებაშიც გვხვდება: „მოვიდა იესუ გალილელად, ქადაგებდა სახარებასა სასუფეველისა ღმრთისასა“ (მტრ. 1, 14; ლუკ. 4, 14). ასე რომ, დეკალოგისეული მეხუთე მუხლი გვაუწყებს: სადაც იქადაგოს სახარება ღვთის სასუფეველის შესახებ, იქ ითქმოდესო. თანაც, როგორც ჩანს, ავტორი ტაგტოლოგიასაც მოერიდა და „ესე ყოველსა სოფელსა“ ნაცვლად სასუფეველსა დაწერა, რადგან იქვე უნდა ეხსენებინა სოფელიც: „ყოველსა სოფელსა ითქუმოდეს“. ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი განმარტავს, რომ ქალის ქება ყველგან გაისმება იმის გამო, რაც მან გააკეთა. „უფალმა ისე მოაწყო, რომ ხსოვნა ამ ქალისა განითქმება ყველგან, ვიდრე სახარების ქადაგება იქნება ქვეყნად“ (ბულგარელი 1992: 140).

როგორც ვხედავთ, დეკალოგის ამ მუხლშიც დედაკაცის თემაა წინ წამოწეული. ეს არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რადგან იოანეს სახარების თანახმად, დედაკაცი, რომელმაც ნელსაცხებელი სცხო იესოს, იყო ლაზარეს და – მარიამი (ინ. 11, 2; 12, 3). საინტერესოა ისიც, რომ წმინდა ნინოს მამაც, როგორც უკვე ვთქვი, მარიამ მაგდალელის „შურის აღება“ ურჩია თავის ასულს. წმინდა ნინო სახარების ქადაგებით მარადიულ სასუფეველს ქადაგებდა.

დეკალოგის VII მუხლი აგრძელებს მეხუთეში ნახსენებ თემას. „ფრიად უყუარდა მარიამ უფალსა, რამეთუ მარადის ისმენნ მისსა სიბრძნესა ჭეშმარიტსა“ – ამ სიტყვების პირდაპირი პარალელი სახარებაში არ მოიპოვება, თუმცა აქ ლაზარეს დისა და ქრისტეს განსაკუთრებული ურთიერთ დამოკიდებულების შესახებაა საუბარი. ფაქტობრივად, V და VII მუხლები ცხადყოფენ, რომ ქალი თავისი რწმენით, სიყვარულითა და ერთგულებით იმსახურებს სამარდისო ხსენებას.

„წმინდა ნინის ცხოვრების“ დეკალოგის მეექვსე მუხლი მათეს სახარების ციტატა: „რომელმან თქუენ შეგინწარნეს, მე შემიწყნარებს და, რომელმან მე შემიწყნაროს, შეიწყნარებს მომავლინებელსა ჩემსა“ (მ. 10, 40). საერთოდ, ამ „ათ სიტყვაში“ აქცენტირებულია ის მოთხოვნა, რომ მოციქულებრივი მისიით მოვლენილი დედაკაცის შეწყნარება, მისი უსაფრთხოების გარანტიები სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია, უპირველესად, ქვეყნის მმართველთათვის. დეკალოგი საგანგებოდ ეხება უცხოობაში მოვლენილი ჭეშმარიტებისა და სასუფეველის მქადაგებლის შეწყნარებას, რომ მართალი და წინასწარმეტყველი მართლისა და წინასწარმეტყველის სახელით მიეღო ერს. შესაბამისად, მერვე მუხლიც ერთგვარი გამხსენებაა უზენაესისაგან, რომ შესაძლოა იყოს წინააღმდეგობა, დაბრკოლება, ძალადობა და დევნა-შევიწროება, თუმცა ვერავინ შეძლებს სულის გატეხვას. ამიტომაც გაისმის იმედად და ნუგეშად სიტყვები: „ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოსწყვდნენ ხორცი თქუენნი, ხოლო სულისა ვერ შემძლებელ არიან მოწყუედად“. „ნუ გეშინინ!“ – იესოს სიტყვებია „უცხოა და უმეცარი“ დედაკაცის გასაძლიერებლად. რა თქმა უნდა, ეს იყო უზენაესისგან მოვლენილი დიდი სულიერი ძალა და დაბრკოლებათა გზაზე დაუბრკოლებლად სვლის კურთხევა.

„პრქუა მარიამ მაგდალენელსა იესუ: „წარვედ, დედაკაცო, და ახარე ძმათა ჩემთა“ – ვკითხულობთ მეცხრე მუხლში. აქაც ქალი მახარებლისა და განმანათლებლის შესახებაა საუბარი. მარიამ მაგდალელის, როგორც მოციქულთა სწორისა და მოციქულთა მოციქულის შესახებ, საგანგებოდ ვისაუბრეთ, ამჯერად იმას შევნიშნავთ, რომ მისი მოხმობით წმინდა ნინოს მოციქულებრივი მისიის მეტი ლეგიტიმაცია ხდება. გარდა ამისა, მეცხრე მუხლი დეკალოგის მერვე „სიტყვის“ შინაარსს აზუსტებს: არ შეშინდე, არ დაბრკოლდე, აღასრულე ის, რისთვისაც მოწოდებული ხარ, – „ნუ გეშინის წავედ და ახარე!“

დეკალოგი მთავრდება სიტყვებით: „სადაცა ჰქადაგებდეთ სახელითა მამისადა და ძისადა და სულისა წმიდისადა“. ერთი შეხედვით, ფრაზა თითქოს დაუსრულებელია, თუმცა შინაარსობრივად აგრძელებს წინა მუხლს: „წარვედ, დედაკაცო, და ახარე“ გულისხმობს ფაქტს, რომ მკვდრეთით აღმდგარი იესო პირველად მარიამ მაგდალელს გამოეცხადა და დაავალა გალილეაში წასვლა, რათა მოციქულთათვის ეხარებინა მისი აღდგომა. ამდენად, სადაც ახარებთ (ე.ი. ქრისტეს აღდგომას), იქ იქადაგეთ სახელითა მამისათა და ძისათა და სულისა წმიდისათა. დეკალოგის ბოლო მუხლი ერთგვარად მესამესაც უკავშირდება: 3. წარვედით და ნათელს სცემდით სახელითა მამისათა... და 10. სადაცა ჰქადაგებდეთ სახელითა მამისათა...

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ დეკალოგი თავისი სულიერი შინაარსით ერთი მთლიანობაა, რომლის I-II-V-VII და IX მუხლები ქალის, როგორც მოციქულთა სწორისა და განმანათლებლის, საკითხს ეხება – ეს ერთგვარი დასტურია იმისა, რომ დედაკაცს აქვს უფლება, აღასრულოს მოციქულებრივი მისია, რომ წმინდა ნინო, როგორც ღვთის რჩეული და სათნომყოფელი, შეწყნარებულ იქნეს და აღიარებული მოციქულთა სწორად, რადგან იგი ქრისტეს აღდგომის, ქრისტეს რჯულის საქადაგებლად მომეართება იბერიაში. „დეკალოგის“ მიხედვით, წმინდა ნინოს პირველად მარიამ მაგდალელი მიიჩნევა. რაც შეეხება III, IV და VI მუხლებს, მათში კონცენტრირებულია წარმართთა მოქცევის თემა. წარმართობა უნდა დაეძლია წმინდა ნინოს, რათა საბოლოოდ გამობრწყინებულია „ნათელი წარმართთა ზედა“, რათა ერს ეცნო და ედიდებინა დამბადებელი თვისი!

თავი IV

იაკობ ხუცესის „წმინდა შუშანიკის წამება“

„წმინდა შუშანიკის წამება“ ძველი ქართული ენის საოცარ ცხოველმყოფელობას აჩვენებს დღესაც, თექვსმეტი საუკუნის შემდეგ – ეს იმას ნიშნავს, რომ ქართულ მხატვრულ აზროვნებას, პოეტურ სულს, რომელიც შთაგონებული იყო ევანგელური მოძღვრებით, ყოველ დროში ახალი ანმყო აქვს, მისი ენერგია გამომსახველობითი საშუალებების უკიდვრად სივრცეს ქმნის.

ტექსტი იწყება სიტყვებით: „და ან დამტკიცებულად გითხრა“ (ძეგლები 1964: 11). რა დატვირთვა შეიძლება ჰქონდეს ამ კონტექსტში „და“ კავშირს, რა ფუნქცია შეიძლება ეკისრებოდეს მას? – თხზულების ამნაირი დასაწყისი ეჭვს ბადებს, რომ იგი გაგრძელებას წარმოადგენს ჩვენამდე მოუღწეველი ნაწარმოებისას (ლოლაშვილი 1987: 90). როგორც სპეციალისტები შენიშნავენ, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნთა თარგმანებში „და“-თი დაწყებული ფრაზა უამრავია და ეს ითვლება ბერძნული ენის ზეგავლენად. ასეა ბერძნულის გარკვეულ სტილში, რომელიც გვხვდება ბიბლიის წიგნებში. თვით ბერძნულში კი ებრაულის ზეგავლენადაა მიჩნეული. „და“ ქართულში ებრაულის (VAV სეგმენტი) ბერძნულით გაშუალებულ კალკად ითვლება (სარჯველაძე 1984: 166-170) ეს „და“ კავშირი, ზემომოყვანილ ფრაზაში, ამბის თხრობის უშუალობასაც უწყობს ხელს, რაღაც ბარიერს ხსნის, თითქოს დიალოგურ განწყობას ბადებს, ავტორის სულიერი შემართების მაჩვენებელად გვევლინება. „და“ კავშირი გამოიყენება საგალობლებსა და „ვეფხისტყაოსანში“. გ. იმედაშვილის დაკვირვებით, ის „რიტმული გამომსახველობის აქტიური კომპონენტია, თუმცა აზრობრივად და ფორმალურად არ მონაწილეობს ტექსტის შედგენილობაში. „და“ კავშირი გავლენას ახდენს ფრაზის რიტმულ დინებაზე, მიუხედავად იმისა, რომ ვერსიფიკაციულ სქემაში (გულისხმობს ჰიმნოგრაფიასა და „ვეფხისტყაოსანს“ – ს.მ.) არ შედის“ (იმედაშვილი 1965: 43-44)¹².

¹² „და“ კავშირის ორმაგი ფუნქციის შესახებ იხ. ენუქაშვილი 1961: 0128 და ყაუხჩიშვილი 1926: 21; დანელია კ. უცხო ენათა გავლენის კვალი ძველი ქართული წერილობითი ძეგლების ენაში [vav consecutivum-ის გამოცემათა თანამიმდევრობის „და“ კავშირით]. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 3, თბილისი, 1979. გვ. 90-97; ნადარეიშვილი ი. „და“ კავშირის ხმარების სიხშირე ქართული სალიტერატურო ენის ევოლუციის პროცესში. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 57, 2, თბილისი, 1970, გვ. 505-507.

„და ან დამტკიცებულად გითხრა“ – თავისი სპეციფიკური ფორმით ერთბაშად იჭრება მკითხველის ცნობიერებაში, თანაც, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ თხზულების პირველივე წინადადება იწყება ამგვარად, რაც იმას ნიშნავს, რომ მკითხველი იმთავითვე შედის მწერლის შემოქმედებითს სამყაროში, მის ენერგეტიკულ ველში. ამით მძაფრდება თხზულების დინამიკურობა, ამ პროცესში იბადება სიახლე: „რაკი სიტყვა არსებობს, ადამიანი იძულებულია, გაუწიოს ანგარიში მის თავისებურებას, ენობრივ სტრუქტურას და მის გარკვეულ კანონზომიერებას“ (კიკნაძე 1957: 32).



„წმინდა“ და „სანატრელი“ დედოფალი

„გითხრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“ – გვამცნობს, რომ შუშანიკი არის „წმიდა“ და „სანატრელი“. მას შემდეგ, როცა დაფუძნდა ქრისტიანული ეკლესია, ქრისტეს აღდგომიდან ორმოცდამეათე დღეს, სულიწმინდის გარდამოსვლისას, ეკლესიამ ბევრი წმინდანი შეიძინა. სულიერი ცხოვრების ეს მაღალი ხარისხი მოპოვებულ იქნა მარტილობისა და ცხოვრების გზით. ორივე გზა ქრისტეშია და მასთან მიდის. წმინდანია ის, ვინც მორჩილებით აღასრულებს ქრისტეს მცნებებსა და შეგონებებს, ვინც სათნო-ეყოფა ნათელს სოფლისას, დაუტევებს „დედასა და მამასა თვისას, აღიღებს ჯვარს და შეუდგება“ მას, რომელიც თავისი კეთილი საქმით, ცხოვრებით, შრომითა და ღვაწლით ასულიერებს, ღვთაებრივ ნაპერწკალს შეიტანს ცოდვით დამძიმებულ წუთისოფელში. წმინდანობა არის განსაკუთრებული ღვაწლის, რწმენისთვის ყველაფრის გაღებისა და შეწირვის დიდი მადლის შედეგი. წმინდანობა არის მორჩილების, მოთმინების, სასოების, რწმენისა და სიყვარულის ზეობა ადამიანში. წმინდანი განსულიერებული ხორცია, „ხელთუქმნელი ტაძარია და მასში უხილავად მყოფობს ღმერთი“ (რაფაელი 1997: 29). ეკლესიაც, როგორც უკვე ვთქვე, გამორჩეული, განსაკუთრებული ღვაწლის გამო დაამოწმებს კანონიზაციას. ასეთ შემთხვევაში უცდომელია გადანყვეტილება ეკლესიის წმინდა სინოდისა, აქ ერთდება ხმა ღვთისა და ხმა ერისა (შდრ. ვაჩნაძე 1998: 56-73).

დედოფალი შუშანიკი რწმენისთვის წამებულია, ტანჯული, გვემული, შეურაცხყოფილი და პატივყარილი მეუღლისაგან, თუმცა ნეტარი, ღირსებით შემკული ღვთისაგან, სძალი უფლისა და მაცხოვრისა ჩვენისა იესო ქრისტესი. ტროპარშიც ასე ვკითხულობთ (ეკლესია წმინდა შუშანიკის ხსენებას აღასრულებს 10 სექტემბერს ახალი სტილით): „წამებისა გვირგვინითა შეიმკევ მეუღლისა შენისაგან, დედოფალო წმიდაო შუშანიკ, და წარმავალისა დედოფლობისა წილ მოიგე სუფევად წარუვალი და ან კადნიერად მდგომარე ხან წინაშე სძისა შენისა, უკვდავისა ქრისტესა. ეობ-გვეყავ მაქებელთა შენთა, სანატრელო“ (ჟამნი 1899: 523).

შუშანიკი სანატრელი – ასე მოიხსენიება იგი თხზულების დასაწყისში და ამ სიტყვითვე ამთავრებს ეკლესია ტროპარს, რომელიც წმინდა მონა-

მეს ეძღვნება. აგიოგრაფიულ ძეგლში მეუღლე ქვემო ქართლის პიტიახშის ვარსკენისა იაკობ ხუცესის მიერ წარმოდგენილია, როგორც:

ნეტარი;	ტარიგი ქრისტცისი;
სანატრელი;	სძალი და მხევალი ქრისტცისი;
დედოფალი;	ნმიდა;
მარტივლი;	სამგზის სანატრელი...

ამ სიტყვებით იხსენიებს ავტორი ქრისტესთვის წამებულ დედოფალს, რომელთაგან ყველაზე ხშირია „ნმიდა“ – ორმოცდაათზე მეტი შემთხვევა. სულხან-საბას მიხედვით, „ნმიდა მოასწავებს დიდებულ იყავ, ქებულ იყავ, ამაღლებულ იყავ“ (ორბელიანი 1993: 382).

ნეტარია ის, ვინც ჭეშმარიტებას ფლობს. ასეთი კი, ავგუსტინეს მიხედვით, არის ბრძენი – ე.ი. იყო ბრძენი ნიშნავს, იყო ნეტარი. სიბრძნე ისაა, რაც სულს წონასწორობას უნარჩუნებს, მაგრამ ყველას არ შეუძლია ამ განძის მოპოვება, რადგან იგი სულიერი საუნჯეა, ამაღლებულია და შორსაა მინიერი, ამა სოფლის ტრფიალისაგან (ბიჩკოვი 1984: 157).

ნეტარება აბსოლუტური სულიერობაა, არაფრით შემოსაზღვრული სიამოვნება, რომელიც თავის თავში აერთიანებს უმაღლეს ჭეშმარიტებას, უმაღლეს სიკეთესა და უმაღლეს სილამაზეს, როგორც – რაღაც ერთიანსა და განუყოფელს.

თხზულებაში ცხრაჯერ იხსენიება შუშანიკი „ნეტარად“, სამჯერ – „სანატრელად“, ერთხელ – „ტარიგად“ და ერთ შემთხვევაშიც – „სამგზის სანატრელად“. ასეთ ფონზე კი ვარსკენ პიტიახში „შემკობილია“ სიტყვებით:

სანყალობელი;
მტერი ღვთისა;
ულმრთო და ყოვლად განწირული;
უბადოო და უგულისხმოო;
უბადრუკი და სამგზის სანყალობელი.

თითოეული სიტყვა აგიოგრაფიული ძეგლისა დატივრთულია ღრმა რელიგიური აზრით. ჩვენში იჭრება ევანგელური ხედვა, რადგან ასეთია იმ ეპოქის აზროვნების წესი: ყველაფერი რწმენასთან კავშირშია, ყოველი დეტალიც კი გააზრებულია და გადის თეოლოგიურ არხში. სიტყვაში განფენილია ეპოქის საღვთისმეტყველო სიბრძნე და დღეს, როცა თხზულებას დროც გვაშორებს და ჩვენი დონეც სულიერობისა, გვიჭირს გავშიფროთ ყოველი ენიგმა; გვიძნელდება გავარკვიოთ, რა არის ჩასაიდუმლოებული „წმინდა შუშანიკის წამების“ სიტყვაში. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ „სამგზის სანატრელი“ იმიტომაა შუშანიკი, „რადგან მამის, ძისა და სული წმინდისთვისაა სათნო“ და ვარსკენი იმიტომ არის „სამგზის სანყალობელი“, რომ „სამების სამივე ჰიპოსტასისაგანაა უარყოფილი“ (დათაშვილი 1996: 12-13), თუმცა „სამგზის სანატრელი“ წმინდა შუშანიკის მიერ სამჯერ გადატანილ წამებასაც უკავშირდება. მით უფრო, რომ ეს სიტყვები თხზულების და-

სასრულსაა ნათქვამი, მაშინ, როდესაც დედოფალი საკმაოდ დაუძღურდა: „დაუსივდეს ფერხნი მისნი და თხრმალი აღმოსდიოდა ადგილ–ადგილ“ (ძეგლები 1964: 25) და ვარსკენიც იმ სისასტიკის გამოა „სამგზის საწყალობელი“, შუშანიკს რომ მიაყენა.

სხვა აგიოგრაფიული ნაწარმოებისაგან განსხვავებით, „წმინდა შუშანიკის ნამება“ ისეთი ქმნილებაა, რომ არ ხერხდება მხოლოდ შუშანიკზე ფიქრი, იქვე შემოიჭრება ვარსკენიც. დაპირისპირების მუხტი იმნაირადაა ჩასმული თხზულებაში, რომ, სადაც იწყებ ფიქრს შუშანიკზე, თავს ვერ აღწევ ვარსკენს და პირიქით. წმინდა შუშანიკის მაღალი სულიერობის ფონზე ამკარავდება სიმდაბლე და დაცემულობა ქვემო ქართლის პიტიახშისა. ბრწყინვალე ნათელი დედოფლისა მწვავედ წარმოაჩენს ვარსკენის სიბნელეს, მაგრამ არსად ჩანს სიძულვილი. დაცულია ქრისტეს შეგონება: „გიყვარდეს მტერნი თქუენი და აკურთხევდით მანყუვართა თქუენთა და ულოცევდით მათ, რომელნი გმძლავრობდნენ თქვენ და გდევნიდნენ თქვენ“ (მ. 5, 44).

თხზულებაში სიძულვილი არის არა ვარსკენის, როგორც ცოდვილის, გზასაცდენილი, საწყალობელი კაცის, არამედ იმ ცოდვის მიმართ, რომელსაც ის დაუბნელებია. აქ ებრძვიან ვარსკენში ჩაბუდებულ ბოროტებას. შემთხვევით ხომ არ ამბობს იაკობ ხუცესი: „ხოლო ამის უბადრუკისა და სამგზის საწყალობელისა ვარსკენისი, ვითარმე ვინ თქუას ყოვლად განწირულისა... ანუ ვინ არა სტიროდის მას“ (ძეგლები 1964: 21). აქაც ჩანს პრინციპი: იყო დაუნდობელი ცოდვისადმი და შემწყნარებელი ცოდვილისა, გძულდეს ცოდვა და გებრალეოდეს ცოდვილი!

ასეა გაჯერებული მთელი ნაწარმოები სახარებისეული იდეალებით და ამკარად ჩანს ისიც, რომ ქრისტიანობა არ არის მხოლოდ მოძღვრება. იგი, უპირველესად, ცხოვრებაა. წმინდა შუშანიკის მარტვილობის აღწერით ამკარად იკვეთება აზრი, რომ ჭეშმარიტად ღირს რწმენას შეწირული ცხოვრება!



ლოცვის სათნოებისათვის

მონოლოგი თუ საკუთარ თავთან საუბარს გულისხმობს, მაშინ ეს „საუბარი“ მხოლოდ ერთი არ არის. რადგან მონოლოგი, მაღალ რანგში აყვანილი, იგივე დიალოგია. მასში დიალოგური სული და მუხტია ჩადგმული. წმინდა შუშანიკი მონოლოგის საშუალებით დიალოგში შედის ღმერთთან. მისი მონოლოგი ღვთისკენაა მიმართული, ამიტომაცაა იგი დიალოგიზებული (როგორც შენიშნულია სპეციალურ ლიტერატურაში (სირაძე 1987: 28). ნამებული დედოფალი ღმერთთან საუბრობს, ამ საუბარს კი ლოცვა ჰქვია. საერთოდ, აგიოგრაფიაში და, კერძოდ კი, „წმინდა შუშანიკის ნამებაში“ მონოლოგი გულისხმობს წმინდანის მიერ თქმულ ლოცვას. მისი საუბარი ღმერთთან არის თხოვნა, ვედრება, სასოებით ლოცვა. თვალი მივადევნოთ ნამებული დედოფლის წარმოთქმულ მონოლოგებს, – ღვთისადმი აღვლენილ ლოცვებს, და

გავარკვიოთ, რა ცხადდება მათში, რას ითხოვს და რაზე საუბრობს ღმერთთან მეუღლე ქვემო ქართლის პიტიახშისა.

პირველ ლოცვას წმინდა შუშანიკი მაშინ წარმოთქვამს, როცა სასახლეს დატოვებს, ეკლესიას მიაშურებს, შვილებს საკურთხეველის წინ წარადგენს, ილოცებს და იტყვის: „უფალო ღმერთო, შენნი მოცემულნი არიან და შენ დაიცვენ ესენი, განათლებულნი წმიდისაგან ემბაზისა მადლითა სულისა წმიდისადათა, ყოფად ერთ სამწყსო ერთისა მწყემსისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა“ (ძეგლები 1964: 13).

მოყვანილი ნაწყვეტი წმინდანის მიერ აღვლენილი ვედრებაა „ერთი მწყემსისადმი“. მართალია, ფორმით იგი მონოლოგია, მაგრამ მთქმელი დიალოგშია ღვთაებასთან. თუ მონოლოგი, ჩვენს შემთხვევაში ლოცვა, არ მიემართება უზენაესს, ის ძალას კარგავს, მადლი გზას ვერ პოულობს, საკუთარ თავს ვერ სცდება. როცა ესაუბრები, შესთხოვ ცათა და ქვეყნის შემოქმედს, ეს იმასაც გულისხმობს, რომ ხედავ მას. სულიერი ხედვისა და მიუაჩრდილებელი ნათლის ცხადყოფა წმინდანის მიერ თქმული ლოცვა. ასეთ დროს ჩანს შინაგანი სწრაფვა, სურვილი საუბრისა და ამ თქმულის შესმენისა – ეს მდგომარეობა ასეა გამოხატული წმინდა მეფისა და წინასწარმეტყველის, დავითის, ფსალმუნში: „უფალო, ღალად-ვყავ შენდამი, ისმინე ჩემი, მოხედენ ხმასა ლოცვისა ჩემისასა, ღალადებასა ჩემსა შენდამი. წარემართენ ლოცვამ ჩემი, ვითარცა საკუმეველი შენ წინაშე“ (ფსალმ. 149, 1-2).

წმინდა მოწამე შუშანიკი, როცა შეიტყობს მეუღლის გამაზდენებას, მიწაზე დავარდება და იტყვის: „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ“ (ძეგლები 1964: 12). ხოლო პირველი, რასაც განიზრახავს და აღასრულებს, შვილებს ჩასჭიდებს ხელს და „ღმერთის მოშიშებით“ ეკლესიას მიაშურებს. მათ წმინდა საკურთხეველის წინ წარადგენს და იქ წარმოთქვამს ზემოთ მოყვანილ ლოცვას, რომელშიც აშკარად ჩანს ფრთხილი და მზრუნველი დედა, რომელსაც „შვილებთან აკავშირებს ფაქიზი დედობრივი გრძნობა, რის გამოც ვერ იმეტებს მათ იმ ხედრისათვის, რაც მას ერგო წილად... შუშანიკი ამჟღავნებს, ერთი მხრივ, მაღალ პრინციპულობას და, მეორე მხრივ, ნაზ დედობრივ ბუნებას... ავტორი არ ღალატობს სინამდვილეს და დედა და მოწამე ერთ მთლიანობაშია წარმოდგენილი“ (ბარამიძე 1966: 15-16).

დედოფალი ადრეც გრძნობდა ვარსქენში „უკეთურობას“ და ახლაც წინასწარ განჭვრიტა მოსალოდნელი საშიშროება იმის გამო, რომ, ვაითუ იმძლავროს პიტიახშმა და რწმენა შეუცვალოს შვილებს. ამიტომ, მისი პირველი განზრახვითი ქმედება ამ ფაქტთანაა დაკავშირებული. იგი ვალს იხდის ღვთისა და შვილების წინაშე: უზენაესს შეავედრებს, დაიცვას ისინი ბოროტებისაგან, სულიწმინდის გმობის მიუტევებელი ცოდვისაგან. წმინდა შუშანიკის ამ ქმედებას არა მხოლოდ მაღალი სარწმუნოებრივი დანიშნულება ჰქონდა, არამედ დიდი ზნეობრივი მაგალითიც უნდა გამხდარიყო შვილებისათვის. ტექსტში ნათლად ჩანს პროცესი იმ დიდი ეროვნული უბედურების დასაწყისისა, რომელიც შემდეგში იოანე საბანისძემ განაცხადა: ქართველებმა დავივიწყეთ მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვამ, აღვერიენით ერსა

უცხოთა და რწმენის საფუძვლები ისე შესუსტდა, რომ მცირედ დარჩენილი ქრისტიანები „შიშითა განილევინა და ირყევინა, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“ (ძეგლები 1964: 50).

მნიშვნელოვანია ის დეტალიც, რომ წმინდა შუშანიკი შვილებს ეკლესიაში საკურთხეველის წინაშე წარადგენს. საკურთხეველი ითვლება ტაძრის უმათერეს ნაწილად, სადაც აღესრულება ერთ-ერთი უდიდეს საიდუმლოებათაგანი ახლისა აღთქმისა – წმინდა ზიარება და ამ მიზნისთვისაა მოწყობილი ტაძრის ეს ნაწილიც (მჭედლიძე 1990: 17). „საკურთხეველი სახე არის სამოთხისა მით, რამეთუ დაასხა სამოთხე ედემს აღმოსავლეთისასა ადგილსა მალალსა და შუენიერსა... წმიდისა საკურთხეველისაგან გამოვალს ჭეშმარიტი წყარო ცხოვრებისა“ (მღვდელმთავართა.. 1992: 44). საკურთხეველთან დგომა პიტიახშის შვილებს მოაგონებს წმინდა ზიარებას, ანუ ქრისტეს წინაშე პირისპირ დგომას, რადგან, როგორც ეკლესიის დიდი მამა, – იოანე ოქროპირი განმარტავს, ბარძიმის გამობრძანებისას (წმინდა ზიარების საიდუმლოს აღსრულებისას მართალთა ლიტურგიაზე) მაზიარებლის წინაშე უხილავად დგას ქრისტი. საკურთხეველის წინაშე დგომა პიტიახშის შვილებს შთაუწერგავს ადამიანის ღმერთთან ერთობისა და, ამის გამო, სულიერი ამაღლების ნეტარებას. რადგან ერთობით მიიღწევა და გამოიხატება სიყვარული, ამიტომ ვარსკენის შთამომავალთ ამ ფაქტით დედა შეავონებს, რომ ეკლესია არის ერთობა ღმერთთან და მოყვასთან. მთლიანობის დამრღვევი უღირსია სიყვარულისა. „ყოფად ერთ სამწყსო“ (ძეგლები 1964: 13) – რადგან ერთობის დამრღვევი სიყვარულს ანგრევს, შესაბამისად, კარგავს ღმერთს, ღვთის დაკარგვით, მასთან განშორებით კი – საკუთარ თავსაც. როცა წმინდა შუშანიკის შვილები რჯულს გამოიცვლიან, ველარ ბედავენ დედის ნახვას: „ხოლო რაჟამს მიაქცინეს და უფარყვეს ღმერთი, ველარა კადრეს ხილვად მისა“ ხოლო თვით დედოფალს მათი სახელიც კი „სძაგდა სმენად“ (ძეგლები 1964: 23) – დასძენს იაკობ ხუცესი.

სიძულვილს რა ხელი აქვს ქრისტეს გზაზე მდგომ მოწამესთან, რა სიძულვილზეა აქ ლაპარაკი, მაშინ, როცა ქრისტეს უპირველესი მცნებაა სიყვარული: „ამას გამცნებთ თქვენ, რამთა იყუარებოდეთ ურთიერთას“ (ინ. 15, 17). წმინდა შუშანიკი შეუბრალებელი და სასტიკია არა ცოდვილის, არამედ ცოდვის მიმართ (გავიხსენოთ მისი სიტყვები: სანყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსკენ). მას სძულს არა „სანყალობელი“ შვილები, არამედ შვილებში ჩასახლებული სატანა-ატროშანის თაყვანისმცემელი; გაგონებაც არ უნდა უღირსი და შეუწყნარებელი ქმედებისა, რომელიც დედის რწმენის ვერგამზიარებელმა უძლურმა შვილებმა ჩაიდინეს. დედოფალი ტირილით შესთხოვს უფალს: რადგან შენი მოცემულნი არიან, „ვითარცა გნებავს, იყავენ ნება შენი“. პირველადაც უზენაესს მიანდო ისინი და ახლაც, როცა გაიგო მათი „მოგობასა მოცქევის“ შესახებ, მომხდარი ღვთის ნებად ჩათვალა და თავად კი ითხოვა: „მე დამიცევ საქმეთაგან მტერისათა“ (ძეგლები 1964: 23).

ცოდვა გადამდებია, ფიორივით ედება ადამიანის სულს და მიჰყავს იგი საუკუნო სიკვდილისაკენ. დედოფალი ცდილობს განერიდოს ბოროტების

მსახვრალ ხელს. წმინდა მონამე თავის მაღალ ნებისყოფასა და სიმტკიცეს, მოთმინებასა და მორჩილებას ფარად უფარებს განსაცდელს, რადგან ეს-მის უკვდავი სიტყვებისა: „უფალო, გამომცადე მე და მიცან მე“ (ფსალ. 138, 1).

განსაკუთრებულად საინტერესოა წმინდა შუშანიკის ლოცვა, რომელსაც წარმოთქვამს მაშინ, როცა აიძულებენ (ჯოჯიკი მეუღლითურთ და სასახლის ეპისკოპოსი), შინ დაბრუნდეს. აქ მწვავე კამათი გაიმართება წამებულსა და პიტიახშის მიერ მივლინებულთ შორის. ბოლოს, გადანყევტს დედოფალი უკან დაბრუნდეს, თუმცა ტირილით იტყვის: „უფალო ღმერთო, შენ უწყი, ვითარმედ მე გულითად სიკვდილდ მივალ“ (ძეგლები 1964: 16). არ სურდა პიტიახშის მეუღლეს ვარსკენის „კერძო და მისთა საქმეთა ზიარ“ ყოფილიყო. ღვთის უარისმყოფელთან და მგმობელთან რა საერთო შეიძლება ჰქონოდა წამებულ დედოფალს?! მაგრამ, პირველად წავიდა კომპრომისზე – დათმო ისევ ერთობისა და მშვიდობისათვის. „ხოლო მაგას ვერ ვჰყოფ, – მიმართავს ჯოჯიკს, – ვითარმცა მოსისხლეობა იქმნა და თქვენ ყოველნი თანამდებ იქმენით“ (იქვე: 16). ამას აქვს პრინციპული მნიშვნელობა. მართალია, შუშანიკი ბრუნდება სასახლეში, მაგრამ ტირილითა და მოთქმით. „გულითად სიკვდილდ“ მივდივარო, – თქვა და თითქოს ფსალმუნთმგალობლის სიტყვებს უხმობდა: „განმარინე მე, უფალო, კაცისაგან უკეთურისა და კაცისა ცრუისაგან მიხსენ მე. რომელთა ზრახეს უსჯულოებამ გულსა შინა მათსა, ყოველსა დღესა განანყობენ ბრძოლითა“ (ფს. 138, 1-2).

წმინდა შუშანიკი ტოვებს „სახლაკსა ერთსა მცირესა მახლობლად ეკლესიასა“ და ბრუნდება სასახლეში. ღრმად ქრისტიანული მოტივი უძევს საფუძვლად მის ამ ქმედებას – ერთობისა და სიყვარულის შენარჩუნება!

ყოველივე იმის შემდეგ, როცა „თანა წარიტანა ევანგელჳ თჳსი და წმიდანი იგი წიგნნი მონამეთანი“, დაბრუნდა სასახლეში, თუმცა მიაშურა არა სადედოფლო ტახტს, არამედ „დაჯდა... სენაკსა შინა მცირესა“, ალაპყრო ხელი ზეცად და თქვა: „უფალო ღმერთო, არცა მღდელთაგანი ვინ იპოვა მოწყალე, არცა ერისა კაცი ვინ გამოჩნდა შორის ერსა ამას, არამედ ყოველთა მე სიკვდილდ მიმითუალეს მტერსა ღმრთისასა, ვარსკენს“ (ძეგლები 1964: 16).

როგორი უშუალობა და სისადავე ახლავს თან მის ამ სიტყვებს! როგორი სიმძაფრით იქსოვება რთული ხასიათი დედოფლისა, ინტერესთა საოცარი ქსელი იბმება ირგვლივ! ეს მონოლოგი შინაგანი პროტესტიც არის პიტიახშის მიერ მივლენილ პირთა მიმართაც. „მღდელთაგანში“ აქ იგულისხმება „ეპისკოპოსი სახლისა თჳსისა“ აფოცი, „ერისკაცნში“ კი – „ჯოჯიკ და ცოლი ჯოჯიკისი“. მათი დაჟინებული თხოვნის შედეგად დაუბრუნდა სასახლეს დედოფალი. არავინ იპოვება მოწყალეო, – წამოსცდა წამებულს, რადგან მასთან მივლენილებს, მოცემულ ეტაპზე, ჯერ კიდევ ბოლომდე არ ესმოდათ დედოფლისა, ამიტომ, უფრო ადრე, გულში ჩამწვდომად თქვა წმინდა შუშანიკმა: „უფალო ღმერთო, შენ უწყი, ვითარმედ მე გულითად სიკვდილდ მივალ“.

„წმინდა ზუზანის ნამების“ მონოლოგები

ა) საუბარია ღმერთთან, ანუ ლოცვაა. ეს არის ხმა მღალადებლისა იმედად და ნუგეშად დაღვრილი. ყოველი ლოცვა იწყება ღვთაებისადმი მიმართვით:

„უფალო ღმერთო, შენი მოცემულ არიან“;

„უფალო ღმერთო, შენ უწყი“;

„უფალო ღმერთო, არცა მღდელთაგანი ვინ იპოვა“.

ბ) ნამებულის დედოფალი სულით შეერთებულია უზენაესთან. მას ანდობს ყველაზე ძვირფასს, სიცოცხლეს, და მის ნებასვე ხედავს ყველაფერში:

„შენნი მოცემულ არიან და შენ დაიცვენ ესენი“;

„შენ უწყი, ვითარმედ... სიკვდილდ მივალ“;

„ვითარცა გნებავს, იყავნ ნება შენი“.

ლოცვებში განსაკუთრებული სიმძაფრით იგრძნობა საოცრად რთული ხასიათის, სულიერი წყობის ადამიანი: ბობოქარი, სიკვდილის პირისპირ მდგომი, უშიშარი, ურყევი, ერთობისა და მშვიდობის დამცველი, ამტანი, მსასოებელი, მადლობელი უფლისა და მთხოვნელი, მკედრებელი, რათა დაცულ იქნეს „საქმეთაგან მტერისათა“.

ამგვარად განსახოვნდა „წმინდა ზუზანის ნამების“ ლოცვებში სახება დედოფლისა, გაცხადდა მისი, როგორც წმინდანის ხმა, რომელშიც განეფინა ევანგელური მოძღვრება იმის შესახებ, რომ ქრისტე არის გზა, ჭეშმარიტება და ცხოვრება და, თუ გსურს, გახდე სრულყოფილი და საკუთარ ვნებებზე ამალღებული; „სცანით ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტებამ განგათავისუფლნეს თქვენ“ (ინ. 9, 32).

იაკობ ხუციშის თხზულების დასაწყისში ნეტარი ზუზანის შესახებ გვამცნობს: „და უკეთურებისა მის სახის ქმრისა მისისა მარადის გულს ეტყვნ და ევედრებინ ყოველთავე ლოცვის-ყოფად მისთვს“ (ძეგლები 1964: 11). იგი გრძნობდა და ხედავდა მეუღლის, თანამეცხედრის არასრულყოფილებას, ნაკლებ სულიერობასა და ღმერთს ავედრებდა, რათა გადმოსულიყო პიტიახშზე მაღლი. „მარადის გულს ეტყვნ“ გულისხმობს მარადის ლოცვას მეუღლისთვისაც. აქ ჩანს ცოლ-ქმარს შორის ცოდვა-მაღლის თანაზიარობა. ისინი ხომ „ერთ ხორც“ არიან. დედოფალი ლოცულობს ვარსკენისათვის და სხვასაც ამას სთხოვს. რატომ?

წმინდა იოანე ოქროპირის მიხედვით, ყოველი კეთილის დასაბამი არის ლოცვა, რომელიც ადამიანის საუბარია ღმერთთან, ადამიანის შთაგონების აცხადებაა. ლოცვა განწყობაა სულისა, უზენაესთან შერთვის საშუალებაა, განშორება „ყოველივე მსოფლიო ზრახვათაგან“. როგორც სულხან-საბა ორბელიანი ამბობს: „ლოცვა წარგიმართებს ყოველთა გზათა შენთა. ლოცვა აღავსებს სავაჭროსა შენსა საუნჯეთა, ლოცვანი გიხსნიან ყოვლისა ფათერაკისაგან, ლოცვა განგარიდებს უჟამოდ სიკვდილისაგან, ლოცვა დაგიფარავს ცოდვისაგან, ლოცვა შეგიწოდებს ნაქმნარსა ცოდვათა, ლოცვა განგიღებს კართა სამოთხისათა, ლოცვა შეგიყვანებს სასუფეველსა შინა,

ლოცვა მოგაშორებს ეშმაკსა, ლოცვა დაგამეგობრებთ ანგელოზთა, ლოცვა გიჩვენებთ პირსა ღმრთისასა და დაგამკვიდრებს შენ საუკუნოდ“ (ორბელიანი 1963: 29).

და, რადგანაც შუშანიკი გრძნობს ქმრის „სახის უკეთურებას“, ითხოვს, ვარსკენისთვის ილოცონ. მას სჯერა, რასაც სარწმუნოებით, წრფელი, მართალი გულით მოითხოვ, მოგეცემა: „რაოდენსა ითხოვდეთ ლოცვასა შინა სარწმუნოებით, გეყოს თქვენ“ (მ. 21, 22). წმინდა შუშანიკისთვის ლოცვა არის შვება და განსვენება. იგი სასახლეში, ეკლესიაში, საპყრობილეში, შინ თუ გარეთ, ყველგან დაუცხრომლად ლოცულობს. სხვებსაც ამას სთხოვს – ეს არ არის შემთხვევითი დეტალი. სახარების მიხედვით, ქანანელი დედაკაცი თავისი ასულისთვის ლოცულობდა, მისთვის ევედრებოდა უფალსა და სწეულმაც დედის ლოცვით მიიღო განკურნება (მ. 15, 28).

მოციქული პეტრე უფლის ანგელოზმა საპყრობილიდან გამოიყვანა იმიტომ, რომ მორწმუნენი გულმზურვალედ ლოცულობდნენ მისთვის (საქმე 12, 5). პავლე მოციქულიც თავის წარმატებულ მოღვაწეობას ღვთის სიტყვის ქადაგების საქმეში ხშირად უმადლოდა და მიაწერდა თავისი მოწაფეების ლოცვებს (საკვირაო სახარებათა განმარტება 2001: 271).

დიდი ძალაა, როდესაც სხვა ადამიანი შენთვის ლოცულობს, ლოცვებში გიხსენიებს. აკი მხოლოდ ამას ითხოვდა საპყრობილეში მიმავალი წამებულის: „ნუ სტირთ... არამედ ლოცვასა მომიხსენეთ“ (ძეგლები 1964: 20 - 21). ვინ იცის, იქნებ იქ მყოფ ადამიანებს შორის იდგა ვინმე გულით მართალი მორწმუნე, რომლის ლოცვასაც შეისმენდა არსთაგამგებელი. ერთმანეთისთვის ლოცვას საღვთო წერილიც ითხოვს: „ულოცვიდით ურთიერთას, რათა განიკურნეთ, რამეთუ ფრიად შემძლებელ არს ლოცვა მართლისა შენევენად“ (იაკ. 5, 16), ამასვე მოითხოვდა პეტრე მოციქული ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში „ილოცევდით ჩუენთვისცა“ (13, 18).

წმინდა შუშანიკი ჭეშმარიტად მლოცველი ქრისტიანია. როდესაც იგი იძულებული გახდება, „სახლაკი მცირე“ დატოვოს, ავტორი შენიშნავს:

„წარვიდა მათ თანა და თანა წარიტანა ევანგელჳ თჳსი და წმინდანი წიგნნი იგი მოწამეთანი“ (ძეგლები 1964: 16);

„და იყო ბნელსა შინა მარხვით, ლოცვითა და ტირილით“ (იქვე: 19);

„ექვსი წელი ციხესა მას შინა აღასრულა... კითხვითა წიგნითა დამოუწყინებლად“;

„დიდითა გულს მოდგინებითა ხელთ აღიხვნა დავითნი და მცირედთა დღეთა შემდგომად ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავლნა“ და გალობას ცრემლით შესწირავდა (ძეგლები 1964: 23).

წამებული დედოფალი მარადჟამს ლოცულობს. ამით იგი საკუთარი არსების შემეცნებისა და ღმერთთან დამკვიდრების გზაზე დგას. თან დაატარებს საღვთო წერილს, ფსალმუნები ზეპირად დაისწავლა. წმინდა იოანე ოქროპირი წერს: „დიდი სიკეთეა წერილის კითხვა და სმენა, რადგანაც მისგან აღმოცენდება ყოველი კეთილი და წმიდათა მიმბაძობა და ისწავლება ზეცისა მოქალაქეობა“ (ოქროპირი 1990: 359). სახარების კითხვის დროს

უნდა ეძებო, შეუბღალავად დაინახო ჭეშმარიტება. წმინდა შუშანიკის სჭირდება სიმტკიცე რწმენისა, რათა ძალა მიეცეს ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლისათვის. სასახლეში ბრუნდება დედოფალი და არ იშორებს სახარებას, რადგანაც იცის, რომ მისი ყოველი სიტყვიდან მარადიული სიცოცხლის სხივი გამოკრთის. იგი კურნებას იღებდა საღვთო წერილიდან. „შეეცადე, სახარება გონებასა და გულს შეეთვისოს, რათა გონება მასში ეფლობოდეს, მასში ცხოვრობდეს. მაშინ შენი მოღვაწეობაც იოლად გახდება სახარებისეული. ამას სახარების განუწყვეტელი კითხვითა და შესწავლით შეიძლება მიაღწიო“ (ეპისკოპოსი ეგნატე 1990: 391).

სასახლეში დაბრუნებულმა „თანა წარიტანა ევანგელჲ თჳსი“ – გვამცნო იაკობ ხუციშვილმა. დედოფალი არ უნდა შეცდეს, კომპრომისზე არ უნდა წავიდეს, ადამიანურმა სისუსტემ არ უნდა სძლიოს! ყოველივე ამაში კი სახარება დაეხმარება და გააძლიერებს; „უკეთუ სახლსა შინა, სადა წმიდა სახარება იდგას, ვერ შევალს ეშმაკი“ (ოქროპირი 1990: 359).

იაკობ ხუციშვილი დაბეჯითებით გვამცნობს, რომ შუშანიკმა დიდი გულმოდგინებით „ხელთა აღიხვნა დავითნი და მცირედთა დღეთა შემდგომად ასერგასინი იგი ფსალმუნნი დაისწავლნა“ (ძეგლები 1964: 23) საკუთარ თავთან დარჩენილი მონამე საკუთარ დროსთან რჩებოდა, რომელშიაც ჭეშმარიტებას იმეცნებდა, რადგანაც თავისუფლებას მხოლოდ ამ გზით ეზიარებოდა. საკუთარ თავთან, საკუთარ სამყაროსთან მარტოდ დარჩენილი ღმერთთან რჩება და ამ დიდ სიმშვიდეში (თუმცა კი საპყრობილეში) ზეპირად სწავლობს ფსალმუნებს. საკითხავია, რა ძალას მატებდა მას დავით წინასწარმეტყველის გულის ღაღადისი, რატომ ეტანებოდა, რას ეძიებდა და რას პოულობდა მასში?

ადამიანში მთავარია რწმენა და სიყვარული. შუშანიკიც იბრძვის დაცვას და შეინარჩუნოს ერთიცა და მეორეც. მართალია, ამისთვის დიდ სატანაჯველსაც შეამთხვევენ, არ აკლებენ მძიმე ფიზიკურ შეურაცხყოფას, გინებას, ბორკილებს, საპყრობილეს... ეს ყველაფერი მტკივნეულია, მაგრამ მან იცის, რომ რწმენის გამოცდა მოთმინებას ქმნის და, ვინც დაითმენს, ცხონდება: „ნეტარ არს კაცი-იგი, რომელმან დაუთმოს განსაცდელსა; რამეთუ გამოცდილ იქმნეს და მოიღოს გვირგვინი ცხოვრებისა, რომელი აღუთქუა ღმერთმან მოყუარეთა მისთა“ (იაკ. 1, 12).

„მოშიში ღმრთისად“

იაკობ ხუციშვილი თხზულების დასაწყისში შუშანიკის შესახებ გვაუწყებს, რომ იგი იყო „მოშიში ღმრთისად, ვითარცა იგი ვთქვით, სიყრმითგან თჳსით“. ღვთის შიში სიბრძნის წყაროდ იწოდება (იგავ. 1, 7) და კეთილმსახურების განუყრელ მცველად გვევლინება. ღვთის შიშის გარეშე, ამბობს ბასილი დიდი, შეუძლებელია გახდეს მცოდნე ან კეთილგონიერი, ან კეთილი. მასში ყოველივე ამის გასაღებია ღვთისმოშიშობა. „უფლის მოშიში ყველაფერზე დიდია“, გალობს ივდითი (16, 16). ფსალმუნში ვკითხულობთ: „გემიწოდენ უფლისა

ყოველთა წმიდათა მისთა" (ფს. 38, 10). როგორ შეიძლება გავიაზროთ შიში ღვთისა ან რატომ მნიშვნელობს იაკობ ხუცესის სიტყვები, შუშანიკი ბავშვობიდან იყო ღვთის მოშიში?!

ღირსი მამა აბბა დოროთე თავის „სულთა სასარგებლო სწავლანსა და ეპისტოლენში“ აღნიშნავს, რომ „ორნი არიან შიშნი: ერთი იგი ახალთა და მეორე იგი სრულთა, რომელნი იგი განსრულებული არიან და მიწვევნილი საზომსა მის სიყვარულისასა“ (დოროთე 1991: 373).

აგიოგრაფის სიტყვებიდან გამომდინარეობს, რომ შუშანიკი ბავშვობიდანვე იზრდებოდა ქრისტიანული სულისკვეთებით, ეკლესიური ცხოვრებით. მისი სულიერი ცხოვრება კანონზომიერად მიემართებოდა უზენაესი-საკენ, დღითი დღე იმოსებოდა ღვთის მადლით. ყოველი წამი მასში ზრდიდა და აყალიბებდა შიშისა და სიყვარულის გრძნობას. შუშანიკი არ არის ისეთი წმინდანი, რომლის ცხოვრებაშიც ერთბაშად მომხდარიყო გარდატეხა, უფლისკენ შემობრუნება, როგორც, მაგალითად, პავლე მოციქულის ან მარიამ მეგვიპტელის შემთხვევაში. ნეტარი შუშანიკი თითქოს მთელი ცხოვრება ემზადებოდა. მტკიცე, სულით ძლიერი ქალი ჭეშმარიტად გახდა სძალი უფლისა, რადგან ბავშვობიდანვე იყო ღვთის მოშიში და მოყვარული¹³.

რწმენაში ახლად შესული ადამიანი პირველ ხანებში დაბნეულია, ბევრი რამ აოცებს და აკვირვებს, შესაძლოა, ხიბლშიც ჩავარდეს, თანაც ზოგიერთ რამეს მექანიკურად ითვისებს. ასეთ დროს ღვთის მცნებებს აღასრულებს შიშის გამო – არ დავისაჯო, ვაითუ, სასუფეველი ვერ დავიმკვიდრო, საუკუნო სატანჯველს მივეცე... ეს არის შიში საკუთარი „მეს“ საფრთხეში ჩაგდებისა. ამიტომ ვერ იქნება იგი სრულყოფილი სათნოება. ასეთ შიშს უწოდებს ღირსი მამა აბბა დოროთე „შიში ახალთას“ (დოროთე 1991: 373), მაგრამ არის მეორე შემთხვევა, სულიერობის ახალი საფეხური, როცა ადამიანი, ხატი და მსგავსი ღვთისა, ღვთისავე ნებას აღასრულებს არა „შიშისათვის წყლულებისათა“, არამედ ქრისტეს სიყვარულისთვის. მან უკვე იცის, რა არის სიკეთე და ყოველი სიკეთე რომ ღვთისაგანაა. ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, არსებობა სიკეთეა, ხოლო უზენაესად არსებობა – უზენაესი სიკეთე. სათნოების ახალ საფეხურზე ამალელებულმა მორწმუნემ უკვე შეიგრძნო საღვთო მადლის სისრულე და დამკვიდრდა ჭეშმარიტ სიყვარულთან, იმ იმედთან და სასოებასთან, რომელიც მიიყვანს „სრულ შიშამდე“, როცა მოსალოდნელი სატანჯველის შიშით კი არ მისდევ და აღასრულებ ღვთის ნებას, არამედ როცა გეშინია, არ განემორო აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, აბსოლუტურ სიკეთეს, რომ არ განერიდო უხილავ სიტკბოს

¹³ შპრ. რუსთაველის სიტყვები: „მართალს იტყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ იოანე მახარებლის პერიფრაზია (ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღვთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 495-496). ძველი აღთქმა სწრაფვს ახალი აღთქმისაკენ და „თუკი ძველ აღთქმაში ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობის მთავარი პრინციპია შიში, ახალ აღთქმაში იგი შეცვალა სიყვარულმა, რომელმაც კი არ განდევნა შიში ღვთისა, არამედ დაიმორჩილა“ (В.БЫСЛОВ. Идеал любви христианско-византийского мира. В кн. Философия любви. М., 1990, с.71) და რუსთაველის სიტყვებიც ამ კონტექსტში უნდა განვიხილოთ (რ. ხალვაში, ტბელ აბუსერისძის სახისმეტყველება, ბათუმი, 1998, გვ. 57).

ლეთებასთან ყოფნისას, რადგან, უღელი ღვთისა ტკბილია, ტვირთი – მსუბუქი (მ. 11, 30).

ამგვარად დანახული ღვთისმოშიშობა არის ერთ-ერთი გზა უზენაესთან მიახლოებისა, რადგან მხოლოდ სიყვარულისგან და სიყვარულისთვის შობილი, სიყვარულისმიერი შიში განაძეგებს იმ პირველ, „ახალთა შიშს“ (ინ. 4, 18). ვისაც არ უყვარს, მას არ შეუცნია ღმერთი. ღმერთი სიყვარულია, ხოლო სიყვარულით მადლმოსილი ღვთიებას უერთდება. სიყვარულს შიში არ ახლავს, სრულყოფილი სიყვარული დევნის მას. შიში ტანჯავა, ხოლო მშობარა სრულყოფილი არ არის სიყვარულში. ჩვენ გვიყვარს იმიტომ, რომ პირველად მან შეგვიყვარა (პავლეს ეპისტოლეთა მიხედვით).

შიში დასაწყისია სიყვარულისა და შემდეგ მასში გადადის. შიში ღვთისა იმას კი არ ნიშნავს, რომ გეშინია უფლისა, არამედ იმას, რომ გეშინია, არ დაკარგო იგი და არ ჩავარდე ცოდვებსა და ვნებებში. წმინდა მაქსიმე აღმსარებელიც ორგვარ შიშს განარჩევს: სასჯელის მოლოდინით მომდინარესა და სასჯელის შიშის გარეშე გულში დავანებულს (ანუ წმინდასა და არაწმინდას) (ქრისტეანული... 1930: 14-17).

ბავშვობიდან შუშანიკიც იმ პირველი ბავშვური შიშით იწყებს რწმენაში შესვლას, რომელსაც აბბა დოროთე „ახალთას“ უწოდებს და შემდეგ მიაღწევს სათნოებათა კიბის უფრო მაღალ საფეხურს, რადგან „შეუძლებელ არს მოსვლა შიშისა მის სრულისა, უკეთუ პირველად არა მოვიდეს შიში იგი ახალთა“.

წმინდა შუშანიკს სასჯელის ან სასუფეველის ვერდამკვიდრების გამო კი არა აქვს შიში ღვთისა, არამედ სიყვარულისათვის, რომ არ დაკარგოს და არ განეშოროს საღვთო ნათელს, არ წავიდეს უფლის წინააღმდეგ. ადამიანი შიშისგან არ შექმნილა. ჭარბი სიყვარულის გამო შეიქმნა იგი, რადგან ღმერთია თავად სიყვარული და ყოველივე მისგან (სიყვარულისგან) იქმნა.

„შიში ღვთისა არს დასაბამი და დასასრული“ (ზირაქ. 1, 15). დასაბამია პირველი შიში – „ახალთა“, ხოლო დასასრული – „შიში სრული“. პირველი გარდაუვალი გზაა მეორისაკენ. პირველი ადამიანში საკუთარი ცოდვების შეგრძნებას ამძაფრებს, მოდრეკს „კაცს ყოვლისა ბოროტისაგან“.

„შიში ღვთისა არის ის, რითაც იმოსება გლახაკი სულითა, ნეტარი, რომლისა არს სასუფეველი ცათაჲ“ (ავგუსტინე 1991: 77). იაკობ ხუცესს სურს გვითხრას, რომ შუშანიკი ბავშვობიდანვე იყო ღვთის მოშიში და, რადგან იგი ადრიდანვე ეზიარა ჭეშმარიტებას, ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ მას ვერავინ და ვერაფერი განაშორებს ქრისტეს. ამის შესახებ სწავლებას გვანდის პავლე მოციქული: „მრწამს მე, ვითარმედ არცა სიკუდილმა, არცა ცხოვრებამან, არცა ანგელოზთა, არცა მთავრობათა, არცა ძალთა, არცა ამან სოფელმან, არცა სიმაღლეთა, არცა სიღრმეთა, არცა სხუამან დაბადებულმან შემიდლოს ჩუენ განყენებად სიყვარულსა ღმრთისასა, რომელ არს ქრისტეს იესოს მიერ, უფლისა ჩუენისა“ (რომ. 8, 38-39).

მნიშვნელოვანია თხზულების დასაწყისშივე იმის აღნიშვნა, რომ შუშანიკი ბავშვობიდანვე იყო ღვთის მოშიში, რომ იგი თავიდანვე ეზიარა ამ

დიდ მაღლს და შემდეგში, როცა მონამებრივი ცხოვრების გზას დაადგება, არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მას სძულს ის, ვინც დევნის და ყვედრის, რადგან „მტრების სიყვარულში გამოიხატება ახალი აღთქმის ზნეობრიობა. ამ სიტყვებშია კონცენტრირებული მთელი სახარება. ჩვენში ჩადებულია არა მარტო შესაძლებლობა, არამედ მოთხოვნილებაც ერთმანეთის სიყვარულისა“ (შრომები... 1990: 18).

ყველაფერი ნათელია, იაკობ ხუცესი აცხადებს, რომ რაც უნდა მოხდეს, შუშანიკი რწმენას არ უღალატებს, „ულმერთოთ არ შეეყოფა“. ასეთ ფონზე კი ავტორი გვაუწყებს პიტიახშის შესახებ: „განაგდო სანატრელი სასობაჲმ ქრისტჳსი, რომელსა არცა ჭირი ეხილვა, არცა შიში, არცა მახვილი, არცა პყრობილება ქრისტჳსთვის“ (ძეგლები 1964: 11). უფრო ქვემოთ კი ვკითხულობთ: (შუშანიკი) „აღდგა და დაუტევა ტაძარი თვისი და ღმრთის მოშიშებით ეკლესიად შევიდა“ (იქვე: 13). ეს ადგილი ეხმიანება ფსალმუნთ-მაგლობლის სიტყვებს: „შევიდე სახლსა შენსა, თაყუანის-ვსცე ტაძარსა ნმიდასა შენსა, შიშითა შენითა, უფალო“ (ფს. 6, 7).

ღვთის შიშზე მსჯელობას დავასრულებთ ეკლესიის დიდი მოძღვრისა და მღვდელმთავრის, იოანე ოქროპირის, წერილის ნაწყევტით: „უდიდესი სიმდიდრე, უხრწნელი მემკვიდრეობა მარადიული საგანძური არის შიში ღვთისა... სადაც შიშია ღვთისა, იქ გლახაკი და არაფრის მქონეც კი ცხონდება“ (იოანე ოქროპირი 1990: 132).

❖ „მოიზლუდა თავი თვისი“

„წმინდა შუშანიკის წამებაში“ გვხვდება ერთი ფრაზა, რომელიც თავისი კონტექსტით სრულიად გამორჩეულია ადრეულ ქართულ აგიოგრაფიაში. ავტორი გვაუწყებს, რომ ვარსქენ პიტიახშის თანამზრახველი, „კაცი ერთი სპარსი“, შევიდა წინაშე ნეტარისა შუშანიკისა და ტირილით იტყოდა: „ესევეთარი სახლი მშვიდობისაჲ ვითარ სანყალობელ იქმნა და სიხარული მწუხარებაჲდ გარდაიქცა!“ ... ხოლო ზრახვითა იყო იგი ვარსქენისათა და ზაკუვით იტყოდა ამას“ (ძეგლები 1964: 14) – ამ ეპიზოდში ხორცმეცხმულად წარმოგვიდგება გაიძვერა, პირფერი, ორპირი „კაცი ერთი სპარსი“, „რომელიც ჩრდილში ყოფნას რჩეობს, მაგრამ, ამასთანავე, ყველაფერი იცის, იცის, ვის როგორ ასიაშოვნოს, ვის რა უთხრას“ (ჯორბენაძე 1997: 163).

ტირილით, ცრემლთა ღვრით ეუბნებოდა შუშანიკს: „სიხარული მწუხარებაჲდ გარდაიქცა“, თითქოს თანაუგრძნობდა, ანუგეშებდა... სინამდვილეში კი თვალთმაქცობდა, ფარისევლობდა, ცრემლებს ვერაგი მიზნისთვის იყენებდა, „წინაგის ცრემლის ღვრას“ უფრო ჩამოჰგავდა... ცოტა ხნის შემდეგ ასეთივე ცბიერებით დაამშვიდებს ვარსქენს: „წურას ფიცხელსა სიტუასა ეტყჳ მას“ (ძეგლები 1964: 14). თითქოს აქაც შუშანიკის ბედი აფიქრებს... „თუმცა, როგორც ჩანს, ისიც კარგად უწყის, რომ ზეიადი პიტიახში უკვე აღაგზნო შურისძიებად, რითაც გულისგულში ნალოლიავები სურვილიც აისრულა. ასეთი პიროვნებანი ყოველთვის სხვისი ხელით ცდილობენ სხვათა დათრგუნვას“ (ჯორბენაძე 1997: 163).

სპარსის ტირილით ნათქვამს, მის ცრემლებს თანაგრძნობა, გაგება-შესმენა უნდა მოჰყოლოდა შუშანიკის მხრიდან. მას რაღაც რეაქცია უნდა ჰქონოდა ამაზე, მაგრამ ეს არის ისეთი შემთხვევა, როცა ნეტარი დედოფალი რეაგირებას არ ახდენს, არ აფასებს მეორე ადამიანის ქმედებას. შუშანიკმა „ცნა ზაკუთით იგი ზრახვად მისი და მოიზღუდა თავი თვისი მტკიცედ“ (ძეგლები 1964: 14). დუმილი არჩია, არაფერი თქვა, თუმცა ძალიან კარგად იცოდა, საითკენ მიჰყავდა საუბარი სპარსს. პასუხის ღირსადაც არ ჩათვალა, წონასწორობა შეინარჩუნა და მოიგო კიდეც ეს ბრძოლა.

რა სურდა სპარსს, რა ქვეტექსტი ედო მის სიტყვებს? – ეს არის სინტერესო ამ შემთხვევაში და არა ის, რას ამბობს იგი. სპარსი ზემოქმედებას ვერ ახდენს შუშანიკზე. რაღაც ცუდად, ყალბად შესრულებულ როლს ჩამოჰგავს მისი ჟესტი, თითქოს სიცარიელეში მოქმედებს და თანაც – არაბუნებრივად. ცრემლს ღვრის, თუმცა ვერაფრის თანაუგრძნობს, თავის გულისწუხილს გამოთქვამს და ობიექტისკენ მიმართული სიტყვა რეაქციის გარეშე რჩება. მან „გაყიდა“ თავისი თავი. სულის მეტყველებამ გასცა, გამოამჟღავნა მისი ნამდვილი ზრახვები, მიუხედავად ზაკვას. „ის, რაც ახლა ჩვეულებრივ მოვლენად აღიქმება, იმ პერიოდისათვის აღმოჩენა იყო: შეიცნო კაცის სული იმით, თუ რას და როგორ ამბობს იგი“ (ჯორბენაძე 1997: 164).

რა თქმა უნდა, სპარსის სიტყვებს აქ რაღაც შინაარსი აქვთ, მაგრამ იგი არაარსებითია. ამის მიღმა რაც იდგა, სწრაფად მიუხედავად პიტიახშის თანამოაზრესა და თანამზრახველს. ამაოდ დაიღვარა ცრემლები, მერე როგორ უნიჭოდ! ვერ ითამაშა როლი კეთილშობილი კაცისა და გაშიშვლდა, გაცხადდა მისი ზრახვანი. ამ მცირე მონაკვეთშიც კი გამოჩნდა იაკობ ხუცესის ხელოვნება. მან გვაჩვენა, ვინ ლაპარაკობდა, რატომ ლაპარაკობდა, რა იდგა სიტყვების უკან, კონკრეტულ სიტუაციაში რა მოვლენები ებმოდნენ ერთმანეთს. „სწორედ აქ, „არახელშესახების“ წვდომასა და გამომზეურებაშია ფრაზის სიმძიმის ცენტრი, მხატვრულ ორგანიზმში მისი არსებობის აუცილებლობის პირობა“ (ფარულავა 1982: 206).

ღვთის ხატებისათვის

სპარსეთიდან დაბრუნებულმა ვარსკენმა სასულიერო პირები დაიბარა, სიხარულით შეეგება და განაცხადა: „ან ნუ რას მერიდებით მე და ნუცალა გძაგ“ (ძეგლები 1964: 14). ამ დროისათვის პიტიახშს თავის საქციელზე შუშანიკის რეაქცია „ვინმე სპარსის“ მიერ უკვე შეტყობილი ჰქონდა. იაკობის მახვილ მზერას არ გამოჰპარვია ვარსკენის გაიძვერული ტონი. „ან ნუ რას მერიდებით...“ იმაზეც მიაწინებს, რომ იგი თავს დამნაშავედ არ გრძნობს. დამნაშავე სხვაა – შუშანიკი. „ნუცალა გძაგ“ – ეს ქვეყნის მმართველისაგან უცნაური განაცხადია. ცოტა ძნელია იმის დაჯერება, რომ ეს „მოწინააღმდეგის გადმოპირების ცდაა“ (ჯორბენაძე 1997: 160). ალბათ, ამით პიტიახში თანაგრძნობას უფრო ითხოვდა. პირიქით კი მოხდა. ხუცესებმა ის დანაშაულში ამხილეს და სასტიკი ბრალდებაც წაუყენეს: „წარსწყმიდე თავი

შენი და ჩვენცა წარგუწყმიდენ" (ძეგლები 1964: 14). ვარსკენმა პასუხი უნდა აგოს არა მარტო საკუთარი თავის, არამედ მათ წინაშეც. „საკმარისია ოდნავი შეწინააღმდეგება, რომ ვარსკენი თვით გადადის შეტევაზე. თავისი საქციელის განსჯის თავიდან ასარიდებლად სიტყვა ბანზე აუგდო მონვეულებს და დედოფლის უკადრის საქციელზე გადაიტანა ყურადღება" (ჯორბენაძე 1997: 161).

პირველი ფრაზა, რომელსაც პიტიახში მეუღლის მისამართით იტყვის არის: „რამსა კელ-ინიფა ჩემ ზედა ცოლმან ჩემმან ესევეთარისა საქმედ?" „კელ-ინიფა" უკავშირდება პიროვნების თავისუფლებას, პიტიახში მეუღლეს უსაყვედურებს: რატომ მიეცი საკუთარ თავს უფლება სასახლის დატოვებისა და ჩემი „ხატის" დამხობისა. აქ აშკარად იკვეთება ნების თავისუფლების პრობლემა.

ადამიანი გვირგვინია ქმნილებისა. შესაქმეს ღვთაებრივი აქტი გასრულდა ადამის შექმნით: „და თქუა ღმერთმან: ვქმენ კაცი ხატისაებრ ჩუენისა და მსგავსისაებრ" (შეს. 1, 26). ყოველი ადამიანი არის ხატი ღვთისა და ტაძარი სულისა წმიდისა. მას შეუძლია აღადგინოს ღვთის ხატი, იმიტომ რომ იგი ამას საკუთარ არსებაში ატარებს. „ადამიანის არსებობის მიზანი, – ამბობს სოლოვიოვი – არის ღვთაებრივი ხატის აღდგენა, პიროვნების ამაღლება ღვთაებრივ სრულყოფილებამდე". ღვთის ხატი ადამიანში თვით უზენაესი-საქენ სწრაფვაა, მარად მოქმედი მდგომარეობაა და ახალი აღთქმის უმთავრესი მცნების – ღვთის სიყვარულის, მოყვასთან ერთობისა და სიყვარულის ნიჭია. ამითაა განპირობებული ადამიანში ღვთის ხატების სხვა თვისებებიც¹⁴.

როგორც შუშანიკი, ისე ვარსკენი ღვთის ხატის მატარებელნი არიან, მაგრამ მათს სწრაფვას პირველხატისაქენ მათივე სულიერობა განსაზღვრავს. თუ შუშანიკი საკუთარი ცხოვრებით ილტვის, გახდეს სძალი უფლისა და შეიმოსოს ნათელი ღვთისა, ვარსკენი საკუთარი ნებით შორდება ღმერთსა და ღვთაებრივს, კარგავს მის ხატებას, შეაგინებს ტაძარს, რომელიც ადამიანის მთლიანობის (სულისა და ხორცის) გარანტია. იგი სრულიად საპირისპირო, განსხვავებული ადამიანური იდეალებით აღიჭურვება და, რადგანაც კარგავს ღვთის ხატებას, სცილდება თავის მომავლინებელს – კარგავს ზომიერებასა და წონასწორობას.

ასეთ ფონზე მკაფიოდ ვლინდება ღვთის ხატის ის თვისებაც, ეკლესიის მოძღვარნი ნების თავისუფლებას რომ უწოდებენ. უამისოდ არ არსებობს არც პიროვნება და არც – სიყვარული. პიროვნების, როგორც ასეთის, გამოვლენელია მისი ნების თავისუფლება, რომ მას შეუძლია გააკეთოს არჩევანი – ბოროტი თუ კეთილი? (მადლი 1992:).

გზა, რომელსაც ვარსკენი ადგას, და ის გზა მოწამებრივი ცხოვრებისა, რომელსაც წმინდა შუშანიკი აირჩევს მათი ადამიანური ნების ცხადყოფაა. ნების თავისუფლება ერთგვარი შემოქმედებითი ნიჭია ადამიანისა, მიუხე-

¹⁴ უფრო ვრცლად ღვთის ხატის შესახებ ადამიანში იხ. გიგინეიშვილი 1997: ; ფარულავა 1991, 11-12.

დავად მისი შედეგებისა. ზოგადად, არჩევანი მოითხოვს შემოქმედებითს მიდგომას. ადამიანის უმაღლესი შემოქმედება კი საკუთარი პიროვნების სრულყოფა, სულიერი და ხორციელი ცხოვრების ჰარმონიაში მოყვანაა.

შუშანიკი თავისუფალია არჩევანში, ისე როგორც – ვარსკენი. პირველი კეთილად იყენებს ღვთისაგან ბოძებულ თავისუფალ ნებას, მეორე – ბოროტად, მაგრამ ამჟამად შედეგებზე ვერ შეეჩერდებით. საქმე ისაა, რომ არც შუშანიკსა და არც ვარსკენს, არჩევნის წინაშე მდგომთ, არაფერი ზღუდავთ. შუშანიკი იმთავითვე, უჭოჭმანოდ მტკიცედ დგას სიკეთის გზაზე, რომელიც მარადიული თავისუფლება, რომელმაც იწება შესაქმე და, რომლის ნება განუყოფელია მისივე ძლიერებისაგან: „ყოველივე, რაოდენი იწება უფალმან, ქმნა ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა, ზღუათა შინა და ყოველთა უფსკრულთა“ (ფს. 134, 6).

ვარსკენი გარკვეული პოლიტიკური მდგომარეობის მოსაპოვებლად ირჩევს ახალს, მისთვის უცხოს, მაგრამ მაინც მისაღებს. იგი დგას არჩევნის წინაშე, მაგრამ თითქოს არ ესმის არსი არც ერთი და არც მეორე რელიგიისა. ვარსკენისათვის მაზდეანობა არ არის არსობრივად მისაღები. აქ რწმენის დონეზე არ წყდება ეს საკითხი. პიტიახში თვით მოვლენითაა დაინტერესებული. მისთვის ეს არის ფონი პოლიტიკური თუ სხვა მაცდური ზრახვების ცხოველსაყოფად. ამიტომ არის განსხვავება შუშანიკისა და ვარსკენის არჩევანს შორის. შუშანიკისთვის ქრისტიანობა ისაა, რაც არსობრივად ესადაგება მის სულიერ მდგომარეობას. ქრისტიანობა მისთვის შინაარსითაც მარადიულობაა და თავადაც მარადიულობისაკენ ილტვის. მის ყოფიერებას მარადიულობისაკენ სწრაფვა აშინაარსებს, მისთვის ყოფიერების საზრისი ღვთიურობაა.

ვარსკენ პიტიახში ფაქტის წინაშე დგას მხოლოდ. იგი არჩევანს აკეთებს არა ორი – არსობრივად განსხვავებული შეუცნობადობის, არამედ მოვლენის, ცვალებადობის წინაშე. პიტიახშისთვის არც ქრისტიანობა და არც მაზდეანობა არ არის სიმშვიდე სულისა, მისთვის რელიგიური არჩევანი, საერთოდ, პოლიტიკური ქმედების ფორმაა და არა – საზრისი ცხოვრებისა.

ნების თავისუფლება თხზულებაში, რომელიც არჩევნის დროს ყველაზე მკაფიოდ ვლინდება, გარკვეული აზრით, არჩევითი გარდაუვალობაა, რადგან ვარსკენის არჩევანი (უპირველესად) განაპირობებს შუშანიკის უკუდავებას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გარკვეულწილად, ვარსკენია ის მუხტი, რომელიც აშინაარსებს შუშანიკის ცხოვრებას. თუ წმინდანს ეს „ძალა“ გამოეცლება, მაშინ იგი ასეთი სიმწვავეთ ვერ შეიგრძნობს ყოფიერების დაძლევის ნეტარებას. ვარსკენის სულიერი დაცემა შუშანიკის ამაღლების დასაწყისია – ეს უკვე შედეგია, რომელსაც ნების თავისუფლება წარმოშობს ამ კონკრეტულ შემთხვევაში.

თავისუფალი ნების შედეგად წმინდა შუშანიკი წამებული ხდება. მისი ტანჯვა დასაწყისია ბედნიერებისა (ბედნიერების ტანჯვის გზით) და გაცხადება ნების თავისუფლებისა. მოგვიანებით რომანტიზმის ფილოსოფია ასე განმარტავს: „სასჯელის საკუთარი ნებით მიღებით, ზუსტად თავისუფლე-

ბის დაკარგვის მომენტში მოიპოვებენ ისინი ჭეშმარიტ თავისუფლებას" (შელინგი 1987: 85).

უკომპრომისო ცხოვრება არსებობის ურთულესი სახეობაა. რალაცაზე უარის თქმა საკუთარ თავთან ნებისყოფის უკიდურესი დაძაბვით ხორციელდება. ამდენად, ტანჯვა საკუთარი ნებით იქცევა არსებობის პრინციპად. ეს კი „ხელს უწყობს ადამიანის თავის თავში ჩალრმავებასა და საშუალებას აძლევს ყოფიერების ახალი განზომილების შესაცნობად, მოსაპოვებლად. ამასთან, თვითჩალრმავება არის ინდივიდუალური „მე“-ს საზღვრების გაფართოების საშუალება“ (მიულერი 1949: 61). ეს კი ადამიანად ქცევის გარანტია და „ქრისტიანი რომ გახდე, ადამიანი უნდა იყო!“ (ვერნერი 1990: 3)

ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესწავლის საფუძველზე წმინდა მამე-ბი სულს, სამშვინველსა და სხეულს გამოყოფენ (იგივე სამნაწილეობა ანუ ტრიქოტომიური მოძღვრება: სული (ბერძნ. პნევმა, რუს. დუხ, გერ. ზეელე), სამშვინველი (ბერძნ. ფსიქე; რუს. დუშა; გერ. გეისტ; სხეული (ბერძნ. სომა), ზოგი მხოლოდ – სხეულსა და სულს (ორნაწილეობა ანუ დიქოტომიური მოძღვრება). ამის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს პავლე მოციქული: „სული თქუენი, სამშვინველი და გუამი უბინოდ მოსლვისა მას უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა დაჰმარხენინ“ (1 თესალ. 5, 23) (უფრო ვრცლად პალამა 1991: 270-293). სული არის ნიჭი, უნარი ადამიანისა, განასხვავოს უმაღლესი ფასეულობანი – მარადიული და წარმავალი, კეთილი და ბოროტი, სიყვარული და სიძულვილი. თუკი არჩევანი უკვე გაკეთებულია, მაშინ სული ისწრაფვის დაიმორჩილოს სამშვინველი და სხეული. „ღვთაებრივ სულს ადამიანისას შეეძლო შეცნობა საკუთარი ღვთაებრივი არსისაც და ღვთაებრივი სამყაროსიც“ (გიგინეიშვილი 1997:).

როგორც ღვთის ხატი, ადამიანი არის პიროვნული არსება, პირისპირ მდგომი ღვთის წინაშე. ბასილი დიდი შენიშნავდა, რომ ადამიანი არის ქმნილება, რომელმაც მიიღო ბრძანება – გახდეს ღმერთი. „თავისუფლება გვეკუთვნის ჩვენ და ამიტომ ვართ პიროვნებანი. სრულყოფილი ბუნება არ საჭიროებს არჩევანს. მან იცის, რომ სიკეთეა თვით ბუნება, მისი თავისუფლება ეფუძნება ამ ცოდნას“ (ლოსკი 1982: 27).

როდესაც წმინდა შუშანიკის თავისუფლება ბუნებით სიკეთეს დაეფუძნა, მან თითქოს არჩევანიც არ გააკეთა. უბრალოდ, არჩევის წინაშე დადგა გარეშე ფაქტორისაგან. ეს მოითხოვეს მისგან, თუმცა არა პირდაპირ, არამედ შეფარვით – ღვთის მოშიშ ადამიანს მერყეობა არ შეშვენის და შუშანიკიც „მტკიცედ დგას“.

რადგან ვარსკენიცა და შუშანიკიც თავისუფალი ნების ადამიანები არიან, ისინი, ამავე დროს, პიროვნებებიც არიან. ყველაზე მეტად პიროვნული ინტუიციურად შეიცნობა. ამიტომაც წერს იაკობ ხუცესი, რომ შუშანიკს „უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისაჲსა მარადის გულს ეტყჳნ“ (ძეგლები 1964: 11). ადამიანი მით უფრო ემსგავსება პირველხატს, რაც მეტად აღასრულებს ღვთის ნებას და ამით ეზიარება მარადიულ ჭეშმარიტებას,

რადგან გზა სისრულისა და სისავსისაკენ მას ნაჩვენები აქვს იესო ქრისტეს მიერ.

შუშანიკიცა და ვარსქენიც ერთი და იმავე ბუნებისანი არიან და საერთო სანწყისი აქვთ, რადგან ორივენი ღვთის მიერ არიან შექმნილნი. ორივე გონიერი არსებაა, რომელთაც, გონებასთან ერთად, მინიჭებული აქვთ ნების თავისუფლება. ორივე მოკვდავი არსებაა, მაგრამ ერთია განსხვავება: შუშანიკი წარმოადგენს გასულიერებულ ხორცს (სხეულს), რომელიც განმსჯელი სულითაა დაჯილდოებული, ვარსქენი კი სოფლის ამოებათა ტრფიალია, გონებით ბერნი და სულით საჭურისი, განდგომილი, ძე შეცდომილი, უბადრუკი, თუმცა „სამგზის სანყალობელი“.

საერთო ბუნება მხოლოდ გონებით შეიმეცნება, რადგან „ჰიპოსტაზები (ცალკეულნი პირნი) ერთმანეთში შეურევნელნი არიან და თითოეული ცალ-ცალკე, ე.ი. თავისთავად არსებობს, რის გამოც, თითოეულს აქვს ბევრი რამ ისეთი, რითაც ის სხვებისგან განსხვავდება. ცალკეული ჰიპოსტაზები... განირჩევიან სხვადასხვა ნიშან-თვისებითაც. გონებით, ძალით, სახით ანუ იერით, ზნე-ხასიათით, ტემპერამენტით, ღირსებით, ქცევითა და ყველა სხვა დამახასიათებელით, ყველაზე მეტად კი ისინი იმით განსხვავდებიან, რომ ერთმანეთში შერევნულად (შეერთებულად) კი არ არსებობენ, არამედ ცალ-ცალკე არიან და სწორედ ამიტომ იწოდებიან კიდევ, ვთქვათ, ორ, სამ თუ მრავალ ადამიანად“ (დამასკელი 2000: 332).

წმინდა შუშანიკი გაუბრის ურჯულო, განდგომილ მეუღლეს, არ სურს, თანაზიარი გახდეს მისი საქმისა. ამიტომაც კითხულობს გაკვირვებული: „მეგონა მე, ვითარმედ იგი ჩემდა მოვაქციო და ღმერთი ჭეშმარიტი აღიაროს და ან მე მაიძულებთ ამას ყოფად?“ წმინდა მარკოზ ეფესელის „აპოლოგიაში“, რომელიც მან აღსასრულის ჟამს წარმოთქვა, ვკითხულობთ: „ჭეშმარიტად მრწამს, რომ რამდენადაც განვეშორები მათ (იგულისხმებიან არამართლმადიდებლები, კერძოდ კათოლიკეები – ს.მ.), იმდენად მიეუახლოვდები ღმერთს, ანუ... რამდენადაც განვეყოფი მათ, იმდენად შევეუერთდები ჭეშმარიტებას“ (ეფესელი 1991: 312). წმინდა შუშანიკიც ცდილობს დაშორდეს ვარსქენს, რათა სრულიად შეურყენელმა ადიდოს ცათაგან დაუტევნელი, რათა განდევნოს ეშმაკი ლოცვითა და მარხვითა.

შუშანიკი, თანახმად სახარებისა, სიმშვიდითა და მორჩილებით იღებს განსაცდელს, დიდ ტკივილს (და თუ მრავალი ტანჯვად მოაწიო ჩემ ზედა). იმდენად მტკიცეა და ურყევი მისი რწმენა, სულიერი სიმაღლე, რომ თავად ნანამები, სხვას (იაკობს) ანუგეშებს:

„ნუ სტირ ჩემთვის, რამეთუ დასაბამი სიხარულისა იქნა ჩემდა ღამე ესე“;

„რამეთუ სისხლი ესე განწმენდელ არს ცოდვთა ჩემთა“;

„ნუ სტირთ, ძმანო ჩემნო და დანო ჩემნო და შვილნო ჩემნო“.

მოთმინების დიდი სათნოებით შემკული დედოფალი თითქოს ღიმილით ეგებება ტანჯვა-წამებას. ვერავინ გაუძლებდა ამას ღვთის შეწევნის გარეშე. III საუკუნის რომაელი ადვოკატი, რომაული აპოლოგეტიკის ფუძემდებელი, მინუციუს ფელიქსი, ჩვენამდე მოღწეულ თხზულება „ოქტავიუსში“ ამბობს:

გამარჯვებული ხომ მართლაც ისაა, ვინც თავის დასახულ მიზანს შეენირა. რომელი ჯარისკაცი არ შეხვდება მედგარ განსაცდელს მხედართმთავრის თვალწინ? – მაგრამ ჯილდოს მანამ ვერ მიიღებს, სანამ არ გამოიცდება. ღვთის ჯარისკაცი კი მარტო არ არის განსაცდელის დროს. არც სიკვდილით მთავრდება მისი არსებობა... ღმერთი თითოეულს გამოცდის, განსაცდელში ამონებებს ადამიანის დიდსულოვნებას, ბოლო ამოსუნთქვამდე აკვირდება მის კეთილშობილებას. როგორც ოქრო გამოიწრთობა ცეცხლით, ასევე ჩვენ – განსაცდელით“ (ფელიქსი 1991: 78).

წმინდა შუშანიკმა უნდა აღასრულოს ნება ღვთისა, მაგრამ ღვთის დახმარების გარეშე ეს შეუძლებელია. ღვთის ნების აღსრულება არ იქნება სრულყოფილი მინდობის გარეშე, რადგან ბევრ რამეზე უარის თქმასთანაა დაკავშირებული და ხშირად – ძალზე საგრძნობ ტანჯვასთანაც. ამიტომ, ამის ატანა და დათმენა შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ სრული მინდობით. მინდობას კი განაპირობებს მტკიცე რწმენა.

ყოველი ადამიანის ცხოვრება გამოცდაა და ზოგჯერ საკმაოდ რთული და მძიმეც კი. საჭიროა ნებისყოფა, სასოება, სიმშვიდე სულისა, რომელიც მიგაახლოებს ჭეშმარიტებას. შუა საუკუნეების ბიზანტიელი მისტიკოსი სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი ამბობს: „რწმენა გულისხმობს არა მარტო განდგომას ამქვეყნიურ სიამეთაგან, არამედ მოთმინებითა და დიდსულოვნებით ყოველგვარი საცდუნებლის ატანას ტანჯვაში, გაჭირვებასა და უმადურობაში, ვიდრე უფალი არ იწებებს შეწყალებას“ (წმინდა სვიმეონი 1991: 22).

რწმენა საფუძველია სიყვარულისა და ზნეობისა. ყველაფერთან ერთად, ის გულისხმობს სიკვდილს ქრისტესთვის, მისი მცენებების აღსრულების გზით. ამგვარი სიკვდილი კი დასაბამია სიცოცხლისა. წმინდა შუშანიკი მთელი არსებით ილტვის, ისწრაფვის მარადიულობისაკენ, აღწევს, გავიდეს მიწიდან, სძლიოს საკუთარ თავს, უფრო სწორად, ცოდვას და ცოდვილს საკუთარ არსებაში. წამებულმა დედოფალმა ღვთიური სიყვარულის მაღლი მიიღო და შეუერთდა უსასრულობას.

მძიმე და ეკლიანი გამოდგა მარტვილის გზა. „ვარსქენმა უარყო ღმერთი და შუშანიკმა უარყო ქმარი. სახელი შუშანიკი (სუსანა) ნიშნავს „შროშანს“ წმინდა შუშანიკი თეთრი შროშანია, ტანჯვა-წამების სისხლს რომ შეღებავს ფურცლები“ (რაფაელი 1992: 59). გარდა ამისა, „მშვენიერი ყვავილი ებრაულ ენაზე იწოდება „შუშანად“, რაც ნიშნავს „ნათელს“, „ბრწყინვალეს“, „მშვენიერს“. თავის „საბუნებისმეტყველო ისტორიაში“ (ნაწ. I, გვ. 241) შუბერტიწერს, რომ შროშანი ამქვეყნად ყველაზე მშვენიერი ყვავილია, ერთგვარი ზურმუხტი მცენარეთა სამყაროში, რომლის სილამაზესაც ბრძენი მეფე სოლომონი ყველა სხვა ყვავილისაზე მეტად განადიდებდა (საკვირაო სახარებათა განმარტება 2001: 130). „წამებაში“ ვარსქენ პიტიახშია ის ადამიანი, რომლისგანაც მოდის საცდური, შური, მრისხანება, ამპარტავნობა, მაგრამ „უბადრუკი და სამგზის საწყალობელი“ პიტიახში არ არის მიზეზი საცდურისა. აქ ვარსქენი კი არ მოქმედებს, არამედ ის ცოდვა, რომელიც მასშია. საუფლო სიტყვებს „არამედ მიხსენ ჩვენ ბოროტისაგან“ – ასე განმარტავს

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი: „არ უთქვამს, ბოროტთაგან მიხსენით, არამედ – ბოროტისაგან, რამეთუ ბოროტი ადამიანები კი არ გვემტერებიან, არამედ ეშმაკი ალაგზნებს მათში ბოროტებასა და ჩვენც და იმათაც უბედურებას გვმართებს“ (ბულგარელი 1992: 103).

ვარსკენი ბუნებით არ არის ბოროტი, არ შეიძლება, ასეთი იყოს, რადგან ბოროტება ბუნებიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ – თავისუფლებიდან. მართლმადიდებლური სწავლებით, ეშმაკი იმიტომაც ბოროტი, რომ მასში თავმოყრილია ბოროტების უდიდესი რაოდენობა. წმინდა გრიგოლ ნოსელის აზრით, პარადოქსულია ბოროტების არსებობა. ვინც ემორჩილება ბოროტებას, იგი არსებობს არარსებულში. დიადოხოს ფოტიკელის მიხედვით კი „ბოროტება არ არსებობს, ან უფრო სწორად, იგი არსებობს მხოლოდ იმ დროს, როცა მას სჩადიან“ (სხირტლაძე 1992: 11). ბოროტება არ არის პიროვნების ბუნება. იგი ბუნების მდგომარეობაა, ავადმყოფობაა, ადამიანის ნების გარკვეული მდგომარეობაა (ბასილი დიდი, დიონისე არეოპაგელი).

ღვთის რჩეულ შუშანიკს უფალმა მიანიჭა იმგვარი წყალობა, განამტკიცა ისეთი ძალითა და განადიდა ისეთი ღირსებით, რომ შეძლო ღვთის სიყვარული აღენტო ქართველებში, განემტკიცებინა მათი რწმენა, მათთვის მხნეობა და სასოება მიენიჭებინა. მოწინებით შეჰყურებდნენ წამებულ დედოფალს „დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი... და მიერითგან განითქვა ყოველსა ქართლსა საქმშ მისი“ (ძეგლები 1964: 27).

მაღალი სულიერობისა და ზნეობრივი სიმტკიცის ადამიანი, წმინდა შუშანიკი, განუდგა იმას, რაც ასე ხიბლავთ ამა სოფლის სიამეთა დამონებული; დაითმინა ის, რისიც ასე ეშინიათ ღვთის უშიშართა და ძლიერთა ამა ქვეყნისათა. შუშანიკ დედოფალი თავისი ღვანლით სულიერ ძალებს მატებს ყოველ მორწმუნე ადამიანს. საცნაურია გვირგვინი ქრისტესთვის შეწირულისა, რადგან, როგორც სახარება შეგვაგონებს: „ეგრეთ ბრწყინედნი ნათელი თქუენი წინაშე კაცთა, რამთა იხილონ საქმენი თქვენი კეთილნი და ადიდებდნენ მამასა თქუენსა ზეცათასა“ (მ. 5, 16).

„სხუად წასრულ ხარ“

სპარსეთიდან დაბრუნებული პიტიახში ხუცესებთან შეხვედრისას ბრალდებას წაუყენებს სასახლიდან წასულ თანამეცხედრეს: „რამა ხელ-იწიფა ჩემ ზედა ცოლმან ჩემმან ესევეთარისა საქმედ? ან მივედი და არქუთ, ვითარმედ: შენ ჩემი ხატი დაამხუ და საგებელსა ჩემსა ნაცარი გარდაასხ და შენი დგილი დაგიტევებიეს და სხუად წასრულ ხარ“. ვარსკენის სიტყვით, ოჯახის დარღვევაში ბრალი შუშანიკს მიუძღვის, რადგან მან ქმრის დაუკითხავად მიატოვა სასახლე და პატივი არ სცა ქორწინების საიდუმლოს – ეს ცოდვა კი ღვთის ნების სანინაალმდეგოა. ქვემო ქართლის პიტიახშის ბრალდება ძალიან კარგი საშუალებაა შეიცნო კაცის სული იმით, თუ რას და როგორ ამბობს იგი.

ქორწინება არის საიდუმლო, რომლის დროსაც იკურთხება სასიძოსა და სასძლოს მეუღლეობრივი ურთიერთობა. სიმბოლურად ეს უკავშირდება ქრისტეს სულიერ კავშირს ეკლესიასთან. ეკლესია, ამასთანავე, ითხოვს მეუღლეთათვის მადლს „ერთსულობისას შვილთა შობისა და ქრისტიანულად აღზრდისათვის“ - (კატეხიზმო 1991: 112). ცოლქმრული, მეუღლეობრივი კავშირი თავად უზენაესმა დაანესა და აკურთხა. ამიტომაც ღვთის ნება ამ ურთიერთობის კურთხევა. ბიბლიის მიხედვით, ადამი და ევა სამოთხეში აკურთხა „ღმერთმან მეტყველმან: „აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქვეყანა და ეუფლენით მას“ (შეს. 1, 28). დაკარგული სამოთხის შემდეგ უკვე ძველი აღთქმის მამამთავარნი აკურთხებდნენ ცოლქმრულ კავშირს. ახალ აღთქმაში თვით იესომ დალოცა მეუღლეთა კავშირი გალილეის კანაში და, საბოლოოდ, დაატკიცა კანონი ქორწინებისა, როცა ბრძანა: „რაცა იგი ღმერთმან შეაუღლნა, კაცნი ნუ განაშორებენ“ (მ. 19, 6).

ქალის შექმნის მთავარ მიზეზად ბიბლია იმას ისახელებს, რომ ადამმა სამოთხეში მოიწინა: „არა კეთილ იყო ადამის ყოფა მარტო“ და მისი ნეკნიდან შეიქმნა ევა – შემწე და მსგავსი მისი. ამის შემდეგ ადამი ამბობს: „ესე ძვალი ძვალთა ჩემთაგანი და ხორცი ჩემთაგანი. ამას ეწოდოს ცოლი, რამეთუ ქმრისა თვისისაგან გამოიყვანა ესე ღმერთმან“ – ამ ისტორიას მოსდევს ფრაზა, რომელიც, ფაქტობრივად, პასუხია შეკითხვაზე, თუ რატომ იღებენ ადამიანები ასეთ გადანყევტილებას: „დაუტეოს კაცმან მამა თვისი და დედა თვისი და შეეყოს ცოლსა თვისსა და იყვნენ ორნივე იგი ერთ ხორც“ (შეს. 2, 23-24).

ქორწინების საიდუმლო განუყრელი კავშირია სიყვარულისა, ამიტომაცაა შერაცხილი დიდ საიდუმლოდ პავლე მოციქულის მიერ (ეფეს. 5, 33). რადგანაც მეუღლეობა ღვთისგან არის განმწესებული და კურთხეული, იგი, ამავე დროს, ითვლება მაღალ პასუხისმგებლობად, მოვალეობად. მეუღლეები ვალდებული არიან ღვთისა და ერთმანეთის, შემდეგ შვილების წინაშე. ეკლესია ასე განსაზღვრავს ცოლ-ქმრის მოვალეობებს: „ქმარს უნდა ჰყავდეს ერთი ცოლი და ცოლს – ერთი ქმარი. ადამსაც ერთი ქალი შეუქმნეს სამოთხეში. პავლე მოციქულიც გვასწავლის: „კაცს თავისი ცოლი უნდა ჰყავდეს და ცოლს – თავისი ქმარი“ (1 კორ. 7, 2).

„წმინდა შუშანიკის წამების“ ტექსტის მიხედვით, ეს პრინციპი ირლვევა ვარსკენის მხრიდან. სპარსთა მეფის კარზე, ქალაქ კტეზიფონში, ჩასული პიტიახში დაჰპირდა პეროზ მეფეს, ჩემს ბუნებით ცოლსა და შვილებს რწმენას შევაცვლევინებო: „მაშინ განიხარა მეფემან და ბრძანა ცოლად მისა ასული მეფისა“. რეალურად, კანონიერ ცოლ-ქმარს შორის გაჩნდა მესამე პირი მეფის ასულის სახით. მოცილე, მოზიარე გაუჩნდა ნეტარ შუშანიკს სიყვარულში. ვარსკენმა „ბუნებითი“ ცოლის გვერდით არაბუნებითი მეუღლე შეირთო – სარეცელი გაიყო.

ვარსკენ პიტიახშია სიყვარულისა და, შესაბამისად, ერთობის დამრღვევი, ოჯახური სიმშვიდის უარმყოფელი. მან გასწირა მეუღლე, შვილები. მისი ვიზიტით სპარსთა მეფესთან ერთდროულად რამდენიმე უბედურება დატრიალდა:

- ვარსქენმა უარყო ქრისტიანობა;
- ვარსქენი დაჰპირდა სპარსთა მეფეს ცოლ-შვილის რწმენის გამოცვლას;
- ვარსქენმა შეირთო მეორე ცოლი.

კორინთელთა მიმართ ეპისტოლეში პავლე მოციქული განმარტავს, რომ, თუ ცოლი, რომელსაც ურწმუნო ქმარი ჰყავს და კაცი თანახმაა იცხოვროს მასთან, ნუ მიატოვებს ასევე მეუღლეს, რადგანაც ურწმუნო ქმარი მორწმუნე ცოლისაგან განიწმინდება, ურწმუნო ცოლი კი - მორწმუნე ქრისტიანსაგან. ხოლო, თუ ურწმუნოს გაყრა სურს, გაეყაროს. ამ შემთხვევაში დასაც და ძმასაც გზა ხსნილი აქვთ, ვინაიდან მშვიდობისთვის გვიხმო უფალმა. რა იცი, ქალო, იხსნი თუ არა ქმარს? ან შენ რა იცი, კაცო, იხსნი თუ არა ცოლს? (კორ. 7, 13-16).

იცოდა შუშანიკმა, რომ ვარსქენის ხსნა შეუძლებელი იყო. ის კარგად იცნობდა მეუღლის ხასიათს: „მარადის გულს ეტყვი უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისაისა“ – ნაწარმოების დასაწყისშივე გაგვიცხადა იაკობ ხუცესმა. მართალია, ზემოთ დამონებულ კორინთელთა ეპისტოლეს მიხედვით, მოციქული მოითხოვს ცოლის დარჩენას ურწმუნო ქმართან, მაგრამ აქ ერთი ასპექტია გასათვალისწინებელი. პიტიახშს ცხოვრება სურს შუშანიკ დედოფალთან, ოღონდ არა ქრისტიანთან, არამედ რწმენაგამოცვლილ მეუღლესთან, მაზდეან თანამეცხედრესთან. მართალია, იგი ამას დაბეჯითებით არ მოითხოვს, თუმცა მზაკერული მიზანი ესაა – შენიღბული განზრახვა ცოლის სასახლეში დაბრუნების მოთხოვნით გამოვლენილი. ამიტომაც არ არღვევს კანონს დედოფალი სასახლის მიტოვებით. ღვთის მგმობელთან ღვთის სთნომყოფელი ბინას ვერ დაიდებს, ვერ გახდება მისი საქმის თანამზრახველი და მოზიარე. საგანგებოდ გვაფრთხილებს იგივე პავლე მოციქული: ნუ შეებმებით უცხო უღელში ურწმუნოებთან ერთად; ვინაიდან რა აკავშირებს სამართლიანობასა და ურჯულოებას? რაა საერთო ნათელსა და ბნელს შორის? რამ შეათანხმოს ქრისტი და ბელიარი? ან რა ხელი აქვს მორწმუნეს ურწმუნოსთან? ამიტომ გამოდით და გამოეყავით მათ, ამბობს უფალი. ნუ შეეხებით უწმინდურს და მე შეგიწყნარებთ თქვენ (II კორ. 6 14-17)¹⁵.

ვარსქენ პიტიახში, როგორც მაგინებელი და მგმობელი, დაცემული სულია. ქრისტიანული (ევანგელური) სწავლების მიხედვით, ყოველგვარი ცოდვა მიეტევება ადამიანს, სულიწმინდის გმობის გარდა (მ. 12, 31). სწორედ, ამ ცოდვით დაეცა ქვემო ქართლის პიტიახში, თანაც ისე, რომ გააზრებულიც კი არა აქვს საკუთარი სულიერი მდგომარეობა. ამიტომაცაა ის სანყალობელი.

ბასილი დიდის სწავლების მიხედვით, ცოდვილთან ხანგრძლივი ყოფნით სულში ყალიბდება რაღაც ჩვევები, რომლებიც დროთა განმავლობაში ისე მტკიცდება, რომ ადამიანის ბუნებად იქცევა (პაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1997: 10). ამიტომაც იყო შეუძლებელი წმინდა შუშანიკისთვის მეუღლესთან თანაცხოვრება. ფსალმუნთა ავტორიც ხომ ნეტარად მიიჩნევს იმ

¹⁵ შდრ. დანელია კ. ქართული სამწერლობო ენის ისტორიის საკითხები. თბილისი: 1983, გვ. 107-198; ჭელიძე ე. ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, თბილისი, 2005, გვ. 52-54.

ადამიანს, „რომელი არა მივიდა ზრახვასა უღმრთოთასა და გზასა ცოდვილთასა არა დადგა და საჯდომელსა უმჯულოთასა არა დაჯდა“ (ფს. 1, 1). წმინდა შუშანიკს სრულად აქვს გააზრებული მოსალოდნელი რისკებიც, საფრთხეებიც, მაგრამ მისი გადაწყვეტილება ერთმნიშვნელოვნად პრინციპულია და გაცნობიერებული, ამიტომაც ამბობს: „უმჯობეს არს ჩემდა ხელთა მისთაგან სიკუდილი, ვიდრე ჩემი და მისი შეკრება და წარწყმედაჲ სულისა ჩემისაჲ, რამეთუ მასმიეს მე პავლეს მოციქულისაგან: „არა დამონებულ არს ძმად, გინა დამ, არამედ განეყენნ“.

ავტორი და სულიერი მოძღვარი

უცნაური ბედი დაჰყვება ზოგიერთს. გავიდა 16 საუკუნე და დღესაც ცოცხლობს, ხშიანებს ერთ-ერთი პირველი ქართველი მწერლის – იაკობ ხუცესის სიტყვა, რომელმაც გაუძლო საუკუნეთა ქარტეხილებს და იქცა უძლეველად. რა აღარ თქმულა და დაწერილა მისი ქმნილების შესახებ: მონოგრაფიები, წერილები, ნარკვევები, ესეები, დაუცავთ საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციები. დრო თანდათან ავსებს და აღრმავებს ჩვენს ცოდნას ერთ-ერთი პირველი ქართული ორიგინალური ძეგლის შესახებ.

იაკობ ხუცესი თავისი უკვდავი ქმნილებით ქართული ლიტერატურის აზროვნების სათავეებთან დგას. ურყევია მისი ადგილი ერის სულიერ ცხოვრებაში, მაგრამ თავად ავტორის როგორც სახელი, ისე შემოქმედება უკვე წარსულია, ბრწყინვალე და ცოცხალი, მაგრამ მაინც შორეული. ამ დისტანციიდან ინტერესს არ კარგავს მისი, როგორც ავტორისა და სულიერი მოძღვრის, პროფილი.

იაკობი წმინდა შუშანიკის მოძღვარია და აპრიორულად იგულისხმება, რომ პასუხისმგებელია სულიერი შვილის ცხოვნების გზაზე. იგი იბარებს აღსარებას მისგან და შენდობასაც აძლევს შეცოდებათა გამო – ამიტომაც იწოდება მღვდელი „განმწმენდელად და მფარველად“ (ორბელიანი 1993: 534).

„წმინდა შუშანიკის ნამებაში“ უაღრესად საინტერესოდ იკვეთება იაკობ ხუცესის დამოკიდებულება ცხოვრების მოვლენათა მიმართ. ქვემო ქართლში, პიტიახშის ოჯახში, დატრიალებული უბედურება (ვარსქენის გამაზდენება და დედოფლის სასახლიდან წასვლა) უაღრესად მგრძნობიარე ავტორის შეფასებაში ასე იკვეთება: როცა ყველაფერი შევიტყვეთ, „აღვისენით მწუხარებითა და დიდითა ტირილითა ვტიროდით ცოდვათა ჩუენთა წარმოჩინებისათვის“. ადამიანთა ცოდვები დაუსჯელი არ რჩება. ურჯულოებათა გამრავლებას ღვთის რისხვა მოსდევს. ვარსქენის ცოდვით დაცემა მხოლოდ მისი ურწმუნოების შედეგი კი არ იყო, არამედ იმ ცოდვებისაც, რომლებიც ტვირთად აწვა ქართველობას. აგიოგრაფის დამოკიდებულება ასეთია: პიტიახშის გამაზდენებამ გამოააშკარავა ჩვენი ურწმუნოება და სიძაბუნე. ამიტომაც ატირდებიან „დიდითა ტირილითა“ და აღივსებიან მწუხარებითა. იაკობ ხუცესის მსოფლხედვა აპოკალიფსურია, მომავლის პერსპექტივა ამ რაკურსით განიზომება. ქვემო ქართლში განსაცდელია, რო-

მელიც საერთო ცოდვის შედეგადაა მიჩნეული. განსაცდელით კი ადამიანს თავს ახსენებს ღმერთი.

იაკობ ხუცესის დამოკიდებულება ცოდვის მიმართ საფუძვლად დაედო ქართულ აზროვნებას არამხოლოდ შუა საუკუნეებში. ერის თვითშეგნებამ უნდა მიაღწიოს რაღაც სიმაღლეს, რათა გააცნობიეროს უბედურების მიზეზები და ის ეძებოს არა გარეთ, არამედ – შიგნით. მაშინ განხორციელდება ცოდვითა განწმენდის – სინანულის დიდი საიდუმლო, რომელიც სანინდარი გახდება ქვეყნის ფერისცვალებისა და საამქვეყნო კეთილდღეობისაც. ცამეტი საუკუნის შემდეგ დავით გურამიშვილი ქართლის ტრაგედიას (მტერთა თარეში და ქართველთა ერთმანეთზე გადაკიდება – შინაური აშლილობა) ღვთის რისხვად მიიჩნევს: ქართველებმა „ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უზლო ცოდვისა, / ცა რისხვით შუვა განაპის, ქვეყანა შეიძროდისა“; იგივე პათოსი გვხვდება ჭაბუა ამირეჯიბის „დათა თუთაშხიაში“. დათას თავისთან დაიბარებს ეფემია წინამძღვარი და მკაცრად ეტყვის: „ადამიანთა ცოდვებს ღვთის რისხვა მოსდევს, აკი არც აკლია განსაცდელი კაცთა მოდგმას, საერთოდ, და საკუთრივ შენი ცოდვების გამოსობით ერს აქ და დღეს“...

მსგავსი მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება.

იაკობ ხუცესს, როგორც წამებული დედოფლის სულიერ მოძღვარს, ბევრი რამ ევალებოდა. მძიმე იყო მისი ტვირთი: განსაცდელის წინაშე მდგომი შუშანიკის გამხსნევა, თანადგომა, თანაგრძნობა და ნუგეში. ზოგადად, მოძღვარს ისედაც არ აკლია პასუხისმგებლობა: ლიტურგიკული მსახურება, ღვთის სიტყვის ქადაგება და მრევლის ცხოვნების გზაზე დაყენება. „მოციქულები ქრისტეს მისას ასრულებდნენ ამ სოფელში, მღვდლები კი მოციქულთა მისიას განაგრძობენ“ (რაფაელი 1997: 26).

გამორჩეულად მგრძნობიარე ადამიანი იყო იაკობ ხუცესი. იგი მწვავედ განიცდიდა არა მარტო პატივყარი დედოფლის ხვედრს და ხშირად „მწარითა ცრემლითა“ ტიროდა მისთვის, არამედ ებრალებოდა ცოდვილი და გზასაცდენილი პიტიახშიც. მან კარგად იცოდა, როგორ სასტიკად და სამარცხვინოდ დამარცხდებოდა მეუღლესთან ბრძოლაში „უაბდრუკი და სამგზის სანყალობელი“ ვარსკენი, რომელიც საუკუნო სატანჯველს იმზადებდა საკუთარი ხელით. ის იყო „უმნეო სული, ღვთისა და ერისთვის დაკარგული უძღვები შვილი, რომელსაც არ ეწერა უკან დაბრუნება. მოძმეთაგან გარიყული და ღვთისაგან მიტოვებული“ (ჯვარი ვაზისა 1978: 7). იდგა ისტორიის სამსჯავროს პირისპირ და, მართლაც რომ, „ვინ არა სტიროდის მას“.

როგორც სულიერი მოძღვარი შუშანიკისა, იაკობი ერთგული და თავდაუზოგავია. იგი ყოველ ღონეს ხმარობს, რათა ხშირად იდგეს მის გვერდით, შეუმსუბუქოს ტვირთი. ამასთანავე, გასაოცარი თავმდაბლობა და უბრალოება ახასიათებს მას: „შემვედრა მე კაცი ცოდვილი“ – ასე იმდაბლებს თავს ღვთისა და კაცის წინაშე. მთელ ნაწარმოებში იგრძნობა მისი ფაქიზი დამოკიდებულება ყველასა და ყველაფრის მიმართ: „ეს არის უაღრესად დინჯი, საოცრად განონასწორებული და თავშეკავებული, ფაქიზი და ალერსიანი ბუნების ადამიანი. შუშანიკისადმი გამოვლენილი მისი მზრუნველობა

და სითბო, ხოლო ვარსკენისადმი ტაქტიანი და შინაგანი ღირსების დაცვით დამყარებული ურთიერთობა, მისი სიდარბაისლის უეჭველი დადასტურებაა (ბარამიძე 1988: 4).

იაკობ ხუცესმა სტრიქონებს შორის, ფრაზებს მიღმა გამოძერწა საკუთარი პროფილი, გამოავლინა ენის უშრეტი პოტენცია, სარწმუნოებრივი პოზიცია, თეოლოგიური სიმნიფიკა და იდეალები ეპოქისა. მისი სიტყვა კამერტონად, ტონის მიმცემად იქცა ქართული მწერლობისთვის. მან სიტყვაში გააცოცხლა იდეა, დრო, ისტორია; შეძლო შეექმნა ნორმებისა და ფასეულობების კოდი, იმპერეციური მშვენიერების ჭვრეტით წარმართა მზერა წუთისოფლის ამოებათა ტრფიალთათვის. ასე განგვაცდევინა იაკობ ხუცესმა ყოფიერებისა და არსებობის მთლიანობა, მანვე დაგვიტოვა მედიტაციის სივრცე საიმისოდ, რომ შევძლოთ თავგანწირვა სულიერი ღირებულებებისათვის.

თავი V

„წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობა“

„წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობის“ მხატვრულ ღირსებათა შესახებ სპეციალისტთა უმრავლესობის პოზიცია მეტად თავშეკავებულია. ტექსტში „წარმოდგენილი სხარტი აღწერილობებისათვის უცხოა ტროპული მეტყველება, მოთხრობის ენა „დოკუმენტურია“, ინტონაცია – „საქმიანი“ (ჩხარტიშვილი 1994: 14).

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობის“ კიმენური რედაქციის ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი არაა არქეტიპული – ეს უკანასკნელი სპარსოფილური ტენდენციებით გამსჭვალულ ქმნილებას წარმოადგენდაო. ა. ჰარნაკი შენიშნავს: ტექსტში წინააღმდეგობაა ევსტათის მონათვლის ადგილთან დაკავშირებით. ერთი რიგის ცნობების მიხედვით, ევსტათი სპარსეთში ყოფნის დროსვე მონათლულა, მეორე რიგის ფაქტების მიხედვით კი მცხეთაშია ნათელღებული. ეს იმას მოასწავებს, რომ ცნობები ორი რედაქციული ფენიდან მომდინარეობს. ადრეულ ფენას ჰარნაკი სპარსეთში მონათვლის შესახებ ცნობას უკავშირდება. ამავე ფენის კუთვნილებად მიაჩნდა მას ევსტათის მიერ სასამართლოზე წარმოთქმულ სიტყვაში წარმოდგენილი მსჯელობანი „სპარსთა რჩულის“ პრიმატობის, აბრაამის სამშობლოდ სპარსეთის დასახვის შესახებ (ჰარნაკი 1911: 22-23).

იგივე აზრი შემდეგნაირად არის გადმოცემული ი. ჯავახიშვილის მიერ: „მარტილობაში არაერთხელ არის თითქოს განზრახ და ხაზგასმით აღნიშნული, რომ ევსტათი მცხეთაში მოინათლა. მაგრამ ამ გარკვეულსა და დაჟინებით მტკიცებას ეწინააღმდეგება თვით ევსტათის მიერ სასამართლოში წარმოთქმული სიტყვები და ცნობა... რომ იგი უკვე სპარსეთშივე სამოელ არქიდიაკონის წყალობით გაქრისტიანებულა და მონათლულა კიდეც... ძეგლის თავდაპირველი დედანი თანამედროვის მიერ უნდა იყოს შედგენილი, მაგრამ შემდეგ, იქნებ იმავე VI ს-ის დასასრულს ან VII ს-ის დამდეგს მოთხრობაში ცვლილება შეუტანიათ, რომ ევსტათი მცხეთელი სპარსეთის ეკლესიის შვილად არ ყოფილა გამოყვანილი“ (ჯავახიშვილი 1977: 66-67).

აკადემიკოსი კ. კეკელიძე არ იზიარებდა ზემოაღნიშნულ მოსაზრებას და წერდა: „ეს ორი, თითქოს ერთი მეორის საწინააღმდეგო ცნობა ასე უნდა გვესმოდეს: ევსტათიმ სპარსეთში, სამოელ არქიდიაკონის კატეხიზატორუ-

ლი მოძღვრებითა და ზეგავლენით, ირწმუნა ქრისტი, გაქრისტიანდა რწმენით, ხოლო მცხეთაში სამოელ კათალიკოსის ხელით მოინათლა და ფორმალურადაც ქრისტიანი გახდა" (კეკელიძე 1980: 512).

ამგვარ ახსნას, არსებითად, იზიარებდა ს. ყუბანეიშვილიც, რომელიც შენიშნავდა, რომ ევსტათის თავისუფლად შეეძლო ქრისტიანობას გასცნობოდა სპარსეთში, სადაც ამისი პირობები იყო ხოსრო I-ის დროს (ყუბანეიშვილი 1939: 80).

ბ. კილანავას აზრით, კ. კეკელიძემ ვერ მოხსნა ტექსტში არსებული წინააღმდეგობა, რადგან თხზულების დასაწყისში ხაზგასმით არის ნათქვამი, რომ სპარსეთიდან ევსტათი წარმართი მოვიდა "... სპარსეთში ევსტათის გაქრისტიანების ფაქტს ადასტურებს ჩვენება, რომლის უარყოფა არ შეიძლება" (კილანავა 1980: 234-235).

ბ. კილანავას ვარაუდს წმინდა ევსტათის მონათვლის ადგილის შესახებ იმეორებს გ. მამულიაძე, ოღონდ იმ შესწორებით, რომ „განძაკში მონათვლისას ევსტათის ნესტორიანობა უნდა მიეღო, ხოლო 341 წელს ქართლში გადმოხვენილი ევსტათი, ქართველ ქრისტიანებთან ახლო ურთიერთობის გამო, ხელმეორედ მოინათლა, ვინაიდან ქართლის ეკლესიის მესვეურნი მწვალებელთაგან მიღებულ ნათელს კანონიერად არ მიიჩნევდნენ" (მამულია 1992: 150).

მ. ჩხარტიშვილი, ძირითადად, კ. კეკელიძის პოზიციაზე დგას და განმარტავს: „ევსტათის მონათვლის ადგილის შესახებ ცნობებში ძეგლში არავითარი წინააღმდეგობა არ შეინიშნება. თხზულების მიხედვით, ევსტათი მოინათლა მცხეთაში – აზრი ტექსტში ამისი საწინააღმდეგო ინფორმაციის არსებობის თაობაზე ცნობის არასწორი ინტერპრეტაციის შედეგია" (ჩხარტიშვილი 1994: 20).

იმისათვის, რომ უფრო ცხადი გახდეს ტექსტის არასწორი ინტერპრეტაციის მიზეზი, შევეცდები, მოვიყვანო შესაბამისი ადგილები და სიტყვაზე კონტროლით გავერკვეთ ჭეშმარიტებაში.

წმინდა ევსტათი ვერ მოინათლებოდა სპარსეთში, რადგან:

- „წარმართი იყო იგი და სახელი ერქუა მას გვრობანდაკ" (ძეგლები 1964: 30);
- „მოვიდა იგი ქალაქად მცხეთად... და ხედვიდა იგი რჩულსა ქრისტიანეთასა და მსახურებასა ქრისტესსა და წმიდისა ჯუარისა ძალისა ჩინებასა";
- მცხეთაშივე „ითხოვა მან ცოლი ქრისტეანე და თვით ქრისტიანც იქმნა";
- მცხეთაში „ნათელი მოიღო, ხოლო ნათლის-ცემასა მისსა უწოდეს სახელი ევსტათი" (ძეგლები 1964: 30).

ეს ყოველივე თხზულების დასაწყისშივე ითქვა. მცხეთა იქცა ევსტათის სულიერი განახლების საგანედ. მცხეთის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ცხადყოფს თხზულების არაერთი ადგილი. ევსტათი ზრუნავს, სიკვდილის შემდეგ მისი ნეშტი აქ დაიკრძალოს:

„უფალო... ბრძანე აქავე მოქცევამ და დამარხვამ მცხეთას, სადაცა ნათელ-მიღებიეს" (ძეგლები 1964: 35);

„გევედრები, უფალო... გუამი ჩემი დაემარხოს მცხეთას, სადაცა-იგი ნათელი მოვიღე“ (იქვე: 43);

„ვითხოვ შენ სახიერისგან, რადთა არა დაეტევოს გუამი ჩემი აქა, ტფილისის შინა, არამედ რადთა დაემარხოს იგი მცხეთას წმიდისა, სადა-იგი შენ გამომიჩნდი“ (იქვე: 44);

„მსწრაფლ წარიღეთ გუამი ჩემი მცხეთას და მუნ დაჰმარხეთ, სადა ნათელ-ვიღე“ (იქვე: 45).

ნეტარი ევსტათი მარზპან არვანდ გუშნასპის მიუგებს: „ხოლო რაჟამს ქართლად შემოვედით და ქრისტიანეთა რჩული ვიხილეთ, ქრისტიანე ვიქმენით“ (ძეგლები 1964: 32-33).

მოყვანილი ადგილებიდან აშკარაა, რომ წმინდა ევსტათი ქართლში, მცხეთაში მოინათლა.

მეორე მხრივ, სპარსეთში ევსტათის გაქრისტიანების ფაქტს უნდა ადასტურებდეს სიტყვები, რომლებიც მან ვეჟან ბუზმირთან საუბარში წარმოთქვა: მას „მამული რჩული“ არ ჰყვარებია და დაუწყია ძებნა სულის მდგომარეობისათვის უფრო მისაღები რწმენისთვის, ახალი რელიგიისათვის: „ესე რჩული არა მიყუარს, ან ჰურიათაჲცა ვისმინო და ქრისტიანეთაჲცა და რომელი უკეთეს იყოს, იგი რჩული შევიყუარო. და დღისი მამად ჩემი მოგუებასა მასწავებნ და ღამელა ქრისტიანეთა დაჰრეკიან, ეკლესიად მივიდი და ვისმენდი ჟამობასა მას მათსა და ვხედევდი მსახურებასა მას ქრისტიანეთასა, რომელსა ჰყოფდეს ღმრთისათჳს. და ჰურიათა თანაცა ბაგინად შევიდი და მათსაცა მას მსახურებასა ვხედავდი. ხოლო ქრისტიანეთა ლოცვასა ჴმად მათი, ვითარცა ჴმად ანგელოზისაჲ, მესმინ და ფრიად სურნელ არს და ჴამო ჟამობად მათი... მაშინ ვითარცა გულისხმა-ვყავ და ვცან ყოველი სამოელ არქიდიაკონისაგან დასაბამითგანი ყოველი, ვიდრე აქამომდე და მოვიწიე ყოველსა ზედა რჩულსა ჰურიათასა და ქრისტიანეთსა, მრწმენა მე ღმერთი დაუსაბამოდ და ძჴ მისი იესუ ქრისტჴ და სული წმიდაჲ მისი და ამით ნათელ-მიღებიეს და ვერვინ განმაშოროს მე ქრისტჴსგან, ვიდრე სულისა ჩემისა აღმოსვლამდე“ (ძეგლები 1964: 35, 42).

ფრაზა „და ამით ნათელ-მიღებიეს“, რა თქმა უნდა, არ გულისხმობს წმინდა ევსტათის სპარსეთში მონათვლას. მთლიანი კონტექსტით ირკვევა, გვირობანდაკისათვის წმინდა სამების (მამის, ძისა და სულიწმიდის) რწმენა გახდა საფუძველი (მრწმენა მე ღმერთი...) ნათლისღებისა. „ამით ნათელ-მიღებიეს“ არ ნიშნავს „სპარსეთს ნათელ-მიღებიეს“. მართალია, ევსტათის მსჯელობა მოიცავს მის თავადასავალს, ქრისტიანობასთან შეხებას სპარსეთში, რომ სამოელ არქიდიაკონისაგან იქ შეიტყო „ყოველი ვიდრე აქამომდე“, რომ თავის სამშობლოში ირწმუნა მან წმინდა სამება, მაგრამ „ამით ნათელ-მიღებიეს“ ისე არ გულისხმობს სპარსეთს, როგორც შემდეგი ფრაზა, მისი გაგრძელება: „და ვერვინ განმაშოროს მე ქრისტჴსგან“. „ამით ნათელ-მიღებიეს“ გულისხმობს არა განძაკში, სპარსეთში ნათლობას, არამედ „წმიდა სამებით ნათელ-მიღებიეს“. როგორც ნათლობის საიდუმლოს აღსრულების დროს მოძღვარი დაამოწმებს: „ნათელს იღებს მონა ღვთისა

(სახელი)... სახელითა მამისათა და ძისათა და სულისა წმიდისათა“ (კურთხევანი 1996: 128). ასეთი იყო თავად იესოს შეგონება მოციქულებისადმი: „წარვედით და მოიმონაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელს სცემდით მათ სახელითა მამისათა და ძისათა და სულისა წმიდისათა“ (მ. 28, 19).

გარდა ამისა, ნეტარი ევსტათის ეს ვრცელი მონათხრობი თავისთავად ადასტურებს მის კათაკმევლობას. მცხეთაში ჩამოსვლამდე იგი გაცნობილი იყო ქრისტიანობას, მონაწილეობდა ღვთისმსახურებაში: ესწრებოდა წირვა-ლოცვას, ერთი სიტყვით, ემზადებოდა ქრისტეს ნათელის მისაღებად, ანუ უკვე კათაკმეველი იყო და უკვე – განწყობილი ნათლობისთვის. „მოსანათლად განმზადებულებს მართებთ სარწმუნოების შესწავლა“ – ასე განაჩინებს ლაოდრიკიისა და VI მსოფლიო საეკლესიო კრებათა კანონები (სჯულის კანონი 2000: 52).

ე.ი. ქართლში, მცხეთაში მოსვლამდე კათაკმეველი ევსტათი მხოლოდ ნაზიარები იყო ქრისტიანობას, მხოლოდ შემეცნების დონეზე ჰქონდა მას ამორჩეული ეს მოძღვრება და მხოლოდ მცხეთაში მოიქცა ქრისტეს რჯულზე, მოინათლა. შემთხვევითი არაა არც ის ფაქტი, რომ ევსტათის წოდებაა „მცხეთელი“, იგი მცხეთელი წმინდანია, რადგან ამ ქალაქს უკავშირდება მისი სულიერი შობა.

„ღმრთეებაი ჯორცითა დაიფარა“

„წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტიულობის“ ავტორი უცნობია, თუმცა იყო ცდები მისი ვინაობის დადგენისა. შ. ნუცუბიძემ იგი ასურელ მამათა წრეს, კერძოდ კი, აბიბოს ნეკრესელის სახელს დაუკავშირა. მეცნიერის აზრით, ამის საფუძველს იძლეოდა აბიბოს ნეკრესელისა და ევსტათის ერთგვარი მსჯელობა ცეცხლის სტიქიონის შესახებ, თუმცა შ. ნუცუბიძემ მიუთითა განმასხვავებელ მომენტებზეც (ნუცუბიძე 1956: 277-279). შ. ნუცუბიძის ეს მოსაზრება განავითარა და განავრცო ს. სიგუამ სპეციალურ მონოგრაფიაში (სიგუა 1986: 175-250).

პრობლემის ამგვარი გადაწყვეტა ბ. კილანავას გამოსარიცხად არ მიაჩნდა, თუმცა გადაჭრით ვერაფერს ამბობდა (კილანავა 1980: 237-260).

აკადემიკოსი კ. კეკელიძე წერდა: „თუმცა ჩვენთვის დაფარულია თხზულების ავტორის ვინაობა, მაგრამ იმაში საკმაოდ ნათლად ჩანს მისი სარწმუნოებრივი იდეოლოგია. ის არის მიმდევარი მონოფიზიტური დოქტრინისა“ (კეკელიძე 1980: 278).

სპეციალურ ლიტერატურაში კარგა ხანია, ყურადღება მიექცა ევსტათი მცხეთელის იმ სიტყვებს, რომლებშიც, კ. კეკელიძის აზრით, იკვეთება ავტორის აღმსარებლობა. წმინდა ევსტათი ვეჟან ბუზმირს განუმარტავს: „ხოლო ღმერთი ტკბილ არს და კაცთ-მოყუარე... მოავლინა ღმერთმან ძმ თსვი ქრისტე სოფლად და შევიდა მუცელსა წმიდისა ქალწულისასა და ჯორცნი შეისხნა და განკაცნა წმიდისა მარიამისაგან, და საშობსაგან წმიდისა გამოვიდა და ღმრთეებაი ჯორცით დაიფარა. უკეთუმცა ღმრთეებაი ჯორ-

ცითა არა დაეფარა, კაციმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა, რამეთუ მზჳ ქმნუ-
ლი ღმრთისაჲ არს და თუალნი ვერ შეუდგნეს და სიმრუდჳ მზისაჲ ვერვინ
განიცადოს. ღმრთეებამცა კაცი ვერ მიეახლა, ამისთჳს ჳორცნი შეისხნა“
(ძეგლები 1964: 38).

როგორც უკვე ითქვა, მოყვანილ ნაწყვეტზე დაყრდნობით კ. კეკელიძე ანონიმი ავტორის მონოფიზიტობას ამტკიცებდა. 1971 წელს ეს აზრი კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა თ. ჭყონიამ, რომელმაც ეგზეგეტიკური ჰომი-
ლეტიკური, დოგმატიკური, ჰიმნოგრაფიული ლიტერატურიდან მრავალი
მაგალითის მოშველიებით აჩვენა, რომ განხილული ადგილი ვერ გამოდგება
„ეესტათი მცხეთელის მარტილობის“ ავტორის მონოფიზიტობის საჩვენებ-
ლად (ჭყონია 1971: 186-192).

ნ. მარისა და კ. კეკელიძის თვალსაზრისს არ იზიარებდა რ. თვარაძეც,
რადგან: „შუა საუკუნეთა ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნე-
ბა იმგვარი გზით წარიმართა, რომელიც თავისთავად გამორიცხავდა მონო-
ფიზიტობის რაიმე აღზევებას კულტურის მაგისტრალურ ხაზს მიღვენებულ
სააზროვნო გარემოში“ (თვარაძე 1985: 170).

შ. ნუცუბიძე ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ ნაწყვეტის
შინაგანი აზრი წინა პლანზე აყენებს არა ღვთაების განსხეულების პრობლე-
მას, არამედ ადამიანის გაღმერთების იდეას“ (ნუცუბიძე 1956: 278).

მ. ჩხარტიშვილიც საეჭვოდ მიიჩნევს კ. კეკელიძის დასკვნას და შენიშნა-
ვს, რომ VII საუკუნემდე ქართული ეკლესიის დოგმატური პლატფორმა სა-
დავოა, მხოლოდ VII საუკუნიდანაა შექველი მისი ქალკედონიტური ორიენ-
ტაცია და, რადგან მას თხზულების ახალი დათარიღება შემოაქვს (VII ს-ის
20-30-იანი წლები, სტეფანოზ I-ის ეპოქა) დასძენს: „თხზულების ახლებური
დათარიღებით აპრიორულად მოსალოდნელია, რომ ძეგლის ავტორი მონო-
ფიზიტი არ არის“ (ჩხარტიშვილი 1994: 44).

ჩვენ მიერ მოყვანილი ეპიზოდი „წმინდა ეესტათი მცხეთელის მარტიო-
ლობის“ ყველაზე უფრო თეოლოგიური ნაწილია. აქ გადმოცემულ წმინდა
მოძღვრებას მაცხოვრის განკაცების სოტერიოლოგიური არსის შესახებ
ემატება ამავე დანიშნულებით აღდგომის წინმსწრები ორი ეპოქალური მო-
ვლენის – შობისა და ნათლისღების ეკლესიოლოგია (დანვრ. იხ. საეკლესიო
ლიტერატურა 2005: 368-392).

ბ. კილანავა თავის წიგნში საუბრობს მონოფიზიტობის შესახებ (კილა-
ნავა 1980: 246), ისე როგორც უფრო ადრე კ. კეკელიძე (კეკელიძე 1980: 62)
და შემდეგში ვრცლად თ. ჭყონია (ჭყონია 1971: 186-192). ჩვენი მხრივ განვა-
ვრცობთ:

მართლმადიდებელი ფორმულა, ქრისტეში ორი ბუნება მკვიდრობს „გა-
ნუყოფელად და შეურწყმელად“, ნესტორის ცდომილების – ორი ბუნების ორ
პირად მიჩნევის გამოსასწორებლად შეიმუშავეს და პაექრობისას წარმოიშვა
მეორე უკიდურესობა: მაცხოვრის ორი ბუნების შერწყმისა და ერთ ბუნე-
ბად წარმოჩენის შესახებ – ეს არის მონოფიზიტობა, ანუ ერთბუნებიაობა.
ერესიარქებად ითვლებიან დიოსკორე და ევტიქი. გამოჩენის დღიდანვე იგი

დაიყო რამდენიმე შტოდ იაკობის, პეტროსის, სევეროზის, თეოდოსისა და გაიანეს მოძღვრებათა მიხედვით. მათი საერთო პოზიცია ასეთი იყო: იესო ქრისტე წუთისოფელში მოვიდა ორი ბუნებით, მაგრამ განკაცების, ანუ განსხეულების ჟამს საღმრთო ბუნებამ გამოუთქმელად და სასწაულებრივად შეირწყა კაცობრივი და ერთ ბუნებად გამოჩნდა. ღმრთეებამ შთანთქა კაცება და, ამდენად, ერთიანი ბუნება ჩასახლდა ქრისტეს გვამში და მოგვევლინა ერთი პიროვნებით, ერთი არსებით, ერთი ნებით (რელიგიის ისტორია 1996: 258-259). მაშასადამე, ქრისტეს სინკრეტული ბუნება აერთიანებდა ღვთიურსა და ადამიანურს, რომელთაგან მეორემ დაკარგა თვითმყოფადობა და მხოლოდ ლოგიკით თუ განირჩევა ღვთიურისაგან. აქვე მივდივართ დასკვნამდე, რომ მაცხოვარი, მოსული სოფლად, მხოლოდ ღმერთია, მისი ადამიანური სახე, ცხოვრება და ვნება – მოჩვენებითი, ილუზიური, არარსებითი (იქვე: 259).

მთელი ეს დავიდარაბა იმით დაიწყო, რომ, ერთხელ, ნესტორთან კამათის დროს, წმინდა კირილე ალექსანდრიელმა თქვა: „*mia fisis tu Teu logu sarkomene*“ – ღვთის სიტყვის ერთიანმა ბუნებამ ხორცი შეისხა. ეგვიპტელმა ბერებმა ეს წინადადება ანბანურად გაიგეს და წმინდა კირილეს გარდაცვალების შემდეგ (414 წ.) შეითვისეს რწმენა, რომ განხორციელების შედეგად მაცხოვარს აღარ შერჩა ადამიანური ბუნება, – კაცება გაითქვიფა ღვთაებაში, ამიტომაც, ცხადია, იესო ყველაფერს აკეთებდა მხოლოდ ღვთიური ნებით, ზრახვითა და შეგნებით.

451 წელს ქალკედონში მოიწვიეს IV მსოფლიო საეკლესიო კრება, რომელზეც დაგმეს ნესტორიანობაც და მონოფიზიტობაც. კრებამ დაადგინა იესო ქრისტეს გვამში ორი ბუნების თანაარსებობის, თანამყოფობის დოგმატი, რომლის დედააზრი ასეთია:

ერთი და იგივე პირი, უფალი ჩენი იესო ქრისტე, არის სრულყოფილი ღმერთი და სრულყოფილი კაცი, ჭეშმარიტი ღმერთი და ჭეშმარიტი კაცი გონიერი სულით და სხეულით, თანაარსი მამისა ღვთაებით და თანაარსი ჩვენი კაცებით, ყოვლითურთ ჩვენი მსგავსი, ცოდვის გარეშე, შობილი საუკუნეთა უწინარეს მამისაგან ღვთაებით, ხოლო უკანასკნელ ჟამს – ჩვენთვის და ჩვენი ხსნისათვის მარიამ ქალწული ღვთისმშობელისაგან კაცებით, ერთი და იგივე ქრისტე, ძე, უფალი მხოლოდშობილი ორი ბუნებით შეურწყმელად, შეუცვლელად, განუყოფლად, მამისაგან განუშორებლად განკაცდა ისე, რომ შეერთებით არანაირად არ დარღვეულა ორი ბუნების განსხვავება, არამედ მეტად შეინახა თითოეული ბუნების თავისებურება და გაერთიანდა ერთ პირში, ერთ ჰიპოსტასში, – არა ორ პირად განწვალდა, ანუ გაიყო, არამედ სუფევს ერთი და იგივე მხოლოდშობილი ძე, ღვთის სიტყვა, უფალი იესო ქრისტე, როგორც ძველი წინასწარმეტყველები გვაუწყებდნენ მასზე და როგორც თვით იესო ქრისტე გვასწავლის ჩვენ და როგორც გადმოგვცემს მამათა სიმბოლო (რელიგიის ისტორია 1996: 261).

ამ დოგმატს ეწოდება მართლმადიდებელი რწმენის განვრცობის სიმბოლო.

რისთვის დაგეჭირდა ასეთი ვრცელი ექსკურსი?!

კ. კეკელიძე, რომელიც ანონიმის მონოფიზიტობას ამტკიცებს, დასძენს: „დიოფიზიტური მოძღვრებით ქრისტე არ არის მარტო სრული ღმერთი, არამედ, ამავე დროს, სრული კაციც. მან მიიჩქვა სრული კაცობრივი ბუნება, ერთარსი ჩვენი ბუნებისა, რომელსაც დამოუკიდებელი, სუბსტანციური არსებობა ჰქონდა. ზემოთყვანილი სიტყვებით კი (იგულისხმება „წმინდა ეკლესიის მარტილობიდან“ შესაბამისი მონაკვეთი – ს.მ.) მისი ხორცი იყო არა ხორცი სრული ადამიანისა, კაცისა, რომელიც შეურევენელად, შეუცვლელად და განუყრელად იყო გაერთიანებული ღვთაებასთან, არამედ მხოლოდ საფარველი ღვთაებისა. ეს მონოფიზიტური შეხედულება“ (კეკელიძე 1980: 513).

წმინდა ეკლესიის სიტყვები „ღმრთეობაი ჯორცითა დაიფარა“ არ შეიძლება ჩაითვალოს მონოფიზიტურ აღმსარებლობად, რადგან:

1. აქ არ ჩანს, რომ საღვთო ბუნებამ სასწაულებრივად შეირწყა კაცობრივი და ერთ ბუნებად გამოჩნდა;

2. ფრაზაში „ღმრთეობაი ჯორცითა დაიფარა“ იგულისხმება ქრისტეს განკაცების ერთ-ერთი ასპექტი, რომელიც თავად ანონიმ ავტორს ასე აქვს განმარტებული: „უკუეთუმცა ღმრთეობაი ჯორცითა არ დაეფარა, კაციმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა, რამეთუ მზე ქმნული ღმრთისად არს და თუალნი ვერ შეუდგნის და სიმრგულმ მზისად ვერვინ განიცადის. ღმრთეობასამცა კაცი ვერ მიეახლა, ამისთვს ჯორცნი შეისხნა“ (ძეგლები 1964: 38).

მოყვანილ ნაწყვეტში საუბარი უნდა იყოს იმაზე, რომ ღმერთი არის თვალშეუდგამი ნათელი, ნათელი მიუაჩრდილებელი, დაუღამებელი... ხორცი რომ არ შეესხა, ადამიანი ვერ დაინახავდა, ვერ იხილავდა ისე, როგორც „სიმრგულმ მზისად ვერვინ განიცადის“; ისე, როგორც მზეს ვერ გაუსწორებ თვალს. ტექსტის ეს ადგილი ნათლის ესთეტიკის გამოძახილია. საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში, ჰიმნოგრაფიაში უხვად გვხვდება ნათელი – ღმერთი, მაგალითად:

- დაუვსო ნათელი;
- უზესთაესი ნათელი;
- ნათელი საუკუნო;
- ნათელი ჭეშმარიტი;
- ბრწყინვალე ნათელი;
- დაუსაბამო და უხილავი ნათელი;
- საცნაური ნათელი;
- წმიდა ნათელი;
- აბსოლუტური ნათელი;
- არაღამეული ნათელი;
- ნათელი მზისთულისად... და მისთან.

„უწინარეს მზისა არს სახელი მისი“, ეკითხულობთ ფსალმუნში (ფსალმ. 71, 7). ქვეყნად მოსული მაცხოვარი ჩვენივე მსგავსი გახდა, უკეთ რომ შეგვეცნო, უკეთ რომ გვეჩილა და გვეგრძნო ბრწყინვალეობა უზენაესისა. აქცენ-

ტი კეთდება იმაზე, რომ მისი თვალშეუდგამი ნათელი ხილული გამხრადიყო, „ღმრთეობად ჯორცითა დაიფარა“.

გარდა ამისა, როგორც გ. კუჭუხიძე მიუთითებს, ტექსტში საუბარია ქრისტეს განკაცებაზე: „მოაგლინა ღმერთმან ძმ თვის და განკაცნა... და განკაცებასა მისა ნათელ-ილო“. ეს მაგალითები იძლევა იმის საშუალებას, რომ დავასკვნათ: აქ „ღმერთის განკაცებაზეა საუბარი და ეს ფაქტი სრულიად გამორიცხავს ავტორის მონოფიზიტობას“ (კუჭუხიძე 2001: 35).

ლეთაებრივის ხორციით დაფარვა არ გულისხმობს საღმრთო ბუნების კაცობრივთან შერწყმას და ერთ ბუნებად ქცევას. ამ ფრაზაში ლეთაების ხორცშესხმაზე უფროა საუბარი, ვიდრე იმაზე, რომ ეს ხორცი იყო ხორცი არა სრული ადამიანისა, არამედ საფარველი ლეთაებისა (შდრ. ჭყონია 1971: 186-192).

„მეტოზიკენიცა ბნელ ხართ“

„წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობის“ მხატვრულ ღირსებებზე, როგორც დასაწყისშივე შევნიშნეთ, სპეციალურ ლიტერატურაში მეტად თავშეკავებულია პოზიცია. „წმინდა, ბუნებრივი ქართული სტილი თხზულები-სა, დახვეწილი, დარბაისლური ენა“ – ასეთია კ. კეკელიძის შეფასება (კეკელიძე 1980: 513).

მ. ჩხარტიშვილის აზრით, ტექსტი სტერეოტიპული და შაბლონურია. „ჰაგიოგრაფიულ კლიშეთა ყოვლისმომცველობა, ტროპიკის არარსებობა, ეტყობა „თხზულებას, როგორც ლიტერატურულ მოვლენას, მკვლევართა ერთი ნაწილის თვალში უინტერესოდ აქცევს... ცხადია, რომ ამ ეპოქიდან მოღწეული კულტურული ტექსტისათვის კლიშე არ შეიძლება ნაკლად ჩაითვალოს“ (ჩხარტიშვილი 1994: 51).

თხზულების მთლიანი მხატვრული სისტემის ანალიზის პრეტენზია არც ამ კვლევას აქვს. შევეცდები, ძეგლის სიტყვიერ ქსოვილში შეჭრით წარმოვაჩინო მისი იკონოგრაფიული სახისმეტყველება, ის სულიერი სამყარო, რომელიც ვლინდება „მარტილობაში“.

„წარმართ იყო იგი და სახელი ერქუა მას გვრობანდაკ და დღითა ყრმა იყო იგი ვითარ ოც და ათ წლის“ (ძეგლები 1964: 30).

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი „ყრმას“ ასე განმარტავს: „1. ბავშვი, ყმანვილი. 2. ახალგაზრდა ჭაბუკი“ (ლექსიკონი... 1990: 1016). ილია აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონი“ მიუთითებს: „ყრმა – წული, ჭაბუკი, მონა, ქალი, ქალა, ვაჟი, მართვე“ (აბულაძე 1973: 468). ზურაბ სარჯველაძის „ძველი ქართული ენის სიტყვის კონაში“ ვკითხულობთ: „ყრმა – ბავშვი; ახალგაზრდა; ვაჟი; ყმა“ (სარჯველაძე 2001: 237).

საინტერესო სურათს იძლევა სულხან-საბას „ლექსიკონი ქართული“: „ათხუთმეტის წლითგან ვიდრე ოცამდე ვაჟსა ყრმა და ქალისა ყრმად“ ეწოდების (ორბელიანი 1991: 360-361). „ათის წლით ათხუთმეტამდე ვაჟსა ნინველი და ქალსა ნინველა, რომელ არიან ყრა და ყრმად“. „ვაჟი ათისა წლითგან

ვიდრე ათხუთმეტამდე ეწოდების ვაჟსა ყრმა“, აქ წარმოდგენილი მასალის მიხედვით, ყრმა არის ა. 15-დან - 20 წლამდე ვაჟი; ბ. 10-დან - 15 წლამდე ვაჟი.

განსხვავება ხუთი წელია. ყოველ შემთხვევაში, 20 წელზე ზევით უკვე „ყრმად“ აღარ იწოდება. „წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტივილობა“ ამ ასაკს ათი წლით გადასწევს და ოცდაათი წლის კაცსაც „ყრმას“ უწოდებს – ეს საინტერესო სიახლეა განსაკუთრებით დღეს, ამ აჩქარებულ საუკუნეში, როცა ოცდაათი წელი საშუალო ასაკად შეიძლება ჩაითვალოს¹⁶.

აგიოგრაფი ნეტარი ევსტათის სახეს სხვადასხვა რაკურსით წარმოგვიდგენს. ამისი ნათელი დადასტურებაა თხზულების ერთი ადგილი, როცა „სპარსნი ტოზიკობდეს“, ევსტათისაც შეუთვლიან: „მოვედ და გუერთე შეუბასა ამას ჩუენსა, ხოლო ნეტარმან ევსტათი განიცივნა – დასძენს ანონიმი ავტორი – და ჰრქუა მათ: თქუენი ტოზიკიცა ბნელ არს და თქუენ მეტოზიკენიცა ბნელ ხართ“ (ძეგლები 1964: 30).

სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს ადგილი კარგადაა გაანალიზებული ხეთისო ზარიძის მიერ. მკვლევარი წერს: „იშვიათია, წამების პერსონაჟი რომ იცინოდეს... იგრძნობა, რომ იგი (ევსტათი – ს.მ.) ამ გაცივნებით ააშკარავებს იმას, რაც კარგა ხანია გულში ჰქონია, შინაგან წინააღმდეგობათა დაძლევის მოუპოვებია, ამალღებულია და რადგანაც სხვაგვარად არ ძალუძს, უარს ამბობს მაზდეანურ „შუებაზე“, როგორც კაცთა გონებრივი და სულიერი სიბნელისა თუ სიმდაბლის უბადრუკ გამოვლინებაზე. ამას მკაფიოდ გამოხატავს იგი სიცილით... ძველი მრწამსის გახსენება სირცხვილსა ჰგვრის. „ხოლო მამეულისა ჩემისა რჩულისათვის სიტყუადავე ზარ-მაც და მრცხვენისცა“ – აცხადებს ბოლოს. აი აქედან, ცხადია, თითქოს აღარაფერია იმ სიცილამდე, რომელიც უგუნურ თანამეტომეთა თხოვნაზე წასკდა და რაშიც: „გამოიკვეთა და გამოვლინდა ევსტათის მხატვრული სახე“ (ზარიძე 1985: 5).

სიცილის წინააღმდეგ მიმართული ტრაქტატი ქრისტიანობას არ შეუქმნია. წმინდა იოანე ოქროპირი განმარტავს: „მე არა ამას გეტყვ, რამთა ყოლადვე არა იცინოდი, არამედ რამთა არა იყოს სიცილი შენი განტყვებულად და განცხრომით კაცთა ბასრობისათჳს უგუნურად“ (მამათა სწავლანი 1955: 133). აქედან ნათელი ხდება, რომ წმინდა მამა წინააღმდეგია „კაცთა ბასრობისა“ – ე. ი. დაცინვისა. დიდი სჯულის კანონი კი მიუთქვებელ ცოდვად აცხადებს უძღურთა დაცინვას (დიდი სჯულის კანონი 1975: 125). „ამით ქრისტიანობა ემიჯნება ჰომერულ სიცილს, რომლის თვალნათლივი მაგალითია „ილიადას“ ცნობილი ეპიზოდი, სადაც ღმერთები დასცინიან კოჭლ ჰეფესტოს“ (ხალვაში 1998: 27).

სიცილსა და ხუმრობას, რა თქმა უნდა, კრძალავდა სამონასტრო წესები. ეფრემ ასურის თქმით, მოურიდებელი სიცილით ბერის სულიერი გახრწნა იწყება (ქრისტიანული 1930: 121). განდევილური ცხოვრების განმკანონებელი დიდი ანტონი ბერებს მოუწოდებდა, მაქსიმალურად შეეკავებინათ თავი

¹⁶ ყმა“, „ყრმა“ და „ჭაბუკის“ შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს კ. კეკელიძე თავის გამოკვლევაში „ბასილ ზარზმელი, ცხოვრება სერაპიონ ზარზმელისა“ (კეკელიძე 1986: 77-79). დედნიშული „ყრმა“ აქ „ჭაბუკს“ ნიშნავს. (მდრ.: საეკლესიო ლიტერატურა 2005: 347).

ხუმრობა-გართობისაგან (იქვე: 125), იგივე აზრია გატარებული „წმინდა იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“, როცა საუბარია ტიპიკალურ ნაწილზე (ძეგლები 1967: 72-75).

„წამების“ ჟანრის თხზულებებში არ გვხვდება სიტუაციის კომიკურად გააზრების შემთხვევები. მარტივოლოგიური ლიტერატურა სიცილ-ხარხარისთვის ადგილს არ ტოვებდა. არც ის არის გასაკვირი, რომ წმინდა წერილში უფრო ხშირია „სიცილი უგუნურისა“, ვიდრე – „მართლისა“ (ბიბლიური ლექსიკონი 1974: 1072).

ბიბლიაში ელია წინასწარმეტყველი დასცინის ცრუ ღმერთებს (III მეფ. 18, 27), ასევე იქცევა ბარუქი, ხოლო მაკაბელი მოწმეები დასცინიან მღვწე-ლებს (II მეფ. 7, 39).

„ნეტარმან ევსტათი განიცინა“ ბიბლიურ კონტექსტში ჯდება და არ გულისხმობს სიცილ-ხარხარს, აქ მას უფრო „განბასვრის“ მნიშვნელობა აქვს, უფრო დაცინვას შეესაბამება. ეს, შესაძლებელია, არ ჩაითვალოს სიტუაციის კომიკურად გააზრების შემთხვევად. ბიბლიიდან მოვიხმოთ ელია წინასწარმეტყველის მიერ ცრუ ღმერთების დაცინვის ეპიზოდს: „უთხრა ელიამ ბაალის წინასწარმეტყველთ: ამოირჩიეთ რომელიმე კურატი, პირველად თქვენ გაამზადეთ, რადგან ბევრნი ხართ. ახსენეთ ღმერთის სახელი, ოღონდ ცეცხლი არ შეუნთოთ. გამოიყვანეს კურატი, რომელიც მისცა მათ და გაამზადეს. დილიდან შუადღემდე ახსენებდნენ ბაალის სახელს და უხმობდნენ: ხმა გაგვეც, ბაალ! მაგრამ არც ხმა იყო და არც პასუხი. ტიროდნენ სამსხვერპლოს წინ, რომელიც გამართეს. შუადღისას დაუწყა მათ დაცინვა ელიამ: მაგრად დაუყვირეთ, რადგან ღმერთია იგი! ფიქრშია ალბათ, ან ვაი თუ რამე უჭირს, ან გზაში იყოს. იქნებ სძინავს და გაიღვიძებს“ (III მეფ. 25-27).

როგორც ელია წინასწარმეტყველი დასცინის ბაალის კერპის მსახურთ, მათს რიტუალს, ასევე, წმინდა ევსტათი განბასრავს თავის თანამოძმეთ: „თქუენი ტოზიკიც ბნელ არს და, თქუენ მეტოზიკენიც, ბნელ ხართ“.

„მამული რჩული“

ნეტარი ევსტათი თხზულებაში ძალიან ხშირად იმეორებს: „მე მამული რჩული არა მიყუარდა“ და „მსოფლმხედველობითი ძიებით შეპყრობილი ჭაბუკი, რომელიც ეცნობა სხვადასხვა რელიგიურ სისტემებსა და დაპირისპირების შედეგად ირჩევს ქრისტიანობას“ (ბარამიძე 1990: 32), გადმოგვცემს: „ესე რჩული არა მიყუარს... და რომელი უკეთეს იყოს, იგი რჩული შევიყუარო და დღისით მამამ ჩემი მოგუებასა მასწავებნ და ღამელა ქრისტიანეთა დაპრეკიან, ეკლესიად მივიდი და ვისმენდი ჟამობასა მას მათსა“ (ძეგლები 1964: 35).

ამ მონათხრობში არის ერთგვარი კომიზმი. ჯერ ერთი, ევსტათი, თვით-შეგნების იმ ეტაპზე, როცა საკუთარი რჯული და რელიგია ვერ შეიყვარა და ახლის ძიებაშია, ადვილი წარმოსადგენია, როგორი რუდუნებითა და გული-

სყურით მოისმენდა მამის მოძღვრებას. მეორეც, იგი საკუთარ რელიგიასა და სხვა რელიგიებს შორის კი არ აკეთებს არჩევანს, როცა ამ სიტყვებს ამბობს, არამედ ქრისტიანობასა და იუდაიზმს შორის, რადგანაც თავად შენიშნავს: „ესე რჩული არა მიყუარს, ან ჰურიათამცა ვისმინო და ქრისტიანეთამცა და რომელი უკეთეს იყოს, იგი რჩული შევიყუარო და დღისი მამამ ჩემი მოგუებასა მასწავებნ“... ამ ფრაზის კვალობაზე, იქნებ, ისიც საუარაუდო იყოს, რომ წმინდა ევსტათის მამა უკვე გრძნობდა და ამჩნევდა შვილის მსოფლმხედველობითს პრობლემებს და, თავის მხრივ, აორკეცებდა ქადაგებასა და სწავლებას, რათა მამაპაპეული გზიდან არ გადაცდენილიყო და „ბუნებითი რჩულისთვის“ არ ეღალატა გვირობანდაკს.

მარტილობის „დეკალოგი“

„მარტილობად ევსტათი მცხეთელისად“ ათი მცნების ე. წ. ქართულ ვარიანტს გვთავაზობს. „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ გადმოცემული ქართული დეკალოგი საგანგებოდაა შესწავლილი სპეციალურ ლიტერატურაში (პატარიძე 1992: 17-21). თავის დროზე ჯერ კიდევ ა. ჰარნაკმა მიაქცია ყურადღება „მარტილობაში“ ბიბლიის შინაარსის გამოყენებას. სამოელ არქიდიაკონი, ებრაელთა რჯულისა და ქრისტიანობის გაცნობის მიზნით, ევსტათის მოუთხრობს ძველი და ახალი აღთქმის ისტორიას. სამოელის მონათხრობს ნეტარი ევსტათი, თავის მხრივ, უყვება ვეჟან ბუზმირს. „შინაარსი ამ ისტორიისა ზუსტად არ უდგება კანონიკურ წიგნთა შინაარსს, განსაკუთრებით ეს უნდა ითქვას სახარების შესახებ. პროფ. ა. ჰარნაკი, რომელიც ამ საკითხს შეეხო, ფიქრობდა, რომ ავტორს სახელმძღვანელოდ აქვს ალებული დეკალოგის გადმოცემისას ცნობილი „დიდახე“, ხოლო სახარების ამბებისა – ტატიანეს (II ს.) „დიატესარონი“ (კეკელიძე 1980: 514). კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ აქ უფრო „თარგუმებთან“ შეიძლება გვექონდეს საქმე, როგორც ამას ნ. მარი ვარაუდობდა (ჩხარტიშვილი 1994: 14). მარტილობის „დეკალოგი საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც მასში წარმოჩნდება აგიოგრაფის უპირატესი საფიქრალი, ნეტარი ევსტათის ცხოვრების უმთავრესი ქრისტიანული პრინციპები. თხზულებაში ეს მცნებები არ არის მუხლებად წარმოდგენილი და ათზე მეტი გამოდის. ჩვენ შევეცდებით ტექსტი ათ „მცნებად“ წარმოვადგინოთ:

1. პირველი მცნებად ესრეთ: შევიყუაროთ უფალი ღმერთი თქუენი ყოვლითა გულითა თქუენითა და ყოვლითა სულითა თქუენითა და ყოვლითა გონებითა თქუენითა (მ. 22,37);
2. და მერმე ესე: ნუ კაც-ჰკლავ (გამოსლვ. 20, 15);
3. ნუ იპარავ (გამოსლვ. 20, 2);
4. ნუ ისიძავ (გამოსლვ. 20, 3);
5. ნუ გული გითქუამს ცოლსა მოყუასისა შენისა (გამოსლვ.);
6. ნუ ცილსა ჰფუცავ (მ. 5, 33);
7. ნუ ცილსა სწამებ, ნუ ორსა სიტყუასა იტყვ (ზირაქ.);

8. თავ უყავ მამასა შენსა და დედასა შენსა;
9. შეიყუარე მოყუასი შენი ვითარცა თავი თვსი (მ. 22, 39);
10. შაბათნი ჩემნი დაიმარხნეთ, დღესასწაულნი და შესაწირაენი და უქმ-
ნელებანი აღასრულენით (ძეგლები 1964: 37).

როგორც ცნობილია, „დიდაქე“ არის მოძღვრება თორმეტი მოციქულისა წარმართთა მიმართ და, როგორც ჰარნაკი წერდა, მასთან კავშირი, მართ-
ლაც, საგრძნობია. „დიდაქე“ ასე იწყება: „გზა არის ორი: ერთი სიცოცხლისა
და ერთი სიკვდილისა. ამ ორ გზას შორის დიდი სხვაობაა. სიცოცხლის გზა
ამგვარია: პირველად შეიყუარე ღმერთი, შემოქმედი შენი... მოძღვრების
მეორე მცნება: არა კაც კლა, არა იმრუშო, არ მიეცე მამათმავლობას, სიძვას,
პარვას... ნუ მისცემ ამო ფიცს“ (დიდაქე 1997: 60-61). როგორც ვხედავთ,
„მარტვილობაში“ წარმოდგენილი ათი მცნების თანმიმდევრობა ემთხვევა
„დიდაქეს“ მოძღვრებისას. მაგრამ სრულიად სხვაგვარია ბიბლიური ათი
მცნების რიგი:

1. მე ვარ უფალი ღმერთი შენი და არა იყვნენ შენდა ღმერთნი უცხონი,
ჩემსა გარეშე;
2. არა ჰქმნე თავისა შენისა კერპნი, არცა ყოვლადვე მსგავსნი, რაოდენი
არს ცათა შინა ზე და რაოდენი არს ქუეყანასა ზედა ქუე და რაოდენი
არს წყალთა შინა ქუეშე ქუეყანისა. არა თაყუანის-სცე მათ, არცა მსა-
ხურებდე მათ;
3. არა მოიღო სახელი უფლისა ღმრთისა შენისა ამოსა ზედა;
4. მოიჭსენე დღჳ იგი შაბათი და წმიდა ჰყავ იგი: ექუს დღე იქმოდე და
ჰქმნე მათ შინა ყოველივე საქმე შენი, ხოლო დღჳ იგი მეშუიდე შაბათი
არს უფლისა ღმრთისა შენისა;
5. პატივი ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა, რადთა კეთილი გეყოს შენ და
დღეგრძელ იყვნე ქუეყანასა ზედა;
6. არა კაც-ჰკლა;
7. არა იმრუშო;
8. არა იპარო;
9. არა ცილი-სწამო მოყუასსა შენსა წამებათა ცრუითა;
10. არა გული გითქუმიდეს ცოლისათვის მოყუასისა შენისა, არა გული
გითქუმიდეს სახლისათვს მოყუასისა შენისა, არცა ყანისა მისისა, არცა
კარაულისა მისისა, არცა ყოვლისა საცხოვარისა მისისა, არცა ყოვლი-
სა მისთვს, რადცა იყუეს მოყუასისა შენისა (გამოსლვათა, 20, 2-17).

მცნებათა თანმიმდევრობას თუ გამოვრიცხავთ, აღმოჩნდება, რომ
„წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ წარმოდგენილი ათი მცნე-
ბა თანხვედრია ბიბლიური დეკალოგისა. „მარტვილობის“ ტექსტში არ ჩანს
ბიბლიური ათი მცნების I-II მუხლების გამოძახილი. ანონიმი ავტორი სახა-
რებიდან ახალი აღთქმის უმთავრეს მცნებას დაუმატებს და დეკალოგის I-II
მცნებების სანაცვლოდ ჩასვამს, ოღონდ „მარტვილობის“ ტექსტში სახა-
რებისეული მცნებები პირველ და მეცხრე მუხლებად (პირობითად) წარმო-

გვიდგება. მათეს სახარება მოგვითხრობს, რომ ერთმა სჯულის მოძღვარმა, გამოცდის მიზნით, ჰკითხა იესოს: „მოძღუარ, რომელი მცნება უფროს არს შჯულსა შინა? ხოლო იესო ჰრქუა მას: შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს დიდი და პირველი მცნება და მეორე, მსგავსი ამისი. შეიყუარო მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი“ (მ. 22, 36-39).

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ტექსტში წარმოდგენილი სწავლება იწყება ქრისტიანობის უმთავრესი და უდიდესი მცნებით. ასეთი დასაწყისი იმასაც შეგვაგრძნობინებს, რომ კანონს ცვლის მადლი, ჯერ უფლის სიყვარული უნდა შეიძინო და რჯული მერე აღასრულო ან უკეთ რომ ვთქვათ, თუ სიყვარულს ვერ შეძლებ, ვერც მცნებებს დაიცავ. ქართველმა აგიოგრაფმა ასე გაამთლიანა ძველი აღთქმისეული კანონი და ახალი აღთქმის მადლი. იესო გვასწავლის, რომ ღვთის სიყვარული სანახევროდ არ შეიძლება: გული, სული და გონება ერთნაირად უნდა ჩაერთოს ამ აქტში და თუ შეიყვარებ, მცნებასაც აღასრულებ, „ხოლო მცნებათა აღმსრულებელს უყვარს ღმერთი. ასე რომ, ეს ორი მცნება (ღვთისა და მოყვასის სიყვარული – ს.მ.) ერთიანდება, ერთმანეთს ამაგრებს და შეიცავს ყველა სხვა მცნებას. რომელი კაცი იქურდებს, თუ ის არის ღვთისა და მახლობლის მოყვარე ან გულში ჩაირჩენს ბოროტს, ან კაცს მოკლავს, ან იმრუშებს, ან ისიძვებს?“ (ბულგარელი 1992: 91-92).

წმინდა ევსტათის ცხოვრება ქრისტესა და ქრისტიანობის განსაკუთრებულ სიყვარულს ღალადებდა. ამის დასტურია თავად თხზულება, რომელშიც აშკარადაა აქცენტირებული და კონცენტრირებული ეს უმთავრესი მოტივი, მაგალითად:

„შეიყუარა მან რჩული ქრისტიანობისა და ჰრწმენა ქრისტე“;

„არა ხოლო თუ ტანჯვად ვარ ქრისტეს სიყვარულისათვის, არამედ სიკუდილისაცა თავი ჩემი არა მენყალის“ (ძეგლები 1964: 32);

„რომელიმცა რჩული უნმიდჷ იყო, იგიმცა შეიყუარე“ (იქვე: 36);

„ამიერითგან ვერვინ განმაშოროს მე სიყვარულსა შენსა და სარწმუნობასა და სურვილსა“ (იქვე: 43);

„შენ მხოლოდ უფალი შეგიყუარე და სახელისა შენისათვის ესერა თავი წარმეკუთვების დღეს“ (იქვე: 44).

ქრისტესა და ქრისტიანობის განსაკუთრებული სიყვარული ჩანს მაშინაც კი, როცა ნეტარი ევსტათი ასეთი ხაზგასმით შენიშნავს, თანაც არაერთხელ:

„ხოლო მე მამული რჩული არა მიყუარდა“ (ძეგლები 1964: 35).

„ესე რჩული არა მიყუარს, ან ჰურიათამცა ვისმინო და ქრისტიანეთამცა, და რომელი უკეთჷს იყოს, იგი რჩული შევიყუარო“ (იქვე: 35).

ქრისტიანობა სიყვარულის რელიგიაა, თავად ქრისტეა სიყვარული. სიყვარულმა შეგვქმნა, სიყვარულით და სიყვარულისთვის გაეჩნდით და სიყვარულივე დაგვაბრუნებს დაკარგულ სამოთხეში. ქრისტესმიერი სიყვარულის აპოლოგიაა „წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობა“. თავად ნეტარი ევსტათის არჩევანი სიყვარულით განისაზღვრა (რომელიმცა რჩული უნმი-

დე იყო, იგიმცა შევიყუარე), სიყვარულმა მისცა სულიერი ძალები და სიყვარულმა დაამკვიდრა ზეციურ სასუფეველში.

ამდენად, „წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობისეული“ დეკალოგის პირველივე მცნება ახალი აღთქმის უპირველეს შეგონებას ეფუძნება. ბიბლიური ათი მცნებისგან განსხვავებით, მასში ჩართული ორი მცნება ახალი აღქმისეულია და ორივე სიყვარულის, როგორც უმაღლესი სიბრძნისა და სიკეთის, „სამოღვაწეო პროგრამაა“.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ქართული დეკალოგი და „წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობისეული“ ათი მცნება, „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ სწავლანთან ერთად, ქართული ქრისტოლოგიის საფუძვლებს ქმნიან (სირაძე 1992: 53-54).

❖ „ჰამო ჟამობა“

ნეტარი ევსტათის შესახებ ვკითხულობთ: „ხედვიდა იგი რჩულსა ქრისტეანეთასა და მსახურებასა ქრისტცსსა“. აქ ნათლად იკვეთება მისი ღვთისმოსაობის მასშტაბი, რადგან გწამდეს არ ნიშნავს, ეკლესიურად ცხოვრობდე. ქრისტიანობა სხვაგვარად განსაზღვრავს რწმენის გამოვლენას. ქართულ აგიოგრაფიაში „ქრისტიანი მხოლოდ მართლმადიდებელს, ანუ ისეთ მორწმუნეს ეწოდება, რომელიც ჭეშმარიტ ქრისტიანულ სარწმუნოებას აღიარებს, ეკლესიის წმინდა საიდუმლოებებში მონაწილეობს და კეთილმსახურებით ცხოვრობს“ (ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1997: 7).

რწმენა პირველი ეტაპია, შემდეგ მოდის ქმედება, აღსრულება, მსახურება, ეკლესიის საიდუმლოებებში მონაწილეობა. თავად წმინდა ევსტათი ამბობს: „მე ქრისტე მრწამს და ქრისტეს მსახურებასა შინა ვარ“. რწმენა და მსახურება, რწმენა და საქმე – ასეა გამთლიანებული „მარტვილობაში“. ეს აზრი ახალი აღთქმის გავლენის შედეგია. იაკობ მოციქული თავის ეპისტოლეში ვრცლად მსჯელობს რწმენისა და საქმის მთლიანობის შესახებ და დაასკვნის: „სარწმუნოება თვინიერ საქმეთასა მკუდარ არს“ (იაკ. 2, 26).

ქრისტეს მსახურებაში მყოფი ნეტარი ევსტათი (და ცხონდებოდა წმიდად ევსტათი ქრისტიანობასა შინა და სათნოებასა ქრისტცსსა) ქრისტიანობის აპოლოგიას წარმოთქვამს. იგი „უსტამ ციხისთავისა მცხეთელის“ წინაშე იტყვის:

„უფროდს არს ყოველსა რჩულსა ქრისტიანობა“.

ამის შემდეგ თბილისში არვანდ გუშნასპს მიმართავენ საკუთარი რჯულის უარმყოფელნი და ქრისტიანობაზე მოქცეულნი სპარსელნი: „ქრისტიანეთა რჩული წმიდა და სურნელ არნ და ფრიად კეთილ და შუენიერ არს, ხოლო სხუად რჩული ვერ ესნორების რჩულსა ქრისტიანეთასა“ (ძეგლები 1964: 33). ან „ქრისტიანეთა ლოცვასა ჴამად მათი, ვითარცა ჴამად ანგელოზისად, მესმინ და ფრიად სურნელ არს და ჰამო ჟამობად მათი“ (იქვე: 35-36) – ეს უკანასკნელი ფრაზა ადასტურებს ქრისტიანული ღვთისმსახურების, ლიტურგიის განსაკუთრებულობას. „ჰამო ჟამობად“ და ლოცვის ხმა „ვითარცა

კმაღ ანგელოზისად, ფრიად სურნელ არს“. აქ გამოვლენილია ნეტარი ევსტათის დამოკიდებულება ქრისტიანული რელიგიის უნივერსალიზმისადმი. სასიამოვნო (ჰამო) ჟამობა და კმაღ ანგელოზისად – ქრისტიანთა ლოცვის ხმა – სურნელოვანია. ქრისტიანობა მშვენიერია, ქრისტიანობა სურნელოვანია! – ეს არის ესთეტიკური აზროვნების ნიმუში. გარდა იმისა, რომ რჯული არის „წმინდა, ფრიად კეთილი“, ის სურნელოვანი და მშვენიერია. ზეცით მოსული რელიგიის სიდიადე, ჭეშმარიტება და სინამდღე ისეა განცდილი, ისეთ პლანშია მოწოდებული და იკონოგრაფიული სახისმეტყველების იმდენად ამალღებულ სახეს ქმნის, რომ თავისთავად ცხადი ხდება ანონიმი ავტორის მხატვრულ-ესთეტიკური მრწამსიც.

თხზულებაში მოგვობა უღმერთობად ცხადდება: „უფრომ არს ყოველსა რჩულსა ქრისტენობამ, ვიდრე უღმერთობამ“ ან „მას ჟამსა ეშმაკი შეუხდა გულსა ბახდიადსსა და პანაგუშნასპისსა და უვარ-ყვეს ქრისტჳ და უღმრთობამ აღიარეს“ (ძეგლები 1964: 33).

ანონიმი აგიოგრაფის „მარტვილობამ ევსტათი მცხეთელისად“ თავისი მხატვრულ-ესთეტიკური და რელიგიურ-დოგმატიკური ასპექტით უაღრესად საინტერესო ქმნილებაა, რომელშიც ასახული სულიერი სამყარო უფრო მეტ საფიქრალს გვიჩენს.

საქართველოს სამოციქულო-მართლმადიდებელი ეკლესია წმინდა ევსტათის ხსენებას 11 აგვისტოს (ახ. სტილით) აღასრულებს. მასზე შექმნილ კონდაკში ვკითხულობთ: „მტკიცედ მოიგო კეთილმდგომარეობისა სახელწოდებამ უძღველმან მოწამემან ევსტათი, რომლითა სიმხნით ეკვეთა სპარაზენსა, უხილავთა მბრძოლთასა, და ყოვლითურთ შემუსრნა სიმტკიცენი მათნი, ეჰა, გამოუთქმელთა მათ განგებისა საღმრთოთა კავშირთა, რამეთუ ესევითარი საფასე სიმხნისა სათნო იყოფის დადებად კეცის ჭურთა შინა მხოლოდსა მის მიერ მეცნიერისა დაფარულთასა“ (ჟამნი 1899: 496). აქ საგანგებოდაა ხაზგასმული და აქცენტირებული ის სულიერი შემართება და ახოვანება, რომლითაც იგი გამოირჩეოდა. სახელი ევსტათი განმარტებულია, როგორც „მტკიცედ მდგომი“ (წმინდანის სახელს 2005: 104). ქრისტესთვის მსახურების გზაზე ჭეშმარიტებისა და სამართლიანობის აღდგენის დიადი მიზნით შთაგონებულმა ევსტათიმ შეუძღვლებელი შეძლო და თავისი ცხოვრებით კიდევ ერთხელ გვაჩვენა ცოცხალი მაგალითი რწმენას შენირული ცხოვრებისა.

თავი VI

იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამება“

„სრულიად ჭეშმარიტად“

„წამებად წმიდისა და ნეტარისა მონამისა ქრისტესისა ჰაბომისი“ იწყება სამოელ ქართლის კათალიკოსის ეპისტოლით. თვითონ ფაქტი, ბარათში მოქცეული განცდა, – წერილი, უსტარი, ეპისტოლე, – იმთავითვე აღძრავს ამაღლებულ განცდებს, მით უფრო მაშინ, როცა წერილის უკან უმაღლესი სასულიერო პირი დგას. თუ წარმოვიდგენთ იოანე საბანისძის განცვიფრებას, სიხარულსაც და დაუცხრომელ ინტერესს წერილის შინაარსისადმი, მაშინ ადვილი გახდება თვით ამ ეპისტოლეთა თხზულებაში შემოტანის ემოციური დანიშნულება; ხომ შეიძლებოდა, ძირითად ტექსტს არ დართოდა ეს ისტორიული მიწერ-მონერა?! მაგრამ ამით ნათელი უნდა გახდეს და გაირკვეს არა მარტო „ჭეშმარიტება“ და „უტყუელობა“ წმინდა აბოს მარტვილობისა, არამედ უფრო დიდი – რისთვისაც ეს ფაქტი უნდა დაფიქსირდეს.

თუ შინაარსის დონეზე დავალთ, კათალიკოსის ეპისტოლე მარტივია. იგი სთხოვს იოანე საბანისძეს: „წელ-ყავ გამოთქუმად სრულიად ჭეშმარიტად, ვითარ-იგი იყო და ვითარცა შენ თვთ უწყი და აღწერე მარტვილობა წმიდისა მონამისა ჰაბომისი და აღწერილი ჩუენ მოგვძლუანე“.

თუ რა თეოლოგიური, ისტორიული მოტივი უძევს საფუძვლად კათალიკოსის წერილს, ამის შესახებ ცოტა ქვემოთ ვისაუბრებ. ამჟამად იმ ინტონაციურ ტენილებს გავყევით, რომელსაც ეპისტოლე ქმნის.

წერილი იწყება მოკითხვით, უაღრესად მშვიდი, განონასწორებული და აკადემიური სტილით. „მე, სამოელ ქრისტეს მიერ ქართლისა კათალიკოზი“... შეიძლება, ასეთი დასაწყისი ზედმეტად ცერემონიალურ-პროტოკოლური მოგვეჩვენოს და ისიც გვაფიქრებინოს, რომ მას სიმკაცრის ტონი დაჰკრავს, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით, რადგან წერილი გრძელდება სიტყვებით: [მე]... უფალსა იოვანეს საბანის ძესა, სულიერად შვილსა წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისასა და საყუარელსა ჩუენსა, ლოცვით უფლისა მიერ მოგიკითხავ“ (ძეგლები 1964: 46).

ამ შინაარსში ვერ ამოიკითხავთ ვერაფერს, გარდა ღირსეული ადამიანის ღირსეული ჟესტიკისა. სიმარტივე, რომელიც აკადემიზმს ქმნის, ასეთი დასაწყისის შედეგია. შეუძლებელია, იოანე საბანისძე სასულიერო პირი იყოს და კათალიკოსმა მას ეკლესიის სულიერი შვილი უწოდოს (შდრ. კილა-

ნავა 1990: 49). სასულიერო პირებს შორის მიმართვისა და მოკითხვის ასეთი ფორმა, საეკლესიო ეტიკეტის მიხედვით, მიუღებელია. თუ ეკლესიის საჭეთმპყრობელი „პატიოსანო“, „ღირსო“, ან „მაღალღირსო“ მამათი“ არ მიმართავდა (შესაბამისად იერარქიისა), „მამაოს“ მაინც უნოდებდა იოანე საბანისძე დიაკონი ან მოძღვარი რომ ყოფილიყო (დანერ. იხ. ზარიძე 1997:). ქართულ აგიოგრაფიაში ვერ მოვძებნით ვერც ერთ პასაჟს, როდესაც სასულიერო პირები, მიუხედავად იერარქიისა, ერთმანეთს „კათოლიკე ეკლესიის საყვარელ სულიერ შვილად“ მოიხსენიებდნენ ან მიმართავდნენ. ჩემს მიზანს არ წარმოადგენს ამ საკითხის საგანგებო კვლევა. მას აქ ვეხები მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც „წერილის“ სტილისტური ანალიზი მოითხოვს, რასაც ის სულიერი არეალი წარმოაჩენს, რომელიც ტექსტში ვლინდება. გარდა ამისა, წმინდა კათოლიკე ეკლესიის სულიერი და საყვარელი შვილი შეიძლება იყოს საერო და არა სასულიერო პირი. თუ იოანე საბანისძე მოძღვარია, იგი თავად არის მწყემსი ეკლესიის სულიერ და საყვარელ შვილთა. ამიტომაც საეჭვო, ასეთი ფორმით მიემართა კათალიკოსს მოძღვრისათვის. „ეს ტონი უფრო შეშვენის საერო პირს და ისიც საზოგადოებრივი იერარქიის კიბის არა დაბალ, არამედ მაღალ საფეხურზე მდგომს... სასულიერო პირს, საეკლესიო სფეროში მიღებული ეტიკეტით, უნოდებენ ეკლესიის „სულიერად მწყემსს, მამას“ და არა „შვილს“ (ონიანი 1955: 34).

საეჭვოა ისიც, რომ კათალიკოსის მოკითხვასა და ლოცვა-კურთხევაში: „მშვიდობაქ იყავნ შენ ზედა და ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა ქრისტმს მიერ“ (ძეგლები 1964: 46). – „სახლი“ ან „კრებული“ ეკლესიასა და იოანეს მრევლს მიუთითებდეს. აქ იგულისხმება იოანეს ოჯახი, რომელსაც ლოცავს კათალიკოსი. „ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა ქრისტმს მიერ“. ზოგ ხელნაწერში იკითხება: „ყოველისა სახლსა შენსა“ – (C) „კრებულთა + სახლისა შენისათა“ (C) როგორც აკად. კ. კეკელიძე დაასკვნის. „იოანე სახლის, ოჯახის უფროსი ყოფილა“ (კეკელიძე 1986: 34).

როგორც ჩანს, იოანე საბანისძე თავისი დროის მკვეთრად გამორჩეული ფიგურა იყო – „ღმრთისმამადღებული მეცნიერებით“, როგორც კათალიკოსი მიმართავს, და ამით არის განპირობებული ეკლესიის საჭეთმპყრობლის ასეთი მოკრძალებული და განონასწორებული ტონი.

სამოელ ქართლის კათალიკოსის წერილი არის რეალური ფაქტი და დასტური იმისა, რომ აგიოგრაფია ეფუძნება ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს, რომლის შესახებაც ზემოთ ვისაუბრეთ.

სამოელ ქართლის კათალიკოსის ეპისტოლე იმის დასტურიცაა, რომ აგიოგრაფიული ქმნილება „ჭეშმარიტი და უტყუელია“: „გელ-ყავ გამოთქუ-მად სრულიად ჭეშმარიტად“ (ძეგლები 1964: 47).

და კიდევ ერთი: იოანე საბანისძის თხზულება იწერება კათალიკოსის ლოცვა-კურთხევით, რაც სრულიად გამორიცხავს ე. წ. „თვითრწეულობას“, სურვილს – დაჯდეს და საკუთარი ინიციატივით აღწეროს წმინდანის ცხოვრება. როგორც აღვნიშნე, აგიოგრაფიაში ნორმატიულსა და კანონიკურს უნდა დაემთხვეს სასურველი იოანე საბანისძისთვის ეს არის არა მხოლოდ

შემოქმედებითი, არამედ მისტიკური პროცესი: „შენვენითა ღმრთისა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისაქთა, მეოხებითა წმიდის ღმრთისმშობლისაქთა და წმიდათა მოციქულთათა და მონამეთაქთა“ (ძეგლები 1964: 46-47). იერარქია ასე განისაზღვრა:

ყოვლადწმინდა სამება (მამა, ძე და სულიწმიდა);

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი;

მოციქულები;

მონამეები.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით და ამის შემდეგ აგიოგრაფმა აღწერილი უნდა მიუძღვნას კათალიკოსს, რადგან სამოელი გამიზნულად აცხადებს: „მარტილობა... დაიდვას იგიცა წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა შინა მოსაჯსენებელად ყოველთა, ვინ იყვნენ შემდგომად ჩუენსა“ (იქვე: 46) ეს უკვე მიზანია! მიზნამდე კი დგას იოანე საბანისძის პიროვნება, რომელიც მთლიანად იხსნება და წარმოჩნდება წერილში: „პასუხი წიგნისაქ იოვანჱს მიერ“.

ერთი დეტალი აქვე დავაზუსტოთ. წერილს მისწერდა არა მაშინვე, არამედ მას შემდეგ, რაც აღასრულა წადიერება კათალიკოსისა, „მარტილობას“ თან დაურთო: „აღწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა შემოკრებული (ან „შემოკლებული“ (E)) მარტილობა... და მოგიძღუანე უფალსა ჩემსა“ (ძეგლები 1964: 48).

როგორც ჩანს, იოანე საბანისძეს წლები არ დაუხარჯავს „მარტილობის“ დასაწერად. უბრალოდ, უხერხულიც კი იქნებოდა, ვთქვათ, ხუთი წლის შემდეგ გაეგზავნა საპასუხო წერილი. ამის გათვალისწინებით, სავსებით ბუნებრივია, რომ თხზულება „დაწერილია ტრაგიკული ამბის უშუალო შთაბეჭდილების ქვეშ, აბოს გარდაცვალების შემდეგ უმაღლ, მაგრამ არა მეორე დღესვე, 7 იანვარს“ (კეკელიძე 1986: 33).

მას შემდეგ, როცა იოანე საბანისძემ სამოელ კათალიკოსის წერილი მიიღო, მასში ფრიად დიდი სულიერი ძვრები დანცეხულა:

„შიშმან და ზრუნვამან შემიპყრა მე“;

„შეშფოთნა გონებამ ჩემი“;

„დავეცი და მოვაკლდი მეცნიერებისაგან“.

იოანე საბანისძის პიროვნება, ეპისტოლის მიხედვით, ასე წარმოგვიდგება: დასაწყისში გაორებული და დაბნეული: „ურჩ-ექმნეს“ კათალიკოსის ბრძანებას თუ „ისწრაფოს მორჩილებად“ და აღწეროს მარტილობა. ამ გაორების ნიადაგზე აღმოცენებულ-განვითარებული შიში, შფოთვა, გონების წართმევა... განქარდება მაშინ, როცა მორჩილება, – თავი სათნოებისა, – გაიმარჯვებს: „უმჯობესად შევჰრაცხე მორჩილ-ყოფად თავი ჩემი ბრძანებასა უფლისა ჩემისასა, რომლითა კუალად განვძლიერდი“ (ძეგლები 1964: 47).

ანტონ დიდი გვასწავლის, რომ, „თუ ადამიანში არ არის უკიდურესი მორჩილება, მორჩილება ყოვლითა გულითა, ყოვლითა სულითა, ყოვლითა გონებითა, მაშინ ის ვერ შევა ცათა სასუფეველში“ – (ქრისტიანული... 1930: 43). წმინდა სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის აზრით, „სადაცაა ღრმა თავმდაბლობა,

იქაა ცრემლები სიოხვეც“ (იქვე: 49). მაქსიმე აღმსარებელი კი შეგვაგონებს: „თავმდაბლობა, მორჩილება... ათავისუფლებს ადამიანს ყოველგვარი ცოდვისაგან, რადგან გზას უჭრის, წინ ელობება ვნებებს“ (იქვე: 51).

იოანე საბანისძის ქრისტიანობას განსაზღვრავს უკიდურესი მორჩილება და თავმდაბლობა. იგი სიხარულსაც კი გამოთქვამს იმის გამო, რომ მისი სიმდაბლე არ დარჩა შეუმჩნეველი უფლისაგან: „რომელმან არა დავიწყებულ-ყო სიმდაბლზე ესე ჩემი“ (ძეგლები 1964: 47). სხვათა შორის, აგიოგრაფი სხვა რამითაც არის ბედნიერი და მადლობელი ღვთისა. წმინდა აბოს მარტილობის აღწერით იგი აკეთებს სულის მარგებელ და საღვთო საქმეს, რომელიც ახარებს და აკურთხებს მას ორსავე სოფელსა შინა, რომელიც სრულყოფს როგორც სულს, ასევე – ხორცს: „ვაქებ და ვაკურთხევ მე მოწყალებასა ღმრთისასა, რომელმან დაჰწერა გულსა მამფლისასა ესევეითარისა ამისთვის ბრძანებად, რომელი სარგებელ და ნაყოფ სულისა და სიქადულ და სიხარულ ჯორცთა მექმნების მე საუკუნოდ მიმართ და სოფელსაცა ამას“ (იქვე: 47).

იოანე საბანისძე უღირსად იხსენიებს თავის თავს:

„მადლი შეწირა უღირსებამან ჩემმან“;

„ჩემ უღირსსა ზედა“;

„აღვწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა“...

საკუთარი უღირსობის განცდა-შეგრძნება აღმატებული ღირსებისა და ღირსეულობის მაჩვენებელია. „ჩვენ წინაშე ცოცხლდება ღრმადმორწმუნე დიდებული მამულიშვილის სახე, რომელიც განსწავლულობითა და სიბრძნით დამძიმებული, დინჯად და შორსმჭვრეტელურად ზრუნავს ერის საარსებო პრობლემებზე“ (ბარამიძე 1990: 51).

ფრაზის მიღმა იგრძნობა ინტონაცია აგიოგრაფისა. მწერლის ერთგვარი გაორება მისი ანალიტიკური აზროვნების სიღრმეებს წარმოაჩენს და ცხოვრების ქრისტიანული წესის, მორჩილებისა და თავმდაბლობის აპოლოგიაა. იოანე საბანისძის პასუხის მოკლე შინაარსი ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: „მოვიღე... ღირს ვიქმენ... მძიმე არს ჩემდა... შიშმან და ზრუნვამან შემეპყრა, დავეცი... მოვაკლდი... კუალად განვძლიერდი... აღვწერე მარტილობა... მოგიძღუანე უფალსა ჩემსა“.

მოყვანილი ფრაგმენტიდანაც კი ამოვიკითხავთ უაღრესად დინამიკურ, აქტიურ, ემოციურ პიროვნებას, „ყოველი სტრიქონიდან გამოსჭვივის მისი მოკრძალებული და უპრეტენზიო ბუნება“ (ბარამიძე 1996: 31).

იოანე საბანისძის ქმედების, ქცევის მოტივაცია განსაზღვრულია უმაღლესი მიზნით – აღასრულოს ნება უფლისა და სურვილი კათალიკოსისა, – აღწეროს „ჭეშმარიტი და უტყუელი“ ამბავი.

სამოელ კათალიკოსი თანმიმდევრული და განაწინასწორებულია თავის სურვილსა თუ პოზიციაში. მისი ინტონაცია უფრო მკაცრია და მომთხოვნი („მოგიკითხავ... იყავნ... უნყი, იმარტვილა... მნებავს... დაიწეროს... დაიდვას... მოვაველინე... აღვწერე... მოგიძღუანე“...), თუმცა – გაზავებული ტაქტიკითა და კეთილგანწყობით.

„წმინდა აბოს წამების“ ტექსტს დართული ეპისტოლეები ნათლად წარმოაჩენს ეპოქის სულისკვეთებას, კულტურის დონეს, ადამიანური ურთიერთობების, იერარქიისა და ადამიანის სულში მიმდინარე ცვლილებების სურათს, მათს მსოფლმხედველობას, იდეალებს, პრინციპებს და, რაც ყველაზე მთავარია, ღალადებენ აგიოგრაფიული მწერლობის „ჭეშმარიტებასა და უტყუელობას“. ეპისტოლეები ერთგვარი შემზადებაა, მომზადება ძირითადი ამბისათვის. მათ უშუალოდ მოსდევს „საკითხავნი წმიდისა ჰაბომსნი“, ე. წ. ზანდუკი, სარჩევი, რომელშიც იერარქიის რაღაც სისტემატკი იკვეთება.

ზანდუკი

პირველი თავი: „ღმრთის მსახურთა და მარტვლთ მოყუარეთა კრებულთათს თხრობად და მოძღურებად და ახლისა ამის მონამისა ჰაბომს ხსენებად“. ამ სათაურში საინტერესოა ობიექტი, ვისთვისაც იქმნება ნაწარმოები:

- 1) ღმრთის მსახურნი;
- 2) „მარტვლთ მოყუარე“ მკითხველი.

დაახლოებით მსგავსი იერარქია მკითხველისა გვხვდება „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგშიც, რომელშიც შაირობის (პოეზიის) უპირველეს აუდიტორიად სასულიერო წოდება ცხადდება, შემდეგ კი – საერო:

„შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი,
საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“

ზემოხსენებულ პირველ თავში ისიცაა განმარტებული, რომ თხზულების ეს ნაწილი ჰომილეტიკურია, – თხრობად და მოძღურებად, – თანაც მინიშნებული და წარმოდგენილია მთავარი გმირი, როგორც ახალი მონამე.

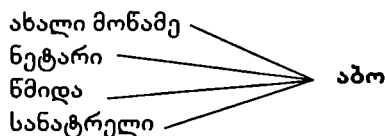
მეორე თავი: „ქართლად შემოსვლად და ნათლისღებად ნეტარისა ჰაბომსი“. ამ სახელებში საინტერესოა „ნეტარი“. პირველ თავში აბო „ახალ მონამედ“ იხსენება, აქ კი – „ნეტარად“.

მესამე თავი: „მარტვილობად წმიდისა ჰაბომსი“.

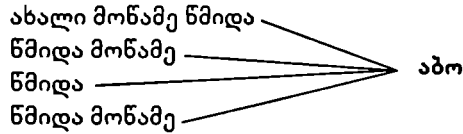
მეორე და მესამე თავები საკუთრივ აგიოგრაფიული თხრობაა, თანაც აქ უკვე „ახალი მონამე“ და „ნეტარი“ აბო „წმიდად“ მოიხსენიება.

მეოთხე თავში: „ქებად სანატრელისა წმიდისა ჰაბომსი“ მინიშნებულია, რომ ეს ჰომოგრაფიული ნაწილია, „ქებაა“, თანაც აბო წოდებულია „სანატრელად“.

მაშასადამე, „საკითხავნი წმიდისა ჰაბომსნი“ აბოს სულიერი იერარქიის ხარისხს ასე წარმოგვიდგენს:



მაგრამ ძირითადი ნაწილის დასათაურება თავების მიხედვით ზემონაჩვენებ სურათს ასე ცვლის.



„საკითხავნის“ პირველი თავი „ღმრთის მსახურთა და მარტვლთ მოყუარეთა კრებულისათვის თხრობაჲ და მოძღურებაჲ“ საკუთრივ I თავში ასე იცვლება: „ღმრთის მსახურებისათვის შეკრებულთა მათ უწყებაჲ და მარტვლთ მოყუარეთა მათ სწავლაჲ“... განსხვავებანი ასეთ სახეთ იღებს:

„საკითხავნი“
ღმრთის მსახურთა და მარტვლთ
მოყუარეთა კრებულთათვის
თხრობად მოძღურებად

I თავი
ღმრთის მსახურებისათვის
შეკრებულთა მათ უწყებად მარტვლთ
მოყუარეთა მათ სწავლად

I თავის სახელდება აერთიანებს იმას, რაც ცალ-ცალკე იყო აღნიშნული „საკითხავნში“. ღმრთის მსახური და მარტვილთმოყვარე კრებული გაერთიანდა ღვთისმსახურებისათვის შეკრებილით. ამ უკანასკნელში პირდაპირაა განსაზღვრული ადგილი, სადაც უნდა წაკითხულ იქნეს „წმინდა აბოს მარტილობა“. ღვთისმსახურების ადგილი ეკლესიაა. ეს განაცხადი სვინაქსარული ტექსტის „მდგომარეობას აკუთვნებს“ იოვანე საბანისძის ქმნილებას. თანაც, „თხრობა“ და „მოძღვრება“ აქ შეცვლილია „უწყებათა“ და „სწავლადთ“. რასაც უნდა მიგვანიშნებდეს ეს ცვლილებები, ერთი რამ მაინც უდავოა: I თავის სახელდებაში კიდევ უფრო გაზრდილი და განზოგადებულია აგიოგრაფიული მწერლობის ფუნქცია, მისი როლი, ადგილი და მნიშვნელობა.

„ცხოვრების სიტყვა“

აგიოგრაფიაში ღვთის ნება მოწოდებულია ღვთიური სიტყვით. ღმერთი არის სული, როგორც შეგვაგონებს მოციქული, და, ამდენად, არსებობს სულიერი სიტყვა. აგიოგრაფია სულიერი სიტყვით მეტყველებს, ესაა ცხოვრების სიტყვა, მაცხოვრებელი, ლოგოსური და ამ სიტყვით მიყვავართ მას პირველხატისაკენ. ამ მხრივ განსაკუთრებულად საინტერესოა იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამება“, რომელიც საგანგებოდ გვესაუბრება მაცხოვრებელი სიტყვის შესახებ. თხზულების პირველი თავი (ჰომილეტიკური ნაწილი) იწყება მკითხველისადმი მიმართვით – „ღმრთის მსახურთა და მართლთ მოყუარეთა“ კრებულთადმი და, თანაც ისეთი სინაფიკითა და უშუალობით, რომ მოხსნილია ყველანაირი ბარიერი. აგიოგრაფისა და მკითხველის ურთიერთობა ისეთი მჭიდროა, რომ ვიზუალურ პლანშიც კი გადადის: „საყუა-

რელნო მამისანო და მეგობარნო და მონანო ქრისტემს ძისა ღმრთისანო და სამკვიდრებელნო სულისა წმიდისანო! გხედავთ თქუენ, ვითარცა ღმრთივ ცნობილთა და ღმრთისა მცნობელთა“ (ძეგლები 1964: 48). ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს აგიოგრაფი ამბიონზე იდგეს და იქიდან მიმართავდეს მსმენელს. ასეთი უშუალობა, ინტონაციის სისადავე იმთავითვე აღძრავს განწყობას, ინტერესს საუბრისას. აქ დიალოგი თანაარსებობის ფორმად ცხადდება. ეს არის მცდელობა ავტორისა და მკითხველის ერთი იდეით გაერთიანებისა, რათა ადგილი დაუთმონ სიტყვას!

წაწარმოების პირველსავე წინადადებაში შემოდის, გაცხადდება ყოვლადწმინდა სამება: მამა, ძე და სულიწმინდა, თანაც ისე, რომ მკითხველის ადგილი სამივე ჰიპოსტასთან გამოკვეთილია სახელდებებით:

საყუარელნო მამისანო;

მეგობარნო და მონანო ქრისტემს ძისა ღმრთისანო;

სამკვიდრებელნო სულისა წმიდისანო.

ავტორი მიმართავს მკითხველს და მოიხმობს ყოვლადწმინდა სამებას. ჯერ ასახელებს უშუალო ობიექტს – მკითხველს (საყუარელნო), შემდეგ – წმინდა სამების პირველ ჰიპოსტასს (მამისანო), თუმცა, ფაქტობრივად, ჯერ სამებაა ნაგულისხმევი, რადგან მსმენელთა თუ მკითხველთა აუდიტორია იმდენადაა სახელდებული, რამდენადაც მამის საყუარელნი, ძის მონანი და მეგობარნი, სულიწმინდის სამკვიდრებელნი არიან. ასეთი ფორმით, ამ აზრობრივი დატვირთვით და უაღრესად დიალოგური ინტონაციური ტეხილებით მოედინება აგიოგრაფის სათქმელი, რომელიც კიდევ უფრო აძლიერებს ერთმანეთთან საუბრის, ერთმანეთის მოსმენის მოთხოვნას.

„სურვიელითა გულითა მომიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი და უფროდსა საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა თქუენისანი განჰმარტენით სმენად და მასპინძელ ექმნენით სიტყუათა ამათ ჩემთა“ (ძეგლები 1964: 49) – ეს მონაკვეთი თხზულებაში სიტყვის, სიტყვა-ლოგოსის აპოლოგიაა. სიტყვა რომ მკითხველში დამკვიდრდეს, ამისთვის სურვილი აუცილებელი პირობაა, სურვილი მიღებისა და ნიჭი მოსმენა-გაგებისა, გულისა და გონების მთლიანობისა: „სურვიელი გული“ და „ყურნი გულისა და გონებისა“ უნდა ჩაერთოს სიტყვის მიღებისა და დამკვიდრების პროცესში. „მასპინძელ ექმნენით სიტყუათა ამათ ჩემთა“ – მთელი ფრაზა განსაკუთრებულად გამორჩეულად ჟღერს ამ კონტექსტში და ყოველგვარი შესაძლებლობების კონცენტრაციას მოითხოვს. სტუმარმასპინძლობა რომ შედგეს, სხვა რამესთან ერთად, მზაობაა საჭირო, ამიტომაც შეგვაზნადა უფრო ადრე აგიოგრაფმა და შეგვახსენა, რომ ვართ „სამკვიდრებელნი“ სულიწმინდისა, ხატი და მსგავსი უფლისა.

სიტყვა უსისხლო მსხვერპლია, არსებულთაგან აზრამდე ყველაზე არამატერიალური რამ, ხსნა სულისა და ღვთაებასთან მიახლების საშუალება. „მასპინძელ ექმნენით“ გულისხმობს იმას, რასაც ავტორი იქვე დასძენს: „შეიწყნარეთ კარავსა გუამისა თქუენისასა და სავანეი განუმზადეთ“ (ძეგლები 1964: 49).

რა უმთავრესი მიზანი აქვს აგიოგრაფს?

იოანე საბანისძის მიხედვით ირკვევა აგიოგრაფიული მწერლობის არსი და დანიშნულება, რომ ეს მწერლობა ემსახურება ადამიანის სულიერ ამაღლებას, იდეალთან, პირველხატთან მიახლებას და, უფრო მეტიც, აგიოგრაფიული სიტყვით „უფალსა ჰნებას და მკვიდრებად ასოთა შინა თქუნთა“ (ძეგლები 1964: 49). აგიოგრაფია ცხადდება სულიერი ხსნის, გადარჩენის კიდევ ერთ გზად. ქრისტი აკაკუნებს ყოველი ადამიანის გულის კარზე და ჩვენზეა დამოკიდებული, გავაღებთ თუ არა კარს, მოვუსმენთ თუ არა, გავიგონებთ თუ არა ამ ხმას, მივიღებთ, „მასპინძელ ვექმნებით“ და „შევიწყნარებთ და სავანეს განვუმზადებთ“ თუ არა მას, რადგან ადამიანი ზოგჯერ ნებით, ზოგჯერ უნებლიეთ უარს ამბობს ამ შესაძლებლობაზე. ამიტომ შეგვაგონებს ასე დაბეჯითებით აგიოგრაფი, მოიხმობს სახარებასა და სამოციქულოს, რათა არ მოგვწყინდეს „სიტყუათა ამათ მოსმენა“, რომ შედგეს საუბარი, გაგება „რამთა არა ცუდად დავშურეთ: მე სიტყუთა და თქუნ-სმენითა“ (ძეგლები 1964: 49).

იოანე საბანისძის ეს სიტყვები ჰომილეტიკის ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენს. ჩვენ წინაშე დგას არა მარტო დიდი შემოქმედი და ქრისტიანი, არამედ ბრწყინვალე მქადაგებელ-ორატორი, მჭევრმეტყველი, რომლის მონოლოგი ისეთ მაღალ რანგშია აყვანილი, რომ, ფაქტობრივად, იგი მკითხველთან დიალოგია. ამ უკანასკნელის გარეშე აგიოგრაფს „ამაოდ დაშვრომად“ მიაჩნია საუბრის დაწყება. იოანე საბანისძისთვის სიტყვის მიმღები (რეციპიენტი) დიდი ზრუნვის ობიექტია. იგი თავისი მკითხველი თუ მსმენელი აუდიტორიის სულის გადარჩენაზეა ჩაფიქრებული: „არა თუ ხოლო ჩემდა მარტომსა საძიებელ არს სმენად სანადელი ესე მარტვლობამ წმიდისა ამის მონამისა, არამედ ყოველთამ ჯერ არს თქუნდაცა დაკვირებად ჩემ თანა“ (ძეგლები 1964: 49).

საინტერესოა აგიოგრაფიული თხრობის უმთავრესი ფაქტორები, დიალოგური მიმართების ე.წ. „ორხმიანი სტრუქტურები“ და ფორმულები: „მე-თქუნ“; „ჩემი-თქუნი“. მარადიულ მჭიდრო კავშირს მკითხველთან ამძაფრებს სწორედ ასეთი დამოკიდებულების გასაგნება, უშუალო მიმართვა, რომ „მე“ და „თქუნ“ განუყოფელი ვართ. მასპინძელ ექმენით სიტყუათა ჩემთა (იგულისხმება „თქუნ“); გხედავთ თქუნ (იგულისხმება „მე“), ცუდად არ დავშვრეთ „მე სიტყუთა და თქუნ-სმენითა“. ეს მონოლოგი, რომელიც შინაარსით დიალოგია (ან დიალოგიზებული მონოლოგი – რ. სირაძე), სწორედ წარმოთქმული და ნაგულისხმევი ნაცვალსახელებითაა დატვირთული და ბადებს ახალ სულიერ მდგომარეობას, თანაგანცდასა და ქმედებას. ისიც უნდა ითქვას, რომ თხრობის ინტონაცია „მარტვილობის“ ენის სასაუბრო ენასთან მიმართებასა და სიახლოვეს გვავარძნობინებს. ამიტომაცაა ეს ენა უფრო „ცოცხალი“ და ცხოველმყოფელიც. ნიშანდობლივია ისიც, რომ აგიოგრაფიული მოდელი უახლოვდება ჰომილეტიკის ჟანრს, რომ იოანე საბანისძე წერს ამ ჟანრებისთვის დადგენილი, ფორმულირებული მყარი კონსტრუქციებით, რომლებიც, თავის მხრივ, კარგად გამოხატავენ შუა საუკუნეების

ეპოქის დომინანტურსა და პრიორიტეტულ ღირებულებებს. შესაძლოა ისიც ითქვას, რომ „წმინდა აბოს წამების“ ავტორი, გარკვეულწილად, დაძლევს მიჯნას, შაბლონს და აფართოებს აგიოგრაფიული თხრობის არეალს. ტექსტისთვის დამახასიათებელი პოლიფანრულობა სწორედ ამ მიჯნათა დაღწევის ნიშანია. ამ შემთხვევაში ენა იქცევა მედიუმად ავტორსა და მკითხველს შორის, შესაძლებელია ითქვას, – ლინგვისტურ მედიუმადაც კი, რომელიც უკვე აპრიორულად ითხოვს სწორ, რელევანტურ ინტერპრეტაციას. იოანე საბანისძე მკითხველთან ასეთი დამოკიდებულებით, ფაქტობრივად, შუა საუკუნეების ეპოქის დიალოგს წარმოგვიდგენს კაცთა მოდგმასთან და ეს დისკურსი ადამიანთა სულის ხსნისთვისაა მოწოდებული.

იოანე საბანისძე არ ტოვებს სიტყვის ძალასა და მადლზე ფიქრს, გამიზნულად ქადაგებს, მოძღვრავს „ღმრთის მოყუარეთა“, შეახსენებს მათ, რომ „სიტყუად იგი წინასწარმეტყუელისაჲ ოხრან შორის მათსა“. ადამიანი, შეიძლება, „განსძლეს ჭამადითა“: მიიღოს ფიზიკური, მატერიალური საზრდელი, მაგრამ ჭეშმარიტი ქრისტიანისათვის, ანუ „ღმრთისა მოყუარეთა სულთათვის“ ღმრთისა სიტყუათა მოხსენებასა არა არს განძლებაჲ“ (ძეგლები 1964: 51).

ბუნებრივად იბადება კითხვა. რატომ დასჭირდა აგიოგრაფს ასე დანერჩილებით ექადაგა სიტყვის შესახებ? – სიტყვას ახლავს განსაკუთრებული ძალა. სიტყვა ქმედითი ფენომენია, საქმეს უდრის. ერთმა სიტყვამ შეიძლება გაცხოვნოს ან წარგწყმიდოს. ჯვარზე გაკრულმა ავაზაკმა სიკვდილის ჟამს აღიარა ქრისტი და სასუფეველი დაიკვიდრა. თავად მაცხოვარი გვაფრთხილებს: „სიტყუათა შენთაგან განჰმართლდე და სიტყუათა შენთაგან დაი-საჯო“ (მ. 12, 37). სიტყვა-შემოქმედი და სიტყვა-ლოგოსი თავიანთი არსითა და ფუნქციით განსაზღვრავენ და გამოხატავენ საღვთო განგებულებას. რადგან „ყოველივეს შემოქმედი არის სიტყვა, რომელიც დავით წინასწარმეტყველის მიერ „სიბრძნედ“ იწოდება. ღმერთი, ლოგოსი, სიბრძნე, ძალი – კანონზომიერად გახდა ადამიანური ბუნების შემოქმედი“ (ჭელიძე 1989: 270).

სიტყვა განუზომელ შესაძლებლობებს იტევს, მით უფრო მაშინ, როცა ეს სიტყვა, იოანე საბანისძის მიხედვით: „ქრისტიანისთვის არიან და სანატრელთა ამისთა მონამეთათვის“. ამის კვალობაზე კიდევ უფრო იზრდება მწერლობის მნიშვნელობა, მისი ზემოქმედების სივრცე. ავტორი სვამს რიტორიკულ შეკითხვას, რომელიც თვითონვე შეიცავს პასუხს: „და კუალად წმიდათა მათ მარტვილთა ხსენებითა ვინმემცა განძლა მარტვილთმოყუარედ?“ (ძეგლები 1964: 51). აქ ძალიან კარგად ჩანს აგიოგრაფის დამოკიდებულება საკუთარი საქმისადმი. ამ სტრიქონებს მიღმა იკვეთება სიტყვის მსახური, სიტყვის მოყვარული და სიტყვის მისტიკური ძალის აპოლოგეტი, რადგან „სიტყვა არ არის მარტო ბგერათა ერთიანობა. მასში განსაკუთრებული მისტიკური ძალაა ჩადებული“ (ილია II 1991: 12).

აგიოგრაფიული მწერლობა აყალიბებს და განასახოვნებს ცხოვრების სიტყვას, რომელიც მარადიული ცხოვრებისაკენ სავალი გზაა, უნივერსალიუბთან ზიარების საშუალება, რადგან, იოანე საბანისძის თქმით, „მუნ სამებისა

წმიდისა იგი სარწმუნოება აღორძინდებინ, მუნ სწავლანი იგი სიტკბოებისანი, მუნ მოძღურებანი იგი მაღლისანი, მამათ მთავართა იგი შუენიერებად, წინასწარმეტყუელთა იგი დიდებანი, მოციქულთა ქადაგებანი, მონამეთა მათ მოღუანებად“ (ძეგლები 1964: 51)... ეს მთელი სულიერი სამყაროა, მიკრო და მაკრო კოსმოსის ერთიანობაა და, თუკი სიტყვით მასთან მიახლება შეძლო ადამიანმა (და ამაში აგიოგრაფიაც შეეშველა), მაშინ მიღწეული იქნება ამქვეყნიური მიზანი ყოველი კაცისა, რომელიც თვით მაცხოვარმა ასე განგვისაზღვრა: „იყუენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამამ თქუენი ზეცათამ სრულ არს“ (მ. 5, 48).

იოანე საბანისძე მინიშნებით, მაგრამ მაინც აქცენტს აკეთებს „ცხოვრების სიტყვაზე“. თხზულების პირველ თავში, როდესაც სიტყვის ძალასა და მაღლზე საუბრობს, შენიშნავს, რომ ღმრთის მოყვარეთა „შუვა წარმოიხუნიან სიტყუანი იგი ცხოვრებისანი“ (ძეგლები 1964: 51). მეორე თავში კი ასე აგრძელებს ამ თემას: აფხაზეთში მყოფ აბოს ეპისკოპოსი და მღუდელნი „აკურთხევდეს და ნუგეშინის-სცემდეს და უთხრობდეს მას სიტყუათა ცხოვრებისათა და ახარებდეს ქრისტესსა და საუკუნოვანსა მის ცხოვრებისათს“ (იქვე: 59).

„სიტყუა ცხოვრებისა“ არის სწორედ ის საზრდო სულისა (გარდა იმისა, რომ ცხოვრების სიტყვა თავად მაცხოვარია), ის გარდაუვალობა და აუცილებლობა ადამიანური ყოფიერებისა, რომელმაც საუკუნო ცხოვრების ბილიკები უნდა „წრფელ-ყოს და განამზადოს“ სააქაო ცხოვრებაში.

ბოლო ჟამისათვის

ქართულ აგიოგრაფიაში ძნელად მოიძებნება მეორე ნაწარმოები, რომელშიც ავტორი ამდენ დროს უთმობდეს მკითხველს, ასე უვლიდეს ყოველი მხრიდან, რომ როგორმე შეაღწიოს მისი სულის ნაპრალში და გამოაფხიზლოს, რადგან მოახლოებულ არს სასუფეველი ცათამ, რადგან ჟამსა მეშვიდესა დარსა ზედა ვდგათო. აგიოგრაფის აპოკალიფსური ხედვა კიდევ უფრო ამძაფრებს და ზრდის სიტყვის სულიერი ზემოქმედების ველს და აგიოგრაფიული მწერლობის დანიშნულებას. „წმინდა აბოს მარტილობის“ მკითხველმა უნდა გააცნობიეროს ისტორიული დრო და ესპატოლოგიური ჟამი, რათა იცხოვროს ისე, რომ ცხონდეს! ფაქტობრივად, ნაწარმოების ნაკითხვის შემდეგ კათარსისი, სულიერი ამაღლება და ფერისცვალება უნდა მოხდეს, რადგან საჭიროა ბრძოლა ხილულ თუ უხილავ მტერთან, რომელიც ასე მომრავლებულა ახლა, როცა ქართველობას ცხოვრება უხდება „ჟამსა მეშვიდესა დარსა ზედა“ (ძეგლები 1964: 49).

იოანე საბანისძე ერთობ მძიმე სურათს გვიხატავს, მკაცრ რეალობას წარმოგვიდგენს, ბევრ რამეს შეგვახსენებს ეროვნულ ღირსებათა ნათელსაყოფად (და ეს საკითხები არაერთხელ გამხდარა ქართველ მეცნიერთა კვლევის საგანი). იაკობ ხუცესი „წმინდა შუშანიკის წამებაში“ საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ვარსკენ პიტიახშის გამაზღდანება, სასახლეში დატრიალე-

ბული უბედურება ქართველთა ცოდვილიანობის შედეგია. ქვეყანა, ერი ისჯება საკუთარი ცოდვების გამო! როდესაც დიაკონმა იაკობ ხუცესსა და სასახლის ეპისკოპოსს შინ დატრიალებული ამბავი შეატყობინა, აგიოგრაფი აღნიშნავს: ჩვენ ავტირდით ცოდვათა ჩვენთა წარმოჩინებისთვისო (ძეგლები 1964: 13). სხვათა შორის, პიტიახშთან გამოცხადებულმა სასულიერო პირებმა აქცენტი ცოდვის მომრავლებაზე გააკეთეს: „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩუენცა წარგუწყმიდენ“ (იქვე: 14), – უთხრეს ვარსკენს. „წმინდა აბოს წამება“ არის ერთადერთი წანარმოები ქართულ აგიოგრაფიაში, რომელშიც ეროვნული ტრადედია ახსნილია ესქატოლოგიური მოტივით: „სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით წყევტს ავტორი ქვეყნის არსებობისა და აღსასრულის პრობლემასაც. ამ მხრივ მეტად საინტერესო და საყურადღებოა იოანე საბანიძის ესქატოლოგია“ (კეკელიძე 1986: 35). ამდენი უბედურება იმიტომ გვჭირს, რომ ჟამსა მეშვიდესა დარსა ზედა ვდგავართო.

„უცხო მ უცხოთა შჯულითა“

სწორედ „ესევეთარსა ჟამსა შინა გამოჩნდა აბონად“ აბო – „უცხო მ უცხოთა შჯულითა“ (ძეგლები 1964: 50). მისი უცხოობა მოგვაგონებს „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“. ნინო, დედაკაცი უცხო მ, მისთვის უცხო ქვეყანაში მოემართება. ქართველთათვის უცხოა ნინო და ნინოსთვის უცხოა საქართველო: „გამოუჩნდა ყოვლად წმიდა ღმრთისმშობელი იგი ღირსსა ნინოს და რქუა: აჰა, ესერა წარგავლინებ შენ ქადაგად ნათესავთა მიმართ უცხოთა“, ან „მიწევნად ხარ შენ ქუეყანასა უცხოსა და ნათესავთა უცხოთა“, ან „უცხო და აქა შობილო“, ან „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხო მ“ (ძეგლები 1964: 116).

წმინდა აბოც, უცხო მ უცხოთა შჯულითა, უცხო ქვეყანაში უცხოობის დასაძლევად მოვიდა და უცხო ღმრთის მსახური ერის წმინდანი გახდა. იოანე საბანიძე აქვე დასძენს, რომ უფლის განცხადების დღესასწაული „მრჩობლ იქმნა“, რადგან ნათლისღების საუფლო დღესასწაულს დაემთხვა აბოს მარტვილობა, რომლითაც უცხო მ უცხოთა შჯულითა „გვირგვინი მარტვილთა თვისთა დაადგა თავსა ზედა ეკლესიისასა“ (ძეგლები 1964: 50).

„სწავლება იესო ქრისტეზე“

ზემოთ, როცა ეპისტოლეებს მიმოვიხილავდი, შევნიშნე სამოელ ქართლის კათალიკოსის სურვილი, აღინეროს წმინდა აბოს მარტვილობა და „დაიდვას იგიცა წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა შინა მოსაქსენებლად ყოველთა, ვინ იყვნენ შემდგომად ჩუენსა“ (ძეგლები 1964: 46), მაგრამ რატომ უნდა „დაიდვას“ ამ შეკითხვაზე პასუხს კათალიკოსის ეპისტოლე კი არა, თხზულების ეს (პირველი) თავი იძლევა: „რამეთუ სიმტკიცე და სიხარულ ექმნის ჭაბუკთა მოთხრობითა მით, სიმხნე მ იგი ქრისტემს მოლუანეთად და სიქადულ და მხიარულება, მოხუცებულთა ხსენება მ იგი ღუანლისა მის მარ-

ტილთაძისა და სანადელ და სასურველ მღვდელთა და ყრმათა მათ, მონაფეთა და შვილთა ეკლესიისათა" (ძეგლები 1964: 51).

მოყვანილ ნაწყვეტში განსაზღვრული და ჩამოთვლილია მკითხველთა თუ მსმენელთა ყველა კატეგორია:

ჭაბუკნი;

მოხუცებულნი;

მღვდელნი და ყრმანი მათნი;

მონაფენი და შვილნი ეკლესიისანი.

აგიოგრაფის ნამოღვაწარი ყველა დონეს უნდა გასწვდეს და თავისი საზრდო დაუტოვოს. იოანე საბანისძის ქადაგება მიზანმიმართული აქტია მკითხველი აუდიტორიის აღზრდისა, მისი სულიერი რაობის გააზრებისა და გაცნობიერებისაკენ.

იოანე საბანისძის ჰომილიაში დიდი ადგილი უჭირავს საკუთრივ ეგზეგეტიკურს. აშკარად იგრძნობა, რომ ახალი სიტყვიერი ნაკადი შემოდის თხზულებაში. ამისთვის თითქოს გვამზადებს კიდეც ავტორი: „ვინჟო თხრობად თქუენდა“ – ისევ ფიქრი და ზრუნვა რეციპიენტზე! ვიდრე აგიოგრაფი ქრისტეს სახე-სიმბოლოების ეგზეგეტიკას შეუდგებოდეს, მანამ საუბრობს „ყოვლისმპყრობელ ღმერთსა და ღიდად უხვ უფალზე“, აქცენტს აკეთებს მის განკაცებაზე და გადმოგვცემს ეკლესიის მოძღვრებას, რომ ღმერთი განკაცდა „სიყუარულისათვის კაცთაძისა“ და ღირს-ყო ადამიანი „მიუწდომელსა მას საიდუმლოსა“. აქვე ხაზგასმულია ქრისტეს ორბუნებოვნება: „ღმერთად და კაცად თვინიერ განიყოფისა“. ასე შემოდის თხზულებაში ქრისტიანობის უმთავრესი მოძღვრება – სწავლება იესო ქრისტეზე. იოანე საბანისძე თითქოს შეფარვით გვეუბნება, რომ უფალი არის ყოვლისა მპყრობელი და „ვერ შემძლებელ ვართ ჩუენ მიწდომად სიმდიდრესა მას სახელისა მისისასა“. ამ უძღურების გამო და „გულს-მოდგინებისა თქუენისა“ (უკვე სწამს, რომ მკითხველი განაწყობს სმენად!) ჩამოთვლის ღვთაებათა სახელებს. დღესაც არ დაუკარგავს აქტუალობა იოანე საბანისძის სიტყვებს: არ შეგვიძლია მივწვდეთ „სიმდიდრესა მას სახელისა მისისასა“, იელოველთა სექტის სამხილებლად, ასე ფიქროვით რომ მოედო საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის სხეულს და ცდილობს, ძირი გამოუთხაროს ათასევესასწლოვან ქართულ მართლმადიდებლობას, მის შეუვალ დოგმატიკასა და ტრადიციას. სხვათა შორის, „სახელი საგნის ბუნებას კი არ ასახავს, არამედ მის მუდმივ თვისებებს, ანუ დინამიკურ გამოვლინებებს. ღმერთი მიუწვდომელია თავისი არსებით (ბუნებით), მაგრამ ამა სოფლისთვის ცხადდება მოქმედებებსა და ენერგიებში, რომლებიც ჩვენთვის მის თვისებებს წარმოადგენენ. ღმერთს ერთი ბუნება აქვს, მაგრამ მრავალი თვისება და ატრიბუტი, ამიტომ წმინდა წერილში ღმერთის სახელი კი არ არის ხოლმე ნაგულისხმევი, არამედ საღმრთო სახელები“ (რაფაელი 1993: 10-11).

სამეცნიერო ლიტერატურაში დანვრილებითაა შესწავლილი ის სახე-სიმბოლოები, რომლებსაც იოანე საბანისძე განმარტავს, მათი შესაძლო ლიტერატურული წყაროები (კ. კეკელიძე, რ. ბარამიძე, გ. კუჭუხიძე...) და ამ

თექვსმეტი სახე-სიმბოლოს მიმართება თხზულების IV თავთან (რ. სირაძე, ხ. ზარიძე). აგიოგრაფი უდიდესი სიფრთხილით ეკიდება ყოველ სიტყვას, თავი რომ დაიზღვიოს თვითრჩეულობისაგან, ანუ საკუთარ გონებას არ მიანდოს განსჯა თეოლოგიურ-დოგმატიკური საკითხებისა, საგანგებოდ აცხადებს: „ხოლო ესა არათუ რამდენი თავით თვისით განგიმარტე თქუენ... არამედ წამებითა წიგნთაგან საწინაწარმეტყუელოთა და მოციქულთა ქადაგებისაებრ, წმიდათა სახარებათა წერილნი და ნეტართა მამათა მოძღუართა მიერ განსაზღვრებული სარწმუნოებაჲ“ (ძეგლები 1964: 55). იოანე საბანისძე ბოლომდე ერთგული რჩება ეკლესიის მოთხოვნისა ღვთისმეტყველების მასწავლებელთა და შემსწავლელთადმი, რომ მათი ამოცანა უნდა შეიცავდეს ორ აუცილებელ პირობას:

ა) მიაწოდონ ჭეშმარიტება და უწყვეტობა სამოციქულო სწავლებისა, რომელიც შენარჩუნებულია ეკლესიის მიერ, რაიმე ცვლილების ან დამახინჯების გარეშე;

ბ) გამოხატონ ეს სწავლება ისეთნაირად, რომ გასაგები იყოს ადამიანებისათვის ე. ი. იმათთვის, ვის შორისაც ცხოვრობს და ვისი გადარჩენისთვისაც არის მოწოდებული ეკლესია (ელჩანინოვი 1989: 27).

თავისთავად, ღვთისმეტყველება (theologia) კი სხვა არაფერია, თუ არა ჭერეტა (theoria). იგი გულისხმობს ცოცხალ ურთიერთობას ღმერთთან და განუყოფლადა დაკავშირებული ლოცვასთან. როგორც ამბობენ, „არ არსებობს ჭეშმარიტი ღვთისმეტყველება ღვთისმსახურების გარეშე. წამდვილი ღვთისმეტყველება ლიტურგიული, დოქსოლოგიური და მისტიკურია“ (უეარი 2015:).

აგიოგრაფის ასეთი ფრთხილი დამოკიდებულება თეოლოგიურ-დოგმატურ პრობლემებზე მსჯელობისას ცოცხალი მაგალითია ჩვენი დიდი წინაპრისაგან დღეს ასე მომრავლებული სხვადასხვა რელიგიური სექტების ბნელი იდეოლოგიით დამძიმებულ საქართველოში, რომ ეკლესიის სწავლების გვერდის ავლით ნებისმიერი განმარტება ბიბლიისა მიუტყეველი ცოდვა და მკრეხელობაა.

მარხვითა და დუმილით

მეტყველება, საერთოდ, სიტყვისა და დუმილის მონაცვლეობაა. ასეთი გაჯერებული სიტყვიერების შემდეგ „წმინდა აბოს წამებაში“ ჩამოდგება სამთვიანი დუმილის პერიოდი: „ნეტარი ესე ჰაბო არცაღა ერთსა რას სიტყუასა იტყოდა კაცთა შორის, გარნა ღმერთსა ხოლო ჰზრახავნ წმიდასა შინა ლოცვასა თვისსა. ეგრედთ განვლო სამ თთუე და დაადგრა მარხვით და დუმილით“ (ძეგლები 1964: 60). დუმილითა და მარხვით „მოაუძღურებდა იგი ხორცთა მათ სიჭაბუკისა თვისისათა“ და ისე მკაცრად იცავდა „წმიდათა მათ დღეთა დიდისა მის მარხვისათა, შეიდთა მათ შეიდეულთა, რომ მხოლოდ შაბათ-კვირას, წმინდა ზიარების შემდეგ „ნაკლულევანად მიიღის საზრდელი“.

მარხვა ბუნების იძულებათა, ყოველივე იმის უარყოფათა, რაც გემოს ატკბობს, ხორცთა აღძვრის დამახშობელი, მზაკვრულ ზრახვათა დამთრგუნველი, ბილწ სიზმართაგან დამხსენლი, ლოცვის სინმინდე, სულის სინათლე, გონების დაცვა, გულის უგრძნობელობის მოკვდინება, ლმობიერების კარი, სინანულის ოხვრა, სასიხარულო შემუსვრილება, მრავალსიტყვაობის ალაგმვა, დაყუდების მიზეზი, მორჩილების დარაჯი, ძილის შემამსუბუქებელი, სხეულის სიმრთელე, უვნებლობის მიზეზი, ცოდვათა მიტევება, სამოთხის კარიბჭე და ზეციური სიტკბოება (კლემასი 2003:). ამ გზით წმინდა აბომ საბოლოოდ სძლია ბოროტს, ლოცვითა და მარხვითა განდევნა ეშმაკი და ისე გაძლიერდა, რომ საკუთარ თავში სიკვდილის შიში დამარცხა. ამიტომაც განუცხადა აფხაზეთის მთავარს: „არასადა დავემალე მე შიშისაგან სიკუდილისა... არა მეშინის მე სიკუდილისაგან... ვერ განმამორონ მე სიყუარულსა უფლისა ჩემისასა“ (ძეგლები 1964: 62).

დუმილი მხატვრული და მისტიკური ფენომენია, ამის შესახებ მსჯელობს თავის ერთ წერილში სერგეი ავერინცივიც: „დუმილი შეიძლება იყოს მისტიკური, ანუ განსაკუთრებული გამოპასუხება (არა მარტო ღმერთს, არამედ ადამიანებსაც) შეუძლიათ ხანდახან „აზრიანი დუმილი“. ის, ასევე, შეიძლება იყოს პაუზა დიალოგში, რომელიც ტანჯავს მოსაუბრეს და დიალოგის სტრუქტურირებას ახდენს“ (ავერინცივი 2004:). იოანე საბანისძე მისტიკური დუმის შესახებ გვესაუბრება, რადგან წმინდა აბომ, სწორედ ასეთ სულიერ მდგომარეობაში მყოფმა, შეიცნო მიუწვდომელი და მიუაჩრდილებელი. როგორც ღირსი იოანე კლემასი ამბობს: „კეთილგონიერი მდუმარება ლოცვის დედაა, გაბნეული გონების მომკრებელი, ღვთაებრივი ცეცხლის დამცველი, აზრთა გუშაგი, მტრების მეთვალყურე, გლოვის მასწავლებელი, ცრემლის მეგობარი, სიკვდილის ხსოვნის მოღვაწე, მარადიული ტანჯვის აღმწერი, მომავალი სამსჯავროს წინასწარგანმცდელი, მაცხოვრებელ მწუხარებაში წარმატების მომტანი, კადნიერების მტერი, უშფოთველი მეუღლე, მასწავლებლობის მოყვარეობის მონიშნალმდეგე, გონიერების გამამრავლებელი, სულიერ ხედვათა შემოქმედი, დაცემის მტერი, უხილავი ამაღლება“ (კლემასი 2003:).

დუმილში გაცხადდა ჭეშმარიტება, რადგან ამ დროს ადამიანის სულში სიტყვა ეთმობა ღმერთს. და მხოლოდ მაშინ, როცა მოინია „დიდი დღესასწაული აღვსებისა, აღდგომისა ქრისტემს ღმრთისა ჩუენისა, მაშინლა... განხსნა ენადა თვისი უტყუებისაგან და ადიდებდა ღმერთსა“.

„დიდ მოძღურება“

„აბოს მარტვილობის“ I თავი მთავრდება ქრისტიანობის აპოლოგიით: „ქრისტიანეთა სარწმუნოებაჲ დიდ მოძღურება არს“ (ძეგლები 1964: 55).

ძველ ქართულ მწერლობაში ძნელად მოიძებნება მეორე ავტორი, ასე შეყვარებული, აღტაცებული საკუთარი სარწმუნოებითა და ეროვნული მრწამსით. იოანე საბანისძე მოხიბლული და აღფრთოვანებულია საკუთარი

აღმსარებლობით: „უეჭუელი სარწმუნოებად საუნჯე დიდ არს მორწმუნეთათვის“ (ძეგლები 1964: 55). თვითონაც „ჭეშმარიტი და უტყუელი“ ამბის აღწერას დაგვირდა. ასე უნათებს პიროვნული სიმართლე გზას ჭეშმარიტებისაკენ „წმინდა აბოს წამების“ ავტორს.

მართალია, აგიოგრაფი შეურყეველია რწმენაში, მაგრამ აქვე, ამავე სიბრტყეზე, აყენებს ეროვნულობის საკითხს: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებად ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს... ქართლისაცა მკვიდრთა აქუს სარწმუნოებად და წოდებულ არს დედად წმიდათა“ (ძეგლები 1964: 55). იოანე საბანისძის მსოფლმხედველობა შეიძლებოდა ასეთ ფორმულაში მოგვექცია: მე ვარ ქართველი და, მაშასადამე, ვარ ქრისტიანი. ქრისტიანობა და ქართველობა აგიოგრაფის ბედნიერებაა თუნდაც იმიტომ, რომ ჩვენ შეგვიძლია „უცხოთა და სხუდთ მოსრულთა ჩუენ შორის“ მონამედ გამოვაჩინოთ, ჩვენი დამთრგუნველი ბოროტი ძალა სულიერად აღმაზევებელ კეთილ ძალად ვაქციოთ. ამ შეგნებით არის ბედნიერი ავტორი. მართლაც რომ, მშვენიერია საკუთარი რწმენისა და ეროვნულობის ამ რანგში აყვანილი და განცდილი სიცოცხლის სახეობა!

ახალი მონამე

„წმინდა აბოს წამების“ განხილულ თავში, სათაურშივე, აბო სახელდებულია როგორც „ახალი მონამე“. პირველად აგიოგრაფი ასეთ კონტექსტში მოიხსენიებს მას ახალ მონამედ: „უცხოთა უცხოთა შჯულითა მოვიდა და ქრისტესა, ღმერთსა ჩუენსა, შეემეცნა, რომლისათვისცა დღეს კუალად ახალმან ამან დღესასწაულმან და კრებამან წმიდისა და ახლისა მონამისამან გვირგვინოსანყო ეკლესიამ“ (ძეგლები 1964: 50). გამოთქმაში „ახალმან ამან დღესასწაულმან“ იგულისხმება ნათლისღების, უფლის განცხადების დღესასწაული, მაგრამ რატომ „ახალი“? – იმიტომ, რომ გაორმაგდა, „მრჩობლ იქმნა დღესასწაული ესე“. ერთი, ეს არის თავისთავადი მნიშვნელობა ყოვლადწმინდა სამების განცხადებისა და იესოს ნათლისღებისა იორდანეში და მეორე – აბოს წამება დამთხვევა და ამით გაორმაგება ამ დღესასწაულის მნიშვნელობისა, თორემ, სხვაგვარად ვერ აიხსნება სიახლე ამ დღესასწაულისა, რადგან იგი საუფლო დღესასწაულთაგან, „ათორმეტთაგან“, უძრავია და ყოველთვის აღინიშნება 6 იანვარს (ძვ. სტილით).

წმინდა აბო – „უცხოთა უცხოთა შჯულითა“ და „ახალი მონამე“. „ახალში“, უპირველესად, მისი უცხოობა უნდა მოვიაზროთ და არა მხოლოდ რიგობა (მომდევნო, კიდევ ერთი ახალი წმინდანი). „ახალი მონამე“ მაინც აბოს „უცხოობას უცხოთა შჯულითა“ უკავშირდება ამ კონკრეტულ შემთხვევაში თუნდაც იმიტომ, რომ განხილული თავი მთავრდება „მონამის გამოჩინებით“, რომელიც უცხოა: „რომელთამე თვით აქა მკვიდრთა და რომელთამე უცხოთა და სხუთ მოსრულთა ჩუენ შორის ჟამად-ჟამად, მონამედ გამოჩინებითა ქრისტე იესუმს მიერ“ (ძეგლები 1964: 55). ე. ი. აბო ახალი მონამეა, როგორც სხვა ერის შვილი, სხვა რელიგიის მიმდევარი ჩვენ შორის მოსული

და ჩვენი რწმენისთვის წამებული. გარდა ამისა, „ქრისტეს შობა, ჯვარცმა და აღდგომა ადამიანის ხსნის მარადიული გზაა. ყოველი ახალი წამება ახლებური დამონება და განახლებაა მაცხოვრის ვნებისა და აღდგომისა. „ახალი მონაწილე“ ამაზეც მეტყველებს და, ამასთანავე, გვაუწყებს, რომ წმინდანი სულ ახლახან, ეს-ესაა დამონმა ქრისტეს“ (ქრესტომათია 1999: 102).

ამრიგად, „წმინდა აბოს წამების“ პირველი თავი წარმოადგენს:

- ჰომილეთიკურ-ეგზეგეტიკური სიტყვის ნიმუშს;
- საუბარი იწყება მიმართვის ფორმით, რომელშიც მოხმობილია ყოვლადწმინდა სამება. ტექსტი და ქვეტექსტი ერთმანეთს ავსებს;
- ყველაფერი აქცენტირებული და კონცენტრირებულია სიტყვის „შენყნარებისაკენ“ – ეს არის სიტყვის ძალისა და მადლის, სიტყვის, როგორც მხსნელის, აპოლოგია;
- აგიოგრაფის ხედვა არის აპოკალიფსური. იგი ესქატოლოგიური მოტივით ხსნის ყველანაირ უბედურებასა და შეჭირვებას;
- განსაზღვრულია აგიოგრაფიული მწერლობის მნიშვნელობა;
- აგიოგრაფი წარმოაჩენს ქრისტიანული სარწმუნოების მოძღვრების არსს არა საკუთარ დაკვირვებებზე მიხედვით, არამედ ეკლესიის სწავლებაზე დაყრდნობით;
- ყველაზე სრულად და ნათლად განხილულ თავში იკვეთება იოანე საბანისძის უაღრესად მონოლითური, სწორხაზოვანი და ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ღირსებების შეგრძნებითა და განცდით დამუხტული პიროვნება.

„ქრისტეს სიყვარულისათვის“

თხზულების ძირითადი ნაწილის წინ მოთავსებულ ე. წ. ზანდუკში: „საკითხავნი წმიდისა ჰაბომსნი თავნი დ“ მეორე თავი ასეა ფორმულირებული: „ქართლად შემოსლვად და ნათლისლებად ნეტარისა ჰაბომსი“, ხოლო საკუთრივ მეორე თავს „ნეტარი ჰაბომსი“ შეცვლილი აქვს „წმიდისა მონამისა ჰაბომსად“. არავინ იცის, ეს მცირე ნიუანსური ცვლილება რამე ლოგიკას ეფუძნება თუ შემთხვევითობასთან გვაქვს საქმე, მაგრამ, ფაქტია, რომ „ნეტარი“ ტრანსფორმირდა, გადავიდა „წმიდა მონამეში“. რა თქმა უნდა, ამით თითქმის არაფერი შეცვლილა, მაგრამ, ალბათ, რაღაც შინაგანი კანონზომიერება მაინც არის ამაში. აბო იმდენადაა ნეტარი, რამდენადაც მარტვილია, ქრისტესთვის წამებული. ამ შემთხვევაში პირველი აშინაარსებს მეორეს და ერთ მთლიანობად წარმოგვიდგება.

იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამების“ განსახილველი მეორე თავის დასაწყისის ინტონაცია უკვე თხრობითია და დაცლილი იმ ამალგებული ეგზეგეტიკური სტილისაგან, რომელიც პირველ თავში იგრძნობოდა. აქედან იწყება საკუთრივ აგიოგრაფიული ნაწილი თხზულებისა – ძირითადი ამბის თხრობა. ყველაზე თვალშისაცემი ამ თავში ის არის, რომ სხვადასხვა ფორმითა თუ შინაარსით გრძელდება და კონკრეტდება უფრო ადრე ნათქვამი

სიტყვა აგიოგრაფისა. სიტყვის ასეთი ტრანსფორმაცია მწერლის სტილის თავისებურებად უნდა ჩაითვალოს, რომელსაც გამიზნულად აქვს შერჩეული დიალოგური თხრობის პათოსი და საგნისა თუ მოვლენის არსში წვდომის, მისი განსახოვნების სპეციფიკა. ასეთ ფონზე ნათლად იკვეთება ტექსტისა თუ ქვეტექსტში დაშიფრული ღვთისმეტყველება.

პირველი და უმთავრესი ეს არის პროვიდენციალიზმი (მდრ.: კეკელიძე 1986: 34), ღვთის ნებისა და ხელის დანახვა ყოველ მოვლენაში, მაგალითად: აგიოგრაფი გვაუწყებს: „ბრძანებითა ღმრთისადათა მოკუდა აბდილა“; „ქველისმოქმედმან ღმერთმან არწმუნა მაჰდი“; აბომ, მართალია, „ინება წამოსვლად“ ქართლში, მაგრამ „არა თუ თვსით გონებით, არამედ წამისყოფითა ღმრთისამიერიითა ინვია“; „უფალი მეცნიერ ჰყოფდა მას“; „უფალმან დაიცვა იგი ხელთაგან მათთა“ (საუბარია ნერე ერისმთავარსა და სარკინოზებზე); „ღმერთმან მოამშვიდა პირი მეფისა“ (ხაზართა მეფე); „არა განაშორა უფალმან“ (ნერსე)...

რადგან იოანე საბანისძე ამ რანგის ორთოდოქსია, მაშინ ბუნებრივია მისი აქცენტებიც იმაზე, რომ ადამიანი მადლობელი უნდა იყოს ღვთისა, განსაცდელიც და ბედნიერებაც მორჩილებითა და მადლობით მიიღოს. ნერსე თავისი ამალით ხაზარეთიდან აფხაზეთში „წარემართნეს... სიხარულითა და მადლობითა ღმრთისადათა“, „სიხარულით ყოველნივე აკურთხევდეს ღმერთსა“. როდესაც აბომ ორმოცი დღე აღთქმული დუმილით მკაცრად იმარხულა, აღვსების დღესასწაულზე „განხსნა ენადაცა თვისი უტყუებისაგან და ადიდებდა ღმერთსა“, აბოს სულიერობით გაკვირვებულნი „ადიდებდეს ღმერთსა“, „ნეტარი ჰაბომ უფრომსლა ჰმადლობდა ღმერთსა“...

იოანე საბანისძის თხზულების მეორე თავი არის ქრისტიანული სიყვარულის აპოლოგია. ამის გათვალისწინებით კიდევ ერთხელ იკვეთება ის აზრი, რომ ყოველგვარი მადლი სიყვარულშია, რომ ქრისტესმიერი სიყვარული არის ის უძლეველი ძალა, რომელიც ადამიანს განღმრთობამდე აიყვანს. აგიოგრაფის თქმით, აბო „წარმოვიდა აქა... ქრისტეც სიყუარულისათვის“; „იქმნა იგი [აბო – ს.მ.] საყუარელ ყოვლისა ერისა“, აბომ „შეიყუარა ქრისტე ყოვლითა გულითა“; „ვერ განმაშორონ მე სიყუარულისა უფლისა ჩემისასა“, – სწორედ, ამ ძალამ აქცია იგი წმინდანად!

საინტერესოა ისიც, რომ პირველ თავში ქრისტეს სახე-სიმბოლოების განმარტებისას ავტორი შენიშნავს: „ხოლო ესე არათუ რადიმე თავის თვსით განგიმარტე თქუენ... არამედ წამებითა წიგნთაგან საწინაწარმეტყუელოთა და მოციქულთა ქადაგებისაებრ, წმიდათა სახარებათაგან წერილნი და ნეტართა მამათა მოძღუართა მიერ განსაზღვრებული სარწმუნოებად“ (ძეგლები 1964: 55). უფრო ადრე დაბეჯითებით ითხოვდა მკითხველისაგან: „ნუ გეწყინებინ სმენად სიტყუათა ამათ“. თხზულების მეორე თავში კი აგიოგრაფი საგანგებოდ შენიშნავს: „მოვიდის იგი [აბო – ს.მ.] წმიდად ეკლესიად და მარადის ისმენნ წმიდათა სახარებათაგან და საკითხავთა მათ საწინაწარმეტყუელოთა და მოციქულთა და მრავალთაგან შჯულის მეცნიერთა იკითხვენ და ისწავებნ“ (ძეგლები 1964: 57). ასე გადადის თავიდან თავში, ასე ამაგრებს და ავსებს სათქმელს აგიოგრაფი ერთი დიადი მიზნით შეპყრობილი, რომ

დამკვიდრდეს უფალი „ასოთა შინა თქუენტა“, რაც აგიოგრაფიული ქმნილებითაც მიიღწევა.

თხზულების პირველი თავის განხილვისას აღვნიშნე, რომ იოანე საბანოსძე მკაცრი დამცველია დოგმატიკა-კანონიკისა და ნებისმიერი თეოლოგიური სწავლებისა მხოლოდ ეკლესიის წიაღში და არა მის გარეთ. ამავდროულად საკითხს უბრუნდება ავტორი მეორე თავშიც და აბოს შესახებ აცხადებს: „სრულ იქმნა იგი ყოვლითა მოძღურებითა, რომელი აქუს წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა ქრისტეს მიერ“ (ძეგლები 1964: 57).

შიშის ტრანსფორმაცია

თხზულებაში, საერთოდ, და, კერძოდ კი მეორე თავში, წმინდა აბო ნარმოგვიდგება ორი სახით:

I. ნათლისღებამდელი, კათაკმეველი, შეშინებული „სოფლის მპყრობელთა ამათ ზედამდგომელთა ჩუენტა სარკინოზთაგან“;

II. ნათელღებული, მეუდაბნოე განდევნილი „ფიცხელად“ მარხული, ყოველგვარ შიშზე ამაღლებული, მქადაგებელი და წინასწარმხედველი.

ნათლისღებამდელ აბოს თავგადასავალში საინტერესოა ერთი დეტალი: როდის უარყო მან „შჯული იგი მაჰმედისი“?

მართალია, აბომ „ინება წარმოსვლაჲ თვისი აქა“, დაუტევა ყველა და ყველაფერი და „წარმოვიდა აქა ნერსს თანა მგზავრ ქრისტეს სიყუარულისთეს“ (ძეგლები 1964: 57), მაგრამ მას ამ ეტაპზე ჯერ უარი არ ჰქონდა ნათქვამი თავის „ბუნებით“ რჯულზე. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მუდამ ისმენდა საღვთო წერილს, ეცნობოდა „ზედამინევენად... წმიდათა საღმრთოთა წიგნთა ძუელისა და ახლის შჯულისათა“ და საქრისტიანოს მოძღვრებას, „რომელი აქუს წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა“, მხოლოდ შემეცნების ამ ეტაპზე, როცა გააცნობიერა არსი ქრისტიანობისა და დაინახა უპირატესობა ახალი რელიგიისა, მხოლოდ მაშინ „უდებ-ყო შჯული იგი მაჰმედისი და წესი იგი მამულისა მის ლოცვამ დაუტევა და შეიყუარა ქრისტეს ყოვლითა გულითა“. უფრო ადრე მხოლოდ ნათქვამია, რომ „წარმოვიდა აქა ნერსს თანა მგზავრ ქრისტეს სიყუარულისათეს“. ე. ი. ქრისტიანობის კარგად გაცნობამდე, ანუ მაშინ, როცა ნერსე შინ ბრუნდება, აბო მას „ქრისტეს“ სიყუარულისთვის გამოჰყვება, მხოლოდ გონითი შემეცნების ახალ ეტაპზე „შეიყუარა ქრისტეს ყოვლითა გულითა“ (ძეგლები 1964: 57).

ნათელღებული, უკვე ქრისტიანი აბო, რწმენაში განძლიერდა, სძლია ყოფიერებას, მატერიას, სიკვდილის შიშს, მასში დამკვიდრდა ნათელი სოფლისა და ისიც დაუბრკოლებლად „შეეყო მარხვასა და ლოცვასა“ (ძეგლები 1964: 58). წმინდა აბოს სვლა სათნოებათა კიბეზე, მისი სულიერი ამაღლება, სულის ზრდა იწყება მარხვითა და ლოცვით – ამ უძლეველი ძალით, რომლითაც შეიძლება განიდევნოს და დაითრგუნოს ეშმაკი (მრკ. 9, 29). ლოცვა და მარხვა იქცა აბოს სულიერ მდგომარეობად. ხაზარეთიდან აფხაზეთს მიმავალი სამი თვის სავალ გზაზე „მგზავრ ილოცვიდა და იმარხვიდა და არა დასცხრებოდა იგი ფსალმუნებითა“ (ძეგლები 1964: 59).

აფხაზთა მეფესთან საუბარში პირველად გაცხადდება, რომ აბომ სძლია სიკვდილის შიშს. „არა მეშინის მე სიკვდილისაგან“ და თითქოს საკუთარი უძლურებაც შეაფასა, როცა „ეშინოდა სოფლის მკყრობელთა... სარკინოზთაგან“ და ჩუქენთა სამარცხვინო მდგომარეობას შეადარა თავისი წარსული, როცა პავლე მოციქულის სიტყვები გაიხსენა. „ჩუქენთა სასუფეველი ღმრთისაჲ ვერ დაიმკვდრონ“. „აბო წამების გზას მხოლოდ მას შემდეგ დაადგა, როდესაც ღრმად გაიცნო და შეითვისა ახალი მოძღვრება და ამდენად, მისი გადანყვებილებაც დამარწმუნებლადაა მოტივირებული“ (ბარამიძე 1996: 45).

თბილისში დაბრუნებული სარკინოზი ჭაბუკი „იქცეოდა განცხადებულად ქრისტიანედ“ (ძეგლები 1964: 62). არის ამ ქმედებაში რალაც ზვიადი და გამომწვევიც კი. ცოტა უფრო ადრე, აფხაზეთში, რწმენაში გამტკიცებული, მარტვილობისთვის გამზადებული აბო უარს ეუბნება მეფეს და თავისი წარსულის პროტესტის ნიშნად ამბობს: „განმიტევე მე, რადთა ეუნყოს განცხადებულად ქრისტიანობად ჩემი ქრისტეს მოძულეთა მათ“ (ძეგლები 1964: 61). ამიტომ ვერ გავიზიარებთ იმ მოსაზრებას, თითქოს „ეს გამომწვევი და გამაღიზიანებელი ნაბიჯი კი არ არის, არამედ ესაა მისი ცხოვრების სილაღე, სიხარული“ (ბარამიძე 1996: 54). მრავალთა დასანახავად, დემონსტრაციულად „შემოვიდა ქალაქსა ტფილისსა და იქცეოდა იგი განცხადებულად ქრისტიანედ“. იოანე საბანისძე გვაუწყებს, რომ ამის გამო ჰყვედრიდნენ, აგინებდნენ, აშინებდნენ, სდევნიდნენ სარკინოზები, მაგრამ იგი შეურყეველი, შეუვალი იყო საკუთარ მრწამსსა და სიყვარულში. სწორედ, სიყვარულის ამ ცხოველმა ძალამ სძლია ურწმუნობასაც და სიკვდილსაც! სამი წელი თავისუფლად დადიოდა რწმენაგამოცვლილი არაბი ჭაბუკი ქალაქსა და სოფლებში, მაგრამ „ვერავინ მიყვნა გელნი მის ზედა ბოროტებით“. რატომ? – ამაზეც საკუთარი პასუხი აქვს იოანე საბანისძეს, აქაც განგების ნებას ხედავს. „არლარა მონევენულ იყო ჟამი მისი“.

და სწორედ ამ „მონევენული ჟამის“ განსახოვნებაა თხზულების მესამე თავი „წამებად წმიდისა ჰაბომისი“ და ისიც მიმართვით იწყება: „რომელნი ხარო ქრისტეს მოყუარენი და მარტვლო მოყუარენი, მიიღეთ ჩემგან სანატრელი ესე სმენად“ (ძეგლები 1964: 62).

ადვილი შესამჩნევია იოანე საბანისძის სტილის თავისებურება, რომ იგი ყოველთვის დიალოგშია მკითხველთან და არც ერთ ეპიზოდში არ იფიწყებს მას – თხრობის ინტონაცია გამუდმებით შეაგონებს, განუმარტავს, უსურათხატებს. აგიოგრაფი გამუდმებულ ძიებაშია, რომ არ გაეფანტოს მკითხველის ყურადღება, არ მოუდუნდეს, არ მოუჩლუნგდეს მას „საცნობელნი გულის ყურისანი“. ამის გათვალისწინებით, თხრობის პათოსი დინამიკური და რიტმულია, არ არის დატვირთული ვრცელი დაილოგებით ან ბიბლიური პასაჟების მოხმობით.

თხზულების მესამე თავში წმინდა აბო რამდენიმე სახით წარმოჩნდება: აბო მქადაგებელი, გარკვეულწილად მოციქულებრივი მისიით მოვლენილი თბილისელ სარკინოზებს შორის. „უშიშრად ვალს ქალაქსა შინა და მრავალთა ასწავებს ჩუენგანთა ქრისტიანე ყოფად“, — შესჩივლებენ ახალ მსაჯულს არაბები (ძეგლები 1964: 64). აბო იმდენად დაუცხრომელი მქადაგებელია

ქრისტიანობისა, რომ ამირასაც კი შესთავაზებს: „შენცა გრწმენინ ქრისტე და ნათელილე მისა მიმართ“ (იქვე: 71). მას არ აშინებს მუქარა, სატანჯველი... ყველაფრისთვის მზად არის, რადგან გრძნობს და ხედავს თავის თავში ღმერთს. „არა შემეშინოს მე ბოროტისაგან, რამეთუ შენ, უფალი ჩემ თანა ხარ“ (იქვე: 69), – ამ სიტყვებით თითქოს საკუთარ თავს ამხნევებდა და უკან დასახევს არ იტოვებდა. სიკვდილის შიშზე გამარჯვებული და ამაღლებული აბო – ასეთია თხზულების ამ თავში მისი სახება. „უშიშრად ვალს ქალაქსა შინა“, – ნათქვამია აბოზე. „მე არა ხოლო ტანჯვად გამზადებულ ვარ ქრისტესთვის, არამედ სიკუდიდცა“ (იქვე: 64), – ეუბნება „ვიეთმე ქრისტიანე კაცთა“. მან კარგად იცის, რომ სიკვდილით, ტანჯვა-წამებით დაშუქება მტრის გაცვეთილი მეთოდია, ამიტომაც ამბობს: „ჰგონებდა იგი, ვითარცა შიშით სიკუდილისათა განმაშორა მე სიყუარულსა უფლისა“.

უკანასკნელად წარადგინეს მსაჯულთან. „ვიდოდა შორის აჩრდილთა სიკუდილისათა“. იცოდა, როგორ განაჩენსაც გამოუტანდნენ, წინასწარი ხილვაც კი ჰქონდა: „ვითარცა ვინ მოგზაურ ექმნის მკუდარსა, ეგრე ჰხედვიდა თვსსა მას გუამსა“. მიუხედავად ყველაფრისა, სიხარულით მიიღტვოდა ეშაფოტისკენ. მასში აღარ იყო სევდა სიცოცხლისა. სიცოცხლესა და სიკვდილზე ერთდროულად ამაღლებული, სულიწმინდის მადლით აღვსებული წამებული მადლობდა უფალს, რომ ღირსი გახადა „მიმთხუევად ღუანლსა მას წმიდათა მონამეთა“ და თავად „მოუდრიკა ქედი თვისი მახვლსა“. ამ ეპიზოდში საინტერესოა ის, რომ სარკინოზი ჯალათები ბოლო წუთებამდეც კი ფიქრობდნენ, იქნებ, სიკვდილით შიშით უარყოს ქრისტე და დაუბრუნდეს „ბუნებით შჯულს“: „და სცეს მას მახვილითა სამგზის, რამეთუ ჰგონებდეს, ვითარმედ შიშითა სიკუდილისადათა განაშორონ იგი ქრისტესა“ (ძეგლები 1964: 71), მაგრამ ამაოდ, მწარედ მოტყუედნენ!

სიკვდილის შიში ან, ზოგადად, შიშის განცდა, რომელსაც ასეთი დატვირთვა აქვს თხზულების მესამე თავში ტრანსფორმირდება და იქცევა დამშინებელთა სენად. ვინც სიკვდილით იმუქრებოდა, ახლა ის შეშინდა. ჯერ ერთი, აბოს ღუმილითა და მხნეობით გაკვირვებულებმა ამირას მიმართეს, უნდა დავწვათ, რათა „აღვხოცოთ საცთური ქრისტიანეთა“, მერე მკედრის უფრო შეეშინდათ, რამე სასწაული არ მოახდინოსო. „ყავთ, ვითარცა თვით იცით“, – მიიღეს ნებართვა, დაწვეს გვამი წამებულისა, მაგრამ ამჯერად დაუნვაებმა ძვლებმა შეაშინეს, შემდეგ „შთაქრიბეს ტყავსა ცხოვრისასა“ და მდინარეში ჩაყარეს. თითქოსდა ყველაფერი ამით უნდა დამთავრებულიყო, მათ სულის სიმშვიდე უნდა მოეპოვებინათ, მაგრამ უფრო დიდი განსაცდელი ელოდათ წინ: მანათობელი ვარსკვლავი „ვითარცა ლამპარი ცეცხლისაჲ“ დაადგა იმ ადგილს, სადაც დაწვეს. ყველა ხედავდა ამ სასწაულს. „მსაჯულიცა-იგი... და ყოველნი სარკინოზნი“. ეგონათ, ქრისტიანებმა თუ ანათეს სანთლები, მაგრამ, როცა მიეახლნენ და დაინახეს „ვარსკვლავი იგი ზე ჰაერთა... შეიპყრნა იგინი შიშმან საღმრთოჲმან“.

ასე ტრანსფორმირდა თხზულებაში სიკვდილის შიში „საღმრთო შიშად“ და ასე იძლია დამშინებელი დასაშინებლისაგან.

❖ „ლოცვით წარმგზავნეთ“

სახელი „აბო“ განმარტებულია როგორც „ღვთის სიმტკიცე, ღვთის კაცი“ (ნმინდანის სახელს 2005: 82). ქართულმა ეკლესიამ აბო დიდმოწამედ გამოაცხადა (ხსენების დღე 21 იანვარი ახ. სტილით), მასზე შექმნილ კონდაკშიც სწორედ ის ასაქეტებია გამოკვეთილი, რომელთა შესახებაც ვსაუბრობდი: „დღესასწაულობს დღეს ეკლესია პატიოსანსა ხსენებასა შენსა და შემოკრებს შვილთა ეკლესიისა და ემბაზისათა შენისა ამის ღვანლისა და უძლეველისა ახოვნებისა ქებად, თვალო მონამეთაო აბო“ (ჟამნი 1899: 337-338).

მქადაგებელსა და სიკვდილის შიშზე ამაღლებულთან ერთად აბო წარმოგვიდგება, როგორც „წინასწარმეტყველი“. საპყრობილეში ქველმოქმედებით, ლოცვითა და მარხვით სულანთებული აბო მეცხრე დღეს თანაპყრობილთ ეტყვის: „ხვალე განსვლად არს ჩემი ჯორცთაგან და მისლვად უფლისა ჩემისა და ღმრთისა იესუ ქრისტეს თანა“ (ძეგლები 1964: 67). დაუცხრომელად მლოცველი პატიმარი ფსალმუნის სიტყვებს იტყოდა: „წინამსწარ ვხედვედ უფალსა, წინაშე ჩემსა არს მარადის, რამეთუ მარჯულ ჩემსა არს, რადთა არა შევიძრა“ (იქვე: 67).

ნათლისღების წმინდა დღესასწაულზე, პატიმრობის მეათე დღესაც წმინდა მონამე განაცხადა: „დიდ არს ჩემდა დღჳ ესე, რამეთუ ვხედავ ორკერძოვე ძლევასა უფლისა ჩემისა“ (იქვე: 68) და თითქმის სრულად იწინასწარმეტყველა, რომ „შორის ქალაქსა ამას... ნათელ-ვილო სისხლითა ჩემითა და ცეცხლითა და სულითა... და მერმე კულადა შთავგდე წყალთაცა და კულად განვნათლდე“ (იქვე: 68)... და ბოლო პასაჟი, საპყრობილიდან მსაჯულთან მიმავალი აბო „მივიდოდა, ვითარცა ვინ მოგზაურ ექმნის მკუდარსა, ეგრე ჰხედვიდა თვსსა მას გუამსა“ (იქვე: 70).

იოანე საბანისძე გვაუწყებს, რომ მსაჯულთან მიმავალი აბო საკუთარ „გვამს“ ხედავდა და 118-ე ფსალმუნს ამბობდა (ძეგლები 1964: 70). წმინდანთა ცხოვრებიდან ცნობილია, რომ ამ ფსალმუნს გალობდნენ წმინდა მონამე იერონიმე მელიტინელის თანამოღვაწეები, როდესაც სანამებლად მიჰყავდათ; ამ ფსალმუნსა გალობდნენ წმინდა აღმსარებლები ევგენი და მაკარი, როდესაც იულიანე განდგომილის მიერ განდევნილები გადასახლების ადგილისაკენ ფეხით მიდიოდნენ; ამ ფსალმუნს გალობდა კანდარის (კვიპროსი) მონასტრის ცამეტი მონამე ბერი, როდესაც სანამებლად მიჰყავდათ პაპისტებს იმის გამო, რომ მათ არ უარჰყევს მართლმადიდებლობა (ეასილიადისი 2003: 277). როგორც ჩანს, მარტივოლოგიური ჟანრის თხზულებებისათვის 118-ე ფსალმუნის თემა უცხო არ არის, რადგან იგი ღვთაებრივი სიყვარულის სადიდებელია და შესანიშნავად გადმოსცემს ქრისტიანულ ეთიკას, მორწმუნეთა სულში ადრიდანვე დიდ სინანულს იწვევდა. ეს ფაქტორიც განსაზღვრავს მის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას „წმინდა აბოს წამებაში“.

ეკლესიიდან საპყრობილეში მიმავალმა წმინდა შუშანიკმა „უკუმოხედნა ერსა მას და ჰრქუა მათ: ნუ სტიროთ, ძმანო ჩემნო და დანო ჩემნო და შვილნო

ჩემო, არამედ ლოცვასა მომიხსენეთ. და ჯმნულმცა ვარ მე თქუენგან ამიერიტგან, რამეთუ არლარა მიხილოთ ცოცხალი გამოსრული ციხით“ (ძეგლები 1964: 20-21).

საპყრობილეში მსაჯულთან წასაყვანად გამზადებული აბო მიმართავს „პყრობილთა ქრისტიანეთა“: „ლოცვასა მომიხსენეთ მე, რამეთუ არლარა მიხილოთ მე სანუთროსა ამას სოფელსა“ (იქვე: 69). ხოლო ქალაქში ხელფეხ ბორკილდადებული მისთვის აცრემლებულ ერს ეტყვის: „ნუ სტირთ ჩემ ზედა, არამედ გიხაროდენ, რამეთუ მე უფლისა ჩემისა მივალ, ლოცვით წარმგზავნეთ“ (იქვე: 70).

წმინდა შუშანიკი ითხოვდა „ლოცვასა მომიხსენეთ“ და მის სიტყვებს „და ჯმნულმცა ვარ მე თქუენგან ამიერიტგან, რამეთუ არლარა მიხილოთ ცოცხალი გამოსრული ციხით“ თითქოს რაღაც სევდაც კი ახლავს. წმინდა აბოს შემთხვევაში კი საგანგებოდაა აქცენტირებული მისი სწრაფვა აღსასრულისაკენ: „და გამოვიდა იგი სიხარულით და იქცეოდა შორის უბანთა განცხადებულად“, იმის მიუხედავად, რომ იცოდა, რასაც უპირებდნენ. „ნუ სტირთ ჩემ ზედა, არამედ გიხაროდენ!“ – მისი ამ განწყობის მაჩვენებელიცაა.

აბოს სიტყვები „ლოცვით წარმგზავნეთ“ (ზემომოყვანილ კონტექსტში) ისეთი მხატვრული ძალით გამოირჩევა, რომ შესაძლებლობას იძლევა მისი ლოგიკურ-სემანტიკური ველის გაფართოებისას. „ლოცვით წარმგზავნეთ“ ისეთი სახეა, რომელიც მუსიკალობის, უფრო სწორედ, მუზიციერების საშუალებას იძლევა: „ლოცვით წარმგზავნეთ“ ისეთ გააზრებას ითხოვს, როგორც, ვთქვათ, გალობით გამაცილეთ.

წმინდა შუშანიკის სიტყვები „ლოცვასა მომიხსენეთ“ ქმედების სტატიკური ფორმაა, „ლოცვით წარმგზავნეთ“ კი – დინამიკური, რომლის ემოციური დატვირთვა და გამომსახველობა დაუვინყარ შთაბეჭდილებას ტოვებს და აძლიერებს მოვლენის შემეცნებას: განცდასა და აღქმას.

იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამების“ მესამე თავი მკითხველისადმი უშუალო მიმართვით მთავრდება. აქ შეჯამდება ის ლოგიკურ-განსჯითი ნაწილი, რომელსაც პასუხი უნდა გაეცა შეკითხვაზე – რა მაგალითს იძლევა წმინდა აბოს მარტივობის ფაქტი? აგიოგრაფი გულისტყვივლით შენიშნავს, რომ უფალმა აბოს გახრწნილი ხორციით ასეთი სასწაული ქმნა, „ესოდენი პატივი აწვე აჩუენა“ და მართალთა აღდგომის დროს ხომ დიდებითა და პატივითა „გვირგვინოსანი იხილონ შორის ანგელოსთა და ჰრცხუენოდის უგუნურად სიბორგილისა მათისათეს, რომელთა ქრისტე უფარ-ყვეს“, რადგან, თუ ისინი დევნილნი ან „მოსრვილნი“ იქნებოდნენ მფლობელთა ამა ქუეყნისაგან, უფალი შეიწყნარებდა ცათა შინა. ერთი სიტყვით, იოანე საბანისძემ თხზულების ამ თავის დასასრულს თავად გაგვანდო ის უმთავრესი მიზანი და ჩანაფიქრი, რომლისთვისაც შეიქმნა ეს აგიოგრაფიული ქმნილება, რომ მაგალითი მიეცეს ქართველობას რწმენაში გაძლიერებისა, არ შედრკეს, არ შეირყეს, არ შეშინდეს და არ მოტყუედეს, რათა არ აღვერიოთ ერსა უცხოთა, არ დავივიწყოთ მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვად, რომ რწმე-

ნისტვის თავდადება ადამიანის წმიდათანმიდა მოვალეობაა: „პატიოსან არს წინაშე უფლისა სიკვდილი“, – მოიხმობს ავტორი დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნს, რათა შეგვაგონოს აზრი და საზრისი ცხოვრებისა – რწმენა და სიყვარული!

იოანე საბანისძის „მარტილობად ჰაბო ტფილელისად“ საკუთრივ აგიოგრაფიულ ნაწილში (მეორე-მესამე თავი) გამოიკვეთა:

- აგიოგრაფის თეოლოგიური აზროვნების მასშტაბურობა, ღვთის განგებულების დანახვა ყველაფერში;
- საგანგებო აქცენტები დაისვა ქრისტიანული სიყვარულის უნივერსალიზმზე;
- იოანე საბანისძე მკაცრი დამცველი და მომთხოვნია ღვთისმეტყველებისა ეკლესიის წიაღში და არა მისგან მოწყვეტით;
- წმინდა აბო წარმოგვიდგება სულიერობის, რწმენის, თავგანწირვის უნივერსალურ სახედ. ღმერთთან მიახლების, განღმრთობის გზაზე იგი ორ საფეხურს გაივლის:

ა) ნათლისღებამდელი (სარკინოზთაგან დაშინებული);

ბ) ნათელღებული – მეუდაბნოე განდეგილივით დაუცხრომელი მმარხველი და მლოცველი, სიკვდილის შიშის დამთრგუნველი, მქადაგებელი და „წინასწარმეტყველი“.

თავი VII

„წმინდა კოსტანტი კახის წამება“

საბერძნეთში მყოფი თუ საქართველოში მოღვაწე?!

„წმინდა კოსტანტი კახის წამების“ ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები თავის დროზე შეისწავლეს ისეთმა ცნობილმა მეცნიერებმა, როგორებიც იყვნენ პ. პეტერსი, ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე. ამ მკვლევართა ნააზრევის ახლებური ინტერპრეტაცია შემოგვთავაზა ხ. ზარიძემ (ზარიძე 2004:). ჯერ კიდევ ივანე ჯავახიშვილმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ „შესაძლებელია, ძეგლის ავტორი „საბერძნეთში მყოფი რომელიმე ბერი იყო“ (ჯავახიშვილი 1977: 90), თანაც საკმაოდ სიტყვაძუნწი: „დამწერს თავისი სამოქმედო ასპარეზი მეტად ვიწროდ შემოუფარგლავს: არც კახამს ხანგრძლივი ცხოვრება და მოღვაწეობა, არც არაბთა ამირას ბულა თურქის სამინელი შემოსევა, არც ის ბრძოლა, რომელიც მოხდა არაბებსა და ქართველებს შორის, დასასრულ, არც ის გარემოება, რომელმაც კახი არაბებს ხელში ჩაუგდო და ის ბრალი, რომელსაც არაბები მას სდებენ, – მას ოდნავაც აღწერილი არა აქვს... სწორედ სამწუხაროა, რომ ავტორი ეგოდენ სიტყვაძვირი გამოდგა“ – სინანულით დასძენს დიდი მეცნიერი (იქვე: 90).

კ. კეკელიძის აზრით, თხზულების ავტორი კოსტანტი კახის თანამედროვეა. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ მარტვილობის ავტორი არის საბერძნეთში მყოფი რომელიმე ბერი, ანდა დასავლეთ საქართველოში, აფხაზეთში, მკვიდრი რომელიმე მწერალი“ (კეკელიძე 1980: 521). სხვათა შორის, კ. კეკელიძემ მიუთითა თხზულების წყაროებზეც, რომ შესავალი მარტვილობისა წარმოადგენს ექსცერპტს იოანე ოქროპირის ცხოვრებისას, რომელიც შექმნილა ალექსანდრიის პატრიარქის, გიორგის (616–630 წწ.), მიერ (იქვე: 521).

ხ. ზარიძის გზამკვლევი ავტორის სადაურობის დადგენის საქმეში არის იმ პუნქტის მიგნება, „საიდანაც გასცქერის და არეგულირებს მათს საქციელს ავტორი... საიდან ადევნებს იგი თვალ-ყურს თავისი პერსონაჟების გადაადგილებას სივრცეში“ (ზარიძე 2004: 184). მკვლევრის აზრით, „კოსტანტი კახის მარტვილობის“ ავტორისათვის საბერძნეთი სანუკვარი ქვეყანა კი არის, მაგრამ, ამავე დროს, შორეულიც, და სათანადო მაგალითების დამოწმებით დაასკვნის: „კოსტანტი კახის წამების“ ავტორი უცხოეთში კი არა, ჩვენშია,

საქართველოში, აქედან მზირალი და შემფასებელი იმისა, რასაც ხედავს და აღწერს... საბერძნეთთან ამ ავტორს უფრო თავისი დაუფარავი ელინოფილობა აკავშირებს" (იქვე: 185).

ტიქსტუალური მასალის ანალიზით რთულია გადაჭრით იმისი თქმა, ნამდვილად საბერძნეთში მყოფი, თუ საქართველოში მოღვაწე მწერალია ძეგლის ავტორი. რა თქმა უნდა, მისი მკვეთრად გამოხატული ელინოფილობა ამ საკითხს ვერ გადაწყვეტს, თუმცა კარგი არგუმენტია ი. ჯავახიშვილის მოსაზრების დასამტკიცებლად. გარდა ამისა, როგორც შენიშნულია, ავტორს ახასიათებს მკვეთრი დისტანცირება თავის სათქმელთან, თხზულებას აკლია ფაქტის თვითმხილველის თვალი და თანაღმობა აღწერილის მიმართ (ჯავახიშვილი 1977: 87).

რაც შეეხება „აღწერილ სივრცეში მწერლის ორიენტირების შემთხვევებს“. ხ. ზარიძე მიუთითებს „წმინდა აბოს წამების“ იმ ეპიზოდებს, რომლებშიც აშკარად იკვეთება ის, თუ საიდან აღიქვამს და აფასებს მოვლენებს იოანე საბანისძე, მაგალითად:

„ერისთავი ქვეყანისა ამის და პყრობილ იყო მუნ“;

„განუტევა იგი კუალად ერისმთავრობითა აქა, ქუეყანასა თვსსა“ და მისთ.

თუ სივრცეში მწერლის საორიენტაციო პუნქტის მიგნებაზე მიდგება საქმე, „წმინდა კოსტანტი კახის მარტვილობა“ ასეთ სურათს გადაგვიშლის:

1. „აღწერე ცხოვრებაჲ და წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მონაშისა კოსტანტისი, რომელი იყო დღეთა ჩუენთა მეფობასა ღმრთის მსახურისა თეოდორა დედოფლისა, რომელ-იგი მეფობდა სამეფოსა ბერძენთასა“ (ძეგლები 1964: 165). გარდა ასეთი დასაწყისისა, ავტორი იმასაც შენიშნავს, რომ თეოდორა დედოფალმა საბოლოოდ განწმინდა საბერძნეთი ხატმებრძოლებისაგან და „განამტკიცა ღუანლი ბერძენთაჲ და მრავალნი ჭალაკნი აღაშჴნა“ (იქვე: 165);

2. კოსტანტი კახის შესახებ აგიოგრაფი შენიშნავს, რომ „კაცი ესე... განთქმულ იყო სახელი მისი ქუეყანათა შორიელთა, ვიდრემდის მეფეთაცა მისმენილ იყო მისთვს“ (ძეგლები 1964: 165) – ეს ამონარიდი იძლევა იმის ვარაუდის შესაძლებლობას, რომ „აქ საბერძნეთი, რომლის მეფეთა ყურამდეც „მისმენილი“ ყოფილა კოსტანტი კახის დიდი სახელი, ჩვენი ავტორისათვის ეკუთვნის არა იმ სივრცეს, რომელშიც თავის პერსონაჟსა და თავისთავსაც იგულებს, რასაც გამოორიცხავს მისი თუნდაც „კაცი ესე“, არამედ „ქუეყანათა შორიელთა“ (ზარიძე 2004: 184). მაგრამ, ხომ შესაძლებელია, კონტექსტი ამასაც გვეუბნებოდეს: აქედან, სადაც ვიმყოფები, თქვენთვის შორეულ ბერძენთა მეფეებს „მისმენილი“ ჰქონიათ კოსტანტის ღირსებათა შესახებ. ამდენად, მოყვანილი ეპიზოდი ვერ გამოდგება იმის დასამტკიცებლად, თუ ზუსტად სად იმყოფება ავტორი;

3. აგიოგრაფის გადმოცემით, კოსტანტის თურმე დიდი სურვილი ჰქონია იერუსალიმის სინმინდეების მოლოცვისა:

„გული უთქუმიდა ტაძარსა მას მისლვად იერუსალჴმდ“;

„და ვითარცა მიიწია“;

„მრავლითა ღოცვითა და კურთხევითა წარმოგზავნეს იგი“;

„და ვითარ მოიქცა იგი ქუეყანადვე თვსა“.

აქ მოყვანილი მაგალითებით ერთი რამ ირკვევა: „გული უთქუმიდა მის-
ლვად იერუსალემდ ან „ვითარცა მიიწია იგი“ – ამას იტყვის საქართველოში
მცხოვრებიც და საბერძნეთშიც მყოფი, რადგან იერუსალიმი არც საბერძ-
ნეთშია (იმის მიუხედავად, არის თუ არა იმპერიის ნაწილი) და არც – საქარ-
თველოში. მას ყოველთვის ჰქონდა თავისი განსაკუთრებული სტატუსი, რო-
გორც მსოფლიოს უმნიშვნელოვანეს რელიგიურ ცენტრს, ქრისტეს ჯვარც-
მისა და აღდგომის ქალაქს. ამდენად, ამით ვერ დადასტურდება ის, რომ ავ-
ტორი უდავოდ დასავლეთ საქართველოში ცხოვრობს.

რაც შეეხება ბოლო ორ მონაკვეთს: „მრავლითა ღოცვითა წარმოგზავ-
ნეს“ და „ვითარ მოიქცა იგი ქუეყანადვე თვსა“ – ავტორებინებს მკითხველს,
რომ ავტორი, მართლაც, აქ, საქართველოშია. მაგრამ განსხვავებით „წმინდა
აბოს წამების“ ავტორის პოზიციისა, საკვლევ ძეგლში არსად გვხვდება ერთი
ასეთი ფორმაც კი „აქა, ქუეყანასა თვსა“. ამიტომ იოანე საბანისძის ანალო-
გიით ამ შემთხვევაში ვერაფერს გავარკვევთ.

4. „წმინდა კოსტანტი კახის მარტვილობის“ ავტორი საქართველოში
მოღვაწე რომ იყოს, თხზულებაში ერთხელ მაინც გაიპარებოდა იოანე საბა-
ნისძის მსგავსი ფრაზა: „ქუეყანისა ამის პყრობილ იყო მუნ“. დაპირისპირება
„აქ“ და „იქ“ ძეგლში არ ჩანს. გარდა ამისა, საკმაოდ დისტანციურად და თით-
ქოს შორეულად გაისმის აგიოგრაფის სიტყვები:

- „აღდგა დევნულებამ დიდი ქრისტეანეთა ზედა ყოველსა ქუეყანასა
ქართლისასა“;
- „წარადგინეს ნეტარი იგი ტფილისს შინა წინაშე მძღავრისა მის“;
- „და ვიდრე პყრობილ-ლა იყო მონამჴ ქრისტჴსი ტიფლისს შინა“;
- „მინერა წიგნები ყოველთა მიმართ მეუდაბნოეთა ქალაქისათა და მა-
მასახლისთა მონასტრისათა“ (ძეგლები 1964: 167).

და არსად „ამის ქალაქისათა“ ან „აქა, ქუეყანასა“. ასეთი თავშეკავებუ-
ლი, დისტანცირებული ინტონაცია არ გვაძლევს იმის საშუალებას, დაბე-
ჯითებით განვაცხადოთ, რომ უდავოა აგიოგრაფის აქაურობა, რომ იგი
ჩვენებური, საქართველოში მოღვაწეც კი იყოს. როგორც ჩანს, ამ თეორიას
ახალი, სხვა არგუმენტები სჭირდება, ხოლო ი. ჯავახიშვილის მოსაზრება
ისევ ძალაში რჩება (აღარაფერს ვამბობთ თეოდორა დედოფლის წერილის
პათოსზე, რომელსაც, როგორც ჩანს, ეთანხმება თავად ავტორიც).

„მრავალი საშუებელი ამის სოფლისა“

„ცხოვრება და წამება წმიდისა მონამისა კოსტანტისი“, როგორც შენიშ-
ნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, უაღრესად კონკრეტული, ვრცელი
აღწერებისაგან თავისუფალი, მხოლოდ ძირითად სათქმელზე აქცენტირე-

ბულია. თბზულება შეგვიძლია ორ ნაწილად გავყოთ: კოსტანტი კახის ცხოვრება (მის დატყვევებამდე) და წამება. წმინდა კოსტანტის სიცოცხლის 85 წლის შესახებ კი შემდეგს გვაუწყებს ავტორი:

„ესე იყო წარჩინებული ფრიად დიდად ყოველსა ქუეყანასა ქართლისასა“ (ძეგლები 1964: 165). „წარჩინებული“ გულისხმობს გამოჩენილს, დიდებულს, სახელგანთქმულს, ცნობილს – ეს სიტყვა ამავე მნიშვნელობით გვხვდება სახარებაშიც: „პყრობილ ვინმე იყო მაშინ წარჩინებული“ (მ. 27, 16, აღიშის ოთხთავიდან). კოსტანტის „ფრიად წარჩინებულობას“, როგორც ჩანს, ბევრი ფაქტორი განაპირობებდა. მათ შორის, უპირველესად, აგიოგრაფის მიერ აქცენტირებულია სიმდიდრე, განსაცვიფრებელი მატერიალური ფუფუნება: „ფრიადი სიმდიდრე აქუნდა და მრავალი საშუებელი ამის სოფლისაჲ. და განთქმულ იყო სახელი მისი ქუეყანათა შორიელთა, ვიდრემდის მეფეთაცა მისმენილ იყო მისთჳს“ (ძეგლები 1964: 165). ე. ი. კოსტანტის პოპულარობას, ბიზანტიის საიმპერატორო კარის მისადმი დაინტერესებას განსაზღვრავდა ის შეუფასებელი სიმდიდრე, დიდძალი ქონება, რომლის მფლობელიც იყო.

ცნობილი ფაქტია, სიმდიდრე, უმრავლეს შემთხვევაში, სულის საფრთხედ ექმნება კაცს. „ვამ თქუნდა, მდიდარნო“ – გვაფრთხილებს წმინდა ლუკას სახარება (ლუკ. 6, 24). ღვთისმშობელი მარიამი, ელისაბედთან მისული, ამბობს: „მდიდარნი განავლინნა ცუდნი“ (ლ. 1, 53). მათეს სახარების მიხედვით, „მდიდარნი ძნიად შევიდეს სასუფეველსა ღმრთისასა“ (მ. 19, 23). როგორც ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი განმარტავს: „ვისაც ცოტა აქვს, ის ნაკლებადაა გახლართული ქონების ხუნდებში. რაც მეტია სიმდიდრე, მით უფრო უჭერს მისი ხუნდები... ვისაც ბევრი აქვს, მისთვის ისევე ძნელია შესვლა (სასუფეველში – ს.მ.). როგორც აქლემისთვისაა შეუძლებელი ნემსის ყუნწში გაძრომა“ (ბულგარელი 1992: 57). სიმდიდრეს სხვა სიტყბო აქვს, როგორც გიორგი მერჩულე იტყვის: „მონაგებთა დატევებაჲ სისხლითა დათხევასა ემსგავსების“ (ძეგლები 1964: 263). ამიტომ გაბრუნდა დაღონებული უკან იესოსთან მისული მდიდარი ჭაბუკი.

მიუხედავად იმისა, რომ კოსტანტი კახს „ფრიადი სიმდიდრე აქუნდა და მრავალი საშუებელი ამის სოფლისაჲ“, მისთვის „სიმდიდრის ხუნდებს არ მოუჭერია“. აგიოგრაფი გვაუწყებს: „აქუნდა მას სარწმუნოებაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჳს მიმართ შეუორგულებელი და უმტკიცესი მათა“ (ძეგლები 1964: 165). ნეტარი კოსტანტის ცხოვრება იმ კალაპოტში მიედინება, იმ გზაზე დგას, რომელიც ტაძართან მიიყვანს. ეკლესიის წიაღში ყველაზე საიმედოდაა დაცული ადამიანი. წმინდა კოსტანტის რელიგიურ ცნობიერებას კარგად წარმოაჩენს მისი დამოკიდებულება სასულიერო წოდებისადმი. „აქუნდა ნეტარსა მას სარწმუნოებაჲ მღვდელთ-მოძღუართა მიმართ და ყოველთა მონესეთა ეკლესიისათა... და უყუარდეს მას მონაზონნი და აქუნდა მათა მიმართ სარწმუნოებაჲ და მოსწრაფე იყო მსახურებასა მათსა“ (ძეგლები 1964: 165). კოსტანტი კახის პიროვნულ მთლიანობაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომელსაც ასე საგანგებოდ შეგვახსენებს ავტორი, რომ „ესე ნე-

ტარი შემკობილ იყო ორკერძოდთავე მით საქმითა, ვითარცა ხმ ფურცლითა და ნაყოფითა“ (იქვე: 165). ეს, თავისთავად, გულისხმობს იმასაც, რომ მას არ აკლდა ფიზიკური (მატერიალური) და სულიერი სიმდიდრე, რომ იგი ისეთივე წარმატებული იყო საერო ცხოვრებაში, როგორიც – სულიერ სათნობებათა შეგროვების, სულიერი განძის მოპოვების საქმეში. „ფრიადი სიმდიდრე“, რომელიც ნეტარი კოსტანტის ამქვეყნიური ცხოვრების შემამკობელია, მას სულის საფრთხედ და საცდურად ექცეოდა, რომ არა მისი გულმონყალება, და, ზოგადად, მოყვასის განსაკუთრებული სიყვარული. აგიოგრაფის სიტყვით რომ ვთქვათ: „სტუმართ-მოყუარებისა და გლახაკთ-მონყალებისა მისისათვის ვერვის ძალ-უც მითხრობად ღირსად“ (ძეგლები 1964: 165) – ეს არის სწორედ ოქროს შუაღედი, როცა მდიდარიც ხარ და გლახაკთმონყალებიც, როცა „მრავალი საშუებელი ამის სოფლისად“ გაქვს და სტუმარიც გიყვარს, როცა სიმდიდრე მონყალების საშუალებაა.

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი განმარტავს, რომ სახარებაში გამოყვანილ მდიდარ ჭაბუკს ზოგიერთი კომენტატორი კიცხავს, როგორც მკვებარა და პატივმოყვარე კაცს. ისინი ამბობენ: როგორ ეყვარებოდა მახლობელი სრულყოფილად მაშინ, როცა მდიდრად რჩებოდაო. ვისაც უყვარს მახლობელი თვისი, როგორც საკუთარი თავი, ის მახლობლებზე მდიდარი ველარ იქნება, მახლობელი კი ყოველი კაცია (ბულგარელი 1992: 53-54).

წმინდა კოსტანტი მონყალებით, უხვად გაცემით, მშვიერ-მწყურვალთა, შიშველთა და უპოვართა შეწყნარებით ცხოვრობდა: „მრავალნი მოივლტიედ მისა შორით ქუეყანით ლტოლვილნი თანამდებთა თვსთაგან, ხოლო მან მხიარულებითა დიდითა გარდაჰყადის თანანადები იგი მათი. ვინა სად იხილა მან ობოლი, გინა ქურივი და არა მსწრაფლ ილუანა იგი?“ (ძეგლები 1964: 165-166). ასეთ ღვანლში ატარებდა ეს სიმდიდრითა და ქონებით სახელგანთქმული კაცი თავის ცხოვრებას, რადგან „ესმინა თქმული იგი პავლეს მოციქულისა, ვითარმედ: „უკუეთუ ვინმე თვსთა და უფრომსლა სახლეულთა არა მოლუანე იყოს, სარწმუნოებად უვარ-უყოფიეს მას და არს იგი ურწმუნოთა უძვრეს“ (იქვე: 166).

„წმინდა კოსტანტი კახის მარტვილობა“ მთელ ქართულ აგიოგრაფიაში გამორჩეულად მნიშვნელოვანი ტექსტია იმ თვალსაზრისით, რომ აქ ერთ პიროვნებაში შერწყმულია თვალისმომჭრელი ფუფუნება, სიმდიდრე და უაღრესად გულწრფელი, ალალი სურვილი მონყალებისა, დახმარებისა, ჩუქებისა, შეწვევისა. სწორედ, ამ სათნოების წყალობით იხსნის თავს იგი სიმდიდრის ბორკილებისგან; სწორედ, მონყალებათა საქმენი ხორციელნი: მშვიერთა ჭმევა, სმევა მწყურვალთა, შემოსვა შიშველთა, შეწყნარება უცხოთა, განკითხვა ქვრივთა, ობოლთა და უპოვართა არის მისი განსაკუთრებული რწმენის, ღვთის მოშიშობის შედეგი. ამიტომაც არ უწნდება მკითხველს წინააღმდეგობა ამ უმდიდრესი კაცის მიმართ, რადგან სწორად წარმართული სულიერი ცხოვრება ამარცხებს სიმდიდრის ვნებას.

ნეტარი კოსტანტის უმშურველობა, მონყალება არაერთგზისაა შენიშნული აგიოგრაფის მიერ. როდესაც მან იერუსალიმის სინმინდეები მოიხილა

და მოილოცა, „ცხოვნდებოდა იგი ბრწყინვალედ მრავლითა ღმრთის მსახურებითა“ (ძეგლები 1964: 166). ღმრთის მსახურებით ცხოვრება განსაკუთრებით გააორმაგა მას შემდეგ, როცა იმ სინმინდეებს ეზიარა, „რომელთა დადგნეს ფერჳნი უფლისანი“. სულიერობით აღსავსე, რწმენაში განმტკიცებული, ღვთისა და მოყვასის სიყვარულით შთაგონებული კოსტანტი უკვე უფრო უშურველად გასცემს მოწყალებას „და მიერიტგან არღარა დააცადებდა იგი... აღმშენებასა გლახაკათასა... და რად წელიწად წარსცის ერთსა მსახურთა მისთაგანსა სამი ბევრი ვერცხლი, რომელიმე მისგანი წმიდათა ადგილთათჳს და რომელნიმე უდაბნოთათჳს და რომელნიმე გლახაკათათჳს, რომელნი მკვიდრ იყვნეს იერუსალჳშს შინა“ (ძეგლები 1964: 166). მოყვანილი ნაწყვეტი იმასაც გვიდასტურებს, რომ ნეტარი კოსტანტის ქველმოქმედება გასცდა საქართველოს ფარგლებს და მის მიერ გაღებული „სამი ბევრი ვერცხლი“, ანუ ოცდაათი ათასი ვერცხლი, იერუსალიმის სინმინდეებსა და იქაურ „გლახაკებს“ შესწირა. რასაკვირველია, ღვთისმსახურებით ცხოვრება, სხვა მრავალ ფაქტორთან ერთად, მოწყალების სათნოებასაც გულისხმობს, რადგან, როგორც იესომ თავის პირველ ქადაგებაში გვითხრა: „ნეტარ იყვნენ მოწყალენი, რამეთუ იგინი შეიწყალნენ“ (მ. 5, 7).

კარი სასუფეველისა

აგიოგრაფი ძუნწ ცნობებს გვანდის წმინდა კოსტანტი კახის სულიერი პორტრეტის შესახებ, მაგრამ მის მინიშნებებით ნათქვამში შესაძლებელია, აღადგინო და ამოიციო ჭეშმარიტი ქრისტიანის, ქრისტეს მცნებების დამცველისა და აღმასრულებლის ხატება. ამის საილუსტრაციოდ ეს მონაკვეთი გამოდგება: „აქუნდა ნეტარსა მას სიმდაბლჳ და თავს-დებად უფროდს ყოველთა კაცთადა... შეერაცხა თავი თჳსი უცოდვილჳს ყოველთა კაცთა და ცრემლოვინ იგი ცოდვათა თჳსთათჳს“ (ძეგლები 1964: 166).

სიმდაბლე არის კარი სასუფეველისა, საკუთარი ცოდვების შემეცნებისა და განცდის შედეგი. ევანგელური სიბრძნე შეგვახსენებს: „რომელმან აღი-მალღის თავი თჳსი, დამდაბლდეს; და რომელმან დაიმდაბლოს თავი თჳსი, იგი ამაღლდეს“ (მ. 8, 12). შესაძლებელია, მორჩილება აღასრულო, არ ეთანხმებოდე, მაგრამ მაინც დაემორჩილო, შეასრულო... სიმდაბლე აღსრულებულ მორჩილებაზე მაღლა დგას. სიმდაბლეს სულის სიმშვიდე მოაქვს. იესო გვამცნობს: „მშვიდ ვარ და მდაბალ გულითა“ (მ. 11, 29). წმინდა იოანე ოქროპირი წერს: „შევიტკობთ სიმდაბლე, რომელი ქრისტეს მოამსგავსებს მომგებელთა მისთა... შეიმოსე სიმდაბლე და უდარეს ყოველთა იყავ“ (ოქროპირი 1990: 375).

სიმდაბლით ცხოვრების მაგალითი თავად უზენაესმა გვიბოძა: განკაცდა და ჯვარს-ეცვა. ამიტომ ნეტარი კოსტანტის სულიერობის განმსაზღვრელად ნათქვამი: „აქუნდა ნეტარსა მას სიმდაბლჳ“ – იმის მინიშნებაცაა, რომ ყველანაირ განსაცდელს, რომელიც, შესაძლებელია, მას შემთხვევს,

სიმდაბლითვე აიტანს და დაამარცხებს. სიმდაბლე ებრძვის ამპარტავენობას, ყველაზე სასტიკსა და ყველაზე დამლუპველს, რომელმაც ცანი შეარყია და ნათლით მოსილი ანგელოზი დემონად, ბნელ, შესაზარ სულად აქცია. ამპარტავენობამ დაგვაკარგვინა მამისეული ბალი – სამოთხე და გაჭირვება და მწუხარება გვარგუნა (რაფაელი 1998: 50). სიმდაბლე არის ისეთი სულიერი მახვილი, რომელიც შემუსრავს საცთურსა და სატანჯველს. როგორც არქიმანდრიტი რაფაელი წერს: „სიმდაბლე არის სწორი შინაგანი სულიერი თვითშეფასება, საკუთარი ცოდვების, უღირსობის გაცნობიერება, ღმრთის შემწეობის საჭიროების მუდმივი შეგრძნება. სიმდაბლე არის ყოველი ადამიანის – ღმრთის ხატისა და მსგავსისადმი პატივისცემა“ (იქვე: 52). წმინდა იოანე ოქროპირი დაასკვნის: „არა რად არს სწორ სიმშვიდისა და სიმდაბლისა“ (ოქროპირი 1990: 376). ანტონ დიდის მიხედვით: „ჭეშმარიტი სიმდაბლე და მორჩილება კი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი თავის თავს მარად ცოდვილად მიიჩნევდეს... მორჩილად შეხვდეს და დიდსულოვნად დაითმინოს ყოველგვარი სიძნელე და მწუხარება, რაც კი სათნოების გზაზე დამდგარს შეხვდება“ (ანტონ დიდი 1991: 270).

სიმდაბლის სათნოებასთან ერთად, ნეტარი კოსტანტი დაჯილდოებული იყო სხვაზე ზრუნვის ნიჭით: „აქუნდა... თავს-დებამ უფრომს ყოველთა კაცთა“ (ძეგლები 1964: 166). რადგან სიმდაბლე საკუთარი ცოდვილიანობის გასიგრძეგანებაცაა, ამიტომ განმარტავს ავტორი ქმნილებისა: „შეერაცხა თავი თვსი (კოსტანტის – ს.მ.) უცოდვილჴს ყოველთა კაცთა და ცრემლოვინ იგი ცოდვათა თვსათავს“ (იქვე: 166).

თავისთავად, წმინდანის პორტრეტი, მისი სულიერი ცხოვრების გამოცემით ცოცხლდება. ეკლესიური ადამიანისათვის არ არის ძნელი გასაგები ის სულიერი მდგომარეობა, რომელიც ასახავს ცრემლით მონანიე ქრისტიანს. ცრემლი სული წმინდის მაღლად ითვლება, ეს კი იმთავითვე განსაზღვრავს ნეტარი კოსტანტის სულიერ კათარსისსა და ღვთის უსაზღვრო სიყვარულს: „წმინდა იოანე სინელის „კლემაქის“ მიხედვით, ცრემლის მაღლი უტყუარი ნიშანია იმისა, რომ ადამიანის გული ღვთისადმი სიყვარულით არის აღვსილი. „წყარო ცრემლისა ნათლისღების შემდეგ, ნათლისღებაზე უმეტესია“ – ამბობს იგი. ცრემლი განმწმენდს ბუნებას ჩვენსა... რამეთუ სინანულის ცრემლი არის დიდებული ნიჭი სულიწმიდისა, გარდამქმნელი გულთა ჩვენთა“ (გამსახურდია 1991: 120).

წმინდა კოსტანტი კახის სულიერი პორტრეტი, რომელიც აგიოგრაფმა დაგვიხატა, და, რომლის შესახებაც ვსაუბრობდი, უმთავრესად მოწყალება-სა და სიმდაბლეში ვლინდება. სიმდაბლის სათნოების შედეგია ის, რომ იგი მორჩილებითა და მაღლობით იღებს განსაცდელს (მდრ. ანტონ დიდი 1991: 270). როცა 85 წლის მოხუცი შეიპყრეს და თბილისში საპყრობილეში ჩაადგეს, „იგი ყოლადვე არა შეშინდა, არცა შეძრწუნდა, არამედ სიხარულით შეიწყნარა მოწვევნილი იგი მის ზედა და ჰმადლებდა იგი უფალსა“ (ძეგლები 1964: 167) – მოგვითხრობს აგიოგრაფი. თავად კოსტანტი მიმართავს ის-

მაიტელ ჯაფარს: „სიხარულით მოვითმენ სახელისა მისისათვის“ (იქვე: 168). ხოლო, როცა „გარემოდს მდგომარენი იგი მისნი სცემდეს პირსა მისსა და მრავლითა ტანჯვითა სტანჯვიდეს მას... ენად მისი ვერ დააბრკოლეს გალობად“ (იქვე: 170).

სიხარულითა და გალობით ეგებებიან წამებათა ჟანრის გმირები გარდაუვალ ტანჯვა-წამებას, უშიშრად და ახოვნად (მტკიცედ) დგანან ისინი ჭეშმარიტ სარწმუნოებაზე. წმინდა კოსტანტის სულიერი სიმტკიცე და შეუჩევლობა სათნოებათა გზაზე სიმდაბლის უძლეველი მაღლის შედეგია.

„ურჩებისადთა განგუკაფნა ჩუენ“

ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ადრეულ ნიმუშებშიც კი აქცენტირებულია ქრისტიანული ცხოვრებისა და ეკლესიური შემეცნების, ლიტურგიული აზროვნების ერთი გარდაუვალობა. „რატომ ისჯება ქვეყანა, ერი?! როგორც უკვე ვთქვი, „წმინდა შუშანიკის წამების“ მიხედვით, ვარსკენის გამაზდეანება ერში დაგროვილი ცოდვების შედეგია. „წმინდა აბოს წამების“ ავტორი არაბობის მომძლავრებას ქვეყანაში ესქატოლოგიური ჟამით ხსნის. „წმინდა კოსნატი კახის მარტვილობის“ მიხედვით, ბულა თურქის აგრესია, ქვეყანაში ქრისტიანთა დევნა ახსნილია იმით, რომ ქართველობამ დაივიწყა ქრისტი: „ხოლო გზად იგი ჭეშმარიტებისად არა გულისკმა-ყვეს“ (ძეგლები 1964: 168), რომ ავცდით სწორ ქრისტიანულ გზას. ნეტარი კოსტანტი ასე მიმართავს თბილისში „მძლავრისა მის, რომელსა სახელი ერქუა ბულა“: „მეცა უწყი, ვითარმედ ღმერთმან მიგუცნა ჴელთა თქუენტა, არამედ არა სიყუარულისა თქუენისათვის, არცა საქმეთა თქუენტათვის კეთილთა, არამედ რამეთუ არა დავიმარხენით ჩუენ მცნებანი მისნი; ამისთვისცა ნათესავითა მით ურჩებისადთა განგუკაფნა ჩუენ, რამეთუ მრავალგზის ისრაჴლიცა მისცის უფალმან ჴელთა უცხოთესლთასა, რაჴამს არა ვიდოდინ იგინი გზათა მისთა“ (იქვე: 167).

წმინდა კოსტანტის ამ სიტყვაში შემთხვევითი მინიშნება არ კეთდება ისრაელზე, როგორც ღვთის რჩეულ ერზე. ღვთისკენ სავალი გზა არ არის ია-ვარდით მოფენილი. ქრისტეს ცხოვრება ჯვარცმა და აღდგომა-ამაღლება იყო. რომ განიწმინდო, ჯვარს უნდა ეცვა. ჯვარცმაში შეიძლება მოვიაზროთ ფიზიკური და სულიერი ტკივილი. მთავარი ის არის, საყვედური არ დაგცდეს განსაცდელში მყოფს; მაღლობით უნდა მიიღო ის, რასაც ღმერთი გიგზავნის. განსაცდელი საცდურად არ უნდა იქცეს, ამიტომაც ამბობს ნეტარი კოსტანტი: „ხოლო ჩემდა კეთილ არს, რამეთუ დამამდაბლა მე უფალმან, რამთა დავიმარხნე მცნებანი მისნი“ (ძეგლები 1964: 167).

არც ის არის შემთხვევითი, რომ წმინდა კოსტანტი კახი, აგიოგრაფიული ტექსტის მიხედვით, მოხსენიებულია წმინდა იობის, წმინდა დიდმოწამე გიორგისა და წმინდა იოანე ნათლისმცემლის ღვანლთა გათვალისწინებით:

აგიოგრაფი გადმოგვცემს: „ესვიდა ახოვნებასა მას თვისსა და ვითარცა-იგი იყო იობის ზედა“ (ძეგლები 1964: 167).

სიკვდილით დასჯის წინ წარმოთქმულ ლოცვაში ნეტარი ევსტათი ამბობს: „ვითარცა-იგი დღენდელსა ამას დღესა შინა ადიდე ღირსი შენი მონამჴ წმი-
დამ გიორგი და შეიწირენ შრომანი მისნი და დათხვეამ უბინოდასა სისხლისა
მისისამ, შეიწირენ უნდონიცა ესე სისხლნი ჩემნი“ (ძეგლები 1964: 170).

როდესაც აღასრულებენ ურჯულო მეფის ნებას და თავს წარკვეთენ ნე-
ტარ კოსტანტის, აგიოგრაფი დასძენს: „მან მოჴკუეთა თავი მისი მახვლითა
და შეართუა მეფესა თვსსა, ვითარცა იგი თავი იოანე ნათლის-მცემელისამ
ჴეროდეს“ (ძეგლები 1964: 170).

მართალ იობთან წმინდა კოსტანტი კახის დაკავშირება კიდევ ერთი ნი-
შანია იმისა, თუ როგორ უდრტვინველად იღებდა იგი განსაცდელს. წმინდა
დიდმოწამე გიორგისთან მისი კავშირი არა მხოლოდ მონაშებრივ ღვანლს
უკავშირდება, არამედ იმასაც, რომ, როგორც გიორგი იყო ფრიად წარჩინე-
ბული პირი იმპერატორ დიოკლიტიანეს კარზე, ნეტარი კოსტანტიც „კაცი
ესე იყო წარჩინებულ ფრიად დიდად ყოველთა ქუეყანასა ქართლისასა“.
იოანე ნათლისმცემლისა და კოსტანტი კახის ცხოვრების აღსასრული იდენ-
ტურია, ორივეს თავი წარკვეთეს და ორივენი სრულიად უბრალონი, უდანა-
შაულონი იყვნენ „ქვეყნისა ამის მჴყრობელთა“ წინაშე.

წმინდა კოსტანტი კახის მიმართება წმინდა მართალ იობთან, დიდმოწა-
მე გიორგისა და იოანე ნათლისმცემელთან, ერთი შეხედვით, თითქოს ასე-
თი მარტივი მინიშნებებით, გაგრძელებაა ნეტარი კოსტანტის უაღრესად
ქრისტიანული შემეცნებისა. იგი დასტურია იმის შესაგონებლად, რომ სუ-
ლიერობა, მორჩილება-მომთინება, ქრისტიანული ცხოვრება ადამიანს ალა-
ვებს ღვთაებრივი მადლით და მისცემს უძლეველ ძალას, სიკვდილით დათ-
რგუნოს სიკვდილი.

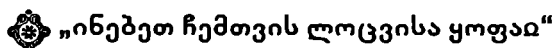
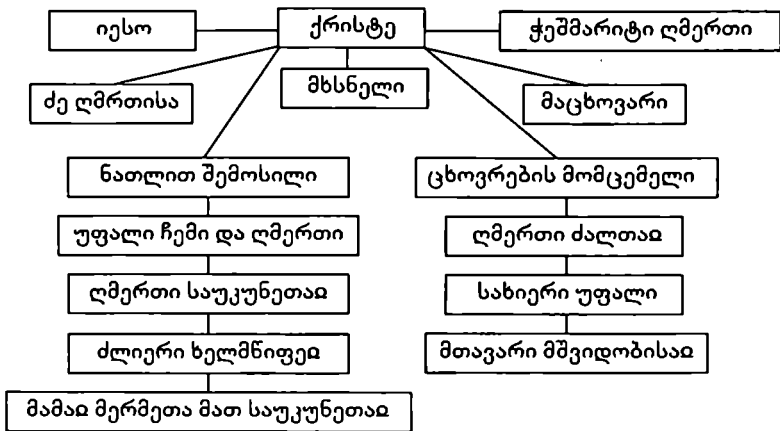


სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველება

„წმინდა კოსტანტი კახის მარტილობის“ სახისმეტყველებითს სისტემა-
ში უაღრესად საინტერესოა უზენაესთან მიმართების, ღვთისადმი მიმართ-
ვის ფორმები – ეს არის სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველება, რომელიც
საგანგებო კვლევას მოითხოვს. ამჯერად მხოლოდ წარმოვადგენ აგიოგრა-
ფის მიერ მოხმობილ საღვთო სახელებს:

1. „აქუნდა ნეტარსა მას სიმდაბლჴ... რამეთუ ესმინა სიტყუამ იგი მჴსნე-
ლისა და მაცხოვრისამ“ (ძეგლები 1964: 166);
2. „გული უთქუმიდა ტაძარსა მას მოსლვად იერუსალჴმდ... და ნათლით
შემოსილისა და ცხოვრების მომცემელისა საფლავისა“;
3. „მომცეს მე ძალი ქრისტემან, ჴეშმარიტმან ღმერთმან“ (იქვე: 168);
4. „ვითარცა იტყვს უფალი ჩემი და ღმერთი... სიხარულით მოვითმენ
სახელისა მისისათვს, რამეთუ იგი არს ჴეშმარიტი ღმერთი „ძლიერი
ჴელმწიფჴ და მთავარი მშვიდობისამ, მამამ მერმეთა მათ საუკუნე-
თამ“ (იქვე: 168);

6. „სახიერო უფალო, აღმიარე მე წინაშე ანგელოსთა შენთა“ (იქვე: 170).
ეს ყველაფერი შესაძლებელია, გრაფიკულად ასე გამოვსახოთ:



„წმინდა კოსტანტი კახის წამება“ იმ მხრივაც არის საინტერესო, რომ აგრძელებს ქართული აგიოგრაფიის ყველაზე თვალშისაცემ მოტივს – ღოცვის სათნოებას.

თბილისში დატყვევებული ნეტარი კოსტანტი მეუდაბნოე მამებსა და მონასტერთა მამასახლისებს ასე მისწერს: „გვედრები თქვენ, წმიდანო მამანო და ჭეშმარიტნო მოლუანენო ქრისტეზნო, რადთა მოიხსენოთ სურვილი ჩემი და სარწმუნოებაი თქვენდა მომართ და ინებეთ ჩემთვის ლოცვისა ყოფაი უფლისა მიმართ“ (ძეგლები 1964: 168). ქრისტიანები ყოველთვის აღიარებდნენ, რომ, როგორც შეუძლებელია ჭეშმარიტი რწმენა საქმეთა გარეშე „სარწმუნოება თვნიერ საქმეთასა მკუდარ არს“ (იაკ. 2, 17). ასევე, შეუძლებელია ჭეშმარიტად ქრისტიანული ცხოვრება ლოცვის გარეშე. ეს, თავისთავად, მათი დიდი რწმენის გამოძახილიც იყო. სჯეროდა ნეტარ კოსტანტის, რომ ღვთისმსახურ მეუდაბნოე მამათა აღვლენილი ლოცვა შეეწეოდა და უფრო ადვილი იქნებოდა, სრული სიმშვიდითა და მოთმინებით მიეღო განსაცდელი.

ნმინდა კოსტანტის თხოვნაში მეუდაბნოე მამებისადმი და მის ლოცვა-
შიც სიკვდილის წინ, ფაქტობრივად, აქცენტირებულია არა ის, რომ უფალ-
მა აარიდოს მას განსაცდელი, არამედ მისცეს ძალა სიმტკიცისა, რათა არ

დაბრკოლდეს იმ გზაზე, რომელიც უზენაესმა განუზაღადა, თანაც ამას სასჯელს უნოდებს, საკუთარი ცოდვების შედეგად მოვლენილს. მეუდაბნოე მამებისადმი მიწერილ წერილში ეკითხულობთ: „უნაი მე, რამეთუ გასმიეს თქუენ, რამ-ესე მოაწია ღმერთმან ჩემ ზედა ცოდვათა ჩემთათჳს, არამედ გვედრები თქუენ, წმიდანო მამანო და ჭეშმარიტნო მოღუწენო ქრისტეს-ნო, რამათა მოიხსენოთ სურვილი ჩემი და სარწმუნოებამ თქუენდა მომართ და ინებეთ ჩემთჳს ლოცვისა ყოფამ უფლისა მიმართ, არა ხოლო თუ რამთა მომცეს მე ძალი ქრისტემან, ჭეშმარიტმან ღმერთმან, წინამდებარისა ამისათჳს საფრწისა, რომელი დაურწყავს მტერსა ჩემსა, რომელსა ჰნებაჲს დაბრკოლებამ ჩემი გზისა მისგან, რომლისათჳს ჰსურს სულსა ჩემსა“ (ძეგლები 1964: 168).

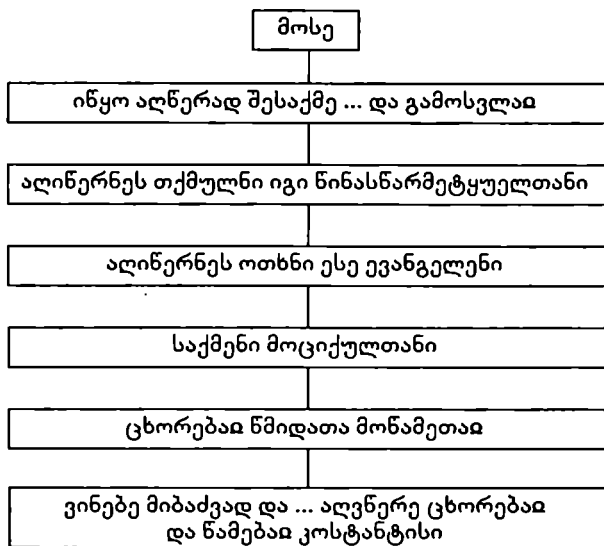
ამავე აზრს ავითარებს წმინდა მონამე თავის უკანასკნელ ლოცვაში: „გიგალობ შენ, უფალო, ღმერთო ძალთაო, ღმერთო საუკუნეთაო, რომელმან მომცე მე ძალი წინააღდგომად უკეთურისა ამის მსაჯულისა, ვითარცა იგი წინააღსწარ სთქუ, ვითარმედ: „თქუენ მომცენით გულნი თქუენნი და მე მიგეც ძალი ჩემი“ (ძეგლები 1964: 169).

აგიოგრაფიის კონტექსტისათვის

სახისმეტყველებით სისტემაში საინტერესოდ გვეჩვენება „წმინდა კოსტანტი კახის მარტილობის“ დასაწყისიც. აქ აგიოგრაფი კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს, რომ „არავინ ყო აღწერად იგი წიგნთაჲ გარნა მადლითა სულისა წმიდისაჲთა“ (იქვე: 164). ასეთი შენიშვნა თავისთავად გულისხმობს იმას, რომ თვით ეს თხზულება სულიწმინდის შთაგონებით იქმნება. აგიოგრაფის განსაკუთრებულ მოკრძალებას ადასტურებს მოსე წინასწარმეტყველის მოხსენიება: „დიდმან მან მოსე პირველად იწყო აღწერად შესაქმისა ცისა და ქუეყანისა“ (იქვე: 164). შემთხვევითი არ უნდა იყოს ასეთი მინიშნება: „მარადის მტერი იგი და მოშურნჳ არა ვინამ დასცხრა წინააღმდგომად ჭეშმარიტებისათჳს, და აღაზრზინა მეფენი მის ჟამისანი და იგინი აიძულებდეს მორწმუნეთა მათ მსახურებად კერპთა თჳსთა. ხოლო რომელნი არა ერჩიდეს მათგანნი, მოსწყუედდეს მათ პირითა მახვლისაჲთა“ (იქვე: 164-165). ტექსტის დასაწყისში ნათქვამი ეს სიტყვები წინასწარი შემზადებაა იმისათვის, რაც შემდეგ კონკრეტულად თხზულების ფინალში გაცხადდება.

პირველ მწერლად მოსეს მოხსენიება, შემდეგ წინასწარმეტყველთა თქმულის აღმწერთა გახსენება, შემდეგ წმინდა ოთხთავის, საქმე მოციქულთას და, ბოლოს, წმინდა მონამეთა ცხოვრების აღმწერთა ღვანლის შესხენება – საეკლესიო ტრადიციათა დაცვა და გაგრძელებაა. სწორედ ეს არის მიზეზი იმისა, რომ „მეცა არალირსმან ვინებე მიბაძვად პირველთა მათ და აღწერე ცხოვრებამ და წამებამ წმიდისა და ნეტარისა მონამისა კოსტანტინი“ (ძეგლები 1964: 165). „მეცა უღირსმან“ – ცნობილი და გავრცელებული

ფორმაა საკუთარი სიმდაბლისა და მორჩილების გამოსახატად. აგიოგრაფის მიერ თხზულების დასაწყისშივე შეხსენებული იერარქია ასეთ ფორმას იღებს:



ასეთ კონტექსტში გაიაზრებოდა აგიოგრაფიული მწერლობა, იგი ითვლებოდა ბიბლიის გაგრძელებად.

წმინდა კოსტანტი კახის სულიერ სიმტკიცეს, მის შეუვალობასა და ურყევობას განაპირობებს რწმენა, თავდადებული სიყვარული და იმედი ქრისტესი. აკი თავადაც ამბობდა საპყრობილეში, როცა მასზე განრისხებულმა მეფემ ორი ერისთავი მოუვლინა: „ამიერითგან განმეშორენით ჩემგან, რამთა გამოვიძინე მე მცნებანი ღმრთისა ჩემისანი“ (ძეგლები 1964: 169).

„კონსტანტინე“ ლათინურად ნიშნავს შეურყეველს (წმინდანის სახელს... 2005: 128). ქართული ეკლესია დიდმოწამე კონსტანტის ხსენებას ახალი სტილით 23 ნოემბერს აღნიშნავს. მასზე დანერილ კონდაკში შექებულია მონამის უძლეველი შემართება და ღვთიერგამორჩეულობა: „ზესთა გონებისა მბრძოლისა არა სისხლთა მიმართ და ხორცთა და მხედარსა დიდ სახელსა, რჩეულსა ქრისტესსა, რომელმან მსთავრა მთავრობათა და ხელმწიფებათა ბნელისათა და ზიარ გამოსჩნდა ვნებათა საღმრთოთა, კონსტანტის შევასხმიდეთ გალობითა ძლევისათა და ვიტყოდეთ: გიხაროდენ მონამეო, ყოვლად უძლეველო“.

ქართველი კაცის სულს რწმენა აცისკროვნებდა და, როცა ავცდებოდით ჭეშმარიტებისაკენ სავალ გზას („ხოლო გზად იგი ჭეშმარიტებისად არა გულისკმა-ყვეს“ (იქვე: 168), მაშინ დადგებოდა ჟამი გამოცდისა, განსაცდელისა.

თავი VIII

„წმინდა გობრონის მარტვილობა“

განსაცდელის გააზრებისათვის

ადამიანის სულის განმწმენდ საშუალებად – ლოცვასთან, მარხვასთან, ზიარებასთან, აღსარებასთან და სინანულთან ერთად, განსაცდელიც მოიაზრება. დავითის ფსალმუნში ვკითხულობთ: „განმცადენ ჩუენ, ღმერთო, და გამომაჭურვენ ჩუენ ვითარცა გამოიჭურვის ვერცხლი, შემოყვანენ ჩუენ საბრკესა, დაჰკრიბე ჭირი ბეჭთა ჩუენთა“ (ფს. 65,10–11). ნებისმიერი განსაცდელი მადლობით, სიმშვიდით, უდრტივნელებად უნდა გადაიტანოს ადამიანმა და გამოცდა ცდუნებად არ უნდა ექცეს. ასე გაიარეს ეს გამოცდა აბრაამმა, იობმა, ტობიმ, იოსებმა... ქრისტესთვის წამებულებმა.

„წმინდა გობრონის მარტვილობის“ ავტორი, ეპისკოპოსი სტეფანე მტკვარი, თხზულების დასაწყისშივე შეგვახსენებს, რომ „იოსებ და ყოველნი მამათ-მთავარნი თითოეულად გამოიცადნეს მსგავსად ძალისა ჩუენისა“. ამას მოჰყვება ციტატები ბიბლიიდან იმის დასტურად, რომ მზად უნდა იყო განსაცდელისთვის, რომ უფალი ასწავლის და ტანჯავს მასზე მსასობელ და შეყვარებულ შვილებს. აგიოგრაფის მინიშნება ბუნებრივი და გასაგებია: უნდა დავითმინოთ, გავუძლოთ, ავიტანოთ, მადლობით მივიღოთ ის, რაც ასე საჭირო და აუცილებელია ჩვენი სულის გადარჩენისთვის. ამით ავტორი იქითკენაც გვიბიძგებს, რომ თხზულების გმირი სწორედ, განსაცდელთა დათმენის ცოცხალ მაგალითად მოგვევლინება.

თხზულების დასაწყისი ერთგვარი გაფრთხილებაა ამპარტავანთათვის: „ვითარცა იტყვს დავით: ამაღლდი, მსაჯულო სიმართლისაო და მიაგე მისაგებელი ამპარტავანთა“, აქვე მოხმობილია წმინდა პავლე მოციქულის სიტყვები: „ამისთვის მოიწიოს რისხვამ ღმრთისამ ნაშობთა ზედა ურჩებისათა“.

ყოველ დროსა და ეპოქაში ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მოვლენად, მარადიულ ღირებულებად რჩება იმის შეგნება, თუ ვინ ხარ და რატომ ხარ; რამია შენი, როგორც ადამიანის, დანიშნულება; რისთვის მოხვედი ამ ქვეყნად, რა მისია უნდა აღასრულო. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საკითხები ერთდროულად იყრის თავს აგიოგრაფის შეფასებაში: „აგებულებამ თვსი ვერ ესწავა უმადლოთა მათ ნათესავთა და მსგავსებამ მთავრობისა თვსისამ ვერ გულისკმა-ეყო“.

რადგან ღმერთმა ადამიანი შექმნა „ხატად და მსგავსად თვსა“ (შეს. 1, 11) და მას „შთაჰბერა“ თავისი უკვდავი სული, ამით აზიარა მარადისობას, უფრო სწორად, ადამიანი მთელი თავისი შემადგენლობით, სულითა და ხორცით, შექმნა მისი ამქვეყნიური დამსახურების შესატყვისი მარადიული ცხოვრებისათვის. თავისი არსის მიხედვით მას შესწევს განუწყვეტელი სრულყოფის უნარი (ქიქოძე 1993: 252-253). მცხოვარიც ასე მოგვიწოდებს: „იყუენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამად თქუენი ზეცათად სრულ არს“ (მ. 5, 48). სრულყოფა მიიღწევა მაშინ, როცა მთელი სიცოცხლე სული ნაზიარები იქნება სიკეთეს. მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმო ადამიანის მიხედვით ასე განსაზღვრავს: „კაცის დანიშნულება ის არის, რომ განავითაროს ღვთისაგან მონიჭებული ძალი და ნიჭი და მიაღწიოს სისრულეს და ღვთის მსგავსებას... სულ უკანასკნელი მისწრაფება კაცისა არის ღმერთი, ერთობა ანუ ცხოველი კავშირი ღმერთთან“ (კატეხიზმო 1994: 24). ამის აუცილებლობას იხიცი ქმნის, რომ იგი ღვთის ხატი და მსგავსია. წმინდა იოანე დამასკელის მიხედვით: „ხატისებრიობა“ გონისმიერობასა და თვითუფლებრივობას აღნიშნავს, „მსგავსებისებრობა“ კი – ძალისამებრ სათნოების მსგავსებას“ (დამასკელი 2000: 361).

ადამიანის შექმნა ღვთის ჭარბი სიყვარულის გამოვლენაა. სტეფანე მტბევარის ერთგვარი გულისტკივილი და აღშფოთება, რომ „აგებულებად თვის ვერ ესწავა უმადლოთ მათ ნათესავთა და მსგავსებად მთავრობისა თვისაჲ ვერ გულისჴმა-ეყო“ იმას გულისხმობს, რომ, ცოდვით დაცემის გამო, „ხატი შემოქმედის ღმრთისაჲ შეურაცხ-ყვეს“, ცოდვას სიკვდილი შემოჰყვა კაცთა მოდგმისთვის, დაირღვა მარადისობასთან წილნაყარობა და დაიწყო წუთისოფლის მისტერია. აგიოგრაფი შეგვახსენებს მსოფლიო წარღვნას, სოდომ-გომორის წარწყმედას, იეზაბელ დედოფლისა და წმინდა ელია წინასწარმეტყველის ცნობილ ეპიზოდს ძველი აღთქმიდან. მთელი კონტექსტი გაუღენთილია იმის შეგონებით, რომ არ უნდა ვიყოთ ურჩნი ღვთისა, რომ უკეთურება დაუსჯელი არ დარჩება. ავტორი ისაია წინასწარმეტყველს დაიმონებს: „უკეთუ ისმინოთ ჩემი, კეთილსა ქუეყანისასა სჭამდეთ, უკუეთუ არა ისმინოთ, მახვლმან შეგჭამნეს თქუნ“.

ღმერთი მართლმსაჯულია და მის წინაშე ყველა იხილავს ნაყოფს სიმართლისას. ამიტომ უნდა გვექონდეს შიში ღვთისა, დაუფტევოთ უკეთურება და სინანულად მოვექცეთ – ასეთია აგიოგრაფის ღრმა რწმენა და მთელი ეს ისტორია, ასეთი ვრცელი ექსკურსი მას დასჭირდა მხოლოდ იმისთვის, რათა გვიჩვენოს, როგორ და რატომ ისჯება სომეხთა ერი – „რამეთუ მოციქულთა მიერ ქადაგებული მართლმადიდებლობისა იგი საწმენოებაჲ წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისაჲ განაგდეს და მოძღუართა მიერ წმიდათა კრებათა ღმრთიე სულიერთა განწესებული კანონი საეკლესიოჲ შეურაცხ-ყვეს“.

სტეფანე მტბევარის ეს სიტყვები მოწმობს მის აშკარა ანტიმონოფიზიტურ ტენდენციას. გარდა ამისა, მთელი მსჯელობა განმსჭვალულია იმის შეგნებით, რომ ქვეყანა ისჯება ცოდვების გამო, რომ, როდესაც ერთიანი საყოველთაო (კათოლიკე) ეკლესიის წმინდა სწავლება, მოციქულთაგან ქა-

დაგებული, და წმინდა საეკლესიო კრებების მიერ განჩინებული კანონები განკითხვის საგანი გახდება, მაშინ აღმოცენდება მწვალებლობა, ამის გამო ცოდვა ფითრით მოედება გარემოს: „მინამ იგი სომხითისამ ამპარტავან და მკვდრნი მისნი ცუდად მზუაობარ, ანგაჰრ, ლალ და ცოდვს მოყუარე, ამპარტავან, უწყალო, უყუარულ და ყოვლითა უკეთურებითა სავსე“ – ასეთი დახასიათების შემდეგ სრულიად ბუნებრივი და ლოგიკურია, რომ „ამათა ქუეყანათა ზედა განენყო უფალი რისხვითა გულის-წყრომისა მისისაითა“. სომხეთის მოოხრება ავტორს შედარებული აქვს ნინეველთა დაქცევასთან.

სახელი იცვალა

„წმინდა გობრონის მარტილობის“ არქიტექტონიკა სრულიად განსხვავებულია „წამებათა“ თუ „ცხოვრებათა“ ჟანრის სხვა ქმნილებებისაგან. საკუთრივ გობრონის წამების ამბავს თხზულების ერთ-მესამედზე ნაკლებიც კი უჭირავს. დანარჩენი შემზადებაა ამ ღვანლის წარმოსაჩენად, მისი გმირობის რანგში ასაყვანად. „წმინდა გობრონის მარტილობის“ სახისმეტყველებაში მნიშვნელოვანია სახელის სიმბოლიკა. აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ გობრონმა „სახელი იცვალა, ვითარცა ყოველთა წმიდათა, ვითარცა პეტრეს კლდე და სავლეს პავლე, ამას ეწოდა პირველად მიქელ და მერე გობრონ“. ამის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს ი. გრიგალაშვილი, რომლის აზრით: „ღვთის რჩეულ პირთათვის მეორე სახელის წოდება მაშინ ხდება, როცა ისინი განსაკუთრებულ ვითარებაში აღმოჩნდებიან. მეტბევარი მონამის სახელის ცვლილებაზე ხაზგასმით მიანიშნებს მნიშვნელოვან სულიერ ფერისცვალებაზე“ (გრიგალაშვილი 2005: 35) „მიქელი“ ღვთის სწორი, ღვთაებრივი (საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1992: 418) უნდა იქცეს მარტილად, ანუ დამადასტურებლად, მონმედ, სისხლისა და სიცოცხლის ფასად რომ დაამონმებს ჭეშმარიტებას. ისე როგორც წმინდა მოციქულთა თავნი პეტრე და პავლე, რომელთაც, აგიოგრაფის თქმით, ემსგავსება ნეტარი გობრონი. სტეფანე მტბევარი წმინდანის პირველსახეებად მიუთითებს იობს, იოსებს, დავით წინასწარმეტყველს, წმინდა დიდმონამე გიორგისა და თეოდორეს. ამ პარადიგმულ სახე-სიმბოლოებზე თავის მონოგრაფიაში მიანიშნებს ი. გრიგალაშვილი. თუმცა, ძირითადი მსგავსება აქ განსაცდელთა დათმენაა. როგორც ი. გრიგალაშვილი წერს: მიქელ-გობრონი ძალიან ჰგავს მიქელ-გაბრიელს, გაბრიელი ნიშნავს სიმტკიცეს, ანუ ღვთის ძალას (საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1992: 408). გარდა ამისა, გობრონი ითარგმნება, როგორც ძალა. ასე უნდა იქცეს მიქელი – ღვთის სწორი ღვთის ძალად, სიმტკიცედ, უშიშარ და მედგარ, სიკვდილზე გამარჯვებულ მარტილად.

ქართული ეკლესია წმინდა დიდმონამე გობრონის ხსენებას ახალი სტილით 30 ნოემბერს აღასრულებს. მასზე შექმნილ კონდაკში იგი „ქართველთა ეკლესიის მშვენიერებად“ იწოდება და იმ უძლეველ სიმხნეზე კეთდება აქცენტები, რომლითაც დაამონმა მან ქრისტეს სიყვარული: „ნიჭებ კურნებათა მომდინარესა წყაროდსაგან მადლიერისა, ნიჭებ შემოსილსა მონამესა,

მტკიცისა მიერ უძლეველობისა სიმხნისა თანა მოსახელესა მიქაელს, მთავარსა ბრწყინვალესა, მოყვასთა თანა ღვთივშეერთებულთა, გალობათა ყვავილითა გვირგვინოსან ვყოფდეთ, რომელიცა ნათესავთა თვისთა სიქადულ გამოსჩნდა ქართველთა ეკლესიისა შეენიერებად“ (ყამნი 1899: 285).

იესო ქრისტეს მიერ განვლილი გზა გოლგოთისაკენ, მართალია, ჯვარცმით დასრულდა, მაგრამ აღდგომითა და ამაღლებით დაგვირგვინდა. ქრისტიანულ ლიტერატურაში ყველაფერმა, რაც წმინდა მახარებლების მიერ იქნა გადმოცემული, პარადიგმის მნიშვნელობა შეიძინა, კერძოდ კი მარტივოლოგიურ თხზულებებში: „დუმილი, უდრტვინველობა, მოთმინება ბრალდებათა და შეურაცხყოფათა წინაშე, საკუთარ ტანჯვა-ტკივილთა დავიწყება, უდანაშაულობა... გულმონყალება... მიტევება... ღვთის მოწყალების გადმოსვლა და შეჭირვებაში განმტკიცება“ (ფარულავა 1992: 114) იქცა საგანგებო მიბაძვის პირველსახედ.

„წმინდა გობრონის მარტვილობა“ საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ აქ გაიდიალებულია მეუდაბნოე მამების ღვანლი და სათნოებანი: „ღმერთმან არა აუფლა შთასვლად მას შინა მადლითა დიდებულთა უდაბნოთადათა და ღოცვითა წმიდითადათა, რომელთა სათნოებანი მათნი კეთილნი, სუეტნი ცათანი განმტკიცებულ არიან“. რაც მეტი მღოცველი ბერ-მონაზონი, მეუდაბნოე თუ განდევილი ჰყავს ქვეყანას, მით უფრო დაცულია იგი ბოროტი ძალისაგან, უფრო მტკიცე და ძლევაშობილია.

ბრძოლაში შეუპოვარი და უძლეველია ნეტარი გობრონი. აგიოგრაფი აღნიშნავს: „ყოველთა უწინარეს იპოვა სიმკნითა ნეტარი გობრონი და ძალი ბრძოლისა მისისაჲ. ყოველსა მას სიმრავლესა ზედა საცნაურ იყო... გამოუქდის ნეტარი გობრონი და განდევნის და ძლევისა მისგან უმეტეს განაკვრენა ყოველნი“ (ძეგლები 1964: 177).

ახოვანება მხედრისა, ერისა და მამულისათვის თავდადებული გმირისა საკვირველი იყო ყველასთვის. მიქელ-გობრონი, გამორჩეული ფიზიკური ძალით, ბრძოლაში შეუპოვრობითა და უშიშრობით, სხვა ღვანლითაც შემოკობილია: „შეემსჭულნეს ჯორცნი თვსნი შიშსა ღმრთისასა და განუმზადა თავი თვსი ქრისტესთჳს სატანჯველად და სიკუდილსა დათმენად“ (ძეგლები 1964: 177-178).

უძლეველი და უშიშარი გობრონი ღვთის მოშიში და ქრისტესთვის სიკვდილის მაძიებელია. იგი ძლიერი პიროვნებაა. ამ სიძლიერეს განაპირობებს მისი ფიზიკური და სულიერი მზაობა, რომ შეენიროს სიყვარულს, უერთგულოს მას და საკუთარი სისხლით დაამონმოს ქრისტესთვის, რწმენისა და სიყვარულისთვის უდრტვინველობა.

„ღმწ იგი სასჯელისაჲ“

„მარტვლობაჲ გობრონისი“ ესქატოლოგიური სულისკვეთებით შექმნილი ნაწარმოებია. აგიოგრაფის სიტყვები გაფრთხილებად გაისმის, რომ სულიერი მღვიძარება გაააქტიუროს ჩვენში. აპოკალიფსური მოლოდინი ადა-

მიანური ძალისხმევის მობილიზაციისთვის არის აუცილებელი: „საშინელ და შესაძრუნებელ არს დღე იგი სასჯელისად, მეორედ მოსვლა უფლისად, ოდენ ცანი დაიქცნენ და წესნი იცვალნენ, მნათობნი დაშრტენ ყოველნი და ქუეყანად შეიმუსროს, ოკრად იგი საყვრისად ზარ-სცემდეს ყოველთა დაბადებულთა და ძრწოლით ხედვიდენ მეფესა ქრისტესა, მომავალსა ჯუარითა“ (ძეგლები 1964: 179-180).

საყოველთაო სამსჯავრო, უფლის მეორედ მოსვლა სამყაროს დასასრულს გულისხმობს. ეს დღე ადამიანებისთვის არ არის განცხადებული. უზენაესმა ნიშნები ჩამოთვალა, რომლებიც წინასწარ გვაცნობენ მის მეორედ მოსვლასა და მორწმუნეებს ამ დიდი მოვლენის შესახებ აფრთხილებენ. „სასჯელის დღეზე“ სახარება იგაგებითაც საუბრობდა:

- იგავი კეთილი თესლისა და ღვარძლის შესახებ (მ. 13, 24-20);
- იგავი ბადის შესახებ, რომელიც ზღვაში იყო ჩაგდებული და ყველა სახის თევზი მოინადირა (მ. 13, 47-50);
- იგავი ათი ქალწულის შესახებ (მ. 25, 1-13);
- იგავი ტალანტების შესახებ (მ. 25, 14-29) და ა.შ.

ჯვარზე ვნების წინ მოწაფეებთან მაცხოვარმა მოიხსენია მომავალი საყოველთაო სამსჯავროს დღე. ამის შესახებ გვაუწყებდნენ მოციქულებიც. ქვეყნის აღსასრული გარდაუვალია. ყოველ წუთს, ყოველ დღესა და ყოველ წელს მიზანდასახულად მიეყვართ იმ „უკანასკნელ დღესთან“ (ი. 6, 39), „დიდსა და განჩინებულ დღესთან“ (საქმ. 2, 20), „სასჯელის დღესთან“ (მ. 10, 15), „დღესა მას რისხვისა და გამოჩინებისა და მართლმსაჯულებისა ღვთისასა“ (რომ. 2, 5).

პირველი ქრისტიანები იმ დღის ხილვის სასოებით ცხოვრობდნენ და ამბობდნენ: „უფალი ახლოს არს“ (ფილიპ. 4, 5), მალე მოვა უფალი და ყველას თავისი საქმეებისამებრ მიაგებს. „თორმეტი მოციქულის სწავლება“, რომელიც II საუკუნეშია დაწერილი, შეიცავს სამადლობელ ლოცვას: „მოვედინ მადლი და წარვედინ სანუთრო ესე. ოსანა ღმერთსა დავითისასა! (დიდაქე 2014: 254).

სულიერ სიფხიზლესა და მეორედ მოსვლისათვის მზადებას დაუღალავად გვიქადაგებს სტეფანე მტბევარიც: „საშინელ და შესაძრუნებელ არს დღე იგი“ – გვაფრთხილებს და ამით შეგვახსენებს ჩვენს უპირველეს მოვალეობას წუთისოფელში. ქართველმა აგიოგრაფმა კარგად იცის, რომ მეორედ მოსვლის ჟამს გაისმება კვნესა, დაიღვრება ცრემლი, მინა შეირყევა, ცა დაიგრაგნება, მთვარე ნათელს აღარ გამოსცემს, ვარსკვლავები ჩამოცვივდებიან და მზის შუქი სიბნელეში ჩაიძირება. ავტორი ამ დღეს „საშინელს“ უწოდებს.

ღირსი სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი განცვიფრებულია მეორედ მოსვლის ამ შემადრწუნებელი სურათის წარმოდგენით და ძრწოლით წერს: „მაცხოვრის მოსვლის საშინელი დღე იმიტომ კი არ იწოდება ამგვარად, რომ ეს ყველაზე უკანასკნელი დღეა და არც მხოლოდ იმიტომ, რომ მხოლოდ მაშინ მოვა უფალი, არამედ იმის გამო, რომ მეუფე და ღმერთი ყოველთა,

უფალი ჩვენი იესო ქრისტე ამ დღეს მთელი თავისი ბრწყინვალეობით გამოა-
ნათებს. უფლის ამ ნათების გამო ხილული მზე დაბნელდება და, საერთოდ,
შეუმჩნეველი გახდება, ვარსკვლავები ჩაქრებიან და ყოველივე ხილული
ნიგნის მსგავსად დაიხურება ე.ი. უკან დაიხვეს, რათა ადგილი შემოქმედს
დაუთმოს... ანგელოზები ამ დღეს დიდად განკვირდებიან, რადგან იხილავენ
იმას, რაც აქამდე არ უხილავთ.

სტეფანე მტბევარის სიტყვები „ოჲრამ იგი საყვრისად ზარ-სცემდეს ყო-
ველთა დაბადებულთა“ იმას გულისხმობს, რომ მიქაელ მთავარანგელოზი
საყვირს დასცემს და ადამიდან ვიდრე სამყაროს დასასრულამდე ყველა
გარდაცვლილს გამოაღვიძებს. როგორც პავლე მოციქული წერს: „თავადი
უფალი ბრძანებითა და ხმითა ანგელოზთ მთავრისათა და საყვირთა ღმრთი-
სათა გარდმოხდეს ზეცით და მკედარნი იგი ქრისტესმიერნი აღდგენ პირვე-
ლად“ (I თეს. 4, 16).

რაც შეეხება აგიოგრაფის თქმულს: „ძრწოლით ხედვიდენ მეფესა ქრის-
ტესსა, მომავალს ჯუარითა“ – იმას გულისხმობს, რომ მსაჯული იქნება ძე
ლვთისა, რომელმაც თავად გვითხრა: მამა ღმერთმა „ყოველი მსჯავრი მოს-
ცა ძესა“ (ი. 5, 22). პავლე მოციქულის სიტყვით, მსჯავრს აღასრულებს მამა
ღმერთი ძის მეშვეობით, რომელიც თვითონ მამამ დაადგინა მსაჯულად
(საქმ. 17, 31).

მაცხოვრის მეორედ მოსვლას წინ წარუძღვება „სასწაული ძისა კაცისა“
(მ. 24, 30), ანუ ჯვარი, რომელსაც ანგელოზები წამოაბრძანებენ და ელვის
მსგავს ნათებას გამოსცემს – ამას გულისხმობს ქართველი ავტორი, როცა
გვაუწყებს, რომ ქრისტე „მოვალს ჯუარითა“.



„ვერ შეაძრწუნეს გული მისი!“

ქრისტიანული სარწმუნოება ადამიანს სიკვდილზე ახლებურ ხედვას და
ჭეშმარიტ ცოდნას ანიჭებს. ყველისციხიდან გამოყვანილი პყრობილები
ერთმანეთს ასე ამხნევენ: „გუაღლეთ, ძმანო, ქრისტეს თანა და ნუ ვინ ჩუენ-
განი შეორგულდებით და სიხარულით გამოვიდეს და ურთიერთს ასწავებდეს
მხიარულითა პირითა ფიცხელსა მას სატანჯველსა სიკუდილსა, ვითარცა
საშუებელსა კეთილსა“. როგორც ვხედავთ, მათში დაძლეულია სიკვდილის
შიში და სიხარულით ეგებებიან სატანჯველს.

სიკვდილის შიში მემკვიდრეობით მიიღო კაცთა მოდგმამ ადამისა და
ევასაგან, რომელთაც ღვთის მცნება დაარღვიეს. მოწაფეებმა იცოდნენ,
რომ სიკვდილი სიცოცხლეზე უკეთესია, ამიტომაც „ურთიერთს ასწავებ-
დეს მხიარულითა პირითა ფიცხელსა მას სატანჯველსა სიკუდილსა“. იოანე
ღვთისმეტყველი გვამცნობს, რომ ზეციური წმინდა სამსხვერპლოს ქვეშ
იხილა ღვთის სიტყვისთვის მომწყდართა სულები (გამოცხ. 6, 9-10). ისი-
ნი ცოცხალნი არიან და ითხოვენ, რომ აღესრულოს მსჯავრი, დაისაჯნონ
მორწმუნეთა მდევნელები. როგორც ჩანს, ყოველივე ეს ეხმარებოდა ქრის-
ტიანებს, მედგრად შეხვედროდნენ ტანჯვა-წამებას, ამიტომაც დიდი სიხა-

რულითა და იმედით ეგებებოდნენ ქრისტესთვის სიკვდილს, მაგალითად: მთელი არსებით ესწრაფვოდა მონამებრივ აღსასრულს წმინდა ეგნატე ღმერთშემოსილი, ანტიოქიის ეპისკოპოსი. წმინდა პოლიკარპე სმირინელმა მონამებრივი აღსასრულის წინ ილოცა და ღმერთს მადლობა შესწირა იმისთვის, რომ ღირსი გახდა მონამეთა დასს შერთვოდა და ამის შემდეგ მორჩილად შევიდა ცეცხლში.

ორმოცმა მონამემ წარმართი გუშაგის ბრძანება, განმოსილიყვნენ და შიშველნი შესულიყვნენ გაყინულ ტბაში, გასაოცარი სიხარულით აღასრულა. ისინი ერთმანეთს ამხნევებდნენ და მადლიერებით შელალდებდნენ ღმერთს.

საშინელი წამებით დახოცეს ყველისციხეში დატყვევებულები. როგორც აგიოგრაფი გვაუწყებს: „რომელნიმე მახვილითა სცემდეს, რომელნიმე ჰოროლითა და ისრითა შესჩხუებდეს და დასჭრიდეს ჴორცთა მათთა, დინებითა განაპებდეს, და ღვძლები იგი მათი, ვითარცა ძაღლთა პირითა განეტაცა, და ესრჳთ დასთხინეს სისხლინი მათნი, და ესრჳთ სრულ იქმნა წამებაჲ მათი ქრისტჳს მიერ“ – ეს სასტიკი და საზარელი სურათიც კი დიდ სულიერ გაკეთილს უტოვებს მკითხველს, რადგან, იოანე ოქროპირის სიტყვებით თუ ვიტყვი: „მონამეთა სიკვდილი წაქეზებაა მორწმუნისა, შემართება ეკლესიისა, განმტკიცება ქრისტიანობისა, ძლევა სიკვდილისა, დამონება ალდგომისა, განქიქება ეშმაკისა, მსჯავრდება სატანისა, მასწავლებელი სიბრძნისმოყვარეობისა. იგია... მოთმინების მომცემი, მხნეობის აღმძვრელი, ძირი, სათავე და მშობელი ყოველგვარი სიკეთისა“ (ვასილიადისი 2003: 230).

ამირასა და გობრონის დიალოგი ძალიან ჰგავს წმინდა აბოსა და მსაჯულის საუბარს. ვერაგია ამირა, ცბიერი და თაღლითი. იგი ცდილობს სიმდიდრითა და თანამდებობით გადაიბიროს თავის რჯულზე ნეტარი გობრონი. ამასთანავე, ვითომდაც წმინდა ადამიანური თანალმობითა და განცდით მიმართავს: „მენყალის მე სიკეთჳ სიჭაბუკისა შენისაჲ და მშურის სიკუდილისათჳს მკედრობაჲ შენი, რომელი სახელოვან ხარ წინაჲ ჩუენსა და ან, ვითარცა შვილსა საყუარელსა, გასწაეზ შენ, დაუტევე უგუნურებისა შენისა შჯული“. ასეთი „კეთილისმყოფელი“ მსაჯულები მრავლად იცის ქრისტიანობის ისტორიაში.

„წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობიდან“ ცნობილია, რომ, როდესაც იგი ციხისთავმა მოიხბო „წმიდამ ევსტათი მცირედ შებრკოლდა და უნდა მორიდებამ“ (ძეგლები 1964: 31). თუმცა მან მალევე დათრგუნა ეს ოდნავი შეკრთომა. უფრო რთული სურათია წმინდა გობრონის შემთხვევაში. ერთი შეხედვით, მას გაუჭირდა ხორცის დათმობა და ისეთივე სიხარულით არ შეხვედრია სატანჯველს, როგორიც – მისი მოძმენი, ყველისციხეში დატყვევებულნი. გრ. ფარულავა ამის შესახებ წერს: „ჩვენ ვიცით, როგორ გაუჭირდა გობრონს ხორციელების დათმობა, როგორ ემუდარება იგი თბილისის ამირას სიცოცხლის შენარჩუნებას. ტკივილის ასეთი დაუოკებლობის, სისუსტის მტრის წინაშე ასეთი დაუფარავი დემონსტრაციის მსგავსი შემთხვევა არ არის ქართულ აგიოგრაფიაში. თავის ღმერთთან, სულთან და ტკივილთან პირისპირ დარჩენის შემდგომ, წამების გზაზე სიარულის მერე

გობრონი სძლევს თავის სისუსტეს და თვალშეუდგამ სიმაღლეს აღწევს" (ფარულავა 1992: 119).

ი. გრიგალაშვილი ცდილობს, უფრო ფრთხილი იყოს თავის შეფასებაში. მისი აზრით: „წმინდა გობრონი სიკვდილ-სიცოცხლის არჩევანის წინაშე აღმოჩნდა. სიცოცხლის დათმობა კი ნებისმიერი ადამიანისათვის საშინელია" (გრიგალაშვილი 2005: 56). რა თქმა უნდა, ძნელი იყო, ალბათ, წმინდა აბოსთვის, წმინდა კოსტანტისთვის, წმინდა აბიბოსისთვის, მაგრამ ისინი რაიმე გარიგებაზე არ წასულან. ნეტარი გობრონი კი ვედრებით მიმართავს ამირას: „გვეედრები, ჯელმნიფეო, ნუ მაიძულებ მე დატევებად ქრისტიანობისა... მრავალ არიან შენ ქუეშე ქრისტიანენი და მეცა არა დავაკლო მონებაჲ ჯელმნიფებას შენსა ყოვლითა სახითა, რომლითა გენებოს შენ".

ამ ეპიზოდის ანალიზისას მთავარია არა იმის მიჩქმალვა, რომ ვილაც შედრკა, უკან დაიხია, მოლაპარაკების გზა აირჩია, კომპრომისზე წავიდა, არამედ ის, რომ წმინდანმა უნდა სძლიოს შინაგან ხმას, უნდა ამაღლდეს სიკვდილის შიშზე, რწმენამ უნდა გაუნათოს გონება და, როდესაც ადამიანურ სისუსტეზე გაიმარჯვებს, რელიგიური სიხარულიც მაშინ მოვა. ეს ეპიზოდი იმის კარგი მაგალითია, თუ როგორ ყალიბდება ტანჯვის გზაზე წმინდანი, როგორ ხდება მისი სულიერი ფერისცვალება, რომლის შედეგად დაიძლევა სიკვდილი, განქიქდება ეშმაკი და იზიიმებს სიკეთე ბოროტებაზე, დადგება სულიერი გამარჯვების დღესასწაული.

გარდა ამისა, ნეტარი გობრონის ამ თხოვნაში, მართალია, იგრძნობა თვითგადარჩენის მწვავე სურვილი, თუმცა იკვეთება მარტვილობის რთულ გზაზე შემდგარი წმინდანის უდრეკი სახეც: „და ესე ჭეშმარიტად უწყოდე შენ, რამეთუ არცა კეთილთა შენთა აღთქუმათა, არცა ძვრ-ძვრ ბოროტთა შენთა ჩემ ზედა მონეენითა შემიდლო განყენებად უფლისა ჩემისა იესუ ქრისტესი" – ეს ხასიათის სირთულის ისეთი რთული კომბინაციაა, როდესაც თქმის პროცესში ყალიბდება პოზიცია. ამიტომ საუბრის პირველი ფრაგმენტი თუ დათმობას გულისხმობდა, იქვე უკომპრომისობაც ჩაისახა. ასეთი საინტერესო პასაჟებითაა წარმოდგენილი წმინდა გობრონის საუბრის, ქცევისა და მოქმედების მოტივაცია.

სოფლის ამაოებას დახარბებული ამირა ფიქრობს, რომ იქნებ „შიშმან სიკუდილისამან ანუ შესადინებელმან კეთილისამან მოდრიკოს" გობრონი. როგორც ჩანს, რალაც მერყეობა მანაც დაინახა მონამის პასუხში და იმიტომაც გაიფიქრა, სიკვდილის შიშმა მოდრიკოსო, მაგრამ მასთან მეორედ წარმდგარი გობრონი მტკიცედ ეტყვის: „მე პირველადვე გითხარ შენ, არა მიდრეკად ქრისტეს უფლისა ჩემისაგან" – ეს ფრაზა იმიტაც მნიშვნელობს, რომ ააშკარავებს, თუ როგორ ჰქონდა თავიდანვე გადანყევტილი ნეტარ გობრონს უფლის სიყვარულისა და რწმენის ერთგულება.

ამის შემდეგ ქართველი აგიოგრაფის მიერ იქმნება უშიშარი და უდრეკი მარტვილის სახე, რომელიც ვერაფრით შეაძრწუნეს, ვერაფრით დააშინეს. რაც უფრო იზრდებოდა წინააღმდეგობა და სისასტიკე მტერთაგან, მით უფრო ძლიერდებოდა და უძლეველი ხდებოდა ნეტარი გობრონი: „ვერ შეაძრწუნეს გული მისი!"

თუალითა სარწმუნოებისათა

„მარტვლობაჲ გობრონისი“ ქართულ აგიოგრაფიაში უნიკალური ძეგლია იმითაც, რომ მთელ თხზულებაში მხოლოდ ერთი ლოცვა გვხვდება, რომელსაც წარმოთქვამს წმინდა გობრონი და, რომელიც აღსავსეა ღვთის მოწყალების იმედითა და მადლიერების გასაცარი შეგნებით, რომ ღირსი გახდა მონამეობისა: „გმადლობ შენ, უფალო იესუ ქრისტე, რომელმან ღირს მყავ მე უღირსი ესე ცოდვილი და უკანამსკნელი ყოველთაჲ ნაწილსა ამას მკვდრობისასა და მონამეებისასა. უფალო, სრულ ყავ მოწყალებაჲ შენი და სიტკბოებაჲ ჩემდამო და ნურა დამაბრკოლებნ მიზეზი რამეჲ, მანქანებაჲ და მძლავრებაჲ უსჯულომსა ამის“.

ნეტარი გობრონის მიერ წარმოთქმული ეს ლოცვა მრავალმხრივ არის ყურადსაღები. ჯერ ერთი, როგორც აგიოგრაფიული მწერლობისთვისაა დამახასიათებელი, მონამებრივი აღსასრულის წინ წმინდანი მადლობას სწირავს უფალს, რომ ღირსი გახდა მონამეთა დასს შერთვოდა; მეორეც, მარტვილი სთხოვს ცათა და ქვეყნის შემოქმედს, რომ სრულად მიიღოს მოწყალება და მადლი, რომ გრძნობდეს მის მზრუნველ ხელს, რომ მის ნიაღში იგრძნოს თავი – ეს არის უფლის სრული მინდობის შემთხვევა. გარდა ამისა, ნეტარი გობრონი იმითაც გამორჩეულია, რომ ითხოვს გაძლიერებას, რათა ბოროტმა ვერ შეძლოს ვერანაირი მანქანებითა და მძლავრებით მისი დაბრკოლება. წმინდანი განსაკუთრებულად იმისგან დაცვას ითხოვს, რაში გაძლიერებაც სჭირდება. ადამიანური სისუსტე, რომელიც მან ამირასთან პირველ საუბარში გამოავლინა, უფლის შემწეობით უნდა დაძლიოს. ამდენად, ეს ლოცვა ლოგიკურად კრავს და ამთლიანებს ნეტარი გობრონის პიროვნების სულიერ წინააღმდეგობებსა და სურვილებს. თუ ლოცვა არის „გონების საუბარი ღმერთთან“, როგორც ამას ამბობს წმინდა ნილოს სინელი (საპატრიარქოს უწყებანი 2004: 13), მაშინ მიქელ-გობრონის შემეცნებაში სწორედ ის ამოტივტივდა, რისგან გაძლიერებაც ესაჭიროებოდა. ამ მხრივაც „წმინდა გობრონის მარტვილობა“ სრულიად ბუნებრივ და ლოგიკურად ორგანიზებულ მაგალითს გვთავაზობს.

როდესაც გობრონი კიდევ წარადგინეს ამირასთან, „ბრწყინვიდა პირი მისი და შუბლი მისი ელვარედ და რომელნიმე ქრისტიანეთაგანნი მახლობელ იყვნეს, იხილეს იგი თუალითა სარწმუნოებისათა“ (ძეგლები 1964:182). რწმენა არის ძალა, მადლი, სიხარული, არაამქვეყნიური ცხოვრების დასაწყისი. „თუალ გასხენ და არა ჰხედავთ“ (მრ. 8, 19) – ამბობს სახარება. შესაძლოა, დიდებული, მშვენიერი და ამაღლებული შენ გვერდით იყოს და ვერ ამჩნევდე, ვერ ხედავდე. „ვისაც სურს იხილოს ღვთაებრივი და მშვენიერი, ჯერ თვითონ უნდა გახდეს ღვთაებრივი და მშვენიერი“ – გვასწავლის პლოტინე. რწმენის თვალი მაშინ აგებია, როცა შენში შემოვა ნათელი სოფლისა, როცა შეიცნობ შენს დამბადებელს, როცა იპოვი ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზას, რომელსაც მიყავხარ სასუფეველისაკენ. ქართველი აგიოგრაფის მიერ ნათქვამი, ზოგიერთი ქრისტიანი „თუალითა სარწმუნოებისათა“ ხედა-

ვდა ნეტარ გობრონს, როგორც „ზეგარდამო გვირგვინოსანს“, გამორჩეულ სულიერ სიმაღლესა და მდგომარეობაზე მიუთითებს. ასეთ დროს გონება და გული განწმენდილია, სულში კი დიდი ნათელია დაცანებული.

❖ „მოაკუდინენით ჯორცნი“

სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ „წმინდა გობრონის წამების“ ბოლო ნაწილი თითქმის სიტყვასიტყვითაა ციტირებული იოანე ოქროპირის ჰომილეტიკური თხზულებიდან „სინანულისათვის“ (გრიგალაშვილი 2005: 91). რატომ დასჭირდა სტეფანე მტბევარს ასე დაესრულებინა თხზულება, საიტკენ გვიბიძგებს ავტორი, რა არის მისი მიზანდასახულება და რისთვისაა საჭირო სინანულისკენ მოწოდება?

სინანული ამქვეყნიური ცხოვრების თანამდევი განცდაა და მხოლოდ იმ კატეგორიის ადამიანთა ზვედრია, რომლებსაც გასჩენიათ სულიერი ფერისცვალების სურვილი, სურვილი პირველ ხატთან მიახლებისა, სრულყოფილებასთან ზიარებისა. სინანული იბადება იქ, სადაც იწყება „განცდამ თვსთა ცოდვათა“ – როგორც ამბობს წმინდა ეფრემ ასური. სინანული და ცოდვის შეგნება განუყოფელია. თანაც, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ცოდვა სრულიად განსაზღვრულ ეტაპზე იქნა გაცნობიერებული: „თვნიერ სჯულისა ცოდვამ მკუდარ არს. ხოლო მე ცხოველ ვიყავ ოდესმე თვნიერ სჯულისა, და ოდეს მოინია მცნებამ იგი, ცოდვამ განცოცხლდა (რომ. 7, 8-9). ამრიგად, თეოლოგიური თვალსაზრისით, ადამიანისთვის ცოდვა, როგორც გაცნობიერებული ფაქტი, მოსეს რჯულის დამკვიდრებამდე არ არსებობდა. მოსეს კანონმა გამოაველინა ცოდვა და განსაკუთრებული სიცხოველევ მიანიჭა მას“ (გრიგოლაშვილი 2005: 109).

სინანულის არსს განსაზღვრავს ადამიანში არსებული პიროვნული „მე“, რომელიც გააცნობიერებს იმას, თუ როგორ დაშორდა ცათა და ქვეყნის შემოქმედს, როგორ შემოაღწია მის სულში ბოროტმა ძალამ, როგორ იმატა ცოდვამ და განეშორა მადლი... ამას მივყავართ პიროვნების სინდისთან, მის შინაგან ხმასთან, რომელიც აღძრავს სინანულს, და არა კანონთან, რომელიც გარედანაა მოცემული.

ცოცხალ არსებათა შორის სინანული მხოლოდ ადამიანის საკუთრებაა, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი განცდაა, თანაც მხოლოდ ამ წუთისოფელში ე. ი. ის არ არის მარადიული, დროსა და სივრცეშია განსაზღვრული. წმინდა ნემესოს ემესელის მიხედვით, სინანული „ყოველთა ნიჭთა შორის საკუთარ კაცისა არს“ (ემესელი 1914: 17). იოანე ოქროპირი კი საგანგებოდ გვაფრთხილებს: „ყოველმან, რომელმან ქმნეს ბოროტი და არა შეინანოს აქავე, მუნ ვერავინ შემძლებელ არს განჩინებად მისა სატანჯველთა მათგან საუკუნეთა (ოქროპირი 1955: 79).

ადამიანის სულიერ ფერისცვალებას, მის შემობრუნებას, გარდაქმნას ყველაზე მეტად აჩქარებს და ხელს უწყობს სინანული, როგორც საიდუმლო, რომელსაც „მეორე ნათლისღებასაც“ უწოდებენ. წმინდა იოანე სინელის

მიხედვით, „სინანული განმახლებელ არს ნათლისღებისად“ (სინელი 1986: 171). VI საუკუნის დიდი საეკლესიო მამა წმინდა ანდრია კრიტიკელი დიდი სინანულის კანონს დანერს, რომელიც ასე იწყება: „ვინა ვინყო მე გლოვად, საქმეთა ცხოვრებისა ჩემისათა, ანუ რომელი დასაბამი ვყო ქრისტე, გოდებისა ამის“ (კრიტიკელი 2005: 8). და, თუ ბუნებრივად დაისმის შეკითხვა, რატომ გლოვობენ წმინდანები გამუდმებით? წმინდა აბბა დოროთე უპასუხებს: „წმინდანი სინათლისაჲცენ მავალი ადამიანია, რაც უფრო უახლოვდება ნათელს, მით უფრო ხედავს ცოდვებს. ამიტომაც ატარებენ ისინი მთელ ცხოვრებას გლოვაში“ (დოროთე 2005: 3). საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ აღდგომის წმინდა დიდი მარხვა არის „პერიოდი სინანულისა, თავისი უღირსების, ცოდვისა და ეშმაკისადმი დამონების შეგნებისა. ამ პერიოდის ჰიმნებში გვეხმის აღსარება სულისა, მწარე ცრემლის მღვრელისა იმის გამო, რომ ის არის დაცემული და შეცოდებული“ (კეკელიძე 1956: 203).

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, სრულიად ნათელია იმის გააზრება, თუ რისთვის სჭირდება სტეფანე მტბევარს ქართველი მკითხველის მობრუნება სინანულისკენ. მისი შეკითხვებიც ერთგვარი შემზადებაა იმისათვის, რომ ვიფიქროთ საკუთარ ცოდვებზე, ავმალედთ ყოველგვარ მიწიერზე და სათნო ვეყოთ უფალს, „ქსენებასა წმიდათასა ვეზიარნეთ და საქსენებელსა მათსა აღვასრულებდეთ!“ აგიოგრაფი თხზულების ბოლოს ორ შეკითხვას გვისვამს:

- „შენცა შემძლებელ ხარ ეგევთარისა მსხუერპლისა წარდგინებად წინაშე ღმრთისა“?
- „შენ შემძლებელ ხარ დაწუად მათა [ხორცთა – ს.მ.] ინროებითა და მწუხარებითა და ნებსით სიგლახაკითა უფლისათჳს“?

ამ შეკითხვებს პასუხი გაეცემა მაშინ, როცა ადამიანი მზად იქნება, იტივროს თავისი ჯვარი, შეუდგეს უფალს, ჰქონდეს განცდად თვსთა ცოდვათა და დაცულ იყოს მოყვასის განკითხვისაგან. ასეთ შემთხვევაში უკვე აღარ გაგვიკვირდება ქართველი აგიოგრაფის გულწრფელი რჩევა: „ან უკუე მოაკუდინენით ჴორცნი თქუენნი და ჯუარს-აცუთ იგი შრომითა და მარხვითა, გვრგვნითა მონამეთამთა, რომლისათჳს იგი მძლავრნი მარტულთა მოსწყუდდეს და ინამნეს, ხოლო შენ ნებსით თავი თჳსი მოსწყუდე ინროებით“ (ძეგლები 1964: 183).

„ამისათჳს მოვივლინე სოფლად, რადთა ვნამო ჭეშმარიტი“ (ი. 18, 37) – გვეუბნება მაცხოვარი სოფლისა. იგი ჯვარს ეცვა კაცობრიობის ცოდვისათვის, შემდეგ მოციქულები მოგვევლინენ ქრისტეს მონამეებად, შემდეგ პირველმა სტეფანემ იმარტვილა ქრისტესთვის, მერე ამ გზას ბევრი დაადგა და „ქრისტიანულ მსოფლიოში ჩამოყალიბდა ინსტიტუტი მარტილობისა, გმირობისა, სისხლისა და სიცოცხლის საფასურად რომ დაადასტურეს ჭეშმარიტება, არსი და ფასი მისი“ (ფარულავა 1992: 115). სწორედ, უზენაესი სიყვარულისათვის თავგანწირვას შეგვახსენებს ჩვენ „წმინდა გობრონის მარტილობის“ ავტორი.

თავი IX

ბავშვი მოწამე ქართულ აგიოგრაფიაში

1. „სხია ყჩა პოლაქტა წამება“

ლიტურგიულ-ეორტალოგიური კალენდარი მთელი წლის განმავლობაში რამდენიმე დღეს უთმობს მოწამე ბავშვთა ხსენებას. მათ შორის:

17(30) დეკემბერი – წინასწარმეტყველი დანიელი და სამნი ყრმანი: ანა-ნია, აზარია და მისაელი (600 წ. ქრისტეს შობამდე);

29(11.01) დეკემბერი – ათოთხმეტნი ათასნი და ჩვილნი მოწამენი, მონყ-ვეტილნი იროდის მიერ ბეთლემს ჰურიასტანისასა;

4(17) აგვისტო – შვიდნი ეფესელი ყრმა: მაქსიმილიანე, იამბლიქო, მარტინიანე, იოანე, დიონისე, ექსაკუსტოდიანე (კონსტანტინე) და ანტონინე (III ს. ქრისტეს შობიდან);

15(28) ივლისი – წმიდა მოწამე კვირიკე და დედა მისი ივლიტა (IV ს.);

1(14) ივლისი – წმიდა მოწამე პოტიტე ყრმა (II ს.);

6(19) თებერვალი – წმიდა ლიკარიონ ყრმა (III ს.);

11(24) თებერვალი – მღვდელმონამისა ვლასი სებასტიელ ეპისკოპოსისა და მის თანა წამებულთა ორთა ყრმათა (315-316 წწ.);

22(7. 03) თებერვალი – ცხრა ძმა კოლაელნი: გუარამ, ადარნასე, ბაქარ, ვაჩე, ბარძიმ, დაჩი, ჯუანშერ, რამაზ და ფარსმან (VI ს.);

10(23) მაისი – წმინდა მოწამენი: ალფიოს, ფილადელფოს, კვიპრიანე (III ს.). გიორგი მთაწმინდლის მიერ ჩამოთვლილ წმინდა ექვთიმე ათონელის თარგმანებში გვხვდება „წამება წმიდათა სამთა ყრმათა: ალფიოს, ფილადელფოს და კვირინესი“ (ძეგლები 1967: 63);

18(31) მაისი – წმიდანი ორნი ძმანი დავითი და ტირიჭანი (693 წ.);

3(16) ივნისი – პავლა ქალწულისა და მათ თანა ჩვილთა: კლავდისა, იპატისა, პავლესი და დიონისესი (270-275).

მარტვილ ყრმათა უმეტესობა დედის მუცლიდანვე გამოირჩევიან, ბავშვობიდანვე განსაკუთრებულ ღვთისმოშიშობას ავლენენ და უფლის სამსახურისთვის არიან მოწოდებულნი. ზოგადად, ბავშვი გაიგივებულია უბოროტო, უცოდველ, უმანკო არსებასთან. მათეს სახარება მოგვითხრობს, რომ იესოს „მოჰგუარეს ყრმები, რადითამცა ჯელი დასდგა მათ ზედა და აკურთხა იგინი, ხოლო მოწაფენი ჰრისხვიდეს მათ. ხოლო იესუ ჰრქუა მათ: აცადეთ ყრმებსა მაგას მოსვლად ჩემდა და ნუ აყენებთ მაგათ, რამეთუ ეგევითართად

არს სასუფეველი ცათამ“ (მ. 19, 13-14). ამ ადგილს ასე განმარტავს ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი: „ეგევითართა“ ე. ი. ნრფელთა, უცოდველთა, უბოროტოთა“ (ბულგარელი 1992: 53).

ბავშვობა, ყრმობა ასოცირდება სიმდაბლის გზასთან, მოკრძალებასთან, რომლის გარეშე ცათა სასუფეველი ვერ მიიღწევა. ამიტომ გვაფრთხილებს მაცხოვარი: „უკუეთუ არა მოიქცეთ და იქმნეთ, ვითარცა ყრმანი, ვერ შეხვიდეთ სასუფეველსა ცათასა“ (მ. 18, 2).

ყოველ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში ძირითადი ის არის, „როგორი ცხოვრებით უნდა იცხოვროს კონკრეტულმა პიროვნებამ, რათა იგი გახდეს იდეალური ადამიანი“ (სირაძე 1987: 12). ამის მაგალითი თავად განკაცებულმა იესომ მოგვცა. მაცხოვრის მიერ განვლილი ამქვეყნიური გზა ყოველი ქრისტიანისთვის „ჭეშმარიტება და სიცოცხლე“, ერთადერთი და შეუვალაია. ბავშვებისთვის კი, რომლებიც ქრისტეს მონაწიეები ხდებიან, მისაბაძია ყრმა იესო ნაზარეველი, რომლის სიყრმისა და სიჭაბუკის შესახებ, საერთოდ, ცოტა რამ ვიცით, თუ მხედველობის მიღმა არ დაგვრჩება საეკლესიო მწერლობაში ერთი კარგად ცნობილი აპოკრიფი – „სიყრმე უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტისი“.

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს გაბრიელ მთავარანგელოზმა ახარა: „გიხაროდენ, მიმადლებულო, უფალი შენ თანა“ (ლ. 1, 28). ხარების ანალოგიით, მშობლებს ხშირად ეუწყებათ მომავალი ბავშვის ღვთისთვის შეწირვის შესახებ, ზოგჯერ ასეთ გადანყევტილებას თვითონვე მიიღებენ. წმინდა გრიგოლ ხანძთელიც და გიორგი მთაწმინდელიც „საშობთან დედისადმ“ შეწირულნი იყვნენ. ექვთიმე მთაწმინდელს ღვთისმშობელი მოევლინა: „ქართულად ხსნილად უზნობდი“ – უთხრა მძიმე სენით შეპყრობილ ჭაბუკს და ამით ისიც გაცხადდა, რომ ექვთიმეს მომავალი ღვთისგან ხელდასხმულობით განიზომებოდა. წმინდა შუშანიკის შესახებ გაკვრით შენიშნავს იაკობ ხუცესი, რომ იგი „იყო მოშიში ღმრთისად, ვითარცა ვთქუთ სიყრმითგან თვსით“ (ძეგლები 1964: 11). ასეთივე გამორჩეული ბავშვობა ჰქონდათ ეფრემსა და არსენს „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით. როგორც წმინდა მამათა ცხოვრებიდანაა ცნობილი, ნიკოლოზ საკვირველმოქმედი ბავშვობიდანვე, ჩვილი ოთხშაბათ-პარასკევს ძუძუს არ ჭამდა, მარხულობდა. „შუა საუკუნეებს ბავშვობის კატეგორიის თავისებური, განსხვავებული ხედვა აქვს. მათ აღიქვამდნენ, როგორც პატარა ზრდასრულებს. აღნიშნავდნენ, რომ შუა საუკუნეები არ იცნობს ბავშვობის კატეგორიას, ვითარცა ადამიანის განსაკუთრებულ თვისობრივ მდგომარეობას, რადგან ეს ზრდასრულთა ცივილიზაციაა (ა. გურევიჩის სიტყვებს ვიმოწმებთ თ. გრძელიძის ნაშრომიდან, 1990: 53).

ქართულ აგიოგრაფიაში გვაქვს ორი გამორჩეული ნაწარმოები, რომლებიც ქრისტიანობისათვის წამებულ ბავშვებს ეძღვნება, ესენია: „წამებად ყრმათა წმიდათად რიცხვთ ცხრათად, რომელნი იყვნეს სულითა ძმანი ნათლის-ღებითა წმიდისაგან ემბაზისა, ხოლო შობილ იყვნეს თავის-თავისა დედისაგან თვსისა“ (შემოკლებით „მარტილობა ყრმათა კოლაელთა“) და „წმი-

დათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი" (შემოკლებით – „მარტილობა დავითისა და ტირიჭანისა“).

ათონის მრავალთავში (57) შემონახული ორივე ძეგლი წარმართობასთან ბრძოლის ამსახველია. აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის აზრით, ერთ კრებულში დაბეჭდილ ამ ორ ძეგლს შორის უშუალო კავშირი არსებობს (კეკელიძე 1980: 518). ორივე ნაწარმოებში ტაოს რაიონში ხდება მოქმედება, მსგავსია ტერმინოლოგია, მაგალითად: ადმინისტრაციული ერთეულები: დიდი ხევი, მცირე სოფელი... და ეს ყველაფერი მაჩვენებელია მათი ქრონოლოგიური ნათესაობისა (იქვე: 519). მეცნიერი იმასაც შენიშნავს, რომ ამ ორ ძეგლს საერთო უნდა ჰქონდეს იერუსალიმის ქართულ ხელნაწერში (20. ფ. 260-282) დაცულ თხზულებასთან „მარტილობა აბდალ მესიამის“, რომელშიც აღწერილია ის ფაქტი, თუ როგორ მოკლა მამამ შვილი გაქრისტიანების გამო (იქვე: 519).

კოლას ხევი

„მარტილობა ყრმათა კოლაელთა“ იმის აღნიშვნით იწყება, რომ კოლას ხევში, ძირითადად, წარმართი კერპთმსახურები ცხოვრობდნენ, ხოლო უმცირესობას ქრისტიანი ღვთისმსახური ერი წარმოადგენდა. „უმცროსი ერი ქრისტიანე, ღმრთის მსახური“ (ძეგლები 1964: 184) უკვე მინიშნებაა სარწმუნოების ცხოვრებაზე. ქრისტიანი თუ ხარ, ღვთის მსახური უნდა იყო. „მსახურება“, ზოგადად, ცხოვრების აქტიური სახეობა, ქმნადობა, ღვაწლია.

წარმართებად და ქრისტიანებად დაყოფილი ერი ერთგვარი აქცენტია კეთილისა და ბოროტის, ნათლისა და ბნელის კონტრასტზე. ნეტარი ავგუსტინე ამბობს: „მთელი სამყარო სურათსა ჰგავს, სადაც შავ ფერს თავისი ადგილი აქვს მიჩენილი: ის მშვენიერია თავისი ცოდვებითურთ, თუმცაღა, თუკი ამ უკანასკნელთ თავისთავად განვიხილავთ, ისინი მახინჯნი არიან“ (ნეტარი ავგუსტინე 1995: 348). განსახილველი თხზულების დასაწყისშივე მოხსენიებული ორად დაყოფილი კოლას ხევი (წარმართებად და ქრისტიანებად) მწარე რწმენაა იმ მოლოდინისა, რომ, შესაძლებელია, ბნელი წარმართობის მახინჯი გამოვლენის მომსწრენი გავხდეთ.

აგიოგრაფის სიტყვები – „ჟამსა მწუხრისასა ჰრეკის ხუცესმან და წარვიდიან ყრმანი ქრისტიანეთანი ეკლესიად ლოცვად, ვითარცა არს წესი ქრისტიანეთად“ (ძეგლები 1964: 184) – მრავალმხრივია საყურადღებო. ჯერ ერთი, აქ იკვეთება ეკლესიური ცხოვრების აუცილებელი მხარე, – მონაწილეობა საღვთო ლიტურგიაში; რომ მწუხრის ლოცვა იწყება ზარის დარეკვით; რომ არსებობს სახლი ღვთისა, – ეკლესია, აქ მსახურების აღვლენა თავისთავად გულისხმობს შესაბამისი ლიტურგირის არსებობას. როგორც მინიმუმი, იგულისხმება ფსალმუნები, ახალი აღთქმა (სახარება და წიგნი მოციქულთა), საკითხავი ტროპარ-კონდაკები და საგალობელი ტექსტები.

ცოტა ადრე ნათქვამი „ქრისტიანი-ღვთისმსახური“ კონკრეტულად განიმარტა აგიოგრაფის მიერ. სხვათა შორის, თანამედროვე მართლმადიდებე-

ლი ეკლესიაც ქრისტიანად მიიჩნევს ისეთ მორწმუნეს „რომელიც ჭეშმარიტ ქრისტიანულ სარწმუნოებას აღიარებს, ეკლესიის წმინდა საიდუმლოებებში მონაწილეობს და კეთილმსახურობით ცხოვრობს“ (ჰაგიოგრაფიის ღვთის-მეტყველება 1997: 7).

„კოლაელთა მარტივობაში“ მწუხრის, ზარის, ეკლესიისა და, ზოგადად, ღვთისმსახურების ამ ფორმის ფიქსაცია გვაძლევს კიდევ ერთ საბუთს იმის დასამტკიცებლად, რომ შეუძლებელია ამ ტექსტში გადმოცემული აზრები ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამდე მომხდარიყო. უფრო მეტიც, IV საუკუნეშივე ვერ მოესწროდა საეკლესიო პრაქტიკის ასეთი დონის მიღწევა. ამდენად, სრულიად არგუმენტირებულად გვეჩვენება აკად. კ. კეკელიძის აზრი იმის შესახებ, რომ თხზულებაში „წარმოდგენილია სურათი ქრისტიანობის უძველესი ხანისა, არაუგვიანეს VI საუკუნისა“ (კეკელიძე 1980: 517; შდრ.: ჯავახიშვილი 1977: 72-73; ჩოლოყაშვილი 2003:).

ხუროთმოძღვრების როგორი აღმავლობა უნდა იყოს ქვეყანაში, რომ სადღაც შორეულ პროვინციაში მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძრიდან, კოლას ხევში, აიგოს ეკლესია, რომელშიც ღვთისმსახურება აღესრულება.

მართალია, ნასტაგისის ველზე, ქალაქური ტიპის დასახლების ადგილზე, არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლინდა ნაგებობები, რომლებიც გამთხრებელმა ეკლესიად მიიჩნიეს და III საუკუნით დაათარილეს (ბოხოჩაძე 1983: 42-48), მაგრამ ასეთი ტიპის საკულტო ნაგებობები ეხმაურება ქრისტიანობის ადრეულ, არალეგალურ საფეხურზე წარმოშობილი ფარული სალოცავ-ეკლესიების, კატაკომბების, მავზოლეუმების გამართვის წესს და პირველ ოფიციალურ ქრისტიანულ ეკლესიად მაინც ხისგან აგებული მცხეთის სვეტიცხოველი ითვლება (ხუროთმოძღვრების ძეგლები 2000: 58).

საინტერესოდ შემოჰყავს ნაწარმოებში თხზულების ავტორს კოლაელი ცხრა ყრმა: „შეკრებიან ყრმანი ქრისტიანეთანი და წარმართნი მღერად, ვითარცა არს ჩვეულება ყრმათად და იმღერდიან დღე ყოველ“ (ძეგლები 1964: 184) – ეს იმდენად ცოცხალი სიტყვიერი ხატია, იმდენად დინამიკურია, რომ წარატიულ ინფორმაციაზე ვიზუალურის უპირატესობას გვიდასტურებს – სათამაშოდ შეკრებილი ბავშვები, ბავშვური გულბრწყინობითა და ცნობისმოყვარეობით, ერთბაშად იჭრება მკითხველის ცნობიერაში.

ცხრა წარმართი ბავშვის შესახებ აგიოგრაფი იმასაც გვაუწყებს, რომ მათ უყვარდათ „რჩული ქრისტიანობისა“, თუ რატომ, ამაზე ასეთი პასუხი აქვს ავტორს: „რამეთუ შესულებულ იყვნეს ყრმათა მათ ქრისტიანეთადა“ (ძეგლები 1964: 184). „შესულებული – გაოგნებული, გაშტერებული“ (სარჯველაძე 2001: 247). აქ, ალბათ, ისიც იგულისხმება, რომ ქრისტიან ბავშვებში იყო რაღაც სხვა მადლი, სხვა სიკეთე, რაც ასე ზემოქმედებდა მათ თანატოლ წარმართ ბავშვებზე. ამით ხაზგასმულია ქრისტიანული სარწმუნოების, როგორც ჭეშმარიტი სიცოცხლისა და მოძღვრების, უნივერსალიზმი.

ქრისტიანობით მოხიბლული, გაოცებული ცხრა წარმართი ყრმა ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად ეკლესიაში შესვლას მოისურვებს, მაგრამ „არა შეუტევნიან ქრისტიანეთა ეკლესიად, არამედ ესრეთ ჰრ-

ქვან მათ, ვითარმედ „თქუენ შვილნი ხართ მეკერპეთანი და არა ჯერ-არს შემოსლვად თქუენი სახლსა ღმრთისასა“ (ძეგლები 1964: 184) – გვაუწყებს ავტორი და იმასაც დასძენს, რომ ასე მრავალგზის განმეორდაო. ამის შემდეგ ბავშვები ეკლესიაში ძალით შესვლას გადაწყვეტენ.

რამდენად სწორად იქცევიან ქრისტიანები, როცა წარმართ ბავშვებს ეკლესიაში შესვლის ნებას არ აძლევენ? მოციქულთა საქმეში პეტრე მოციქული წარმართთა შესახებ აცხადებს, რომ განსხვავება არ არის ჩვენსა და მათ შორის... ჩვენ გვნამს, რომ უფალ იესოს მადლით გადავრჩებით ისევე, როგორც ისინი (საქმე, 15, 9-11). უფრო მეტიც, პავლე მოციქული რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში პირდაპირ ამბობს: „რამეთუ ვიტყვით განმართლებასა კაცისასა სარწმუნოებითა, თვნიერ საქმეთა სჯულისათა, ანუ ჭურიათამე ხოლო არსა ღმერთი და არა წარმართთაცა? ჰე, წარმართთაცა“ (რომ. 3, 28-29). ღმერთი ერთია, აგრძელებს მსჯელობას მოციქული, რომელიც ამართლებს წინადაუცვეთელებს რწმენის გამო და წინადაცვეთილებს – რწმენით.

როგორც ცნობილია, საღვთო წერილი ანტინომიურობის პრინციპს ეყრდნობა. კოლას ხევის ქრისტიანებმა კარგად იცოდნენ ისიც, რომ ახალი აღთქმა კერპთაყვანისმცემლებისაგან განრიდებას მოითხოვს: „საყვარელნო ჩემნო, ივლტოდეთ კერპთ-მსახურებისაგან... კერპი იგი რამ არს, ანუ ნაგები იგი რამ არს, არამედ ვითარცა იგი უგებენ წარმართნი, ეშმაკთა უგებენ და არა ღმერთსა. ხოლო მე არა მნებავს თქუჴნი ეშმაკთა ზიარებაჲ (1 კორ. 10, 14-19-20).

ამდენად, კოლაელ ქრისტიანთა პასუხი არ ეწინააღმდეგება კანონს. როცა ისინი დარწმუნდნენ, რომ წარმართთა შვილებს გულით სწაღდათ ეკლესიაში სიარული, უთხრეს: „უკუეთუ გნებავს შემოსლვად ჩუენ თანა ეკლესიად, გრწმენინ უფალი ჩუენი იესუ ქრისტჴ და ნათელ-ილეთ სახელისა მიმართ მისისა და ეზიარენით საიდუმლოთა მისთა და შეგუერთენით ქრისტიანეთა“ (ძეგლები 1964: 184).

ამ პასუხში მრავალი რამ არის საინტერესო. გარდა იმისა, რომ აქ საუბარია ნათლობის აუცილებლობაზე, რომელიც დასაბამია ქრისტიანობისა, მინიშნებულია ეკლესიის საიდუმლოებებში მონაწილეობის გარდაუვალობა. „ეზიარენით საიდუმლოთა მისთა“ – თავისთავად გულისხმობს საეკლესიო ცხოვრების პრაქტიკას – ზიარებას წინ უძღვის აღსარება და სინანული. ეკლესიური ცხოვრების გარეშე, წმინდა ზიარების საიდუმლოს გარეშე უზენაესს ვერ მიეახლები. კოლას ხევის ქრისტიანთა პასუხი ასე შეიძლება განზოგადდეს, ქრისტიანად ცხოვრებისთვის აუცილებელია:

- რწმენა (გვრწმენინ უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე);
- ნათლისღება (ნათელ-ილეთ სახელისა მიმართ მისისა);
- ქრისტეს ეკლესიის საიდუმლოებებში მონაწილეობა (ეზიარენით საიდუმლოთა);
- ქრისტიანებთან თანაცხოვრების სიხარული (შეგუერთენით ქრისტიანეთა).

❖ „ხუცესი სოფლისაჲ“

უცნობი ავტორის „კოლაელთა მარტილობაში“ უაღრესად მნიშვნელოვანია ავტორის მინიშნება მოძღვრის სახეზე: „რომელი იყო ხუცესი სოფლისაჲ მის, კაცი წმიდაჲ ღირსი და პატიოსანი“. სინამდით, ანუ ცოდვითა მორიდებით, ღრმა თავმდაბლობით და სიკეთით, ღვთისმსახურების ღირსეული აღსრულებით გამორჩეული და, ამდენად, პატივსაცემი (პატიოსანი) მოძღვარი ჰყოლია კოლას ხევს. სულიერი მოძღვარი და წინამძღოლი ყოველთვის განსაზღვრავს მრევლის სახეს. ამ ხუცესის მაღალ სულიერობასა და სინამდეს ისიც ადასტურებს, რომ უდრტიწველად მიიღო დევნა, შეურაცხყოფა, ცემა და გვემა წარმართებისგან: „ხუცესსა მას ზედა არა მცირედი ჭირი მიანიეს, რამეთუ იავარ-ყვეს ყოველი ნაყოფი მისი, და განიყვეს მონაგები მისი და დასდევს თავსა მისსა წყლულებად ფიცხელი კინი ერთ-და მო-მცა-კლეს და განჯადეს სამკვდრებელით თვსით“ (ძეგლები 1964: 185)¹⁷.

მოძღვარი საეკლესიო კანონის სრული დაცვით აღასრულებს ნათლობის საიდუმლოს. საინტერესოა ის მცირე მონაკვეთი ჟამობისა, რომელიც ტექსტშია მოცემული. აგიოგრაფი მოგვითხრობს: „და ვითარცა შთაჲდეს ყრმანი იგი მდინარესა მას და ნათელ-ჰსცა ხუცესმან მან სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა და იტყოდა ჟამობასა ამას, – „სული წმიდაჲ გარდამოჲდა, ვითარცა ტრედი ზედა იორდანესა, რაჟამს ქრისტე ნათელს-იღებდა, ანგელოსნი თანა უდგეს, ამას გალობასა იტყოდეს: ალილუია, ალილუია“ (ძეგლები 1964: 184).

თანამედროვე საეკლესიო პრაქტიკაში, მცირე კურთხევის მიხედვით, განსაზღვრულია ნათლობის წესი, რომელიც არც თუ მცირე საკითხავებს შეიცავს. ნათლობის წესის ლოცვებში ზემომოყვანილი სიტყვები არ გვხვდება, (შდრ.: კურთხევა 1996: 116-132), ამიტომ „კოლაელთა მარტილობაში“ დაფიქსირებული ნათლობის წესის „ჟამობა“ ერთ-ერთ უძველეს წყაროდ უნდა მივიჩნიოთ ნათლისღების საიდუმლოს ამ გალობისა (ჟამობისა): „რაოდენთა ქრისტეს მიერ ნათელ გვლებიეს და ქრისტე შეგვმოსიეს, ალილუია, ალილუია, ალილუია“ (კურთხევა 1996: 130).

❖ „განტყინნეს იგინი“

თხზულების მიხედვით, კოლაელი მოწამე ბავშვები სხვადასხვა სიტუაციაში სხვადასხვა ასპექტით წარდგებიან მკითხველის პირისპირ. მათი პირველი გამოჩენა თამაშთან (მღერა) არის დაკავშირებული (თუ როგორ ერთობიან და ერთად თამაშობენ ქრისტიანი და წარმართი ბავშვები). ამის შემდეგ იცვლება ქცევის მოტივაცია. ჩვენ ვხედავთ ეკლესიის კარებთან შემდგარ გაოგნებულ ყრმებს. ცოტა ხანში მათი ბავშვური ბუნება „გულკლებული“ და „სირცხვილეული“ იმის გამო, რომ „არა შეუტყევენ ქრისტიანეთა ეკლესიად“ (ძეგლები 1964: 184).

¹⁷ მოძღვრის სახის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს მ. ასათიანი, ასათიანი 2005: 134-136.

მცირე პაუზის შემდეგ ისევ გამოჩნდებიან კოლაელი ყრმები. როგორც ჩანს, მოილაპარაკეს, რომ ძალით შესულიყვნენ ეკლესიაში. მათი ქცევა უკვე აგრესიულია („ენება შესვლამ მათ თანა მძლავრობით“). განწყობილებათა დინამიკა მალე შეიცვლება: ქრისტიანთა შეთავაზებას, მონათლონ, სიხარულით იღებენ („სიხარულით შეინყნარეს სწავლამ იგი ქრისტიანეთად“).

გადის დრო და ჩვენ ვხედავთ ზამთრის ყინვიან ღამეში მდინარეში ნათელღებულ ცხრა კოლაელ ყრმას, ღვთაებრივი ნათლით შემოსილთა და გაბრწყინებულთ („ბრძანებითა ღმრთისამთა სამოსელნი სპეტაკნი მოიხუნეს ანგელოზთა ზეცით და შეჰმოსნეს ყრმათა მათ ახალ ნათელ-ღებულთა უხილავად კაცთაგან“ (ძეგლები 1964: 184).

ყრმათა ცხოვრებაში ეს იყო ამქვეყნიური ცხოვრების ბედნიერი და ნეტარი წუთები. ასეთ ამალღებულ ინტონაციას თხზულებაში მოსდევს განწყობილებათა მკვეთრი ვარდნა, სიტუაციათა რადიკალური შემობრუნება, შეცვლა და დაძაბვა. წარმართმა მშობლებმა „გამოიტაცნეს ყრმანი იგი მძლავრობით სახლებისაგან ქრისტიანეთამსა“ (ძეგლები 1964: 184), – გვამცნობს ავტორი, – და დადგება ჟამი დიდი შეურაცხყოფის, რისხვის, გულისწყრომისა და გინებისა. იძულებით შინ მიყვანილ შვილებს „დაჰბძარნეს თავნი მათნი და დააღებნეს ჯორცნი მათი ფიცხლითა მით ცემითა“ (ძეგლები 1964: 185) – ეს უკვე დასაწყისია დიდი და ეკლიანი გზისა, – მარტივობისა.

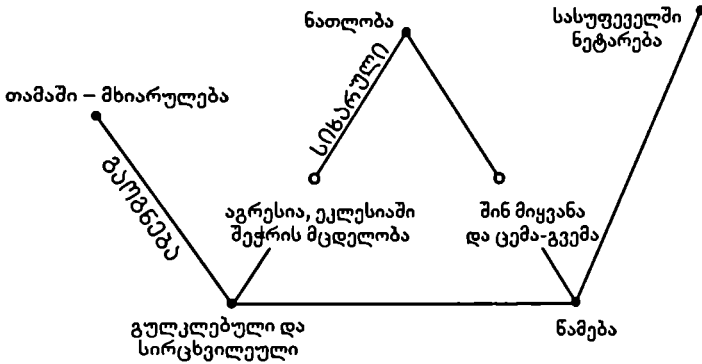
ახლად ნათელღებულმა კოლაელმა ბავშვებმა ისეთი სულიერი სიმტკიცე გამოამჟღავნეს, რომ, მიუხედავად ასაკისა, არც შეყვონებულან, არ შემდრკალან: შვიდი დღე უსმელ-უჭმელნი იყვნენ... „შთაყარნეს ჴნარცუსა მას შინა... განუტეთქნეს თავნი მათნი და განტვირნეს იგინი“ (ძეგლები 1964: 185) საკუთარი ხელით საკუთარმა მშობლებმა. თხზულებაში სამი წინადადება გვხვდება, ანუ სამი პასუხი კოლაელი ყრმებისა მშობელთა მიმართ. სამივე მათგანს ერთნაირი დასაწყისი აქვს:

- ჩვენ ქრისტიანენი ვართ და არა ჯერ-არს, ვითარცა ვჭამეთ და ვსუთნაგები კერპთად;
- ჩვენ ქრისტიანენი ვართ და არარამ გვხმს თქუენგან, არამედ განგვტევენით და წარვიდეთ ქრისტიანთა თანა;
- ჩვენ ქრისტიანენი ვართ და მისთვსცა მოვსწყდებით და მოვკუდებით, რომლისა მიმართ ნათელ-ვიღეთ (ძეგლები 1964: 185).

აგიოგრაფი ორგზის შენიშნავს: „ხოლო მათ იგივე სიტყუად თქუან“, რაც პირველად უპასუხესო; ხოლო წამების წინ ყრმათა პასუხს ასეთ კომენტარს დაურთავს: „სხუად არარამ იცოდეს, რამცა თქუეს“ (ძეგლები 1964: 185). ასეთი უშუალო, გულიდან ამოსული სიტყვები კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს ამბის „უტყუელობასა და ჭეშმარიტებაში“, რომ შვიდი-ცხრა წლის ახლად ნათელღებულ ბავშვებს მჭევრმეტყველებისა და პოლემიკის, თეოლოგიური სიბრძნისა და სიმწიფის პრეტენზია არ შეიძლებოდა ჰქონოდათ და არც თავად ავტორი თხზავს და თავს არ გვახვევს იმას, რაც არც შეიძლებოდა რეალური ყოფილიყო.

ამდენი ტკივილისა და სისასტიკის შემდეგ თბუღებაში ისევ სიხარული და იმედი დაისადგურებს: „შეირაცხნეს იგინი პირველთა მათ მონამეთა თანა, და მათ თანა იხარებენ სასუფეველსა ცათასა“.

„ცხრა ყრმა კოლაელთა ნამებაში“ განწყობილებათა დინამიკის ცვალებადობა, შესაძლოა, ასეთი სქემით წარმოვიდგინოთ:



ასე იცვლება ცხრა ყრმა კოლაელთა სულიერი მდგომარეობა, რომელიც იწყება ამქვეყნიური სიხარულით და მთავრდება ზეციური ნეტარებით.

უცნობი ავტორის მიერ გაცოცხლებული ცხრა მონამე ბავშვის სახე იმდენად შთამბეჭდავია და ისეთი სულისშემძვრელი ის სისასტიკე, რომლითაც მშობლები გამოირჩევიან, რომ მკითხველის მეხსიერებაში წარუშლელად რჩება ღვთის სიყვარულით ანთებულ ამ უმანკო არსებათა ამტანობა, გამძლეობა, მოთმინება და სულგრძელობა. ეს კიდევ ერთი საწინდარია იმისა, რომ განიწმინდოს მკითხველის გული, გასპეტაკდეს მისი სული, მიეცეს რწმენისა და სიყვარულის უძლეველი ძალა. ასეთი შედეგი კი უკვე პასუხი არის იმაზე, რისთვისაც მოწოდებულია, საერთოდ, აგიოგრაფიული მწერლობა.

2. „წმიდა ღაწითისა და ტირიჭანის მარტვილობა“

„წმიდა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი“ წარმოგვიდგენს ერთ სულისშემძვრელ ამბავს, რომელიც ქრისტიანობისათვის წამებულ ძმებს ეძღვნება და წარმართ და ქრისტიან სომეხთა შორის ბრძოლას ასახავს, თუმცა „დავითისა და ტირიჭანის წამება“ სომხურად შემორჩენილი არ არის. აკად. ნიკო მარის აზრით, სომხებისათვის ეს არასასიამოვნო დოკუმენტი იყო, რადგან, ტექსტის მიხედვით, ქრისტეს აღსარების გამო, ბიძა დისშვილებს დახოცავს (მარი 1899: 21-22).

კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ „დავითისა და ტირიჭანის წამება“ IV საუკუნეში უნდა მომხდარიყო, კერძოდ იმ დროს, როცა სომხეთში არშაკი (360-386 წწ.) მეფობდა და კათოლიკოსი იყო ნერსე (კეკელიძე 1980: 518).

ივანე ჯავახიშვილი არ იზიარებდა ამ აზრს და მიიჩნევდა, რომ „წამება“ VII საუკუნის შუა წლებშია ნაგულისხმევი, ხოლო მის აღმწერს IX საუკუნეში უნდა ეცხოვრა და ძეგლი IX ს-ში უნდა იყოს სომხურიდან თარგმნილი (ჯავახიშვილი 1935: 38).

განსხვავებული შეხედულება აქვს გოჩა კუჭუხიძეს: „რადგან „კოლაელთა მარტვილობა“ და „მარტვილობა დავით და ტირიჭანისა“ ქართულ ენაზე არის შემორჩენილი, ქართულ საეკლესიო წრეებში შემოინახა და ჩანს, რომ უფრო მათი ინტერესების სფეროში იყო მოქცეული... ისინი მაზდეანური და შემდეგ არაბული ექსპანსიის დროს საკმაო ხანს არის მივიწყებული, შემდეგ კი მე-9 ს-ის ახლო ხანებში, ჩანს, ყურადღება მიუქცევიათ... და ძეგლი საბოლოო სახით ჩამოუყალიბებიათ“ (კუჭუხიძე 2003: 69).

„სარწმუნოებაჲ ქრმარიტი და მართალი“

თხზულების დასაწყისშივე ვეცნობით წარჩინებულთა ოჯახს: ერისთავი ვარდან და ცოლი მისი, – თავინე: „აქუნდა სარწმუნოებაჲ ქრმარიტი და მართალი წმიდისა სამებისაჲ. ცხომდებოდეს იგინი ღმრთის მსახურებით, ყოვლითა ღირსებითა და ღმრთის მოშიშებითა“ (ძეგლები 1964: 186) – ასე გვიხასიათებს აგიოგრაფი ღვთისმორწმუნე მეუღლეებს. ბევრი რამ არის ყურადსაღები ამ მინიშნებაში. პირველი და უმთავრესი, მათ ჰქონდათ ქრმარიტი და მართალი რწმენა ყოვლადწმიდა სამებისა.

ქრმარიტი და მართალი სარწმუნოება – ასეა შეფასებული ქრისტიანული მოძღვრება. ეს, თავისთავად, გულისხმობს დაპირისპირებას წარმართობასა და სხვა სარწმუნოებასთან ან სექტასთან. როგორც ნეტარი ავგუსტინე იტყვის: „ქრმარიტი სარწმუნოება არა აქვთ არც წარმართებსა და არც რომელიმე სექტას, არამედ აქვს მხოლოდ ერთს – ქრისტეს კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიას... ქრმარიტი სარწმუნოებით შემოსილებმა თავყვანი უნდა ვსცეთ ერთ ქრმარიტ ღმერთს, ანუ ყოვლადწმიდა სამებას – მამას, ძეს და სულიწმიდას“ (ნეტარი ავგუსტინე 1991: 9). „ქრმარიტი სარწმუნოება ქრისტიანული სარწმუნოებაა“ – აცხადებს ნეტარი ავგუსტინე და ამასვე გვარწმუნებს „დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“ ავტორიც.

გარდა ამისა, ტექსტში გვხვდება ქრისტიანული ღვთისმეტყველების მთავარი დოგმატი – „სამება“. მისი არსი მტკიცედ ჩამოყალიბდა და ღვთისმეტყველთა მთელი თაობების მიერ განიმარტა. ამ მხრივ დიდი ღვაწლი გასწიეს წმინდა ბასილი დიდმა და გრიგოლ ნოსელმა. ქრისტიანული დოგმატი სამებისა, საბოლოოდ, გააფორმა II მსოფლიო საეკლესიო კრებამ, რომელიც მოწვეულ იქნა კონსტანტინოპოლში 381 წელს და გამოაცხადა იგი „მიუწვდომელად კაცისა გონებისათვის“. თუმცა უფრო ადრე, მსოფლიო პირველ საეკლესიო კრებაზე, ნიკეაში, 325 წელს, შემუშავდა სამების მნიშვნელოვანი დოგმატი. სხვათა შორის, სახარებაში ეს ტერმინი არ გვხვდება. ამდენად, „წმინდა ღვთისმშობლისა და ტირიჭანის მარტვილობაში“ დადასტურებული „წმიდა სამება“ უკვე გულისხმობს ეკლესიის ისტორიის ამ მნიშვნელოვანი ეტაპების შემდეგდროინდელ პერიოდსა და თეოლოგიური აზროვნების სრულიად ახალ საფეხურს. თავისთავად, გამორიცხულია IV საუკუნეში დაწერილ აგიოგრაფიულ თხზულებაში ასეთი ტერმინის არსებობა. უდავოა, რომ ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი უფრო გვიანი ეპოქის კუთვნილებაა. შესაძლოა, ისიც სავარაუდო იყოს, რომ მთელი IV ს-ის განმავლობაში მიმდინარე კამათი წმინდა სამების დოგმატის შესახებ, სწორედ რომ შევიდოდა ამავე ეპოქაში დაწერილ ძეგლში, თანაც ასეთი მკვეთრი აქცენტით „სარწმუნოება ჭეშმარიტი და მართალი წმიდისა სამებისა“ – ეს პრობლემა საგანგებო კვლევას მოითხოვს.

ვარდანი და თავინე, სამების ჭეშმარიტი და მართალი რწმენით განმსჭვალულნი, სულიერობის იმ დონეს წარმოგვიდგენენ, რომელიც წმინდა იოანე დამასკელმა ასეთი პათოსით გამოხატა: „გვწამს ერთი ძე ღვთისა, მხოლოდშობილი, უფალი ჩვენი იესო ქრისტე, მამისაგან შობილი უწინარეს ყველა საუკუნისა, სინათლე სინათლისაგან, ჭეშმარიტი ღმერთი ჭეშმარიტი ღვთისაგან, შობილი, არა შექმნილი, თანაარსი მამისა“ (დამასკელი 2000: 328).

სამების ჭეშმარიტი და მართალი რწმენა გულისხმობს იმასაც, რომ არსებობდა ჭეშმარიტი და მცდარი შეხედულება (რწმენა) წმინდა სამების დოგმატზე. რა თქმა უნდა, ეს არის გამოძახილი სწორედ, ზემოთ ხსენებული მსოფლიო I და II საეკლესიო კრებებისა.

ნიკეის 325 წლის კრების განხილვის ერთ-ერთ უმთავრეს საკითხს წარმოადგენდა ალექსანდრიელი მღვდლის – არიოზის მწვალებლური აზრის უარყოფა იესო ქრისტეს არაღვთაებრიობის შესახებ. კრებაზე შემუშავდა სარწმუნოების სიმბოლოს „მრწამსის“ ტექსტი. მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (381 წ.) კი განიხილა მაკედონის და მისი თანამოაზრეების მწვალებლური სწავლება, რომელიც უარყოფდა სულიწმინდის ღვთაებობას (საეკლესიო კრებები 1977: 174-180).

საბოლოოდ, სწავლება სამების დოგმატის შესახებ წმინდა იოანე დამასკელმა ასე გადმოგვცა: „გვწამს ერთი მამა, ყოველივეს დასაბამი და მიზეზი, არათუ ვინმესაგან შობილი, არამედ ის მხოლოდ უმიზეზოდ და უშობლად მყოფი, შემოქმედი ყოველივესი, მამა მარტოდენ მისი ერთი ბუნებითი ძისა, უფლისა ღვთისა და მაცხოვრისა ჩვენისა იესო ქრისტესი, და გამოშავლინებული ყოვლადწმიდა სულისა“ (დამასკელი 2000: 328).

სახელმძღვანელო მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმოს შესასწავლად" განმარტავს: „ღმერთი არსებით ერთია, მაგრამ პიროვნებით სამი, – მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სული წმიდა ღმერთი, რომლებიც შეადგენენ ერთ არსსა და განუყოფელ სამებას“ (კატეხიზმო 1989: 11).

ეს არის წმინდა სამების მართალი და ჭეშმარიტი რწმენა, დაცული ყოველგვარი მწვალებლობა-მკრეხელობისაგან. „წმინდა დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“ ავტორის მიერ თქმული სიტყვები, სწორედ, იმ რთული, ქარტიხილებით, დავითა და კამათით აღსავსე საუკუნეების გამოძახილია, როცა ისახებოდა და მტკიცდებოდა სწავლება წმინდა სამების დოგმატის შესახებ.

თხზულების ავტორი იმასაც გვაუწყებს, რომ ვარდანი და თავინე „ცხოვრობდნენ ღმრთის მსახურებით, ყოვლითა ღირსებითა და ღმრთის მოშიშებითა“ (ძეგლები 1964: 185). აქ აგიოგრაფის მიერ ქრისტიანული ცხოვრების სამი უმთავრესი ცნებაა მოხმობილი:

- ღვთისმსახურება;
- სრულიად ღირსებით, შესაფერისად ცხოვრება;
- ღვთის შიში.

„ღმრთის მსახურებით“ ცხოვრება მრავალი ასპექტით შეიძლება გავიზოროთ. ერთი და უმთავრესი არის ის, რომ ეკლესიურად ცხოვრობდნენ, ანუ მონაწილეობდნენ ეკლესიის წმინდა საიდუმლოებებში. ამას გარდა, იცავდნენ და აღასრულებდნენ ღვთის მცნებებს.

„ყოვლითა ღირსებითა“ ცხოვრება, როგორც ჩანს, გულისხმობს იმას, რომ ადამიანმა, უპირველესად, გაიზოროს საკუთარი მისია და მნიშვნელობა. რადგან იგი უკვდავი სულია, თავისი არსის მიხედვით, შესწევს განუწყვეტელი სრულყოფის უნარი. ღირსებით ცხოვრება პასუხია იმაზე, თუ რა არის ადამიანის დანიშნულება. როცა ეს გარკვეულია, მაშინ ცხოვრების გზაც მოძებნილია, რადგან: „ქრისტიანული რწმენა, ეყრდნობა რა ღვთიურ გამოცხადებას... გვასწავლის, რომ ადამიანი მთელი თავისი შემადგენლობით, ე. ი. სულითა და სხეულით, შექმნილია მისი ამქვეყნიური დამსახურების შესატყვისი მარადიული ცხოვრებისათვის. იგი შთაგვაგონებს, რომ ამქვეყნიური ცხოვრება მხოლოდ შემზადებაა მომავალი მარადიული ცხოვრებისათვის. ვინც მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე აზიარა სული სიკეთეს, იგი მომავალ ცხოვრებაშიც იპოვის უმაღლეს ჯილდოს იმავე სიკეთეში“ (ქიქოძე 1993: 252-253). „ყოვლითა ღირსებითა“ ცხოვრება, სწორედ, უმთავრესი ქრისტიანული სათნოებების შემოკრება და ამით სრულყოფაა.

შვილთა აღზრდისათვის

აგიოგრაფი ვარდანისა და თავინეს შესახებ გვაუწყებს, რომ „მისცა მათ უფალმან ორი შვილნი... და განიხარეს მშობელთა მათთა, რამეთუ სასმენელ ყვნა ღმერთმან ლოცვანი მათნი და მოსცნა ორნი იგი ყრმანი“ (ძეგლები 1964: 186). ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს მათ შვილი არ ეძლეო-

დათ. ესეც იმ ცნობილი თემის გაგრძელებაა, რომელიც, საერთოდ, ხშირია აგიოგრაფიულ ლიტერატურაში. ვარდანი და თავინე რომ დიდი ხანი უშვილონი იყვნენ, ამას ადასტურებს შემდეგი ფრაზა: „ჟამსა ოდენ სიჩრდსა დავით და ტირიჭანისთა მოკუდა ვარდან მთავარი“ (იქვე: 186). თუ ვარდანი ახალგაზრდა გარდაიცვლებოდა, ამას აგიოგრაფი უთუოდ აღნიშნავდა. აქედან გამომდინარე, ცხადი ხდება, როგორ დიდხანს ელოდა ოჯახი ღვთის წყალობას – ძეობას.

უფალმა მშობლების ლოცვა შეისმინა – ორი ბიჭი შეეძინათ ვარდანსა და თავინეს, განიხარესო, – დაასკვნის ავტორი. სიცოცხლის დაბადება ღვთის ნებაა. ამ ეპიზოდში კარგად ჩანს ის, რომ ღვთის ნების გარეშე არაფერი აღესრულება და აქცენტი კეთდება ლოცვის სათნოებაზეც. ვინც რწმენით ითხოვს, მიეცემა: „ითხოვდით და მოგეცეს თქვენ, ეძიებდით და ჰპოოთ, ირეკდით და განგელოს თქვენ“ (მ. 7, 7) – შეგვაგონებს მაცხოვარი.

ახლად დაბადებულს „წინასწარმეტყველებით“ დავითი უწოდეს, მეორე შვილს – ტირიჭანი „ენითა სომეხებრითა“. და, რაც მთავარია, „აღზარდნეს ესენი სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“ (ძეგლები 1964: 186). რადგანაც მშობლებს ჰქონდათ ქვემარტი რწმენა, შვილებიც აღზარდეს მართალ სარწმუნოებაზე – ასეა შეფასებული ქრისტიანული მოძღვრება ავტორის მიერ და ამით საცნაური ხდება ის სიდიადე ამ რელიგიისა, ის მაღლი და განსაკუთრებული ძალა, რომელიც დავითისა და ტირიჭანის ცხოვრების აღსასრულით უფრო ხელშესახები გახდება.

განუზომელი და შეუფასებელია აღზრდის მნიშვნელობა. იგი, უპირველესად, გავლენას ახდენს პიროვნების ხასიათის ჩამოყალიბებაზე. „აღზრდა იმისთვისაა მოწოდებული, რომ შეცვალოს და დაადგინოს ადამიანის ზნეობრივი ტემპერამენტი. გონივრულმა აღზრდამ უნდა აზიაროს ადამიანი გარკვეულ განწყობას, რომელიც მას მთელი სიცოცხლე გაჰყვება“ (ქიქოძე 1993: 242).

მართალი სარწმუნოებით აღზრდა დედ-მამის უპირველესი მოვალეობაა. დავითი და ტირიჭანი ზნეობრივ გაკვეთილებს საკუთარი მშობლებისაგან იღებდნენ – ეს კი ყველა რჩევასა და შეგონებაზე ძვირფასია. პიროვნულ მაგალითს განუზომელი ძალა აქვს, ამიტომაც ამბობენ ეკლესიის დიდი მამები: „მამა ხშირად ყველაფერს აკეთებს და ყოველ ღონეს ხმარობს იმისათვის, რომ შვილს ჰყავდეს კარგი ცხენი, ჰქონდეს შესანიშნავი სახლი, ან ძვირფასი ადგილ-მამული, მაგრამ სულაც არ ზრუნავს იმაზე, რომ ის ღვთის მოშიშად და კეთილმსახურად აღზარდოს. სწორედ ეს არღვევს ამქვეყნიურ წესრიგს, – ის, რომ ჩვენ დაუღვევარნი ვართ ჩვენი ბავშვების მიმართ, სიმდიდრეზე ვზრუნავთ, მათ სულს კი არ ვუფრთხილდებით, რაც უკიდურესად უგუნური საქციელია“ (ოქროპირი 1990: 128). ამდენად, აგიოგრაფის კომენტარი იმის შესახებ, რომ თავინემ და ვარდანმა შვილები აღზარდეს „სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“ – მოწოდებაა იმისა, თუ რა გზითა და ფორმით უნდა სრულდებოდეს ჩვენი მომავალი.

დავითი და ტირიჭანი, უფლის სწავლითა და მოძღვრებით, ღვთის მოშიშ, კეთილმსახურ და ეკლესიური მადლმოსილების ოჯახში იზრდებოდ-

ნენ. მათს სულსა და ცნობიერში თავისუფლად მოედინებოდა ღვთაებრივი ნაკადი სიკეთის, რწმენის, სიყვარულის, მორჩილებისა და თავმდაბლობისა. წმინდა პავლე მოციქული მშობლებს შვილების სწორად აღზრდის კანონს უდგენს და ამბობს: „მამანი ნუ განარისხებთ შვილთა თქუენთა, არამედ განზარდენით იგინი სწავლითა და მოძღვრებითა უფლისაჲთა“ (ეფეს. 6, 4). ამისი ყველაზე საიმედო აღსრულება იწყება ადრიდანვე, როცა მონაწილე ხდები ეკლესიის საიდუმლოებათა და მოძღვრის ლოცვა-კურთხევით იწყება შენი ცხოვრება. წმინდა იოანე ოქროპირი ასეთ რჩევას აძლევს მშობლებს: „გაგზარდოთ ჩვენი შვილები უფლის სწავლითა და მოძღვრებით, ვუჩვენოთ მათ ღვთისმსახურების მაგალითი, სიყრმიდანვე ვუკითხოთ წმიდა წერილი“ (ოქროპირი 1991: 106-107). კეთილმორწმუნის ოჯახში იზრდებოდნენ დავითი და ტირიჭანი – ეს უკვე იმასაც გულისხმობს, რომ სახლსა და ეკლესიაში მიღებული მოძღვრება ერთმანეთს შეავსებს და კეთილ ნაყოფს გამოიღებს. ამიტომაცაა მნიშვნელოვანი აგიოგრაფის შენიშვნა, რომ „ალიზარდნეს ესენი სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“.

„დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“ ავტორი გვაუწყებს, რომ თევდოსი იყო თავიანთი ძმა „წარმართი და აქუნდა შჯული წარმართთა უშჯულოჲ“ (ძეგლები 1964: 186). მისი ასეთი ინტონაცია უკვე შეფასებაა იმისა, თუ როგორია წარმართობა და მინიშნებაა თევდოსის პიროვნულ თვისებებზე: უსამართლობა-უკანონობაზე (უშჯულოებაზე). მისი ხასიათის ეს თვისებებზე გააოგნდება მაშინვე, როცა ვარდანი გარდაიცვლება. აგიოგრაფი მოგვითხრობს: „თევდოსი უღმრთოჲმან მძლავრ მოიტაცა საკელმწიფომ იგი ვარდანისი... და დაიპყრა სამკვდრებელიცა მათი“. თევდოსის სისასტიკე, დაუნდობლობა, უღმერთობა ასე შეამკო ავტორმა:

- წარმართი;
- უშჯულო;
- უღმრთო;
- მკეცებრ განძნებული;
- ბოროტი მხეცი;
- უწყალო;
- ნაწლევ-რვალი;
- უკეთური;
- სისხლისა მოყუარე;
- ყოლად მედგარი;
- ვეფხი.

ასეთ ფონზე უფრო თვალშისაცემია თხზულების უმთავრესი პათოსი, – უბიწოება და უმანკოება ძმებისა. დავითი და ტირიჭანი თხზულებაში გამოყვანილი არიან, როგორც:

- ყვავილნი შუენიერნი;
- ნერგი სამოთხისანი;
- სანატრელნი;
- უბიწონი;

- კრავნი ღმრთისანი;
- ჭეშმარიტი მსხვერპლნი;
- ნმიდა.

აგიოგრაფის მხატვრული სტილისთვის დამახასიათებელი ასეთი კონტრასტულობა უფრო წინააღმდეგობრივს ხდის და სუბიექტური დამოკიდებულების თვალნათლივ სურათს იძლევა იმის საჩვენებლად, თუ როგორი ძალით უპირისპირდება ბოროტება სიკეთეს, ცოდვა – მაღლს.

მიუხედავად იმისა, რომ „დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“ ტექსტი მოცულობით ორჯერ აღემატება „ცხრა ყრმა კოლაელთა მარტვილობისას“, აქ მხოლოდ ერთი პასუხი გვხვდება მონამე ძმებისა. ბიძის შემოთავაზებას „შჯული ეგე, რომელი ეპყრა მამასა თქუნესა, განუტევეთ, და მე უკეთესი შჯული მოგცე თქუნე“ (ძეგლები 1964: 187) ასე მიუგეს: „ჩუენდა კმა-არს შჯული იგი, რომელ ეპყრა მამასა ჩუენსა, და ვგვიეთ მას, ვიდრე სული ესე იყოს-ლა ჳორცთა შინა ჩუენთა. ხოლო სიყუარულისათჳს და მოთმინებისა ღმრთისა სხუად თჳნიერ შჯულისა დატეეებისა განმზადებულ ვართ, ვითარცა მამისა ჩუენისასა“ (იქვე: 187).

ამ პატარა მონაკვეთში კარგად იკითხება ერთგულება იმ მოძღვრების მიმართ, რომელზეც ბავშვები აღიზარდნენ. აქ გაცხადებულია დიდი პატივისცემა და მოკრძალება გარდაცვლილი მამის ამაგისა, რომ არ იკარგება სწორად წარმართული მოძღვრება-ქადაგება, პიროვნული ზნეობრივი მაგალითი, ანუ ის, რაც ვარდანმა ჩადო შვილების სულიერი აღზრდის საქმეში. დავითი და ტირიჭანი მზად არიან, შეენირონ მამისეულ სარწმუნოებას, მტკიცედ და შეურყევლად იდგნენ რჯულის სადარაჯოზე: „ვიდრე სული ესე იყოს-ლა ჳორცთა შინა ჩუენთა“ – ეს პასუხი არის შედეგი უფლის სწავლითა და მოძღვრებით შვილების აღზრდისა. წმინდა იოანე ოქროპირი ასე მიმართავს მშობლებს: „მოდი, ისე გაეზარდოთ ჩვენი შვილები, რომ ყოველივეს მშვიდად დათმენა შეძლონ და იცოდნენ, როგორ უნდა მოიქცნენ მათზე მონევენული უბედურების ჟამს“ (ოქროპირი 1991: 111).

❖ „ტირილითა და განმწარებულითა სულითა“

უაღრესად ცოცხალი ფერებითა და ექსპრესიულობით მოგვითხრობს ავტორი ძმების წამებას. თხრობას ამძაფრებს და მოქმედებას უფრო დინამიკურს ხდის ზმნა-შემასმენელთა ასეთი სიუხვე: „ყრმანი იგი უბიწონი ჭამდეს პურსა სძესა თანა, რამეთუ დაეწივნეს ცხოვარნი იგი მათნი. და შეძრწუნდეს ყრმანი იგი, განჰჳრთეს და იწყეს მოხედვად და არამ უწყოდეს მიზეზი. ხოლო ნეტარმან დავით იცნა დედის-ძმად იგი თჳსი, ნუგეშინის-იცა და მხიარულთა პირთა და წრფელითა გულითა მირბიოდა და შევარდა ჳელთა დედის ძმისა თჳსისათა. ხოლო მან მოყვნა ჳელნი თჳსნი და აღჭუა იგი მკლავთა თჳსთა ზუდა და ამბორვებისა წინ მოაგება მახვილი, ჰსცა და მოკლა იგი“ (ძეგლები 1964: 188). (ოთხი წინადადება და თხუთმეტი ზმნა-შემასმენელი).

აგიოგრაფის გულწრფელობასა და უშუალობას განცვიფრებაში მო-

ყავხარ, მაგალითად: „ხოლო ტირიჭან, ვითარცა იხილა სიკუდილი უწყალოდ ძმისა თვსისაჲ, შეეშინა და იწრაფა სივლტოლად“ (ძეგლები 1964: 188) ან, როცა თავინე, შვილმოკლული, გამწარებული დედა „ეძიებდა ძესა თვსსა ტირიჭანსა, რადთამცა იხილა იგიცა მოკლული... ჭირისა მისგან და იწროუბისა განკრთომილ იყო გული მისი“ (იქვე: 189).

ქმნილების ავტორის დიდოსტატობაზე მიუთითებს სიტყვათქმნადობის ნიმუშების ისეთი სიჭარბე, როგორიც ტექსტში გვხვდება. ამისი ნათელი მაგალითია თავინეს განცდათა სიმძაფრე, ის ტრაგიზმი, რომელიც აგიოგრაფმა ასე გადმოგვცა: „მოვიდა და მოინია იგი პირის ცემით და ეგოდენსა მას სიმძაფრესა მის გუერდისასა არა დაშურა იგი ტკივილითა მით შვილთა თვსთაჲთა. ჳმობდა იგი ტირილითა და განმწარებულითა სულითა“ (ძეგლები 1964: 189).

თავინეს გოდებაში ნათლად ჩანს მისი ცხოვრებისეული მძიმე ხვედრი, პიროვნული ტკივილი. რა არ გადაიტანა – ქმრის სიკვდილი, ოჯახის გაპარტახება, შევინროება, დევნა, ქვრივობის მძიმე ჯვარი... ძნელია, გულგრილად ჩაიკითხო თავინეს მოთქმა-გოდება, რომელიც მიმართულია ძმისადმი და რომლის რიტმულ-ინტონაციურ სიმძაფრეს მიმართვის ფორმით და განსაზღვრებებით მდიდარი მხატვრული კონსტრუქცია ქმნის: „რად მიმიხუენ ნათელნი თუალთა ჩემთანი? არა კმა-იყოა გლოვად ჩემდა სიქურივე ესე ჩემი? არა კმა-გეყოა სამკვდრებელი შვილთა ჩემთაჲ და ყოფაჲ ჩემი წყუდიადისა ამას ქუეყანასა? ვერ კმა-გეყოა სამკვდრებელი ქმრისა ჩემისაჲ და მოხუედ უდაბნოდ და მოსწყდენ კრავნი ესე ცხოვართა უკუანა“ (ძეგლები 1964: 189).

„დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობა“ მრავალი კუთხით არის საინტერესო. თუნდაც საღვთო სახელთა მიხედვით.

ჯუარცმული („დაუტევეთ შჯული ეგე ჯუარცმულისაჲ“);

ქრისტე (საშუებელად და სიმდიდრედ მათთა იყო შჯული იგი ქრისტჳსი);

უფალი (მისცა მათ უფალმან ორნი შვილნი);

ღმერთი (სასმენელ ყვნა ღმერთმან ლოცვანი მათნი);

ჭეშმარიტი ღმერთი (მრწამს მე ჭეშმარიტი ღმერთი);

უფალი მონყალე (ნუ შეგიარაცხოს შენ უფალმან მონყალემან);

უფალი ყოვლით კერძოვე მონყალე;

უფალი ყოველთა მწყალობელი;

უფალი მამა ობოლთაჲ;

უფალი მსაჯული ქვრივთაჲ;

კაცთ-მოყვარე ღმერთი;

უფალი ჩვენი იესუ ქრისტე;

ქრისტე – მონყალე ღმერთი.

უაღრესად საინტერესოა ისიც, თუ როგორ დასტირის საკუთარ ქვრივობას შვილებდახოცილი დედა. მის გოდებაში სამჯერ გაიელვებს ეს თემა: „არა კმა-იყოა გლოვად ჩემდა სიქურივე ესე ჩემი?

შე-მცა-ინყალეთ ქურიობაჲ ესე ჩემი?!

ვითარცა-ესე ცხოვრებასა ქურივობისა ჩემისასა იყო ჩუენდა ცხედარი

ერთი“ (ძეგლები 1964: 189). ამის შემდეგ, როცა „მოიქცა ველური იგი განვრდომილი გონება“ თევდოსისი, როცა ნეტარმა თავინემ შეუნდო საკუთარ ძმას შვილების უმონყალოდ დახოცვა, ასე მიმართა უზენაესს: „შენ, უფალო, ყოვლით კერძოვე მონყალო... მსაჯულო ქურივთაო“ (იქვე: 190). ასეთი ხაზგასმა ქურივობაზე იმ ღვანლის მანიშნებელიცაა, რომელსაც უმაჰოდ დარჩენილი შვილებისათვის აკეთებდა დედა.

ტირიჭანის მკვლევლებმა მთაზე ნახეს დამნუხრებული თევდოსი, რომელსაც უკვე „ყოლად ვერ ეძლო ხედვად“ (იქვე: 188). თავად თავინეს ასე განუმარტა ძმამ: „მ, დაო ჩემო, თავინე, ჩემდა მოიქეც და იხილე, რამეთუ ესერა ნუერსა ზედა მთისასა ბნელმან დამფარა მე... ჩემ ზედა იქცევის ბნელი წყუდიადი“ (იქვე: 190). როგორ ახლოს დგას ეს პასაჟი „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ იმ ეპიზოდთან, რომლის მიხედვითაც თხოთის მთაზე მირიანს მზე დაუბნელდა: „დაბნელდა მის ზედა მზე და იქმნა ღამე უკუნი, ბნელი ფრიად. დაფარნა ბნელმან არენი და ადგილნი იგინი“ (იქვე: 135). ეს სწორედ იმ ლიტერატურული ტრადიციის გაგრძელებად უნდა მივიჩნიოთ, რომელსაც, საერთოდ, სათავე დაუდო „წმინდა ნინოს ცხოვრებამ“ – ქართლის მოქცევამ.

ცხრა ყრმა კოლაელნი, დავითი და ტირიჭანი – ყრმები, უფლისთვის წამებულინი, მსხვერპლშენიერულნი იმთავითვე იქცევენ მკითხველის ყურადღებას თავიანთი სიმტკიცითა და რწმენით. დავითი და ტირიჭანი უხსნიან ბიძას, რომ სულისა და ხორცის გაყრამდე მამისეული რჯულის ერთგულნი იქნებიან; კოლაელი ყრმები – შვიდი დღის უსმელ-უჭმელი ბავშვები მშობლებმა ვერაფრით მოდრიკეს და სიკვდილის პირისპირ მდგარნი ასევე მზადყოფნას გამოხატავენ: „მისთვსცა მოვსწყდებით და მოვკვდებით, რომლისა მიმართ ნათელ-ვილეთ“ (ძეგლები 1964: 185).

ასეთი სიმტკიცით წარმოდგება ქართულ აგიოგრაფიაში ბავშვი მონამე, როგორც ღვთის სიყვარულით ანთებული სული, როგორც უმანკოებისა და უბინოების ხილული სახე, როგორც ერთგულებისა და შეურყევლობის საზომი. ზოგადად კი, „მარტვილობებში“ ბავშვები წარმოდგენილნი არიან, როგორც სამოთხის უმანკო ყვავილები. მარტვილი ყრმები წმინდანების ისეთ-სავე მოდელს ასახეიერებენ, როგორსაც უფროსები“ (გრძელიძე 1990: 54).

ათონის მრავალთავში შესული ეს ორი აგიოგრაფიული ქმნილება ინახავს ბავშვთა მარტვილობის სულისშემძერელ ისტორიას და კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს იმაში, რა სასწაული და ამოუცნობია ხელნაწერებში ჩაბუდებული მშვენიერი სული!

თავი X

ძლიერი სიტყვითა და საქმითა – წმინდა ასურელი მამანი

ისტორიულ-ფილოლოგიური ექსკურსი

წმინდა ასურელი მამები (ათცამეტი ასურელი მამა, ცამეტი სირიელი მოღვაწე, სირიელი მამები) ჩვენში VI საუკუნეში სირიიდან (შუამდინარეთიდან) მოსულან. მათს სახელთან არის დაკავშირებული:

- საქართველოში სამონასტრო ცხოვრებისა და მისი ორგანიზაციის დამყარება-ჩამოყალიბება;
- ქართლის ეკლესიის გაძლიერება კერპთაყვანისმცემლობასთან ბრძოლაში;
- ინტენსიური მისიონერული საქმიანობა;
- მძლავრი კულტურული კერების შექმნა;
- ორიგინალური ჰიმნოგრაფიული მწერლობის აღმოცენება;
- ბერმონაზვნური ცხოვრების მაღლის განვითარება და განდევნილობის დამკვიდრება.

მათ ქართლ-კახეთში დააფუძნეს უძველესი მონასტრები, როგორებიცაა: ზედაზენი, შიომღვიმე, დავითგარეჯა, ნეკრესი, მარტყოფი, ალავერდი, ნილკანი, იყალთო, სამთავისი, ულუმბო, ბრეთი, ურბნისი, ხირსა, აგრეთვე, – ქაშუეთი და მამადავითი თბილისში, რომელთა დაარსებასაც ტრადიცია დავით გარეჯელს მიაწერს.

ასურელ მამათა მოღვაწეობის შედეგად საქართველოში ჩამოყალიბდა მონასტრული ცხოვრების სამივე სახე:

- მარტყოფლური, ანაქორეტული (მაგალითად: მარტყოფი, და, როგორც ჩანს, თვით ზედაზენიც);
- „ძმობა“, ანუ კინოვია (დავითგარეჯა);
- ლავრა – ანაქორეტული და კინოვიური ბერმონაზვნობის შერწყმა (მაგალითად, შიომღვიმე) (სირაძე 1992: 34).

წმინდა ასურელ მამათა მოღვაწეობამ ქართული ქრისტიანული კულტურის განვითარებას წარუშლელი კვალი დააჩნია. ასურეთიდან მათ შემოიტანეს ცოდნა მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის შესახებ, მათს სახელთანაა დაკავშირებული „უდაბნოთა შინა ქალაქთა ყოფა“, რაც ხელს უწყობდა საქართველოს უდაბურ მხარეთა სამეურნეო ათვისებასა და მთა-ბარის ეკონომიკურ დაკავშირებას, მღვდელმსახურების ქართულ ენაზე აღსრულებასა და,

შესაბამისად, ქართული სამწერლობო ენის გავრცელების არეალის გაფართოებას. ასურელმა მამებმა პირველებმა დაუდეს სათავე ქართული ფრესკისა და საეკლესიო ხატუნების დიდ ტრადიციას (ალექსიძე 2003: 120-121).

შუა საუკუნეთა წერილობითი და ზეპირი ტრადიციის თანახმად, სირიიდან მოსულან წმინდა იოანე ზედაზნელი და მისი თორმეტი მოწაფე. ძველთაგანვე არსებობს ორი სხვადასხვა ნუსხა სირიელი მამებისა. მათში მოხსენიებულ მოღვაწეთა რიცხვი ცამეტს აჭარბებს. ასურელ მამათა ჩამონათვალი სხვადასხვაგვარია იოანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის „ცხოვრებათა“ ტექსტებში. მათ შორის საერთოა რვა სახელი:

შიო მღვიმელი	თათა სტეფანწმინდელი
დავით გარეჯელი	პიროს ბრეთელი
ანტონ მარტყოფელი	ელია დიაკონი
იოსებ ალავერდელი	აბიბოს ნეკრესელი

ხოლო განსხვავებულია ცხრა:

თეოდოსიოსი	ზენონ იყალთოელი
პიმენი	ისე წილკნელი
ნათანი	ისიდორე სამთაველი
იოანე	მიქაელ ულუმბოელი.
სტეფანე ქიზიყელი	

აქედან გამომდინარე, კ. კეკელიძე დაასკვნია, რომ ასურელ მამათა რიცხვი, სულ ცოტა, ჩვიდმეტს მაინც აღწევდა (კეკელიძე 1956: 25).

სინას მთაზე წმინდა ეკატერინეს მონასტრის ხელნაწერთა ქართულ კოლექციაში გამოვლინდა კრებული (N/Sin-50), რომელიც ასურელ მამათა შესახებ არსებულ ყველა რედაქციაზე უფრო ძველია (X ს.-ის I ნახევარი) და შეიცავს ზოგ ცნობას, რომელსაც შეუძლია გარკვეული სიახლე შეიტანოს სადავო საკითხებში. ამ რედაქციის მიხედვით, ცამეტი ასურელი მამა იოანე ზედაზნელის მეთაურობით საქართველოში ჩამოსულა ქალაქ ურჰადან (ედესიდან). კრებულში იოანე ზედაზნელის მოწაფეთა შორის დასახელებულნი არიან: შიო, დავით, იოსებ, ზენონ, თევდოსიოს, ეზდერიოს, სოლომოზ, თათა, პრობოზ, ვათა, პიმენ და ნათან. ამგვარად, განსხვავებულ ცხრა სახელს ეს ჩამონათვალი კიდევ ოთხს უმატებს, ესენია: ეზდერიოს // ეზეროზ, სოლომოზ // სომლოზ, პრობოზ, ვათა)¹⁸.

სინური რედაქცია სრული სახით დღემდე არ არის გამოქვეყნებული. ზ. ალექსიძის მიერ ციტირებული ფრაგმენტი კი მანამდე ცნობილ რედაქციებთან შედარებით ბევრ სიახლეს შეიცავს:

- ზენონი დაემკვიდრა მადალოთს;

¹⁸ საქართველოს სამოციქულო ეკლესია წმინდა იოანე ზედაზნელსა და მის თორმეტ მოწაფეს 7 (20) მაისს იხსენიებს. ესენი არიან: 1. აბიბოს ნეკრესელი; 2. ანტონ მარტყოფელი; 3. დავით გარეჯელი; 4. ზენონ იყალთოელი; 5. თადეოზ სტეფანწმინდელი; 6. ისე წილკნელი; 7. იოსებ ალავერდელი; 8. ისიდორე სამთაველი; 9. მიქაელ ულუმბოელი; 10. პიროს ბრეთელი; 11. სტეფანე ხირსელი; 12. შიო მღვიმელი.

- თევდოსიოსი – ქუაბსა რეხისასა;
- ეზდერიოსი // ეზეროზ – ჭალაკსა სამთავისისა (შდრ.: ისიდორე სამთავნელი);
- სოლომოზი // სომლოზ – ქცის;
- პრობოზი – ბ(ა)რეტს;
- პიმენი – იყალთოს (შდრ.: ზენონ იყალთოელი);
- ნათანი – ძეგოს.

უცნობია, სად დამკვიდრდნენ თათა და ვათა. აქამდე ცნობილ რედაქციებთან მხოლოდ სამი თანხვედრა გვაქვს:

- შიო დაემკვიდრა მღვიმეს;
- დავითი – გარერჩას;
- იოსები – ალავერდს.

გარდა ამისა, სინურ ფრაგმენტში, საერთოდ, არ იხსენიება ანტონ მარტყოფელი, ხოლო ცოდნა მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის შესახებ თან ჩამოიტანეს ეზდერიოზ სამთავნელმა და თეოდოსიოს მრეხელმაო (ალექსიძე 2000: 12-14).

წმინდა ასურელ მამათა რაოდენობის, ეროვნების, აღმსარებლობის, საქართველოში მათი მოსვლის დროისა და მიზნის შესახებ მეცნიერებაში განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს.

წმინდა ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დრო

ერთი შეხედულების მიხედვით, წმინდა იოანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები 501 წელს მოვიდნენ საქართველოში. არსებობს მეორე ვარაუდიც, რომლის თანახმად, ისინი VI საუკუნეში სხვადასხვა დროს ჩამოსულან და მხოლოდ შემდეგში გაერთიანებულან, კერძოდ:

520 წელს პირველი დავით გარეჯელი მოსულა (შესაძლოა, ლუკიანესთან და დოდოსთან ერთად);

543 წელს მეორე ნაკადი შემოვიდა წმინდა იოანე ზედაზნელის მეთაურობით – შიო მღვიმელი, ისე წილკნელი, ისიდორე სამთავნელი, იოსებ ალავერდელი, ზენონ იყალთოელი, თადეოზ (თათა) სტეფანწმინდელი;

545 წელს ჩამოსულა ანტონ მარტყოფელი, უკანასკნელად კი, 571 წელს – აბიბოს ნეკრესელი.

მკვლევართა უმრავლესობა წმინდა ასურელ მამათა საქართველოში VI საუკუნის შუა ხანებში ჩამოსვლას უჭერს მხარს:

550 წლით ათარიღებს მათს ქართლში მოსვლას მარი ბროსე (ბროსე 1850:);

დ. ჩუბინაშვილის აზრით, წმინდა მამები 553 წელს მოდიან ასურეთიდან (ჩუბინაშვილი 1863: 168);

მ. საბინინის მიხედვით – VI საუკუნის 50-იან წლებში (საბინინი 1877: 102);

ამავე პოზიციაზეა თ. ჟორდანიაც, 541-557 წწ. (ჟორდანი 1892: 54);

მ. თამარაშვილი, ძირითადად, მაინც 551-557 წლებს ვარაუდობს (თამარაშვილი 1995: 256);

გ. ჩუბინაშვილის აზრით, ასურელი მამები VI საუკუნის 50-იან წლებში ჩამოსულან (ჩუბინაშვილი 1970: 80);

დ. ჯანაშვილი 555-570 წლებს მიიჩნევს (ჯანაშვილი 1914: 20);

ივ. ჯავახიშვილი VI საუკუნის შუა წლებს ასახელებს (ჯავახიშვილი 1979: 409);

ს. კაკაბაძე – VI საუკუნის დასაწყისს (კაკაბაძე 1928: 16).

სრულიად განსხვავებული აზრი გამოთქვა პლ. იოსელიანმა. მან ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დრო მეხუთე საუკუნით დაათარილა (იოსელიანი 1843: 37) – ეს შეხედულება გაიზიარეს მ. ცაგარელმა (ცაგარელი 1848: 5) და ა. მურავიოვმა (მურავიოვი 1848: 256). ასურელ მამებს საქართველოში მეხუთე საუკუნეში მოსულებად მიიჩნევს მ. თარხნიშვილიც (თარხნიშვილი 1994: 52) და გრ. ფერაძეც (ფერაძე 2006: 45); შ. ნუცუბიძის მიხედვით, ისინი, როგორც სირიის ქართული ნეოპლატონური სკოლის წარმომადგენლები, ბიზანტიაში ანტიკური ფილოსოფიის დევნის შედეგად მოდიან 529 წლის შემდეგ (ნუცუბიძე 1956: 134); რ. სირაძე კი სპარსთა მიერ ქართლში მეფობის გაუქმების შემდეგ, 537 წ. ვარაუდობს მათი მოღვაწეობის დაწყებას (სირაძე 1992: 35); ვ. გოილაძემ ამ მოვლენის თარიღად 534 წელი მიიჩნია (გოილაძე 2002: 153); მიტროპოლიტმა ანანია ჯაფარიძემ – VI საუკუნის 40-იანი წლები (ჯაფარიძე 1996: 388); დ. მერკვილაძემ კი – VI საუკუნის 30-იანი წლების დასასრული და 40-იანი წლების დასაწყისი (მერკვილაძე 2006: 73).

მეუდაბნოეთა წინამძღვარი იოანე ზედაზნელი „იყო ქუეყანით შუამდინარით კერძოთაგან ანტიოქიისათა“. მისი ერთ-ერთი მოწაფე, ანტონ მარტყოფელი, კი თავდაპირველად შუამდინარეთის ქალაქ ედესაში მოღვაწეობდა. აქედან გამომდინარე, კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ ასურელი მამები სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ადგილიდან მოვიდნენ ქართლში (კეკელიძე 1956: 25). „მოქცევა ქართლისაჲს“ ქრონიკა მათს მოსვლას ქართლის მოქცევიდან მეორასე წლით ათარილებს; ქართლის ცხოვრება – 559 წლით (ქართლის ცხოვრება 1955: 207 (სქოლიო 5)). ორივე ძეგლი, ასურელ მამათა აგიოგრაფიული ციკლის მსგავსად, ამ ფაქტს ფარსმანის მეფობისა და ევლათიოსის კათალიკოსობის დროს უკავშირებს.

აღნიშნული მონაცემების დაზუსტება კ. კეკელიძემ იმ ისტორიულ პირთა ქრონოლოგიის გათვალისწინებით სცადა, რომლებიც აგიოგრაფიულ ციკლში არიან ნახსენები: 518 წ. – იერუსალიმის პატრიარქ ელიას (494-516 წწ.) გარდაცვალება, 541 წ. – სვიმონ საკვირველმოქმედის თონეში ჩაჯდომა, 544 წლის ზაფხული – ხოსრო I-ის მიერ ქალაქ ედესის გარემოცვა. ამ მონაცემებზე დაყრდნობით მეცნიერი დაასკვნის:

- ქართლში ყველაზე ადრე – 520 წელს დავით გარეჯელი მოვიდა, რადგან მას იერუსალიმი მოუხილავს ელია პატრიარქის დროს (კეკელიძე 1956: 35-36);
- სირიელ მამათა მეორე ჯგუფი (სულ 6 მამა: შიო მღვიმელი, ისე ნილკნელი, ისიდორე სამთავნელი, იოსებ ალავერდელი, ზენონ იყალთო-

ელი და თათა იოანე ზედაზნელის მეთაურობით ქართლში 543 წელს მოვიდა, სვიმეონის თონეში ჩაჯდომიდან (541 წ.) ორი წლის შემდეგ (კეკელიძე 1956: 37- 38): „ამათ ჟამთა შინა აღსრულ იყო დიდი მნათობი სვიმეონ საკვირველთმოქმედი მთასა საკვირველსა, გარნა არა და სუეტსაცა ზედა, არამედ თორნესა შინა მჯდომარე იყო. და ნეტარმან იოვანე და მონაფეთა მისთა იხილეს იგი და ლოცვა მისი მოიღეს და ესრეთ წარემართნეს გზასა ქართლად მიმყვანებელსა“ (აბულაძე 1955: 81);

- შემდგომ – 545 წელს ქართლში მოსულა ანტონ მარტყოფელი, რომელმაც ქ. ედესა დატოვა ხოსრო I-ის გარემოცვის (544 წლის ზაფხულის) შემდეგ (კეკელიძე 1956: 38): „შემდგომად უკანასკნელთა ჟამთა, ხუასრო სპარსთა მეფე მოადგა ედესია ქალაქსა და იწყო თხრა ქუეშე ზღუდესა და ენება, რათა ეგრეთ შევიდენ, რომელ ვერ აგრძნან, თუ ბრძავესო“ (ძეგლები 1968: 394);
- კ. კეკელიძის აზრით, ქართლში ყველაზე გვიან – 571 წელს მოვიდა აბიბოს ნეკრესელი. ის გარდაიცვალა სპარსელების ქართლიდან განდევნის წინ, 590 წელს. აბიბოსი უნდა იყოს მსხვერპლი 571 წლის დევნილობისა და მისი ქართლში მოსვლაც ამ მიზეზით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული (კეკელიძე 1956: 39-40).

როგორც ვ. გოილაძემ გაარკვია, ანტიოქიაში ვერ ვიგულისხმებთ სირიის ზღვისპირეთში, მდინარე ორონტზე, მდებარე ქალაქს, რადგან ის მოშორებულია არა მარტო ედესას, არამედ – შუამდინარეთსაც. ანტიოქიის სახელით შუამდინარეთში ორი ქალაქი იყო ცნობილი: ერთი ირანში, მდინარე მიგდონზე (იგივე ნისიბინი, ახლანდელი ნუსაიბინი თურქეთ-სირიის საზღვარზე თურქეთში) და მეორე ბიზანტიაში – ურშა (იგივე ედესა). ამ ორი ქალაქიდან (ანტიოქია-ნისიბინი და ანტიოქია-ედესა) ასურელი მამების თავდაპირველ სამოღვაწეო ადგილად ვ. გოილაძემ ანტიოქია-ედესა მიიჩნია, რითაც ანტონ მარტყოფელისა და იოანე ზედაზნელის სხვა მონაფეების ცხოვრების პირველი პერიოდი დაუკავშირდა ერთსა და იმავე ქალაქს (გოილაძე 2002: 139-144). მისი აზრით, კ. კეკელიძის დათარიღებაში სარწმუნო მხოლოდ ის არის, რომ ანტონ მარტყოფელი 544 წელს მოვიდა ქართლში. სხვა ასურელი მამები კი, მათ შორის დავითი და აბიბოსი (ანტონის გარდა), დაახლოებით 534 წლის ახლო ხანაში მოვიდნენ მეფე ფარსმან სხვაძსა (525-535 წწ.) და კათალიკოს ევლავიოსის დროს. მათი მოსვლიდან ცოტა ხნის შემდეგ ევლავიოს კათალიკოსმა ისე წილგნის ეპისკოპოსად დაადგინა, ხოლო აბიბოსი – ნეკრესის ეპისკოპოსად. ირანელი მარზაპნის ბრძანებით, აბიბოსი აწამეს 537-555 წლებს შორის (გოილაძე 2002: 158). განსხვავებულ დათარიღებას, VI საუკუნის 60-იან წლებს, გვთავაზობს, აგრეთვე, დ. მერკვილაძე (მერკვილაძე 2006: 91).

❖ წმინდა ასურელ მამათა აღმსარებლობა

ქართული აგიოგრაფია წმინდა ასურელი მამების ქართლში გამომგზავრების მიზნად ასკეტური, განმარტოებული სულიერი ცხოვრებისაკენ სწრაფვას მიიჩნევს, თანაც საგანგებოდაა აქცენტირებული მათი სულიწმინდის წინამძღვრობით ჩამოზრდნება: „წინამძღვრებითა სულისა წმინდისათა მოიწია ქუეყანასა ქართლისასა“. გასათვალისწინებელია ის მოსაზრებაც, რომ საქართველოში ქრისტიანობა „ახალწერგი“ იყო და მას განმტკიცება სჭირდებოდა.

როგორც ცნობილია, ასურელ მამათა აღმსარებლობაში პირველად ეჭვი შეიტანა ნ. მარმა, რომელმაც შესაძლებლად მიიჩნია მათი ნესტორიანობა (მარი 1906: 3), მოგვიანებით ამავე პოზიციაზე დადგა პ. ინგოროყვაც (ინგოროყვა 1939: 163). აკად. კორნელი კეკელიძემ წმინდა ასურელ მამათა გამომგზავრება დაუკავშირა იმ დევნა-შევიწროებას, რომელსაც მონოფიზიტები განიცდიდნენ VI საუკუნის სირიაში, ამიტომ, მეცნიერის აზრით, მათი ჩამოსვლის მიზანი იყო თავის გადარჩენა მონოფიზიტთა სასტიკი დევნისაგან, რადგან ასურელი მამები თავადაც მონოფიზიტები იყვნენ და სირიაში აღარ გაეძღვებოდათ (კეკელიძე 1956: 41). ასურელ მამათა მონოფიზიტობას, კ. კეკელიძის გარდა, ვარაუდობდნენ ს. კაკაბაძე (კაკაბაძე 1928: 17), ლ. მენაბდე (მენაბდე 1949: 46), ლ. მელიქსეთ-ბეგი (მელიქსეთ-ბეგი 1959: 211), შ. ამირანაშვილი (ამირანაშვილი 1944: 126).

მეორე თვალსაზრისის მიხედვით, ასურელი მამები დიოფიზიტები უნდა ყოფილიყვნენ და სწორედ ქალკედონელთა პოზიციების განსამტკიცებლად გამომგზავრნენ ქართლში. ამ შეხედულებას ემხრობიან: ივ. ჯავახიშვილი (ჯავახიშვილი 1979: 411), გრ. ფერაძე (ფერაძე 1927: 38), მ. ჯანაშვილი (ჯანაშვილი 1990: 49), თ. ჟორდანი (ჟორდანი 1892: 54), ზ. ალექსიძე (ალექსიძე 2003: 121), რ. სირაძე (სირაძე 1992: 33), ვ. გოილაძე (გოილაძე 1992: 198), დ. მერკვილაძე (მერკვილაძე 2006: 155), ს. მეტრეველი (მეტრეველი 2008: 239-240). შ. ნუცუბიძე ასურელ მამებს წმინდა პეტრე იბერის მიერ სირიაში დაფუძნებულ ქართულ კოლონიას უკავშირებდა და, მისი აზრით, „ქრისტოლოგი-ნეოპლატონიკოსი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო არც დიოფიზიტი, არც მონოფიზიტი“ (ნუცუბიძე 1956: 132). თ. მგალობლიშვილი ასურელ მამებს მართლმადიდებლობისაკენ გადახრილ ნესტორიანელებად მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ ამგვარი იდეოლოგიური მიმართულების მიმდევრები იმავე პერიოდში მივიდნენ სომხეთსა და ალბანეთშიც. ამ მიმდინარეობის წარმომადგენლები მრავლად ყოფილან ანტიოქია-ნიზიზინის სკოლაში, რომელთა წინამძღვარი ყოფილა ჰენან ადიაბენელი (მგალობლიშვილი 2003: 339).

საქართველოს ეკლესიას კი ასურელ მამების მართლმადიდებლობაში ეჭვი არასდროს შეუტანია. მის პოზიციას კარგად გამოხატავს მიტროპოლიტ ა. ჯავარიძის ნაშრომი „საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია“, რომელშიც, კერძოდ, აღნიშნულია: „თუ შევადარებთ ერთმანეთს იმ მდგომარეობას, რომელშიც იმყოფებოდა ქართული ეკლესია ასურელი

მამების ჩამოსვლისას იმ მდგომარეობასთან, რომელშიც იმყოფებოდა მათი მოღვაწეობის დასასრულს, დავრწმუნდებით, რომ ისინი მონოფიზიტურ მიმდინარეობას ებრძოდნენ და გაიმარჯვეს კიდეც მასზე" (ჯაფარიძე 1998: 218-219).

წმინდა ასურელ მამათა წარმომავლობა

იყვნენ თუ არა სირიელი მამები ეროვნებით ქართველები? ამ საკითხის ირ-გვლივაც არაერთგვაროვანი შეხედულება არსებობს. დ. ჩუბინიშვილი, მ. ჯანაშვილი, დ. ბაქრაძე, ა. ხახანაშვილი, შ. ნუცუბიძე, კ. კეკელიძე, ლ. მენაბდე, შ. ნუცუბიძე, ვ. გოილაძე, რ. თვარაძე... ფიქრობენ, რომ სირიიდან მოსული მოღვაწენი ეროვნებით ქართველები უნდა ყოფილიყვნენ. უფრო კონკრეტულად: დ. ჩუბინაშვილის აზრით, ასურელი მამები „არ იყვნენ მესოპოტამიელი, არამედ – კაპადოკიელი“ (ჩუბინაშვილი 1877: 9). მათს ქართველობას ემხრობოდა მ. ჯანაშვილიც (ჯანაშვილი 1990: 44). კალისტრატე ცინცაძემ ისინი აღმოსავლეთის ქართული დასახლებების მკვიდრ ქართველებად ჩათვალა (მერკვილაძე 2006: 161), კირიონ ეპისკოპოსი მიიჩნევდა, რომ მართებულია, სირიელ მოღვაწეებს კაპადოკიელი მამები ეწოდოს და არა ასურელებიო (იქვე: 161), იაკობ გოგებაშვილიც კაპადოკიელებს უწოდებდა (გოგებაშვილი 1901: 55). ა. ხახანაშვილი ამტკიცებდა, რომ სირიად შემდგომში იწოდა კაპადოკიო (მერკვილაძე 2006: 162). ი. ფერაძის მოსაზრებით, კაპადოკიას ბერძნები ასურეთს უწოდებდნენ, კაპადოკიაში კი მგერელები და ჭანები ცხოვრობდნენ (ფერაძე 1903: 117). დ. ჯანაშვილის შეხედულებით, ასურელი მამები, ყველანი, ქართველები – ლაზები იყვნენ (ჯანაშვილი 1914: 19), შ. ნუცუბიძე კი მათ უწოდებს ქართველებს სირიიდან, პეტრე იბერის მიერ სირიაში დაარსებული რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლებს (ნუცუბიძე 1956: 126). ვ. გოილაძე ქალაქ ედესიდან წამოსულ ქართველ მონაზვნებად სახელდებს (გოილაძე 1992: 199). კ. კეკელიძეს ასურელ მამათა ქართველობის დასადასტურებლად შემდეგი ფაქტები მოჰყავს:

1. „ცხოვრების“ მიხედვით, იოანემ ქართლში მოსვლისთანავე კათალიკოს ევლავიოსს ქართულად დაუწყო საუბარი, რითაც, მეცნიერის თქმით, „მოხდა ის, რაც უნდა მომხდარიყო, ქართველი ქართულად გამოელაპარაკა ქართველს“; 2. სირიიდან მოსული მამები იმიტომ გაიფანტნენ ქართლისა და კახეთის სხვადასხვა მხარეში, რომ წარმოშობითაც იქაური იყვნენ (კეკელიძე 1956: 42). კ. კეკელიძეს სრულიად ეთანხმება ლ. მენაბდე (მენაბდე 1949: 64).

ასურელ მამათა ქართველობაში ეჭვი პირველად მ. კელენჯერიძემ შეიტანა: „მამების ასურელობას მეტი საბუთი აქვს, ვიდრე მათ ქართველობას“ (კელენჯერიძე 1918: 43), ხოლო ივ. ჯავახიშვილი ასურელ მამათა ქართველობას უსაფუძვლო ჰიპოთეზას უწოდებდა (ჯავახიშვილი 1979: 415). კ. კეკელიძის პოზიცია გააკრიტიკა გ. ფერაძემ (ფერაძე 1927: 40).

მ. თარხნიშვილს, შ. ამირანაშვილსა და ს. კაკაბაძეს შესაძლებლად მიაჩნდათ ზოგიერთი მათგანის ქართველობა. მიტროპოლიტ ა. ჯაფარიძის შეხე-

დულებით: „ქართული ენის წინა პლანზე წამოწევა და მისთვის განსაკუთრებული ყურადღების მიქცევა გამოწვეული უნდა ყოფილიყო არა ეროვნული, არამედ სარწმუნოებრივი მოსაზრებით“ (ჯაფარიძე 1996: 391). დ. მერკვილაძე ვრცლად მიმოიხილავს აღნიშნულ საკითხს და ასეთ დასკვნას გვთავაზობს: „ასურელ მამათა“ სახელით ცნობილი ეს სასულიერო მოღვაწენი, მართლაც, სირიელები ყოფილან“ (მერკვილაძე 2006: 181). ეს უკანასკნელი შეხედულება ახალი ტექსტოლოგიური მასალით გაამყარა ზ. ალექსიძემ, რომელმაც ბოლოს ღმორენილი N/ Sin-50 ხელნაწერის მიხედვით (წმინდა ასურელ მამათა ცხოვრების ყველა რედაქციასა და ხელნაწერზე ადრინდელი) დაადასტურა, რომ მოსაზრებები ასურელ მამათა ქართველობის შესახებ არ დასტურდება, პირიქით, ტექსტში გარკვევით არის საუბარი მათი ასურელობის შესახებ (ალექსიძე 2016: 39).

ამ საკითხის გადასაჭრელად აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ აგიოგრაფიული ლიტერატურის ტრადიცია, რომ საეკლესიო მწერლობის ეს დარგი არ არის მხატვრული გამოხატონი, მითი თუ ლეგენდა; რომ აგიოგრაფია „ჭეშმარიტ და უტყუელ“ ფაქტებს ასახავს. თუმცა, წინააღმდეგობა გადალახული არ არის: ერთი მხრივ, ყურადსაღებია ბოლოდროინდელი კვლევები და ახალი არგუმენტები, მაგრამ პასუხგაუცემელი რჩება შეკითხვები:

- წმინდა იოანე ზედაზნელის მსგავსად, ქართულ ენაზე სულიწმინდის მადლით ხომ არ ამეტყველდნენ დანარჩენი მამებიც. თუ იოანე ზედაზნელი (და არამხოლოდ ის) ცხოველებს, მაგალითად დათვს, ელაპარაკება და „მფრინველნი ცისანი და ქუენარმავალნი ენასა მისსა დაამორჩილნა“, მაშინ რა გასაკვირია, ქართულ ენაზე მათი ამეტყველება?! (ან, თავისთავად, ეს მოცემულობა რამდენად ექვემდებარება განსჯა-განჩხრეკას);
- ასურელი მამები თარჯიმნის გარეშე როგორ ამყარებენ ურთიერთობას კათალიკოსთან, ერთმანეთთან, ადგილობრივ მცხოვრებლებთან;
- რამდენად სარწმუნოა ცნობა, რომ აქ ჩამოსვლის შემდეგ იწყებენ ქართული ენის შესწავლას და მერე გადანყევტენ მისიონერულ მოღვაწეობას. ქრისტიანული სარწმუნოების ქადაგება-განმტკიცება უცხო ენაზე ხომ სრულიად წარმოუდგენელია;
- წმინდა შიო მღვიმელის სახელს უკავშირდება ორიგინალური ქართული ჰიმნოგრაფიის დასაწყისი და, რ. თვარაძის თქმისა არ იყოს, დიდად საეჭვოა, რომ უცხოელს, არაქართველს ქართულად ჰიმნთა შეთხზვა დაეწყო (თვარაძე 2001: 62).

წმინდა ასურელ მამათა „ნამება-ცხოვრებანის“ რედაქციები

არსებობს ასურელ მამათა ცხოვრების აღმწერელი თხზულებები: მეცნიერთა ერთი ნაწილის აზრით, ზოგიერთი მათგანი VII ს.-ის დამლევამდე შეიქმნა, ზოგი გვიანდელ თარიღს ასახელებს. ამ საკითხში საკმაოდ ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულებები არსებობს (კ. კეკელიძე, ს. კაკაბაძე, ი. აბულაძე, ივ. ჯავახიშვილი, ე. გაბიძაშვილი, გ. კუჭუხიძე, მ. ჩხარტიშვილი, რ. ხალვაში...).

ჩვენამდე მოღწეულია წმინდა ასურელ მამათა ცხოვრების ამსახველი ოთხი ძველი ტექსტი რამდენიმე რედაქციით. ესენია:

I. „წმინდა იოვანე ზედაზნელის ცხოვრება“ – არსებობს სამი რედაქცია:

- **ვრცელი რედაქცია**, მოღწეულია ერთადერთი XV ს.-ის ბოლონაკლები ხელნაწერით – ქართლის ცხოვრების ანა დედოფლისეული ნუსხით. ის დაწერილია ზედაზნის წინამძღვრის, მიქელის, შეკვეთით. ცნობილია, რომ ავტორი ტექსტის შედგენისას იყენებდა ზეპირ გადმოცემებსა და მიქელისაგან მიღებულ ქართას, რომელშიც მოკლედ იყო აღწერილი იოანეს საქმენი.
- **მოკლე რედაქცია**, ერთადერთი ხელნაწერით შემონახული.
- **ე. წ. მეტაფრასული რედაქცია**, მრავალი ხელნაწერით დაცული.
- არსებობს, აგრეთვე, წმინდა იოანეს ცხოვრების გვიანდელი სვინაქსარული რედაქცია (მოღწეულია ერთადერთი 1726 წლის ხელნაწერით), რომელიც XVIII ს.-ის I ნახევარში შექმნილად მიიჩნევა.
- **სინას მთის წმინდა ეკატერინეს მონასტერში** მიაკვლიეს იოანე ზედაზნელის ცხოვრების კიდევ ერთ, უცნობ რედაქციას, რომელიც დაცულია X ს.-ის I ნახევარში გადანერილ ხელნაწერში.

ს. კაკაბაძე მოკლე რედაქციას ათარილებს VII ს.-ის დასასრულით (კაკაბაძე 1928: 1-18); კ. კეკელიძე – X ს.-ით (კეკელიძე 1956: 22); ილ. აბულაძე X ს.-ის შემდგომი დროით (აბულაძე 1955: XXIII); ხოლო ვრცელ რედაქციას ათარილებენ X ს.-ის დასაწყისით ს. კაკაბაძე; X ს.-ის შუა წლებით – ივ. ჯავახიშვილი, X ს.-ის II ნახევრით – ილ. აბულაძე, XI საუკუნით – კ. კეკელიძე.

II. „წმინდა შიო მღვიმელის ცხოვრება“ – შემონახულია ორი ძველი რედაქცია:

- **კიმენური (მოკლე, სათაურში ავტორად დასახელებულია არსენ ქართლის კათოლიკოსი);**
- **მეტაფრასული (მეტაფრასული რედაქციის სათაურში ნათქვამია, რომ იგი დაწერა ღირსმან მარტვირი, იოანე ზედაზნელის მოწაფემ კონსტანტინეპოლიდან, თუმცა სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს ცნობა ფსევდოეპიგრაფულად მიიჩნევა).** ამ რედაქციათა ავტორთა ვინაობის, მათი შექმნის დროისა და მათი ურთიერთმიმართების თაობაზეც არსებობს რამდენიმე ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულება:

ს. კაკაბაძის აზრით, პირველადი არის მოკლე რედაქცია, რომლის ავტორია არსენ კათალიკოსი, დაწერილია 687-700 წლებში. აქედან მომდინარეობს მეტაფრასული რედაქცია, რომელიც დაიწერა 905 წლის ახლო ხანს. ეს ნაწარმოები გადაბმულია „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციაზე (კაკაბაძე 1928: 6).

კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ უძველესა მოკლე რედაქცია, ოღონდ ეს დამოუკიდებელი ნაწარმოები კი არ არის, „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის ორგანული ნაწილია, მისი უშუალო გაგრძელება და დაწერილია კათალიკოს არსენ მეორის მიერ. ვრცელი მეტაფრასული რედაქცია კი, მეცნიერის აზრით, შექმნილია მოკლე რედაქციის გადამუშავე-

ბის შედეგად უცნობი ავტორის მიერ XII ს.-ის პირველ ნახევარში (კეკელიძე 1956: 19-50).

ი. აბულაძის აზრით კი, მოკლე რედაქცია, მართლაც, პირველადია და ორგანული ნაწილია „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციისა, ამიტომაც მას ვერ დანერდა კათალიკოსი არსენ II, რადგან „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია არსენ II-ს არ ეკუთვნის; ვრცელი, მეტაფრასული რედაქცია მოკლეს გადაკეთების შედეგად უნდა იყოს შექმნილი XII ს.-ის პირველ ნახევარში (აბულაძე 1955: XXV).

მ. ჩხარტიშვილის შეხედულებით, ასურელ მოღვაწეთა „ცხოვრებათა“ ციკლის ჩამოყალიბება დაკავშირებულია იოანე მარტვირთან, ვინაიდან მისი სახელი ფიგურირებს წმინდა შიო მღვიმელის ვრცელი ცხოვრების სათაურში, როგორც „ცხოვრების“ აღმწერი და, ამავდროულად, წმინდა იოანეს მონაწილე. მართალია, იოანე მარტვირის შექმნილი ნაწარმოები „თხზულების გვიანდელი მოდიფიკაციაა, მაგრამ იგი მაინც უკეთ ინახავს დედანს“ (ჩხარტიშვილი 1997: 21-24).

X ს.-ის II ნახევრით ათარილებს ე. გაბიძაშვილი (გაბიძაშვილი 1982: 62-67), იგი ამ რედაქციას მიიჩნევს არსენ კათალიკოსის მიერ დანერგულ არქეტიპად, რომელიც უნდა წარმოადგენდეს ერთიანი თხზულების – წმინდა იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ცხოვრების ნაწილს.

მეტაფრასულ რედაქციას მკვლევართა უმრავლესობა კიმენური რედაქციის საფუძველზე XII ს.-ში შექმნილ ძეგლად მიიჩნევს, გ. ფერაძე კი მის ავტორად დავით აღმაშენებლის სულიერ მოძღვარს, არსენ ბერს, ასახელებდა, თუმცა ეს მოსაზრებები გაზიარებული არ ყოფილა. გარდა ამისა, მოღწეულია უცნობი ავტორის მიერ XVII-XVIII სს.-ში შედგენილი წმინდა შიოს მეტაფრასული „ცხოვრების“ ახალი რედაქცია (ცნობილია ერთადერთი ხელნაწერით) და ორის სვინაქსარული რედაქცია – ერთი ძველი, XIII ს.-ის ხელნაწერით მოღწეული (შექმნილია მეტაფრასტული რედაქციის საფუძველზე), ხოლო მეორე გვიანდელი (სავარაუდოდ XVII-XVIII საუკუნეებისა, შემონახულია ერთადერთ, 1726 წლის ხელნაწერში, აგრეთვე შექმნილი უნდა იყოს მეტაფრასული ცხოვრების საფუძველზე). ცხოვრებათა ტექსტების გარდა, მოღწეულია აგრეთვე „თხრობა სასწაულთათვის მამისა შიომთავა“ შეკრებილი ბასილი კათალიკოსის (1090-1110 წწ.) მიერ (ცნობილია მხოლოდ XVIII ს.-ის ხელნაწერებით). ტექსტის შესავალი ნაწილის თანახმად, ავტორს შეუკრებია სხვადასხვა წყაროში გაფანტული სასწაულების აღწერა. ცალკეული ცნობები წმინდა შიოს შესახებ შემონახულია, აგრეთვე, იოანე ზედაზნელისა და აბიბოს ნეკრესლის ცხოვრებებში;

III. „წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრება“ – გვაქვს მოკლე და მეტაფრასული რედაქციები. ამ რედაქციათა ავტორის, შექმნის თარიღისა და ურთიერთმიმართების შესახებაც განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს. კიმენურ რედაქციას ს. კაკაბაძე ათარილებს VII ს.-ის დასასრულით (კაკაბაძე 1928: 36-42); X ს.-ის I ნახევრით – კ. კეკელიძე (კეკელიძე 1956: 19-50); X ს.-ის II ნახევრით ე. გაბიძაშვილი (გაბიძაშვილი 1982: 62-67), რომელიც ამ რედაქციას მიიჩნევს არსენ კათალიკოსის მიერ დანერგულ არქეტიპად, რომელიც

უნდა წარმოადგენდეს ერთიანი თხზულების – წმინდა იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ცხოვრების ნაწილს.

მეტაფრასულ რედაქციას მკვლევართა უმრავლესობა კიმენურის საფუძველზე XII ს.-ში შექმნილად მიიჩნევს, კ. კეკელიძე კი პეტრიწონულ სალიტერატურო სკოლაში დაწერილად აცხადებდა, თუმცა ეს მოსაზრება შემდგომში უარყოფილ იქნა (ილ. აბულაძე, ე. გაბიძაშვილი და სხვები). ივ. ჯავახიშვილი ამ რედაქციის შექმნის თარიღად XVIII საუკუნეს ვარაუდობს, ხოლო ს. კაკაბაძე – X ს.-ის დასაწყისს.

გარდა ამისა, არსებობს 1737-1740 წწ.-ში „ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის საფუძველზე რომანოზ მიტროპოლიტის მიერ შექმნილი ახალი მეტაფრასული ცხოვრება და გვიანდელი სვინაქსარული ცხოვრება (მოღწეულია ერთადერთი XVIII ს.-ის ხელნაწერით, შედგენილი უნდა იყოს ადრეული მეტაფრასული ცხოვრების საფუძველზე).

IV. „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და წამების“ ორი რედაქცია არსებობს: **ვრცელი და მოკლე**. ფრანგი ქართველოლოგი ბერნარ უტიე ერევნის „მატენადარანში“ სომხურ ხელნაწერთა შორის შემთხვევით წააწყდა „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ერთ ფურცელს, რომელიც მან თხზულების აქამდე უცნობ რედაქციად მიიჩნია;

სინას მთის წმინდა ეკატერინეს მონასტრის X ს.-ის I ნახევარში გადაწერილ ხელნაწერში მიაგნეს წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის კიდევ ერთ უცნობ რედაქციას, რომელიც უფრო მეტ სიახლოვეს „წამების“ ვრცელ რედაქციასთან ავლენს.

ამ რედაქციების ავტორთა ვინაობის, მათი შექმნის დროისა და მათი ურთიერთმიმართების თაობაზე შემდეგი შეხედულებები არსებობს:

- პირველადია მომცრო რედაქცია, რომელიც დაწერილია 690-700 წლებში (კაკაბაძე 1928: 49-55);
- პირველადია ვრცელი რედაქცია, რომლის ავტორია არსენ კათალიკოსი – დაწერილია IX ს.-ში, შესაძლოა, უფრო გვიანაც. ამ რედაქციის წყარო ყოფილა VI საუკუნის დამლევის ან VII საუკუნის დამდგეის უძველესი თხზულება (ჯავახიშვილი 1979: 324-347);
- პირველადი, უძველესი, არქეტიპული იყო კათალიკოს არსენ პირველი დიდი საფარელის (860-887 წწ.) მიერ შექმნილი რედაქცია, რომელიც ჩვენამდე არ შემონახულა. არავითარი უძველესი, VI ან VII საუკუნის, ტექსტი ამ თხზულებას წინ არ უსწრებდა. ამ რედაქციიდან მომდინარეობს ვრცელი, ანუ მეტაფრასული, რედაქცია, რომლის ავტორი უცნობია. იგი, შესაძლოა, იყოს ნეკრესის რომელიღაც ეპისკოპოსი. მეტაფრასულად გადამუშავების დროს მას ტექსტში ჩაურთავს პროლოგი, ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული დიალოგი თხზულების შუაში და ეპილოგი (კეკელიძე 1956: 19-50);
- პირველადია ვრცელი რედაქცია, რომელიც არასგზით არ არის მეტაფრასული, რადგან, როგორც ცნობილია, მეტაფრასული რედაქცია XI საუკუნეზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა, ხოლო ვრცელი რედაქციის ავ-

ტორი არის კათალიკოსი არსენი – არსენ პირველი ან არსენ მეორე, უფრო არსენ მეორე, იგივე ავტორი, რომელმაც შექმნა „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია. მას წყაროდ, მართლაც, ჰქონია VI თუ VII საუკუნის ტექსტი. მომცრო რედაქცია მერმინდელია (აბულაძე 1955: XXVI-XXXII).

ე. გაბიძაშვილმა ტექსტოლოგიური ანალიზის საფუძველზე დაასკვნა, რომ იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის „ცხოვრებათა“ მოკლე რედაქციები (ე. წ. არქეტიპები) და „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ვრცელი რედაქცია ერთი მთლიანი აგიოგრაფიული თხზულებაა. მკვლევარს საამისოდ მოჰყავს შემდეგი არგუმენტები:

1. იოანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ სათაური გულისხმობს მისი მონაფეების ცხოვრების აღწერასაც – „ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისა და მონაფეთა მისთა, რომელთა განანათლეს ქუეყანა ესე ჩრდილოეთისა“;
2. ადრევე იყო შენიშნული, რომ იოანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის „ცხოვრებანი“ ერთი მთლიანი თხზულების ნაწილებია (კ. კეკელიძე, ი. აბულაძე);
3. წმინდა შიოს გარდაცვალებას „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის წამება“ მოგვითხრობს;
4. წინა ტექსტებთან ორგანულ კავშირზე მიუთითებს ბოლო სამი თხზულების შესავალი სიტყვები (ხოლო...). „ხოლოთი“ აგიოგრაფიული ჟანრის არც ერთი თხზულება არ შეიძლება დაიწყოს. ამგვარად, ე. გაბიძაშვილი მიუთითებს, რომ „იოვანე ზედაზნელისა და მონაფეთა მისთა ცხოვრება“ ორიგინალური კომპოზიციის ძეგლია და თხრობის ქრონოლოგიური პრინციპის დაცვით აერთიანებს ოთხ თხზულებას (გაბიძაშვილი 1982: 61-65);

რ. ხალვაშის აზრით, ამ აგიოგრაფიულ ციკლში შედიოდა „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის წამების“ არა ვრცელი, არამედ მოკლე რედაქცია, რადგან ვრცელი რედაქციის დასასრულს დუბლირებულია „იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ არსენისეული ვერსიის დაბოლოება. გარდა ამისა, „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ვრცელ რედაქციაში შეტანილია ციტატები გიორგი ამარტოლის „ხრონოგრაფიდან“, რომელიც მოგვიანებით თარგმნა არსენ იყალთოელმა. ეს ჩანართი, როგორც კ. კეკელიძემ გაარკვია, შეეხება ოთხი ელემენტის მოძღვრებას (ხალვაში 2008: 55).

გარდა ამისა, „საქართველოს სამოთხეში“ მოთავსებულია „წმინდა ისე ნილკნელის ცხოვრება“, „წმინდა იოსებ ალავერდელის ცხოვრება“ და „წმინდა ანტონ მარტყოფელის ცხოვრება“. ეს არის შემოკლებული, სვინაქსარული რედაქციები. ამათგან, როგორც ფიქრობენ, „წმინდა ანტონ მარტყოფელის ცხოვრება“ შედგენილია ვახტანგ VI-ის „სწავლულ კაცთა“ კომისიის მიერ, ხოლო „წმინდა ისე ნილკნელის ცხოვრების“ არქეტიპად მიჩნეულია „წმინდა შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“ მოკლე რედაქციაში დაცული ტექსტი.

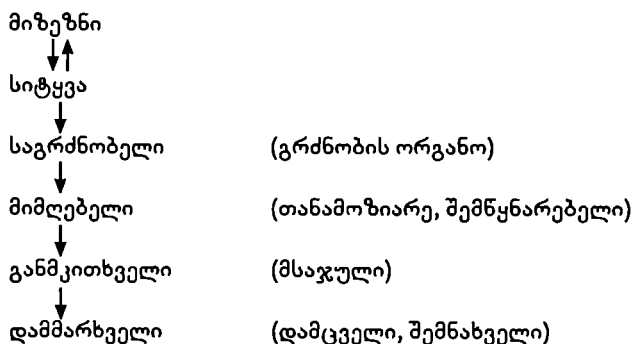
1. „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“

❖ „მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყვსა“

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალი საგანგებოდ ეთმობა სიტყვა-ლოგოსზე მსჯელობას – ეს არის ერთგვარი თეორიული ტრაქტატი იმის დასადგენად, თუ რა კონკრეტული მიზანი დგას შემოქმედის სიტყვის უკან, მწერლის მხატვრული ცნობიერება როგორ აღიქვამს ყოფიერებას მშვენიერების თვალსაზრისით და როგორ გარდაქმნის მას ახალ ესთეტიკურ სინამდვილედ. ის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები, რომლებიც თავისთავად მოიცავენ აგიოგრაფიულ სიტყვას, ვლინდება თხზულების სიტყვიერ ქსოვილში. აგიოგრაფი ასეთ სქემას გეთავაზობს:

„მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყვსა და სიტყუად არს მომთხრობელ მიზეზთა, რომლისათვის პირველ მივლენან საგრძნობელთა და მიართვან მიმღებელსა, და მიმღებელმან მისცის განმკითხველსა და განმკითხველმან – დამმარხველსა“.

გრაფიკულად თუ გამოვსახავთ, ასეთ სურათს მივიღებთ:



„მიზეზსა“ და „სიტყვას“ შორის ორმხრივი „ურთიერთობაა“, მიზეზ-შედეგობრივი კავშირია, რადგან პირველი „სიტყვის“ წარმომშობია და მეორე კი – მიზეზთა „მიმთხრობელი“. აქ აგიოგრაფი სიტყვისა და საქმის მთლიანობაზეც მიგვიჩივებს. სულხან-საბას მიხედვით, „დაწყებასა ერთისა საქმისასა მიზეზი ეწოდების“ (ორბელიანი 1991: 480). ე. ი. საქმემ უნდა აღძრას, წარმოშვას, დაბადოს სიტყვა, რომელმაც მეტ-ნაკლები სიზუსტით უნდა გამოხატოს და ცხადყოს იგი. „საქმე, ნამოქმედარი, ფაქტი, – განმარტავს აგიოგრაფი, – არის ბიძგის მიმცემი, ამოსავალი, აღმძვრელი სიტყვისა ლიტერატურულ შემოქმედებაში. ხოლო, თავის მხრივ, პოეტური სიტყვა ამ საქმეებსა და ფაქტებს პირველ რიგში ასახავს და „არს მომთხრობელი მიზეზთა“ (ფარულავა 1982: 90).

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისშივე მკაფიო აქცენტი კეთდება სიტყვის ძალაზე, განსაზღვრულია მისი მოქმედების სივრცე და შთაგონების საზღვრები. „მიზეზი“, სათქმელი არსებობს სიტყვამდე, თქმამდე, რომელიც „აღძრავს“ სიტყვას, მაგრამ „სიტყვას თან გაჰყვება თავისი მიზეზი ისევე, როგორც ყოველ მიზეზოვანში არსებობს მიზეზი... ასე მიდის სიტყვა მიზეზიდან მიზნისაკენ და ამით სიტყვა აერთიანებს მიზეზსა და მიზანს. მიზეზისა და მიზნის გამთლიანებით კი „სიტყვის“ ლოგოსური ბუნება მჟღავნდება“ (სირაძე 1992: 38).

„მიზეზთა მოთხრობა“, რას იტყვის და როგორ იტყვის, შემოქმედის საქმეა „რატომ“ უკვე „მიზეზში“ ძევს. თქმა სიტყვას უკავშირდება, მთქმელი კი სიტყვის ოსტატი უნდა იყოს, გემოვნებით, სიბრძნით, ეპოქის შეგრძნების განსაკუთრებული უნარით დაჯილდოებული. ასეთი შემოქმედი თავისი „დროის სტილის“ გამომხატველია. ყოველ მწერალს საკუთარი ხელწერა აქვს, რომელშიც ჩანს მთელი მისი პიროვნება: „მას თავისი გმირები ჰყავს – მძინევარენი ან მშვიდნი“, თავისი კვანძი აქვს, რთული ან მარტივი, თავისი დაბოლოება – ტრაგიკული ან კომიკური, სტილის თავისებური ეფექტები, თავისი რთული წინადადებანი და თავისი საკუთარი ლექსიკონიც კი“ (ტენი 1990: 8).

სქემის მიხედვით, მიზეზი, საბაბი, რომელიც სიტყვას წარმოშობს, შინაგან სულიერ საცავსაც გულისხმობს. სიტყვა გამოხატავს პიროვნებას, მის ფსიქო-ემოციურ და ინტელექტუალურ სანაწილს. ის თავად არის ადამიანური ყოფიერების საზრისი. რა გზას გაივლის სათქმელის, საქმის აუცილებლობით დაბადებული სიტყვა? – აგოგრაფის თქმით, იგი გადაეცემა „საგრძნობელთა“, ე. ი. გრძნობის ორგანოებს, უფრო ზუსტად, ალბათ, იმათ, იოანე საბანისძემ ასეთი ფორმით რომ განმარტა: „საჩინონი ეგე სასმენელნი... და უფროქსლა საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა“ (ძეგლები 1964: 49).

სიტყვა უნდა იგრძნო, განიცადო, მან შენს სულზე ზემოქმედება უნდა მოახდინოს, შენში აქტივობა უნდა აღძრას, უნდა შეგცვალოს. გრძნობის ორგანოები სიტყვას გადასცემენ „მიმღებელს“, ანუ შემწყნარებელს, თანამოზიარეს. დარჩება თუ არა ლოგოსი შენში, „ექმნები თუ არა მასპინძელ“ მას, სწორედ ამაზე უპასუხებს ეს საფეხური „საგრძნობელიდან“ „მიმღებლამდე“, ანუ, როცა მოისმენ ან შეისმენ და „გაუმასპინძლები“ ან განაგდებ. ამის შემდეგ სიტყვა გადაეცემა „განმკითხველს“, მსაჯულს. იქნებ ეს „მსაჯული“ გონებაა, რომელმაც უნდა აწონ-დანონოს, სრულყოს შესამეცნებელი! ამის შემდეგ „განმკითხველი“ გადასცემს „დამმარხველს“ – ე. ი. დამცველს, შემნახველს, ვინც ან რაც „სავენეს განუმზადებს“ და, საბოლოოდ, დამკვიდრდება სიტყვა-ლოგოსი იქ, სადაც ესწრაფვოდა „განსვენებას“.

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისის ეს სქემა, რომელშიც საუბარია სიტყვის დაბადების, მსმენელსა თუ მკითხველზე ამ მადლის

გადმოსვლის გზებზე, თუ არ ემთხვევა, ეხმიანება იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამების“ I თავში მოცემულ მსჯელობას და იმეორებს ამ სქემას.

„წმინდა აბოს წამება“	„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“
საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა	საგრძნობელნი
განმარტენით სმენად და მასპინძელ ექმენით სიტყუათა ამათ	მიმღებელი
შეიწყნარეთ კარავსა გუამისა თქუენისასა	განმკითხველი
საჲანც განუმზადეთ	დამმარხველი

გარდა ამისა, ცოტა ქვემოთ „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი პირდაპირ აცხადებს: „ხოლო თქუენ განმზადენით სასმენელნი თქუენნი და სარწმუნოებით შეიწყნარეთ“ (ძეგლები 1964: 196), იოანე საბანისძე კი ასე მოგვმართავს: „მომიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი და... შეიწყნარეთ“ (იქვე: 49).

ჩვენ შეგვიძლია შევიცნოთ კაცის სული იმით, თუ რას და როგორ ამბობს. ამიტომაც აგიოგრაფიისათვის მნიშვნელოვანი სიტყვაზე ფიქრი – ეს გასდევს „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტს. სიტყვის მსახურება და სიტყვის მაღლი მთლიანობაში იმას წარმოგვადგენინებს, რომ „პირველთგან იყო სიტყუად და სიტყუად იგი იყო ღმრთისა თანა და ღმერთი იყო სიტყუად იგი“ (ინ. 1,1). წმინდა „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისი ამგვარად განიხილავს „მიზეზს“, „სიტყვასა“ და „სიტყვის გზებს“.



ცრემლითა და ლოცვითა

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ თვალსაჩინოა წარმოდგენილი ლოცვის სათნოება. ლოცვის ძალა და მაღლი წარმართავს მთელ თხზულებას. თავად ფაქტი, იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების საქართველოში ჩამოგრძნება და მათ მიერ ქართველთა განათლება „ჭეშმარიტებისა ნათლითა“, რომელიც დიოფიზიტობის გაძლიერებას უნდა გულისხმობდეს და არამხოლოდ, ზოგადად, ქრისტიანობის ქადაგებას (სირაძე 1992: 33), ამასთანავე და უმთავრესი, – სამონასტრო სისტემათა დამკვიდრებას, ლოცვით წარმართულ ცხოვრებას ნიშნავდა. ლოცვით იქმნებოდა და იგებოდა ლოცვისათვის განკუთვნილი ეკლესია-მონასტრები. აგიოგრაფი ასე მოგვმართავს: „ჯერ-არს, რამთა ლოცვა წინამდით წარუძღუანოთ, ხელი შემოყავთ ჩემ თანა ვედრებითა!“ (ძეგლები 1964: 193).

სახარებაში ვკითხულობთ: „ითხოვდეთ და მოგეცეთ თქუენ“. აგიოგრაფი ასე მსჯელობს: „იხილეთ-ღა ნაყოფი იგი ლოცვისა – წინამდწარმეტყუელ იქმნა ჭეშმარიტებისა სიყრმიტგან (სამოელი – ს.მ.), რამეთუ ითხოვა იგი ანა ცრემლითა და ლოცვითა“ (ძეგლები 1964: 193). ეს პასაჟი საინტერესოა იმ

მხრივაც, რომ აქ ერთადაა „ცრემლი“ და „ლოცვა“. სათქმელის ამ ასპექტით აქცენტირება და კონცენტრირება კიდევ ერთხელ ხაზგასმით მიუთითებს ცრემლით აღსრულებული ლოცვის მადლს.

აღმოსავლეთის ეკლესიის მამათა მოძღვრებაში ცრემლი სულიწმინდის მადლია. მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ აგიოგრაფიული თხზულების ძირითად ნაწილში, რომელშიც აღწერილია „დასაბამი ცხოვრებისა წმიდისა მამისა ჩუენისა იოანე ზედაძნელისაჲ“ საგანგებოდაა ხაზგასმული: „და იქცეოდა ყოვლითა სიმდაბლითა (წმინდა იოანე – ს.მ.), მარხვითა და მღვიძარებითა, ცრემლითა და ვედრებითა“ (ძეგლები 1964: 197). ეს უკვე წმინდანის მდგომარეობაა, მისი მაღალი სულიერობის განმსაზღვრელი ნიშანი.

მსგავსი ვითარება გვაქვს, როცა აგიოგრაფი წმინდა ნინოს შესახებ გვაუწყებს, რომ „დედა ჩუენი ნინო დაადგრა ლოცვასა ცრემლითა“ (ძეგლები 1964: 199). ცოტა ქვემოთ თხზულების ავტორი გადმოგვცემს, რომ იოანე ზედაზნელი „ვეედრებოდა... ღმერთსა და აღიხილნა თუალნი და აღიპყრნა ხელნი და დასთხივნა პატიოსანნი იგი ცრემლნი წინაჲ ცხოველსა მის სუეტისა“ (იქვე: 200) ან „მისგან მიხმან ცრემლნი“ (იქვე: 206). რასაკვირველია, ცრემლი სინანულისა ნეტარებაა ღვთის გზაზე მდგომი მორწმუნისათვის, რადგან „გლოვის დასაწყისი საკუთარი თავის შეცნობაა“ (ქრისტიანული.. 1930: 140). ცრემლით ლოცვა დამახასიათებელი მდგომარეობაა ქართული აგიოგრაფიისათვის. ასეთი ლოცვის ძალა და მადლი განსაკუთრებულად ჩანს „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ (მეტრეველი 2002:). საერთოდ, მორწმუნე ადამიანს ღრმად სჯერა ის, რაც ასეა ფორმულირებული „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტში: „ყოველთა კეთილთა განმასურნელებელ ლოცვაჲ არს“ (ძეგლები 1964: 193). ამ კონტექსტში უაღრესად მნიშვნელოვანია სიტყვა „განმასურნელებელ“, რომელიც სურნელების მომფენს ნიშნავს (სარჯველაძე 2001: 37). უნდა აღინიშნოს, რომ ლოცვის ასეთ კონტექსტში წარმოდგენა არც თუ ხშირია. ყოველგვარი სიცოცხლის ნიშანი არის სუნთქვა. თავისებური სუნთქვა არსებობს სულიერ სამყაროშიც. წმინდა მამების გამოცდილება გვასწავლის, რომ სულის სუნთქვაა ლოცვა (რაფაელი 1997: 38), ოღონდ, „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორის მიხედვით, ეს ლოცვა „ყოველთა კეთილთა განმასურნელებელია“. ლოცვა – ღმერთთან საუბარი, საკუთარი თავის აღმოჩენისა და შეცნობის საშუალება, ადამიანის შთაგონების გაცხადება, უზენაესთან შეერთების საშუალებაა. როცა ადამიანური არსებობა ლოცვით გაჯერებული იქნება, მაშინ გახდება საცნაური მისი სურნელი, მაშინ მოგეფინება ის ზეციური მადლი, რომელსაც ლოცვის სურნელით შეიგრძნობ. მხატვრულ-ესთეტიკური აზროვნების ის თავისებურება, რომელიც ასეთი მხატვრული სახით დაფიქსირდა აგიოგრაფიულ ძეგლში, კიდევ ერთი მანიშნებელია იმისა, თუ როგორი იყო სახისმეტყველებითი კატეგორიები შუა საუკუნეებში და რა სპეციფიკა ჰქონდა ქართველი კაცის შეგნებაში, მის სულსა და გონში დაეანებულ სახისმეტყველებითს ღვთისმეტყველებას.

ლოცვა – სურნელების მომფენი, – სულიერობის იმ სფეროს სწვდება, რომელშიც მართალთა ნეტარება და სიხარული, ცათა სასუფეველია და საითკენაც მიისწრაფიან მართლმორწმუნენი. ღვთაების სამყოფელის, სამოთხის, ედემის ბაღის სურნელების მომფენი ლოცვა ის რეალური ძალაა, ისეთი მადლია, რომელიც ურწმუნოს მორწმუნეს გახდის და მორწმუნეს კი განაშორებს ყოველივე ამოსა და წარმავალს. ლოცვა ზეცისკენ აღმავალი და განმწმედელი ძალაა, როგორც „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი ამბობს: „ლოცვამ მისი (წმინდა იოანესი – ს.მ.) აღვიდოდა ცად, აერთა განსწმედდა“ (ძეგლები 1964: 208).

ცოტა ქვემოთ აგიოგრაფი ევანგელურ სწავლებას, რომ ბოროტი განიდევნება ლოცვითა და მარხვითა, სახისმეტყველებითს კონტექსტში წარმოგვიდგენს და ლოცვას გონიერების დედას უწოდებს: წმინდა იოანე „ლოცვა-სა და მარხვასა, ვითარცა დედასა გონიერებისასა, შეევედრა“ (ძეგლები 1964: 202).

❖ „უხუად მიმნიჭებელი“

ქართული აგიოგრაფია მდიდარია ღვთის სახელებით, რომლებიც, რასაკვირველია, ეფუძნება და ეყრდნობა ღვთისმეტყველებას, ყოველთვის მკაცრად ზის დოგმატიკა-კანონიკის ჩარჩოში. ორიგინალურად მოიხმობს „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი ღვთის სახელად, ერთ-ერთ განმსაზღვრელად „უხუად მომნიჭებელს“: „ყოველმან, რომელმან ხელ-ყოს საღმრთოსა მსახურებასა, ითხოვოს მისგან, რომელი-იგი უხუად მიმნიჭებელ არს ღმერთი“ (ძეგლები 1964: 198). ღმერთი უხუად მიმნიჭებელია სიკეთისა, მონყალებისა... მან „კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“, ღმერთი, როგორც სულიწმინდის ლოცვაში ვკითხულობთ, არის „საუნჯე კეთილთა“ და „მომნიჭებელი ცხოვრებისა“, ყოველივეს „მადლით აღმავსებელი“ (ლოცვანი 1997: 26). „უხუად მიმნიჭებელი ღმერთი“, აგიოგრაფის თქმით, „მისცემს საზრდელსა“. დაისმის ორი შეკითხვა. ვის აძლევს სოფლის შემოქმედი საზრდელს და რა იგულისხმება ამ საზრდელში?

„ყოველმან, რომელმან ჯელ-ყოს საღმრთოსა მსახურებასა“ – ასეთია პასუხი პირველ შეკითხვაზე. ე. ი. ვინც დაიწყოს საღვთო მსახურება, ანუ ვინც ღვთის მომურნეობას გამოიჩენს და უზენაესის „სამსახურში“ ჩადგება. საღვთო მსახურება საეკლესიო წეს-განგებაა და, უპირველესად, ტაძარში აღსრულებულ წირვა-ლოცვას გულისხმობს. საღვთო ლიტურგიის აღმასრულებელი მღვდელია. კონტექსტიდან გამომდინარე, ცხადია, რომ უხუად მომნიჭებელმა ღმერთმა საზრდელი სასულიერო პირს უნდა მისცეს. „უკუეთუ ვინმე ნაკლულევან არს თქუენგანი სიბრძნითა, ითხოვენ და მოსცეს მას ღმერთმან ნიჭთა განმყოფელმან“ (ძეგლები 1964: 193). თუ რას გულისხმობს ამ საზრდელში აგიოგრაფი, იაკობ მოციქულის ეპისტოლის ციტაციით ირკვევა: იაკობ მოციქულის კათოლიკე ეპისტოლე ამ მუხლს ასე გადმოგვცემს: „ხოლო უკუეთუ ვინმე თქუენგანი ნაკლულევან არს სულიერითა სიბრძნითა,

ითხოვენ ღმრთისაგან, რომელმან იგი მოსცის ყოველთა უხვად და არა ვის აყუედრის და მოსცეს მას“ (იაკ. 1, 5).

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „უხვად მომნიჭებელი ღმერთი“ იაკობ მოციქულის ეპისტოლის გავლენითაა აგიოგრაფის შემეცნებაში შესული; ღმერთი საზრდელს უხვად მიანიჭებს სასულიერო პირებს, მათ, ვინც საღვთო მსახურებას აღასრულებს.



საღვთო სახელთათვის

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“ უაღრესად საინტერესო მასალას გვანდის ღვთის სახელდებათა შესახებ. ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში იგი ამ მხრივაც გამორჩეულია, რადგან საკმაოდ უხვად წარმოგიდგენს საღვთო სახელებს კატაფათიკურ-აპოფატიკური მეთოდით:

- უხვად მომნიჭებელი ღმერთი (გვ. 193,ა);
- საზრდელის მომცემელი ღმერთი (გვ. 193,ა);
- მომავლინებელი (იგი თავსა თვსსა გამოუცხადებდა) (გვ. 194,ა);
- ღმერთი აბრაამისი, ღმერთი ისაკისი, ღმერთი იაკობისი (გვ. 194,ა);
- დაუსაბამო (არს იგი არს, რომლისა დასაბამ არა არს) (გვ. 194,ა);
- ღმერთი მამათად (რომელ იგი არს ღმერთი მამათად) (გვ. 194,ა);
- ჭეშმარიტი ღმერთი (გვ. 194,ა);
- ნათელი (გვ. 194,ა);
- ერთი უხილავი და უცვალელებელი (გვ. 194,ა);
- არა დასაბამიერი, არცა გასრულებადი (გვ. 194,ა);
- განუზომელი (გვ. 194,ა);
- მარადის კურთხეული (გვ. 194,ა);
- ნათელი სამებისად (გვ. 194,ა);
- (შეკრებულად) შეურწყმელი და განუყოფელი (გვ. 194,ა);
- უხილავი (გვ. 194,ა);
- უჟამო (გვ. 194,ა);
- დაუტევნელი (გვ. 194,ა);
- უცვალელებელი (თვნიერ ვითარებისა, თვნიერ რაოდენობისა ხატებისა) (გვ. 194,ა);
- შეუპყრობელ და შეუნანევრებელი (გვ. 194,ა);
- ძლიერი (თავით თვსით) (გვ. 194,ა);
- ძე-მხოლოდ ცხოველი და განმაცხოველებელი, მომცემელი ცხოვრებისად (გვ. 194,ა);
- მარადის კურთხეული და ბრწყინვალე (გვ. 194,ა);
- სული წმიდა – მთავრობისა უფალი, წარმავლინებელი, განმკუთვნელი, ტაძრად თვსად მოქმედი (გვ. 194,ა);
- სიტყვა დაუსაბამო – სიტყუად ღმრთისად (გვ. 195,ა);
- ხუროთმოძღვარ და შემოქმედ (ღმერთი არს) (გვ. 202,ა);
- საკვრველთ-მოქმედი (ღმერთი) (გვ. 2113,ა).

თხზულებაში გვხვდება უკუთქმითი თეოლოგიის ნიმუშები, როცა ღვთაება გამოხატულია მხოლოდ უარყოფითი ნიშნებით, ესენია: „არს იგი უხილავი, უჟამო, დაუტევნელი, უცვალებელი, – უცვალებელ თვინიერ ვითარებისა, თვინიერ რაოდენობისა, ხატებისა, – შეუპყრობელ და შეუწანევრებელ“ (ძეგლები 1964: 194).

თუმცა ვხვდებით ღვთაების, ანუ პირველარსის, გააზრების ნიმუშებს დადებითი ნიშნებით. უკუთქმითის გარდა, ყველა ამ სახეობას განეკუთვნება ზემოთ წარმოდგენილ სქემაში – ეს ყველაფერი, რა თქმა უნდა, ეფუძნება არეოპაგიტულ კორპუსს. „საღვთოთა სახელთათვის“, ფაქტობრივად, ის ფუნდამენტი, რომელზე დაყრდნობით შემოქმედისა და შექმნილის შესახებ ფილოსოფიურ გააზრებას მოსდევს ღვთაების სახისმეტყველებითი წარმოდგენა, რომელსაც მოჰყვება ღვთისმეტყველება (მდრ.: სირაძე 1992: 41).

❖ „მადლი სიტყვსაჲ ენასა ჩუენსა“

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ გვხვდება ქრისტიანული ღვთისმეტყველების უმთავრესი დოგმატი „სამება“: „ხოლო რომელთა სამებისა ერთსწორობა ვერ გულისხმა-ყვეს“. გარდა ამისა, ვხვდებით წმინდა სამების ჰიპოსტასებს: მამა, ძე და სულიწმიდა (ძეგლები 1964: 194). აგიოგრაფი მკაცრად საუბრობს არიოზის ცრუ მოძღვრების შესახებ: „პრცხუენოდენ არიოზს, რომელმან დაბადებულად იკადრა თქუმაჲ სიტყუა იგი ღმრთისა“. ასეა განქიქებული არიანული სწავლება.

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ამ ე. წ. თეორიულ წინასიტყვაში – რ. სირაძის სახელდებით (სირაძე 1992: 36) – არიანულ მოძღვრებასთან ერთად, დაგმოხილია მაკედონისა და მის თანამოაზრეთა მწვალებლური სწავლება, რომლებიც უარყოფდნენ სულიწმიდის ღვთაებობას (საეკლესიო კრებები 1978: 177). რა თქმა უნდა, ეს მძიმე ცოდვაა, მაშინ, როცა სახარება მკაცრად გვაფრთხილებს: „ყოველნი ცოდვანი მიეტევნენ კაცთა, ხოლო სულისა წმიდისა გმოზაჲ არა მიეტვოს“ (მათე, 12,31). ამის გათვალისწინებით, ქართველი აგიოგრაფი თავის გულისწყრომასა და აღშფოთებას ასეთი ინტონაციით გამოხატავს: „კადნიერი იგი (მაკედონი – ს.მ.), თავხედი, რომელსა თავი თჳსი რამჲე ეგონა ყოფად“ (თამამი და თავხედი მაკედონი, რომელსაც თავი სი თავი რაღაც ეგონა), – ასეთია ავტორის შეფასება, მისი გულწრფელი, უშუალო და ბუნებრივი დამოკიდებულება ერეტიკოსი მაკედონისადმი!

აგიოგრაფიული თხზულების ეს ე. წ. თეორიული ნაწილი სრულდება სიტყვაზე ფიქრით, ანუ იმით, რითაც დაიწყო „ცხოვრება“. საინტერესოა ისიც, რომ ტრიადიოლოგიის კონტექსტში განიხილება სიტყვა-ლოგოსის რაობა. სულიწმინდის გადმოსვლა მოციქულებზე არის პირველარსი და ამის კვალობაზე განმარტებულია, რომ ასურელ მამებზეც გარდამოვიდა სულიწმინდა: „მოვედინ ჩუენ ზედა და მოეცინ პოვნად მადლი სიტყვსაჲ ენასა ჩუენსა“ – ეს ფრაზა სრულიად გამორჩეულია მთელ თხზულებაში, რადგან აქ კარგად იკვეთება ჩვენთვის ასე მნიშვნელოვანი – სიტყვის ლოგოსური ბუნება.

ენას უნდა ჰქონდეს სიტყვის მადლი! – ასეთია აგიოგრაფის დასკვნა. „მადლი სიტყვასაჲ“ არის ის ძალა, რომელიც ნაკლულევანთ აღავსებს და სწეულთ განკურნავს. მადლი სიტყვისა რომ შეიგრძნო, უნდა მოემზადო, რათა სიტყვა მოვიდეს და დაემკვიდროს შენში, რათა სიტყვამ იპოვოს თავისი ადგილი და გაგიცხადოს ჭეშმარიტება. ეს სულიერ-ინტელექტუალური შემეცნების გზაა და ადამიანს სათნოებათა კიბეზე აამაღლებს.

სახისმეტყველებითი პრინციპების კვალობაზე საინტერესოა ისიც, რომ „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისში წარმოდგენილი მსჯელობა სიტყვაზე, ძირითადად, გამიზნულია სალიტერატურო სიტყვის მიმართ, რომელიც რთულ შემოქმედების გზას გაივლის: „არა თუ ადვილად საურავსა რასმე ვეძიებთ, არამედ სიღრმეთაგან ზღვისათა პატიოსანთა მარგალიტთა, შრომით მოსაგებელთა, გუნებაჲს ცხადად გამოჩინებამ, რომელნი განმზადებული არიან განყოფად სიმდიდრესა, უზრუნელსა საფასესა საღმრთოთა ნიჭთასა, ნათესავისა მიმართ ჩუენისა სიტყვთა მადლისაჲთა“ (ძეგლები 1964: 192).

ამ კონტექსტშიც გაილეებს სიტყვის მადლი, როგორც განმსაზღვრელი შემოქმედებისა, როგორც საზრისი არსებობისა. სიტყვის მსახურება ნიჭია „გამოცხადებითა მადლისაჲთა“ (იქვე: 192). ასე გასდევს სიტყვაზე ფიქრი „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას“.

„სასოებაჲ თმენისაჲ“

თხზულების მეორე ნაწილი – „დასაბამი ცხოვრებისაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისაჲ“ ორგანული გაგრძელება იმისა, რომ სულიწმინდისაგან მინიჭებული ლოგოსური სიტყვა სხვებს უნდა გადაეცეს. ეს არის მოციქულებრივი მისია, რომლის აღსრულება საქართველოში ჯერ კიდევ I საუკუნეში წმინდა ანდრია პირველწოდებულმა დაიწყო და IV ს-ში წმინდა მოციქულთა სწორმა ნინომ განასრულა. წმინდა იოანე ზედაზნელის ღვაწლი წარმოგვიდგება, როგორც გაგრძელება წმინდა ნინოს მოციქულებრივი მისიისა.

იოანე ზედაზნელი გამორჩეულია ქართულ კულტურულ-რელიგიურ სივრცეში, როგორც პირველსაზე განდევილობისა. სწორედ ამისი აქცენტირებით იწყება „ცხოვრების“ ძირითადი ნაწილი, საკუთრივ წმინდა იოანეს ღვაწლის აღწერა, თანაც ისე, რომ დარღვეულია თავგადასავლის თხრობის ბიოგრაფიულობა. რატომ მოინია წმინდა იოანე „ქუეყანასა ქართლისასა“? პასუხი ერთია: „წინამძღურებითა სულისა წმიდისაჲთა“. ცოტა ქვემოთ ეს თემა ასე განივრცობა: „განმგებელმან მისმან, სულმან წმიდამან, წამს-უყვნა მას ქუეყანად ჩრდილოდ, რამთა მიუძღუეს ქუეყანად ქართლად“ (ძეგლები 1964: 198). თხზულების ავტორი ასე ათქმევინებს თავად ნეტარ იოანეს, რომელიც თავის მოწაფეებს მიმართავს: „არა უწყითა, რამეთუ სარგებელისათვის ამის ქუეყანისა წარმოგუავლინნა უფალმან ღმერთმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან“ (იქვე: 202). ეს არის მისი მოღვაწეობის ერთგვარი ლეგიტიმაცია და ამჟღავნებს იკითხება მოციქულებრივი მისიის აღსრულების გარდაუვალობა.

ახალგაზრდობიდანვე მძიმე უღელი იტვირთა წმინდა იოანემ: „დაჯდა თვსაგან და დაყუდნა, რამეთუ არს სასოებათ თმენისად“ (ძეგლები 1964: 196-197). აგიოგრაფის ეს განმარტება საყურადღებოა თუნდაც იმიტომ, რომ უმთავრესი ქრისტიანული სათნოება, – მოთმინება ცხოვრების, არსებობის იმედადაა გამოცხადებული. არა თუ მონაზვნის, არამედ ყოველი მოკვდავის უპირველესი საზრუნავია, დაუახლოვდეს, მიემსგავსოს უზენაესს, როგორც შეგვაგონებს წმინდა სახარება (მ. 5, 42). იოანე ზედაზნელი „სრულებასა რომ მიემთხვს“, აგიოგრაფის სიტყვით, „იქცეოდა ყოვლითა სიმდაბლითა, მარხვითა და მღვდარებითა, ცრემლითა და ვედრებითა. შრომითა და მოთმენითა დღითი-დღე წარემატებოდა“ (ძეგლები 1964: 197). სრულყოფილები-საქენ სწრაფვა პიროვნების თავისუფალი ნების უმაღლესი მიზანია. ეს არის თავისუფლება. **სრულყოფილი რომ გახდე, თავისუფალი უნდა იყო!** ამიტომ, წმინდა იოანე ზედაზნელი, ერთდროულად, თავისუფლებისა და სრულყოფილების ნიმუშია. ამ რთულსა და სულიერი ბრძოლებით აღსავსე გზაზე იგი სათნოებებს აგროვებდა და მისი ღმერთთან მიახლება დიდი ღვაწლის შედეგი იყო. „სრულებას“ მან მიაღწია:

სიმდაბლით;
მარხვით;
მღვიძარებით;
ცრემლით;
ვედრებით;
შრომით;
მოთმინებით.

ეს ჩამონათვალი იწყება სიმდაბლით და მთავრდება მოთმინებით. ასეა იდეალიზებული ის უმთავრესი სულიერი იარაღი, ურომლისოდაც ცათა სასუფეველი არ მოიპოვება. თხზულების ავტორის აზრით, წმინდა იოანეს რჩეულობა, მისი, „ვითარცა ვარსკულავის“, გამობრწყინება და სენთა კურნების თუ ეშმაკთა „განსხმის“ სასწაულმოქმედებითი ძალა მას ღვთისაგან მიენიჭა სწორედ, გასაოცარი სიმდაბლის გამო, „რამეთუ ჩუენულებაჲ ესე არს ღმრთისად: „ყოველი, რომელი დაიმდაბლებს თავსა თვსსა, იგი ამაღლდების“.

სწავლანი

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ეს ნაწილი, პირობითად სწავლანი, ტექსტის სტრუქტურისა და ისტორიის შესწავლის გათვალისწინებით, ათცამეტი ასურელი მამის სამოღვაწეო პროგრამაა. ამასთანავე, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ქართველ ბერ-მონაზვნებს უნდა ჰქონოდათ მათი სულიერი წინამძღოლისგან ეგზეგეტიკური სწავლანი. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ „წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ არის პირდაპირი მითითება წმინდა იოანე ზედაზნელის „სწავლათა“ არსებობაზე, რომელშიც აღნიშნულია, რომ წმინდა იოანემ თავის მოწაფეებს „ნაცვლად სძისა და

ყრმეებრივთა საზრდელთამასა მტკიცე და ძლიერი საზრდელი წინარუყო, ესე იგი არს საღმრთონი სწავლანი და მოძღურებანი“ (აბულაძე 1955: 148).

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ, თუ ათცამეტი ასურელი მამის ძირითადი მიზანი ანტიმონოფიზიტური მოღვაწეობა იყო და ანტიმონოფიზიტობა ანტიმზადეანურ პოლემიკასაც გულისხმობდა, მაშინ მათ შესატყვისი „პროგრამაც“ ექნებოდათ. დიოფიზიტური დოქტრინის დაცვა, დიოფიზიტური მსოფლხედვა გამოსჭვივის ამ „სწავლანიდან“, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს საპირისპირო მოსაზრებაც.

წმინდა იოანე ზედაზნელის დამოძღვრა, ე. წ. „სწავლანი“, შემდეგ საკითხებს ეხება: ქადაგება იწყება ახალი აღთქმის უმთავრესი მცნებით: „ნურა გიყუარნ, ძმანო, უფროდთ ღმრთისა“ – ეს არის ამოსავალი, საყრდენი ამ მოძღვრებისა. ამის შემდეგ ჩამონათვალი ასეთ სახეს იღებს:

- ვერცხლისმოყვარეობა და სიმდიდრე;
- შვება და უძღურება (რომ არ იშვას ურჩობა);
- მემთვრალეობა (ნუ დაითრობით ღვინითა) – რომ არ აღიძრეს ბოროტი გულისთქმები.

„სწავლანის“ ავტორისთვის მნიშვნელოვანია ის, რომ დავიცვათ „სჯული იგი მარხვისად“ (ძეგლები 1964: 203). საჭმლისაგან იშვა ურჩობა და დაირღვა მარხვა. მთელ ამ კონტექსტში უმთავრესია, გავიაზროთ „მარხვის რჯული“, როგორც სინმინდის, უბინოებისა და რწმენის გარანტი. თავისთავად, ასე დანახული და შეფასებული მარხვა კიდევ ერთი ნიშანია იმისა, რომ ქართველთა დამოკიდებულება სარწმუნოების მიმართ ყოველთვის იყო ღრმად-ქრისტიანული და სულიწმინდის მადლით კურთხეული.

„სწავლანის“ შემდეგი საკმაოდ ვრცელი ნაწილი ეთმობა მსჯელობას ადამიანის ორგვარი ბუნებისა და ორგვარი ნების შესახებ, განმარტებულია ორგვარი ბუნება: სულიერი და ხორციელი, აქვეა მოცემული ადამიანის სულიერი ამაღლების გზებიც.

„სწავლანში“, მრავალ სხვა საკითხთან ერთად, ყურადსაღებია რამდენიმე ნიმუში მხატვრულ-ესთეტიკური აზროვნებისა: „ეკლოვანი ესე ქუეყანა“ (ძეგლები 1964: 203); და „ვიცი, რამსათვის ვარ“ (იქვე: 206). ვერცხლისმოყვარეობის, სიმდიდრისა და უძღურების გმობას ტექსტში მოსდევს მსჯელობა იმის შესახებ, რომ დავიცვათ „სჯული მარხვისა“, რომ ჩვენგან განრიდებული იყოს „ეკლოვანი ესე ქუეყანა“.

წუთისოფლის წარმავლობისა და ამოების შესახებ საკმაოდ ბევრი დაწერილა. ადამიანის ცოდვით დაცემის შემდეგ იწყება მისი ცხოვრების ეკლიანი გზა დაკარგული ედემის მოსაპოვებლად, მამისეულ წიაღში დასაბრუნებლად. გრძელი და დამღლეი აღმოჩნდა ეს გზა. მართალია, ცხოვრება მოსამზადებლად მოგვეცა, ოღონდ მზადება-გამამზადებაში ჭეშმარიტი გზიდან გადავუხვიეთ. ადამიანს ბევრი რამ აბრკოლებს, განსაცდელი ცდუნებად ექცა და ქვეყანა გახდა ეკლოვანი.

თხზულებაში ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი უჭირავს წმინდა იოანე ზედაზნელის ე. წ. „სწავლანის“ იმ ადგილს, რომელშიც საუბარია პიროვნულ

მაგალითზე. როგორც წმინდა იაკობ მოციქული გვასწავლის, სარწმუნოება საქმის გარეშე მკვდარია (2, 26). რასაც სხვას მოუწოდებ, რასაც ქადაგებ, ის შენი ცხოვრების წესი უნდა იყოს: „თავნიცა თქუენნი სახედ მისცნეთ“. ასეთი დამოკიდებულება ზნეობრივი ღვთისმეტყველების სფეროში თავსდება. ამიტომ მიგვაჩნია ყურადსაღებად თხზულების ეს მონაკვეთი: „ჯერ-არს თქუენდა, რამთა წარვდეთ კაცად-კაცადი და განამტკიცებდეთ ძმათა... არა სიტყვითა, მოძღურებითა თქუენითა, არამედ... რამთა იხილნენ საქმენი თქუენნი კეთილნი და აღიდებდნენ მამასა თქუენსა ზეცათასა“ (ძეგლები 1964: 202-203).

„ვიცი, რამსათვის ვარ“

„ვიცი რამსათვის ვარ“ – თვითშემეცნების ფორმულაა, მისი კონტექსტი ასეთია: ადამიანი არ უნდა გახდეს მონა საკუთარი ვნებებისა, არ უნდა დაემორჩილოს „მტერს“, უნდა განემოროს ყოველივე წარმავალს, რომ მიეახლოს უზენაესს, „რამთა აღვიდე ღმრთისა ჩემისა საქმეთა“ (ძეგლები 1964: 206) – ეს არის ქრისტიანული ანთროპოლოგიის არსებითი საკითხები: „ვიცი, რამსათვის ვარო, განღმრთობა... და კრძალვა-განრიდება, – ასეა გააზრებული ცხოვრების მიზანი“ (სირაძე 1992: 59).

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მნიშვნელოვანია ეპიზოდი, როცა ის გაიცხავს ე. წ. „ბნელეთის ძალებს“ და ადგილსაც მიუჩენს მათ: „ადგილი თქუენი ბნელეთი არს, ივლტოდეთ მუნ“. ამის შემდეგ მიმართვის ფორმით ისევ გრძელდება ბრალდებები, საინტერესო და დასაფიქრებელი, მრავალი ქრისტოლოგიური ნიშნით აღბეჭდილი: „და არა შენ ხარა, რომელმან სამოთხე იგი ფუფუნებისა მომიღე ჩუენ... და შენისა მანქანებითა სიკუდილისა მივეცენით... თვით მოიძულე ნათელი და შეიყუარე ბნელი. რამეთუ ანგელოზი იყავ და მხდომ იქმენ და დაეცი უკეთურებისა შენისათვის“ (ძეგლები 1964: 210).

მთლიანობაში, ჩვენს ხელთაა უაღრესად მნიშვნელოვანი აგიოგრაფიული ძეგლი თავისი რელიგიურ-დოგმატური, ფილოსოფიური, მხატვრულ-ესთეტიკური სამყაროთი, რომელიც კვლევა-ძიების, ფიქრისა და მაღალი სულიერობისაკენ გვიხმობს. იგი ქართულ აგიოგრაფიაში გამოგვიბრწყინდა „ვითარცა მთიები განთიადისა“ (ძეგლები 1964: 213).

ქართული ეკლესია წმინდა იოანე ზედაზნელის ხსენებას ახალი სტილით 20 მაისს აღასრულებს და მასზე შექმნილ კონდაკში ასახავს იმ ღვანლსა და დამსახურებას, რომელიც მიუძღვის ქართველი ერის წინაშე, როგორც ქართლის მნათობსა და სულიწმინდის მადლის წყაროს, ღვთაებრივი სასწაულებით განმაბრწყინებულს: „ასურით გამო მნათობად ქართლისად გამოსჩნდი და ათორმეტთა მამათა მამად იჩინე, ხოლო მადლთა სულისა წმიდისათა გვიწყაროებ და სასწაულთა სიმრავლითა განგვაბრწყინებ, მამაო წმიდაო იოანე, მოეც მშვიდობა მეფესა ჩუენსა მორწმუნესა და ერნი, მადიდებელნი შენნი, იხსნენ განსაცდელთაგან“ (ყამნი 1899: 425).

2. „წმინდა შიოსა და ევაზის სწოვნება“

„ღმრთისა მინდობისადა“

„ნეტარი და ღმრთივ განბრძნობილი მამამ ჩუენი წმიდამ შიო“ სულიწმინდის წინამძღვრობით ჩამოვიდა და დაემკვიდრა მცხეთის „დასავლით კერძო“ (ძეგლები 1964: 217) (მდრ. „ნეტარი იოვანე... წინამძღვრებითა სულისა წმიდისადათა მოინია ქუეყანასა ქართლისასა“ (ძეგლები 1964: 196). წმინდა იოანემ „დაუტევა ადგილი იგი... წარვიდა განშორებულსა უდაბნოსა და პოვა ქუაბი და დაჯდა მას შინა“ (იქვე: 197), ნეტარმა შიომაც „პოვა მუნ მცირე ქუაბი და დაჯდა მას შინა“ (იქვე: 218).

საინტერესოა ის გარემოება, რომ შიო ღვთის ნებას მინდობილი და დამორჩილებული, ქრისტეს შედგომილი ისეთი მსახურია, რომელმაც უკვე უარყო თავი თვისი, რათა გახდეს ღირსი უფლისა. სახარებისეული სწავლების გავლენითაა დაწერილი აგიოგრაფის მიერ: [ნეტარი შიო] „დაჯდა მას შინა დაყუდებით სასოებითა ღმრთისა მინდობისადათა, ჯელ-ყო საქმესა ამას და სიკუდილად მისცა თავი თვისი მისთვის, რომელმან არაოდეს უგულებელს -ყვის მოსაგნი მისნი“ (ძეგლები 1964: 218).

მრავლის მთქმელია შიოს პირველივე ლოცვა, რომელსაც იგი „ქვაბში“ წარმოთქვამს. მასში კარგად ჩანს ის უმთავრესი სათნოება, რომელიც ბერმონაზვნური ცხოვრების დასაბამადაა მიჩნეული – მოთმინება. ამ ლოცვაში ისიც იკითხება, თუ როგორი სულიერი მდგომარეობით (მზურვალე გულით) შეუდგა ნეტარი შიო ღვანლის აღსრულებას: ლოცვის მიხედვით, ორ რამეს ითხოვს უფლისგან მეუდაბნოე მამა:

- მომეც მოთმინებად;
- ღირს მყავ კეთილთა შენთა საუკუნეთა.

ვედრება საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ იესო სახელდებულია, როგორც სახიერი, წმინდა ქალწულისაგან შობილი. გარდა ამისა, ლოცვის დასასრული ემთხვევა საეკლესიო მსახურების (წირვის) დასასრულს – ჩამოლოცვას. ამასთანავე, ამ ვედრებაში სამი მეოხია მითითებული: ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი, წმინდა მოციქულნი და წმინდა მამა იოვანე. აშკარაა, რომ ამ უკანასკნელში იგულისხმება იოანე ზედაზნელი:

„ჰოი, იესო სახიერო, რომელი მოხუდ ქუეყნად ცხოვრებისათჳს კაცთადა და იშვე წმიდისგან ქალწულისა, რადთა აცხოვნენ, რომელნი მჭურვალთა გულითა შეგიდგენ და გმსახურებდენ შენ. ან მომეც მეცა მოთმინებად, რადთა სათნოდ შენდა აღვასრულენ მცირედნი ესე დღენი ცხოვრებისა ჩემისანი და ღირს მყავ კეთილთა შენთა საუკუნეთა მეოხებითა უზრწნელისა დედოფლისა ჩუენისა და დედისა შენისა მარადის ქალწულისა მარიამისითა და მეოხებითა დიდებულთა წმიდთა მოციქულთა შენთადათა და წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანესითა“ (ძეგლები 1964: 218).

ამ ლოცვაში განმარტებულია იესოს განკაცების მიზანი – მოხუდ ქუეყანად ცხოვრებისათვის კაცთამსა... რამათა აცხოვნე.

დღესაც, ღვთისმსახურების დასასრულს, როდესაც აღესრულება განგება განტევებისა, ჩამოლოცვისას, ასეთი თანამიმდევრობაა დაცული: „ქრისტიმან ჭეშმარიტმან ღმერთმან ჩუენმან, მეოხებითა ყოვლად უზრწნელისა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთის მშობელისა და მარადის ქალწულისა მარია-მისათა ... მეოხებითა წმიდათა დიდებულთა და ყოვლად ქებულთა მოციქულთა“ (კონდაკი 2004: 81). ასე რომ, წმინდა შიოს ლოცვის დასასრული ნასაზრდოებია საეკლესიო ღვთისმსახურების პრაქტიკიდან და მისი ლიტურგიული ცნობიერების გამოვლენის არგუმენტირებული დასტურია.

ზემოთ მოყვანილ ლოცვას ნეტარი მამა ცრემლით ამბობდაო, – შენიშნავს აგიოგრაფი, – და დასძენს: „განგრძელებითა ლოცვისადათა იატაკსა დაალტობდა, და განჰმზადა თავი თვისი იატაკად შუენიერად“ (ძეგლები 1964: 218). ეს პასაჟი მრავალმხრივ არის საყურადღებო. უპირველესად, აქ იკვეთება ლოცვის სათნოებისთვის დამახასიათებელი მდგომარეობა და ისიც, თუ როგორ სულიერ ძალას ფლობდა შიო. ცრემლით წარმოთქმული ვრცელი ლოცვებით „იატაკს დაალტობდა“. „იატაკს“ ძველ ქართულში ორი მნიშვნელობა ჰქონდა და მინასაც გულისხმობდა (სარჯველაძე 2001: 101). ამ შემთხვევაში „იატაკს დაალტობდა“ გულისხმობს იატაკის დასველებას.

თხზულებაში ნეტარი შიოს მიერ წარმოთქმული მეორე ლოცვა არის სამადლობლო იმ წყალობის გამო, რომელიც მას მიანიჭა უზენაესმა. საინტიერესოდ გვეჩვენება იმის აღნიშვნა, რაზეც აგიოგრაფი მიგვანიშნებს, როცა იხილა ღმერთმა „გულს-მოდგინედ მოთმინებამ მისი [ნეტარი შიოსი – ს.მ.], მტრედის მიერ ყოველდღიურ საზრდელს უბოძებდა და „მარჯუენით კერძო ქუაბისა მის უბოძა წყალი მცირე“ (ძეგლები 1964: 218).

ყველაზე დიდი საუნჯე, რომელიც შეიძლება ადამიანს გააჩნდეს, არის მოთმინება-თავმდაბლობა – ეს ის სათნოებაა, რომელსაც ეფუძნება მართლმადიდებელი ქრისტიანობა. არც ისაა შემთხვევითი, რომ წმინდა შიო თავის პირველ ლოცვაში ამასვე ითხოვს უფლისგან: „მომეც მეცა მოთმინებამ“ (ძეგლები 1964: 218).

ეკლესიური სწავლებით, ადამიანი ღვთის მადლობელი უნდა იყოს, მადლობით უნდა იღებდეს სიხარულსაც და მწუხარებასაც. ამიტომაც იყო, რომ საუკუნეთა განმავლობაში გაისმოდა მოციქულის სიტყვები: გმადლობ, შენ, უფალო, ყველაფრისათვის (ეფეს. 5, 20), ამასვე ისმენდა ქრისტიანი საღვთო ლიტურგიაზე კვერექსებსა თუ საგალობლებში: ვმადლობდეთ უფალსა; შენ გმადლობ, უფალო (ლოცვები 2000: 45) და მისთ.

ამდენად, სრულიად ბუნებრივია ნეტარი შიოს მიერ წარმოთქმული სამადლობლო ლოცვა: „მ, უფალო დიდებისაო, კურთხეულ არს სახელი შენი და დიდ არს წყალობამ შენი კაცთა ზედა და ვინამ ვარ მე უღირსი ესე წყალობისამ, გარნა ყოველსავე ზედა ვჰმადლობ სახიერებასა შენსა“ (ძეგლები 1964: 218). ამ ლოცვაშიც გაისმის წმინდანის გამორჩეული თავმდაბლობის მახასიათებელი – „მე უღირსი“.

ადამიანის ცხოვრება არის განუწყვეტელი ბრძოლა ხილულ თუ უხილავ მტრებთან. აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ ნეტარმა შიომ, როდესაც მოიპოვა განსაკუთრებული მადლმოსილება, როცა ცრემლით ლოცულობდა, როცა „განჰმზადა თავი თვსი იატაკად შუენიერად“, როცა მოთმინების ღვანლში იყო და ამის შემდეგ უფლისგან წყალობაც მიიღო, „იხარებდა სულითა და ადიდებდა ღმერთსა და მიერითგან განძლიერდა უხილავთა მტერთა ზედა“ (ძეგლები 1964: 218). მოყვანილ ფრაგმენტში საინტერესოა რამდენიმე პასაჟი:

1. სულიერი მხიარულება (იხარებდა სულითა) – სიხარული სიყვარულიდან მომდინარეობს, ღვთის სიყვარული ახალი აღთქმის უმთავრესი მცნებაა. ნეტარი შიო, მთელი არსებითაა შეყვარებული უფალზე ისე, რომ „სიკვდილად მისცა თავი თვსი მისთვის“, ხარობს და ადიდება არსთა გამგებელს.
2. დიდი ღვანლის შედეგად, დაუცადებელი ლოცვისა და განსაკუთრებული მსახურების გამო, „განძლიერდა უხილავთა მტერთა ზედა“ – ეს უკვე ნიშანია იმისა, რომ მან გაიმარჯვა საკუთარ თავთან ბრძოლაში, რაც იმასაც გულისხმობს, თუ როგორი სულიერი სიმტკიცით მიიწევს ნეტარი მამა სათნოებათა კიბეზე და უახლოვდება ღმერთს.

მადლიერების განსაკუთრებული განცდა, რომლითაც გამოირჩევა ნეტარი შიო, სრულიად ბუნებრივად გამომდინარეობს პროვიდენციალური მოძღვრებიდან. წმინდანი უფლის ნებასა და ხელს ხედავს ყოველივეში, მასზეა მინდობილი, მისი სიყვარულისთვისაა თავგანწირული. ამდენად, თავის სამადლობელ ლოცვაშიც და ზემოთ მოყვანილ ფრაგმენტშიც „ადიდებდა ღმერთსა“. სხვათა შორის, მადლიერების განცდა თავმდაბლობის სათნოებასთან პირდაპირაა დაკავშირებული, რადგან, როგორც წმინდა მამა ღირსი ისააკ ასური ამბობს: „ვინც მცირეთი უმაღურია, ის დიდითაც უკმაყოფილოა“ (ქრისტიანული... 1930: 191). თავად უფალი შეგვაგონებს: „მცირედსა ზედა სარწმუნო იქმენ, მრავალსა ზედა დაგადგინო შენ“ (მ. 25, 21).

„ინება ზეგარდამომან განგებამან“

აგიოგრაფი მოგვითხრობს: „ინება ზეგარდამომან განგებამან, რადთა არა იყოს დაფარულ ბრწყინვალე იგი ვარსკულავი“ (ძეგლები 1964: 219). წარმავალ წუთისოფელში ადამიანი უნდა ეზიაროს წარუვალს, მარადიულს, უნდა გაუჩნდეს სურვილი ღმერთთან მიახლოებისა, სრულყოფისა, არსებობისათვის მას სჭირდება იმედი ღვთისა და მომავლისა, რწმენა და სიყვარული. ეს რომ მოიპოვოს, სულიერობის ამ საფეხურს რომ მიაღწიოს, უნდა ჰყავდეს ზნეობრივი, პიროვნული მაგალითი, რომელიც დაეხმარება, სულიერ ძალას შემატებს მიზნის მიღწევაში. ამიტომაც უფალი ხილულ სასწაულებს მოგვივლენს, რათა უფრო შევიცნოთ მისი დიდება. ასეთი ხილული სასწაული გამოგვიცხადა მან ნეტარი შიოს სახით.

„ზეგარდამომან განგებამან ინება“ – როდესაც ასე გვეუბნება ავტორი, ამ ფრაზაში იგულისხმება ის, რომ ღმერთი არის „ნება“, თავისუფლება. მან

ინება შესაქმნე და „არა არსისაგან არსად მოყვანება“, რომ მისი ნება განუშორებელია ძლიერებისაგან. ღმერთმა ინება, რომ „არა იყოს დაფარულ“, რომ ნეტარი შიოს საქმენი (მისი სათნოება და სინმინდე), როგორც „ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი“ განაცხადოს, გამოაჩინოს კაცთათვის და „ამისთვის გამოაცხადა იგი კაცთა შორის“ – დასძენს აგიოგრაფი.

კაცთათვის სახილველ სასწაულს თავისი დრო აქვს. ასე ფიქრობს წმინდა აბოც, როდესაც აფხაზეთის მთავარს მიუგებს: „განმითქვამე მე, რამთა ეუნყოს განცხადებულად ქრისტიანობად ჩემი“ (ძეგლები 1964: 61), რადგან სათელი სასანთელზე უნდა დიდგას, რომ გაანათოს ყოველი და მე რისთვის „დავფარო ჭეშმარიტი ესე ნათელი, რომლითა განმანათლა მე ქრისტიმან?“ (იქვე: 62) – ამის ჟამი მოინია და მაშინ ითქვა ეს სიტყვები, თორემ უფრო ადრე აბო „ვერ განაცხადებდა თავსა თვსსა სრულიად ქრისტიანედ“ (იქვე: 57).

აგიოგრაფი განმარტავს, რომ „ზეგარდამო მან განგებამან“ მაშინ გამოაბრწყინა „ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი“, როცა გაიმარჯვა წარმავალზე, უხილავ მტრებზე, როცა განსაკუთრებულ მორჩილებაში, ღვანლსა და სათნოებაში ცხოვრობდა: „ვითარ მრავალნი ჟამნი წარვლნა ალგზნებულსა მას საჭმილსა შინა მარტოდ მყოფობისასა“ (ძეგლები 1964: 219). სახისმეტყველების კვალობაზე უაღრესად საინტერესოა ეს ფრაზა. დაყუდებული ცხოვრება, განდეგილობა აგიოგრაფს შედარებული აქვს ანთებულ ბრძმედთან, მხურვალე ქურასთან; ნეტარმა შიომ მრავალი წელი გაატარა „ალგზნებულსა მას საჭმილსა შინა“.

მართლმადიდებლური სწავლებით, განსაცდელი რომ არა, ადამიანი დავიწყებდა ღმერთს. წმინდა ანტონ დიდი გვასწავლის: „თუ არ გამოიცადა, ისე ვერავინ შევა ცათა სასუფეველში“ (ანტონ დიდი 1991: 304). ის დიდი სინმინდე და ღვანლმოსილებითი ცხოვრება, რომელსაც მარტოდმყოფობა გულისხმობს, რა თქმა უნდა, მრავალ საცდურზე გამარჯვებას ნიშნავს. ამ ბრძოლებში კი გამოიწვევს და გამოიბრძმდება სული მოღვაწისა. როგორც მოციქული იტყვის: „ნეტარ არს კაცი იგი, რომელმან დაუთმოს განსაცდელსა, რამეთუ გამოცდილ იქმნეს და მოიღოს გვირგვინი ცხოვრებისა, რომელ აღუთქუა ღმერთმან მოყუარეთა მისთა“ (იაკ. 1, 12).

ნეტარმა შიომაც გაუძლო მრავალი წელი „ალგზნებულსა მას საჭმილსა შინა მარტოდმყოფობას“, გაუძლო მორჩილებით, სიმშვიდით, ღვთის იმედითა და სიყვარულით. მხოლოდ ამის შემდეგ ინება უზენაესმა „რამთა არა იყოს დაფარულ ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი“.

„წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით, ერუშნელი ეპისკოპოსის მიერ „უდაბნოს ვარსკვლავად“ სახელდებულის დიდება ჯავახეთის საეკლესიო კრებაზევე გაცხადდა. წმინდა შიოს ბრწყინვალეობა „კაცთა შორის“ რომ სახილველი იყოს, აგიოგრაფი მიმართავს კომპოზიციის გართულების ხერხს და თხზულებაში შემოიყვანს ახალ პერსონაჟს, „ქრისტეს მოყვარეს, საღმრთოთა წიგნთაგან სწავლულსა და ქრისტიანთა შვილს“ – ევაგრეს, რომელიც ამავე აგიოგრაფიული ქმნილების გმირად იქცევა.

ევაგრე განიცდიდა

წმინდა ევაგრეს შემოსვლა თხზულებაში დაკავშირებულია ნადირობასთან, თანაც ამ ეპიზოდში თვალში საცემია პროვიდენციალური მოძღვრება აგიოგრაფისა, კერძოდ: ევაგრემ „განგებითა ღმრთისამთა დღესა ერთსა ჰრქუა შვილთა თვსთა და მონათა: „განვიდეთ ნადირობად“ ... მარტოდ მდგომმა „მიშუებითა ღმრთისამთა იხილა ტრედი იგი, რომელიც მთართუმიდა საზრდელსა შიოს“ (ძეგლები 1964: 219).

ქართული აგიოგრაფიის არც ერთი მთავარი მოქმედი გმირი ნადირობის გზით არ შემოდის ტექსტში. მართალია, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეპიზოდია მირიანის ნადირობა, მაგრამ ეს არ არის მისი პირველი გამოჩენა თხზულებაში. საერთოდ, აგიოგრაფიას არ აინტერესებს ნადირობა, ეს უფრო მოგვიანებით გახდება გავრცელებული მოტივი სამიჯნურო – სარაინდო თუ კურტუაზიული რომანებისათვის. „ნადირობა განასახიერებს სულიერ გმირობას, სურვილების, ვნებების დათრგუნვასა და განადგურებას“ (გამსახურდია 1991: 319–320). თუკი ჩვენ ამ მოსაზრებას გავიზიარებთ, მაშინ უფრო ლოგიკური ჩანს ნეტარი ევაგრეს შემოყვანა აგიოგრაფიულ ძეგლში საერო ლიტერატურისთვის ასე დამახასიათებელი ტრადიციული ნადირობით. მეორე დღეს ევაგრე ისევ სანადიროდ წავიდა, ისევ „იხილა ტრედი იგი“, გაჰყვა მის კვალსა და წმინდა შიოს შეხვდა, შეხვდა ნადირობის შემდეგ, ანუ, სიმბოლურად, ვნებებისაგან, სურვილებისაგან გათავისუფლებული, განმენდილი და სულიერი გმირობის მზაობით. აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მთელ ამ ეპიზოდში იგი არის გაკვირვებული, თითქოს ნათლით შემკრთალი, სხვაგვარ განცდებში მყოფი. აგიოგრაფი საგანგებოდ შენიშნავს: „ხოლო ევაგრე განიცდიდა მკვრსედ“ (გაკვირვებით – ს.მ.): „განიცადა ნეტარმან ევაგრე ტრედი იგი, განკვრდა“ (ძეგლები 1964: 219). ევაგრეს ეს მდგომარეობა, გადასული დაბნეულობაში, კარგად ჩანს წმინდა შიოსთან საუბრის დასაწყისშივე, როცა მტრედის კვალს მიჰყვამ და „იხილა წმიდამ იგი შიო მჯდომარე ქუაბსა შინა, დაუკვრდა და ჰრქუა: რამ ხარ, ანუ ვინამ?“ (ძეგლები 1964: 219).

რა ხარ ან ვინ ხარ – ეს სიტყვები გამოძახილია იმ სასწაულისა, რომელიც ევაგრემ თავისი თვალთ დაინახა, როგორ მიჰქონდა საზრდო მტრედს ბერისათვის. რა ხარ? – გრძნეული, ბოროტი ძალა, თუ ღვთიური, კეთილი არსება, – არის ქვეტექსტი ამ შეკითხვისა, ხოლო ნეტარი შიოს პასუხი: „კაცი ვარ უცხო“ – უმალ მოგვაგონებს წმინდა ნინოს უცხოობას: „უფალო, დედაკაცი ვარ, უცხო“, ან „უცხოო და აქა შობილო“ (ძეგლები 1964: 116). წმინდა შიოს უცხოობა უცხო ქვეყნიდან მის ჩამოსვლას, სხვა ქვეყნის შვილობას გულისხმობს.

საინტერესოა ისიც, რომ ნეტარი ევაგრე, როცა იხილავს უცხო, ქრისტეს მმოსავი და გამოქვაბულში დაყუდებული კაცის ცხოვრებას, მის განსაკუთრებულ მადლმოსილებასა და სათნოებას, იტყვის: „ცხოველ არს უფალი, არა დაგიტეო შენ და არცა წარვიდე სახედ ჩემდა“ (ძეგლები 1964: 219). ევაგრემ

დინახა ცოცხალი სარწმუნოება, საქმით აღსრულებული რწმენა, ირწმუნა გზა ცხოვრებისა, რომელიც უზენაესთან მიიყვანდა, თავად უფალიც ხომ ასე მოგვინოდებდა: „მე ვარ გზად, მე ვარ ჭეშმარიტება და ცხოვრება“ (ი. 14, 6). ამიტომ აღარ უნდოდა უკან, წუთისოფლის ამაოებაში დაბრუნება, აღარ სურდა განშორებოდა სინმინდეს, მოკლებოდა მადლს – ნაკლულევანთა აღმავსებელს.

ნეტარი ევაგრესთვის მტრედის სახით მოვლენილი სასწაული საკმარისი აღმოჩნდა, უარი ეთქვა ყველაფერზე: სიმდიდრესა და ფუფუნებაზე, სახელსა და დიდებაზე, მაგრამ წმინდა შიომ მას განუსაზღვრა: „შვილო, ვერ ძალგიც ტვრთვად სიფიცხლესა ამას უდაბნოდასა, რამეთუ გხედავ მრავლითა ფუფუნებითა აღზრდილსა“ (ძეგლები 1964: 219). მიუხედავად იმისა, რომ ევაგრე სიკვდილისთვისაც კი მზადაა: „დალაცათუ ღლესვე იყოს სიკუდილი ჩემი შენ თანა, არავე დაგიტეო“, წმინდა შიო მაინც დიდ სიფრთხილეს იჩენს და ღვთის ნებას მიაწდობს გადანყევილების მიღებას. ნეტარი ევაგრე უნდა გამოიცადოს: უკან უნდა დაბრუნდეს, „საცხოვრებელი უნდა განაგოს“ და წამოვიდეს.

საეკლესიო გამოცდილებით, ბერმონაზვნობის მსურველთ ზოგჯერ, აღკვეცისას, უკანასკნელ წუთს უთქვამთ უარი და ერში დაბრუნებულან. შესაძლო იყო, ვერ გაეძლო ცდუნებისათვის, ვერ დაეთმო სიმდიდრე-ფუფუნება და ევაგრე წმინდა შიოსთან აღარც მიბრუნებულყო და, თუ მაინც ამ გზას დაადგებოდა, მას ერთი სასწაული კიდევ უნდა ენახა: წმინდა შიოს კვერთხი, რომელიც მტკვარში უნდა ჩაეყო, მისცემდა თუ არა გზას, ღვთის ნება დააბრუნებდა თუ არა სინმინდის სამსახურში. თუ ასე არ მოხდებოდა, როგორც წმინდა შიომ განუმარტა, „არა სთნავს ღმერთსა საქმე ეგე, რომელსა ჰლამი“ (ძეგლები 1964: 220). მაშასადამე, ყველგან და ყველაფერში ნებითა უფლისათა! პროვიდენციალური მოძღვრება ასე მძლავრად მსჭვალავს მთელ ამ აგიოგრაფიულ ქმნილებას.

გარდა ამისა, ამ მონაკვეთში იკვეთება სამღლიანი ციკლი:

I დღე – ნადირობა;

II დღე – ნადირობა, შეხვედრა, უკან დაბრუნება;

III დღე – კვერთხის შთაყოფით მტკვარმა „კუალადცა გზა-სცა“.

ღვთის ნებით, ევაგრეს საქმე გადანყდა. იგი დარჩა წმინდა შიოსთან. ამის შემდეგ აგიოგრაფი გვამცნობს, რომ მან მოისურვა ეკლესიის აშენება, ოღონდ აქაც იმავე მოტივით: „ჯერ-არს, რამთა ეკლესიად აღვაშენოთ, სადაცა გვბრძანოს ჩუენ უფალმან“. და, ბოლოს, „ადგილსა მას, სადა უჩუენა უფალმან, დასცა სათხარი მამამან ჩუენმან წმიდამან შიო და აღაშენეს ეკლესიად სადიდებელად ღმრთისა“ (ძეგლები 1964: 220).

როგორც ჩანს, მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც ეკლესია აშენდა, ამ ახლადაშენებულ ტაძარში წმინდა შიომ „ევაგრეს შეჰმოსა სახე მონაზონებისად“. ქართულ აგიოგრაფიაში ნეტარი ევაგრე არის პირველი ადგილობრივი, ქართველი ბერი, რომელიც ხელდასხმულ იქნა წმინდა შიოს მიერ მათ მიერვე აგებულ ეკლესიაში.

„ადიდებს ღმერთი მოშიშთა“

„ცხოვრება შიოსი და ევანგელის“ იმითაცაა საინტერესო, რომ იგი აგრძელებს ქართულ აგიოგრაფიაში კარგად გამოკვეთილ სათნოებას – ღვთისმოშიშობას. აგიოგრაფი საგანგებოდ შეგახსენებს: „ჰ, ძმანო ჩემო საყუარელნო! ესრეთ ადიდებს ღმერთი მოშიშთა მისთა, რომელ მხეცნიცა ველურნი, ვითარცა მონანი, დაემორჩილებიან“ (ძეგლები 1964: 221). კონტექსტის მიხედვით, ადვილია მიუხედე ავტორს, რომ შიში ღვთისა არის დასაბამი ადამიანის სულიერი ძლიერებისა, სასწაულთმოქმედების ნიჭისა. ამ სათნოების წყალობით წუთისოფელში მარადისობას შეიგრძნობ, სულისა და ხორცის სინმინდეს დაიმარხავ, რითაც ღვთაებრივ სიყვარულს ეზიარები. შიში უფლისა და სიყვარული განუყოფელია ერთმანეთისგან, უფრო ზუსტად, ერთი მეორეს გულისხმობს და განაპირობებს: „თუკი ძველ აღთქმაში ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობის მთავარი პრინციპია შიში, ახალ აღთქმაში იგი შეცვალა სიყვარულმა, რომელმაც მთლიანად კი არ განდევნა ღვთის მოშიშება, არამედ დაიმორჩილა“ (ბიჩკოვი 1990: 71).

„ადიდებს ღმერთი მოშიშთა მისთა“ – ერთგვარი აპოლოგიაა ღვთის შიშისა – უფლის დიდება ღვთის მოშიში ადამიანებით გაცხადდება. ღმერთი ასეთებს განადიდებს, ანუ მიანიჭებს განსაკუთრებულ მადლს, სასწაულთმოქმედების ნიჭს და თვალსაჩინო გახდება კაცთათვის მიუღწეველი, ამ შემთხვევაში მხეცთა დამორჩილება. ქართველი აგიოგრაფი ამით არ კმაყოფილდება და გვთავაზობს ჭეშმარიტი ცხოვრების გზას. რა ვაკეთოთ და როგორ ვაკეთოთ, რომ ვცხოვდეთ, რომ გადავრჩეთ? მისი პასუხი ასეთია: „სათნო ვეყვნეთ ღმერთსა მარხვითა, ღოცვითა, სინმიდითა, გლახაკთ მონყალებითა, უცხოთ მოყუარებითა, სიმდაბლითა, სიმშვიდითა და ურთიერთას სიყუარულითა და ყოვლითავე საქმითა კეთილითა, რომელიცა მოგუატყუებს (მოასწავებს – ს.მ.) კეთილთა საუკუნეთა და საშუებელთა ზეცისათა“ (ძეგლები 1964: 221).

ფაქტობრივად, ეს არის ევანგელური სწავლება, ეს არის პირდაპირი გზა სასუფეველისაკენ. რთულია ცხოვრების ასეთი სახეობა, შინაგანი წინააღმდეგობებითა და ბრძოლებით აღსავსე, მაგრამ – არა შეუძლებელი. აგიოგრაფი რვა სათნოებას ჩამოთვლის და გვეუბნება, რომ ამით არ ამოიწურება, სხვაც ბევრია საკეთებელი, ოღონდ ეს „სხვა“ უნდა იყოს „ყოვლითავე საქმე კეთილი“.

ვერც მონასტრული ცხოვრება, ვერც ღოცვა და მარხვა, ვერც საეკლესიო საიდუმლოებებში მონაწილეობა... ვერ გადაარჩენს ადამიანს, თუ მას სიყვარული არ ექნა. როგორც მოციქული გვაფრთხილებსა უცილებელია: „სარწმუნოება, სასოება, სიყვარული, ხოლო უფრომს ამისა სიყვარული არს“ /1 კორ, 13, 13/. ქართველი აგიოგრაფის მიერ მოცემული ცხოვრების გზაც სიყვარულით მთავრდება:

მარხვა;	უცხოთ მოყვარება;
ღოცვა;	სიმდაბლე;
სინმიდე;	სიმშვიდე;
გლახაკთ მონყალება;	ურთიერთ სიყვარული.

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ქართველი აგიოგრაფის მიერ აქ წარმოდგენილი ცხოვნების გზა, ძირითადად, სახარებისეულ სწავლებას ეფუძნება, ქრისტეს შეგონებებითაა ნასაზრდოები და გვაჩვენებს ამქვეყნიურ წარმავლობაში ჭეშმარიტებასა და მარადიულ სიცოცხლეს.

„ნერგი სამოთხისა“

ამის შემდეგ ვეცნობით წმინდა იოანე ზედაზნელის ერთ-ერთ მოწაფეთაგანს, განთქმულს „ყოვლითავე სათნოებითა“, სამოთხის ნერგს, მშვენიერ ყვავილს, „ყოვლისა კეთილისა ძირს“ – ისეს, რომელიც, შემკული ღვთაებრივი მადლითა და სინწინდით, მღვდელმთავრად გამოარჩია კათალიკოსმა და წილკნის ეპისკოპოსად აკურთხა, თუმცა თავად ნეტარ ისეს არ სდომია: „არა თავს-იდებდა საქმესა მას და შევრდომით ითხოვდა განტევებასა“ (ძეგლები 1964: 222). სასულიერო იერარქიის ეს საფეხური, ეპისკოპოსობა, არ ისურვა არც წმინდა გრიგოლ ხანძთელმა. მან იგი ხორციელ დიდებად მიიჩნია (იქვე: 252). ისე წილკნელი, როგორც ჩანს, უარს ამბობდა უფრო მეტად იმ დიდი პასუხისმგებლობისა და ტვირთის სიმძიმის გამო, რომელსაც სასულიერო წოდების ეს საფეხური გულისხმობს. მიუხედავად იმისა, რომ ისეს არ სურდა ეპისკოპოსობა, კათალიკოსმა „უნებლიეთ დაასხა ჯელი და წარგზავნა საყდარსა ღმრთისა დედისასა“ (იქვე: 222). ამას ტექსტში მოსდევს ვრცელი ლოცვა, რომელიც ეკუთვნის აგიოგრაფს და რომელშიც ახსნილია მიზეზი იმისა, თუ რატომ იკურთხა ეპისკოპოსად ნეტარი ისე. ეს ლოცვა საინტერესოა იმითაც, რომ ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის წინაშეა აღვლენილი:

„მ, ყოვლად წმიდაო ღმრთის მშობელო მარიამ, კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისა და კურთხეულ არს სახელი წმიდაი დიდებისა მისისა“ (ძეგლები 1964: 222). ამ მიმართვაში კარგად იკითხება წმინდა ლუკას სახარების გავლენა, რომლის მიხედვითაც ელისაბედი ასე ეტყვის მარიამს: „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის და კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისა“ (ლ. 1, 42).

კურთხეულია წმინდა მარიამის მუცლის ნაყოფი და კურთხეულია მისი დიდების წმინდა სახელი, ანუ კურთხეულ არს ღმერთი ჩვენი. ეს ცნობილი ასამაღლებელია, რომელიც ხშირად გაისმის საღვთო მსახურებისას. აგიოგრაფი ამ ლოცვაში განგვიმარტავს, რატომ არის „კურთხეული“: „რამეთუ ქუეყანისაგანნი ვიყვნით და აწ შენ მიერ ზეცისა ანგელოზთაგან ვიმსახურებთ და შენ მიერ უზრუნველბამ და ცხორებამ საუკუნოდ მოვიგეთ“ (ძეგლები 1964: 222). აქ ახსნილია ხარების დღესასწაულის არსი, რომ ამ დღეს ეცნო კაცთა მოდგმას ცათა სასუფეველის მოახლოება და იმედი ხსნისა. ღვთისმშობელმა ევას ცოდვა გამოისყიდა, მან იტვირთა ცათაგან დაუტევნელი, რომლის შობითაც იმედი ჩამოდგა დედამიწაზე, კაცობრიობას მესია, მხსნელი მოეველინა, რომელმაც გამოისყიდა ჩვენი ცოდვები, „რადთა ყოველსა,

რომელსა ჰრწმენეს იგი, არა წარწყმდეს, არამედ აქუნდეს ცხოვრებამ საუ-
კუნომ“ (ინ. 3, 16).

როგორც ტექსტიდან ვიგებთ, კათალიკოსმა ღვთისმშობლის ეკლესიაში
გაგზავნა ეპისკოპოსად ხელდასხმული ნეტარი ისე. ამიტომ, ლოცვის და-
სასრულ ავტორი ასეთ კომენტარს გვთავაზობს: „შუენის, რადთა საყდარსა
დიდებისა შენისასა წმიდანი და სულითა განათლებულნი კაცნი იყუნენ ზე-
დამდგომელად ტაძრისა შენისა და ამისთვისცა გამორჩეულ იქმნა ღირსი ესე
წმიდა ისე“ (ძეგლები 1964: 222).

აგიოგრაფის თქმით, მღვდელმთავრობის ღირსნი წმინდანი და სულით გა-
ნათლებულნი მსახურნი არიან. სწორედ, ასეთია ისე – განთქმული სათნოე-
ბით, სამოთხის ნერგი, მშვენიერი ყვავილი და ყოველგვარი სიკეთის ძირი.

ლოცვაში განდიდებულია ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი, ახსნილია ხა-
რებისა და უფლის შობის საიდუმლო, განმარტებულია ის, თუ რატომ გამო-
არჩია კათალიკოსმა ეპისკოპოსობის ღირსად ნეტარი ისე.

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ისე წილკნელი ეპისკოპოსობის პატივის
აღსრულებას ქადაგებით იწყებს: „იწყო სწავლად მათდა სწავლითა სიმშ-
დისადა“ (ძეგლები 1964: 222). კერპთმსახურებაში დამონებულ „ჩრდილოდ
კერძო“ მცხოვრებთ იგი მოაქცევდა სასწაულთმოქმედებით: სწეულთ გან-
კურნებდა, „ეშმაკთ ბრძანებით განასხმიდა“ – ეს არის მოციქულთათვის
უფლის მიერ ბოძებული ნიჭი: „წარვედით ყოველსა სოფელსა და უქადა-
გეთ“, „სახელითა ჩემითა ეშმაკთა განასხმიდენ“, „სწეულთა ზედა ჰელსა
დასდებდენ და განცოცხლდებოდინ“ (მრ. 16, 15-18).

ასე გაცხადდა წმინდა ისე წილკნელის მეშვეობით ღვთის დიდება, კაც-
თათვის გამოცხადდა საქმენი კეთილნი და, საბოლოოდ, განმტკიცდა „ახალი
ნერგი“. ქრისტიანობაზე ახლადმოქცეულნი ხილული სასწაულებით იმოსე-
ბოდნენ და აღიდებდნენ ცათა და ქვეყნის შემოქმედს – ეს უკვე იყო მოცი-
ქულებრივი მისიის აღსრულება.

ტექსტის მიხედვით, წმინდა ისე ყოველთვის ლოცულობს ყოვლადწმინდა
ღვთისმშობლის სახელზე. სხვათა შორის, იოანე ზედაზნელი ეპისკოპოსის
უპირველეს ღვაწლად ლოცვას თვლის: „პირველად ეპისკოპოზისაჲ ჯერ –
არს ლოცვაჲ“ (ძეგლები 1964: 223) – ეუბნება იგი ნეტარ შიოს. ისე წილკნელი,
როგორც ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარში კათალიკოსისაგან წარგზა-
ვნილი ეპისკოპოსი, განსაკუთრებულ მფარველობას გრძნობს ზეციური დე-
დისგან და თავის ერთ-ერთ სასწაულსაც, წმინდა იოანეს თხოვნით, სწორედ
ღვთისმშობლის შემწევობით აღასრულებს – წყალს დაიმორჩილებს.

„წმინდა შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“ აბსოლუტურად გამორჩეულია
ქართულ აგიოგრაფიაში, რადგან ასეთი დოზით არცერთ ძეგლში არ გვხვდე-
ბა ყოვლადწმინდა ქალწულის წინაშე აღვლენილი ლოცვები და მისი შეწე-
ვით აღსრულებული საქმენი.

❖ „მკუდარმან, დაფლულმან და დაფარულმან“

წმინდა იოანე ზედაზნელი ნეტარ შიოს ასკეტური ცხოვრების კანონს ასწავლის: „რამათა გონებადცა ჴორცთავე თანა შეაყენოს და ყოველი ზრუნვამ ქუეყნიერი განაგდოს, ვითარცა მკუდარმან, დაფლულმან და დაფარულმან“. ასეთია წმინდა იოანე ზედაზნელის შეფასება ასკეტური ცხოვრებისა, უმთავრესი რამ, რომლის გარეშე ვერ მიიღწევა ცათა სასუფეველი. ამ სწავლაში საინტერესოა ის, რომ, ხორცის სინმინდესთან ერთად, ბერი მოითხოვს გონების განწმენდასაც. შესაძლოა, სხეული დააუძლურო, მკაცრად იმარხულო, იშრომო, ილოცო, მაგრამ, თუ ზრახვანი, ფიქრები, გონება არ განიწმინდა, მაღლი დაიკარგება, ჰენოზისი ვერ მოხდება.

განდეგილობა თვითუარყოფაა, ამასოფლიურზე უარის თქმაა. სახარება ასე გვაუწყებს: „რომელსა ჰნებავს შემოდგომად ჩემდა, უვარ-ყავნთაჲ თჳსი და ალიღენ ჯუარი თჳსი და შემომიდეგინ მე“ (მ. 16, 24). როგორც წმინდა ანტონ დიდი ასწავლიდა რჩევისთვის მისულ ძმებს (წმინდა ათანასე ალექსანდრიელის გადმოცემით): „მოიძულეთ ქვეყანა ესე და ყოველივე, რაც კი არის მასში, რათა მხოლოდ ღმერთისათვის იცხოვროთ... მოიძაგეთ სხეული, უგულებელჰყავით მისი მოთხოვნები, რათა სული იხსნათ“ (ანტონ დიდი 1991: 283–284).

დაყუდებითი ცხოვრება, განდეგილობა დიდი ღვაწლია, ის სულიერობისა და რწმენის სრულიად სხვა სიმაღლეს მოითხოვს. განმარტოებული ცხოვრება, უპირველესად, მოთმინებით მიიღწევა. წმინდა იოანე ზედაზნელმაც ასე დალოცა ასკეტური ცხოვრების მაძიებელი ბერი: „მოგემადღენ ღმრთისა მიერ სათხოველი შენი და მოგეცინ მოთმინებაჲ“ (ძეგლები 1964: 224). ამასვე ითხოვდა ნეტარი მამა პირველ ლოცვაშიც – ეს ღვაწლი იმდენად აუცილებელია მოსაგრისათვის, რომ, თუკი იგი არა აქვს შეძენილი, მთელი მისი მცდელობა ამაოა ღვთის წინაშე (ანტონ დიდი 1991: 304). ღვთის ნების ჭეშმარიტი სიმდაბლე და მორჩილება ღვთაებრივ საფარველს მოუპოვებს ადამიანს და დაიცავს მას ყოველგვარი დაცემისაგან. საბოლოო მიზანი ღვაწლისა და მწვერვალი სისრულისა, მონაზვნის სრულყოფილებისა არის „ღმერთის შესახლება ადამიანში, ანუ ცხოვრება ღვთის მიერ“ (იქვე: 310), მაგრამ ამის მიღწევა მოითხოვს მთელ ადამიანურ შესაძლებლობებს, სრულ ძალისხმევას. წმინდა შიოს გააზრებული და გაცნობიერებული აქვს სირთულეც და სიმძიმეც ასეთი ცხოვრებისა და, სწორედ ამიტომ, „წარმოვიდა და ვითარცა შევიდა კათოლიკე ეკლესიად, თაყუანის-სცა წმიდასა სუეტსა და ცრემლით ევედრებოდა ღმერთსა, რამათა ღირს ყოს დაყუდებით მსახურებასა მისსა“ (ძეგლები 1964: 225).

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ წმინდა შიო ცრემლით იწყებს დაყუდებითი ცხოვრებას. ეს არის სრულიად განსაკუთრებული დამოკიდებულების გამოვლენა იმ დიდი ღვაწლისადმი, რომელსაც ასკეტური ცხოვრება ჰქვია და, ამასთანავე, თითქოს პირდაპირი აღსრულებაა წმინდა ანტონ დიდის შეგონებისა: „ვისაც სურს ქველის საქმენი შეიძინოს და სათნოებას მიაღწიოს, დაე, ცრემლითა და მწუხარებით შეუდგეს ღვაწლთ“ (ანტონ დიდი 1991: 305).

თხზულებაში ვხვდებით ავტორის გულმხურვალე შეძახილს: „ეჰა დიდებული საკვრველი“ (ძეგლები 1964: 224), რომელიც სასწაულთა ციკლს მოსდევს. თავისთავად, ამ სასწაულებმა „მკვდრთა მცხეთისათა და გარემო სოფლებისათა“ განუმტკიცეს რწმენა და „ყოველნი ადიდებდეს ღმერთსა“.

ქართველი აგიოგრაფი აღფრთოვანებას ვერ ფარავს იმ სასწაულთმოქმედების შემდეგ, რომლებიც წმინდა იოანემ, შიომ და ისემ აღასრულეს. „კაცთა მიწისაგანთა“ შესძლებიათ დაიმორჩილონ მიწა, ჰაერი, წყალი და ცეცხლი, თურმე რწმენით ყველაფერი შესაძლებელია. როგორც მაცხოვარი ეუბნება მოციქულებს: „გაქუნდინ სარწმუნოებად ღმრთისაჲ. ამენ გეტყვ თქუნ, ვითარმედ, რომელმან ჰრქუას მთასა ამაჲ: აღიფხუარ და შთავარდი ზღუად! და არა შეორგულდეს გულსა თვსსა, არამედ ჰრწმენეს, რამეთუ რომელი თქუას, იქმნეს და იყოს ეგრე“. (მრ. 11, 23). ამიტომ, ამ ეპიზოდში მნიშვნელოვანია ისიც, რომ „ღვთაებრივ ძალას, რომელსაც განდეგილნი წმინდა ცხოვრებისა და ღოცვის მეოხებით ეზიარებიან, ემორჩილება მატერიალური სამყარო, ამ სამყაროს შემადგენელი ოთხივე ელემენტი – ჰაერი, ცეცხლი, წყალი და მიწა“ (თვარაძე 2001: 64). ამასთანავე, ქვეტექსტი იმასაც გვეუბნება, თუ როგორი შეუორგულებელი რწმენა ჰქონდათ ასურელ მამებს, როგორი მტკიცე და შეუვალი იყო მათი სარწმუნოება და სიყვარული უფლისა.

სწავლანი

ნეტარი შიო, წმინდა იოანე ზედაზნელის დავალებით, ღოცვა-კურთხევის მისაღებად, ნებართვის ასაღებად მამამთავართან მიდის. როდესაც მისი გადანყვეტილება შეიტყო, მან „სულთ-ითქუნა და ტიროდა“. რაზე მიგვანიშნებს აგიოგრაფი, როცა გაუწყებს, რომ ნეტარი მამა ცრემლით ევედრებოდა ღმერთს, ღირსი გაეხადა დაყუდებით მსახურებისათვის, რომ კათალიკოსი, როდესაც მოისმენს ბერის გადანყვეტილებას, მის სურვილს, ამოიოხრავს და ტირილს დაიწყებს. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს იმასთან, რომ მათ კარგად ესმით დაყუდებითი ცხოვრების სირთულე, სიმკაცრე და ეს ცრემლები იქნებ მიუწვდომის წედომისკენ სწრაფვის სიხარულის გამომხატველიც იყოს!

კათალიკოსის პასუხში განდეგილური ცხოვრება კეთილ გზადაა შეფასებული: „წარემართე, მამაო, კეთილსა მაგას გზასა და ყავნ უფალმან მღვმე იგი კიბედ, აღმყვანებელად შენდა ზეცად მიმართ, და ბნელი იგი – მიმყვანებელ ნათელსა მას დაუღამებელსა! და ჟამისა ამის ჭირი გეყავნ საუკუნოდ განსასუენებელ... და დაუთმე ბრძოლასა ეშმაკთასა, რამეთუ მრავალ-ლონე არს ბრძოლაჲ მათი (ძეგლები 1964: 225)“. გარდა ამისა, აქ შეპირისპირებითი მეთოდით წარმოდგენილია მსახურების ხარისხი:

მღვიმე – ზეცად ამყვანებელი კიბე;

ბნელი – ნათელი;

ჟამი – საუკუნო;

დასასრულ კი მინიშნება-გაფრთხილებაა იმაზე, რომ დიდი იქნება შინაგანი წინააღმდეგობა, ბრძოლა უხილავ მტერთან, რომელსაც უნდა გაუძლო, რომელიც უნდა აიტანო და მოითმინო.

კათალიკოსისაგან დალოცვილი ბერი დაბრუნდა თავის სამყოფლოში, მოუწოდა ძმობის წევრებს, გააცნო გადანყვეტილება დაყუდებული ცხოვრების შესახებ და რჩევა-დარიგებით მიმართა მათ: „განეკრძალენით საფრთხეთა ეშმაკისათა და მოიგეთ უმეტეს ყოვლისა სიმდაბლე და მორჩილება და სიმშვედ, რომელი უჩინო-ჰყოფს რისხვასა, და სიყუარული, რომლისა მიერ ღმერთი მოიგების, და მარხვად, რომელი წარიოტებს ბილწებასა, და ლოცვასა შინა სინმიდე გონებისად, რომელი განაქარვებს ყოველსა ძალსა მტერისასა, და დაუცხრომელ ტირილი, რომელი მოატყუებს სიხარულსა საუკუნოსა და მოიპოვებ სიგლახაკე, რამთა საუკუნოდ სიმდიდრე ჰპოოთ; მოიძულენით საქმენი სოფლისანი, იწურთიდით წერილთა, რამთა მარადის ფრთხილ იყოს გონებათ თქუენი; იქმნენით წმიდა ჯორცთა... მიეყრდენით მკერდსა უფლისასა" (ძეგლები 1964: 225-226) – ეს არის, ფაქტობრივად, სათნოებითი სწავლანი წმინდისა მამისა შიოსი, მსგავსად წმინდა იოანე ზედაზნელისა, რომელმაც მარტოდმყოფობის მსახურების წინ შეეკრიბა თავისი მონაფეები და ცხოვრების წესი განუსაზღვრა მათ (იქვე: 202-204).

წმინდა შიოს „სწავლანი“ ერთგვარი სახელმძღვანელოა იმათთვის, ვისაც სინმინდით ცხოვრება გადაუწყვეტია, უფლის გზაზე შემდგარა და სოფელი ესე დაუტევებია.

ყოველი ადამიანისა და, განსაკუთრებით კი ღვთის მსახურებაში მყოფის, ცხოვრება აღსავსეა საცდურით. ბოროტი ცდილობს შევიდეს კეთილში, დაანგროს სინმინდე, შერყვნას, წაბილწოს წმიდათაწმიდა. ხილულ თუ უხილავ მტერთან ბრძოლა აწრთობს ადამიანს. როგორც წმინდა ანტონი განმარტავს: „თუ არ გამოიცადა და საცთურის წინაშე არ დადგა, ისე ვერავინ შევა ცათა სასუფეველში" (ანტონ დიდი 1991: 304). დიდია ძალა ცდუნებისა და, უპირველესად, ამას ურჩევს წმინდა შიოს მონაფეებს, „განეკრძალენით საფრტყთა ეშმაკისათა“.

შიო მღვიმელი უმთავრეს სათნოებებს ჩამოუთვლის მონასტერში მცხოვრებთ – ეს ჩამონათვალი საინტერესოა არა მხოლოდ იმიტომ, რომ აქ წარმოდგენილია ის საშუალებები, რომლებითაც შეიძლება ებრძოლო და დაამარცხო ეშმაკი, არამედ ეს არის ერთგვარი ეგზეგეტიკაც, ადვენტურალური განმარტება იმისა, თუ რატომ უნდა მივისწრაფვოდეთ და რატომ უნდა მოვიპოვოთ სიმდაბლე, მორჩილება, სიმშვიდე, სიყვარული, მარხვა, სინმინდე გონება, ტირილი და სიგლახაკე, რატომ უნდა მოვიძულოთ სოფელი, რატომ უნდა ვიკითხოთ საღვთო წერილი, რატომ უნდა დავიცვათ ხორცის სინმინდე და ა.შ.

სოფლისაგან განშორება და უარის თქმა ერში ცხოვრებაზე ერთეულთა ხვედრია. ამიტომ მათ სხვა მაღლი ეძლევათ და პირადი ღვაწლიც, ზეგარდამო შეწევნითა და პიროვნული ძალისხმევით, ჭეშმარიტ სიმდაბლესა და მორჩილებაში გამოვლინდება. ასკეტური ცხოვრება, უპირველესად, ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლია, იქნება ეს ბრძოლა სხვადასხვა მანკიერ სურვილებთან,

გემოთმოყვარეობასთან, მრისხანებასთან, განკითხვასთან, ამპარტავნობასთან და, რა თქმა უნდა, უმთავრესთან – გულის ზრახვებთან და ფიქრებთან. შემთხვევითი არაა, რომ წმინდა იოანე ზედაზნელი ასე ასწავლიდა ნეტარ შიონ: „გონებადცა ჴორცთავე თანა შეაყენოს“ და თავად წმინდა შიონ თავის „სწავლანში“ საგანგებო ყურადღებას უთმობს გონების სინმიდესა და სიფრთხილეს: მოიგეთ „ლოცვასა შინა სინმიდე გონებისა“ და „იწურთიღით წერილთა, რამთა მარადის ფრთხილ იყოს გონებად თქუენი“. სხვათა შორის, წმინდა იოანე ზედაზნელის ე.წ. დატირებაში მოწაფეები გულის ტკივილს გამოთქვამენ და მწვავედ განიცდიან იმას, რომ ნეტარი ბერის გარდაცვალების შემდეგ „ვინ იყოს მკურნალი უძღურებასა კაცთასა, ანუ ვინ აღმადგინებელი გონებითა დაცემულთა“ (ძეგლები 1964: 228). ამდენად მნიშვნელოვანია გონების სინმიდედ ბერმონაზვნური ცხოვრების მაძიებელთათვის. შესაძლოა, ცოდვას მოერიდო, არ ჩაიღინო, საქმით არ აღასრულო, მაგრამ, თუ გონებიდან არ გამოდევნე, მაინც შესცოდავ. თავად მაცხოვარმა ცოდვის გაფიქრებაც კი შეცოდებად განგვისაზღვრა: „გესმა, რამეთუ ითქუა: არა იმრუშო. ხოლო მე გეტყვ თქუენ, რამეთუ ყოველი, რომელი ხედედეს დედაკაცსა გულის–თქუმად მას, მუნვე იმრუშა მის თანა გულსა შინა თვსსა“ (მ. 5, 27–28).

წმინდა შიონ მღვიმელის „სწავლანი“ სამეუფო გზით სიარულს ქადაგებს და საგანგებოდ განადიდებს იმ სათნოებებს, რომლების შეგროვება, შეძენა აუცილებელია ასკეტური ღვაწლის წარმატებული დასრულებისათვის.

საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ასურელმა მამებმა შექმნეს და დაგვიტოვეს ასკეტური ცხოვრების სამოღვაწეო პროგრამა. ასეთია წმინდა იოანე ზედაზნელის „სწავლანი“ და შიონ მღვიმელის მოძღვრება-დარიგებანი. ერთიცა და მეორეც სამეუფეო ცხოვრების გზისკენ გვიბიძგებს და გვასწავლის ყველაზე მთავარს – ვიცხოვროთ ისე, რომ ვცხოვნდეთ!

დასასრულ, ჩვენ შეგვიძლია მთლიანობაში აღვადგინოთ და წარმოვადგინოთ ასურელ მამათა სათნოებითი სწავლანი:

- ნურა გიყუარნ ჴფრომს ღმრთისა;
- ვეცხლის–მოყუარებად და სიმდიდრე განბასრეთ;
- შუებასა და უძღვებებასა, ჭამადსა ნუ თავს იღებთ;
- მოიძულე იგი [ღვინო];
- ეკრძალე ზრახვასა ჴორცთასა;
- მიუდრეკელად იპყარ თავი შენი ყოლადვე, ნუ მიერჩდები მერმესა მას და ბოროტსა განზრახვასა;
- წარვედით და განამტკიცდებდით ქრისტეს სამწყსოთა;
- დაიმარხეთ სჯული იგი მარხვისა და განეყენეთ შურსა¹⁹ გონებადცა ჴორცთავე თანა შეაყენეთ;
- ყოველი ზრუნვად ქუეყნიერი განაგდეთ;
- განეკრძალენით საფრკეთა ეშმაკისათა;
- მოიგეთ უმეტეს ყოვლისა სიმდაბლე და მორჩილება და სიმშვედე;

¹⁹ სათნოებითი სწავლანის 1-8 მუხლი (პირბითად) გამოკრებილია „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებიდან“, ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 203–207.

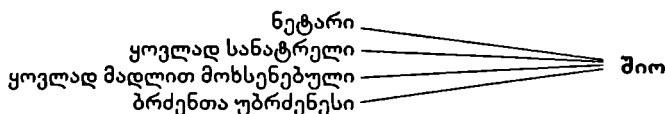
- მოიგეთ სიყუარული;
- მოიგეთ მარხუად და ღოცვასა შინა სინმიდე გონებისად;
- მოიგეთ დაუცხრომელი ტირილი;
- მოიპოვეთ სიგლახაკე;
- მოიძულენით საქმენი სოფლისანი;
- ინურთიდით წერილთა;
- იქმენით წმიდა ჯორცითა;
- მიეყრდენით მკერდსა უფლისასა²⁰.

ეს არის ათცამეტი ასურელი მამის სამოღვაწეო პროგრამა, რომელსაც დაემატება ის ეგზეგეტიკური ნაწილი, რომელიც ამ ტექსტებში გვხვდება. საბოლოოდ, ჩვენ მივიღებთ წმინდა მამა ანტონ დიდის მიერ განდგეილთათვის შედგენილი წესდებისმაგვარს, რომელიც იოანე ზედაზნელმა და შიო მღვიმელმა თავიანთ მოწაფეებს დაუტოვეს.

ქართველი აგიოგრაფი განსაკუთრებული აღფრთოვანებითა და მოწინებით არის განწყობილი წმინდა შიოს მიმართ და საგანგებო შესხმით მიმართავს მას:



ხოლო ამის შემდეგ დასძენს: „წ ნეტარო და ყოვლად სანატრელო, ყოვლად მაღლით მოხსენებულო, ვითარ ვაქებდე სიმკნეთა შენთა და სიბრძნეთა, რომელი ენად იტყოდის, რამეთუ უფრომს ყოველთა ბრძენთა უბრძენეს იქმენ“ (ძეგლები 1964: 226-227). ჩამონათვალი ბერის ღირსებათა და სულიერ სათნოებათა იზრდება:



ასეთ ფონზე ამავე თხზულებაში ვხედავთ ევაგრეს, როგორც წმიდას, ნეტარს, ყოვლად ქებულს, მშვიდსა და მდაბალს გულითა. უფრო გულუხვია აგიოგრაფი ისეს მიმართ, რომელიც არის: წმიდა, ნეტარი, მამა

²⁰ სათნოებითი სწავლანის 9-20 მუხლი (პირობითად) გამოკრებილია „წმინდა შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებიდან“, ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 225-226.

მფლობელი, მორჩილი, სავსე სულითა წმიდითა, განთქმული ყოვლითავე სათნოებით; ხოლო ბოლო სამი ეპითეტი თითქმის იმეორებს წმინდა შიოზე თქმულს:

ყვავილი შუენიერი
ნერგი უკუდავებისამ
გამომღებელი ნაყოფისა კეთილისამ

წმინდა შიო

ყვავილი შუენიერი
ნერგი სამოთხისამ
ყოვლისა კეთილისა ძირი

წმინდა ისე

თხზულების ავტორის მიერ შიო მღვიმელი შედარებულია წმინდა დანიელ ნინასწარმეტყველთან: „რამეთუ დანიელ უნებლიადთ შთააგდეს მღვმესა მას შინა ღომთასა და ღმრთისაგან სამარადისოდ პატივი მიიღო, ხოლო შენ ნეფსით თვსით შთაჰქედ მღვმესა ბნელსა ბრძოლად უხილავისა მის მტერი-სა“ (ძეგლები 1964: 227). სპარსეთის მეფის, დარიოსის, მეფობისას მოშურნეებისაგან დასმენილი დანიელი ღომების ბუნაგში გამოამწყვდიეს, მაგრამ მხეცები არც გაეკარნენ უფლის რჩეულს (წმინდანთა ცხოვრება II 2003: 512). დანიელის რწმენამ ღომები დაიმორჩილა, წმინდა შიოს კი ბრძოლა უფრო საშიშ ძალებთან – უხილავ მტერთან ელოდა. „რომელიცა დაეც და შეჰმუსრე ქუეშე ფერკთა შენთა“ მოთმინებით, რწმენით და სიყვარულით სძლია ნეტარმა შიომ ყველა განსაცდელს. მართალია, ხორცითა იტანჯებოდა, ხოლო სულითა განათლდებოდა – დასძენს აგიოგრაფი. აქვე შემოდის თხზულებაში ნათლის ესთეტიკაც. დაბნელებული მღვიმე როგორ იქცევა სულიერი სიმშვიდის ნათელ სავანედ: „ბნელსა მათ შინა მღვმესა ვითარცა ნათელსა და განსუენებასა შინა იშუებდა“ (ძეგლები 1964: 227).

❖ „მეშინის ჰაერის-მცველთაგან“

წმინდა იოანე ზედაზნელი იგრძნობს მოახლოებულ სიკვდილს, მოუნოდებს მოწაფეებს და ეტყვის: „უამი აღსასრულისა ჩემისამ მოწიგნულ არს და მივალ უფლისა ჩემისა და ფრიად მეშინის ჰაერის-მცველთაგან, რამეთუ საზარელ არიან, დააყენებენ სულსა, რადთა არა აღვიდეს სასუფეველად და ამას თქუენცა მოელოდეთ, შვილნო ჩემნო საყუარელნო და აწვე განაკრძალენით თავნი თქუენნი და ჩემთჳს ილოცევდით“ (ძეგლები 1964: 227) – ამ ეპიზოდის შესახებ საინტერესოდ მსჯელობს ლ. რუხაძე. მისი აზრით, „მოძღვარი ცდილობს, რომ თავისი სულიერი შვილები სიცოცხლეშივე განაწყოს ჰაერის მცველთა საშინელების მომლოდინედ, რათა აქედანვე სულის მღვიძარებითა და სათნოებით შედარებით გაუადვილდეთ ბოროტ ანგელოზთა ძლევა“ (რუხაძე 2003: 180). მეცნიერის დასკვნით, „ჰაერის მცველნი უდარესნი ეშ-

მაკნი არიან, რომლებსაც ძველ ქართულში „მეზვერეები“ ანუ „მებაჟეებიც“ ეწოდებოდათ (იქვე: 178).

წმინდა იოანე ზედაზნელის სიტყვები „ფრიად მეშინის ჰაერის მცველთაგან“ მრავალმხრივ არის ყურადსაღები. ჯერ ერთი, აქ საუბარია იმ საეკლესიო გარდამოცემის შესახებ, რომლის მიხედვითაც ანგელოზები გამოცდიან ადამიანის სულს. თუკი უბიწო სული სხეულთან განშორებისას შიშს განიცდის, როგორც იოანე ზედაზნელისა, მით უფრო მძიმე იქნება ეს ცოდვილისათვის. წმინდანთა სულებს თავს ესხმიან დემონები და ბრალს დებენ ცოდვებში. „სული დემონების მიერ საგულდაგულო შემოწმებას გადაის. ამ სულის დაუფლებისათვის კეთილ და ბოროტ ანგელოზებს შორის მიმდინარეობს უბილავი, მაგრამ სასტიკი ბრძოლა“ (ვასილიადისი 2003: 301).

წმინდა ბასილი დიდი ამბობს, რომ ბოროტი სულები სულის გასვლას ისეთი ბოროტი ყურადღებით აკვირდებიან, როგორც „აღბათ, არასოდეს აკვირდება მტერი ალყაში მყოფს ან მძარცვალი – საგანძურის მცველს. წმინდა იოანე ოქროპირი ამ მეხარკეებს უწოდებს „მრისხანე და შეუბრალებელ ანგელოზებს“. მათ საშინელი გარეგნობა აქვთ, უზარმაზარნი არიან და თანაც გვემუქრებიან. მათი შეხედრისას სული ძრწის. წმინდა წერილი მათ უწოდებს „მდევნელებსა და გადასახადის ამკრეფებს“ (ვასილიადისი 2003: 302).

იოანე ზედაზნელი ჰაერის მცველებს უწოდებს საზარლებსა და სულის დამჭერებს, დამყოვნებლებს, რომლებიც ხელს გვიშლიან სასუფეველის დამკვიდრებაში.

სულის გამოცდის შესახებ ეკლესია სხვადასხვა ლოცვაში შეგვახსენებს. მათ შორისაა დიდი სერობის საკითხავი ანგელოზთა მეუფის შესახებ ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისადმი: „უბიწოო, შეუგინებელო, უხრწნელო... ჟამსა განსლვისა ჩემისასა, შეენიე უბადრუკსა სულსა ჩემსა და ბნელნი იგი პირნი ბოროტთა ეშმაკთანი შორის განიოტენ ჩემგან“ (ჟამნი 1899: 185–186).

შაბათის შუალამიანის მაცხოვრის მიმართ ლოცვაში, რომელიც ეკუთვნის წმინდა ევსტრატეს, ჩვენ ვითხოვთ: „მონყალე მექმენ, მეუფეო, და ნუმცა იხილავს სული ჩემი დაბნელებულსა მას პირსა ბოროტთა ეშმაკთასა“ (იქვე: 39). მსგავს მხურვალე სავედრებელს აღვაველენთ „სულის გასელის კანონის“ სხვადასხვა ტროპარში.

ამიტომ, შემთხვევითი არ არის, რომ იოანე ზედაზნელი სთხოვს თავის მონაფეებს: „ჩემთვს ილოცევდით“, რათა იხსნას უფალმა საზარელი ჰაერის მცველთაგან და იქვე აფრთხილებს მათ: „ანვე განაკრძალენით თავნი თქუენნი“ – ეს იმასაც გულისხმობს, რომ დროულად მოვემზადოთ საუკუნო ცხოვრებისათვის, სანამ მოგვისწრებდეს სიკვდილი. „მომზადებაში“, რა თქმა უნდა, აღსარება, სინანული და წმინდა ზიარება მოიაზრება, რადგან ამის გარეშე ანგელოზები ვერ წარგვიძღვებიან იქ, სადაც მართალთა სულები განისვენებენ.

✠ „და ესრეთ მტირალნი“

„ქრისტიანისთვის მინიერი ცხოვრება პროლოგია, მარადიული ცხოვრების კარიბჭეა, ზეციური ნეტარების მაუწყებელია“ (ვასილიადისი 2003: 229), მაგრამ სიკვდილი ადამიანებში ტანჯვასა და მწუხარებას იწვევს. ასეა „წმინდა შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაშიც“. იოანე ზედაზნელის გარდაცვალების გამო „მონაფენი მისნი ტიროდეს განშორებისათვის“ (ძეგლები 1964: 228). უფრო მეტიც, ძეგლში გვხვდება ბრწყინვალე დატირება, მონაფეთაგან თქმული: „კეთილო მამაო, რაღასათვის დაგვტყევენ ჩვენ? ვის თანაღა ვიხილოთ სახე ანგელოზებრი, ანუ ვინ იყოს მკურნალი უძღურებასა კაცთასა, ანუ ვინ აღმადგინებელი გონებითა დაცემულთა და წამალი ეშმაკთა მიერ მოწყლულთა, ანუ ვინ რწყიდეს ცრემლთა მიერ წმიდათა სოფლებსა ჩვენსა? და ესრეთ მტირალნი წარვიდეს“ – დასძენს ავტორი (ძეგლები 1964: 228)..

დაისმის შეკითხვა, რას ნიშნავს ამდენი ცრემლი და ტირილი ან რას მისტირიან მომტირალნი?!

ქრისტიანული სარწმუნოება ყოველთვის კრძალვით ეკიდებოდა სიკვდილის განცდას. ჭირისუფალთა ნუგეშისცემა ძველი აღთქმის დროიდან მოდის: „მიეცი თაფლუჭი მყოფთა მწუხარებათა შინა“ (იგავ. 31, 6) ან „კეთილ არს სლვად სახლსა შინა გლოვისასა“ (ეკლ. 7, 2). პავლე მოციქული გვასწავლის, რომ ჩვენც უნდა ვტიროდეთ და ვიზიარებდეთ მგლოვიარეს მწუხარებას (რომ. 12, 15). თავად უფალიც ხომ „ცრემლოდა“ თავისი მეგობრის, ლაზარეს, სიკვდილი რომ შეიტყო?! ქრისტიანობა ტირილს კი არ გვიკრძალავს, არამედ უნუგეშო მწუხარებასა და გადამეტებულ ტანჯვას, რომელსაც სარგებლობა არც მიცვალებულისათვის და არც მასზე დამწუხრებულისათვის არ მოაქვს, ამით ადამიანი გამოუსწორებელ ზიანს აყენებს თავს (ზირაქ. 38, 18–21)²¹.

წმინდა იოანე ზედაზნელის მონაფეებიც ადამიანური ბუნებისათვის დამახასიათებელი თანაგრძნობით გამოხატავენ სულიერ მამასთან განშორების ტკივილს, თანაც მათს დატირებაში ჩანს ბაძვის სურვილი, სახარებისეული ჭეშმარიტებით ცხოვრების სწრაფვა. ის, რომ უნდა იხილონ სახე ანგელოზებრი, რომ უნდა იპოვონ კაცთა უძღურების მკურნალი, აღმადგინებელი გონებით დაცემულისა და წამალი ეშმაკთა მიერ „მოწყლულთა“, უკვე გამოჰკვეთს ასეთი მადლით შემოსილი ადამიანის, ღვთივგანბრძნობილი ბერის აუცილებლობის მწვავე სურვილს და, თავის თავად, აღძრავს საღვთო შურს. მათ უკვე ეძლევათ საშუალება, მიბაძონ გარდაცვლილის წმინდა ცხოვრებას.

„წმინდა შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“ არ არის დამოუკიდებელი ძეგლი. იგი უშუალო გაგრძელებაა „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებისა“ (კეკელიძე 1980: 159–160). უფრო მეტიც, აქ იოანეს ცხოვრების აღსასრული, მისი ანდერძი და დატირებაა მოცემული, აქვეა მისი სასწაულებიც, ნეტარ ბერებთან ერთად აღსრულებულნი, აქვე ვხვდებით მის შეგონება-სწავლებებს...

²¹ შდრ. I თეს. IV, 13.

გარდა ამისა, ძეგლში საუბარია წმინდა ისესა და იოანე ზედაზნელზეც. „იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის „ცხოვრებათა“ მოკლე რედაქციები, ე.ი. არქეტიპები და აბიზოს ნეკრესელის „წამების“ შედარებით ვრცელი რედაქცია ერთი მთლიანი ჰაგიოგრაფიული თხზულებაა, შექმნილი ერთი ავტორის მიერ“ (გაბიძაშვილი 1982: 61).

ლირსი შიო მღვიმელის ხსენება 20-22 მაისს (ახ. სტილით) აღესრულება. მის ტროპარში ვკითხულობთ: „სიყრმითგან ფრთოვან-ქმნილმან სათნოებითა წარმართე ცხოვრება შენი, ღმერთშემოსილო, და სასწაულთა, ღვთისა მიერ მოცემულთა, იღვნიდ ქართველთა ერსა, ვინაცა მხედველნი შენ შორის მადლითა სულიერთა, ვადიდებთ შემოქმედსა, ღირსო შიო, და ან ძვალნი შენნი შიშველნი, მღვიმით ქვეშე ქვეყანით, ფრთემალლობით აღმოინევის სიმაღლედ, მეოხად მორწმუნეთა და კურნებად სულთა ჩვენთა“ (ყამნი 1899: 530-531).

ასურელ მამათა ცხოვრება-მოღვაწეობა ახალი ეტაპის დასაწყისია. სიახლე არა მხოლოდ სამონასტრო ცხოვრების აღორძინებაში გამოიხატება, არამედ განსაზღვრავს, რომ, როგორც წმინდა იოანე ზედაზნელი იტყვის, მხურვალე გულითა და სინმინდით უნდა ვემსახუროთ უზენაესს, სინმინდით და სიმართლით უნდა ვიქცეოდეთ. ეს შეგონებანი, მართალია, შექმნილია ბერმონაზვნური ცხოვრების მაძიებელთათვის, მაგრამ იგი, როგორც სულის სასარგებლო სწავლანი, დაეხმარება ყველას, ვისაც მიზნად დაუსახავს სულიერი სრულყოფილება. სიცოცხლე სამხედრო სავალდებულო სამსახურის მოხდაა ღვთის წინაშე (კაზანდაკისი 1997: 56).

3. „წმინდა ღვთისმშობლის ხსოვნება“

✿ „სჯად თავისა თვისისა“

„წმინდა ღვთისმშობლის ხსოვნების“ მიხედვით, „უდაბნო“ ცხადდება საკუთარ თავთან განმარტოების, განსჯის, ფიქრის ადგილად; ადამიანის მოსამზადებელ, სულის გადასარჩენ საშუალებად. მართალია, ეს არის ფიზიკური, ხორციელი გაჭირვების ადგილი, თუმცა „წუთ ერთითა ჭირითა“ მოიპოვება საუკუნო განსვენება. ე.ი. „უდაბნო“ გამოცდის ადგილია, სადაც გამოვლინდება ადამიანის ძლიერება და უძლეურობა. „უდაბნო“ არის საშუალება, შეხვიდე ახალ სულიერ სამყაროში, დაუახლოვდე ღმერთს და მასთან ერთობით დაძლიო საკუთარი ვნებები. უდაბნოში მიიღო ებრაელმა ხალხმა კანონი. მოსემ ორმოცი წელი ატარა ისინი აქ, რათა ახალი თაობა მომზადებულიყო აღთქმულ ქვეყანაში შესასვლელად.

აგიოგრაფის განმარტება, წმინდა ღვთისმშობლის „წმინდა ... სჯად თავისა თვისისა“, სერიოზული მინიშნებაა ასკეტური ცხოვრების მიზანდასახულობისათვის. როგორც განდევნილი ცხოვრების, საუდაბნო-სამონაზვნო მოსაგრეობის დასაბამის დამდეგი წმინდა ანტონ დიდი განმარტავს: „განსჯა და კეთილგონიერება თვალნათესა სულისა, მისი კანდელი... განსჯის უნარით ჩვენ განვიხილავთ ჩვენს სურვილებს, სიტყვებსა და საქმეებს და განვიშორებით ყველაფერ იმას, რაც ღვთისაგან განგვაშორებს; განსჯითა და კეთილგონიერებით დავარღვევთ და ვძლეოთ მზაკვარი მონიანადმდეგის ყველა მანქანება“ (ანტონ დიდი 1991: 268).

რა თქმა უნდა, რთულია ცხოვრების ასეთი სახეობა, მაგრამ ყველა სიძნელე და მოკლება ამქვეყნიურ სიამეთაგან არაფერია იმ დაუსრულებელ სიკეთესთან შედარებით, რომელსაც ამაოებისაგან, ამა სოფლისაგან განდგომილთ განუმზადებს ღმერთი. ამ შეგნების გამომხატველია ავტორის სიტყვებიც: „წუთ ერთითა ჭირითა მოიპოოს საუკუნო იგი და წარუვალს შუებად და განსუენებად“.

მეუდაბნოე ცხოვრების წესის არჩევას წმინდა ანტონ დიდი ასე განმარტავს: „ჩვენი სულიერი მამები გვარწმუნებენ, რომ უდაბნო ყველაზე შესაფერისი ადგილია სიკვდილზე ფიქრისათვის და ყველაზე საიმედო თავშესაფარია საამქვეყნო გატაცებებისაგან თავის მოზღუდვისათვის“ (ანტონ დიდი 1991: 254).

„წმინდა ღვთისმშობლის ხსოვნების“ დასაწყისი გვამზადებს იმ ღვანლის სწორად შეფასებისა და დაფასებისათვის, რომელიც ცოცხალ მაგალითად დაგვისახა, როგორც სახე ჭეშმარიტი ქრისტიანული ცხოვრებისა.

დასაბამი და საფუძველი მოსაგრე ცხოვრებისა არის მოთმინება და მორჩილება. როგორც მოსალოდნელი იყო, ასურელ მამათა ცხოვრების წიგნებში საგანგებოდაა აქცენტირებული ეს სათნოება. ასეა „წმინდა ღვთისმშობლის ხსოვნებაშიც“. ნეტარი მამა თავის მოწაფეს, ლუკიანეს, მიმართავს: „ძმაო, ლუკიანე, დავდგეთ ადგილსა ამას და ვევედრნეთ ღმერთსა, რადთა

მყუდროებით ვედრებითა და ცრემლთა დათხევითა და მოთმინებითა მცირედითა მოგვტყვენეს ღმერთმან აურაცხელნი ცოდვანი და ბრალნი ჩუენნი" (ძეგლები 1964: 230).

უსაზღვრო მოთმინება ყველა საქმესა თუ გაჭირვებაში არის მოსაგრის ყოველდღიურობის გარდაუვალი აუცილებლობა. თავად მაცხოვარი ასე შეგვაგონებს: „მოთმინებითა თქუენითა მოიპოვნეთ სულნი თქუენნი“ (ლ. 21, 19). წმინდა დავითი საგანგებო აქცენტს აკეთებს იმაზე, რომ „ჭირი აქამ მცირე არს და წარმავალ, ხოლო დიდება იგი მუნ მოუკლებელ არს და წარუვალ“ (1, 230). ეს სრულ ჰარმონიაშია თხზულების დასაწყისთან: „წუთ ერთითა ჭირითა მოიპოოს საუკუნოდ იგი და წარუვალს შუებად“. ჩვენს დაუნდობელ წუთისოფელში გასაჭირი დროებითია იმ დაუსრულებელ სიხარულთან შედარებით, რომელსაც უფალი აღუთქვამს სასუფეველისთვის დამშვრალთ. რადგან ყველაფერს აქვს დასასრული, დამთავრდება ის „ჭირი“, რომელშიც მოსაგრეობის დასაწყისშივე აღმოჩნდნენ წმინდა დავითი და ლუკიანე. ამიტომ ნეტარი ბერის დასკვნა ასეთია: „ამისთვისცა ჯერ-არს აქა მოთმინებად“ (ძეგლები 1964: 230).

მოთმინების სათნოებაზე აქცენტი მაშინაც კეთდება, როცა, თხზულების მიხედვით, ლუკიანე შესჩვილებს თავის მოძღვარს: გადახმა მდელი და საზრდელი არაფერი მოგვეპოვებაო. პასუხი ერთმნიშვნელოვნად ზუსტად მიუთითებდა იმ შფოთვისა და დრტინვაზე, რომელიც ადამიანური სისუსტით გვეუფლება ხრწნად საკვებზე ფიქრით: „შენ მსწრაფლ სულმოკლე ხარ ... ფრიად შფოთ ხარ და განილევი ხრწნადითა ჭამადთათჳს“ (ძეგლები 1964: 231).

ძალიან საინტერესოა ლუკიანეს სახე. თხზულების დასაწყისში ის გამუდმებით წუნუნებს, უჭირს მოსაგრის ღვანლის ტვირთის ზიდვა. მისი ლექსიკაც ამ ნაკლულევანების ამსახველია:

„ჩუენ კაცნი ვართ მყოფნი ჴორცთა უძლურებასა შინა და ვითარ თავს ვისხნეთ ჴირნი და განსაცდელნი ამის უდაბნოდსანი“;

„ან რაღა იყოს ნუგეშინის საცემელად უძლურებასა ჴორცთა ჩუენთასა, რამეთუ განსხეს მდელინი ესე, რომლისაგან იქმნებოდა სასოებად ჴორცთა ჩუენთა განსუენებისად“ (ძეგლები 1964: 230).

ლუკიანეს ამ სიტყვებში აშკარად იკვეთება მისი შიში ხორცის უძლურების გამო. „ჴორცთა უძლურება“ ფრიად აურევს, „ჴორცთა განსუენებაზე“ ფიქრი თითქოს აშორებს ასკეტურ ცხოვრებას. და ეს ერთსა და იმავე პირობებში, ერთმანეთის გვერდიგვერდ – წმინდა დავითი უძლებს, დაითმენს ამ „მცირე ჴირს“, ლუკიანე კი მერყეობს. მას სჭირდება რწმენაში განმტკიცება და, ღირსი პეტრე დამასკელის თქმისა არ იყოს: „უწინამძღვროდ ადამიანის გონებას არ ძალუძს ზეცაში აღსვლა“ (5, 45). სწორედ, ამ ფუნქციას იტვირთავს მისი მოძღვარი და მასწავლებელი, რომლის პასუხები ერთგვარი გაფრთხილებაა სულიერი მღვიძარებისათვის:

■ ჯერ არს აქა მოთმინებად“;

- „მკნე იყავ, ძმაო ლუკიანე, და ნუ გეშინინ, რამეთუ მოწყალე არს ღმერთი და არა მოგუაგებს ცოდვათა ჩუენთაებრ, არამედ სიტკბოებით ზრდის ყოველთა მოშიშთა მისთა“;
- „ნუ დაგიც სასოებად მდელთა მიმართ და მცენარეთა ქუეყანისათა“ და მისთ.

ფაქტობრივად, ძეგლის I თავი ეს არის მოთმინების სათნოების აპოლოგია, რომელიც გამოიკვეთება წმინდა დავითისა და ლუკიანეს დიალოგების ფონზე. სიუჟეტის ასეთი განვითარება კი თავისთავად არის პასუხი იმისა, რასაც ასე გადმოგვცემს თავის წესდებაში ანტონ დიდი: „რასაც უნდა აკეთებდე, მოთმინედ გააკეთე და ღმერთი იქნება შენი შემწე ყოველ საქმეში და ყოველთვის გიშველის განსაცდელის ჟამს, რაც უნდა შეგემთხვეს“ (ანტონ დიდი 1991: 271).

წმინდა დავითის პასუხში არის ერთი მნიშვნელოვანი ფრაზაც: „მოწყალე არს ღმერთი და არა მოგუაგებს ცოდვათა ჩუენთაებრ, არამედ სიტკბოებით ზრდის ყოველთა მოშიშთა მისთა“ (ძეგლები 1964: 230).

ღვთის მოშიშთა სიტკბოებით მზრდელია უფალი – ფიქრობს ნეტარი ბერი. როგორც, საერთოდ, ქართულ აგიოგრაფიაში, ამ თხზულებაშიც ასე მნიშვნელობს ღვთისმოშიშობის თემა. ცოტა ქვემოთ წმინდა დავითი ლუკიანეს, შეშინებულსა და შეძრწუნებულს „მდებარეს მინასა ზედა“ ვეშაპის სასწაულის გამო, ასე გაამხნევებს: „ძლიერებად ღმერთისად ჩუენ თანა არს და მაღლი ღმერთისად ჰფარავს ყოველთა მოშიშთა მისთა“ (ძეგლები 1964: 232-233).

ნეტარი ბერის ასეთ მსჯელობას, ღვთის მოშიშობისადმი მის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას თავისი ახსნა აქვს. როგორც უკვე აღინიშნა, ღვთის შიში ითვლება დასაბამად ყოველგვარი სათნოებისა და საფუძვლად სიბრძნისა. „შიში ღვთისა, რომელიც ადამიანის სულს აღავსებს, იმის მსგავსია, რომ ბნელით მოცულ სახლში ლამპარს შეიტანენ და წყვდიადს გაჰფანტავენ. ღვთის მოშიშება მონაზვნისგან განდევნის ყოველივე ბნელს, ანუ ბოროტ ვნებებსა და ამაო ზრახვებს და საღვთო მოშურნეობას აღანთებს მასში სათნოებისადმი“ (ანტონ დიდი 1991: 299).

მთლიანობაში, ღვთის შიშის, როგორც გამორჩეული სათნოების მოთხოვნა, უფლის განსაკუთრებულ წყალობას უკავშირდება და ამით მნიშვნელობს.

❖ „ცრემლითა მკურვალთა“

„ურწყულ უდაბნოში“ ჩასული მოსაგრეები: წმინდა დავითი და ლუკიანე იმთავითვე განსაზღვრავენ მოქმედების პრინციპს. კერძოდ, ნეტარი დავითი ლუკიანეს ასე განუმარტავს: „ვევედრნეთ ღმერთსა, რადთა მყუდროებით ვედრებითა და ცრემლთა დათხევითა და მოთმინებითა მცირედითა მოგვტევნეს ღმერთმან აურაცხელნი ცოდვანი და ბრალნი ჩუენნი“ (ძეგლები 1964: 230).

რით არის მნიშვნელოვანი ეს ჩამონათვალი? მოთმინების ღვანლზე ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ. მეუდაბნოის ცხოვრება აღბეჭდილ უნდა იქნეს დაუცადებელი ლოცვით. თანაც ეს უნდა იყოს „მყუდროებით ვედრება“, ანუ მშვიდი ვედრება (სარჯველაძე 2001: 157), რომელსაც თან ახლავს ცრემლი.

მშვიდი, მყუდროებით ლოცვა დავით გარეჯელის ბუნებრივი მდგომარეობაა. აგიოგრაფი გვაუწყებს: „წმინდა მამამ დავით დღითი-ღღე განვიდის პარეხთა კლდეთასა და მარტომ მყუდროებით აღასრულებდა წმიდათა ლოცვათა“ (ძეგლები 1964: 234). მშვიდი ცხოვრება, ლოცვით აღსრულებული და სინმინდით გამშვენებული, იდეალი იყო ნეტარი დავითისთვის. იგი საგანგებოდ განუმარტავს „ჰუნსა ზედა“ მჯდომარე ბარბაროზს, რომ „ვე-ვედრები მოწყალებათა მისთა, რადთა მომიტყენეს ყოველნი ცოდვანი ჩემნი და რადთა მყუდროებით და უშფოთველად განვლო წუთი ესე ცხოვრება ჩემი“ (იქვე: 234).

იაკობ მოციქული ამბობს: „გულისწყრომამან კაცისამან სიმართლე ღმრთისაჲ არა ქმნის (იაკ. 1, 20). განდევნილი მამები შეგვაგონებენ: „თუ გსურთ წარმატებულად იღვწოდეთ სათნოებისათვის და უფრო სრულად აღორძინდებოდეთ სულიერად, მარად მშვიდი და აღუშფოთველნი იყავით გულით“ (ანტონ დიდი 1991: 205). თუ გავიხსენებთ უფლის პირველ ქადაგებას მთაზე: „ნეტარ იყვნენ მშვიდნი“ (მ. 5, 5), მაშინ ნათელი გახდება, თუ რატომ ითხოვს წმინდა დავით გარეჯელი მყუდროებით, მშვიდ ვედრებას. მარადი და უცვლელია სიმშვიდე: „მშვიდ ვარ და მდაბალ გულითა“ (მ. 11, 29).

გარდა ამისა, „ბოროტ ვნებათა ძლევა მონაზონს უვნებლობას მიაახლოებს, ეს კი სულიერ მშვიდობას ააღორძინებს მასში, სულიერი სიმშვიდე, ლოცვითა და ღმრთის მოაზრებით შობილი შეგრძნებით სიტკბოებას, სულიერ სითბოს აღაგზნებს მონაზვნის გულში და ეს სითბო სულისა, შეიკრებს რა მთელ ძალას სულისას, სამშვინველისა და სხეულისას, საკუთარ არსებას ჩაულრმავებს მონაზონის გონებას, შიგნით ჩაახედებს, სადაც იგი შეიგრძნობს უცილობელ მოთხოვნილებას, მარტო იყოს ერთ ღმერთთან“ (ანტონ დიდი 1991: 144).

წმინდა დავით გარეჯელის თქმით, მშვიდ ვედრებას უნდა დაემატოს ცრემლთა დათხევა. ცრემლით ლოცვა ერთი მაგისტრალური ხაზია ქართული აგიოგრაფიისა. გამორჩეულია სათნოების ეს სახეობა. საკუთარი ცოდვებისგან გათავისუფლება შესაძლებელია უკიდურესი სინანულითა და ტირილით, ამასთანავე, ვისაც სურს ქველის საქმენი შეიძინოს და სათნოებას მიაღწიოს, ცრემლითა და მწუხარებით უნდა შეუდგეს ღვანლს (ანტონ დიდი 1991: 305). თვით ფსალმუნთგალობა, თავისთავად, ღვთის წინაშე აღვლენილი ცრემლიანი სინანულია. ესაია წინასწარმეტყველის წიგნში (თ. 38) იუდეის მეფე ეზეკიამ ტირილითა და ცრემლიანი სინანულით არა მხოლოდ კურნება მიიღო სენისგან, არამედ იმის ღირსიც გახდა, რომ მისი ცხოვრება კიდევ თხუთმეტი წლით გაგრძელებულიყო. წმინდა პეტრე მოციქულმაც დაღვრილი ცრემლებისათვის მიიღო შენდობა. მენელსაცხებლე დედაც ცრემლებს ღვრიდა მაცხოვრის ფერხთით და ამ სიტყვების მოსმენის ღირსი

გახდა: „სადაც იქადაგოს სახარებად ესე ყოველსა სოფელსა, ითქმოდის, რომელიცა-ესე ყო მაგან“ (მ. 26, 13).

საუდაბნო-სამონაზვნე მოსაგრისთვის აუცილებელია, ცრემლის ზე-თით ანთოს მისივე სულის კანდელი (ანტონ დიდი 1991: 271). ქართველი აგიოგრაფი არ ივიწყებს ცრემლით ლოცვის განსაკუთრებულ მადლს და ცოტა ქვემოთ წმინდა დავითის შესახებ გვაუწყებს: „მყუდროებით აღასრუ-ლებდა წმიდათა ლოცვათა და ოფლთა და ცრემლთა ნაკადულითა რწყვიდა უდაბნოთა“ (ძეგლები 1964: 234). ასევე, კაცი იგი ბარბაროზი, რომელსაც წმინდა დავითის მოკვლა ენადა, „გარდაჰხდა ჰუნესა და დავარდა ფერჯთა თანა ბერისათა და ცრემლით ევედრებოდა“ (იქვე: 235) ან „იწყო ვედრებად მისთა ცრემლითა მჭურვალთა“; იერუსალიმს მიახლოებული ნეტარი დავი-თი „დავარდა და იატაკსა დაალტობდა ცრემლითა და ტიროდა და დასთხე-და ცრემლთა“ (იქვე: 235). იერუსალიმის პატრიარქზე ნათქვამია: „ცრემლით ვედრებად შეწირა უფლისა“ (იქვე: 238).

ასეა ცრემლის მადლით გაჯერებული მთელი თხზულება და ეს კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს იმას, რომ ყოველგვარი სიმძიმე, მონაზვნურ მოსა-გრეობას რომ ახლავს თან, ადვილად დაიძლევა, თუ იქნება მხურვალე, მა-გრამ მყუდროებითი ლოცვა-ვედრება, ცრემლთა დათხევითა და სინანულის ღვაწლით.

კ. კეკელიძე იმის დასადასტურებლად, რომ ასურელი მამები, მართლაც, მონოფიზიტები იყვნენ, რამდენიმე ყურადსაღებ არგუმენტს მიუთითებს: „ასეთი ექსცენტრული, პირდაპირ ფსიქო-პათოლოგიური საქციელი და არაბუნებრივი რეჟიმი დამახასიათებელია მონოფიზიტური ასკეტიზმისა, რომელსაც, სხვათა შორის, ახასიათებდა აგრეთვე მუდმივი ტირილი და ცრემლების ღვრა; ამას ადგილი ჰქონდა ათცამეტ მამათა ცხოვრებაშიაც: „წყარო ცრემლთა დაუწყუედელი მარადის გარდამოსდინ თუალთა იოანეს-თა და დღე და ღამე დაალტობნ სარეცელთა თვსთა ცრემლითა და განბანნ მას ნაკადულითა, თუალთაგან ჩამომდინარითა“, აგრეთვე შიო „დავრო-მილ მინად, დაალტობდა იატაკსა ცრემლთა მიერ, რომელნი შთამოვიდოდეს თვალთაგან მისთა, ვითარ წყარონი დაუწყუედელნი“ და ასწავებდა მონა-ფეთა თვსთა: „ტირილი იყავნ თქუენდა სამარადისოდ, რომელი მოატყუებს სიხარულსა საუკუნესა“ (კეკელიძე 1956: 33).

ეს ციტაციები დიდ მეცნიერს მოყვანილი აქვს საქართველოს სამოთხეში წარმოდგენილი მეტაფრასული რედაქციებიდან. ამ ჩამონათვალს თუ დავუ-მატებთ იმას, რაზეც ჩვენ წმინდა დავით გარეჯელის შესახებ ვისაუბრეთ, სურათი უფრო დამძიმდება, თუმცა მაინც გართულდება ამ მოსაზრების შეწყნარება.

წმინდა ანტონ დიდი თავის „წესდებაში განდევილთათვის“ საგანგებო თავს უძღვნის გულშემუსვრილობასა და ცრემლებს (ტირილს): „განუწყევტ-ლივ ღვარე ცრემლი შენს ცოდვათა გამო... გამომეტყველება შენი პირისახი-სა ყოველთვის მწუხარე უნდა იყოს, რათა ღვთის შიში იყოს შენში... ცრემლე-ბი დაღვარე შენს ცოდვათა გამო“ (ანტონ დიდი 1991: 271–272). „წესდებას“

დიდი მეუღაბნოე მამა ასე ამთავრებს: „ყოველ ღამ ცხარე ცრემლები ღვარე შენს სარეცელზე და დააღტვე იგი“ (ანტონ დიდი 1991: 280).

იმედია, წმინდა ანტონ დიდის აღმსარებლობაში ეჭვს არავინ შეიტანს და IV საუკუნის ღირს მამას, საუღაბნო-სამონაზვნო მოსაგრეობის დასაბამს, მონოფიზიტობას ვერავინ დასწამებს. ცრემლი სინანულისა, საკუთარი უღირსობის განცდისა, საერთოდ, დამახასიათებელი მოვლენაა ქრისტიანობის ისტორიისათვის, დიდა მისი ხვედრითი წილი ქართულ აგიოგრაფიაში, ზოგადად, და, კერძოდ კი, „ასურელ მამათა წამება-ცხოვრებანშიც“. ასე რომ, რაიმე მონოფიზიტურს, უკიდურესი ასკეტიზმის გამოვლენას ამ მხრივ ვერ ვხედავ.

„კაცნი ვართ“

„წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრების“ პირველი თავი მკვეთრად და ზუსტად შეგვაგრძნობინებს იმ დიდ სხვაობას, რომელიც ღმრთისმიერ სულიერ ცხოვრებასა და საზრუნავით აღსავსე ამქვეყნიურ ყოფას შორის არსებობს. პავლე მოციქულიც თავის ეპისტოლეში ხაზგასმით მიგვახვედრებს, რომ განდგომილი ადამიანი მხოლოდ სულისთვის უნდა იღვწოდეს და მხოლოდ იმას უნდა ფიქრობდეს, თუ როგორ სათნო-ეყოს ღმერთს (1 კორინთ. 7, 32). ამგვარი ცხოვრების აუცილებლობა ქრისტეს ეკლესიის დაფუძნებისთანავე იქნა დადგენილი, როგორც არსებითი ნაწილი „მის შენებულობაში და სწორედ უფლის პირველ მოციქულთაგან შეიძინა ფუძემდებელი კანონები“ (ანტონ დიდი 1991: 187).

წმინდა დავითი და ლუკიანე ფიცხელი ურწყული უღაბნოთი, ასეთი ძნელი გზით, მიიღტვიან სრულყოფილებისკენ სათნოებათა მოპოვებაში. ამ გზის სირთულეს მწვავედ განიცდის ლუკიანე, რომელსაც აფიქრებს „ფრიადი სივინროე“ და „სიფიცხელე ამის უღაბნოდად“. მას ასკეტური ცხოვრების დასაწყისში უჩნდება შეკითხვა: „ჩუენ კაცნი ვართ მყოფნი ჳორცთა უძღურებასა შინა და ვითარ თავს – ვისხნეთ ჳირნი და განსაცდელნი ამის უღაბნოდანი?“ (ძეგლები 1964: 230) ლუკიანე კიდევ ერთხელ დაუბრუნდება ამავე პრობლემას: „ან რა-ღა იყოს ნუგეშინის საცემელად უძღურებასა ჳორცთა ჩუნთასა“ (იქვე: 230).

ეს მაგალითები იმაზე მიგვითითებენ, რომ ასკეტური ცხოვრების პირველ ეტაპზე ლუკიანე სოფლზე ზრუნვით იყო შეპყრობილი. სულისა და ხორცის ჭიდილი, დაპირისპირება კარგად არის გადმოცემული სიტყვებში „კაცნი ვართ მყოფნი ჳორცთა უძღურებასა შინა“. პროფ. რ. ბარამიძე წერს: „მრავლის მეტყველია ლუკიანეს გულწრფელი თქმა – „ჩვენც კაცნი ვართ“. ამ უშუალობაში ჩანს მთელი მისი ადამიანური სისუსტე“ (ბარამიძე 1966: 38).

იესო ქრისტე თავის მოწაფეებს აღთქმად დაუდებს: „ეკრძალებით თავთა თქუენთა, ნუუკუე დამძიმდენ გულნი თქუენნი შვებითა და მთვრალობითა და ზრუნვითა ამის სოფლისადათა“ (ლ. 21, 34) – ეს შეგონება განსაკუთრებულად უნდა აღასრულონ მათ, რომლებიც ბერმონაზვნური მოღვაწეობის

მოშურნეობით აღესებულან და ამ გზით მოსურვებით სრულყოფილი სინ-
მინდის მოპოვება.

დავით გარეჯელის მცდელობაც აქეთკენაა მიმართული. იგი მოციქუ-
ლის ამ შეგონების აღსრულებისკენ მოუწოდებს ლუკიანეს: „აღვიკრძალავ
ჯორცთა ჩემთა და დავიმონებო“ (I კორ, 9, 27). ბერის პასუხები ერთი მთლია-
ნი თეორიული მსჯელობაა წარმავალსა და წარუვალზე, ღვთის უსაზღვრო
მონყალებასა და მოთმინებაზე და შეგვიძლია ასეთ დებულებებად ჩამოვაყ-
ალიბოთ:

- „ჯერ-არს მოთმინებაჲ;
- მოწყალე არს ღმერთი და არა მოგვაგებს ცოდვათა ჩვენთაებრ;
- [ღმერთი] სიტკბოებით ზრდის ყოველთა მოშიშთა მისთა;
- ნუ დაგიც სასოებაჲ მდელთა მიმართ და მცენარეთა ქუეყანისათა;
- ყოველნი ნივთნი ქუეყნიერნი ცვალებად და წარმავალ არიან;
- ნუ შფოთ ხარ;
- ნუ განილევი განჯრწნადთა ჭამადთათჳს“.

ამავე თავში აგიოგრაფი შენიშნავს, რომ წმინდა დავითმა და ლუკიანემ
უხვად მოიპოვეს ხორცთა ნუგეშინის საცემელი და „ადიდებდეს ღმერთსა,
მომცემელსა ყოველთა კეთილთასა“ (ძეგლები 1964: 230).

„იდიდოს სახიერებაჲ მისი“

„წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრება“ დატვირთულია სასწაულების
მთელი ციკლით, იქნება ეს ირემთა სასწაული, ვეშაპთან დაკავშირებული
ეპიზოდი, ქორისა და კაკბის, ბარბაროზი კაცის, კოჭლი ყრმის, ქვის, წყლისა
და ნიახურის დატკბობის სასწაულები. ყველაფერი ემსახურება იმას, რომ
იდიდოს ღმერთი.

სხვათა შორის, ტექსტში ამის შესახებ არაერთი მინიშნებაა. ე.წ. ვეშაპის
სასწაულის ეპიზოდში ღვთის ანგელოზი ასე მიმართავს ნეტარ ბერს: „მონა-
ფე შენი ლუკიანე დაცემული მდებარე არს პირსა ზედა შიშისაგან ვეშაპისა.
ხოლო შენ უპყარ ჴელი და აღადგინე და განაძლიერე და განამტკიცე იგი და
ორნივე ზოგად ადიდებდით ღმერთსა“ (ძეგლები 1964: 232).

კახეთიდან მოსულმა მონადირეებმა, როცა იხილეს ბერს დამორჩილე-
ბული ირმები, გაკვირვებულებმა წამოიძახეს: „დიდ არს დიდებაჲ უფლისაჲ“
(ძეგლები 1964: 233). უფლისთვის აღვლენილ ვედრებაში, განკურნოს „ჴელი
იგი განჴმელი“ ბარბაროზი მკვლელისა, ნეტარი დავითი დასძენს: „რამთა
გულისჴმა-ყოს და გიცნას შენ და ადიდებდეს სახელსა შენსა“ (იქვე: 235).

ღვთის დიდება, როგორც ლაიტმოტივი, თან გასდევს ყოველ სასწაულს.
ტექსტის მიხედვით, განკურნებული მკვლელი შვილის განკურნებას სთხოვს
წმინდა დავითს, ასე მიმართავს: „ვედრო უფალსა შენსა მისთვის და უკუეთუ
განიკურნოს იგი, უმეტეს იდიდოს სახიერებაჲ მისი“ (იქვე: 235). როდესაც
შინ დაბრუნებული აღსრულებულ სასწაულს იხილავს, ავტორი გვაუწყებს:
„და ყოველნი ზოგად ადიდებდეს ღმერთსა“ (იქვე: 236).

იერუსალიმიდან დაბრუნებული დავითი „მოინია რამ უდაბნოსა თვსსა, ყოველნი ძმანი სიხარულით მიეგებოდეს და ადიდებდეს ღმერთსა“ (იქვე: 239).

იერუსალიმის პატრიარქის სასწაულებრივი ხილვის გამგონე დავითი სამგზის ადიდებს უფალს: „დიდებაჲ შენდა, ქრისტე ღმერთო ჩვენო! და დიდებაჲ შენდა, სამებაო წმიდაო, ერთ ღმრთეებაო, ერთ არსებაო, დიდებაჲ შენდა ღმერთო“ (ძეგლები 1964: 238). თხზულება მთავრდება ღვთის დიდებით: „და იყო მათ შორის ერთი ძმათაგანი, რომელსა ერთი თუალი არა ედგა და შე-რად-ეხო გუამსა მას წმიდასა, მეყსეულად განიკურნა და ყოველნი ადიდებდეს ღმერთსა... და რომელნი სარწმუნოებით მივლენ სამარხოსა მას, მიიღებენ კურნებასა სულთა და ჳორცთასა და ადიდებენ მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა ან და მარადის და უკუნიითი უკუნისამდე, ამენ“ (იქვე: 240).

წმინდა ანტონ დიდი თავის წესდებაში განმარტავს „ყოველ საქმეში, ყოველთვის და ყოველმხრივ ეცადე იმას, რომ შენით და შენ მიერ განიდიდოს მამა შენი, რომელი არს ცათა შინა. როგორც ეს სახარებაშია ნათქვამი: „ეგრეთ ბრწყინვდინ ნათელნი თქუენნი წინაშე კაცთა, რადთა იხილნენ საქმენნი თქუენნი კეთილნი და ადიდებდნენ მამასა თქუენსა ზეცათასა“ (მ. 5, 16)(ანტონ დიდი 1991: 274).

ერთი მსგავსებისათვის

ერთ-ერთი უმთავრესი საყრდენი ათცამეტი ასურელი მამისათვის არის წმინდა ანტონ დიდის სწავლანი, მისი „წესდება განდევილი ცხოვრებისა“ – ეს არც არის გასაკვირი, რადგან ანტონმა დაუდო დასაბამი საუდაბნოო-სამონაზვნო მოსაგრეობას. მან თავისი ცხოვრებით მოგვცა მაგალითი ამ სახის ღვთივსათნოყოფლობისა, შექმნა სწავლანი ქრისტიანულ სათნოებაზე, სულიერ ღვაწლსა და მონაზვნურ ცხოვრებაზე:

- შვიდი ეპისტოლე, მიმართული სხვადასხვა მონასტრისა თუ მოსაგრი-სადმი, რომლებშიც გვასწავლის სულიერ ბრძოლასა და მისწრაფებას სრულყოფისაკენ;
- მონაზონთა ცხოვრების წესდება, მრავალრიცხოვანი გამონათქვამი საღვთო სწავლა-მოძღვრებისა.
- ერთი ვრცელი სიტყვა, მოყვანილი მისი ცხოვრების აღწერაში, რომელიც ეკუთვნის ეკლესიის მეორე დიდ მამას – წმინდა ათანასე ალექსანდრიელს, და, რომელიც პირველ ძეგლს წარმოადგენს მართლმადიდებელი აგიოგრაფიისა (ანტონ დიდი 1991: 148–149)²².
- თვალი რომ გავადევნოთ არაერთხელ დამოწმებულ წმინდა ანტონის „წესდებას განდევილი ცხოვრებისათვის“ დავრწმუნდებით, თუ როგორ ახლოს დგას მასთან ასურელ მამათა „წამება-ცხოვრებანის“ ტექსტები და როგორი მსგავსებაა თუნდაც თემატიკის თვალსაზრის-

²² ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ფერაძე გრ. ბერმონაზვნობის დასაწყისი საქართველოში, თამარ ჭუმბურიძის გამოკვლევითა და რედაქციით, თბილისი, 2006, გვ. 87.

სით, მაგალითად: ლოცვა-ვედრება, საღვთო წერილის კითხვა და ფიქრი ღმრთის დიდებულებზე, ურთიერთდამოკიდებულება, ღმრთის განდიდება, ხსოვნა სიკვდილისა და განკითხვის დღისა, მოთმინება, გულშემუსვრილობა და ცრემლები (ტირილი), ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლი... გარდა ამისა, ასურელ მამებსაც აქვთ თავიანთი ე.წ. ზნეობითი სწავლანი, რომლითაც ენათსავებიან ისინი წმინდა ანტონ დიდს. სხვათა შორის, „წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრების“ ტექსტში ეკლესიის მამათაგან საგანგებოდ და მხოლოდ წმინდა ანტონია მოხსენიებული: „ძმაო, ლუკიანე, რომელმან იგი უდაბნოს გამოზარდა ერი იგი ისრაჲლთა და კლდისაგან მყარისა წყალი აღმოუცენა და მწყერ-მარჯილი უწვმა შორის ბანაკისა მათისა და ელია ყორნისა მიერ გამოზარდა და წმიდასა ანტონის და სხუათაცა მამათა წმიდათა, რომელნი დამვდრებულ იყვნეს მათათა და უდაბნოთა შინა და მისცა მათ საზრდელი“ (ძეგლები 1964: 230).

ასურელ მამათა საქართველოში მოღვაწეობის, სამონასტრო ცხოვრების აღორძინების საქმეში წარმმართველი იქნებოდა ანტონ დიდის სახელმძღვანელო ბერმონაზვნური ცხოვრებისა და მისი სწავლანი, როგორც საყრდენი მათი ღვაწლის სწორადწარმართვასა და სათნოებათა მოსაპოვებლად მოსაგრე ცხოვრებისათვის.

„მადლობა შესწირა“

კეთილმსახურ ცხოვრებასთან ერთად, სათნო ნაყოფად ითვლება მადლიერება ღვთის მიმართ. ეს სათნოება განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია „წმინდა შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“. „წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრება“ არაერთ ნიმუშს გვთავაზობს. მთლიანობაში ჩვენ ცოცხალ მაგალითად გვჩვენებს ასევე მამათა ცხოვრების წესი, რომელიც ყოველი საქმის აღსრულების შემდეგ უფლისადმი აღვლენილი მადლობით მთავრდება.

მადლობის თქმა, მადლიერების გამოხატვა გადაჯაჭვულია უფლის დიდებასთან. შესაბამისად, ტექსტის მიხედვით, მადლობის შეწირვა ღვთისადმი ხან უსწრებს უფლის დიდების შესხმას, ხან მასზე წინ ითქმება, მაგალითად: წმინდა დავითმა შეშინებული ლუკიანე გაამხნევა, რწმენაში განამტკიცა. აგიოგრაფი გვაუწყებს: „ხოლო იგი განმხიარულდა სიტყუათა ამით ზედა ბერისათა და მადლობა შესწირა უფლისა“ (ძეგლები 1964: 233). ნეტარი დავითის ლოცვით განიკურნება ბუბაქრის შვილი: „და ვითარცა იხილა იგი მამამან მისმან მრთელი და ყოვლითურთ უნაკლოდ, გარდაჟდა ჰუნესა და მადლობა შეწირა ღმრთისა“. ელია პატრიარქის ღვათებრივი გამოცხადების შესახებ „ვითარცა ესმა ესე ყოველი წმიდასა დავითს... მადლობა შესწირა უფლისა“.

უცნაურადაა აღწერილი ბერის გარდაცვალებაც: „ცნა მამამან დავით განსვლად მისი ხორცთაგან... უბრძანა მღვდელთა შეწირვამ მსხვერპლისა და ეზიარა წმიდასა მსხვერპლსა ქრისტეს ღმრთისასა და აღიპყრნა ხელნი

და მადლობად შესწირა ღმრთისა და ესრეთ შეჰვედრა სული თვისი წმიდად უფალსა“ (იქვე: 239-240).

როგორც ვხედავთ, წმინდა დავითი სიკვდილის წინ მადლობას სწირავს უფალს. იმიტომ ხომ არა, რომ უზიარებლად არ აღესრულა, რომ სიკვდილის წინ ეზიარა „წმიდასა მსხუერპლსა ქრისტეს ღმრთისასა“ (სხვათა შორის, საეკლესიო გარდამოცემით, ქრისტიანი ადამიანი განსაკუთრებულად წმინდა ბარბარე დიდმოწამეს უნდა ევედროს, რათა სიკვდილის წინ ღირსი გახდეს ზიარებისა).

რისთვის შესწირა მადლობა უზენაესს დავით გარეჯელმა? – ამაზე პასუხი ადვილია, თუ გავიხსენებთ, როგორ ეგებებოდნენ სიკვდილს წმინდა მამები, ასე მაგალითად: მთელი არსებით მიილტვოდა მონამებრივი აღსასრულისაკენ ეგნატე ღმერთმემოსილი, ანტიოქიის ეპისკოპოსი. პოლიკარპე სმირნელმა მონამებრივი აღსასრულის წინ ილოცა და ღმერთს მადლობა შესწირა იმისათვის, რომ ღირსი გახდა მონამეთა დასს შეერთებოდა (ვასილიადისი 2003: 227–228). პავლე მოციქული, ამ ქვეყნიდან გასვლის წინ, ამბობდა: „მიხარის და გიხაროდესცა თქუენ ყოველთა თანა ეგრეთვე და თქუენცა გიხაროდენ და ჩემ თანა გიხაროდენ“ (ფილიპ. 2, 17–18).

ქართული აგიოგრაფიის გმირებიც სიხარულითა და სიმშვიდით ეგებებიან სიკვდილს: წმინდა შუშანიკი „ჰმადლობდა ღმერთსა და თქუა: კურთხეულ არს უფალი ღმერთი ჩემი, რამეთუ მშვიდობით მას ზედა დავნევ და დავიძინე“ (ძეგლები 1964: 28);

„განმზიარულდა ნეტარი ევსტათი და ჰმადლობდა ღმერთსა“ (იქვე: 45);

წმინდა აბო მთქუა: გმადლობ და გკურთხევ შენ, სამებაო წმიდაო, რამეთუ ღირს მყავ მე მიმთხუევად ღუანლსა მას წმიდათა მონამეთა შენათას“ (იქვე: 71);

წმინდა გობრონი საკუთარ სისხლს ჯვარის სახედ გამოისახავს შუბლზე და იტყვის: „გმადლობ შენ, უფალო იესუ ქრისტე, რომელმან მე ღირს მყავ მე უღირსი ესე და ცოდვილი და უკანასკნელი ყოველთა ნაწილსა ამას მკვდრობისასა და მონამეებისასა“ (იქვე: 182).

წმინდანებს დიდ სიკეთედ მიაჩნდათ ამ ქვეყნიდან გასვლა, მათთვის სასურველი და სანატრელი იყო სიკვდილი. მათ სიცოცხლეშიც ჰქონდათ განუწყვეტელი ხსოვნა სიკვდილისა და განკითხვის დღისა.

ადამიანი ხილულ სამყაროში ზმანებასავით დადის. იოანე ოქროპირის თანახმად, ადამიანი არის „სიცოცხლის მოკლევადიანი სესხი, სიკვდილის ვალი, რომელიც არ ითმენს გადავადებას“ (ვასილიადისი 2003: 201). წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი თავისი ძმის, კესარიოსის, ცხედართან წარმოთქმულ სიტყვაში გვაუწყებს, თუ როგორ უნდა შეფასდეს ადამიანის საქმიანობა და ცხოვრებისეული მოვლენები: „უცნაურია ჩვენი ამქვეყნად მოსვლა – არაფრისაგან წარმოიქმნა და წარმოქმნილი დაიშალოს. ჩვენ ვართ, ვითარცა სიზმარი, მოუხელთებელი მოჩვენება, ჩიტის გაფრენა...“ (იქვე: 263). დავით წინასწარმეტყველის მიხედვით: „კაცი, ვითარცა თივა არიან დღენი მისნი“ (ფს. 102, 15). ამიტომ გვირჩევენ, გვახსოვდეს სიკვდილი! წმინდა

ათანასე დიდი წერს: „მარადჟამს გახსოვდეს ამ ქვეყნიდან განსვლა, ყოველ დღე მოიხსენე სიკვდილი, რომლისთვისაც უნდა ემზადებოდე“ (ვასილიადისი 2003: 209); იოანე კიბისალმწერელი გვასწავლის: „დაე სიკვდილზე ფიქრი შენთან ერთად იძინებდეს და შენთან ერთად აღდგებოდეს“ (იქვე: 209); ბრძენი ზირაქი გვირჩევს: „მოიხსენებდე უკანასკნელსა შენსა და უკუნისამდე არა სცოდო“ (ზირაქ. 7, 39). ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ნიკოლაოს ვასილიადისი დაასკვნის: „ის, ვინც უფლის მონოდებას ყურად იღებს და იფხიზლებს, ვინც სიკვდილის ხსოვნას შეინარჩუნებს, საუკუნო სიკვდილს თავს დააღწევს და ხორციელი სიკვდილი მას ველარ შეაშინებს“ (ვასილიადისი 2003: 212).

ღირსი პახომი დიდი, მონასტრული ცხოვრების დამფუძნებელი, თავის კატეხიზმოში წერდა: „ყოველ წამს გვახსოვდეს სიკვდილი და საშინელი ჯოჯოხეთი. სიკვდილის ხსოვნა გონებას აფხიზლებს, მას შეგნებულს ხდის, უკუაგდებას ამპარტანებასა და პატივმოყვარულ აზრებს, სულში ყოველგვარი ქედმაღლობისაგან განშორებულ სიმდაბლეს აღმოაცენებს“ (იქვე: 213). ღირსი ისაია განდევილი ამბობს: „ვინც სიკვდილზე ყოველდღიურად ფიქრობს ... იგი ღვთის წინაშე არასოდეს შესცოდავს“ (იქვე: 214). აბბა ევაგრეც ასე გვმოძღვრავს: „ნუ დაივინყებ შენს აღსასრულს და ცოდვა არ დაიხადგურებს შენს სულში“ (იქვე: 214).

სიკვდილი გარდაუვალია და, როცა ეს წამი დადგება, წმინდანები სიხარულითა და მადლობით მიიღებენ უფლის ნების აღსრულებას, რადგან „მხოლოდ ერთია შეუძლებელი ადამიანისათვის – სიკვდილი აიცილოს თავიდან, უკვდავი იყოს ამქვეყნად. ღმერთთან ზიარების მიღწევა კი მას მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია, თუკი გულისხმა-ყოფს, როგორ და რა გზით მიიღწევა ეს“ (ანტონ დიდი 1991: 242).

სიკვდილი სიცოცხლეზე უმჯობესია, იგი მარადისობაში შესასვლელი კარიბჭეა... აგიოგრაფიის გმირები, სიკვდილის შიშზე გამარჯვებულნი და ამაღლებულნი, სიხარულთ ეგებებიან მას და უფალს მადლობას სწირავენ, რადგან, გარდაცვალების გზით, ქმნილება უბრუნდება თავის შემოქმედს.

„უპყარ კელი“

უალრესად საინტერესოდ და მრავალმნიშვნელოვნად ქმნის აგიოგრაფი დავით გარეჯელის სახეს. ვეშაპის დამორჩილების ეპიზოდი საინტერესოა ერთი ასპექტითაც: ვეშაპი სთხოვს ბერს: „აღმომეყე თავადმდე ამის მთისა და თავს-მდებ მექმენ, რადთა არა მიაქციენე თუალნი შენნი ჩემგან, ვიდრე არა შთავიდე წყალსა მას“ (ძეგლები 1964: 232).

ამ ეპიზოდში საინტერესოა იმის ხაზგასმა, რომ ნეტარი დავითის ყოვლისმხედველი და ყოვლისშემძლე თვალი როგორ მფარველ ძალად ექცევა ბოროტ სულს. როცა კი წმინდა ბერი „გარე მიიხილავს“ და მისი მზერა დატოვებს ვეშაპს, მეხი დაეცემა და დაიწეება. დავითი იმდენად გულმონყალეა, რომ შეებრალება მასზე სასოებით მინდობილი ვეშაპი და ასეთი შეკითხვა

აღმოხდება: „უფალო, მეუფეო დიდებისაო, რად მოჰკალ ვეშაპი ისი, რამეთუ სასოებით მონდობილ იყო იგი ჩემდა, ხოლო შენ სასტიკად წარსწყმიდე იგი?“ (ძეგლები 1964: 232).

როცა ნეტარი დავითი წინ მიუძღოდა ვეშაპს, „იტყოდა ფსალმუნსა: „რომელი დამკვიდრებულ არს შენევენითა მალლისადათა საფარველსა ღმრთისასა, ზეცას განისუენოს“ – ეს 90-ე ფსალმუნია. მისი მთავარი იდეა შეიძლება მოციქულის სიტყვებით გამოვხატოთ: „უკუეთუ ღმერთი ჩუენ კერძო არს, ვინ არს ძვირისმყოფელ ჩუენდა?“ (რომ. 8, 31). ფსალმუნის შინაარსი დიალექტიკურია. „დასაწყის სტრიქონებში (1–13) ასახულია სხეულს განშორებული სულის განცდები, რომელსაც ზეცისკენ მიმავალს ბოროტი სულების საშინელი თავდასხმების ატანა უწევს... ამას მოსდევს მონაბოძა უფლის მხრიდან (14–16), რომ ის დაიცავს და აცხოვნებს თავის ერთგულ მონას, შეინიშნავს მის მხურვალე ლოცვას“ (ვასილიადისი 2003: 275–276). 90-ე ფსალმუნს ბოროტი ძალების განმდევნელი ეწოდება და, როდესაც დავით გარეჯელი ლოცულობს, სიმბოლურად იგი განდევნის ვეშაპს, ბოროტ ძალას და ავ სულებზე ძლევამოსილად გვევლინება.

თავის ყოველ ქმედებასა და სიტყვაში წმინდა დავითი მონუმენტური და მასშტაბურია. თხზულების დასაწყისში კეთილად მასწავლებელი მოძღვარი–მქადაგებელია, რომელმაც თვისი მონაფე, ლუკიანე, რწმენაში უნდა განამტკიცოს და განაძლიეროს, შემდეგ იგი სასწაულთმოქმედ მამად გვევლინება, დაცემულთა აღმდგენელად და ნუგეშად: „უპყარ ჴელი და აღადგინე და განაძლიერე და განამტკიცე“ (ძეგლები 1964: 232) – მოუწოდებს ანგელოზი. დავით გარეჯელი სულიერი მხნეობის მიმნიჭებელი, კაცთა განმამზიარებელია: „ხოლო იგი განმზიარულდა სიტყუათა ამათ ზედა ბერისათა“ (იქვე: 233) – გვაუწყებს ლუკიანეს შესახებ ავტორი. ჭეშმარიტი სიხარული კი, როგორც წმინდა ანტონი გვასწავლის, „ღმერთისგან გამოვალს და მხოლოდ იმ ადამიანს მიემადლება, რომელიც განუწყვეტლივ დაშვრება იმისთვის, რომ საკუთარი ნება უარყოს და ყოველივეში ღვთის ნება აღასრულოს“ (ანტონ დიდი 1991: 203–204).

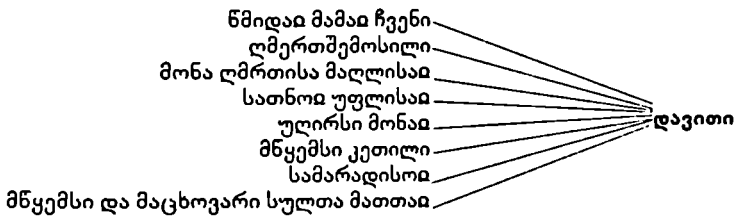
წმინდა დავით გარეჯელი არის გზაზე დამყენებელი, დიდი მლოცველი, მკურნალი სულთა და ჯორცთა, როგორც ეტყვის ბუბაქრი (ძეგლები 1964: 236), ამასთანავე, ჭეშმარიტი მწყემსი, მზრუნველი და ცრემლით მლოცველი ძმათათვის. ამ მხრივ ყურადსაღებია მისი სიტყვები, როცა იერუსალიმის სინმინდების მოლოცვას გადაწყვეტს, ლუკიანე მოისურვებს მასთან ერთად გამგზავრებას, ნეტარი ბერი ასე მიმართავს: „ნუ, ძმაო, ნუ იქმ... უკუეთუ ეგე ვყოთ და ორნივე წარვიდეთ, ძმანი ესე... განიბნივენ დაბათა და ქალაქთა შინა დაეცნენ და წარწყმდენ გულის–თქუმათა მიერ ცოდვისათა და წარწყმედად სულთა მათთა ჩვენ მიერ იძიოს ღმერთმან“ (იქვე: 237). წმინდა დავით გარეჯელის ეს პოზიცია პასუხია იმაზე, თუ როგორი შეგნებით, პასუხისმგებლობითა და დამოკიდებულებით უყურებს იგი წინამძღვრის მისიას, რომ ძმობის წევრების შესაძლო დაცემა მას მოეკითხება, თანაც ნეტარი მამა ამ პასუხში კიდევ ერთი საცდურის შესახებ

მიგვანიშნებს, ეს არის წარწყმედა, ცოდვით დაცემა „გულის-თქუმათა მიერ“.

ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლი, უპირველესად, გულის ზრახვებთან და ფიქრებთან ჭიდილში გამოვლინდება. წმინდა იოანე ღვთისმეტყველი ადამიანის ბუნების ვნებებსა და გულისწადილთ სამ რამეში ხედავს: „ყოველივე სოფელსა შინა ესე არს გულისთქუმად ხორცთა და გულისთქუმად თვალთა და სილალე ამის ცხოვრებისა და ესე არა არს მამისაგან, არამედ სოფლისაგანი არს“ (I იოან. 2, 16). წმინდა დავით გარეჯელის შიში, მოწაფეები ცოდვილი გულისთქმებით არ დაბრკოლდნენ და არ წარწყმდნენ, ფრთხილი და მზრუნველი წინამძღვრის ეჭვებია, რომლის უკან დიდი გამოცდილება, მაღალი სულიერობა და საცდურისგან თავდაცვის მწვავე სურვილი დგას.

თხზულების დასასრულ, როცა მოვა ჟამი წმინდა მამის აღსრულებისა, მოუხმობს საძმოს წევრებს, უკანასკნელ რჩევას მისცემს მათ და მოუწოდებს: „ნუ შეძრწუნდებით, არამედ განმტკიცებით და განძლიერდით და დაუცხრომლად ევედრებოდით ღმერთსა სულთა თქვენთა ცხოვრებისათჳს“. ნეტარი ბერი ნუგეშის მიმცემი, განმამტკიცებელი, განმადლიერებელი და სასუფეველის მახარებელია.

ამასთანავე, „ჰაგიოგრაფი დავით გარეჯელის მაგალითზე გვიხატავს იმ იდეებს, რომლებიც ეპოქალური მოვლენაა ე.ი. ინდივიდუალური მოვლენა კი არ არის, არამედ მეუდაბნოეობის საერთოდ დამახასიათებელი თვისებაა“ (გაფრინდაშვილი 1981: 69). ამას თუ დავუმატებთ იმ სახეებს, რომლებსაც ვხვდებით თხზულებაში, კერძოდ:



ჩვენ თვალწინ ცოცხლდება სახე წმინდანისა, რომლის ღვაწლი ასე შეაქო ქართულმა ეკლესიამ: „საზრდელითა პირ-მეტყველითა იზრდებოდი სიბრძნითა და ცხოვრებითა ანგელოზებრ ცხოვრობდი, სანატრელო გარეჯელო დავით, დასცენ მტერნი ჩუვენნი, ვითარცა ვეშაპი იგი“ (ლოცვანი 2001: 290).

❖ „მყუდროებით აღასრულებდა“

„წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრება“ დიალოგებზე აგებული ქმნილებაა და არ არის მდიდარი წმინდანის მიერ აღვლენილი ლოცვებით. აგიოგრაფი გვამცნობს, რომ ნეტარი დავითი „მარტომ მყუდროებით აღასრულებდა წმიდათა ლოცვათა“, მაგრამ კონკრეტულად რას ლოცულობდა, ჩვენთვის

უცნობია. პირველი ლოცვითი ტექსტი, რომელიც თხზულებაში გვხვდება, მოსდევს ბარბაროზის ეპიზოდს. ბუბაქრს შემასავით გაუხმა ხელი. შეშინებული ავაზაკი ფერხით დაუვარდა ბერს და შენდობა სთხოვა. წმინდა დავითს შეეწყალა იგი და „ვეედრებოდა უფალსა და თქუა: „უფალო იესუ ქრისტე, ღმერთო ჩუენო, რომელი მოხუედ ცხოვრებად ნათესავისა კაცთასა, სახიერო და მოწყალო, რომელმან განჰკურნე ჴელი იგი განჰმელი, შენვე მეუფეო, რომელმან-ესე იკადრა ალებად ჴელი უღირსსა ზედა მონასა შენსა, მოვედინ ანცა მადლი და წყალობად შენი და განკურნე ჴელი ესე განჰმელი ბარბაროზისად, რამთა გულისჴმა-ყოს და გიცნას შენ და ადიდებდეს სახელსა შენსა“ (ძეგლები 1964: 235)

წმინდა დავით გარეჯელის წარმოთქმული ეს ლოცვა თხოვნა-ვეედრებაა უზენაესის წინაშე აღვლენილი, რათა მან მოახდინოს სასწაული, განკურნოს გამხმარი ხელი ავაზაკისა, რომ მოიქცეს კიდევ ერთი დაკარგული ცხოვარი, რომ მიხედეს, შეიცნოს შემოქმედი ცათა და ქვეყანისა და ამ სასწაულის ძალით, რწმენის გზაზე დამდგარი, ადიდებდეს ზეციერს. კონკრეტულ შემთხვევაში სასწაულმა ღმერთიც უნდა განადიდოს და დამბადებელიც უნდა შეაცნობინოს ბუბაქრს. როგორც დავით გარეჯელი ამბობს: მადლითა და წყალობითა და კაცთმოყვარეობითა უფლისათა განიკურნება „განმჴელი ჴელი“ ბარბაროზისა და ეს იქნება ახალი ცხოვრების დასაწყისი ურწმუნო და ღმერთს განდგომილი ბარბაროზისათვის. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ნეტარი ბერი ძირითადი თხოვნა-ვეედრების კონტექსტისათვის შესატყვისობაში მოსული საღვთო სახელით მიმართავს უფალს: „იესუ ქრისტე, ღმერთო ჩუენო, რომელი მოხუედ ცხოვრებად ნათესავისა კაცთასა, სახიერო და მოწყალო“. „სახიერი და მოწყალე“, ამასთანავე, ამქვეყნად კაცთა საცხოვრებლად მოსული, გულისხმობს, რომ მაცხოვარი მოწყალებითვე გადმოხედავს და იხსნის დაღუპვისაგან ერთ წარწყმედილ სულს.

მეორე ლოცვა, შედარებით უფრო ვრცელი, რომელიც დავით გარეჯელს უკავშირდება, იმ ეპიზოდის კუთვნილებაა, რომლის მიხედვითაც, ნეტარი ბერი იერუსალიმთან მადლის ქედზე დაემხო და ცრემლით იტყვის: „უფალო ღმერთო იესუ ქრისტე, რომელი მოხუედ ქუეყანად ცხოვრებისათჴს კაცთა ნათესავისა და ჩუენ ცოდვილთათჴს ჯუარ-ცმუად და სიკუდილი თავსიდევ სახიერებისა და მოწყალებისა შენისათჴს, მეუფეო, კურთხეულ არს, უფალო, სახელი წმიდად დიდებისა შენისა... რომელმან მეცა უღირსი მონად შენი ღირს მყავ ხილვად ადგილთა ამათ წმიდათა; ხოლო მე არღარა ვიკადრო ნალმართ სლვად და დატკებნად ფერჴითა ჩემითა ადგილთა ამათ, სადა დადგეს ფერჴნი შენნი წმიდანი, რამეთუ კმა არს ჩემდა ხილვად ოდენ თუალითა“ (ძეგლები 1964: 237).

ლექსიკა თითქმის იდენტურია წინა ლოცვისა; ასევე, საღვთო სახელები სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა:

- უფალო ღმერთო იესუ ქრისტე // უფალო იესუ ქრისტე, ღმერთო ჩუენო;
- რომელი მოხუედ ცხოვრებად ნათესავისა კაცთასა // რომელი მოხუედ ქვეყანად ცხოვრებისათჴს კაცთა ნათესავისა;

- სახიერო და მონყალო, შენვე მეუფეო // სახიერებისა და მონყალებისა შენისათჳს მეუფეო.

დიდია ფსიქოლოგიური დატვირთვა და მაღალია განცდის რეგისტრი, რომელიც წმინდა დავითს დაუფლებია. ერთდროულად ამ ლოცვაში იკითხება სინმინდებთან მოახლოებული ბერის სულიერი აღტკინება, ნეტარება იმის გამო, რომ ღირსი გახდა ამის ხილვისა. აქვეა მადლიერების გამოვლენა, დიდი კრძალვა, რიდი, პატივისცემა და თაყვანისცემა იმ ადგილებისა, რომლებზეც უფალს ფეხი დაუდგამს. საკუთარი უღირსობის განცდას ისე მოუცავს ბერი, რომ ამბობს: „მე არღარა ვიკადრო წაღმართ სლვად და დატკებნად ფერჯითა ჩემითა ადგილთა ამათ“. იმდენად გულწრფელი და უშუალოა თავის გადაწყვეტილებაში, რომ მკითხველს აღფრთოვანების განცდა ეუფლება და შეგნება იმისა, თუ რაშია თავმდაბლობის საიდუმლო!

დავით გარეჯელის მეხუთე ლოცვა (პირობითად) მადლობის შეწირვა, დიდების შესახმაა უფლისადმი. აქ შექებულია ქრისტე ღმერთი, ყოვლადწმინდა სამება – ერთღმრთეება, ერთარსება.

მთლიანობაში, უნდა ითქვას, რომ „წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრება“ არ არის დატვირთული ლოცვა-ვედრების ტექსტებით. ის, რაც აქ არის წარმოდგენილი, ძირითადად, მადლობის შეწირვა და დიდების აღვლენაა ცათა და ქვეყნის შემოქმედისათვის.

4. „მოქალაქეობა და წამება“ აბიბოს ნაწიხელ ეპისკოპოსისაჲ“

რედაქციათა ურთიერთმიმართებისათვის

„წმინდა აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და წამების“ ორი რედაქცია არსებობს: ვრცელი და მომცრო. ავტორთა ვინაობის, შექმნის დროისა და ურთიერთმიმართების თაობაზე არსებული შეხედულებები ისევ უნდა მოვიხილო:

პირველადია მომცრო რედაქცია, რომელიც დაწერილია 690-700 წლებში (კაკაბაძე 1928: 1-18).

პირველადია ვრცელი რედაქცია, რომლის ავტორია არსენ კათალიკოსი – დაწერილია IX ს-ში, შესაძლოა უფრო გვიანაც. ამ რედაქციის წყარო ყოფილა VI საუკუნის დამლევის ან VII საუკუნის დამდეგის უძველესი თხზულება (ჯავახიშვილი 1951: 324-347).

პირველადი, უძველესი, არქეტიპული იყო კათალიკოს არსენ პირველი დიდი საფარელის (860-887 წ.) მიერ შექმნილი რედაქცია, რომელიც ჩვენამდე არ შემონახულა. არავითარი უძველესი, VI ან VII საუკუნის ტექსტი ამ თხზულებას წინ არ უსწრებდა – ამ რედაქციიდან მომდინარეობს ვრცელი, ანუ მეტაფრასული რედაქცია, რომლის ავტორი უცნობია. იგი შესაძლოა იყოს ნეკრესის რომელიღაც ეპისკოპოსი. მეტაფრასულად გადამუშავების დროს მას ტექსტში ჩაურთავს პროლოგი, ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული დიალოგი თხზულების შუაში და ეპილოგი (კეკელიძე 1956: 19-50).

პირველადია ვრცელი რედაქცია, რომელიც არასგზით არ არის მეტაფრასული რედაქცია, რადგან, როგორც ცნობილია, მეტაფრასული რედაქცია XI საუკუნეზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა, ხოლო ვრცელი რედაქციის ავტორი არის კათალიკოსი არსენი – არსენ პირველი ან არსენ მეორე, უფრო არსენ მეორე, იგივე ავტორი, ვინც შექმნა „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია. მას წყაროდ მართლაც ჰქონია VI თუ VII საუკუნის ტექსტი. მომცრო რედაქცია მერმინდელია (აბულაძე 1955: შესავალი).

აღნიშნულთა გარდა, „საქართველოს სამოთხეში“ მოთავსებულია „წმინდა ისე ნილკნელის ცხოვრება“ (გვ. 209-211), „წმინდა იოსებ ალავერდელის ცხოვრება“ (გვ. 217-218) და „წმინდა ანტონ მარტყოფელის ცხოვრება“ (გვ. 294-295). ეს არის შემოკლებული (სვინაქსარული) რედაქციები.

აზრთა ამგვარი სხვადასხვაობის პირობებში შეუძლებელი ხდება ქართული მწერლობისა და კულტურის არაერთი კარდინალური საკითხის მართებულად გადაჭრა. ამის მაგალითია წმინდა აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და წამების აღმწერელ თხზულებათა ირგვლივ შექმნილი ვითარება: როდესაც შ. ნუცუბიძე წმინდა აბიბოს ნეკრესელის ფილოსოფოსობის

გამო მსჯელობდა, მის მსოფლმხედველობას მიმოიხილავდა და არეოპა-გიტიკულ წიგნთა ავტორის ნააზრევთან აკავშირებდა (ნუცუბიძე 1956: 234-279), მას ხელთ ჰქონდა ერთადერთი საბუთი – ვრცელ რედაქციაში არსებული ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული ფილო-სოფიური ტექსტი. მთელი ეს მსჯელობა ემყარება იმ შეხედულებას, რომელსაც ავითარებდა ივ. ჯავახიშვილი და, რომლის თანახმადაც „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და ნამუშაო“ ვრცელი რედაქცია (რომელშიც არის დაცული ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული ტექსტი) პირველადი რედაქციაა, დანერგილი IX საუკუნეში არსენ კათალიკოსის მიერ და წყაროდ იყენებს VI თუ VII საუკუნის უძველეს თხზულებას. მაგრამ ეს თვალსაზრისი გაქარწყლდება, თუკი მართებული აღმოჩნდა კ. კეკელიძის შეხედულება, რომლის თანახმადაც, ვრცელი რედაქცია მეტაფრასული ნაწარმოებია (მაშასადამე, XI საუკუნეზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა) და ცეცხლთაყვანისმცემლობის განმაქიქებელი ფილოსოფიური ტექსტი სწორედ მეტაფრასის მიერ არის ჩართული (ლექსიკონი-ცნობარი 1984: 36-38).

ასეთი ვრცელი ექსკურსის შემდეგ ინტერესს იწვევს იმის გარკვევა, ა და ბ რედაქციებიდან რომელი შეიძლება იყოს მეტაფრასული, როგორი ურთიერთმიმართება მყარდება მათ შორის. თანაც, ეს ყველაფერი უნდა დადგინდეს სტილური ანალიზით, რომელიც ამ შემთხვევაში დაეფუძნება მეტაფრასტიკის თეორიულ მონაცემებს, რომელთა შესახებაც დასაწყისში ვისაუბრე (იხ. ქვეთავი „მეტაფრასტიკა“). სწორედ, მასზე დაყრდნობით, გავარკვიოთ, არის თუ არა მეტაფრასული ა-რედაქცია და როგორია მისი მიმართება ბ-რედაქციასთან?

ა-რედაქცია	ბ-რედაქცია
წმიდისა მღვდელმონამისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისა, რომელი იწამა ცეცხლის მსახურთა მიერ ქართლს, თქმული არსენი დიდისა ქართლისა კათალიკოსისა.	მოქალაქობად და ნამუშაოდ წმიდისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისა.

ამ სათაურში გამჟღავნებულია ა-რედაქციის უპირატესობა არა მარტო ლექსიკური ნიშნით (წმინდა მღვდელმონამე, ცეცხლის მსახურნი), არამედ შინაარსობრივ-ფაქტოლოგიური კუთხით: ვინ აწამა, სად აწამეს და ვის მიერ აღინერა ეს მარტვილობა.

თხზულების I თავი (პირობითად) მოცულობით ასეა განაწილებული: ა-რედაქცია 12 სტრიქონით მეტია ბ-რედაქციაზე. გარდა ამისა, ა-რედაქციის ავტორი, არსენ დიდი, ბ-რედაქციის ძარღვს უცვლელად ტოვებს, თუმცა მხოლოდ I თავის მიხედვითაც კი შეიძლება მოგვეჩვენოს გადამეტაფრასება, ანუ თხზულების მხატვრულ-ესთეტიკური გადამუშავება და შინაარსში შეღწევა თავისებური ინტერპოლაციებით, მაგალითად:

ა-რედაქცია	ბ-რედაქცია
ხოლო ჯერ-არს, რადთა მცირედ-შუვა შემოვი- ლოთ ჳსენებად წმიდისა და უბინომისა მღდელ- თ-მოძღვრისა და მოწამისა, რომელსა იგი სამართლივ მონიჭებულ იყო პატივი განმზა- დებულისა მის სასოებისა დიდებისა საყდარი, უზემთაესი შორის მართალთა დიდისა მისისა სინმიდისათვს უმეტესად ყოველთა მიერ წამე- ბულ ჳქშმარიტებისათვს დამამტკიცებელი სის- ხლითა თვსითა, რომელმა-იგი შენირა მსხვერ- პლად თავი თვსი მისა, რომელმან იგი თვსითა სისხლითა მიკსნა ჩუენ.	ჯერ არს ხსენებად წმიდისა მღდელ- თმოძღვრისა და უბინომისა და აბუ- ვანისა მოწამისა, რომელსა იგი სა- მართლად მონიჭებულ იყო საყდარი დიდებისა დიდისა მისთვს სარ- წმუნოებისა მისისა და ყოველთა მიერ წამებისა ჳქშმარიტებისათვის რო- მელმან შენირა თავი თვსი მსხვერ- პლად მისთვს, რომელი შეიწირა მამისა, და სისხლითა თვსითა მომიყიდნა ჩუენ.

პირველი თავის ასეთი დასაწყისი, ასეთი განსხვავებული ნიშნებით, ნარმოაჩენს, რომ ა-რედაქციის მიხედვით თხრობა არის გავრცობილი და ნაწარმოების შესავლის შთაბეჭდილებას ტოვებს. გარდა ამისა, საგრძნობია შინაარსობრივი ინტერპოლაციები, რომლებიც გამოიხატება მხატვრულ-ეს-თეტიკური აზროვნების ნაკადის მოჭარბებით, მაგალითად:

ა-რედაქცია	ბ-რედაქცია
მონიჭებულ-იყო პატივი განმზადებულისა მის სასოებისა დიდებისა საყდარი, უზემთაესი- შორის მართალთა დიდისა მისისა სინმიდისათვს.	მონიჭებულ იყო საყდარი დიდებისა დიდისა მისთვს სარწმუნოებისა მისი- სა და ყოველთა მიერ წამებისა ჳქშმ- არიტებისთვს.

„პატივი განმზადებულისა მის სასოებისა“ საერთოდ უცხოა ბ-რედაქ-ციისათვის და ასევე შეცვლილა წინადადებათა სტრუქტურა, რომელიც თავისთავად უფრო ამაღლებულს ხდის შინაარსს. ამავე თავში ვხვდებით მეტაფრასტიკის განვითარების მეორე ეტაპისთვის (XI საუკუნის 20-იანი წლებიდან) დამახასიათებელ ერთ ნიშანს: პარალელების მოხმობას სხვა წმინდანთა ცხოვრებიდან, მაგალითად: საერთოდ, უცნობია ბ-რედაქციისთვის ასეთი ან მსგავსი ფრაზა: [წმინდა აბიბოს ნეკრესელი] „კუალად მხნეთა მათ თანა მოწამეთა ლუანლსა მიისწრაფა და ასპარეზი იგი მსწრაფლ წარიტაცა“ (ძეგლები 1964: 240).

„გარდაკაზმვის“, „განვრცელების“ ერთი საინტერესო ნიმუში გვხვდება ამავე თავში:

ა-რედაქცია	ბ-რედაქცია
ჩემი არს მოწამე ესე და არა სხვისა, ჩემისა ამისგან საყდრისა, ნაყოფი შუენიერი, მხიარ- ულუებისა ჩემდა მომღებელი, სპეტაკი ვარ- დი, პაერისა სულნელმყოფელი ჩემდა მომ- გენელი, რომელმან სანთელი თვსი აღანთო ზედა მაღალსა მთასა, რადთა ყოველი სოფე- ლი ჳხედვიდეს მას ნათელსა დაუშრეტელსა, ორპირად მანათობელსა.	ჩემი არს მოწამე, ესე და მღდელთ-მოძღუ- არი უბინოდ ნაყოფი შუენიერი, მხიარულე- ბისა ჩუენდა მომფეველი და სულნელებისა ჩუენისა ჩუენდა მოველენელი, სანთელი მაღლად მნთებარე, მნათობი და განმანათ- ლებელი ყოველთა მხილველთა მისთამ.

აშკარად შეინიშნება ა-რედაქციის ავტორის სურვილი, თქვას უფრო მეტი, განავრცოს და გარდაკაზმოს, მოგვეცეს რაღაც განმარტების მსგავსი. „სპეტაკი ვარდი“, „ნათელი დაუშრეტელი“, ნათელი „ორპირად მანათობელი“ ის სახეებია, რომლებსაც აგიოგრაფი კონტექსტის შესაფერისად იყენებს და ამით კიდევ ერთხელ წარმოჩნდება მხატვრული აზროვნების ის თავისებურება, სტილური სპეციფიკა, რომლითაც იგი განსხვავდება ბ-რედაქციის ავტორისაგან.

ა-რედაქციის ავტორი ცდილობს, უშუალო დამოკიდებულებაში იყოს მკითხველთან. ეს არის მისი დიალოგური მიმართება რეციპიენტთან; საქმიანი ინტონაცია, ახსნა-განმარტებისკენ მიდრეკილება, მიმართვის ფორმათა გამოყენება გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ ეს ტექსტი დიალოგიზებული მონოლოგია, მაგალითად:

- ხოლო ჯერ – არს, რადთა მცირედ შუვა შემოვიღოთ ხსენებამ;
- ჩემი არს მონამე ესე და არა სხვსა;
- ან მნებავეს, საყუარულნო, რადთა უწყოდით მიზეზი საქმისა ამის;
- ამას რამ გითხრობ თქუნ ნეტარისა ეპისკოპოსისა;
- არამედ მინდა, რადთა გაუწყო თქუნ, ძმანო.

მსმენელთან თუ მკითხველთან უფრო მეტად დაახლოების მიზნით ა-რედაქცია გვთავაზობს ისეთ ფორმებს, რომლებიც უფრო უშუალოსა და ახლობელს ხდის მოვლენას. ბ-რედაქციისაგან განსხვავებით აქ გვხვდება რამდენიმე ასეთი ნიმუში:

„და ვითარ მოიწინეს მახლობელად ჩუენსა ამას სამეუფოსა ქალაქსა მცხეთას“, „სიმკნითა განაშუენეს სოფელი ესე ჩუენი“ „იგინი ჴელმწიფე იყვნეს ჩუენსა ამას სოფელსა“ – ჩვენი ქალაქი, ჩვენი მცხეთა, ჩვენი „სოფელი“ – ასეთი მიმართვით ავტორი და მკითხველი ერთიანდებიან, ერთი იდეითა და სულისკვეთებით განიმსჭვალებიან – გაუცხოების, გნებაეთ, დისტანცირების მასშტაბი მცირდება.

როგორც უკვე აღვნიშნე, შინაარსობრივ-ფაქტოლოგიური ცვლილება გულისხმობს შეუსაბამობათა და უზუსტობათა გასწორებას ტექსტში, ფაქტობრივი მასალის გამოკლებას ან შეტანას თხზულებაში (მდრ.: ბააკაშვილი 1977: 186-187; მახარაშვილი 2002: 66). ამ მხრივაც ა-რედაქციის ავტორი ორივე ვარიანტს გვთავაზობს. მატების რამდენიმე ნიმუში უკვე წარმოვადგინეთ, ახლა ვნახოთ ის მაგალითები, რომლებშიც ნათლად ჩანს კლების ტენდენცია:

ა-რედაქცია	ბ-რედაქცია
მიერთგან ერისთავნი იქმნნეს მპყრობელ ქართლისა, და სხუანი მრავალნი, ვითარცა წერილ არიან წიგნსა მას წამებისა მისისასა.	მიერთგან ერისთავნი იქმნნეს მპყრობელად ქართლისა და სხუანი მრავალნი საქმენი და საკრველებანი არიან ამის წმიდისანი, რომელნი არა დწერილ არიან წიგნსა ამას წამებისა მისისასა.

ა-რედაქცია მოყვანილ ციტატაში აშკარად ამჟღავნებს იმ თვისებას, რომელსაც „არა გავრცელებამ თქმულისამ“ ეწოდება, რადგან ამ მაგალითში თხრობა შემოკლებულია, ლაკონიურია.

გვაქვს კიდევ ერთი შემთხვევა, რომელშიც უფრო აშკარა და თვალშისაცემია თხრობის სიმოკლე, ლაკონიურობა, ერთგვარი თავშეკავებაც კი მრავალმეტყველებისა. ეს არის ბ-რედაქციის ფინალი, რომლის შემდეგ ა-რედაქცია აგრძელებს დამოუკიდებელ თხრობას, თუმცა ემიჯნება ბ-რედაქციის დასასრულს, რადგან ეს უკანასკნელი ვედრებით ითხოვს ქრისტე ღმერთისგან, „რამთა წმიდითა ლოცვითა და მეოხებითა მათითა ღირს მყვნეს მიბაძვად სათნოებათა მათთა და დიდების-მეტყველებად სამებისა წმიდისა“ (ძეგლები 1964: 247-248).

ფაქტობრივი მასალის ტექსტში შეტანის ერთი საინტერესო მაგალითი გვხვდება II თავში:

ა-რედაქცია	ბ-რედაქცია
რამეთუ დაეპყრა ქართლი მეფესა სპარსთისა და იგინი ჴელმწიფე იყვნეს ჴუენსა ამას სოფელსა, და ბილნსა მას კერპთმსახურებასა ცეცხლისა მის თაყუანის-ცემასა და მსახურებასა აღასრულებდეს მარადის; ბაბილოვნურსა მას ჩვეულებასა, სადამე ოქროსა და სხუანი სხუასა რასამე და ოდესმე ცეცხლსა ჟამად-ჟამად, ვითარცა იწუოდეს თვისისა მისგან ბოროტად მსანაელელისა ეშმაკისა.	რამეთუ ჟამსა მას, ოდეს სამე-უფოდ ესე ჴუენი ქართლი სპარსთა მეფესა დაეპყრა და ბილნსა მას მსახურებასა აღასრულებდეს, ვითარცა ესნავა ბოროტად მსნაველელისა მათისა ეშმაკისაგან.

ეს მონაკვეთი იმითაც არის საინტერესო, რომ ა-რედაქცია გვამზადებს ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ. „ცეცხლის“ ორჯერ ხსენება უკვე ერთგვარი აქცენტია აგიოგრაფის მხრიდან იმისათვის, რომ აშკარა გახდეს დამოკიდებულება, პოზიცია იმ დამთრგუნველი და ბნელი ძალის მიმართ, რომელსაც ღვთაებად „სტიქიონი“ გაუხდია.

დაისმის შეკითხვა: როგორია ლექსიკური სხვაობა, რა ხდება ტროპულ მეტყველებაში, როგორ განსხვავდება აგიოგრაფთა მხატვრული აზროვნება ერთმანეთისგან. ამის გარკვევა საბოლოოდ გასცემს პასუხს იმას, თუ რასთან გვაქვს საქმე.

ა-რედაქცია	ბ-რედაქცია
წმიდისა და უწიბომისა მღდელთმოძღუ-რისა და მონამისა.	წმიდისა მღდელთმოძღურისა და უბინომისა და ახუვანისა მონამისა.
ჩემი არს მონამე ესე და არა სხვსა ჩემისა ამისგან საყდრისა, ნაყოფი შუენიერი.	ჩემი არს მონამე და მღდელთმო ძღუარი უბინომ, ნაყოფი შუენიერი.
არა თუ ხილვითა ეხილვა სადამე, ერთმანერთი არამედ სულიერითა მით სიყუარულითა რომლითა იხილვების შორეული, ვითარცა მახლობელი.	არა თუ თუალითა ეხილვა ურთიერთას არამედ სულიერითა მით სიყუარუ ლითა, რომელი გონებითა იხილვების შორეული ვითარცა მახლობელი.
მოციქული იგი წმიდისა სვმეონ მესუ-ეტისამ.	მოციქული ნეტარისა სვიმონ მესუეტისამ.
ხოლო სამგზის სანატრელსა მას, ჴორცთა მისთა, არარამ შეეხო.	ხოლო სამგზის სანატრელსა წმიდისა მოლუ-ანისა ჴორთა არარამ შეეხო.

და ესრეთ შეინირა წმიდაი აბიბოს.	და ესრეთი შეინირა ღმრთისა ნეტარი აბიბოს.
ესევეთარნი ქუეყანისა ანგელოზნი, ნათელნი სოფლისანი, ჭურნი საესენი ნელსაცხებელითა.	კაცნი წმიდანი და ყოელითურთ ღმრთისა სათნონი ნათელნი სოფლისანი, ჭურნი რჩეულნი, საესენი ნელსაცხებელთა, ზეცისა კაცნი და ქუეყანისა ანგელოზნი, განმანათლებელნი სოფლისანი, სახენი, წესნი და კანონნი უცთომელნი მონაზონებისანი.

ამ ფაქტობრივი მასალის გარდა საინტერესოა რამდენიმე ნიშანდობლივი თავისებურების წარმოჩენა, რომელიც ასე დამახასიათებელია ა და ბ რედაქციებისთვის.

უმრავლეს შემთხვევაში, როდესაც ბ-რედაქციის ავტორი მსაზღვრელად იყენებს კუთვნილებით ნაცვალსახელს „ჩვენ“, ა-რედაქციის ავტორი ემიჯნება, თუმცა თავად გვთავაზობს ასეთი მსაზღვრელით წარმოდგენილ წინადადებას. მაგალითად:

ა-რედაქცია	ბ-რედაქცია
დაეყრა ქართლი მეფესა სპარსთასა.	სამეფოთი ესე ჩუენი ქართლი სპარსთასა მეფესა დაეყრა.
ადგილნი მრავალნი განმზადნეს მათისა მის სამსახურებელისთვს ცეცხლისათვს ქუეყანისა.	მრავალნი ადგილნი განმზადნეს.
მოინივნეს მახლობელად ჩუენსა ამას სამეფოსა ქალაქსა მცხეთისასა.	მათისა მის სამსახურებელისა ქუეყანასა ამას ჩუენსა.
სიმკნითა განაშუენეს სოფელი ესე ჩუენი. იგინი კელმნიფე იყვნეს ჩუენსა ამას სოფელსა.	მოინივნეს სამეფოსა ქალაქსა მცხეთას.

თუმცა გვხვდება ისეთი ადგილებიც, რომლებშიც ორივე რედაქცია ამ მხრივ ერთნაირ სურათს გვთავაზობს:

ა-რედაქცია	ბ-რედაქცია
დაპყრობად ქუეყანისა ამის ჩუენისად. დაიპყრეს ქუეყანად ესე ჩუენი.	დაპყრობად ქუეყანისა ამის ჩუენისად. დაიპყრეს ქუეყანად ესე ჩუენი.

ორივე რედაქციის მიხედვით, მსაზღვრელ-საზღვრულის რიგი, ძირითადად, დაცულია, გარდა რამდენიმე შემთხვევისა:

ა-რედაქცია	ბ-რედაქცია
ალიძრა შურიტა საღმრთოთა. საპყრობილესა შეაყენეს. დიდითა ინროვებითა.	ალიძრა საღმრთოთა შურიტა. შეაყენეს საპყრობილესა. ინროვებითა დიდითა.

მთელი ამ კვლევა-ძიების შემდეგ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ა და ბ რედაქციების ურთიერთმიმართებათა შესწავლისას

- არ გამოვლინდა რაიმე ძირითადი, კომპლექსური ხასიათის განსხვავება;
- უმნიშვნელოა ლექსიკური ხასიათის ცვლილებები;
- არ იკითხება კონცეპტუალურად ახალი და განმასხვავებელი ავტორთა მხატვრულ აზროვნებაში;
- თითქმის იდენტურია სინტაქსურ-სტილური საშუალებებიც;
- მართალია, უპირატესად ა-რედაქციის ავტორი კლება-მატების მეტოდით მცირე ინტერპოლაციებით ერევა შინაარსში, მას ახასიათებს ახსნა-განმარტებისა და მკითხველთან დაახლოების მეტი მცდელობა, თუმცა იმას ვერ ვიტყვით, რომ ბ-რედაქციასთან შედარებით ტექსტი მხატვრულ-ესთეტიკურად გადამუშავებული და „სიტყვით განშვენებულია“.
- არ შეინიშნება თხზულების შინაარსში იდეოლოგიურ-დოგმატური ცვლილება;
- სტილური ნიშნებიდან, რომლებიც მეტაფრასტიკისთვისაა დამახასიათებელი, ფრაზის მუსიკალურ-რიტმული აგება, ანუ „შენწყობილება სიტყვასა“, არ არის თვალშისაცემი და რაიმე მნიშვნელოვანი განმასხვავებელი ბ-რედაქციასთან შედარებით არ იძებნება,
- არც გამოკვეთილად შესავლის წამძღვარებასთან გვაქვს საქმე და არც მიდრეკილებასთან სასწაულების აღწერისადმი; მინიშნების დონეზეა პარალელი მონამეთა ღვანლთან.

შესაძლოა, ვინმეს მოეჩვენოს, რომ ჩვენ მიერ წარმოდგენილი ასეთი დასკვნები ეწინააღმდეგება ჩვენსავე საპირისპირო ვარაუდებს, შესაბამისი მაგალითებით წარმოდგენილთ, მაგრამ ისინი ვერ ქმნიან იმის აუცილებლობას თუ გარდაუვალობას, ვამტკიცოთ, რომ მეტაფრასტიკის ნიმუშთან გვეკონდეს საქმე. რა თქმა უნდა, ა-რედაქცია ბ-სგან განსხვავდება, რადგან მათ სხვადასხვა ავტორი ჰყავთ და ის ცვლილებები, რომლებიც წარმოვადგინე, მეტაფრასული ქმნილების სტილურ ჩარჩოში ვერ თავსდება, რადგან არა აქვს სისტემური ხასიათი.

თუმცა, რჩება ერთი თავსატეხი: მართალია, შენარჩუნებულია ბ-რედაქციის თხრობის ძირითადი ძარღვი, მაგრამ რა ვუყოთ ერთ ვრცელ ჩანართს – ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართულს? ეს ხომ არ არის ყველაზე ძლიერი არგუმენტი იმის დასადასტურებლად, რომ ა-რედაქცია, მართლაც, მეტაფრასულია?

ა-რედაქცია ბ-რედაქციასთან შედარებით არ არის მეტაფრასული. ის, რომ ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული დიალოგი მხოლოდ ა-რედაქციაში გვხვდება არავითარი არგუმენტი არ არის, რადგან ბ-რედაქციას სწორედ ამ ნაწილში აკლია ერთი ფურცლისოდენი (ძეგლები 1964: 243) და არავინ იცის, ამ ნაკლულ ნუსხაში ეწერა თუ არა ასეთი დიალოგი. რადგან ა-რედაქცია კვალდაკვალ მისდევს ბ-რედაქციას, მაშინ საგარაუდოა, რომ ბ-რედაქციაში იყო ასეთი ნაწილი, თუნდაც იმიტომ, რომ თხრობა წყდ-

ბა ფრაზით: „მაშინ ევედრა ნეტარი იგი მტარვალთა მათ, რადთა მივიდეს...“ ა-რედაქციიდან ვარკვევთ, რომ წმინდა აბიბოსს ჰქონდა სურვილი მოენახულებინა ათცამეტ მამათაგან ერთ-ერთი, კერძოდ კი წმინდა შიო მღვიმელი. ამას ა-რედაქციაში მოსდევს ვრცელი დიალოგი ნეტარ მამებს შორის. ამის შემდეგ, როდესაც ნეტარი აბიბოსი „მრავლისა სიტყვსა განმტკიცნა“ შიოსაგან, წარადგინეს მარზპანთან და სწორედ აქედან იწყება ცეცხლთაყვანისმცემლობის განქიქება. სრულიად დარწმუნებით შეიძლება იმის თქმა, რომ ბ-რედაქცია ამ ნაწილშიც თანხვედრი იქნებოდა ა-რედაქციისა.

შესაძლებელია თუ არა, თავისთავად, ცალკე აღებული ა-რედაქცია ჩაითვალოს მეტაფრასულ ქმნილებად?

კ. კეკელიძის ვარაუდით, თხზულება „გავრცელებულია პროლოგით, ეპილოგით, შუაში ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული პოლემიკით და ცალკეული სიტყვის შეცვლით... მეტაფრასული ხასიათი ნაწარმოებისა, სხვათა შორის, იქიდანაც ჩანს, რომ მის ბოლოში ჩვენ გვაქვს გარკვეული შეხვედრანი იოანე ზედაზნელის მოკლე და საბინინისეულ რედაქციებთან, აგრეთვე შიო მღვიმელის „ცხოვრებასთან“. ეს შეხვედრანი მაჩვენებელია იმისა, რომ თხზულების ავტორს, თანახმად მეტაფრასტიკის ტრადიციისა, შეუტანია თავის შრომაში, შიგნით თუ დამატების სახით საჭირო ადგილები მის დროს არსებულ თხზულებებიდან“ (კეკელიძე 1956: 49).

ილია აბულაძე სხვაგვარად ფიქრობდა. მისი აზრით, „არსაიდან არ ჩანს, რომ მეტაფრასული ხასიათი ამ ნაწარმოებისა ყველასათვის თვალნათლივი იყოს, პროლოგით არ შეიძლება ამ თხზულების მეტაფრასული ხასიათის დამტკიცება, რადგან არაერთი პროლოგისა (ცხოვრება – ნამების წიგნი მოგვეპოვება... მაგრამ ამის გამო ისინი მეტაფრასულ ნაწარმოებად არ მიიჩნევიან“ (აბულაძე 1955: 29-30).

კ. კეკელიძე ასეთ შენიშვნას შენიშვნითვე უპასუხებს: „პროლოგიცაა და პროლოგიც: საჭიროა გავითვალისწინოთ ლექსიკა, ფრაზეოლოგია, სინტაქსურ-სტილისტური თავისებურებანი პროლოგისა და მისი მიმართება ნაწარმოებთან მთლიანად, რომ გავერკვეთ ამ პროლოგის ბუნებაში“ (კეკელიძე 1956: 49).

თუმცა, ამ თავისებურებათა შესახებ მეცნიერს დამატებით არაფერი უთქვამს. სხვათა შორის, ამავე წერილში ნავენყდით ასეთ ფრაზას: „უკანასკნელად უნდა მოსულიყო ქართლში აბიბოს ნეკრესელი. მის ცხოვრებაში, რომელსაც მაინცდამაინც დიდი ცვლილება არ უნდა განეცადოს მეტაფრასტის ხელში...“ (იქვე: 38) და იმ აზრსაც, რომ „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრება“ ყველაზე მეტად არქაულია (იქვე: 40).

1. კ. კეკელიძის ვარაუდი, რომ „მარტვლობად აბიბოს ნეკრესელისად“ მეტაფრასულს პროლოგის გავრცობით ჰგავს და ეს პროლოგი თავისი ლექსიკით, ფრაზეოლოგიით, სინტაქსურ-სტილისტური თავისებურებებით, ნაწარმოებთან მიმართებით რაღაც განსაკუთრებული ბუნებისაა, – არ დასტურდება ტექსტუალური მასალის ანალიზით. ამდენად, ი. აბულაძის მოსაზრება უფრო ახლოს დგას სიმართლესთან;

2. თხზულების შუაში წარმოდგენილი პოლემიკა, რომელიც ცეცხლთაყვანისმცემლობას ეხება და, რომელიც ამ ტექსტის მეტაფრასულობის ერთ-ერთ ნიშნად არის აღიარებული, დაუსაბუთებელ არგუმენტად გვეჩვენება, რადგან ქართულ ორიგინალურ აგიოგრაფიაში არაერთი თხზულება გვაქვს, რომლებშიც თეორიული ექსკურსები, ტიპიკალური ნაწილი, ცალკე ჟანრად ჩამოყალიბებული თავებიც კი გვხვდება. საკმარისია გავიხსენოთ „წმინდა აბოს წამება“, „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, „წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობა“.
3. ნაწარმოების ბოლოს, ეპილოგში, შეტანილი ადგილები ამ დროს არსებული თხზულებებიდან ვერ მოგვეცემს იმის თქმის არგუმენტირებულ საფუძველს, ვიმსჯელოთ თხზულების მეტაფრასულ ხასიათზე, რადგან
 - ეს ყველაფერი ფინალშია ნათქვამი, როგორც ერთიანი მთლიანი „ჯაჭვო ქრომსად მოდებული ურთიერთსა“, იმის საჩვენებლად, თუ რა ღვაწლი მიუძღვით წმინდა ასურელ მამებს წუთისოფლის „განშუენებაში“;
 - ასურელ მამათა „ცხოვრება-წამებანი“ მაინც ერთი საკითხავია, ერთი იდეით, სულისკვეთებით, ერთი მთავარი სათქმელით შეკრული. ქართული ეკლესია დღესაც ასე განსაზღვრავს მათს ღვაწლს 20 მაისი (ახ. სტ.) ხსენება ღირსთა იოანე ზედაზნელისა და ათორმეტთა მონაფეთა მისთა (ეკლესიის კალენდარი 2005: 57). წმინდა აბიბოსის ხსენება ახ. სტილით 12 დეკემბერსაც აღინიშნება. მის ტროპარში ვკითხულობთ: „ან განსცხრებოდე ქართველთა ეკლესიაო, რამეთუ აღყვავენ სახედ შრომანთა სისხლითა მღუდელ-მონამისა აბიბოსითა და შეუთხზენ ქებად ღირსსა მას ქებისასა და გვირგვინოსანმყოფელსა მისსა ქრისტესა ადიდიებდი, რათა მეოხებითა მისითა მომადლოს სულთა ჩუენთა დიდი წყალობა“ (ჟამნი 1899: 299).

„მოჰკალ ღმერთი“

„წმინდა აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ა-რედაქციაში გვხვდება ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული ტექსტი, რომელიც ოცდათერთმეტ (31) არასრულ სტრიქონს მოიცავს. დიალოგის ფორმით მოცემული ეს ეპიზოდი მარზპანის ორი შეკითხვისა და აბიბოსის ორი პასუხისაგან შედგება. ლექსიკური თვალსაზრისით მარზპანის შეკითხვები ღარიბია და ლოგიკურ სიღრმესაც მოკლებული. პირველი შეკითხვა ასეა ფორმულირებული: „რამათვს უვარ-ჰყავ უფლება მეფეთ-მეფისა და მოჰკალ ღმერთი ჩუენი?“

მეორე შეკითხვა თითქოს იმეორებს პირველს: „მე ვიკითხავ, რამათვს მოჰკალ ღმერთი ჩუენი და შენ გნებავს, რამათამცა შენისა ღმრთისა წარგვყვანნი?“, თანაც ინტონაციურად უფრო დაძაბული და მძიმეა. ამას გვაფიქრებინებს პირველი ფრაზა „მე ვიკითხავ“. ამ დიალოგში მარზპანი აშკარად გაუნონასწორებელია, მისი ტონი მენტორულია, აგრესიული და ძალადობის

მწვავე სურვილით შეფერილი. სამაგიეროდ სრულიად სხვა სულიერ მდგომარეობას აჩვენებს ნეტარი აბიბოს ნეკრესელი. იგი ქადაგების, ჭეშმარიტების შეცნობის დიადი მიზნითაა შთაგონებული. მისი ლექსიკა, ფრაზეოლოგია, ინტონაცია, რომელშიც იკითხება სტილის თავისებურებაც, აბსოლუტურად განსხვავებულია მარზპანისაგან. წმინდა აბიბოსის პასუხი ასე ჟღერს: თქვენი ღმერთი, ანუ ცეცხლი, არის: საცთური; განქარვებადი; ეშმაკი; სხუათა ბუნებათაგანი; თქუენდავე მონა; კერპი. „ცეცხლი იგი, რომელ დავემრიტე“ – ე.ი. ვძლიე თქვენს ღმერთს, მე დავიმორჩილე. ამის კვალობაზე შემოდის ჭეშმარიტი ღმერთის ატრიბუცია, რომ იგი არის: ღმერთი მხოლო; ყოველთა დაბადებელი.

ერთგვარგი ცინიზმი გამოსჭვივის ამ სიტყვებში, როცა უხსნის მარზპანს: „ერთი მცირე წყალი დავასხ, მძლე ექმნა და მოკლა იგი“. თქვენ „უნდოსა მსახურებაში“ ხართ, ამიტომ მას მხოლოსა უნდა მსახურებდეთ. ამის არგუმენტად იგი წმინდა ლუკას სახარებას იმონშებს (4, 8). ასეთ ანტინომიურ პრინციპზეა აგებული ეს დიალოგი – უარყოფითი ინვეეს საპირისპირო ასოციაციას.

მტკიცე, შეუვალი, ურყევია აბიბოსი თავის მსჯელობაში – ეს შეიძლება მივიღოთ, როგორც ნეგატიური თეოლოგიის ნიმუში. ლოგიკურად იგი ცეცხლის გაღმერთების აბსურდულ იდეას უმსხვრევს დიალოგში ჩართულ მხარეს, მარზპანს. მას აქვს თავისი არგუმენტები, რომლებიც იმაზეა აგებული, რომ ცეცხლი ერთ-ერთი სტიქიაა ღვთის მიერ შექმნილ სამყაროში და არავითარი უპირატესობა არ გააჩნია (ნუცუბიძე 1956: 265).

„განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტია, ცივი, ჯმელი და ცეცხლი“.

ნოტია – ჰაერი;

ცივი – წყალი;

ჯმელი – მინა;

და ცეცხლი.

ესენი „განსწორებითა ნაწილთადათა დგანან“. ისინი ერთმანეთში შედიან, ერთმანეთთან კავშირში არიან და არც ერთი მათგანი არ არსებობს დამოუკიდებლად (შდრ. თვარაძე 1985: 168-169).

შემდეგი არგუმენტის მიხედვით, ადამიანი იმორჩილებს ცეცხლს. მას შეუძლია სურვილისამებრ „აღანთოს და დააშთოს“ იგი. ცეცხლის გაღმერთების შეუძლებლობის დასამტკიცებლად ნეტარი აბიბოსი დაასკვნის: „ცეცხლი არ მართავს ბუნებას, არაა ბუნების ზემოთ, როგორც მას ეკუთვნის, თუკი იგი ღმერთია, პირიქით, ცეცხლი არსებობს ბუნების კანონის თანახმად“ (ნუცუბიძე 1956: 266).

სტილური თვალსაზრისით საინტერესოა ამ დიალოგის შეკითხვით დაწყება და დამთავრება, ოღონდ ეს კითხვა რიტორიკულია, თავის თავშივე გულისხმობს და შეიცავს პასუხს. ინტონაცია წმინდანისა უკვე შეცვლილი, დაძაბული და სიბნელეზე სინათლის, ჭეშმარიტების გამარჯვების იდეითაა შთაგონებული. საინტერესოა რამდენიმე ასპექტი, რომლებითაც აღებულია დიალოგი:

ნეტარი აბიბოსი ამ საუბარში წარმოგიდგება არა მხოლოდ მქადაგებელი, პოლემიკოსი, თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ცოდნით აღჭურვილი, არამედ – როგორც მლოცველი. მარზპანის შეკითხვაზე, რატომ მოკალი ჩვენი ღმერთი, ასე მიუგებს: „მე არავინ ვიცი მეუფედ, გარნა უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე, ხოლო ცეცხლი იგი, რომელ დავშრიტე იგი, რამათამცა საცთური განვაქარვე ეშმაკისად, ხოლო გლოცავ, რამათა განეყენნეთ უნდოსა მას მსახურებასა და ღმერთი მხოლო იცნათ“.

გარდა იმისა, რომ ამ პასუხში წმინდა აბიბოსი საცდურის განმქარვებელი, ეშმაკის დამთრგუნველიცაა, მტრისთვის, ჭეშმარიტების გზას აცდენილისთვის მლოცველია. იგი თითქოს ლოცვა-კურთხევას აძლევს მართლმადიდებელი სარწმუნოების უარისმყოფელთ, ჭეშმარიტებისა გზათა შეცდომილთ, ნვალებათაგან დაბნეულთ, რომ „მოიქცნენ მართალსა სარწმუნოებასა ზედა, იცნონ მხოლოდ ჭეშმარიტი ღმერთი და თაყვანის სცენ მას“ (შდრ. ლოცვანი 1997: 249).

ნეტარი აბიბოსის პასუხში იკვეთება ეთიკური ასპექტიც. მე ცეცხლს მცირეოდენი წყალი დავასხი და „მძლე ექმნა და მოკლა იგი... ან მიკვირს თქუენი ესევეთარი სიცოფე, ვითარ არა სირცხვლ გიჩნს მისი სახელისდებად ღმერთად“. აქ საინტერესოა ის, თუ როგორ მიმართავს წმინდანი ყველანაირ საშუალებას, დაუმტკიცოს მარზპანს, რომ არ შეიძლება, ცეცხლი იყოს ღმერთი. ბოლოს, მას „ნამუსზეც კი შეაგდებს“, როგორ არ გრცხვენიაო. ამ კონტექსტის უშუალობასა და დინამიკურობას ისიც ქმნის, რომ ნეტარი აბიბოსი გაკვირვებულია მათი „სიცოფით“ (სიგიჟე, სისულელე), რადგან „ესე ცეცხლი თქუენდავე მონა არს“. როდესაც ამ სიტყვებს კითხულობ „ან მიკვირს თქუენი ესევეთარი სიცოფე“, თვალწინ წარმოგიდგება ღვთაებრივი მადლითა და სიბრძნით შემკული წმინდანის ამაღლებული სახე, რომელსაც თითქოს გულზე ხელი დაუდევს და მთელი უშუალობითა და გულწრფელობით უმტკიცებს კერპთმსახურთ ერთი შეხედვით ელემენტარულ ჭეშმარიტებას. შეუძლებელია ამ ეპიზოდის გულგრილად ჩაკითხვა, მისი ემოციური მუხტი, თხრობის დინამიკა, არგუმენტაციათა სიმტკიცე და ლოგიკურობა მთლიანობაში ქმნის ნაწარმოების მხატვრულ-ესთეტიკურ კულმინაციას.

პირველსახეები

„წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ტექსტი (ორივე რედაქცია ა და ბ) ძალიან მწირ მასალას იძლევა საღვთო სახელთათვის. შეუძლებელია მეტაფორასულ ნაწარმოებში მხოლოდ ათამდე საღვთო სახელი შეგვხვდეს მაშინ, როდესაც ქართული აგიოგრაფიის ნებისმიერ ძეგლში მთელი სისტემაა წარმოდგენილი (შდრ. „წმინდა აბოს წამება“, „წმინდა დავითისა და ტირიჭანის წამება“, „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და მისთ.). საკვლევი ტექსტის ორივე რედაქცია ამ მხრივ ასეთ სურათს გვთავაზობს:

- სიტყვა დაუსაბამო;
- ქრისტე;

- ძე ღმრთისა,
- უფალი (უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე);
- ღმერთი მხოლოდ;
- ყოველთა დამბადებელი (რომლისა მიერ დაებადა ყოველი);
- უფალი ღმერთი;
- წმიდა სამება.

ასეთი ჩამონათვალი უჩვეულოა „სიტყვთ განმუენებული“ მეტაფრასტიკისათვის. ამდენად, ეს კიდევ ერთი დამატებითი არგუმენტი საიმისოდ, რომ „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტილობის“ ტექსტი მეტაფრასტიკის ნიმუშად არ მივიჩნიოთ. სხვათა შორის, დამაფიქრებელია თავად კ. კეკელიძის გამონათქვამი: „მინცდამინც დიდი ცვლილება არ უნდა განეცადოს მეტაფრასტის ხელში“ (კაკაბაძე 1928: 38) და ეს მაშინ, როცა იგი ამ თხზულების მეტაფრასტულობას ამტკიცებდა.

საინტერესოა ისიც, რომ მთელ ნაწარმოებში არის მხოლოდ ორი ადგილი, რომლებშიც აგიოგრაფი იმონებს ბიბლიიდან ციტატას: „იტყვს მოციქული, ვითარმედ: „მაჭირვებელთა თქუენთა ჭირი და თქუენ ჭირვეულთა ლხინი“ – ეს არის თესალონიკელთა მიმართ ეპისტოლედან 1, 6-7 და მეორე, წმინდა ლუკას სახარებიდან ციტატა: უფალსა ღმერთსა შენსა თაყუანის-სცე და მას მხოლოსა მსახურებდე“ (ლკ. 4, 8). ორივე ციტატა ა-რედაქციის კუთვნილებაა, რადგან ბ-რედაქციის ნუსხას ერთი ფურცლისოდენი აკლია სწორედ ამ მონაკვეთში.

გარდა ამისა, ორივე რედაქციის მიხედვით, ერთხელაა ნახსენები ბიბლიური იოსები: „შვილი შენი იოსებ წარვალს ეგვპტედ“; ერთხელ მოიხსენებიან სამნი ყრმანი წმინდა წინასწარმეტყველ დანიელთან დაკავშირებულნი: ანანია, აზარია და მისაელი (600 წ. ქრისტეს შობამდე); ერთხელ არის შედარება ახალი აღთქმის ზაქარიასთან: „სეხნა არს იგი ზაქარიადსა, მამისა იოანესა“ (ა-რედაქცია); „ესრეთ შეინირა ღმრთისა ნეტარი აბიბოს, ვითარცა ძლუენი სამსხვერპლოდ, შესწირავი სულნელი, ვითარცა მამა დიდისა ზაქარიადსა“ (ბ-რედაქცია). ა-რედაქციაში ნახსენებია იაკობ მამამთავრის ცოლის, რაქელის, სახელი: „ჰხადოდა იგი დედასა თვსსა რაქელს, რომელ არს ერთი კათოლიკე ეკლესია სამოციქულოდ“.

რაქელის ხსენება ამ კონტექსტში ახსნას ითხოვს. ბ-რედაქცია რაქელს არ ახსენებს: „ვედრებით ხადოდა იგი წმიდასა კათოლიკე სამოციქულოსა ეკლესიასა“. მათეს სახარებაში ვკითხულობთ: „ჴმად ჰრამადთ ისმა გოდებისა და ტირილისა და ტყებისა მრავალი, რაქელ სტიროდა შვილთა თვსთა“ (მ. 2, 18). ბიბლიური ისტორიის მიხედვით, რაქელი შვილებს არ დასტიროდა. სახარების ამ მუხლს ასე განმარტავენ: „რაქელის საფლავი მდებარეობდა ქალაქ რამას მახლობლად, ბეთლემის სანახებში. წინასწარმეტყველი იერემია უყურებდა, თუ როგორ მიჰყავდათ ბაბილონელებს დატყვევებული ებრაელები ქალაქ რამიდან, რომელიც ბეთლემთან ახლოს არის. რაქელის გოდებაში მან ასახა დედების მწუხარება დატყვევებულთა გამო. ის, რასაც თავის დროს

იგლოვდა წინასწარმეტყველი, იყო ბეთლემში მოწყვეტილ ჩვილთა გლოვის პირველსახე" (მათეს სახარების განმარტება 1998: 60).

აქედან გამომდინარე, წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მტარვალთა მიერ წაყვანა მარზპანთან შეიძლება გავიაზროთ, როგორც დედების მწუხარება, მათი გლოვა ნეტარის „მრავალფერიტა ჭირითა“ ტანჯვის გამო.

წმინდა აბიბოსი ერთხელაა მოხსენიებული, როგორც ეკლესიის დიდი წმინდანის, სვიმონ მესვეტის, სულიერი მეგობარი, როგორც „შორეული, ვითარცა მახლობელი“. ციტაციების ასეთი სიმცირე და მხატვრულ პარადიგმათა სიმწირე, საერთოდ, არ ახასიათებს მეტაფრასტიკას. ამდენად, ესეც ერთი არგუმენტია იმის ნათელსაყოფად, რომ „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტივილობა“ არ არის მეტაფრასტული ძეგლი.

თხზულების მიხედვით, წმინდა იოანე ნათლისმცემელის მამა, ზაქარია, ცხადდება ნეტარი აბიბოსის პირველსახედ: „სეხნა არს იგი ზაქარიადსა, მამისა იოანესსა, არა თუ სახელითა, არამედ სახითა“. ნეტარი აბიბოსი თანამოსახელეა ზაქარიასი არა სახელით, არამედ „სახითა“, ანუ საქმით, ღვაწლით, თავდადებით, სულიერი სიმტკიცით, ღვთის სიყვარულით, ერთგულებითა და სინამინდით.

წმინდა წინასწარმეტყველი ზაქარია აარონის მოდგმისა იყო. წმინდა ზაქარია, ბარაქიას ძე, იერუსალიმის ტაძარში მღვდელმსახურებდა, ის და მისი მეუღლე, მართალი ელისაბედი, „ვიდოდეს ყოველთა მცნებათა სიმართლისა უფლისათა უბინონი“ (ლკ. 1, 6), მაგრამ იტანჯებოდნენ უშვილობით, რომელიც იმ ხანებში უფლის დიდ სასჯელად ითვლებოდა. ერთხელ, ტაძარში მსახურების დროს, ზაქარიას ანგელოზმა აუწყა, რომ უკვე მსცოვანებას მიღწეული ელისაბედი შობდა ძეს, რომელიც იქნებოდა „დიდ წინაშე უფლისა“ (ლკ. 1, 15). ზაქარია დაეჭვდა ამ წინასწარმეტყველების აღსრულების შესაძლებლობაში და მცირედმორწმუნეობისათვის დაისაჯა – დამუნჯდა. როცა მართალმა ელისაბედმა ძე შვა, სულიწმინდის შეგონებით, მას იოანე უწოდა, თუმცა მათს მოდგმაში ეს სახელი არავის ერქვა. ახალშობილის მამას რომ დაეკითხნენ, მან ფიცარი მოითხოვა და ზედ იგივე სახელი წააწერა.

როცა უსჯულო ჰეროდემ მოგვებისაგან შეიტყო მესიის შობის შესახებ, გადაწყვიტა, ბეთლემსა და მის შემოგარენში ამოეყლიტა ყველა წული „ორით წლითგანი და უდარესი“ (მთ. 2, 16). ჰეროდემ კარგად იცოდა იოანე წინასწარმეტყველის საკვირველი შობის შესახებ და მისი მოკვლაც სურდა. მართალი ელისაბედი შვილთან ერთად მთებში გაიხიზნა. მკვლელები ყველგან დაეძებდნენ მათ. როდესაც ელისაბედმა მღევრები შენიშნა, ცრემლებით შესთხოვა უფალს, შესწეოდა. უეცრად მთა გაიპო და დედა-შვილი შეიფარა. ამ ავბედით ჟამს ზაქარია იერუსალიმის ტაძარს არ განშორებია. ჰეროდეს გამოგზავნილი მეომრები დიდხანს ამაოდ ეცადნენ, იოანეს ადგილსამყოფელი შეეტყოთ მისგან, რის შემდეგაც, ჰეროდეს ბრძანებით, განგმირეს იგი „შორის ტაძრისა და საკურთხეველისა“ (მთ. 23, 35) (წმინდანთა ცხოვრება II, 2003: 203-204).

ქართველი აგიოგრაფი ამ მოწამებრივი სისხლის გამო შეადარებს ნეტარ აბიბოს წმინდა ზაქარიას: „რომელსა იგი წილი ხუედრებულ იყო მღვდელთ-მოძღურებისა და მისებრ სისხლიცა წმიდა მისი დაითხია უფლისა ჩუენი-სათეს“.

წმინდა ზაქარია – მღვდელმოძღვარი;

წმინდა აბიბოსი – მღვდელმოძღვარი და მღვდელმთავარი, – ეპისკოპოსი;

წმინდა ზაქარია – პეროდეს ბრძანებით საკურთხეველსა და ტაძარს შო-რის მტარვალთაგან განგმირული;

წმინდა აბიბოსი – მარზპანის ბრძანებით მრავალგვემული და „საკვრვე-ლითა სატანჯველთაჲსა ქვით განტყნული“.

საინტერესოა წმინდა აბიბოს ნეკრესელისა და წმინდა სვმეონ მესვე-ტის შედარება, რომელთაც „არა თუ ხილვითა ეხილვა სადამე ერთმანერ-თი, არამედ სულიერითა მით სიყუარულთა, რომელთა იხილვების შორეუ-ლი, ვითარცა მახლობელი“. ასეთი სულიერი კავშირი შინაგან ლოგიკასაც ექვემდებარებოდა, რადგან წმინდა სვმეონის სულიერ შვილად ითვლებოდა ღირსი იოანე ზედაზნელი, რომელიც სწორედ მისი კურთხევით ჩამოვიდა სა-ქართველოში (წმინდანთა ცხოვრება I, 2003: 406). წმინდა იოანეს ერთ-ერთი მოწაფე კი აბიბოს ნეკრესელი იყო. ამდენად წმინდა სვმეონ მესვეტესთან სულიერი მეგობრობა ტრადიციის გაგრძელებასაც წარმოადგენდა. ამასთა-ნავე, ღირსი სვმეონ მესვეტის დაბადება და ღვთის სამსახურში ჩადგომა იოანე ნათლისმცემლის გამოცხადებით ეუნყა თურმე წმინდა მართას, სვი-მეონის დედას. ასე გასდევს უფლის წინამორბედის ხატება „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტილობას“.

„მოიკითხეს ურთიერთას“

გამორჩეულად საინტერესოა წმინდა აბიბოს ნეკრესელისა და წმინდა შიო მღვიმელის დიალოგი, რომელიც ა-რედაქციის კუთვნილებაა. აგიოგ-რაფი გვაუწყებს, რომ აბიბოსი ევედრა მტარვალებს, ნება დაერთოთ მოე-ნახულებინა წმინდა შიო, რომელსაც ადრევე იცნობდა და, რომლის ნახვის სურვილიც ჰქონდაო. შეხვედრისთანავე „ყვეს ლოცვად და მოიკითხეს ურ-თიერთას“ – ეს არის შეხვედრა ორი ადამიანისა, რომლებიც შეგვიძლია მო-ვიაზროთ, როგორც „ზეცისა კაცნი და ქუეყანისა ანგელოზნი, განმანათ-ლებელნი სოფლისანი, სახენი, წესნი და კანონნი უცთომელნი მონაზონე-ბისანი“ (ბ-რედაქცია). ღვთაებრივი მადლითა და მაღალი სულიერობითაა გაჯერებული მათი საუბარი. ნეტარი აბიბოსი სთხოვს მღვიმელს: „ლოცვა ყავ, მამაო, რამეთუ უსჯულონი ესე სპარსნი განძნდეს ჩუენ ზედა ამპარ-ტავანებითა თვსითა“. აქაც მნიშვნელოვს ლოცვის სათნოება. აბიბოსის ამ საუბარში ერთი საინტერესო მხატვრული შედარებაა: ურჯულო სპარსე-ლებმა „კუალად განაგეს ბადე და შეაყენეს კაცნი თაყუანის-აცემინნეს ცეც-ხლსა“. ე. ი. გამართეს, გაამზადეს ბადე ქრისტიან ქართველთა დასაჭერად, საცდუნებლად, ეს ის ნაწილია საზოგადოებისა, რომელთა შესახებ უფრო

ადრე ტექსტში ნათქვამია: მრავალთა, დაუმტკიცებელთა სარწმუნოებასა და ნაკლულევანთა გონებითა, შეაცთუნებდეს" (ბ-რედაქცია).

წმინდა შიოს პასუხი ერთდროულად შეიცავს თანადგომის, თანაგანცდის, გამხნევების ინტონაციას. რთულია ქრისტიანად ცხოვრება, თუმცა არასოდეს ყოფილა ადვილი. ვინროა სასუფეველისკენ სავალი გზა: „**მრავლითა ჭირთა გვლირს შესვლად სასუფეველსა ღმრთისასა**". ასეთი შესავალი ერთგვარი შეხსენებაა იმისა, რომ მასაც ტკივილი და „ჯვარცმა“ ელოდება. ასეთ კონტექსტში მოიხმობს წმინდა შიო პავლე მოციქულის სიტყვებს: „მჭირვებელთა თქუენთა ჭირი და თქუენ ჭირვეულთა ლხინი“.

პავლეს ეპისტოლეთა განმარტებაში ვკითხულობთ: „ეს ეპისტოლე ათენით მიუწერა ნუგეშინის-ცემა ჭირთა მოთმინებისათჳს“ (პავლეს ეპისტოლეთა განმარტება 2003: 256). ასე სცა ნუგეში წამების გზაზე შემდგარ აბიბოსს წმინდა შიო მღვიმელმა და, ბოლოს, იმედად და ნუგეშად მისდა, დასძინა: „უნყოდე, რამეთუ ჭირი მათი შენ დიდებაჲ გექმნეს წარუვალ და ჭირი ეგე შენი მით დაცემა და განბნევა“.

კიდევ მრავალი სიტყვით განამტკიცა ნეტარი აბიბოსი მეუდაბნოე მამამ და გამომშვიდობებისას „ყვეს ლოცვად, და წარემართა ლუანლსა მას სიხარულით“. ლოცვით შეხვდნენ და განშორდნენ ერთმანეთს. ღრმადსულიერმა საუბარმა ისე განამტკიცა წმინდა აბიბოსი, რომ სიხარულით შეუდგა ეკლიან გზას, რომელიც, წმინდა შიოს სიტყვებით რომ ვთქვათ, წარუვალ დიდებას მოუტანდა მას და მარადიულ სასუფეველს დაუმკვიდრებდა.

თავი XI

გიორგი მერჩულის „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“

„ღირსად ცხოვრებისათვის“

წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების აღწერით გიორგი მერჩულე გაგვიცხადებს წუთისოფელში ადამიანის რაობის, მისი დანიშნულების საიდუმლოს, რომ ყველაფერი წარმავალია და ამოა, უკვდავია მხოლოდ სული და სწორედ მისი ხსნა უნდა გახდეს ყოველი ადამიანის უპირველესი საზრუნავი.

თხზულების სათაური „შრომა და მოღუანება ღირსად ცხოვრებისაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისი არქიმანდრიტისაჲ, ხანძთისა და შატბერდის აღმაშენებელისაჲ და მის თანა კსენებაჲ მრავალთა მამათა ნეტართა“ ჩვენს ყურადღებას იქცევს იმ თვალსაზრისით, რომ მასში გაცხადებულია ადამიანის ამქვეყნიური იდეალი – „ღირსად ცხოვრება“ (ღირსეულად ცხოვრება), რომელიც გულისხმობს შრომასა და ღვანლს. იშრომე და ილოცე! – შეგვაგონებენ წმინდა მამები; „სარწმუნოება თვნიერ საქმეთასა მკუდარ არს“, – გვაფრთხილებს იაკობ მოციქული (იაკ. 2, 26).

„ღირსად ცხოვრება“ – არსებობის განსაკუთრებული სახეობაა, რომელიც გულისხმობს სარწმუნოებას, სიყვარულს, მოთმინებას, მორჩილებას...

სხვათა შორის, თხზულებაში ხშირად კეთდება აქცენტი ღირსებაზე. მეორე თავის დასაწყისში აგიოგრაფი კლარჯეთის უდაბნოში პირველად მისულ მამებზე აცხადებს:

- „უდაბნოთა შინა პირველად დამკვდრებულთა მათ წმიდათა მამათა, ღირსად ცხოვრებულთა“;
- „რომელსა ეწოდა ღირსად დიდი არსენი“ (ძეგლები 1964: 267);
- „ზაქარია ანჩელი ეპისკოპოსი, ღირსი და სასწაულთა მოქმედი“ (იქვე: 275);
- „მამაო დიდო... და ღირსო ღმრთისაო“ (იქვე: 302);
- „რადთა ვიტყოდი ღირსად ცხოვრებასა ღმერთ-შემოსილთა კაცთასა“ (იქვე: 248);
- „ყოლადვე ბრძნობად სინმიდესა სიმართლით ღირსებასა თანა“ (იქვე: 248);
- „გულისკმა-ყო საღმრთოთა ცნობითა ღირსებისა მათისა მადლი“;

- „ღირსად ვჰმსახუროთ სინმიდესა შენსა“;
- „ითხოვდა მღდელსა ღირსსა“;
- „შენვენიტა ღირსთა ლოცვათა შენთაჲთა“;
- „ღირსო ღმრთისაო“ და მისთ.

სულხან-საბა ორბელიანი განმარტავს: „ღირსება მართებულის გება“ (ორბელიანი 1993: 251). ადამიანმა საკუთარ თავში უნდა აღმოაჩინოს ღმერთი, მიაგოს მას მისაგებელი, იგრძნოს ეს ნეტარება და გახდეს „ღირსი ღმრთისა“. საკუთარი ღირსების შეგრძნება უნდა განხორციელდეს ღვთაებასთან მიმართებით – ეს არის სულის ხსნის გზა, ანუ ის უმთავრესი, რომლისთვისაც მოწოდებულია აგიოგრაფია.

„წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ დასაწყისი მკვეთრად წარმოაჩენს ავტორის, გიორგი მერჩულის, სულიერ პროფილს. სტრიქონებს შორის იგრძნობა აგიოგრაფის თეოლოგიური აზროვნებისა და ლიტერატურული კულტურის მასშტაბები. სპეციალურ ლიტერატურაში საგანგებოდაა შესწავლილი მოძღვრება ორგვარი სიბრძნისა და დუმილის ესთეტიკის შესახებ (ბარამიძე 1996; სირაძე 1987; ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1997). საინტერესოა ის, რომ გიორგი მერჩულე საკუთარ „ნაკლულევანებაზე“ გვესაუბრება:

1. „სულელნი სიბრძნის-მეტყველებენ, ბრძენნი კი დუმან“ (ძეგლები 1964: 248). დუმილს ის უპირატესობაც აქვს, რომ ადამიანი დაცულია „მეტყუელებისაგან ცუდისა და... ძვრის-სიტყვსა უქმ“ (იქვე: 248). გიორგი მერჩულის ამ განაცხადში კარგად იგრძნობა მისი სიტყვისადმი დამოკიდებულება, რომ სიტყვა არის სულიერი ოდენობა, პიროვნების სულიერი სამყაროსა და ინტელექტუალური საწყისის გამოხატულება, არსებობის აზრი და საზრისი. ადამიანი პასუხს აგებს ყოველი თქმული სიტყვის გამო, ამიტომ დუმილს ეს უპირატესობაც აქვს; გიცავს ამაო მეტყველებისაგან. ამაოდ მეტყველების შიში მომდინარეობს სახარებიდან. მაცხოვარი გვაფრთხილებს: „სიტყუათა შენთაგან განმართლდე და სიტყუათა შენთაგან დაისაჯო“ (მ. 12, 37). გიორგი მერჩულემ საკუთარი პიროვნული უძლურება თუ სისუსტე ასე გამოხატა: „ნაკლულევანებაჲ ჩემი არა მიფლობს დუმილად“;
2. გიორგი მერჩულე სინანულით აცხადებს: „ვერ ძალ-მიც მოუკლებელად ლოცვაჲ“ (ძეგლები 1964: 248) და, ამის გამო, „სულელთა ყოველთა უდარეს ვარ“. რა თქმა უნდა, აგიოგრაფი აქ თავმდაბლობას იჩენს და ამპარტავნობისაგან იცავს თავს, მაგრამ თავად ფაქტი, რომ თხზულების ეს მონაკვეთი ლოცვის აპოლოგიაა, ბევრს ნიშნავს. ლოცვის სათნოება გამორჩეული ტალანტია ადამიანში. ლოცვა დასაბამია სიკეთისა. სიკეთე კი არსებობის ერთადერთი გამართლებაა.

წმინდა ბასილის მოძღვრებით: „არა სიტყვთ ოდენ აღასრულებ ლოცვასა, არამედ ყოველთავე მოქალაქებითა ცხოვრებისა შენისაჲთა შეგიერთებიეს

თავი შენი ღმრთისა მიმართ და არს ყოველივე ცხორებაჲ შენი შეერთებული და დაუცდადებელი ლოცვაჲ“ (კესარიელი 1983: 44).

გიორგი მერჯულე განმარტავს: რადგან აღარც ლოცვა ძალმიძს და არც – დუმილი, „უმჯობესად შემირაცხიეს, რადთა ვიტყოდი ღირსად ცხორებასა ღმერთ-შემოსილთა კაცთასა... მადლითა და შეწევნითა ღმრთისაჲთა“. აგიოგრაფი იცავს შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელ გარდაუვალობას: „ვიტყოდი მადლითა და შეწევნითა ღმრთისაჲთა“. ადამიანი მადლობელი უნდა იყოს ღვთისა და, რასაც ქმნის, მისი სახელით უნდა აკეთებდეს – სახელითა მამისათა და ძისათა და წმიდისა სულისათა. „თვინიერ ჩემსა არარად ძალ-გიც ყოფად არცა ერთი“ (ინ. 15, 5) – გვაფრთხილებს მაცხოვარი. „ლოცვაჲ ყოველი საქმის დანყების წინ“ ასე მთავრდება: „შემენიე საქმესა ამას შინა მე ცოდვილსა, რადთა ვყო იგი ნებისაებრ შენისა“ (ლოცვანი 1999: 69).

„ნებითა ღმრთისაჲთა“

„წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მძლავრი ნაკადია პროვიდენციალური მოძღვრებისა. აქ ყველაფერი ღვთის ნებითა და შეწევნით ხდება. აგიოგრაფი სიხარულით აცხადებს, წმინდა გრიგოლ ხანძთელი „ნებითა ღმრთისაჲთა იკურთხა ხუცად“ (ძეგლები 1964: 251). ოპიზისაკენ მიმავალ ოთხ სულიერ ძმას „უფალი მხოლოდ უძღოდა“ (იქვე: 252), – შენიშნავს აგიოგრაფი.

„ნებითა ღმრთისაჲთა ვიდრე სიკუდილამდე თვთ ვემსახურო თავსა ჩემსა“ (იქვე: 255) – ამბობს ბერი ჭუდიოსი;

„ბაგრატ კურაპალატმან ნებითა ღმრთისაჲთა... მოიღო კურაპალატობაჲ“ (იქვე: 272);

„კეთილ არ განზრახვამ ეგე თქუენი ნებითა ღმრთისაჲთა“, – ეუბნება წმინდა გრიგოლი თეოდორესა და ქრისტეფორეს (იქვე: 279);

„ნებითა ღმრთისაჲთა განმრავლდებოდეს ძმანი ქრისტეს მსახურნი“ (იქვე: 258);

„მიიწია ნებითა ღმრთისაჲთა სახლისა გაბრიელ დაფანჩულისასა“ (იქვე: 258);

ჯავახეთის საეკლესიო კრებაზე მტკიცედ და შეურყევლად იტყვის დიდი მოძღვარი: „არსენი კათალიკოზი ნებითა ღმრთისაჲთა კათალიკოზი არს“ (იქვე: 288) და მისთ.

„ცრემლით ჯელგანჰყრობით წართქუა“

გიორგი მერჯულის მთელი თხზულება შეუწყვეტელი ლოცვაა, თანაც ამ ლოცვას ყოველთვის ახლავს ცრემლი. ცრემლით ლოცულობს წმინდა გრიგოლ ხანძთელიც. წმინდა ეფრემ ასურის მიხედვით, „წინდი გაღმრთობისა ჩვენში ქრისტესმიერი ნათლისღებაა, ხოლო მთავარი მამოძრავებელი

ქრისტიანული ცხოვრებისა – სინანული... ცოდვათა მიტევება სინანულის საიდუმლოში სრული მოსპობაა, აღბოცვაა მათი. სინანულის ცრემლები დასწავენ ცოდვებს... სინანულის ცეცხლოვან ემბაზში... საკუთარ თავს გადაიდნობ, საკუთარ თავს აღადგინებ მკვდრეთით" (ეფრემ ასური 1991: 139).

გიორგი მერჩულე გვაუწყებს:

„წმიდამან გრიგოლ გონებითა შემუსრვილითა ლოცვამ ესე ცრემლით ჯელგანპყრობით წართქუა“ (ძეგლები 1964: 256);

„აღდგა სიხარულისა ცრემლითა საესც“ (ძეგლები 1964: 259);

„ნეტარმან გრიგოლ... ლოცვამ ესე ცრემლით წართქუა“ (იქვე: 260);

„რაჟამს მოვიდა ნეტარი მამამ გრიგოლ შატბერდს, მაშინ ცრემლითა მისთა მდინარითა ირწყვოდა ადგილი იგი, იტყოდა რამ ლოცვასა ამას“ (იქვე: 273).

აღსანიშნავია ისიც, რომ, ზოგადად, ცრემლის განსაკუთრებულობა აქცენტირებულია გიორგი მერჩულის მიერ:

- ჟამსა მას ცრემლით ვედრებისა მათისასა ისმინა უფალმან თხოვამ მათი;

- ცრემლით თავი თვსი დაჰვედრა მას;

- და აკურთხნა ყოველნი იგი ნეტარმან მან ცრემლით;

- ლოცვითა მისითა და ცრემლითა განიკურნებოდეს და მისთ.

საინტერესოა ისიც, რომ თხზულებაში გვხდება ტკივილისა და სიხარულის ცრემლიც:

- ტკივილისა ცრემლითა აღივსნეს;

- სიხარულისა ცრემლითა საესც.

აგიოგრაფი ეტყვანეს მაღალი სულიერობის განმსაზღვრელად, მის მორჩილებასთან ერთად, სასწაულთმოქმედების ტალანტსაც გამოყოფს: „ცრემლითა დათხევითა სულთა უკეთურთა განასხმიდა და სნეულთა მსწრაფლ განჰკურნებდა“ (ძეგლები 1964: 291). უფრო მეტიც, „მორწმუნეთა ლოცვითა საკუდილისაგან იჴსნიდა“ (იქვე: 291). ამ ფრაზაში, ლოცვის ძალასთან ერთად, ხაზგასმულია მეორე ასპექტიც – „მორწმუნეთა“ იხსნიდაო, რადგან მხოლოდ ის განიკურნება, ვისაც ეჭვი არ ეპარება, ვინც რწმენით მივა მკურნალთან. ასე განკურნავს ეტყვანე შვიდი წლის ბიჭს, რომელსაც „საღმობანი სიკუდილისანი ეწინეს და სენისა მისგან წრტიალისა იხსწრაფდა სული განსლვად გუამისა მისგან“ (იქვე: 291). ქრისტეს წინაშე დავარდა წმინდა ეტყვანე და თქვა: „უფალო, ღმერთო ჩუენო, იესუ ქრისტე, იხილენ ცრემლნი ჩემნი და ცრემლნი საწყალობელისა ამის დედაკაცისანი და წყალობა ყავ ყრმასა ამას ზედა“ (იქვე: 291).

თხზულების ეს მონაკვეთი კიდევ ერთხელ ცხადყოფს ლოცვის სათნოების შეუვალობას და იმას, თუ რა ძალა აქვს რწმენით და ცრემლით შევედრებულს. ასეთივე ცრემლით სთხოვა ეტყვანემ უფალს „ყრუმ და უტყვ და გონება-ნაკლულის“ განკურნება. „ნეტარი იგი ცრემლოდა სულთქუმით“ (იქვე: 292) – შენიშნავს აგიოგრაფი.

გრიგოლმა ავადმოყოფი შვილი განუკურნა დედას: „და იწყეს ცრემლთა მისთა დინებად, რომელნიცა საჭუმიდ მკდომსა ექმნეს, რამეთუ კაცთაგან

უხილავად შესწავიდა მძლავრსა მას უკეთურსა ეშმაკსა ლოცვანი გრიგოლისნი და განიოტებდეს მას“ (იქვე: 295).

თუ გიორგი მერჩულე მწვავედ განიცდის იმას, რომ არ ძალუძს „მოუკლებელად ლოცვა“, წმინდა გრიგოლ ხანძთელი და მისი მოწაფენი ლოცვითს მდგომარეობაში არიან. შატბერდელ მეუდაბნოე მამებს ანდერძად დაუგდებს ნეტარი გრიგოლი: „წმიდათა შინა ეკლესიათა თქუენთა ურთიერთას ულოცევდით და, მემცა გლახაკი, მარადის გაქსოვ წმიდათა შინა ლოცვათა თქუენთა“ (იქვე: 309). აღსასრულის წინ კი ხანძთელ მოძმეებს შეევედრება: „წუ სადა დამივიწყებთ ლოცვასა თქუენსა“ (იქვე: 315) – გიორგი მერჩულე საგანგებოდ მოიხმობს იაკობ მოციქულის სიტყვებს: „ურთიერთისთვის ილოცევდით, რადთა განიკურნნეთ“ (იაკ. 5, 16).

„მადლმან საღმრთომან განაბრწყინენა“

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ერთი პარალელის შესახებ: წმინდა შუშანიკ დედოფალი საპყრობილეში განუწყვეტლივ ლოცულობდა, ფსალმუნები ზეპირად დაისწავლა და „კითხვიდა წიგნთადათა მოუწყინებლად განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნარითა“ (ძეგლები 1964: 221). წამებული დედოფალი მხურვალე, გულიდან ამოსული ლოცვით ნათელს ჰფენს ციხის სიბნელეს – ეს ნათლის ესთეტიკაა. გიორგი მერჩულე მოგვითხრობს: „მამად გრიგოლ და ზენონ სიტყუითა მდაბლითა ფსალმუნებდეს“ (იქვე: 313). აგიოგრაფი იმასაც კი გვაუწყებს, თუ როგორ ტონალობაში იკითხებოდა ფსალმუნი მათ მიერ: ხმამალა, მაჟორში კიარა, არამედ ხმადაბლა, მინორში და „მადლმან საღმრთომან განაბრწყინენა იგინი ნათლითა დიდებისადათა და სახლი იგი ბნელი, ვითარცა მზისა მცხინვარებაჲმან განანათლა“ (იქვე: 313). გიორგი მერჩულე არ იფარგლება მხოლოდ ფაქტით. როდესაც მამა მაკარიმ იხილა ეს საღვთო ნათელი, გაუკვირდა. გრიგოლ ხანძთელმა კი ასე განუმარტა: „ძმაო, მაკარი, რამსა გიკვრს ხილვად ესე. არა გასმიესა წერილისად, „საკვირველ არს ღმერთი წმიდათა შორის მისთა“ (იქვე: 313).

შემოქმედი სოფლისა „საშომთგანვე დედისაჲთ“ გამოარჩევს ხოლმე ადამიანს, რომლის მეშვეობითაც შეგვაგრძნობინებსა და გაგვიცხადებს თავის მიუწვდომელ დიდებულებას. როგორც აშოტ კურაპალატი მიმართავს „უდაბნოთა ვარსკვლავს“: „შენ გამოგაჩინა ღმერთმან ქრისტიანეთა სიქადულად“ (იქვე: 262). მთელი ზემოთქმული მსჯელობა ეფუძნება სახარებას, ევანგელურ მოძღვრებას. სხვათა შორის, იმავე კურაპალატის სიტყვებით რომ ვთქვათ (რომელსაც იგი საბა იშხნელს ეუბნება და, რომელიც მათეს სახარებას ეფუძნება (მ. 5, 16) „ვითარცა მცხინვარებაჲ მზისად განანათლებს ცასა ქუეშე მყოფთა, ეგრეთ ბრწყინევდინ ნათელი თქუენი წინაშე კაცთა, რადთა იხილნენ საქმენი თქუენნი კეთილნი და აღიდებდნენ მამასა თქუენსა ზეცათასა“ (ძეგლები 1964: 274).

„თავი სათნოებათა“

გიორგი მერჩულის თხზულება გადმოგვცემს საღვთისმეტყველო სწავლებას ღვთის შიშის შესახებ, რომელიც სათნოებათა თავად და დასაბამად ითვლება. ეფრემ ასურის მიხედვით, „ღვთის შიში არავის ექნება, თუ ამოუბას არ განერიდება. როცა გონება მდუმარებით მშვიდდება, მაშინ იწყება ღვთის შიში. შიში წმინდს ადამიანს მიწიერებისაგან, შიში არის მართალთა მდგომარეობა, თვისება“ (ქრისტიანული 1930: 16).

წმინდა გრიგოლ ხანძთელს მღვდლად კურთხევისას „მიუგეს ბრძენთა მათ მთავართა და პრეტეს: შვილო, გამორჩეულო ქრისტესაო, შიში ღმრთისად თავი არს სათნოებათა“ (ძეგლები 1964: 251) და ამის ნათელსაყოფად მოყვანილია ციტატები ძველი აღთქმიდან, იგავთა და იოზის წიგნებიდან: „რასა ითხოვს ღმერთი შენგან, ზ ისრაჲლ, არამედ რადთა ეშინოდის მისა“ (იგავ. 10, 27) და „შიშმან უფლისამან შესძინის დღეთა“ (იოზ. 32, 9).

აფხაზეთიდან ხანძთაში დაბრუნებული გრიგოლი მონასტერში ეფრემსა და არსენს მოიყვანს. მეუღაბნოე მამათა შორის „დრტვინვაჲ იყო ყრმათა მათთჳს მოყვანებისა“ (ძეგლები 1964: 217). ბოლოს, გადანყვიტეს და ნეტარ გრიგოლს მოახსენეს: „წმიდაო მამაო, მოციქულ იტყვს: „სრულმან სიყუარულმან შიში განდევნოსო“ – უკუეთუ ბრძანოს სინმიდემან შენმან, უშიშად ვიტყოდით, რომლისათჳსცა მოსრულ ვართ?“ (იქვე: 271).

უაღრესად საინტერესოდ გვეჩვენება იოანე ღვთისმეტყველისა და მახარებელის სიტყვების ამ კონტექსტში მოხმობა. სიყვარული განდევნის შიშს, რადგან, წმინდა პავლე მოციქულის ეპისტოლეთა მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, შიში ტანჯვაა, ხოლო მიშპარა ტანჯული, არასრულყოფილი სიყვარულში. ღვთაებასთან მიმართებით თქმული სიტყვები „სრული სიყუარული გარე განაგდებს შიშსა“ ტრანსფორმირდება გრიგოლ ხანძთელის მისამართით: უშიშრად ვიტყვით, რისთვისაც მოვედითო. სხვათა შორის, ადეკვატური პასუხი აქვს წმინდა გრიგოლსაც: „ძირმტკიცე არს ჩუენ შორის სიყუარული და შიში არა არს მას შინა“ (იქვე: 271).

შიშზე, საერთოდ, ბევრს საუბრობს გიორგი მერჩულე. ეს სიტყვა ხშირად გვხვდება ტექსტში და კონტექსტის მიხედვით სხვადასხვა დატვირთვას იძენს, მაგალითად: როცა წმინდა გრიგოლ ხანძთელის მღვდლად კურთხევა მოინდომეს და მიმართეს: „მოინია ჟამი“ – აგიოგრაფი შენიშნავს: „შეზრუნდა სიტყუასა მათსა ზედა და შიში დაეცა სიახლისათჳს ჰასაკისა მისისა“ (ძეგლები 1964: 250). თუ რა შიში იყო ეს, ამას თავად გრიგოლი ასე განმარტავს: „და ან პატივსა ვხედავ და პატიუისაგან მეშინის“ (იქვე: 251). ამ პასუხში ნათლად ჩანს ახალი აღთქმის მეშვიდე საიდუმლოს – მღვდლობისადმი წმინდა გრიგოლის დამოკიდებულება, მისი განსაკუთრებული კრძალვა და ღრმა, ანალიტიკური, უაღრესად სულიერი შეფასება: „თუ ვითარნი კრძალოვანი უკმან მღდელობასა და ყოლად უბრალოებაჲ არა ხოლო საქმით, არამედ გონებითა და სიტყვთა“ (იქვე: 250). ახალი აღთქმის მეშვიდე საიდუმლოსადმი ასეთი მიმართება კიდევ ერთი დასტურია თეოლოგიური აზროვნების უნივერსალიზმისა.

„მღვდელი – განმწმენდელი და მფარველი“ – წერს სულხან-საბა, მაგრამ იგი ვერ იქნება და ვერ გახდება განმწმენდელი, თუ, გრიგოლის სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავად არ იქნა საქმით, გონებით და სიტყვით წმინდა.

გონებაში წარმოშობილი მაცდური აზრები, ფიქრები, ზრახვები ვენება-თა სადგომი ხდება. თუ ძველი ალთქმა კანონს გვიდებდა და გვიკრძალავდა, ახალმა ალთქმამ არა თუ ამის აღსრულება, არამედ გაფიქრებაც კი ცოდვად მიიჩნია. ამიტომ ითვლება ყველაზე დიდ გამარჯვებად გონების განწმენდა ყოველივე ამაო ზრახვათაგან. სწორედ ამიტომ გაისმის მართალთა ლიტურგიაზე სიტყვები: „ყოველივე მსოფლიო დაუტოოთ ზრუნვა“ (საეკლესიო გალობა 1914: 6).

სიტყვა უსისხლო მსხვერპლია, შუამავალია ღმერთსა და ადამიანს შორის. როგორც წმინდა გრიგოლ ხანძთელს უთხრეს: „შენ აღვდე მთასა უფლისასა და დადგე ადგილსა წმიდასა მისსა შემწირველად წმიდისა და უსისხლოსა მსხუერპლსა მისსა“ (ძეგლები 1964: 250). ამიტომ არის სიტყვა უმთავრესი და განმსაზღვრელი ადამიანური ყოფიერებისა. ღმერთთან საუბარი – ლოცვა სიტყვით ხორციელდება. არ არის შემთხვევითი გრიგოლის მიერ საქმის, გონებისა და სიტყვის სინამდის დაცვის მოთხოვნა. წმინდა კვიპრიანეს აზრით, „მოდღვარი ყოველთვის დაკავებული უნდა იყოს ლოცვით და არ უნდა დაუშვას ეკლესიაში მინიერი საკითხებით დაინტერესება“ (ჯვარი ვაზისა 1992: 16).

გონების, გულისა და სიტყვის სინამდის ყოველი ადამიანის ზრუნვის საგანი უნდა იყოს, რადგან ამის გარეშე იგი დაკარგავს ღვთის ხატებას საკუთარ არსებაში და ამით – საუკუნო ცხოვრებას. ამიტომაც გაისმის მესამე ჟამნის ლოცვებში მწვავე ვედრებად: „შენ უფალო, სულნი ჩუენნი წმიდა ჰყვენ, ხორცნი უბინოდ, გონებანი განგვიწმიდენ და გულის-სიტყუანი განგვიმართლენ და გვიხსენ ყოველთაგან ჭირთა, ძვირთა და საღმობათაგან“ (ჟამნი 1899: 108).

სრულიად განსხვავებული დატვირთვა აქვს შიშს წმინდა გრიგოლის ლოცვაში, რომელიც ხანძთაში წარმოთქვა: „ჟამსა ამას უცხოებისა და უპოვარებისა ჩუენისასა, ქრისტე, არა შემეშინოს ჩუენ ბოროტისაგან, რამეთუ შენ, უფალო, ჩუენ თანა ხარ“ (ძეგლები 1964: 256). აქ შიში დაბრკოლებას გულისხმობს. თუ ღმერთთან ყოფნის განცდა ადამიანს არა აქვს, მაშინ იგი იმედს, სასოებას დაკარგავს, ბოროტებას შეუშინდება და დანებდება. ერთი სიტყვით, დაბრკოლდება.

ზენონის შესახებ გიორგი მერაბიძე გვაუწყებს: „საღმრთოდ შიში მკვდრ იყო მის შორის“ (ძეგლები 1964: 263). აქ სწორედ იმ შიშზეა საუბარი, რომელიც ადამიანს ღვთაებას აზიარებს: „შიში უფლისაი წმიდა არს და ჰგიეს იგი უკუნითი უკუნისამდე“ (ფს. 18, 9). შიში დასაწყისია სიყვარულისა და მერე მასში გადადის და კვდება. „ვამბობ სიყვარულს, რომლის მიერ და რომლის ნიაღ დასაფუძვლდა ყველა რწმენა და აღმოცენდა სასოება, რომლის გარეშე არ არსებობს არც ერთი არსი“ (წმინდა სვიმეონი 1991: 265).

„წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ გვხვდება სხვაგვარი შიშიც, როგორც გარკვეული ემოცია შეუცნობადობის პირისპირ განცდილი. გიორ-

გი მერჩულე მოგვითხრობს: ცისკარზე დეკანოზმა წმინდა გრიგოლის სენაკში მაცნე გაგზავნა, გაიგე, სძინავს თუ ღვიძავსო. მნათემ სენაკში „ბრწყინვალეზა დიდძალი“ იხილა, შეეშინდა, გამოიქცა და „ჰმა-ყო, ვითარმედ: ცეცხლი აღდებულ არს სენაკსა შინა მამისასა“. დეკანოზმა კი დაამშვიდა, განუმარტა და უთხრა: „დუმენ, შვილო, და ნუ გეშინინ, არა არის იგი ცეცხლი შემწული“ (ძეგლები 1964: 294).

ბრწყინვალე მხატვრულ სახეს გეთავაზობს აგიოგრაფი წმინდა გრიგოლისა და სიძვის დიაცის საუბრის აღწერისას. გიორგი მერჩულე გასაოცარი ოსტატობით ხატავს: „ხოლო მან (გრიგოლმა – ს.მ.) არა დასწერა ჯუარი (სიძვის დიაცს – ს.მ.), არამედ უბრძანა განშორებულად დაჯდომად. და მონაფენი კიდე-რე განდგეს წამის-ყოფითა მოძღურისა თვისისადათა და, ეგრეთვე, მსახურნი იგი დედანი, რამეთუ წმიდისა მის შიში ყოველთა ზედა მიფენილ იყო“ (ძეგლები 1964: 296).

რისი შეეშინდათ მონაფეებსა და მსახურ დედებს? – იმდენად შეუვალა იყო წმინდა გრიგოლისაგან სწმინდის დაცვის მოთხოვნა, იმდენად ძლიერი – სიმართლე მოძღვრისა, რომ მისი შიში „ყოველთა ზედა მიფენილ იყო“.

ადამიანებზე მიფენილი შიში! – ასეთ ასპექტში, ასეთი ფორმით მონადებული სათქმელი, რომ, შესაძლოა, შეგეშინდეს, ფიზიკური შიში განიცადო მეორე ადამიანისაგან, მხატვრული სიტყვის დიდოსტატს ძალუძს. რატომ უნდა შეშინებოდათ არტანუჯის სასახლეში მყოფთ?! მათ ხომ უშუალო ბრალი არ მიუძღოდათ კურაპალატისა და სიძვის დიაცის ურთიერთობაში?

ტექსტში კარგად იგრძნობა მოულოდნეობის ის განცდა, რომელიც აშოტ კურაპალატის ოჯახში მოხდა. არც სიძვის დიაცი და არც მისი მსახურები, როგორც ჩანს, ასეთ რამეს არ მოელოდნენ „უდაბნოს ვარსკვლავისაგან“. პირიქით, სიძვის დიაცი გახარებული მოემართებოდა „რამათა ღირს იქმნა ჯუარსა ნეტარისა მის კაცისასა“ (ძეგლები 1964: 296) და იმის ნაცვლად, რომ ლოცვა-კურთხევა მიეღო წმინდა გრიგოლისაგან, არათუ ჯვარი დასწერა, ახლოსაც არ გაიკარა. ღიმილი შეაშრა სახეზე „განმხიარულებულ“ დიაცს.

ამ ეპიზოდში ერთი დეტალიც იპყრობს ყურადღებას: „მოძღუარნი კიდე-რე განდგეს წამის-ყოფითა მოძღურისა თვისისადათა“ – წმინდა გრიგოლის მიერ მონაფეთათვის თვალის ქნა (წამისყოფა) ცოცხალი პასაჟი და გიორგი მერჩულის თხრობას დინამიკურსა და ინტიმურს ხდის. ესეც აგიოგრაფის ფართო ლიტერატურულ დიაპაზონსა და სიტყვის ოსტატობაზე მეტყველებს.

„კეთილი“ და „ჯერკუალი“

როგორც უკვე აღინიშნა, აგიოგრაფიაში მნიშვნელოვანია სიტყვის ფენომენი და სიტყვისადმი დამოკიდებულება. ამ ასპექტითაც საყურადღებოა გიორგი მერჩულის თხზულება. წმინდა გრიგოლის მონუმენტური ფიგურა კარგად ვლინდება სიტყვა-ლოგოსში. აგიოგრაფი გვამცნობს: გრიგოლმა ამქვეყნიური ფილოსოფიაც შეისწავლა და „რომელი პოვის სიტყუად კეთი-

ლი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკუალი-განადის“ (ძეგლები 1964: 250). „კეთილი“ და „ჯერკუალი“ სიტყვა მკვეთრად უპირისპირდება ერთმანეთს. წმინდა გრიგოლისთვის „კეთილი სიტყუად – სულის მარგებელი სწავლაა, აზრის ისეთი დინებაა, რომელიც არ ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ ეთიკას. „კეთილი სიტყვა“ კეთილი აზრია. „ჯერკუალი სიტყუად“ კაცთა დამაბრკოლებელი, მაცდუნებელი, ამოა და ფუჭია, ჭეშმარიტებისა და რწმენის გზაზე დამაბრკოლებლად რომ ექცევა კაცს. ასე დაუპირისპირდა თხზულებაში ერთმანეთს ორი ნაკადი ცნობიერებისა – სიკეთე და ბოროტება: „სიტყუად კეთილი და ჯერკუალი“.

წმინდა გრიგოლ ხანძთელის „სიტყუად... იყო შეზავებულ მარილითა მადლისადა“ – დაასკვნის აგიოგრაფი²². მარილის მადლით შეზავებული სიტყვა წარმოგვიდგენს მეტყველებაში შეზავებულ, საუბარში განედლებულ ენერგიას. მადლიანი სიტყვა – თავის დროზე თქმული, მართალ, გონიერ და სულის დამამშვიდებელ სიტყვას გულისხმობს, ნაკლოვანებათა აღმავსებელ ძალას. მადლიანი სიტყვა და საუბარი „მიმადლებულ“, ანუ მადლით აღსავსე, ღმერთს შეერთებულ ადამიანებს სულიწმიდის მეშვეობით ეძლევათ (რომ. 5, 5) და იგი ღვთიდან მომდინარე სულიერი ენერგია, სიცოცხლეა.

წმინდა გრიგოლ ხანძთელში არსებული ლოგოსური სიტყვა, რომელიც სასწაულებსაც კი ახდენდა, მისი პიროვნული სინწინდის, ანგელოზებრივი ცხოვრების შედეგი იყო. მარილის მადლი განსაკუთრებულად აქცენტირებულია აგიოგრაფის მიერ. უფრო ადრე კი იოანე საბანიძემ ასე განმარტა: „მარილ ეწოდა (იესოს – ს.მ.), რამეთუ ცოდვითა განრყუნილთა ამათ ჳორცთა ჩუენთა მოგუეახლა და სიმყრალჲ იგი კერპთა მსახურებისაჲ განგუაშორა და სულნი ჩუენნი სარწმუნოებითა ღმრთის მსახურებისაჲთა სულნელად შეზავნა“ (ძეგლები 1964: 53).

მარილი – როგორც შემწახველი, გახრწნისაგან დამცველი და, რაც მთავარია, შემზავებელი. მარილის მადლით შეზავებული სიტყვა ჰქონდა წმინდა გრიგოლს, რადგან „რაჟამს იტყვენ, ბრძნად აღალის პირი თვისი და წესი განუჩინის ენასა თვსსა“ (ძეგლები 1964: 250). „რაჟამს იტყვენ“ იმასაც გულისხმობს, რომ ბევრს არ ლაპარაკობდა. თხზულება ხომ ღუმილის აპოლოგიით დაიწყო აგიოგრაფმა, თუმცა, როცა კი იტყოდა, „ბრძნად აღალის პირი თვისი და წესი განუჩინის ენასა თვსსა“ (იქვე: 250). ავტორი ისეთ სიბრძნეს გულისხმობს, ჭეშმარიტებას რომ შეგვაგრძნობინებს და შეგვაცნობინებს, კეთილსა და ბოროტს რომ გავგარჩევინებს ერთმანეთისაგან და სიკეთის გზაზე დაგვაციენებს. გარდა ამისა, აქ შესამჩნევია სიტყვათა გამოძახილი: „პირი მისი აღალის ბრძნად“ (იგავ. 31, 28) (შდრ. ძეგლები 1964: 697) – ეს მეტყველებისას გამოვლენილი ისეთი სიბრძნეა, ბერი ჳუედიოსი რომ ეტყვის ნეტარ გრიგოლს: „სიბრძნჲ სულისა წმიდისაჲ და მადლი ღმრთისა მამისაჲ გაქუს“ (იქვე: 254). ასე გამოთლიანდება მადლი და სიბრძნე და ასე იქცევა კეთილი სიტყვა ცხოვრების სახეობად, აზრად და საზრისად.

²² პარალელების შესახებ იხ. (საეკლესიო ლიტერატურა 2005: 694).

საქმით აღსრულებულ სიტყვაზე მიგვანიშნებს გიორგი მერჩულე. გაბრიელ დაფანჩული ასე მიმართავს „ზეცისა კაცს“ (იქვე: 259): „ქრისტემან საქმით დაამტკიცენ სიტყუად ბაგეთა შენთად, ღირსო მამაო“. „სიტყუამან მისმან, ვითარცა კლდემან უძრავმან“ (იქვე: 294) – გაისმის აგიოგრაფის სიტყვები დასტურად იმისა, თუ რა სასწაულების მოხდენა შეუძლია სოფლის შემოქმედს თავისი რჩეულის პირით.

გიორგი მერჩულე გვაუწყებს: როცა მოილეს საზრდელი ბერმა ჯუედიოს-მა და წმინდა გრიგოლმა, „კუალად იწყეს სულისა ცხოვრებისა ზრახვასა და იყო განგრძობილად სიტყუად მათ შორის“ (ძეგლები 1964: 255), რომელიც, ძირითადად, ლოცვას, გალობას გულისხმობდა, „რამეთუ დღე იგი დამწუხრდა და ღამე განთენა უძილობით ლოცვასა შინა მათსა და გალობასა ღმრთი-სასა“ (იქვე: 255).

დედა ფებრონიასა და წმინდა გრიგოლის შესახებ აგიოგრაფი გვატყობინებს: „და მრავალჯამ მარტოდ უზნობდეს ნეტარნი ესე“. რა შეიძლებოდა ყოფილიყო მათი საუბრის თემა? ამით დაინტერესებულმა ვინმე „დათაგანმა“, რომელიც „მახლობელად მათსა წარჰვლიდა“, გაიგონა წმინდა გრიგოლის სიტყვები: „რამ გრქუა შენ ანგელოზმან?“

ამქვეყნიური ცხოვრების ასეთი ანგელოზებრივი ხარისხი მხოლოდ იმის მაგალითია, რასაც ასე განმარტავს გიორგი მერჩულე: „რამეთუ ღმერთი იყო ყოლადვე მათ შორის“ (ძეგლები 1964: 297) და ამიტომაც იყო გრიგოლ ხანძთელის სიტყვა, როგორც უძრავი კლდე – მტკიცე და შეუვალი.



„შვილი მშობლისა მოყუარე“

ბიბლიური დეკალოგის მეხუთე მცნება მოითხოვს მშობლების პატივისცემას და ამისთვის დღეგრძელობასა და სიკეთეს (კეთილდღეობას) აღვითქვამს: „პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა, რათა კეთილი გეყოს შენ და დღეგრძელ იყვე ქუეყანასა ზედა“. მოსეს რჯულის მიხედვით, განწესებული იყო სიკვდილით დასჯა იმ შვილთათვის, „რომელთცა შეანუხნეს თვისნი მშობელნი“. ძველი აღთქმა წყევლასა და შერვენებას უგზავნის უღირს შვილებს: „წყეულ იყავნ, რომელმან შეურაცხყოს მამად თჳსი, გინა თუ დედად თჳსი“ (მეორე რჯული 27, 16).

წმინდა ტიხონ მღვდელმთავარი (ზადონელი) ამბობს: „ყოველივე პატივისცემა აღმოუჩინე მშობელთა შენთა, რათა კეთილ გეყოს შენ, მშობელნი შენნი არიან დიდნი შენნი კეთილისმყოფელნი; ურვენებდე მათ შენს ღირსეულ მადლობას. მოიხსენე ტკივილნი და შრომანი მათნი... და იყავ მათდა მიმართ მადლობელი“ (კითხვანი აღსარებასა ზედა 1899: 34-35).

მშობლის ამაგის საპირწონე მხოლოდ სიყვარულია. „რომელმან ბოროტი სთქუას მამისათჳს, სიკუდილით მოკუდინ“ – გვაფრთხილებს ბიბლია (გამოსვ. 21, 17).

„არა ჯერ არს გინება დედისა, – შეგვაგონებს წმინდა იოანე ოქროპირი, – უკეთუ ვინმე შევიდეს ესევითარსა განსაცდელსა და იხმაროს გინება დე-

დისა, მაშინ დედა ლეთისა განაშორებს მფარველობასა და შემწეობას თვისსა მის კაცისაგან და მოაკლებს ყოველსავე კეთილსა, – იქმნების წყეული უკანასკნელსა მას დღესა შინა, ვინაიდან დედა თვსი ცუდად მოიხსენა და აგინა“ (მოთხრობები წმინდა მამათა ცხოვრებიდან 1993: 307).

სახელმძღვანელო მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმოს შესასწავლად საგანგებოდ აღნიშნავს: „ვინც წინააღმდეგია მშობლებისა, ის წინააღმდეგია თვით ბუნებისა“ (კატეხიზმო 1994: 14).

„გიორგი მერჩულეს ამაღლელებად და უაღრესად თბილ ტონებში აქვს გადმოცემული გრიგოლისა და დედამისის ფაქიზი, ალერსიანი ურთიერთობა. შვილს მონატრებული მსცოვანი დედა მოუთმენლად ელის დიდი ხნის უნახავ გრიგოლთან შეხვედრას. გრიგოლი ერთადერთი შვილი ყოფილა და თავის დროზე მისი სახლიდან წამოსვლა მწარედ განუცდია მარტოდ დარჩენილ დედას“ (ბარამიძე 1996: 167).

აგიოგრაფი მოგვითხრობს, რომ შვილის „დიდებულების“ ამბავი შეიტყო თუ არა მსცოვანმა დედამ, „განმხიარულდა სულითა და განძლიერდა ჯოცითა“ (ძეგლები 1964: 277). ამ ფრაზაშიც კი იკვეთება გიორგი მერჩულის რელიგიური შემეცნების ასპექტები, რომ ადამიანში მთავარია სული და სულიერობა, რომ, თუ სულით განიკურნები, ხორცის სიმართლესაც მოიპოვებ. ამიტომაცაა, რომ გრიგოლის დედის სულიერმა სიხარულმა „ხორცთა განძლიერება“ შვა. თავად მშობლის სათნოებაზე მიგვანიშნებს აგიოგრაფის სიტყვები: „სინმიდით დადგრომილ იყო ლოცვასა შინა და მარხვასა და მარადის შიშსა ღმრთისასა“ (იქვე: 277).

ეს უბინო ცხოვრების აპოლოგია იმაზე მინიშნებაა, რომ მხოლოდ ეკლესიური ცხოვრება უნდა იყოს წესი ადამიანური ყოფიერებისა. ამის შედეგია ისიც, რომ „ძმ უბინოდ მალაიდ მივიდა დედისა წინაშე მორწმუნისა და თაყუანის-სცა მას და ქრისტესმიერი კურთხევად და მშვიდობად მისცა“ (ძეგლები 1964: 27). ვინ იცის, რას განიცდიდა ზეცისა კაცი და ქუეყანისა ანგელოსი, ამდენი ხნის უნახავ დედას რომ ხვდებოდა. ჯერ თაყუანისცა, და როგორც მოძღვარმა, შემდეგ აკურთხა და დალოცა. სულიერი სიხარულით ავსილმა, ბედნიერმა დედამ ამბორს უყო მონატრებულ მხოლოდშობილ ძეს და უთხრა: „შვილო ჩემო ტკბილო, გიხილე, რომლისათვისცა მსუროდა, რამეთუ ხილვითა შენითა განმემორწმუნეს ყოველნი იგი პირველნი ტკივილნი“ (იქვე: 277-278). ძლიერია დედაშვილობის გრძნობა, შეუვალი და ღვთაებრივი, პირველქმნილი სინმინდე და იღუმალება ახლავს თან! განა არსებობს ამ ქვეყნად უფრო ძლიერი სიყვარული, უფრო მწვავე მონატრება და უფრო დიდი სიხარული ერთმანეთობისა, ვიდრე დედაშვილობა?!

წმინდა გრიგოლ ხანძთელის მშობელთან შეყრა, ფაქტობრივად, წარსულთან შეხვედრა, უმანკო ბავშვობასთან ზიარებაა. ამ ეპიზოდშიც უნივერსალურია „უდაბნოთა ქალაქყოფელი“. იგი შენდობას ითხოვს მორწმუნე დედისაგან: „შენდობა იყავ ჩემდა შენ მიერ, დედაო ჩემო“ (ძეგლები 1964: 278). ძნელია მოძებნო დედაშვილობის უფრო ფაქიზი და სულისშემძვრელი მაგალითი ქართულ აგიოგრაფიაში, ასეთი სინატიფით რომ იქსოვებოდეს

და ვლინდებოდეს სარწმუნოება, თავმდაბლობა, მორჩილება, სიყვარული და პატივისცემა შვილისა მშობლის მიმართ. „არა ნებითა ჩემითა განგეშორე, გარნა ნებასა ღმრთისასა ესრეთ სათნო უჩნდა, ვითარცა ან იქმნა“ (იქვე: 278) – თითქოს უბოდიშებს, განუმარტავს დედას. ეს პასუხი, იქნებ, იმის გამართლებაც იყოს, ეპისკოპოსობაზე უარი რომ თქვა და „განიზრახა ფარულად სივლტოლად თვისით ქუეყანათ“, რომ ეს ნაბიჯიც ღვთის ნება იყო და არა პიროვნული სიჯიუტის შედეგი.

მერეს დედათა მონასტერში ფებრონიასთან შვილის სანახავად მოსულ დედას წმინდა გრიგოლი ეუბნება: „შენ ცხოვრებასა ამას წუთსა არაა გაკლდა ჯორციელად და სულიერად, ვიდრე აქამომდე, არამედ ან თანა-მაც მოლუანებაჲ შენი სულიერად და ჯორციელად მცნებისაებრ უფლისა“ (ძეგლები 1964: 278). რევან ბარამიძის აზრით, „აქ ქრისტიანული მოძღვრების ერთ-ერთ არსებით პრობლემაზეა საუბარი – კერძოდ, ხორციელი და სულიერი ცხოვრების ერთმთლიანობაზე... პარმონიულ ურთიერთმიმართებაზე... გრიგოლი ხაზგასმით მიანიშნებს დედას, რომ შენ ვიდრე მონასტერში მოხვიდოდი, ცხოვრობდი „ჯორციელი და სულიერი“ ცხოვრებით, მაგრამ რაკი აქ მოხვედი, დღეიდან უნდა იცხოვრო „სულიერი და ჯორციელი ცხოვრებით“ (ბარამიძე 1996: 123).

ამის შემდეგ გრიგოლ ხანძთელი ბიბლიიდან იმ ადგილების ციტირებას ახდენს, რომლებშიც ლაპარაკია მშობელთა პატივისცემის აუცილებლობაზე. წმინდა მამა, ძირითადად, ეყრდნობა ისო ზირაქის წიგნსა და პავლე მოციქულის ეპისტოლეს ტიმოთელთა მიმართ (ზირაქ. 3, 10; 3, 8; 7, 3-1; ტიმ. 5, 8). მართალია, აქ არ არის პირდაპირი დამოწმება ათი მცნების მეხუთე მუხლისა, რომელშიც უშუალოდ ამაზეა საუბარი, მაგრამ არ გამოორიცხავს მას თუნდაც იმიტომ, რომ მის მიერ ბიბლიიდან მოყვანილი ადგილები, სწორედ მეხუთე მცნებაზეა დაფუძნებული და აღმოცენებული. სხვათა შორის, წმინდა გრიგოლი იქვე დასძენს: „და ან ესე სიტყუანი მსგავსნი ამათნი გუესმიან ღმერთივ, სულიერთაგან წიგნთა სასწავლელად მორწმუნეთა“ (ძეგლები 1964: 278). მთელი ამ მსჯელობის მიზანი კი ის არის, რომ დედამ დალოცოს და აკურთხოს შვილი: „ხოლო მე მადლითა ღმრთისათა კურთხევა შენი დავიმკვიდრო, ვითარცა შვილმან მშობლისა მოყუარემან“ (იქვე: 278). გრიგოლ ხანძთელი კიდევ ერთხელ ადასტურებს თავის გასაოცარ სიყვარულსა და მოკრძალებას დედისადმი. ამ უკანასკნელისაგან დალოცვას კი განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს „მშობლის მოყუარე“ შვილისათვის, რადგან თავადვე გაიხსენა: „კურთხევამან მამისამან და დედისამან დაამტკიცნის სახლნი უკუნისამდე“ (იქვე: 278). დედა-შვილის დიალოგში განფენილი თეოლოგია „ქრისტიანული ზნეობრივი დოგმატიკის არსთა არსია. ასე ბუნებრივად და სიღრმისეულად ავითარებს გიორგი მერჩულე თეოლოგიური პრინციპების არსებით პოსტულატებს“ (ბარამიძე 1996: 124).

გრიგოლ ხანძთელის სიტყვების პასუხად მორწმუნე დედამ „პირველად აკურთხა ღმერთი და მერე ძე იგი თვისი და თანამოსრულნი იგი სახლელუნი თვისნი შეჰყვებდა“ (ძეგლები 1964: 278). აქ საინტერესოა ის, რომ დედა მადლობელი, მადიდებელი და პატივისმცემელია უფლისა. თანამიმდევრობა –

„პირველად აკურთხა ღმერთი და მერე ძე იგი თვსი“ – იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ ამქვეყნიური სიხარული ვერ ცვლის მარადიულს. ეს ადგილი ამ სახარებისეული შეგონების გამოძახილია: „რომელსა უყუარდეს მამამ ანუ დედამ უფრომს ჩემსა, იგი არა არს ჩემდა ღირს და რომელსა უყუარდეს ძე ანუ ასული უფრომს ჩემსა, იგი არა არს ჩემდა ღირს“ (მ. 10, 37). ვინც ღვთის ნებას არ აღასრულებს, ვერავის ვერაფერს არგებს (ბულგარელი I 1992: 139), არც მისი „ნაყოფი“ იქნება საცნაური.

დედა-შვილის ხსენებულ შეხვედრას, ფებრონიას გარდა, ესწრებოდნენ გრიგოლის „თანა-მოსრულნი სახლეულნი“. ადგილი წარმოსადგენია, თუ როგორი სიხარული და სულიერი ზეიმი იქნებოდა სოფელ მერეს დედათა მონასტერში. დედა ფებრონიამ ანა წინასწარმეტყველს შეადარა წმინდა გრიგოლის მშობელი და ისიც აღნიშნა, რომ „ნაყოფისაგან საცნაურ არს სიკეთე ხისაჲ“ (ძეგლები 1964: 278). ასე გადადის ერთმანეთზე მაღლი და სათნოება; ასე ამთლიანებს და სულიერ ზეიმად აქცევს მოვლენას ქვეშარიტი რწმენა ღვთისა! დედა-შვილის შეხვედრას სხვა სიკეთეც მოჰყვა: „ნეტარმან გრიგოლ ჯერისაებრ განაგო ცხოვრებაჲ დედისაჲ და თვსისაჲ და მისთანათაჲ“. კერძოდ, დედამისის მოსამსახურე გაუთხოვებია, „ქმარი უსუა და ბასილი, მამამ ხანცთელი, მისგან იშვა“ (ძეგლები 1964: 278).

გიორგი მერჩულის მიერ გაცოცხლებული დედაშვილობის ეპიზოდი ერთი მღელვარე ამბავია, „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“, რომელიც მცირე ნოველის სახესაც კი ატარებს.

ზაბილონმა „ყოველთა მზრდელსა ღმერთსა“ მიანდო წმინდა ნინო; შუშანიკ დედოფალმა ეკლესიაში, საკურთხეველთან, აღავლინა ლოცვა და ღმერთს შეავედრა შვილები. წმინდა გრიგოლ ხანძთელმა კი, ვითარცა „მშობლისა მოყუარემან შვილმა“, „ჯერისაებრ განაგო ცხოვრებაჲ დედისა“. თუ პირველ ორ შემთხვევაში მშობლები ზრუნავენ შვილებზე, გიორგი მერჩულის თხზულება იმის მაგალითია, როგორ უნდა „სცე პატივი“ მშობელს, როგორ უნდა მიაგო მისაგებელი, როგორ უნდა აღასრულო მცნება უფლისა.

გრიგოლ ხანძთელის „სანატრელი მშობელი“ გარდაიცვალა „მერეს შინა და მივიდა უფლისა, რომლისაცა სუროდა“. დედისგან კურთხეულმა და დალოცვილმა შვილმა „დაიღუანა სული მისი და დიდებაჲ შეწირა ღმერთისა, რომელმანცა მოჰმადლა მას კეთილად მსახურებაჲ დედისა თვსისაჲ და სრულიად კურთხევაჲ მისგან მიიღო“ (ძეგლები 1964: 279).

დედისთვის კეთილმსახურების, მისი ამაგის, ღვანლის დაფასების, მშობლის განსაკუთრებული სიყვარულისა და პატივისცემის, ღვთის მცნების აღსრულების ნიჭთან და მაღლთან ერთად დედაშვილობის ამ ეპიზოდში გამოვლინდა სულისა და ხორცის მიმართების, უბინო ცხოვრების, ღვთის ნებისა და განგებულების დანახვის თეოლოგიური პრინციპების არსებითი მხარეები, რადგან ასეთი იყო თავად ავტორის, – გიორგი მერჩულის რელიგიური მრწამსი და შემეცნება.

საბოლოოდ, მთელი ეს მონაკვეთი გიორგი მერჩულის თხზულებისა კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს, რომ ადამიანმა უნდა იცხოვროს ღვთის მცნებათა დაცვითა და აღსრულებით!

ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლი

აგიოგრაფია, წმინდა წერილისა და წმინდა მამათა ეგზეგეტიკური ხასიათის თხზულებებთან ერთად, სულიერი საზრდო იყო ქრისტიანთათვის. წმინდანის შესახებ მოთხრობილი ამბავი, მისი წამებისა და ცხოვრების ამსახველი თხზულებები ყოველთვის რჩებოდა მკითხველის ცხოველი ინტერესის საგნად, რადგან იგი ამ გზითაც ეზიარებოდა დიდ სულიერობას, სწავლობდა „გზას, ჭეშმარიტებასა და ცხოვრებას“, ისმენდა ღვთის სიტყვას, წმინდანის ბაგით წარმოთქმულს, ხოლო „ღმრთისა სიტყუათა მოხსენებასა არა არს განძლება ღმრთისა მოყუარეთა სულთა“ (ძეგლები 1964: 51).

რა არის ცოდვა და როგორი უნდა იყოს მის მიმართ ადამიანის დამოკიდებულება? – ეს არის შეკითხვა, რომლის ირგვლივაც ეკლესიას მკვეთრად ჩამოყალიბებული და მკაცრად განსაზღვრული პოზიცია აქვს: „ცოდვა თავისთავად არ არსებობს. იგი არ არის უფლის მიერ ქმნილი. ცოდვა შემოვიდა, როგორც უფლისადმი დაუმორჩილებლობის ნაყოფი. წმინდა წერილი ცოდვას „უკანონობად“ სახელდება (1 ინ. 3,4). ცოდვა ბოროტი სულის ცდუნების შედეგად წარმოიშვა. წმინდა იოანე ღვთისმეტყველი ამბობს: „ვინც ცოდვას იქმს, იგი სატანისგანაა, რადგან პირველად სწორედ სატანამ სცოდა“ (1 ინ. 3, 8). თუ კი ცოდვა ბოროტებად, სულის დაავადებად ითვლება, თავისთავად, ბუნებრივია, რომ მას სჭირდება განკურნება, ცოდვილ ადამიანს კი მკურნალის დახმარება!

წმინდა იოანე ოქროპირი ცოდვას „ღვთის ნების საპირისპირო ქმედებასა და სულის სიმთვრალეს“ უწოდებდა (ცოდვა 2011:). წმინდა კირილე იერუსალიმელი ამბობს: „ცოდვა საშინელი ბოროტებაა, მაგრამ იგი კურნებას ექვემდებარება. ცოდვა საშინელია, როცა ადამიანი ფარავს მას და განკურნებადია მისთვის, ვინც იხანოებს“ (იქვე:). გვერდიგვერდ დგას ცოდვა და სინანული. სინანული დაამარცხებს ცოდვას, განმენდს, განკურნავს ცოდვილს, მაგრამ „განცდამ თვისთა ცოდვათა“ განსაკუთრებული სულიერი მდგომარეობაა და ეს ასე ადვილად არ ეუფლება ადამიანს. როცა თავად არ ძალგდის ამ ვენებისგან გათავისუფლება, მაშინ ბიძგია საჭირო. სწორედ ასეთი ძალაა წმინდა გრიგოლ ხანძთელი – ცოდვასთან მებრძოლი, მოყვასის უფალთან მიმახსლებელი. გიორგი მერჩულის „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ ნათლად წარმოგვიდგენს ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლსაც და მის შედეგებსაც.

თხზულების მიხედვით, „იპოვა ერთი ვინმე, ვითარცა ღვარძლი სარწმუნო ალმოცნებული – უკეთური ცქირი“, რომელმაც ძალით მოინდომა ანჩის საყდრის ეპისკოპოსობა. მისი უნესობა, რა თქმა უნდა, როგორც საეკლესიო სამართალი მოითხოვს, ამხილეს და დაგმეს მეუდაბნოე მამებმა. განსაკუთრებით მამა გრიგოლი იცავდა სამართლიანობას, იმას, რაც ყველაზე რთული და მიუღწეველია ამ წუთისოფელში. საღვთო ნეტარებას გვპირდება ბიბლია, თუ შევძლებთ თავადაც სიმართლის გზით ვიაროთ, სიმართლეს ვემსახუროთ და, ამავე დროს, დავიცვათ იგი. დავით მეფისა და წინასწარმეტყველის

ფსალმუნში ვკითხულობთ: „ნეტარ არიან, რომელთა დაიცვან სამართალი და ჰყონ სიმართლე ყოველსა ჟამსა“ (ფსალმ. 105, 3).

ბუნებრივია, სიმართლისათვის მებრძოლი ადამიანი მრავალი ფარული თუ რეალურად არსებული რისკის პირისპირ იდგეს, რადგან ადამიანებს სათავისო სიმართლე აქვთ და, თუ ვინმე წინ აღუდგა მათს „ჭეშმარიტებას“, შესაბამისად, ძლიერდება აგრესია და სიძულვილი სწორედ, სიმართლის მოყვარულისა და დამცველის მიმართ. ამპარტავნობისაგან ძლეული ცქირიც შურისგებად აღენთო – ეს უკვე იმთავითვე გულისხმობს მასში საშიშსა და ვერაგულს.

ამპარტავნობა უპირველესი ცოდვაა, საერთოდ, ცოდვით დაცემის მიზეზი, და ამ ვნებით ძლეული კაცისგან ყოველგვარი ბოროტებაა მოსალოდნელი. თუ ვინმეს გაუჩნდება შეკითხვა, რატომ არავენ იზრუნა ცქირის ცოდვისგან გასათავისუფლებლადო, ვუპასუხებ, რომ ყველამ ერთხმად და არაერთხელ ამხილა იგი. კი არ განიკითხეს, აუხსნეს, განუმარტეს, რომ უკანონობას ჩადიოდა და საეკლესიო სამართალს არღვევდა. ცქირმა არ მიიღო არავითარი რჩევა და ცოდვას ცოდვას დაუმატა. ამ უსჯულოების გვირგვინად მოიფიქრა და გადანყვიტა, ეკლესიის ყველაზე დიდი ავტორიტეტი, ნეტარი გრიგოლი, ჩამოეშორებინა გზიდან: „მოუწოდა ერთსა ანჩელსა, ლირბსა და გლახაკსა და მაგრიად მოისარსა და აღუთქუა მიცემად სამი გრივი ფეტვი და ხუთნი თხანი და წარავლინა ხანცდად მოკლვად მამისა გრიგოლისსა“ (ძეგლები 1964: 305).

ცქირის განზრახვითი ქმედება ისეთივე სასტიკია, როგორიც მის სულში დავანებული ამპარტავნობის სიმძიმე. მოყვანილ ფრაგმენტში კარგად ჩანს ცოდვის საშიში თვისება: ცქირის ფიქრებში წარმოშობილმა უკეთურმა განზრახვამ, მერე ქმედებაში გადასულმა, ჩაითრია სხვაც. იმდენად დიდია ბოროტება, რომ ერთ ადამიანში ველარ ეტევა და სხვაც თანაზიარი ხდება დიდი ცოდვისა. კარგად მოისარმა, საცოდავმა და გაჭირვებულმა, 300 კილო ფეტვსა და ხუთ თხაზე რომ ყიდდა სულს, მშვილდი მოიმარჯვა და ნეტარ მამას იმ გზაზე ჩაუსაფრდა, რომელზეც უნდა გამოეცლო.

აგიოგრაფი გადმოგვცემს, რომ შატბერდიდან ხანძთას მომავალი გრიგოლი გზაში ტირილითა და გოდებით ეფრემ ასურის ლოცვას იტყოდა. სავარაუდოდ, ეს დიდმარხვის პერიოდი უნდა იყოს, როცა იკითხება ეფრემ ასურის სინანულის ლოცვა. ნიშანდობლივია ისიც, რომ გზაზე მარტოდ მომავალი გრიგოლ ხანძთელი, რომელიც პირისპირ სიკვდილს უნდა შეხვდეს, ცრემლით ლოცულობდა. წმინდა ეფრემ ასურის სინანულის ლოცვის მიხედვით, რამდენიმე სათნოებას ითხოვს ადამიანი: „ხოლო სული სინმიდისა, სიმდაბლისა, მოთმინებისა და სიყვარულისა მომმადლე მე მონასა შენსა“ (ლოცვანი 2003: 406). სწორედ, მოთმინება და სიყვარული დასჭირდებოდა ნეტარ გრიგოლს ბოროტების პირისპირ ბრძოლისას, რათა გადაერჩინა ცოდვილი, განწირული სული ერთი შეუგნებელი კაცისა. ჩასაფრებულმა მკვლელმა სასნაული იხილა, თუ როგორ ფარავდა ნეტარ მამას „სვეტი ნათლისაჲ ფრიად ბრწყინვალე ცად აღწევნული, და თავსა მისსა ჟუარი თვალთ

შეუდგამი გარემო მისსა ცის-სარტყელის სახედ" (ძეგლები 1964: 305). რა თქმა უნდა, ამის შემყურე ძრწოლამ და შიშმა შეიპყრო.

ხელში მშვილდმომარჯვებული, ჩასაფრებული მკვლელი პროფილშია წარმოდგენილი. სახელიც კი არ ვიცით მისი, მაგრამ აგიოგრაფი დეტალურად გადმოგვცემს იმას, რაც ასე საცნაური უნდა გახდეს მკითხველისათვის – ზარდაცემული და მკლავგაშეშებული დაცემული იდგა მიწაზეო.

ამ ეპიზოდში გასაოცარ სულიერ სიმშვიდესა და უშფოთველობას ინარჩუნებს წმინდა გრიგოლი. მის საუბარში არც მრისხანება, არც სიძულვილი და არც განკითხვა იგრძნობა. აგიოგრაფის თქმით, გრიგოლი სწორედ ეფრემ ასურის ლოცვას ცრემლით წარმოთქვამდა, იმ ლოცვას, რომელიც ასე მთავრდება: „ჰე, უფალო და მეუფეო, მომანიჭე მე განცდამ თვისთა ცოდვათა და არა განკითხვად ძმისა ჩემისა" (ლოცვანი 2003: 406).

ახლა ნეტარი მამის ძალისხმევა იქითკენაა მიმართული, რომ მკვლელს ჩაახედოს საკუთარ სულში, აუხილოს თვალი, გადაარჩინოს მისი სული საუკუნო წარწყმედას, მოაქციოს, მოაბრუნოს უფლისაკენ. გრიგოლის მიმართვა წინასწარმეტყველური აღმოჩნდა, რადგანაც მის საუბარში გამოიკვეთა მიზეზი იმისა, თუ ვინ და რატომ მოისყიდა ეს კაცი. წმინდა მამა მაშინვე მიუხვდა მკვლელს მიზეზსაც და მიზანსაც, ქრისტიანობის უარისმყოფელი უნოდა... „მ, უგუნურო" – მიმართა გრიგოლმა, ისე როგორც „წმინდა შუშანიკის წამებაში" გაისმა „უბადოო და უგულისხმოო". გრიგოლ ხანძთელს ტირილით ევედრება განწირული მკვლელი (როგორც თავად უნოდებს საკუთარ თავს): „შემიწყალე, წმიდაო ღმრთისაო"!

უკვე დაიბადა სინანული, რომელიც საღვთო ნათელმა შვა, იმ თვალშეუდგამმა სინმინდემ, ნეტარ გრიგოლს რომ მოსავდა და, რომელიც თავად იხილა მკვლელმა. სინანული საკუთარ თავზე სიმართლის აღიარებააო – ამბობს დეკანოზი დიმიტრი სმირნოვი (სმირნოვი 2005:). გრიგოლ ხანძთელი, ეფრემ ასურის ლოცვის მადლით შემოსილი, მზადაა, სრულად შეუნდოს და დაეხმაროს დაცემულ სულს, ამიტომ „წყალობით ჯუარი დასწერა და განკურნა იგი, რამეთუ მრავალი გუემად დაცემულ იყო მის ზედა და სიხარულით განუტევა სახიდ თვისად" (ძეგლები 1964: 305).

საღვთო სიხარული რომ შემოვიდეს ადამიანში, საჭიროა შინაგანი მზაობა. წყალობა უნდა მიიღო, გული უნდა გაუხსნა მადლს. გრიგოლ ხანძთელმა გზასაცდენილი ცოდვილი სული შემოაბრუნა, ცოდვას დაუპირისპირა მადლი, თავისი სინმინდითა და სათნოებით მომაკვდილებელი ცოდვისაგან იხსნა ადამიანი.

ცოდვასთან ბრძოლის როგორი მაგალითი გვიჩვენა გიორგი მერჩულემ ამ ეპიზოდში? – ცრემლით მლოცველი წმინდა გრიგოლის ნაცვლად ჩვენ წინაშე აღიმართა ცრემლით მვედრებელი მკვლელი; კაცის კვლისთვის მშვილდით მომართული მკლავი იქცა გაუქმებულ ხელად. ნეტარი გრიგოლი „სულითა იხარებდა, რამეთუ ხედვიდა საღმრთოთა ხილვათა მადლითა სულისა წმიდისადათა". ბოლოს კი, მკვლელი სიხარულით განუტევა სახიდ თვისაო. ასე დაამარცხა სინმინდემ და კეთილგონიერებამ ბოროტება და

უგუნურება. აგიოგრაფი იმას მიგვანიშნებს, რომ ცოდვა ტყვედ გვიგდება, შემოდის ჩვენს ბუნებრივ შემადგენლობაში როგორც უცხო საწყისი, მაგრამ შემდეგ ყველაფერი ცოდვასთან შერწყმული ხდება. ცოდვა იმდენად სახლდება ადამიანის ნებაში, რამდენადაც ნება ეძლევა და ამიტომ „ნებისყოფის სისუსტიც“ ეშმაკისგან მომდინარეობს“ (მდრ. საპატრიარქოს უწყებანი 2003:).

ყველაზე მთავარი, ალბათ, მაინც იმის რეალობად ქცევად, რომ ბოროტებას ბოროტებითვე არ დაუპირისპირდე; უნდა შეძლო, მკვლელს შეუნდო, აპატიო, დალოცო. როგორც ამბობენ, ნებისმიერი ფორმით ღვთის ხატის განშორება ნიშნავს, რომ ადამიანი უზენაესისათვის მკვდარია. ამიტომ, უნდა ეცადო მოაქციო, გადაარჩინო მოყვასის სული. სწორედ, ამგვარი ცოცხალი მაგალითი მოგვცა ნეტარმა გრიგოლმა და, თუ ეს სასწაული დიდმარხვაში აღესრულა, მაშინ ამით ისიც გაცხადდა, რომ ეშმაკი განიდევნება ღოცვითა და მარხვითა, რომ სულიერი მახვილი უფრო ძლიერი და ბასრია, თუკი მისით ხარ შეჭურვილი.

ასეთი ბასრი სულიერი მახვილი სხვა დროსაც დასჭირდა წმინდა გრიგოლს. ამ შემთხვევაში საქმე უფრო ფაქიზ თემას ეხებოდა, თანაც ცოდვის მორევში მეფე იყო ჩათრეული, შესაბამისად – პასუხისმგებლობაცა და ურთიერთობის დიპლომატიაც სხვა ხარისხს ითხოვდა. ყველასათვის კარგად ცნობილი რომანული ეპიზოდი, რომელიც აშოტ კურაპალატისა და ე. წ. „სიძვის დიაცის“ ურთიერთობის ამბავს მოგვითხრობს, ნათლად წარმოაჩენს ცოდვა-მადლის დიქოტომიასა და, იმასაც, თუ როგორი კეთილგონიერება და სულიერი ძალისხმევა სჭირდება სასულიერო პირს სინამდის დასაცავად.

„ეშმაკი ტრფიალებისად“

აგიოგრაფიული მწერლობა მკაცრად ორგანიზებული და რეგლამენტირებულია. აქ არაფერია შემთხვევითი, ყოველი დეტალის მიღმა დგას მიუწვდომელი ღვთისმეტყველება თავისი სიმბოლიკითა და სახისმეტყველებით. ასეთ პირობებში „მკვლევარი უნდა ეცადოს, აღადგინოს ყველა კოდის, ყველა ხატის თუ სიმბოლიკის ავტორისეული სემანტიკა და თანამედროვე მკითხველს სწორი დეკოდირების პროცესი შესთავაზოს!“ (ჯაველიძე 1986: 101). ამის კვალობაზე თავისი ფუნქციური დატვირთვა ენიჭება ყოველგვარ პასაჟს, რომელთა ირგვლივაც აქცენტირებულია აგიოგრაფის თხრობა.

აგიოგრაფიული ტექსტის მიხედვით, აშოტ კურაპალატმა საცხოვრებლად დედოფლისა, მეუღლისა თვისისა აღაშენა ციხე არტანუჯისა, სადაც მრავალი წლის განმავლობაში, ოჯახთან ერთად, „კეთილად ცხოვრობდა“. ქრისტიანულ რელიგიას გარკვეული და მკვეთრად ჩამოყალიბებული პოზიცია აქვს ქორწინებასთან დაკავშირებით. ცოლქმრული სარეცლის სინამდევით უპირველესი და შეუვალი მოთხოვნაა. მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ჯერისნერა ეკლესიის შვიდ საიდუმლოებათაგანია, ამიტომ ცოლქმარს მოეთხოვება, ყური მიაპყროს და აღასრულოს კანონი.

„ხოლო აცთუნა მტერმან ჴელმწიფე იგი და მოიყვანა მან დედაკაცი სიძვისამ ციხესა მას შინა, რომლისა თანა იმრუშებდა“ – გვაუწყებს აგიოგრაფი. „აცდუნა მტერმან“ ნიშნავს შეაცდინა ეშმაკმა.

ურიგო არ იქნება, თუ გავარკვევთ, რას გულისხმობს ცდუნება და განსაცდელი; ვინ უნდა გამოცადოს და – ვისგან?!

წმინდა იაკობ მოციქული წერს: „ნუვინ განცდილთაგანი იტყვიან, ვითარმედ ღმრთისა მიერ განვიცდები; რამეთუ ღმერთი გამოუცდელ-არს ბოროტისა და არვის განცდის იგი“ (იაკობ, 1-13). იაკობ მოციქულის მიხედვით, ღმერთი ადამიანს განსაცდელს არ მოუვლენს, მაგრამ როგორ გავიგოთ საუფლო ღოცვის სიტყვები: „მამაო ჩვენო... ნუ შემოიყვანებ ჩვენ განსაცდელსა, არამედ მიხსენ ჩვენ ბოროტისაგან“?

ნეტარი ავგუსტინე უპასუხებს: „თვით ღმერთს კი არ შეეყვართ განსაცდელში, არამედ უშვებს იმის გამოცდას, ვისაც თავის შემწეობას აკლებს ფარული ზრახვების თანახმად, რადგან იგი ამას იმსახურებს.“ ჩვენ უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან განსაცდელი და ცდუნება. ბიბლიაში ვკითხულობთ: „გამოგცდით თქვენ უფალი ღმერთი თქუენი ყოვლითა გულითა და ყოვლითა გონებითა თქუენითა“ (II სჯული, 13, 3).

ღვთისაგან გამოიცდები იმიტომ, რომ სრულიად შეიმეცნო საკუთარი თავი, გაიგო სიმაღლე შენი სულიერობისა, რათა დაინახო, რა შეგიძლია და რა – არა. როცა წმინდა იოანე ღვთისმეტყველი მაცხოვრის მიერ ხუთი ათასი კაცის დაპურების შესახებ საუბრობს, შენიშნავს: „აღიხილნა თუალნი თვისნი იესო და იხილა, რამეთუ მრავალი ერი მოვალს მისა. ჰრქუა ფილიპეს: გინა ვიყიდო პური, რამათა სჭამონ ამათ? ამას რა ეტყოდა, გამოსცდიდა მას, ხოლო თვით უწყოდა, რა ეგულებოდა ყოფად“ (ინ. 6, 7-8).

ადამიანი გამოიცდება, მაგრამ მთავარია, არ დარჩეს ცდუნებული. წმინდა მამების აზრით, ეშმაკს არა აქვს ძალა, გამოსცადოს ადამიანი – ხატი ღვთისა, ხოლო, თუკი ვინმე სცდის, მხოლოდ უფლის დაშვებით; მისი ნებით. ამ მხრივ საინტერესოა ძველი აღთქმისეული წმინდა იოველის წინასწარმეტყველება: ის ზარალი, რომელიც ჩემგან მოგადგათ, აგინაზღაურდებათ, რადგან მოგაყენათ ჩემმა ლაშქარმა, „რომელიც მოგისიეთ“ (იოველი 2, 25). მართლმადიდებლური სწავლებით, განსაცდელი რომ არა, ადამიანი დაივინებდა ღმერთს. ამიტომაც ითხოვდნენ წმინდა მამები განსაცდელის დაშვებას, რადგან ფიქრობდნენ, რომ გამოცდის ჟამს უფალი მათთან იყო და არ იყვნენ დავინყებულნი მისგან. მათ ისიც ესმოდათ, რომ, როგორც მშობელი სჯის შვილს სიყვარულით (და არა საცდურში ჩაგდების მიზნით), ასევე, ადამიანიც ისჯება, რაც ღვთის უსაზღვრო სიყვარულის შედეგია და არა ადამიანის წარწყმედის მცდელობა.

„ილვიძებდით და ილოცევდით, რამათა არა შეხვიდეთ განსაცდელსა“ (მათე 26, 41). საღვთო წერილის თანახმად, განსაცდელი ორგვარია: ნებსითი და უნებლიე. ნებსითი განსაცდელის გზით იბადება ისეთი ცოდვები, როგორებიცაა: კაცის კვლა, მრუშობა, ამპარტავნება, ლოთობა, ანგარება. ამ განსაცდელში ნებით ვვარდებით. სხვა განსაცდელი კი უნებლიეა, – გვასწავლის

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი, – და მასში ძლიერნი ამა სოფლისანი გვაგდებენო (თეოფილაქტე ბულგარელი 1992: 69). წმინდა კასიანეს თქმით, მთავარი ის კი არ არის, არ ვიყოთ გამოცდილნი, არამედ განსაცდელმა არ დაგვამარცხოვს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ღმერთმა დაუშვა აშოტ კურაპალატის გამოცდა და იგი ნებსით ჩავარდა მრუშობის ცოდვაში. უნებლიე განსაცდელში ძლიერნი ამა სოფლისანი გვაგდებენ. აშოტი კი თავად იყო ეს უკანასკნელი. მრუშობის ცოდვაში ჩავარდნაც მისი ნების თავისუფლების გამოვლენაა. იგი გამოიცადა და დამარცხდა. ამის შესახებ ავტორიც ამბობს: „პირველ არა აქუნდა ეგვევითარი ჩვეულება, არამედ ძლეული იქმნა ბოროტითა მით ცოდვითა“ (ძეგლები 1964: 296).

და ვინ იქნა ძლეულ, ვინ დაემონა მრუშობის ცოდვას? – მეფე ქვეყნისა, ადამიანური, ავხორცული ვნებებით შეკრული აშოტ კურაპალატი! ის გახდა ცოლქმრული სარეცლის სინმინდის შემბლაღავი.

„ელტვოდეთ, განმორდებოდეთ ყოველგვარ სიძვასა და მრუშობას, ავხორცობას, გარყვნილებას. გახსოვდეთ, რომ ჩვენნი ხორცნი არიან ტაძარნი ჩვენ შორის დამკვიდრებულისა სულისა წმიდისა“ (1 კორ. 6, 19) – გვაფრთხილებს პავლე მოციქული და, ვინც გახრწნის ღვთის ამ ტაძარს, შებილწავს და დაარღვევს, თვით ღმერთი გახრწნის და სასტიკად დასჯის მას. „მემრუშეთა... სასუფეველი ღმრთისა ვერ დაიმკვიდრო“ (1 კორ. 6, 9).

გარდა ამისა, ამ უზნეობის ჩამდენი მეფე იყო და ადვილი შესაძლებელია, მისი საქციელი ვინმეს მისაბაძად დაესახა. ერისა და ქვეყნის პატრონი კი, უპირველესად, მაღალი ზნეობისა და შეურყეველი რწმენის მაგალითი უნდა იყოს. და, რადგანაც აშოტ კურაპალატი უკვე ძლეულ იქნა ამ საშინელი ცოდვით, ვის, თუ არა გრიგოლ ხანძთელს, – „ზეცისა კაცს და ქვეყნისა ანგელოზს“, – უნდა ემხილებინა, რათა გადაერჩინა იგი საუკუნო ტანჯვისაგან და ამქვეყნიური სირცხვილისაგან. ღირსი იოანე სინელი თავის ცნობილ „სათნოებათა კიბეში“ საგანგებოდ გვესაუბრება სიძვის ცოდვის შესახებ და გვაფრთხილებს, რომ, თუ მის მორევში აღმოვჩნდებით, აუცილებელია „სულიერი მოძღვარი, ან გულმოდგინე ძმა, რომელიც დახმარებას იჩქარებს და გონებით ბრძენია, რადგან დიდად მეეჭვება, რომ ვინმემ თავისი ზომალდის მორევიდან გამოყვანა საკუთარი ძალებით შეძლოს“ (კლემაქსი 2003:).

წმინდა გრიგოლ ხანძთელი შორს იდგა ყოველგვარი უზნეობისაგან, ამიტომ მან კი არ განიკითხა მეფე, არამედ, როგორც დიდმა სათნოყოფელმა, „ამხილა პირისპირ ხელმწიფესა მას“. არ მოერიდა, არ დაუთმო „მპყრობელს ამა სოფლისას“, თუმცა ცოდვის მორევში ჩანთქმულმა მეფემ ვერ შეასრულა არქიმანდრიტისათვის მიცემული პირობა – ქალს სასახლიდან გაეუშვებო. რატომ? გიორგი მერაბულე ღრმა ფსიქოლოგის თვალთა აფასებს მეფის სულიერ მდგომარეობას, მისი გრძნობის სირთულეს და დაასკვნის: ხელმწიფეს „ეშმაკი ტრფიალებისა ფრიად აზრზენდა.“

დიდი იყო ცდუნება. მეფეს არ ეყო ძალისხმევა, ვერ ჩაკლა, ვერ ჩაახშო მამაკაცური ჟინი და გზნება საკუთარ თავში, ვერ სძლია ქალის სიყვარულს

ან, იქნებ, უხერხულიც კია მათს ურთიერთობას სიყვარული ეწოდოს?! იქნებ, ეს მხოლოდ ხორცის ყივილი იყო, სისხლის დუღილი თუ დამანგრეველი გატაცება?! ფაქტი ერთია, მეფემ სინმინდე დაკარგა. სინმინდე კი, იოანე კლემაქსის მიხედვით, „უსხეულო ბუნების გათავისებაა. სინმინდე ქრისტეს სანატრელი სახლი და გულის მიწიერი ზეცაა. სინმინდე ბუნების ზებუნებრივი უარყოფაა და ხრწნადი სხეულის ჭეშმარიტად დიდებული მოშურნეობა უსხეულო სულთა მიმართ. წმინდა იგი, ვინც სიყვარულს (ხორციელს) სიყვარულით (ღვთაებრივად) ამარცხებს და ხორციელ ცეცხლს უნივთო ცეცხლით დაშრეტს“ (კლემაქსი 2003:).

„ძლეულ იქნა ბოროტითა მით ცოდვითა“ – გაისმის აგიოგრაფის სიტყვები და, რადგან ასეა, ახლა საჭიროა გადარჩეს სინმინდე, ზნეობა, ოჯახური სიყვარული, ღირსება და სული მეფისა. ნეტარი გრიგოლი „მარჯუე ჟამს“ ეძიებდა და პოვა კიდეც („მარჯუე ჟამის“ ფენომენის შესახებ იხ. ელაშვილი 2009: 139-143). მაშინ, როცა მეფე-მიჯნური შორს იყო არატრუჯიდან, გრიგოლ ხანძთელი „დღესა ერთსა შატბერდით წარვიდა“ და დაღამებამდე არტანუჯის ციხეს მიაღწია. წინდახედულმა მოძღვარმა მეჭურჭლე ქალს, სიძვის დიაცს, იქ დადგომის მიზეზი შეატყობინა და კაცი მოუვლინა „ჭამადისა თხოვად“. წმინდა მამა ნელ-ნელა ამზადებდა ნიადაგს, დრო-ჟამს არჩევდა თავისი სტუმრობის ნამდვილი მიზეზის გასამჟღავნებლად. უზომოდ გახარებულმა ქალმა „მრავალფერი სანოვავე წარსცა წმიდისა მისთვის და მოწაფეთა მისთა“. დედაკაცის სიხარული გამოწვეული იყო „უდაბნოთა ქალაქმყოფელისა და ვარსკვლავის“, წმინდა გრიგოლის მეფის სასახლეში მობრძანებით, მაგრამ ნაადრევი და ხანმოკლე აღმოჩნდა ეს წუთი ნეტარებისა. გათენებისას გრიგოლ ხანძთელმა ისურვა დედაკაცთან შეხვედრა. ახლა უფრო „განმზიარულდა“ დიაცი, – გვამცნობს ავტორი, და „მსწრაფლ მოვიდა მის ორთა თანა მხეველთა თვისთა“, რადგან ცხოვრებაში ერთხელ მაინც გამხდარიყო ღირსი ლოცვა-კურთხევა აეღო „ზეცისა კაცისაგან“.

უცებ შეიცვალა ყველაფერი, გრიგოლ ხანძთელმა არა თუ „ჯვარი დასწერა“, არამედ „განშორებულად დაჯდომა“ უბრძანა, ახლოს არ გაიკარა მე-7 მცნების დამრღვევი მხევალი ღვთისა. აგიოგრაფი დიდი სიფრთხილით გვიყვება ამ ამბავს, სახელსაც კი არ გვაუწყებს იმ ქალისას, იმ დიაცისას, მეფის გული რომ დაუმონებია. უსახელო, უხსენებელი გახდა ხელმწიფის სიყვარულის მსხვერპლი და საუკუნეებს გადაეცა მისი ზნეობისა და ღირსების აპოლოგია – „დედაკაცი სიძვისად“.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სიძვის ცოდვაში ჩავარდნილი არის „მეჭურჭლე ქალი“, რომელსაც სანოვავეს სთხოვს ნეტარი გრიგოლი. საქმე ისაა, რომ მრუშობის, სიძვის ცოდვა მომდინარეობს გემოთმოყვარეობა-ნაყროვანებისაგან. სიმაძღრეს სიძვის დედას უწოდებს წმინდა იოანე სინელი, იგი საგანგებოდ შენიშნავს: „ჩვენ მძვინვარე გემოთმოყვარეობისაგან მოვისმინეთ, რომ სიძვის ბრძოლები მისი პირმშოა და ეს საოცარი სულაც არ არის. ამას ჩვენი პირველი მშობელი ადამიც გვასწავლის, რადგან სტომაქს რომ არ დაეძლია, იგი ვერასოდეს შეიცნობდა დედაკაცს. ამიტომ, ისინი,

ვინც თავშეკავების (პირველ) მცნებას იცავენ, არც მეორე ცოდვაში (ქალწულების დარღვევაში) ვარდებიან“ (კლემაქსი 2003:). ამდენად, თითქოს სიმბოლურია ისიც, რომ სიძვის დიაკი „მეჭურჭლე“ იყო, საჭმელთან, ხორციელ საზრდელთან დაკავშირებული, საიდანაც მოდის თავად ის ცოდვაც, რომლის ტყვეობაშიც თავად იმყოფებოდა.

„მოი, სანყალობელო! რამათვის შორის ცოლ-ქმართა შთაჭრილ ხარ წარსაწყმედელად შენდა საუკუნოდ ბოროტითა მით ცოდვითა, რომლითა დამონებულ ხარ ეშმაკისადა და ცუდითა რადთმე მიზეზითა საფრთხედ ქმნულ-ხარ დიდისა ხელმწიფისადა?“ (ძეგლები 1964: 296).

„სანყალობელო“ – შემთხვევით არ უთქვამს წმინდა მამას. სანყალობელი იყო ვარსკენ პიტიახშიც, სანყალობელია ყველა, ვინც ცოდვას დაემონება და ამით განშორდება პირველხატს. ერთი ნუთით წარმოვიდგინოთ ამ „სანყალობელი დიაკის“ სულიერი მდგომარეობა, რომელიც, ორ მხევალთან ერთად, სიხარულით მიდიოდა წმინდა მამის სახილველად და ლოცვა-კურთხევის მისაღებად. მოულოდნელად კი მის რისხვას წააწყდა. აქ გიორგი მერჩულე საგანგებოდ შენიშნავს: გრიგოლ ხანძთელის „შიში ყოველთა ზედა მოფენილ იყო“. ამ გასაოცარი სულიერობისა და სინამდის პირისპირ აღმოჩნდა მეფესთან მრუშობაში მხილებული, ცოდვას დამონებული, დიდი ხელმწიფის „საფრთხედ ქმნული“ არსება. ატირდა დედაკაცი სიძვისა, გულწრფელი იყო მისი სიტყვებიც, მონაშენილ ცაზე მების გავარდნას უდრიდა იგი: „მე თავსა ჩემსა ზედა ვერ თავისუფალ ვარ, ვინამთგან გარდარეული სიყვარული აქუს ჩემდა მომართ კურაპალატსა“ (ძეგლები 1964: 296). მოულოდნელია აგიოგრაფიისთვის ასეთი სტრიქონები! გასაოცარი უშუალობა და სევდაც კი ახლავს ამ სიტყვებს. თურმე გაგიჟებით უყვარდა მეფეს... როგორი ბედნიერია ის ქალი, რომელსაც შეუძლია თქვას: მეფეს „გარდარეული სიყვარული აქუს ჩემდა მომართ“.

ვინ არის დამნაშავე? ვის მიუძღვის ბრალი? რატომ გაჩნდა ეს სიყვარული? რატომ გაცვალა კანონიერი მეუღლისა და დედოფლის სიყვარული კურაპალატმა? რამ მოხიბლა, რამ დაატყვევა, რამ „გარდარია“ მეფე აშოტი?! – ისმის კითხვები, რომლებზედაც პასუხებს არც უნდა ველოდეთ აგიოგრაფიაში. ეს ჩვენმა გრძნობამ, ინტუიციამ უნდა წარმოგვადგენინოს და ალგაქმევინოს.

დაიბნა „დედაკაცი სიძვისადა“, შეკრთა, შეშინდა. მთელი მისი არსება გრიგოლ ხანძთელს მიეჯაჭვა, მისგან ელოდა ხსნას, გათავისუფლებას: „და ან არაა უწყი, თუ რად ვყო, რამეთუ ბრძანებამან სიტყუათა შენთამან შემაძრწუნა ფრიად“, – უპასუხებს მოძღვარს და თითქოს შესთხოვს ცოდვიდან გამოხსნას. ამ სიტუაციაში წმინდა გრიგოლ ხანძთელის მოწოდებაა მორჩილება – საფუძველი ყოველგვარი სათნოებისა: „შვილო, იქმენ სრულიად მორჩილ სიტყუათა ჩემ გლახაკისათა, და მე თავს-მდებ გექმენ ქრისტიის მომართ, რადთა მან, თავადმან, ყოველნი ბრალნი შენნი შეგინდვნეს“ (ძეგლები 1964: 296).

მორჩილება მოითხოვს დედაკაცისაგან, რადგან მხოლოდ ამ შემთხვევაში გადარჩებოდა წარწყმედას ცოდვილი სული. წმინდა მამები შენიშნავენ: თუ ადამიანში არ არის უკიდურესი, სრული მორჩილება, მორჩილება ყოვლი-

თა გულითა და ყოვლითა გონებითა, მაშინ ის ვერ შეეცა ცათა სასუფეველში (ანტონ დიდი 1991: 204).

მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით კი: „თავმდაბლობა, მორჩილება... ათავისუფლებს ადამიანს ყოველგვარი ცოდვისაგან, რადგან გზას უჭრის, წინ ელობება ვნებებს“. გრიგოლ ხანძთელის თვალშეუდგამმა სულიერმა სინმინდემ და მადლმა, მისმა მზრუნველურმა ტონმა, ცოდვათა შენდობის, პატიების, სულის გადარჩენის საოცარმა სურვილმა ათქმევინა დიაცს: „წმიდაო მამაო, ხელთა შენთა ვარ, უმჯობესი სულისა ჩემისაჲ იზრუნე“ – ეს უკვე იმასაც ნიშნავდა, რომ ცოდვაში ჩავარდნილმა ქალმა სინანულით დაიწყო ცოდვიდან გამოსვლა, ე.ი. დაიწყო მისი სულიერი ფერისცვალება. „ეს ქალი არაა შემთხვევითი და უზნეო ადამიანი, არამედ იგი ღირსეული პიროვნებაა და ამოტის მისდამი უსაზღვრო ტრფიალისაც საკმაოდ მტკიცე და ანგარიშგასანევი საფუძველი ჰქონდა. ამდენად, უაღრესად მაღალ დონეზე გამოვლენილი სატრფიალო ურთიერთობა არ უნდა გავიზიაროთ, როგორც მდაბიური „სიძვის“ გამომხატველი შემთხვევითი ეპიზოდი... ეს დაჩოქილი და თვალცრემლიანი ქალი აშკარა სიმპათიასა და თანაგრძნობას იწვევს. აკი გრიგოლიც მშვიდდება, აღარ კიცხავს, არამედ ზრუნვით და მოალერსებით მიჰყავს თან“ (ბარამიძე 1996: 162-163). დაახლოებით ამასვე ამბობს ვ. მალაფერიძეც: „მიუხედავად იმისა, რომ მწერალი ამოტის სატრფოს „სიძვის დიაცს“ უწოდებს, აშკარად ჩანს, რომ ეს არსება არ ეკუთვნოდა იმ კურტიზან ქალთა რიცხვს, რომლებიც შუა საუკუნეებში მრავლად ირეოდნენ სასახლე-თა კარზე“ (საუბრები... 1992: 97).

აქვე გასათვალისწინებელია ერთი რამ, როგორც ღირსი იოანე კლემაქსი გვასწავლის: ხშირად სიძვისმოყვარებისაკენ მიდრეკილი ადამიანები მგრძნობიარენი და მონყალენი, გულჩვილნი და ალერსიანნი არიანო (კლემაქსი 2003:). ალბათ, ამ თვისებათა გამო, ბუნებრივად ჩნდება რალაც ადამიანური სიმპათია სიძვის დიაცის მიმართ. უკეთესი იქნებოდა თუ ვიტყვოდით – სიბრალული და სიყვარული, როგორც ცოდვით დაცემულის მიმართ!

აგიოგრაფი მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ როგორ მიიყვანა ნეტარმა გრიგოლმა ფებრონიასთან – მერეს დედათა მონასტერში – „ცოლ-ქმართა შორის შთაჭრილი“ დედაკაცი. ცოდვისაგან განშორება, ბოროტებისაგან განრიდება დიდი სიკეთეა, სულის გადარჩენაა, ამიტომაც ეუბნება წმინდამამა: „დღეს იქმნა ცხორებაჲ სულისა შენისაჲ“. ამ ხსნის იმედით ანთებულმა განვლო გზა მეფის სასახლიდან მერეს დედათა მონასტრამდე. ასე გადარჩა კიდევ ერთი ცოდვილი სული საუკუნო წარწყმედას, „ტკივილსა და ღრჭენას კბილთა“.

„ხანძთის უდაბნოს ვარსკვლავის“ მიერ გადადგმული ეს ერთი ნაბიჯი მხოლოდ სიძვის დიაცის სულის ხსნისთვის არ იყო გამიზნული. ამით „ეშმაკის მანქანებითა“ ძლეული ხელმწიფე უნდა გადარჩენილიყო და სამართლიანობას, ჭეშმარიტებას, ზნეობას. სინმინდეს უნდა ეზეიმა.

დაბრუნდა არტანუჯის ციხეში ამოტ კურაპალატი, „მოიკითხა დედაკაცი იგი და ვითარ არა პოვა, ფრიად შეიურვა“. დაავიწყდა, რომ ჰყავს კანონიერი

მეუღლე და დედოფალი, რომ ნეტარ გრიგოლსაც მისცა პირობა – გავუშვებო, დაავიწყდა „თავმოთნეობა“ და „მსწრაფლ ხოლო მივიდა მერეს“.

ვნებათა ძლიერი ქარიშხალი ქრის ამ სიტყვების მიღმა, რამდენი რამ იკითხება ქვეტექსტში: უთქმელი ფიქრი, განზრახვა, სულის მოძრაობა, სიშმაგე და გახელება... არავინ და არაფერი არ ახსოვს მეფეს, გარდა იმ ერთისა, მის მიმართ „გარდარეული სიყვარულისა“...

„ღმერთმა აშოტ ბაგრატიონზე განსაკუთრებული განსაცდელი დაუშვა... კეთილმორწმუნე მეფემ... შინაგანი ხმა ცოდვაში მისი მამხილებელი სინდისისა სრულად მაინც ვერ ჩაახშო და... მერეს მონასტერში, იმავე ეშმაკის მანქანებით, ქალის წამოსაყვანად მივიდა“ (პაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1997: 45).

ნეტარმა ფებრონიამ დამალა დედაკაცი. კურაპალატმა ჯერ ყოვლად-წმინდა ღვთისმშობლის ეკლესია მოილოცა, დედა ფებრონიასაგან მიიღო ლოცვა-კურთხევა და გაორებულია და ცოტა დაბნეულმაც კი მხოლოდ ამის შემდეგ იკითხა: „უნცი-მეა, დედაო, რამსათვის მოვედ ან?“

როგორი უსუსურია ამ დროს დიდი ხელმწიფე! თურმე რა შესძლება სიყვარულს, ქალის ტრფობას, აქ მრუშობად, კაცთა მოდგმის ამ დაუძინებელ მტრად გამოვლენილს! კურაპალატის ხმაში ისმის საკუთარი დანაშაულის, ცოდვის შეგნება. იცის მეფემ, რასაც სჩადის, მაგრამ საკუთარი ძალებით თავს ვერ აღწევს „ეშმაკს ტრფილებისას“ და იცრუებს.

კურაპალატის მიამიტურ ტყუილს ფებრონიამ კიდევ უფრო მკაცრად უპასუხა, რითაც აგრძნობინა, რომ სტუმრობის ნამდვილი მიზეზი კარგად იცოდა და მეფეს თავისი უსჯულოების უნდა შერცხვენოდა. „მართლმხილებამ აშოტის პიროვნებაში სინდისის ქენჯნა... კიდევ უფრო გააძლიერა და იგი „მყოვარ ჟამ დადუმნა, ვითარცა ძლეული“ (პაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1997: 46).

როდესაც ადამიანი საკუთარი ძალებით ვერ ძლევს, ვერ უმკლავდება ცოდვას, მაშინ დამხმარეს გამოიჩენა უთუოდ ღვთის წყალობაა. ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი ასე განმარტავს მათეს სახარების იმ მუხლებს, რომლებშიც მრუშობის ცოდვაზეა საუბარი: „იცოდე, რომ, თუ სურვილი გაგიჩნდება (მრუშობისა), მაგრამ მისი საქმით აღსრულებისას წინააღმდეგობას შეხვდები, ცხადია, რომ მადლი გმფარველობს“ (თეოფილაქტე ბულგარელი 1992: 57). თუ ეს ასეა, მაშინ წმინდა გრიგოლ ხანძთელი ის პიროვნებაა, რომელიც ცოდვის ტყვეობისაგან იხსნის მეფეს, ცოდვით დაცემულს აღდგომაში ეშვებოდა.

უკვე შერცხვნილი, დამარცხებული, შეურვებული „ხორციელად ძლიერი ხელმწიფე“ „გულისა შეჭირვებისაგან“ სიკვდილს ინატრებს: „ნეტარ მას კაცსა, ვინც არღარა ცოცხალ არსო“. ინანა მეფემ, მასში სინანულმა გაიღვიძა და დაამარცხა კიდევ ცოდვა. უნებურად თავს შეგვახსენებს ძველმესოპოტამიური ფირფიტის სულისშემძვრელი წარწერაც: „ნუ შეიყვარებ, მეფეო ჩემო, ნუ შეიყვარებ! ქალი – ესაა ხაფანგი მონადირისა, ღრმა ორმო და თხრილი. ქალი – ესაა აღესილი რკინის ხანჯალი, გადამკვეთელი კაცის ყელისა. ნუ შეიყვარებ, მეფეო, ნუ!..“

გიორგი მერჩულე კი გვაუწყებს: „მამხილებლად აქუნდა თვისი გონებად და ვნებად რად ხორცთ-მოყუარებისად განეშორა და აუგი თვისი გულისხმა-ყო“ (ძეგლები 1964: 298).

სინანულით დაიწყო მეფის სულიერი ფერისცვალება და სწორედ, ამ ძალამ აღიარებინა, ათქმევინა თავისივე აუგი. თანაც, „მიუხედავად შეცოდებისა, აშოტი დიდბუნებოვან პიროვნებად გვევლინება, რომელსაც ეყო კეთილგონიერება მიმხვდარიყო – გრიგოლი მისი და ქვეყნის ინტერესებისათვის მოიქცა ასე“ (საუბრები... 1992: 100). კეთილმორწმუნე მეფე მიხვდა, რომ გაიმარჯვა, გადარჩა... „და სულითა იხარებდა, სიბრძნემან რამ წარიოტა სულმოკლება იგი მავნებელი და აქებდა წმიდათა მათ მძლავრებასა, უფროსს ხოლო ძლევისა მომცემელსა ღმერთსა“ (ძეგლები 1964: 298).

„ცოდვის ტყვეობისაგან დიდი ხელმწიფე ღვთის მადლმა იხსნა, მაგრამ უზენაესის მფარველობას თვისი ნებაც შეაგება, რადგან მის პიროვნებაში ცოდვის მიმზიდველობას აშკარად გულწრფელმა სინანულმა აჯობა... აშოტმა, ღვთის მადლითა და წმინდა ღვთის მსახურთა შემწეობით, ეშმაკის მანქანებაზე ჭეშმარიტი გამარჯვება იზეიმა“ (ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1992: 46).

„წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ზემოთ განხილული ეპიზოდები კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ წუთისოფელი ცოდვა-მადლის ჭიდილია, სიკეთისა და ბოროტების დაპირისპირებაა, მაგრამ იმასაც ნათლად გვიჩვენებს, თუ როგორ უნდა ვებრძოლოთ ცოდვას, როგორ დავეხმაროთ ცოდვილს ვნებათა ტყვეობიდან გათავისუფლებაში. ამასთანავე, წმინდა გრიგოლის ასეთი დამოკიდებულება ცოდვისა და ცოდვილის მიმართ, ფაქტობრივად, ეკლესიის პოზიციის გამოხატულებაა, რადგან „ეკლესია, რომელიც ცოდვას ვერ შეურიგდება, მყისიერად ამხილებს მას, მაგრამ იგივე ეკლესია ცოდვილს, ცოდვას დამონებულ ადამიანს მყისიერად როდი მოიკვეთს. პირიქით, იგი მიმართავს დიდ გარჯილობას, ავლენს განსაკუთრებულ პედაგოგიურ დამოკიდებულებას ცოდვილისადმი და, ვითარებიდან გამომდინარე, იჩენს ჭეშმარიტად მომობრივ ღმობიერებას, რომ ცთომილების ტალღებში შთანთქმადნი თანდათანობით გამოარიდოს წარწყმედის მორევს“ (ჭელიძე 2011:).

კაცობრიობას გადაშენება არ უწერია, ცოდვას – ზეიმი, ბოროტებას – გამარჯვება, თუ იქნებიან გრიგოლ ხანძთელისთანა უკომპრომისო ადამიანები, სინამდის, ჭეშმარიტების, უბინოების, რწმენის, ზნეობის დამცველნი და მსახურნი.

თავი XII

ბასილი ზარზმელის „წმინდა სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“

„სიტყვასამიერი გამოხატვა“

როდესაც, ზოგადად, ვსაუბრობთ აგიოგრაფიულ თხზულებაზე, ბუნებრივია, გასათვალისწინებელია საეკლესიო მწერლობის ამ დარგის სპეციფიკა. „წმინდა სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ გვანვდის იმის ფორმულას, თუ რა არის აგიოგრაფიის უმთავრესი დანიშნულება, რისთვის იწერება აგიოგრაფიული ნაწარმოები. ბასილი ზარზმელი თხზულების დასაწყისშივე გვაუწყებს: „ხოლო ჯერ-არს ჩუენდა, ძმანო, რადთა ჩუენცა ძალისაებრი ვაჩინოთ ბაძვა[დ] დიდისა მის მოძღურისა და მწყემსისა[დ] და ან გულსმოდგინედ და შრომისმოყუარებით ვისმინოთ მცირე ესე სიტყვასამიერი გამოხატვად ვრცელისა მის ფრიად სანადელისა ცხოვრებისა მისისა“ (საეკლესიო ლიტურატურა 2014: 200) – ეს არის სწორედ ის, რაც განსაზღვრავს ამ ტიპის მწერლობის მიზანს.

რისთვის ვკითხულობთ, რისთვის ვეცნობით წმინდანთა ცხოვრებას? – პასუხი პირდაპირაა გაცემული ბრიტანეთის მუზეუმის ერთ ქართულ ხელნაწერში, რომ „ჭეშმარიტად თქუმულნი იგი მისთვის არიან, რადთა თქუენცა მისა მობაძვად თავნი თვსნი მოიყვანნეთ“ (მამათა ცხოვრებანი 1975: 46). ედიშერ ჭელიძის თქმისა არ იყოს, აგიოგრაფიის „ავტორის მიზანდასახულობა არის არა მხოლოდ ის, რომ ამა თუ იმ წმინდანის შესახებ წერილობითი სახე შემოგვინახოს, არამედ, ამავე დროს, ისიც, რომ წმინდანს მიმბაძველი გაუჩნდეს, რომ ჭეშმარიტებისაკენ სვლა ამ წმინდანის მიმბაძვით მრავალმა და მრავალმა აღასრულოს, რომ აღსრულდეს პავლე მოციქულისებრ ნათქვამი და მთელი კაცობრიობა იყოს „ერთი სამწყსო ერთისა მწყემსისა მიმართ“ (ჭელიძე 2017:).

ბასილი ზარზმელის თხზულების შესავალი არის დაუცადებელი ზრუნვა იმისათვის, რათა ადამიანმა მოიპოვოს ცათა სასუფეველი. ზესთასოფელში დასამკვიდრებლად სულიერი განწმენდა, სულიერი განახლება და მომზადებაა საჭირო. ამ „ინორდ სავალ“ გაზაზე მთავარი საყრდენი უნდა იყოს რწმენა, რომელიც, აგიოგრაფის თქმით, „სამარადისოსა ნეტარებასა მოგატყუებს (მოგიპოვებს – ს.მ.) თქუენ“. ამიტომაც, ქების ღირსად გამოაცხადა ავტორმა ისინი, ვისაც შეუძლია ღვთის სიყვარული და მისი მცნებების დაცვა-

აღსრულება. ბასილი ზარზმელი ყველაფერს აკეთებს საიმისოდ, რათა დაგვარწმუნოს, საზღაურად რა ნეტარება მოგველის, როგორი ბრწყინვალე ძღვენი და გვირგვინი გველოდება, თუკი შევუდგებით ქრისტეს გზას.

ტექსტის დასაწყისიდანვე მოედინება საღვთო ნეტარებაში მყოფობის საყოველთაო სიხარული. თავად ბასილი ზარზმელი აზრის გასამყარებლად წმინდა მეფისა და წინასწარმეტყველის, დავითის, „ფსალმუნს“ იშველიებს: „წინამსწარმეტყუელი დასაბამსა ფსალმუნთასა დასწერს ნეტარებასა კაცი-სასა, „რომელი არა ვალს გზასა უღმრთოთასა“, და კუალად „ნეტარ არიან უბინონი გზასა, მავალნი შჯულსა უფლისასა“. საინტერესოა ის, რომ ავტორს პირველი და 118-ე ფსალმუნების დასაწყისი მუხლები აქვს დამოწმებული. გიორგი მთანმინდლისეული რედაქცია ამ მუხლებისა ოდნავ განსხვავებულია

ბასილი ზარზმელის მიხედვით	გიორგი მთანმინდლის რედაქციით
რომელი არა ვალს გზასა უღმრთოთასა. ნეტარ არიან უბინონი გზასა, მავალნი შჯულსა უფლისასა.	რომელი არა მივიდა ზრახვასა უღმრთოთასა. ნეტარ არიან უბინონი გზასა, რომელნი ვლენან შჯულსა უფლისასა.

ქრისტიანობის კვალობაზე ნეტარება სრული და სრულყოფილი ბედნიერების მდგომარეობაა, რომელსაც განიცდის გონიერებითა და ნებით დაჯილდოებული არსება უმაღლესი სიკეთის მიღწევისას. სულხან-საბას მიხედვითაც, ნეტარება „არს ყოველთა კეთილთა შესაკრებელი“ (ორბელიანი 1991: 591). ის სათნოებაში სრულქმნის ნაყოფია. ფსალმუნის დამოწმებული მუხლის მიხედვით, ნეტარია ის, ვინც განრიდებულია უღვთო სურვილებს, ამასთანავე, ისიც, ვისაც თანაზიარება არა აქვს უღვთო ადამიანებთან ზრახვაში ჭეშმარიტი ღმერთის წინააღმდეგ, თუნდაც უნებლიედ (მდრ. ფსალმუნთა განმარტება 2003:). თხზულებაში ავტორის მიერ შექმნილი არიან ღვთის გზაზე მავალი „უბინონი“. ქართველი აგიოგრაფი სულის ცხოვნების მაძიებელთათვის კონკრეტულ ცოცხალ მაგალითად უბინოებას, როგორც სულისა და სხეულის სინამდეს (იოანე სინელი), და უფლისკენ სავალ გზაზე მიმსწრაფ ადამიანებს მიიჩნევს.

უაღრესად მნიშვნელოვანია ტექსტის პირველივე სტრიქონი: „ფრიად უკუე შუენიერისა და მრავალსანადელისა და საღმრთომა ქებისა და ბრწყინვალედ შესხმისა ღირს არიან მოყუარენი ღმრთისანი და აღმასრულებელნი საღმრთოთა მცნებათა მისთანი“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 195), რომელშიც უკვე ნათქვამია, რომ ძნელია ღვთის სიყვარული და მის მცნებათა აღსრულება და, ვისაც ეს შეუძლია, საღვთო ქებისა და ხოტბის შესხმის ღირსი არის. ამით, ფაქტობრივად, აგიოგრაფმა წმინდანობის გზა გვიჩვენა.

ამას გარდა, შესავალი ნაწილი გვაძლევს კონკრეტულ ცოდნას, რჩევებს იმის შესახებ, როგორ დავიმკვიდროთ ცათა სასუფეველი (ბრწყინვალე

ძღვენი და გვირგვინი ამქვეყნიური ცხოვრებისა). რით მიიღწევა ეს ნეტარება? პასუხი ასეთია:

- ღვთის სიყვარულთან და მისი მცნებების აღსრულებასთან ერთად, უნდა იარო უფლის რჯულის (და არა უღვთოთა) გზაზე;
- სარწმუნოებით მოიპოვებ სამარადისო ნეტარებას;
- ძველი და ახალი აღთქმის წმინდანების მსგავსად, უნდა ისწავლო მოთმინება („ძუელისა და ახლისა სჯულისა წმიდათა ისწავეს მოთმინებაჲ“).

აქ საინტერესოა ის, რომ შესაძლოდაა მიჩნეული მოთმინების სწავლება. საერთოდ, მოთმენის, დათმენის ღვანლი უწყვეტ სათნოებად ითვლება. ის გამარჯვების საწინდარია, რადგანაც მოთმინებისაგან იშვება თავმდაბლობა. სიმდაბლის გარეშე ცხოვრებაზე ფიქრიც კი წარმოუდგენელია. წმინდა ეფრემ ასური განმარტავს, რომ მოთმინებას ადამიანის სულში შემოაქვს სასოებაც. მოთმინება სიყვარულის ღვანლია (მაქსიმე აღმსარებელი) და ეს მაგალითი ჯვარცმით გვიჩვენა მაცხოვარმა. ალბათ, ამიტომაც გასდევს რეფრენად დავით გურამიშვილის ლექსს „მოთქმა ხმითა თავ-ბოლო ერთი“ სიტყვები: „დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო“, რომელიც შეცვლილი ფორმად დიდი პარასკევის ვნებათა საკითხავისა, რომელშიც „მოთმინების“ ნაცვლად გვხვდება სიტყვა „სულგრძელება“ – დიდება სულგრძელებასა შენსა, უფალო (ტრიოდონი 1901: 523).

აგიოგრაფი ბედნიერია იმითაც, რომ უზენაესმა აღმოაბრწყინა ეკლესიის წიაღში ახალი მნათობნი, რომელნიც მორწმუნეთა გულს საღვთო მოქალაქეობის ბაძვისკენ აღძრავენ და წარმართავენ. ასეთი მსჯელობა, ბუნებრივია, კიდევ ერთხელ აზუსტებს ავტორის მთავარ მიზანს – გადაარჩინოს თანამედროვეთა სულები, კონკრეტული მაგალითი მისცეს მათ ცხოვრებისა, მიიყვანოს ისინი ზეცის ქალაქამდე, რომლის ხუროთმოძღვარი და შემქმნელი ღმერთია. როგორც იოანე საბანისძე, ისევე ბასილი ზარზმელიც მიმართავს „საღმრთოთა სმენისმოყვარეთა“. ავტორი თითქოს დიალოგში შემოდის, უშუალოდ გეხება და გეუბნება: „შენ ისმინე გულსმოდგინედ, საყუარელო“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 200). აქვე განსაზღვრულია მთელი იერარქია:

- „პატიოსანო და საღმრთოო კრებულო“;
- „მწყობრმდგომობით მიმსგავსებულონო ზეცისა დასთანო“;
- „მღდელნო და მამანო უდაბნო[მ]სა დიდისა ზარზმისანო“.

მნიშვნელოვანია ისიც, თუ როგორ ახერხებს ქართველი აგიოგრაფი მთავარი მიზანდასახულობის გამოვლენას: ნეტარი სერაპიონის სახე იქმნება, როგორც მსგავსება პირველ მამათა. ბასილი ზარზმელს არ ავიწყდება მკითხველი // მსმენელი და მოგვმართავს ჩვენც, რომ ნიმუშად და მაგალითად გვექცეს ამ დიდი მოძღვრისა და მწყემსის ცხოვრება. ყურადსაღებია ისიც, რომ წმინდანთა შესახებ დაწერილსა თუ წაკითხულის შესმენას სჭირდება დიდი ძალისხმევა. თუ იოანე საბანისძე გულისყურით მოსმენას ითხოვდა, ბასილი ზარზმელი ასე აკონკრეტებს: „და ან გულსმოდგინედ და შრო-

მისმოყვარებით ვისმინოთ მცირე ესე სიტყვსამიერი გამოხატვად ვრცელისა მის ფრიად სანადელისა ცხორებისა მისისა" (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 200).

აგიოგრაფიული თხზულების დასასრულ წარმოთქმულ შესხმაში, რომელიც, ბუნებრივია, მიემართება წმინდა სერაპიონს, ბასილი ზარზმელი გამოხატავს ვედრებას, თხოვნას, რომ წმინდანის ლოცვამ იხსნას „ყოველთაგან მტერთა მანქანებათა“. ამასთანავე, შეიკვრება წრე და ის, რაც ასე მნიშვნელოვანი იყო თხზულების დასაწყისში – სულის ხსნა, ზეციური გვირგვინი, სასუფეველის დამკვიდრება – ახლა ღმერთშემოსილი ნეტარი მამის შემწეობით უნდა მოვიპოვოთ, რათა ქრისტეს მეორედ მოსვლის იმ უკანასკნელ დღეს ღირსნი გავხდეთ ღვთის მარჯვნივ ახლოს დგომისა, სადღესასწაულო ხმის სმენისა წმინდა ანგელოზებთან ერთად, რომლებიც სამწმინდაარსობით აღიდებენ ერთარსება სამებას.

ასე მთლიანდება „წმინდა სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ დასაწყისსა და დასასრულში უმთავრესი საფიქრალი აგიოგრაფი ავტორისა – ვიცხოვროთ ისე, რომ ვცხოვნდეთ!

ბასილი ზარზმელი თხზულების ფინალში წარმოთქვამს შესხმას. ფაქტობრივად, ის წერს ტროპარს, რომელშიც განდიდებულია ღვანლი წმინდანისა ყველა იმ მახასიათებლით, ასე რომ ამკობდნენ ნეტარ მამას, ასე რომ განსაზღვრავდნენ მისი ამქვეყნიური „ინრო და საჭირველი“ გზის“ პრიორიტეტებს:

„მ ანგელოზთა თანამზრახველო, სამებისა წმიდისა სარწმუნოო მონაო, რომელმან ას წილად აღაორძინე ტალანტი რწმუნებული შენდა, მ უძლურთა მკურნალო, ჭირვეულთა შემწეო, ღელვაგუემულთა ნავთსაყუდელო, გლახაკთა სიმდიდრეო, უცხოთა და მოგზაურთა ნუგეშინისმცემელო, მოღუანეთა სამკაულო, მონაზონთა რჩეულებო, მამათა სიქადულო, წინამძღუართა დიდო მნათობო, და ყოველთა შენდა მოღვთოვითა ნავთსაყუდელო უღელვოო, ხოლო მორჩილთა საღმრთოჲსა შურისა მასწავლელო, მამათა დიდებო“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 288). ფაქტობრივად, აგიოგრაფიული თხზულების ფინალის ეს ჰიმნოგრაფიული პასაჟი გვაძლევს საშუალებას, ტექსტი წავიკითხოთ სწორედ, ამ კუთხით, გამოვკვეთოთ და დავსვათ აქცენტები ისე, როგორც ეს აგიოგრაფს მიაჩნია უმთავრესად.

ძალიან მნიშვნელოვანია იმის გააზრება, თუ რომელ ღირსებათა და სათნოებათა გამო განადიდა ეკლესიამ სერაპიონ ზარზმელი და რატომ იტვირთა „სიტყვსამიერი გამოხატვად ვრცელისა მის ფრიად სანადელისა ცხორებისა მისისა“ ბასილ ზარზმელმა. ჩამონათვალი სათნოებათა, რომელთა გამოც აღმატებულია სერაპიონ ზარზმელი, მართლაც, შთამბეჭდავი:

- ანგელოზთა თანამზრახველი;
- სამებისა წმიდისა სარწმუნო მონა;
- ტალანტი ამაღორძინებელი;
- უძლურთა მკურნალი;
- ჭირვეულთა შემწე;

- ღელვაგუემულთა ნავთსაყუდელი;
- გლახაკთა სიმდიდრე;
- უცხოთა და მოგზაურთა ნუგეშისმცემელი;
- მოლუწეთა სამკაული;
- მონაზონთა რჩეულება;
- მამათა სიქადული;
- მამათა დიდება;
- წინამძღუართა დიდი მნათობი;
- უღელვო ნავთსაყუდელი;
- მორჩილთა საღმრთოძსა შურისა მასწავლელი.

წმინდანის რელიეფური სახე იკვეთება ტრადიციისამებრ, აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის პრინციპით, ამიტომაც არ იშურებს ავტორი მისი ღვან-ლის განსაზღვრულად გამოთქმებს:

- ესე ნეტარი და ყოვლად ქებული;
- ყოლად ბრწყინვალე და ზეცისა ჩინებისა ღირსი;
- ყოლად წმიდად მამად და მოძღვარი ნეტარი;
- ყოვლად ბრძენი...

„სახელმოუქსენებელად დაიფარა სოფლით“

უცნაური და გამორჩეული ცხოვრება განვლო სერაპიონ ზარზმელმა (პერსონაჟის მხატვრული გააზრების თავისებურებანის შესახებ „წმინდა სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ დანერვილებით იხ. გაფრინდაშვილი 2005: 248-251). მრავლის მთქმელია ბასილი ზარზმელის ერთი ასეთი შენიშვნა: „ყოვლადქებული სერაპიონ აღმოსცენდა ქუეყანასა კლარჯეთისა-სა მშობელთაგან ღირსთა და პატიოსნებით და ლიტონად ცხოვრებულთა“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 202). პატიოსნად და უბრალოდ მცხოვრები ღირსეული მშობლების შვილია სერაპიონი. რა თქმა უნდა, აგიოგრაფს ძალიან კარგად ესმის აღზრდის მნიშვნელობა და ისიც, თუ რა ზნეობრივ ცოცხალ მაგალითს იღებს პატარაობიდანვე ადამიანი. ამიტომ მნიშვნელოვანი დატვირთვა აქვს მის მიერ იმის გამჟღავნებასაც, რომ სერაპიონის კეთილმორწმუნე მშობლები უხვად აპურებდნენ გლახაკებს, ხელს უმართავდნენ უძღურებს და სიმშვიდით, სიმდაბლით ატარებდნენ წუთისოფელს. ამაზე უკეთესი მაგალითი რა უნდა მისცეს მშობელმა შვილს?! თუმცა, თხზულების ავტორი გვაუწყებს, რომ სერაპიონი პატარაობიდანვე დაობლდა და მამა ზრდიდაო. ერთგვარი სევდა სდევს იმ ცნობასაც, რომლის მიხედვითაც, დრო-ჟამისაგან დაფარვის მიზეზით, უცნობი დარჩა დედის სახელი: „ესრეთ დედამ ამისი ნეტარისა[მ] სახელმოუქსენებელად დაიფარა სოფლით“ – ასე უსახელოდ მიეფარა ამ წუთისოფლიდან სამი შვილის დედა, რომელმაც, ორ ძმასთან ერთად, სინათლეზე გამოიყვანა წმინდა სერაპიონი. მხატვრული ღირსებებით თავშეკავებულ ტექსტში აქცენტით იღვრება აგიოგრაფის შეფასება: „შენა რამ სამნი ესე ნაშობნი და განიხარა

შვილთსხმისაგან, ვითარცა მეფსალმუნე დასწერს: „დედამ შვილთა ზედა სახარულევანი“, ნათლად გამომყვანებელი მათი ნათლად წარუვალად მიიცვალა“. წარუვალი სინათლისკენ მიქცეული დედა თავის სულს თითქოს შვილებშიც ტოვებს და ამ დაულამებელი ნათლის ზიარებისკენ უხმოვს მათ. ასე შემოიჭრება აგიოგრაფიულ ტექსტში წინამძღვართა დიდი მნათობის – სერაპიონ ზარზმელის დედის უსახელო და ტრაგიკული სახე. ერთი აუხსნელი უცნაურობა მაინც სდევს აგიოგრაფიული ტექსტის ამ ნაწილს: ბასილი ზარზმელი, რომელიც წმინდა სერაპიონის უფროსი ძმის შვილი იყო, ვერ ასახელებს საკუთარი ბებუის სახელს. მერე რა, რომ ის ადრე გარდაცვლილა და, შესაძლოა, მამამისს კარგად არც ახსოვდა?! სახელის ასე მივიწყება, ასე „სახელმოუხსენებლად დაფარვა“ მაინც აუხსნელია. ძნელი დასაჯერებელია, ერთხელ მაინც არ მოეკითხა ბებუის სახელი და, ან მამამისს არ სცოდნოდა, რა ერქვა დედას. ძნელი დასაჯერებელია ისიც, რომ ობლად, უდედოდ გაზრდილ შვილებს ასე ადვილად შეუძლიათ მიივიწყონ დედის სახელი. რეალურად, ასე ხომ არ ხდება?! მართალია, აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე ამ ფაქტს არ მიიჩნევს უცნაურად: „გასაკვირი არაფერია იმაში, რომ ბასილმა არ იცის სახელი თავისი ბებუისა (მამის დედისა), რომელსაც ის არ მოსწრებია“ (კეკელიძე 1986: 70), მაგრამ ავტორი, რომელიც ამდენს წერს წმინდანის (ამ შემთხვევაში ბიძის, მამის ძმის) დედის შესახებ, რომელიც, რეალურად, მისი ბებუაცაა, ნამდვილად გასაკვირია, რატომ გაუძნელდა სახელის გაგება. განა რა სივრცე, სოციალური გარემო ან საუკუნეები აშორებდა ბებუის ხსოვნას?!

სიღარიბის ალში „სიგლახაკისასა შეთხეულნი“ უდედოდ გაზრდილი შვილები განსაკუთრებულად იგრძნობდნენ დედური სიყვარულის დეფიციტს. ამას ის უბედურება დაერთო, რომ მალე მამაც გარდაეცვალათ. ძმები ობლობაში გაიზარდნენ და ამ ფაქტორმა აშკარად განაპირობა ისიც, რომ მისაბაძი მამაკაცი და დედის იდეალი იესო ქრისტესა და ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელში იპოვეს. მართალია, ამაზე არანაირი პირდაპირი მინიშნება ტექსტში არ არის, მაგრამ ასე ხდება, როცა ადამიანი ობლად იზრდება – უმამო ბიჭი ეძებს მამაკაცის მოდელს ბაბუაში, ნათესავ//მეზობელ მამაკაცში ან თუნდაც წარმოსახვაში... იგივე მოდელი მეორდება მაშინაც, როცა დედის სიტბო და ალერსი აკლია ბავშვს. ამ ფაქტორებმა, როგორც ჩანს, უფრო გაამძაფრა წმინდა სერაპიონში ეკლესიასთან, მაცხოვართან, ღვთისმშობელთან მიკედლების, ნავსაყუდელის პოვნის სურვილი. ბავშვობაში დაუხარჯავი სიტბო და სიყვარული, მზრუნველობა და ყურადღება ახლა განამრავლა, როგორც ტალანტი, და სწორედ ამის გამოც, ის გამორჩეულად მზრუნველ და მოყვარულ ადამიანად ჩამოყალიბდა. არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ „წმიდამ ესე, ყოველთა მიერ საყუარელ და ყოველთა მეგობარ იყო“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 276).

„ყოვლად უცხო მზუაობისაგან“

დიდი სიყვარულისა და მოყვასის თანადგომის განსაკუთრებული უნარი, რომელიც მოსავედა წმინდა სერაპიონს, კიდევ უფრო შარავანდელით მოსილი ხდება, როცა ავოგრაფი გადმოგცემს მისი ამქვეყნიდან გასვლის ამბავს და გვაცნობს ანდერძს, რომელშიც მთავარი აქცენტები სწორედ, სიყვარულის სათნოებას ეძღვნება. კერძოდ, ნეტარმა სერაპიონმა ანდერძად დაუგდო თავის მონაფეებს: „შეიყუარე უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა და გონებითა, და მოყუსი, ვითარცა თავი თვსი... უკ[უ]ეთუ გინდეს, რამთა გიყონ კაცთა, ეგრეთ ჰყოფდით თქვენ მათდა მიმართ. და ამათ მცნებათა და ყოველი სჯულ[ი] და წინასწარმეტყუელნი დამოკიდებულ არიან“ და ამით ცნან ყოველთა, ვითარმედ მონაფენი ჩემნი ხართ, უკუეთუ იყუარებოდით ურთიერთას. ხოლო თქვენ, ძმანო, დაიმარხეთ ყოვლისა პირველად სიყვარული ღმრთისა და მოყუსისა[ი], ვითარცა თავი სჯულისა და წინასწარმეტყუელისა[ი]“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 270).

ასეთ დიდ ჰუმანისტს, ღვთისა და მოყვასის სიყვარულში დანთებულ სულს ამშვენებდა მონაზვნური ცხოვრების ერთი უმთავრესი სამკაულიც - სიმდაბლე. ავტორი გვიზუსტებს, რომ ის იყო: „ყოვლად უცხო[ი] მზუაობისაგან“. სიამაყისაგან თავისუფალი ადამიანი განსაკუთრებით დიდი დეფიციტითა დღეს ჩვენს ცხოვრებაში, როცა ყოველგვარი უმნიშვნელო თუ მნიშვნელოვანი წარმატება დაკავშრებულია მყისიერ შეფასებასთან „ამაყი ვარ; მეამაყება“!

წმინდა სერაპიონი საკუთარი ბერული ღვაწლისა და, ზოგადად, ამქვეყნიური ადამიანური ცხოვრების გამართლებად ლოცვას მიიჩნევდა, ეუბნებოდა კიდევ ძმობის ნევრებს: „სიტყვსაებრ იაკობ მოციქულისა: თანაგუაც ძმათმოყუარებით, რამთა ყოველთა ულოცოთ“. მისი ანდერძის ერთი მთავარი შეგონებაც სწორედ, ლოცვის სათნოების ერთგულება იყო: „მარადის ილოცევდით, რამთა არა შეხვდეთ განსაცთელსა, რამეთუ ლოცვა[ი] მიმაახლებელი არს ღმრთისა[ი] და ბჭე სასუფეველისა[ი], შემაერთებელი ანგელოზთა[ი] და დამცემელი ეშმაკთა[ი]. რამეთუ წმიდათა და ღმერთშემოსილთა მამათა ლოცვა[ი] თქუეს საჭურველად, მარხვა[ი] ზღუდედ და წმიდანი ცრემლნი საბანელად, ხოლო მორჩილებამ წამებად, რომელი-ესე ღუანლით შემოსილთა მონამეთა თანა დაუთხეველად სისხლთა გვრგვნოსან ჰყოფს“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 270). დარწმუნებით შეიძლება იმის თქმა, რომ თავად ავტორს – ბასილი ზარზმელს ნამდვილად სწამდა და სჯეროდა „მყუდროებით და ცრემლით“ შეწირული ვედრებისა. ლოცვით და გალობით განათიეს ღამეო – გვაუწყებს იგი.

თხზულებაში ხაზგასმულია ნეტარი სერაპიონის ღმობიერება და გულწრფილობა, როცა „მივიდა წმიდამ იგი საფლავსა ზედა მისსა (გიორგი ჩორჩანელის – ს.მ.), მოწლედ და თანაღმობით იტირა“. ასევე, გამორჩეულია მისი დამოკიდებულება და გულისხმიერება ძმების, განსაკუთრებით უმცროსის,

იოანეს, მიმართ – გვერდიდან არ იცილებს, ცოცხალ სულიერ და ზნეობრივ მაგალითად იქცა მისთვის და, როცა მიქელ პარეხელის ლოცვა-კურთხევით, იოანეს დამოუკიდებლად უნდა აეშენებინა მონასტერი, მაშინაც კი ძმამ ძმას სთხოვა: „უკუეთუ ჯერ-არს, რამითა ჟამითით ვიხილივდე საღმრთოსა პირსა თქუენსა, მზა ვარ მე აღსრულებად ბრძანებათა შენთა“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 262). სერაპიონმაც აღუთქვა, რომ ყოველთვის ნახავდნენ ერთმანეთს – ეს კურთხევაც ძმაზე მზრუნველი ძმის სულის ამოძახილია.

სრულიად უნიკალურია სერაპიონ ზარზმელის დამოკიდებულება საკუთარ მოძღვართან – მიქელ პარეხელთან. ჯერ ერთი, გამორჩეული პატივით (თანაც არაერთხელ) ტექსტში გაისმის სიტყვები: „**მონაფენი ვართ დიდისა მის და განთქ[უ]მულისა მიქელ პარეხელისანი**“. გარდა ამისა, განსაკუთრებული მორჩილება, კეთილგონიერება და გულისხმიერება იკვეთება სერაპიონის დამოკიდებულებაში მოძღვრის მიმართ. დიდი სიმშვიდითა და სიბრძნით უსმენს, იღებს დარიგებებს, სრულად და უდრტვინველად ემორჩილება მის ლოცვა-კურთხევას; ანგარიშსაც აბარებს, რჩევას ეკითხება. ერთი სიტყვით, სულიერ კავშირს არ წყვეტს მოძღვართან. აგიოგრაფი გადმოგვცემს იმას, თუ როგორ „იხარებს სულით“ სერაპიონის სასწაულებით ბედნიერი მიქელ პარეხელი და ამის შემდეგ როგორ ილოცეს ერთად, მერე კი „დასხდეს სერობად, და ინდიეს ღვწო, და სულიერი და ჭორციელი სიხარული განზავეს“. მათი პურობა თითქოს ლოცვის გაგრძელება იყო. როგორც ბერული ცხოვრებისთვისაა ნიშანდობლივი, ტრაპეზი ხსნილშიც კი უბრალო და თავშეკავებული პქონდათ, მხოლოდ აუცილებლობით განპირობებული. ერთგან ავტორი წერს: „ხოლო მოიღეს მცირედ პური და მარილი და ყველი“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 230).

ბერული ცხოვრება ამქვეყნიური არსებობის ანგელოზებრივი ხარისხია და მას თავისი მკაცრად განსაზღვრული კანონი წარმართავს. მართლმადიდებლური სწავლების მიხედვით, ქიროთესიისას (მონოზენის განსაკუთრებული წესით კურთხევა) უხილავად კვდება ძველი კაცი და იბადება ახალი ადამიანი, როგორც წუთისოფლისთვის მკვდარი და ღვთისთვის შენირული. აღკვეცისას მონოზონი დებს მონასტრიდან გაუსვლელობის, ქალწულების, მორჩილების, უპოვარებისა და მოთმინების აღთქმებს:

კითხვა: დაადგრებია მონასტერსა განუშორებელად, ვიდრე უკანასკნელად აღმოფშვინვადმდე?

მიგება: ჰე, ღმრთისა ძალითა, პატიოსანო მამაო.

მაგრამ, ეს აღთქმა რეგულირდება შემდეგნაირად: წინამძღვრის ნებართვის გარეშე ვერაფერს გადააბიჯებს მონასტრის ზღურბლს. კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო საეკლესიო კრების (იმავე ტრულის საეკლესიო კრება – 691 წ.) 46-ე მუხლის მიხედვით, „დედაკაცი, რომელმაც მოღვაწეობრივი ცხოვრება აირჩია და მონასტერში დაენესა, იქიდან აღარ გამოვიდეს, თუ რაიმე გარდაუვალი მიზეზი არ გამოჩნდა და, ასეთ შემთხვევაშიც, ილუმენიას კურთხევითა და ნებართვით, და თანაც არა მარტო, არამედ ხანდაზმული ან უპირატესი მონაზონის თანხლებით. ღამის გათევა კი მონასტრის

გარეთ საერთოდ აკრძალულია. ასევე, მამაკაცებიც, ვინც სამონაზვნო ცხოვრებას ეწევა, მონასტრიდან გამოვიდნენ, როცა ამის მოთხოვნილება იქნება, მაგრამ წინამძღვრის კურთხევით. ჩვენ მიერ დადგენილი ამ განწესების დამრღვევნი, მამები იქნებიან თუ დედები, შესაფერისი ეპიტიმით დაი-საჯონ“ (კონსტანტინეპოლი 2010:).

ამის კვალობაზე საინტერესოა ერთი პასაჟი აგიოგრაფიული ძეგლისა: სერაპიონი და მისი ძმა, იოანე, პარეხიდან ზარზაში ბრუნდებოდნენ. ისინი ერთმა სურვილმა შეიპყრო, ოღონდ, თავისთავად, ეს განზრახვა ძალიან რთული იყო ბერთათვის – სახლში გამოვლა გადანყვითეს, რათა შინ დარჩე-ნილი უფროსი ძმა მოენახულებინათ. მართლაც, „ძმამცა იგი მათი უზუცესი... იხილეს და სურვილით მოიკითხეს, და თანა-ექცეოდა იგი ყოველსა მას მუნ ყოფასა შინა მათსა“. აგიოგრაფის ეს ჩანართი მოსდევს ნეტარი სერაპიონის მიერ აღსრულებულ სასწაულს ადგილებში, სადაც თვითონ იყო აღზრდილი (იგულისხმება მისი შეურაცხყოფელისთვის გასიებული ენის დაცხრობა). ეს ქმედება არ ეწინააღმდეგება ზემოთ მითითებულ განჩინებას, რადგანაც:

- სერაპიონიცა და მისი ძმაც ამ შემთხვევაში მიქელ პარეხელის ლოცვა-კურთხევით წამოვიდნენ პარეხიდან;
- სერაპიონი სტუმრად იყო ოპიზაში და მას არ ჰქონდა ჯერ დაარსებუ-ლი თავისი მონასტერი;
- აგიოგრაფის განმარტებით, უფროსი ძმა, მათი იქ ყოფნისას, სულ ძმე-ბის გვერდით იყო. ასე რომ, დაბეჯითებით ვერ ვიტყვით, შინ, სახლში, თუ მონასტერში შეხვდნენ ერთმანეთს. თუმცა, ფრაზა „ნახეს და ნადი-ერად მოიკითხეს“ არ გამორიცხავს სახლში მისვლას და გულისხმობს დიდ სიკეთეს, ძმურ სიყვარულს, გამხნევებასა და თანადგომას.

ბასილი ზარზმელი მოგვითხრობს ერთი სასწაულის შესახებ, რომელმაც გააკვირვა მგალობელთა მთელი დასი, და, რომელიც აგრიგანტელთა ნათ-ლისმცემლის, გრიგოლის, სასწაულებზე უდარესი არაფრით არ არისო. წმინ-და სერაპიონის მიერ აღსრულებული ეს სასწაული გამოირჩევა იმითაც, რომ მასში აქცენტირებულია გასაოცარი თავმდაბლობა და უბრალოება, სიმშვიდე და ღმობიერება წმინდანისა: პარეხიდან ოპიზაში ჩასულ სერაპიონსა და მის ძმას სიხარულით მიეგებნენ იქაური მამები, მათაც რამდენიმე დღე დაჰყვესო - გვაუწყებს აგიოგრაფი. რადგანაც სერაპიონი იყო „მდაბალ და აღუზუავე-ბელ“, ხშირად ხედავდნენ საეკლესიო ხუროებთან ერთად მდგომარეს – მას ეკლესიის მშენებლობაც ხელენიფებოდა და ხუროებთან ხშირი კონტაქტი ამ სურვილის რეალიზებითა და მათი თანადგომითაც იყო განპირობებული.

სწორედ, ამ კონტექსტში აგიოგრაფი შემოიყვანს პერსონაჟს, ამპარტა-ვნობითა და სიამაყით, შურიტა და ცინიზმით შეპყრობილს, რომელიც დას-ცინებს წმინდა მამას, გესლით განიკითხავს და იტყვის: „აჰა დიდი და განთ-ქუმული სერაპიონ ვითარ-ღა უსიტყუ და უქმო იხილვების და რამთურთით ესევიტართა პატივთა ყოვლად არა ღირს არს ესე“ (საეკლესიო ლიტერა-ტურა 2014: 256). ასეთ არაადეკვატურ საქციელს ღვთის რისხვა მოჰყვა. ეკლესიაში დაეცა სერაპიონის მაგინებელი, ენა გადმოუვარდა, გაუსივდა, დუჟიც წამოუვიდა და გორვა დაიწყო. მართალია, მიხვდა თავის დანაშაულს,

ოლონდ პირდაპირ სერაპიონს ვერ სთხოვა და „შეუვრდა მწყობრსა მას მამათასა“. შემდეგ მამებმა სთხოვეს ნეტარ ბერს, მიეტყუებინა ამ უბადრუკისთვის. თავად სერაპიონს კი უხერხული განცდა ჰქონდა. არ უნდოდა, მის გამო რამე შემთხვეოდა სხვას, ამიტომ იაკობ მოციქული დაიმონმა და თქვა: „თანაგუაჲ ძმათმოყუარებით, რადთა ყოველთა ულოცოთ, და უფალმან ყოს ლხინებაჲ უძღურისა[მ] ამის“. მუხლმოდრეკილმა სთხოვა პატიება უფალს, რომ თავისი ნებით კი არა, ეშმაკის სივერაგით შეცდა და შეუნდევ. ხილული სასწაული დაუდგათ ოპიზელ მამებს – ლოცვის დამთავრებისთანავე დაუცხრა იმ კაცს ენის ტკივილი და კვლავ დაუბრუნდა თავის ადგილს. წმინდა სერაპიონის მიერ აღსრულებულმა ამ სასწაულმა რწმენა განუმტკიცა ოპიზელს და, ამასთანავე, უფლის დიდება განაცხადა.

❖ „ინრომ და საჭირველი გზად“

მრავლის მთქმელია ანდერძი, რომელიც სერაპიონ ზარზმელმა თავის მოწაფეებს დაუგდო, როგორც გზა ცხოვრებისა, როგორც საჭურველი ფარი ცოდვასთან ბრძოლისა ცოდვით დაბინდულ წუთისოფელში. ამით, ფაქტობრივად, მან განაცხადა ის, თუ რა არის პრიორიტეტი არამხოლოდ მონასტრული ცხოვრებისა; როგორ უნდა დავიმკვიდროთ ცათა სასუფეველი და რომელ უმთავრეს ქრისტიანულ პრინციპებს ვუერთგულოთ:

„დაიმარხეთ ყოვლისა პირველად სიყუარული ღმრთისა და მოყუისისა[მ], ვითარცა თავი სჯულისა და წინასწარმეტყუელისა[მ], და მარადის ილოცე-დით, რადთა არა შეხვდეთ განსაცთელსა, რამეთუ ლოცვა[მ] მიმახლებელი არს ღმრთისა[მ] და ბჭე სასუფეველისა[მ], შემაერთებელი ანგელოზთა[მ] და დამცემელი ეშმაკთა[მ]. რამეთუ წმიდათა და ღმერთშემოსილთა მამათა ლოცვა[მ] თქუეს საჭურველად, მარხვა[მ] ზღუდედ და წმიდანი ცრემლნი საბანელად, ხოლო მორჩილებაჲ წამებად, რომელი-ესე ღუანლით შემოსილთა მოწამეთა თანა დაუთხეველად სისხლთა გვრგვინოსან ჰყოფს კაცსა“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 270).

ამ ანდერძის მიხედვით, უპირველეს ადამიანურ მოვალეობად გამოცხადებულია სიყვარული ღვთისა და მოყვასისა, რომელიც, რა თქმა უნდა, ევანგელურ სწავლებას ეფუძნება. ამასთანავე, ანგელოსთა თანამბჭობელი ბერი, სერაპიონი, მონასტრის საძმოს აფრთხილებს, რომ ერთადერთი იარაღი ხილულ და უხილავ მტერთა წინააღმდეგ საბრძოლველად ლოცვაა. სხვა აგიოგრაფიულ ძეგლებთან ერთად, „წმინდა სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაჲ“ ლოცვის აპოლოგიას გვთავაზობს. აქ ლოცვა არის საშუალება იმისა, რომ განსაცდელი აირიდო, ღმერთს მიუახლოვდე, რადგან მასთან საუბარში (ანუ ლოცვაში) იპოვო საკუთარი თავი. რაც მთავარია, ლოცვა სასუფეველს მიახლებს ადამიანს, რომ ლოცვა საბრძოლო იარაღია (საჭურველი), მარხვა – გალავანი და წმინდა ცრემლი – განსაბანელი; მორჩილება კი მოწამეობაა – ეს ყველაფერი გვირგვინოსანს ხდის ადამიანს. ამდენად, სერაპიონ ზარზმელის ანდერძი, სამოთხის კარია იმისთვის, ვინც შეისმენს და აღას-

რულებს იმას, რაც დიდმა მონაზონმა და სამების სარწმუნო მონამ დაუტოვა თავის მონაფეებს.

სრულიად განსაკუთრებულია მთელ თხზულებაში ცრემლის მადლზე აქცენტები. ამ შემთხვევაში აგიოგრაფი აგრძელებს ტრადიციულ გზას და ცრემლს სულიწმინდის მადლთან ერთად, გლოვის, სინძინდის, გულ-წრფელობისა და თანაღმობის ფუნქციასაც ანიჭებს:

- „ცრემლით მოეხვა და ამბორს-უყოფდა ფერჯთა მის წმინდისათა;
- ხოლო გვხილნეს რამ ძმათა მუნ მყოფთა, ცრემლოდეს ჩუენ ზედა;
- მხიარულებით [და] ცრემლითა თანააღძრვით ჰმადლობდეს ღმერთს;
- წარგ ზაენნა ცრემლითა აღსავსენი;
- დიდად იგლოვა, ცრემლოოდა, ვითარცა მცსნელი ლაზარეს ზედა;
- წარიკითხა აღსავსემან ცრემლითა, და ილოცა მისთვის და აკურთხა კურთხეული იგი;
- მყუდროებით და ცრემლით შესწირვიდიან ვედრებათა;
- მარხვამ ზღუდედ და წმიდანი ცრემლნი საბანელად;
- ცრემლითა ტიროდეს ფრიად;
- აღვსებული ცრემლითა ეტყოდა;
- იგლოვეს მამათა ლავრისათა ჯერისაებრ და ცრემლით;
- ხოლო ცრემლით ვევედრები სიყუარულსა თქუენსა;
- სიტყვსა წილ ცრემლთა სიმრავლე გარდამოადინა;
- შეუერდა ცრემლით;
- ხოლო იგი გულს-მოდგინედ და ცრემლით ეტყოდა;
- ცრემლოდეს ჩუენ ზედა;
- ცრემლითა თანააღძრვით ჰმადლობდეს ღმერთსა;
- ცრემლოოდა, ვითარცა მცსნელი ლაზარეს ზედა;
- წარიკითხა აღსავსემან ცრემლითა, და ილოცა მისთვის;
- მყუდროებით და ცრემლით შესწირვიდიან ვედრებათა“.

ძალიან დიდი დატვირთვა და მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტსაც, თუ სიკვდილის წინ ვის აირჩევს ნეტარი სერაპიონი მონასტრის წინამძღოლად, ვინ იტირთავს „ტვრთს ძნიად სატვრთავს“, ვის გადააბარებს იმ ულელს, თავად ასეთი ღირსებითა და მორჩილებით რომ ატარა. აგიოგრაფი გვამცნობს, რომ ეს იყო გიორგი – „კაცი კეთილითა სათნოებითა ბრწყინვალე და ტკბილი სიტყვთა და საქმითა“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 272). პრიორიტეტები უცვლელი დარჩა. როგორც თავად ესმოდა უმთავრესი ღვანლის მნიშვნელობა, ისეთივე თვისებების მატარებელი დატოვა.

რატომ ჰქონდა განსაკუთრებული მნიშვნელობა სერაპიონისათვის კარგი სათნოებით გამორჩეულ, სიტყვით და საქმით ტკბილ მუშაკს?! ამ ჩამონათვალში არ ფიგურირებს განსაკუთრებული სიბრძნისა და კეთილგონიერების, ფხიზელი გონებისა და მკაცრი მოსაგრეობის, დაუცადებელი ლოცვისა და სხვა სათნოებათა გამორჩევა. ზარზმელს სურს, რომ სამწყსო კეთილად დამწყსოს სულთმოყვარე მამამ. ის განსაკუთრებული მზრუნველობა სხვე-

ბის მიმართ, როგორც თავად სერაპიონის ერთი უმთავრეს ღვანლთაგანი, ახალ წინამძღვარს უნდა გაეგრძელებინა მოძმეთა სიყვარულით, ტკბილი სიტყვითა და საქმით.

არ არის ძნელი მისახვედრი ის, რომ თავად სერაპიონის იდეალი იყო მშვიდი, უშფოთველი სიტყვითა და საქმით მაგალითის მიცემა მონასტრის ძმობისათვის. სხვათა შორის, ერთგან აგიოგრაფი შენიშნავს: „სანატრელი სერაპიონ აღივსო სულითა წმიდითა და მსგავსად მდინარისა აღმოადინებდა თაფლმნთოლვართა მით ენითა სწავლათა საღმრთოთა. და ვითარცა მდინარე ედემისა[მ] აღმოუწყაროდა ოქრონაკადულით პირით მისით“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 220). „სიტკბოზე“ აქცენტი სხვაგანაც გვხვდება: „ტკბილი და შვენიერი დამნიფდა ტევანი მათისა მის მოძღვრებისა ნამუშავეთა“. როცა სამონასტრო ცხოვრებას განაგებ და წინამძღვრის ჯვარი გაქვს მონიჭებული, სულის სიმშვიდე, უღელვო ნავსაყუდელი უნდა შეუნარჩუნო საძმოს, შფოთს უნდა განერიდო და ამას მიაღწევ მხოლოდ ტკბილი სიტყვით, ასეთივე საქმით – ესაა სერაპიონის იდეალიც.

ერთგან ბასილი ზარზმელი გულისტკევილით შენიშნავს, რომ ზოგიერთები ამბობენ, ჩვენს მძიმე დროში აღარავის შეუძლია პირველ მამათა მსგავსება, რადგან საღვთო განგებით მიფარულია ასეთი ღვანლი. ეს დამოკიდებულება 11 საუკუნის წინანდელია. რაღა გვეთქმის ჩვენი ეპოქის მცხოვრებთ?! მაგრამ, მიუხედავად ასეთი მიდგომისა, უფალმა წყალობა-ჰყო და, როგორც ქართველი აგიოგრაფი წერს: „აჰა ესერა ჯერჩინებითა ღმრთისაჲთა ჟამთა-ცა ჩუენთა იხილენეს ახალნი მნათობნი და მოძღუარნი და მასწავლენნი, ვითარცა ძუელსა შინა ელია და იოვანე, და შემდგომად პავლე თებელი და დიდი ანტონი, მაკარი, ეფთჳმი, საბა და გერასიმე („სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ მიხედვით ქართული აგიოგრაფიისა და ბიბლიის პერსონაჟთა ურთიერთმიმართების საკითხზე დანვრილებით იხ. ბერიძე 2000: 31-41) და რად გვკმს თვთოეულად არმოთქუმა[მ], ყოველნი მსგავსნი და მობაძენი მათნი, რომელთა ვლეს მოსწრაფებით იწროი და საჭირველი გზად, მიმყვანებელი ზეცისა ქალაქად, რომლისა ხუროთმოძღუარ და შემოქმედ ღმერთი არს“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 200). ღვთის წყალობით, ჩვენს დროშიც გამოჩნდნენ ახალი მნათობებიო – ასეთი დამოკიდებულება, უპირველესად, შეფასებაა ეპოქის სულიერი მდგომარეობისა და, ამასთანავე, იმედია, დიდი შინაგანი რწმენაა იმისა, რომ ღმერთი არ განირავს თავის დაბადებულს. სულის ხსნის გზა ყოველთვის გამოჩნდება, მიუხედავად მთავარი საფიქრალისა, თუ როგორი „იწრო და საჭირველია“ იგი. სწორედ, ასეთ ჟამს ამოზნეინდა „ესე მნათობი მამა[მ], მამათა მოძღუარი და მასწავლელი“ – სერაპიონი, როგორც ერის სულიერი ძალა, ტალანტი სიყვარულისა, რათა მრავალი სულისთვის გამხდარიყო საუკუნო ცხოვრების მიზეზი.

მართალია, ბასილი ზარზმელი თავის თხზულებაში საგანგებოდ არ მსჯელობს ღვთისმოშიშობის შესახებ, მაგრამ მაინც არ რჩება შეუმჩნეველი ეს განსაკუთრებული მაღლი და გაფრთხილებად გაისმის ნეტარი სერაპიონის სიტყვები: „სულსა შინა უკეთურსა შიში ღმრთისაჲ არა დაემკვდრების“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 242).

❖ „იქოს მუშაკი და შუენიერება მათი“

ცალკე საუბრის თემაა ეკლესია-მოასტერთა შენების განსაკუთრებული საღვთო შური, რომლითაც გამოირჩევიან „ცხოვრების“ პერსონაჟები, „კაც-ნი ზეცისანი“ – როგორც შენიშნავს ავტორი. მართალია, ზოგჯერ დიდი დაბრკოლებაც აღიმართება ბარიერად, მაგრამ ვერანაირი ძალა ვერ ახერხებს შეაჩეროს სამონასტო მშენებლობის დიადი საქმე. აგიოგრაფის განმარტებით, ეს, დიდ სულიერ ღირებულებასთან ერთად, მძიმე სულიერი ღვაწლიცაა: „ესეცა ბრძანებამვე არს, რათა რომელი გეტყოდა ჯუარისა ოდენ მართოდ ტვრთვასა, იგივე გეტყვს, რათა ცხოველი ხატი განკაცებისა მისისაჲ იტვრთო და ეგრეთ განხვდეთ, რათა აღრააშენოთ წმიდამ ეკლესიამ, მას შინა აღმართოთ იგი თაყუანის-სქაცემელად და სენთა და უძღურთა განმდევნელად და სულთა მრავალთა გამოსაქსნელად“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 208). ეკლესიის შენება მნიშვნელოვანია იმიტომ, რომ ის სულთა მოსაველე-საპატრონებელი ადგილია და არ არსებობს იმაზე უფრო საშური საქმე, ვიდრე სულთა ხსნა და არამხოლოდ ეს – სწეულებათა და უძღურებათა განმდევნელია ღვთის სახლი. ამით, ფაქტობრივად, ეკლესიის სააქაო და საიქიო (ანუ მარადიული) დანიშნულებაა გაცხადებული.

რა თქმა უნდა, ბასილი ზარზმელის თხზულებაში უმთავრესია სამონასტრო ცხოვრების ღვაწლის ჩვენება, სიტყვიერ (მოაზროვნე, გონიერ) ცხოვართათვის „სულთ-სამაზრუნელო“ ეკლესია-მონასტრების აღმშენებლობის სურვილი და იმ სირთულეების დაძლევის ჩვენება, ამ გზაზე რომ დახვდება ადამიანს. მიუვალ, ტყიან ადგილებში, კლდე-ღრეებსა და, ერთი შეხედვით, სრულიად წარმოუდგენელ სივრცეში მათ შეძლეს ეკლესიების მშენებლობა, რადგანაც იყო შენევა ღვთისა. ამიტომაც, „ადგილი ესე სხუად ვცვალებ“ და, ამის გამო, „იქოს მუშაკი და შუენიერება მათი“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 222) – ამბობს ავტორი. თუმცა, სრულიად შესაძლებელია ამ რეალიტური პასაჟების სულიერი თვალთაც შემეცნება, „როგორც ცოდვილი ნუთისოფლის ბნელეთში განღმრთობის ბილიკების ძიება და ღვთისმცოდნეობის მწვერვალისკენ სწრაფა“ (ჭელიძე 2008: 154).

დიდი სულიერი ფერისცვალების გარეშე სულის ხსნაზე საუბარი აზრს კარგავს. ამიტომ მნიშვნელობს თხზულებაში ფერისცვალების „ცხოველი ხატი“, როგორც ქრისტიანთა შემწე და იმედი:

„ხოლო წარმოემართნეს რა, მათ თანატვრთა ცხოველი ხატი ფერისცვალებისაჲ თანაშემწედ და სასოდ ყოველთა ქრისტიანთა“.

„ხოლო შემდგომად სამისა წლისა სრულ იქმნა ეკლესიამ და შეიმკო ყოვლითა განგებითა, რომელი შეჰგუანდა ჟამსა მას, და აღმართეს მას შინა ცხოველს-მყოფელი ხატი ფერის-ცვალებისაჲ“.

წმინდა სერაპიონის მთელი მოღვაწეობა ანგელოზთა განსაკუთრებული მფარველობითაა ნიშნული. შემთხვევით არ უწოდებს ბასილი ზარზმელი მას „ანგელოსთა თანამზრახავს“ (თანამბჭობელს). ნაწარმოების მიხედვით, სერაპიონმა „ხილვად ანგელოზისაჲ იხილა ღამესა ამას, რომელი განაძლიერებდა მას და გულს-მოდგინებით შრომად უბრძანებდა“ (საეკლესიო ლიტე-

რატურა 2014: 226) – ამით ისიცაა ნათქვამი, რომ მთელი მისი დაუცადებელი შრომა და ღვაწლი ანგელოსთა ბრძანებითა და მადლით აღესრულებოდა. როცა ანგელოზები გაძლიერებენ და მოძღვრის კურთხევისადაც უდრტვინველად აღასრულებ, მაშინ მონასტერთა შენების გზაზე ნებისმიერი სახის სირთულე, დაბრკოლება და წინააღმდეგობა მნიშვნელობას კარგავს. ამ ლოგიკითაა შესაფასებელი სერაპიონის განსაკუთრებული პრინციპულობა, რომ მხოლოდ იქ უნდა აეშენებინა მონასტერი, სადაც საამისო ნიშანი იყო მიქელ პარეხელისაგან მისთვის გადმოცემული. ამდენად, უარი გიორგი ჩორჩანელის შემოთავაზებულ ადგილზე ან თუნდაც თავისი ძმის, იოანეს, შერჩეულ ადგილებზე, სიჯიუტე და სიხისტე კი არ არის, არამედ პრინციპული ერთგულება და მორჩილება ანგელოსთა ბრძანებისა და მოძღვრის კურთხევისა.

ასეთი სათნოებით აღსრულებული საქმე იმითაც იყო მნიშვნელოვანი, რომ სერაპიონ ზარზმელის აგებულ მონასტერში განსაკუთრებული მადლი სუფევდა. კიდევ ერთი დიდებული მინიშნება აგიოგრაფის მიერ დროის კონტექსტის გათვალისწინებაა: რაც უნდა განსაკუთრებული ყოფილიყო მშენებლობაში მიღწეული წარმატება და ეკლესიათა შემკობა, ბასილი ზარზმელი არ ივინყებს დროს, რომელშიც იგება და მშვენიერება ტაძრები – კეთდებოდა იმის მაქსიმუმი, რაც კი შეჭფეროდა იმ ეპოქას: „რაც უნდა სრულ იქმნა ეკლესიამ და შეიმკო ყოვლითა განგებითა, რომელი შეჰგვანდა ჟამსა მას“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 248) .

თავისთავად, ნაგებობა ვერაფერს შეცვლის, თუ მასში დიდი მადლი არ იქნა დავანებული. ნეტარი სერაპიონის მიერ აგებულ ეკლესიაში ხილული სასწაულები აღესრულებოდა – „რამეთუ ნიშნი და კურნებანი სნეულთანი იქმნებოდეს საღმრთოდასაგან მადლისა[ვ] წმიდათა მათ მთავარანგელოზთადას“. ამიტომაც, თავად ნეტარი მამა შემწედ და მფარველად იგულებოდა ანგელოსთა დასს. აგიოგრაფი გვაუწყებს: „შექმნა ჯუარნი და აღმართნა სახელსა ზედა წმიდათა მთავარ-ანგელოზთასა“. მისი ასეთი განსაკუთრებული სიყვარული ანგელოსთა დასისადმი იმ სასწაულითაც გამოვლინდა, რომელიც ღმერთშემოსილი მამის აღსრულების ჟამს მოხდა, როცა: „მწყობრნი ანგელოზთანი, კრებულსა თანა ყოველთა წმიდათასა შეერთებულნი, მოინინეს, ვითარცა თანამოკარვისა და თანამოსაგრისა მათისა... და ზეცას აღიყვანეს ყოვლად სანატრელი იგი სული მისი“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 274) .

ანგელოზი მახარებდაო – ამბობს ერთგან ღმერთშემოსილი ნეტარი მამა. ასეთ დიალოგში იყო ის უხილავ ზეცისა ძალთან და ეს ანგელოზებრივი უწყება, თავისი თანდევითი სიხარულით, ავსებდა და ამკობდა სერაპიონ ზარზმელის მონაზვნურ ღვაწლს.

მთლიანობაში კი ყველაფერი ერთი უმთავრესი მიზნით არის შეპირობებული – მკითხველსა და მსმენელში აღძრას საღვთო შური, რათა შევუდგეთ „ინრო და საჭირველ“ გზას, რომელიც მიგვიყვანს „ზეცისა ქალაქად“.

ღმერთშემოსილ ნეტარ მამას – სერაპიონ ზარზმელს ნამდვილად ჰქონდა რეალური მიზეზი იმისა, რომ ეთქვა: „სრბამ აღსრულებულ არს და სარწმუნოება დაამიმარხავს“!

თავი XIII

„წმინდა ილარიონ ქართულის ცხოვრება“

ბაძვად და მსგავსებად

„წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრებას“ მრავალი საინტერესო პლასტი აქვს. დავიწყოთ იმით, რომ თხზულების ავტორი გამოხატავს ერთგვარ ნუხილს იმის გამო, თუ რატომ დარჩა ქართულ სინამდვილეში ბევრი წმინდანის ცხოვრება აღუწერელი, „ჟამთა სიმრავლის“ გამო რატომ მიეცა დავიწყებას ბევრი ღმერთშემოსილის სახელი: „მრავალნი წმიდანი გამოჩნდეს და სასწაულთა მოქმედნი კაცნი, ხოლო დაღაცათუ აღუწერელობითა ცხოვრებისა მათისადათა ჟამთა სიმრავლითა დაივიწყნეს, არამედ იგინი წინაშე ღმრთისა ბრწყინვალედ მდგომარე არიან“ (ძეგლები 1967: 10).

სხვათა შორის, „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ავტორიც გულისტკივილით გაგვანდობს, რომ კლარჯეთის დიდებულ უდაბნოში პირველად დაძვადრებულ წმიდა მამათა „ღირსადცხოვრებულთა, სიმხნე მოთმინებისა და სინმიდით შრომად, უფლისა სათნოდ, და სასწაულთა მათთა სიმრავლენი ქუეყანასა მას ქართლისასა აღუწერელობითა დაშჭირდეს მისთვის, რომელ პირველ ვაჟსენე, რომელთაჲ ჯერ იყო დაწერად ვიდრე ნათესავითი-ნათესავადმდე უკუნისამდე მითხრობად ყოველთა, რამთამცა „ერი დაბადებადი აქებდა უფალსა“ ჯსენებისა მათისა დღესასწაულსა. არამედ ან სასწაულნი მათნი ჟამთა სიმრავლისაგან მიეცნეს სიღრმესა დავიწყებისასა“ (საეკლესიო ლიტერატურა 2014: 8). დაახლოებით ამავეს ამბობს გიორგი მთაწმინდელი „წმინდა იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაშიც“: „აღვწერეთ და დავდეთ შემდგომად ჩუენსა მომავალთა ნათესავთათვის, რამთა არა დავიწყებულ იქნას“ (ძეგლები 1967: 98).

წმინდანთა შესახებ ცნობების შეგროვება და მათი ცხოვრების აღწერა მათივე უკვდავყოფისთვის კი არა, მორწმუნეთათვისაა ციურ მანანასავით აუცილებელი, რათა „ხედვიდენ და ბაძვად და მსგავსებად... აღიძვროდინ“ (ძეგლები 1967: 9-10). ცოტა მოგვიანებით გიორგი მცირე იტყვის, რომ წმინდანის ღვაწლის აღწერა საჭიროა, „რათა არა დავიწყებულ იქნას მომავალთაგან და შემდგომითი შემდგომადთა ნათესავთა“, რადგან „ღლითი-ღლე ფრთოვან ვიქმნებოდით და ბაძვად სათნოებათა მათთა წარვემატებოდით“ (ძეგლები 1967: 103-104). სწორედ, ამ ბაძვის გამო უფრო ადრე იოანე საბანისძე ასე განმარტავს აგიოგრაფიის, წმინდანთა ცხოვრების აღწერის მნიშვნელობას: „სიმტკიცე და სიხარულ ექმნის ჭაბუკთა მოთხრობითა მით სიმკნც იგი ქრისტეს მოლუანეთა და სიქადულ და მხიარულება მოხუცე-

ბულთა ქსენებად იგი ღუანლისა მის მარტვრთადასად, და სანადელ და სასურველ მდდელთა და ყრმათა მათ, მოწაფეთა და შვილთა ეკლესიადასათა" (ძეგლები 1964: 51). ასე შეგვაგონებს და განგვიმარტავს ძველი ქართული მწერლობა, რომ აგიოგრაფია თავისი მიზანდასახულობით ერთგვარი შუამავალია ღმერთსა და ადამიანს შორის, რომ ის წმინდანთა ცოცხალი მაგალითით მიგვიძღვება უზენაესისაკენ. შეგვიძლია დავიმოწმოთ აგიოგრაფის სიტყვები წმინდა წერილის შესახებ წარმოთქმული და ვთქვათ, რომ აგიოგრაფიაც შეიქმნა „სამოდურებელად ყოველთა მორწმუნეთა და სამკაულად წმიდისა ეკლესიისა“ (ძეგლები 1967: 9).

„წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ავტორი საგანგებოდ გვაუწყებს, რომ მისმა სიტყვამ იტვირთა აღწერა და მითხრობა, რათა „შემდგომთა ნათესავთა“ ეუნყოს ცხოვრებად და მოქალაქობად ილარიონისა, „ვითარცა ძეგლი ოქროსად, შემკობილი თუალითა პატიოსნითა და მარგალიტითა მრავალსაყიდლისადათა, აღმართებული და მდგომარც შორის ეკლესიისა, რადთა შემავალნი მოლუანებისა სტადიონისა ხედვიდენ და ბაძვად და მსგავსებად ბრწყინვალეებისა მისისა უმჭურვალესად აღძრვდიან“ (ძეგლები 1967: 9-10) – ეს სიტყვები კიდევ ერთხელ ფაქტობრივად გვიდასტურებს იმას, თუ რა არის აგიოგრაფიის მიზანდასახულობა, რომ წმინდანს უნდა გაუჩნდეს მიმბაძველი, რომ აგიოგრაფიულმა ნაწარმოებმა ბიძგი მისცეს, სულიერი მზაობა შეუქმნას მკითხველს და „უმზურვალესად აღძვრის“ მდგომარეობაში მოიყვანოს „ბაძვად და მსგავსებად“ წმინდანისა, რათა ამ გზით რწმენისა და სიყვარულის მადლმა დაისადგუროს მასში და შეუერთდეს ქრისტესმიერ სრულქმნილებას.

ძალიან საინტერესო მხატვრული კონტრასტის ხერხს მიმართავს ავტორი. ჯერ ერთი, იმას აკონკრეტებს, რომ „არა-თუ შესხმისა გზად გვიპყრიეს, არამედ აღწერად ცხოვრებისა მოსწრაფე ვართ“ – ე.ი. მისი მიზანი „შესხმა“, ანუ ქებით შემკობა კი არ არის, არამედ წმინდანის ცხოვრების აღწერა-გაცოცხლება, რათა მკითხველი და, ან „სმენის-მოყუარენი“ სულიერი სიტკბოებით აღივსონ. ამასთანავე, აქვე ისიცაა განმარტებული, რომ წმინდა ილარიონი „ახალი და ყოლად ბრწყინვალე“ მნათობია ეკლესიისა, „რომელი იგი აღმოსავალით აღმოხდა და სათნოებათა ელვითა დასავალისა მყოფნი განანათლნა“ (ძეგლები 1967: 10). სიტყვები: „არა-თუ შესხმისა გზად გვიპყრიეს“ იშვიათად გამოჩნეულია ქართული აგიოგრაფიისთვის. ავტორი, ფაქტობრივად, ჟანრის შესახებ გვესაუბრება და გვეუბნება, რომ ოდას, ჰიმნს, ქებას კი არ წერს, არამედ ცხოვრების აღწერა სურს და ამ გზით გამოჩნდება, არის თუ არა შემკობის ღირსი ის, ვის მიმართ მიმბაძველობის სურვილი უნდა აღგვეძრას. „შესხმა“ მკითხველის სურვილში დაიბადება, როცა იმ სათნოებებს გაეცნობა, რომელთა მსახური იყო ილარიონ ქართველი. აგიოგრაფის მიერ აღწერილმა ცხოვრებამ მკითხველი//მსმენელი წმინდანისათვის სადიდებლის წარმოსათქმელად უნდა განაწყოს, ლოცვით მდგომარეობაში უნდა მოიყვანოს, ანუ სიტყვით მოთხრობილი, სიტყვაში გაცხადებული ცხოვრება თავად იტყვის თავის ტროპარ-კონდაკს, თავის ჰიმნს.

ერთგვარი სევდა, რომ „აღუწერელობის“ გამო ბევრი წმინდანის შესახებ არაფერი ვიცით და, რომ მათი სახელები მხოლოდ ზეცაში ანგელოზებთან ერთად ცოცხალთა წიგნშია საუკუნოდ დანერგილი, გაისმის საბინინის „საქართველოს სამოთხეშიც“. „წმინდა პირველმონამე რაუდენის მარტილობაში“ ვკითხულობთ: „არიან ისეთნიც, რომელნი ჩვენ არა უწყით და ზეცას აღწერილ არიან წიგნსა შინა ცხოველთასა“ (საბინინი 1882: 171). ეს საყვედური ნათქვამია ჩვენი აგიოგრაფების მისამართით, მაგალითად: კათალიკოსი ნიკოლოზ პირველი, „საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კვართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისას“ ავტორი, ასეთ დამოკიდებულებას ქართულ დაუდევრობად მიიჩნევს და ჩვენს უგულისყურობას ადარებს ბერძნულ გულისხმიერებას: „ბერძნები უცხო და საკვირველი საქმე საცნაური იქნეს, მაშინვე აღწერენ „კნინოდენსაცა არარას დაუტეობენ აღუწერელად, და არცა ვიდრემე მისცემენ უფსკრულსა დავინყებისასა... ესევეთარისა მოქმედებისაგან ყოვლად უცხონი არიან და უმეცარნი ნათესავნი ესე ქართველთანი“ (საბინინი 1882: 104-105).

აგიოგრაფიული მწერლობა იმთავითვე გამორიცხავს ზღაპრულს, ფანტასტიკურსა და ფანტაზიით შეთხზულს – მხატვრულ გამონაგონს, რომელიც ითვლება ლიტერატურის უპირველეს ნიშნად. ეს რომ ასეა, წერილობით ფაქტად ჯერ კიდევ იოანე საბანისძემ დაგვიდასტურა. წმინდა აბოს წამების ავტორი გამორჩეული თავმდაბლობით აცხადებს: „და აღწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა შემოკლებული მარტრობამ, ჭეშმარიტი და უტყუელი“ (ძეგლები 1964: 47). გიორგი მერჩულე „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ დაბეჯითებით გვარწმუნებს, რომ შეაგროვა „ჭეშმარიტად თხრობილი მოწაფეთაგან და მოწაფის-მოწაფეთაგან“ (ძეგლები 1964: 248-249). სწორედ, ამავე ტრადიციას მისდევს ილარიონ ქართველის ცხოვრების ავტორიც და გვიდასტურებს, რომ, რასაც წერს, შეკრებილი აქვს „კაცთა უტყუველთა და ჭეშმარიტთა მოწაფეთა წმიდისა ილარიონისათა“ (ძეგლები 1967: 37). ამდენად, აგიოგრაფიის სპეციფიკის, მისი თავისებურების გასააზრებლად ქართველ ავტორთა ეს და მსგავსი შენიშვნები გვამზადებენ იმისთვის, რომ წმინდანთა ცხოვრების შესახებ მოთხრობილი ამბავი არ მივიჩნიოთ არარეალურად და ამის კვალობაზე შევეცადოთ, სულის ცხოვრების გზაზე განსამტკიცებლად მათი ცხოვრება გვექცეს ცოცხალ მაგალითად.

„სარწმუნოებად მართალი“

ყურადსაღებია ნაწარმოებში არეკლილი ისტორიულ-გეოგრაფიული გარემო, რომელიც ბევრი საინტერესო ვარაუდის შესაძლებლობას იძლევა, გარდა იმისა, რომ თავად წარმოადგენს გზას მინიერიდან ზეციურისაკენ, სამოთხისაკენ. ილარიონ ქართველის მიერ გავლილი გზა ღვთის მორჩილებისა და დიდი სიყვარულის, ჭეშმარიტებისა და რწმენის შეუვალობის ხილული სასწაული იყო: „დავითგარეჯა, იერუსალიმი, ბითვინია, კონსტანტინეპოლი, მაკედონია და რომი „მონმე შეიქნენ მისი გულმხურვალე და აღგზნებული

მოღვაწეობისა, რომელიც დამთვარდა თესალონიკეში გარდაცვალებით და კონსტანტინეპოლის მახლობლად მის მონაფეთათვის საგანგებოდ აშენებულ მონასტერში დამარხვით (კეკელიძე 1957: 135). აქვე ისიც სათქმელია, რომ წმინდა ილარიონის მონაფეები, მართლაც, სრულიად გამორჩეული იყვნენ, როგორც „კაცნი ანგელოზთა სწორნი“, „გრძელნი ჰასაკითა, შუენიერნი სიტყვთა და მდაბალნი გონებითა“.

„ცხოვრებაი ილარიონ ქართველისაჲ“ ცოცხალ პასაჟებს წარმოგვიდგენს წმინდა ილარიონის მოგზაურობისას შინ თუ გარეთ. არადა, როგორი აქტიური და დინამიკურია მისი „გზად საჭირველი“, სად აღარ იარა დიდი ღვაწლით, სიკეთით, ლოცვითა და აღსრულებული სასწაულებით, მათ შორის: „აღდგა და წარვიდა უდაბნოსა გარეშვისასა; წარემართა წმიდა ქალაქად იერუსალემდ; მიეახლა მთასა მას წმიდასა თაბორსა; თაყვანის-სცა წმიდასა და დიდებულსა გოლგოთასა და ცხოველს-მყოფელსა საფლავსა; და მიერ წარვიდა ბეთლემად; მიიწია მდინარედ წმიდად იორდანედ; მიიწია ვიდრე ლავრადმდე დიდისა საბამსა; წარემართა ქვეყანად თვისად და ნათესავთა მიმართ; საქართველოშივე წარვიდა მოხილვად პირველთა მათ მონასტერთა და წარვიდა მოხილვად მონასტრისა მის, რომელი აღეშენა დედისა თვისისათვის; წარემართა სამეუფოდ ქალაქად კოსტანტინოპოლედ; მოიწია მთასა ულონბოძასა; ისევ „წარვიდა კოსტანტინეპოლედ“; წარვიდეს ჰრომედ; კუალად წარვიდეს სამეუფოდ ქალაქად კოსტანტინოპოლედ; ბოლოს „მოიწია ქალაქად თესალონიკედ“ და აქვე აღესრულა.

მთელი ამ დატვირთული მარშრუტიდან სრულიად განსაკუთრებული იყო ქრისტიანობისათვის რთულ ეპოქაში ილარიონის ჩასვლა რომში. ამ მოვლენამ დიდი თავსატეხი გაუჩინა მკვლევარებს საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობების ძიების, მართლმადიდებლობისა და კათოლიკობის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით (უფრო ვრცლად იხ. კეკელიძე 1957; დოლაქიძე 1974; პაპაშვილი 1995; მაჭარაშვილი 2014; პაპუაშვილი 2009). თავისთავად, თვალის მიდევნება იმ ფაქტის ირგვლივ, რომ ილარიონი სწორედ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანებს შორის მკვეთრად დაძაბული ურთიერთობის დროს ჩადის რომში და იქ ორი წელი ჩერდება, პასუხს მოითხოვს შეკითხვაზე: ხომ არ ჰქონდა მას რამე განსაკუთრებული პოზიცია კონსტანტინეპოლის პატრიარქ ფოტისა და რომის პაპ ნიკოლოზ I-ის კამათის ირგვლივ. თუმცა, ზედმეტად შეუსაბამოდ მიგვაჩნია მსჯელობა იმის შესახებ, რომ რომში ყოფნით მას სურდა „პატივი მიეგო წმიდა პეტრეს აღმსარებლობისათვის და იქ დასაფლავებული „წმიდა მამებისათვის“ და, ამდენად, ეს მოვლენა მის სიმპათიებს გამოხატავს დასავლური ქრისტიანობის მიმართ. ბუნებრივია, ილარიონ ქართველი რომის სინამდნეთა უბრალო მომლოცავი არ იქნებოდა“ (პაპაშვილი 1995: 66). მოციქულთა თავად წოდებულნი პეტრე და პავლე თანაბრად დიდი წმინდანები არიან როგორც აღმოსავლეთის (მართლმადიდებლებისათვის), ისე დასავლეთისათვის (კათოლიკეთათვის). ამდენად, რომში დარჩენისა და სინამდნეების მოლოცვის დაკავშირება კათოლიკურ აღმსარებლობასთან, არარელევანტურია და, საერთოდ, გასულია ყოველგვარი ლოგიკის სფეროდან.

მთელ აგიოგრაფიულ თხზულებაში არანაირი მინიშნება კათოლიციზმის დოქტრინაზე არაა, აქ არც რამე სადავო დოგმატურ (თუნდაც ფილიოკვე) საკითხზეა საუბარი. ამიტომ, ნეტარი მამის ამ ორწლიან რომაულ მოღვაწეობას, რეალურად, არავითარი დასაყრდენის მოცემა არ შეუძლია. ყველა ტიპის მსჯელობა მხოლოდ სოფისტიკა იქნება. ამავე ლოგიკით ვიტყვი, რომ, ვიდრე ილარიონ ქართველი რომისკენ გამგზავრებოდა, „შევიდა ქალაქად სამეუფოდ (ანუ კონსტანტინეპოლში – ს.მ.), თაყუანის-სცა სასურველსა თვსსა ძელსა პატიოსანსა და ამბორს-უყო სურვილით ნაწილთა წმიდათასა“ (ძეგლები 1967: 22). სწორედ, აქ გადანწყვიტა მან რომში გამგზავრებაც, რათა მოელოცა მოციქულთა თავთა პეტრესა და პავლეს ეკლესია და მათი წმინდა ნაწილები. ამ მიზნით: „აღგზებულმან სურვილითა საღმრთოთა მეცესულად მიისწრაფა ტაძრად წმიდათა და თავთა მოციქულთა პეტრესა და პავლესსა, თაყუანის-სცა და ამბორს-უყო მონლედ მჭურვალეებითა სულისადათა წმიდათა სამარხოთა მათთა და ყოველთავე ნაწილთა წმიდათა მღდელთ-მოძღუართა და მოწამეთასა, რომელთა ოდენ მიემთხვა“ (ძეგლები 1967: 23).

ბერძენთა ერთმორწმუნე ილარიონ ქართველი რომში ჩადის სამოღვაწეოდ. არ არის გამორიცხული, რომ მას აწუხებდა ამ დროს არსებული დაპირისპირება, დიდი განხეთქილება და რალაც შემრიგებლური პოზიცია ეჭირა აღმოსავლურ და დასავლურ ქრისტიანობას შორის, რაც, რა თქმა უნდა, არ გულსხმობს ლათინთა დოგმატურ შემწყნარებლობას. თანაც, ამ პერიოდში დასავლეთი და აღმოსავლეთი გაყოფილი არ იყო, ამიტომ რომთან ურთიერთობას არ ერიდებოდნენ.

გავიხსენოთ წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი (VII ს.), რომელიც, რომის პაპ მარტინთან ერთად, შეუპოვრად იცავდა მართლმადიდებელ სარწმუნოებას მონოთელიტური მწვალებლობისაგან²⁴. მას ენა და მარჯვენა მოჰკვეთეს, შემდეგ კი გადაასახლეს ლაზიკაში, დასავლეთ საქართველოში, სადაც 662 წელს გარდაიცვალა.

რომში თავისუფლად ჩასული ილარიონ ქართველი სასწაულებს აღასრულებს. არც პეტრესა და პავლეს სამარხისა და არც მღვდელმოძღვართა და მარტვილთა წმინდა ნაწილთა ამბორისყოფა არ შეიძლება დავუკავშიროთ „რომაელთა ქრისტიანობის“ (კ. კეკელიძე) მიმართ ილარიონ ქართველის წადიერსა და გულთბილ დამოკიდებულებას, რადგანაც აქ საუბარია საქრისტიანოს საყოველთაო სინწინდეებზე.

არც იმის თქმა შეიძლება, რომ ასეთ რთულ პერიოდში რომში მყოფი ილარიონი არ დაინტერესდებოდა ქრისტიანებს შორის წარმოშობილი დოგმატური განხეთქილებით, მაგრამ აგიოგრაფი ამის შესახებ არაფერს ამბობს ისევე, როგორც უცნობია მისი რომიდან კვლავ კონსტანტინეპოლში

²⁴ მონოთელიტობის მიხედვით, ქრისტეში ორი ბუნებაა, მაგრამ მისი ნება და მოქმედება ერთია (მაცხოვარს – ერთ პირს, ერთ ჰიპოსტასს, ერთ გვამს – აქვს ერთი ნება და ერთი მოქმედება (ენერგია). მონოთელიტური დოგმატური ფორმულის მიზანი იყო დიოფიზიტებისა და მონოფიზიტების გაერთიანება. ეს მწვალებლობა დაიგმო 680-681 წწ. მეექვსე საეკლესიო კრებაზე.

დაბრუნების მიზეზი. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ „ილარიონ ქართველის კანონიზება მოხდა კონსტანტინეპოლის პატრიარქების ეგნატესა და ფოტი დიდის დროს“ (კეკელიძე 1957: 153). რა თქმა უნდა, ანტილათინი ბერძენი სასულიერო დასი კათოლიკობის ინტერესებისკენ რაიმე ნიშნით მიდრეკილ ადამიანს წმინდანად არ აღიარებდა, მით უფრო ასეთ დაპირისპირებულ ეპოქაში. გარდა ამისა, ტექსტში შავით თეთრზე წერია, რომ ეგნატე პატრიარქი, მღვდელმთავრებთან ერთად, მოიხიბლა ილარიონ ქართველის მონაფეთა რწმენითა და სულიერი საუნჯე უწოდა მათ, რადგან: „ცნა ღირსებად მათი და სარწმუნოებად მართალი“ (დანვრილებით იხ. მაჭარაშვილი 2014: 56-61). უნებურად გაგახსენდება წმინდა გიორგი მთაწმინდლის პასუხი პატრიარქის წინაშე წარმოთქმული, რომ „ესე არს სარწმუნოებად მართალი ნათესავისა ჩუენისაჲ. და რაჟამს ერთგზის გვცნობიეს, არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხლ, გინა მარჯულ“ (ძეგლები 1967: 178).

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება იცნობს მაქსიმე აღმსარებლის, ფოტი დიდის, ანასტასი სინაელისა და თეოდორიტე კვირელის ცნობილ ტექსტებს „აღსარებად მართლისა სარწმუნოებისაჲ“. „სარწმუნოება“ ხშირად აღნიშნავდა სარწმუნოების სიმბოლოს//მრწამსს (დანვრილებით იხ. მაჭარაშვილი 2010:). ამ კონტექსტში შესაძლოა, ქართველი აგიოგრაფის განმარტება „სარწმუნოებად მართალი“ ფილიოკვესაგან განდგომასაც გულისხმობდეს. გარდა ამისა, „წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ ღვთისმშობლის პირით ადასტურებს, რომ ქართველი ერი იესო ქრისტეს მიერ მიენიჭა მას „შეურყვევლად მართლმადიდებლობისათვის მათისა“. ასე რომ, მთელი ტექსტი მართლმადიდებლობის ერთგვარი აპოლოგიაა.

ქრისტიანობისათვის ასეთ კრიზისულ ვითარებაში აქცენტი „მართალ სარწმუნოებაზე“ უფრო იქით იხრება, რომ თავად ილარიონი და მისი მონაფენი არ იდგნენ მეორე მხარეზე. აქ საუბარია წმინდად დოგმატურ პოზიციაზე; რომ არ იზიარებდნენ დასავლურ პნევმატოლოგიურ ფორმულას.

ცოტა უხერხულია თავად ეგნატე პატრიარქის მიჩნევა „ანტილათინი პატრიარქად“ (მაჭარაშვილი 2014: 59). ცნობილია, რომ ფოტის დაძაბული ურთიერთობა ჰქონდა რომთან, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ბულგარეთი კონსტანტინეპოლის გავლენის ქვეშ მოაქცია. ეგნატეს კი, პოლიტიკური კონიუქტურის გამო, სიმპათიები გააჩნდა რომის მიმართ თუნდაც იმიტომ, რომ ეს უკანასკნელი მისი პატრიარქობის მხარდამჭერი იყო. აქ, რა თქმა უნდა, არ იგულისხმება ეგნატეს მხრიდან რაიმე ტიპის სარწმუნოებრივ-დოგმატური მხარდამჭერა ლათინთა ქრისტიანობისა. ასე რომ ყოფილიყო, მას მართლმადიდებელი ეკლესია წმინდანად არ შერაცხავდა.

„ჩემდა მონიჭებულს არს“

„წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ უაღრესად მნიშვნელოვანი ძეგლია ქართულ აგიოგრაფიაში იმ მხრივაც, რომ ის არის ერთი უპირველესი თხზულება, რომელშიც გაცხადებულია საქართველოს ღვთისმშობ-

ლისადმი მინიჭების, ნილხვდომილობაზე მინიშნების იდეა, კერძოდ: ულუმბოს მთაზე, ორ ქრისტესმიერ ძმასთან ერთად, მცირე ეკლესიას შეიზნულ ილარიონს მამასახლისი დაუპირებს გაძევებას. წმინდა მამა იძულებულია, მორჩილებით მიიღოს ეს განჩინება. ღამით მამასახლისის ღვთისმშობელი გამოეცხადება და წყრომით ამცნობს: „რამა ინებე მათი განძებამ, რომელნი მოსრულ არიან სიყუარულისათვის ღმრთისა, და არა დაიმარხე მცნებამ უცხოთა შეწყნარებისათვის, ვითარ ეტყვის უფალი და ძე ჩემი მდიდარსა მას? ანუ არა უწყია, ვითარმედ მრავალნი დამკვდრებად არიან მთასა ამას მათისა ენისა მეტყუელნი და ცხოვნებად არიან! და რომელნი მათ არა შეიწყნარებენ, მტერ ჩემდა არიან, რამეთუ ჩემდა მონიჭებულს არს ძისა მიერ ჩემისა ნათესავი იგი შეურყეველად მართლმადიდებლობისათვის მათისა“ (ძეგლები 1967: 20).

„ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ტექსტზე უფრო ადრე, წმინდა ნინოსადმი მიძღვნილ IX-X საუკუნეების ანონიმურ საგალობლებში მოციქულთა სწორი ნინო მხოლოდ ღვთისმშობლის მოწაფედ მოიხსენიება (ვრცლად იხ. ბეზარაშვილი 2002: 124-125), თუმცა „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ადრეულ რედაქციებში მარიამ მაგდალელია მისი პირველსახე და მფარველი (მეტრეველი 2000: 51-56). ქართული წერილობითი ძეგლები მხოლოდ XII საუკუნიდან გვიდასტურებენ, რომ საქართველო ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ნილხვედრია – ეს უკვე დოკუმენტურად ჩანს „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ არსენ ბერისეულ მეტაფრასულ ვერსიაში; ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავი სუეტისა ცხოველისა კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისაში“; წმინდა ნინოსადმი მიძღვნილ არსენ ბულმაისიმისძისეულ საგალობლებში; „ქართლის ცხოვრების“ ლეონტი მროველისეულ რედაქციაში, რომელიც ვახტანგ VI-ის სწავლულ კაცთა კომისიას მიენერება (XVIII ს.)²⁵. თუმცა, ზვიად გამსახურდიას აზრით, ჯერ კიდევ VII საუკუნის კვიპროსის მთავარეპისკოპოს არკადის „წმინდა სვიმეონ მესვეტის ცხოვრებაში“ სულიწმიდა გვევლინება საქართველოს მფარველად, ხოლო სულიწმიდის მინიერი გამოხატულებაა ღვთისმშობელი (გამსახურდია 2007: 55).

²⁵ საერთოდ, ეს ძალიან ვრცელი თემაა და მასზე ბევრი ინერება, მათ შორის: ბეზარაშვილი ქ. საქართველოს ღვთისმშობლისადმი ნილხვდომილობის იდეა. მაყვლოვანი, სამთავროს წმიდა ნინოს დედათა მონასტრის პერიოდული გამოცემა. მცხეთა, 2011, 27 სექტემბერი, 2. გვ. 24-30; ბეზარაშვილი ქ. ქართული წერილობითი ტრადიცია ღვთისმშობლის შესახებ. რელიგიის ისტორიის საკითხები, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია. თბილისი, 2010, ტ. I, გვ. 24-44; გოილაძე ე. ღვთისმშობლისადმი საქართველოს ნილხვდომილობის იდეა. ანდრია მოციქული საქართველოში. ქართველთა განმანათლებლები. თბილისი, 2015. გვ. 10-20; მახარაშვილი ს. წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი ნილხვდომილობის საკითხისათვის. წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა, ლიტერატურის ინსტიტუტის მუგზური. თბილისი, 2009. გვ. 209-222; ხალვაში რ. ღვთისმშობლისადმი ნილხვდომილობა, წმ. ანდრიას ქადაგება და ანჟურის ხატი. ანდრია პირველწოდებული საქართველოში. ბათუმი, 2011. გვ. 109-117; ქელიძე. ღვთისმშობლისადმი ქართლის ნილხვდომილობის შესახებ: განთავსებულია 30.05. 2015. მისამართი: //library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=580%3A2015-05-30-16-57-08&catid=49%3A2010-12-12-19-59-31&Itemid=69&lang=ka; agreIve ix. bmulebi: //www.orthodoxtheology.ge/mushkudianiwiikhvdomiloba/; http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=580:2015-05-30-16-57-08&catid=49:2010-12-12-19-59-31&Itemid=69&lang=en;

საქართველოს ყოვლადწმინდა მარიამისადმი წილხვდომილობის საკითხმა ცხოველი ინტერესი გამოიწვია ბერძნულ მწერლობაშიც. მაგალითისთვის გამოდგება ბერძენი ათონელი მამის – სტეფანეს – „გონითი სამოთხე“ (XI ს.), რომელშიც საუბარია ივერიის ყოვლადწმინდა მარიამისადმი წილხვდომილობაზე. ეს ნაშრომი იმდენად პოპულარული იყო, რომ 1659 წელს რუსეთის ვალდაის ივერიის კარის ღვთისმშობლის სახელობის მონასტერში რუსულ ენაზედაც თარგმნეს. აღარაფერს ვამბობთ წმინდა სერაფიმ საროველისა და ლავრენტი ჩერნიგოველის შესახებ, რომლებიც დაბეჯითებით გვარწმუნებდნენ ივერიის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის წილხვდომილობაში.

როგორც ზემოთ ვთქვე, „ცხოვრებად და მოქალაქობად ილარიონ ქართველისად“ პირველი ძეგლია ქართულ მწერლობაში, რომელშიც გაცხადებულ იქნა საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობა. კორნელი კეკელიძის აზრით, ეს გადმოცემა ჩვენს მწერლობაში წმინდა ნინოს ცხოვრების შეთხზვის შემდეგ დამყარდა, არაუადრეს X საუკუნისა (კეკელიძე 1957: 138). თხზულებაში ორჯერ არის აღწერილი ღვთისმშობლის გამოცხადება (ღვთისმშობლის სიმბოლიკის შესახებ „წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ დანვრილებით იხ. ბუბუტიშვილი 2009: 27-30). ძალიან საინტერესოა ის ფაქტი, რომ „წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ ღვთისმშობელი გვევლინება, როგორც გზაზე დამყენებული და დამცველი, მფარველი. ტექსტის მიხედვით, ერთ საღამოს ნეტარმა მამამ იხილა ჩვენება, რომელშიც ყოვლადწმინდა დედა ეუბნება: „ილარიონ, მიისწრაფე სახედ შენდა და დაუმზადე სერი უფალსა“ (ძეგლები 1967: 15). ამის შემდეგ ბევრი რამ შეიცვლება მის ცხოვრებაში: იორდანეს უდაბნოში შვიდწლიანი მოღვაწეობის შემდეგ დაბრუნდა საქართველოში, სადაც მამაც და ძმაც გარდაცვლილი დახვდა, დედისგან მიიღო სრული ქონება, მანაც უშურველად შესწირა კეთილ საქმეს, მშობლისთვის მონასტერი ააგო, მერე მამათა მონასტრის მშენებლობას შეუდგა, მონაგები გლახაკებს შესწირა. მერე კი გაუდგა გზას კონსტანტინეპოლისაკენ. მან მორჩილებით აღასრულა ყოვლადწმინდა დედის კურთხევა, განემზადებინა „სერი უფალსა“. სწორედ, ამ ეპიზოდში ჩანს ღვთისმშობელი-ოდიგიტრია, როგორც გზაზე დამყენებული, გზის წარმმართველი. რაც შეეხება მის მფარველობას, დაკავშირებულია იმ ეპიზოდთან, რომლის შესახებაც ზემოთ ვისაუბრეთ, როცა ეკლესიიდან წმინდა ილარიონის გაგდება სურდა მამასახლისის და სწორედ, ღვთისმშობლის მეოხებით იქნა შეწყნარებული.

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრება“, ფაქტობრივად, ადასტურებს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის განსაკუთრებულ მეოხებასა და მფარველობას ქართველი ერის წინაშე. ის არის წმინდა ილარიონის, განზოგადებულად კი ჩვენი ერის, სწორ გზაზე, ქრისტეს გზაზე, დამყენებული, მეოხი და მფარველი. აგიოგრაფიულ ტექსტში ამ გზითაც ვლინდება ღვთისმშობლისადმი ჩვენი ქვეყნის წილხვდომილობის ფაქტი („ჩემდა მონიჭებულს არს ძისა მიერ ჩემისა ნათესავი იგი შეურყეველად მართლმადიდებლობისათვის მათისა“).

❖ „შვილებრითა მოღუანებითა“

ბევრი რამით ჰგავს „წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ გიორგი მერჩულის „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ (ამის შესახებ ვრცლად იხ. მახარაშვილი 2009: 21-27), მაგრამ ამ ტიპოლოგიური პარალელებიდან უნდა გამოვყოთ ილარიონის, როგორც დედისთვის მზრუნველი შვილის, სახე. მართლაც, ეს კონვენციური მოტივი არაა უცხო არც ქართული და არც ბერძნული აგიოგრაფიისათვის და კარგად წარმოაჩენს, ზოგადად, აგიოგრაფიის მყარი კომპოზიციური შაბლონის თავისებურებას.

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ლოცვა-კურთხევით შინ დაბრუნებულ ილარიონს მამა და ძმა გარდაცვლილი დახვდა. რა თქმა უნდა, აგიოგრაფს არ რჩება უყურადღებოდ ნეტარი მამის განცდები: „იგლოვნა იგინი ბუნებითა ტკივილითა“ (ძეგლები 1967: 15). – ამ სიტყვებს მიღმა იკითხება დიდი ადამიანური ნუხილი, სევდა და შეჭირვება. მაგრამ, მორწმუნე ადამიანისათვის სიკვდილს გარდაცვალება ენაცვლება და არ შეიძლება ის უიმედობას მიეცეს. სწორედ ამიტომ, ილარიონი „აღდგა და შენირა მადლობაჲ ღმრთისა მიმართ და ყო ლოცვაჲ ღვთისისა და ნეტარებისა მათისათვის“ (იქვე: 15). გარდაცვლილი მამა და ძმა ნეტარი ბერის წმინდა ლოცვების მუდმივი ბინადარნი იქნებიან. სწორედ, აქ დაივანებს ეს უხილავი ერთობა იქ წასულსა და აქ ჩარჩენილს შორის. ასე ამთლიანებს ლოცვითი ერთობა წუთისოფელს მარადიულ სოფელთან. გარდაცვლილთა სულის საცხოვნებლად აღვლენილი ლოცვები, სასუფეველში მათს დასამკვიდრებლად უფლისთვის შეწირული ვედრება არის ის გზა, რომელიც გვეძლევა კონკრეტულ მაგალითად, როგორ უნდა ვიქცეოდეთ მსგავს სიტუაციაში, რათა არ მივეცეთ სასწრაფო კეთილეს და ლოცვით აღვადგინოთ კავშირი ამიერსა და იმიერს შორის.

ამის შემდეგ, ილარიონ ქართველს საზრუნავად რჩება მშობელი დედა. „ილუნიდა შვილებრითა მოღუანებითა“ (ძეგლები 1967: 15) – ვკითხულობთ თხზულებაში და ეს ღვაწლი კონკრეტულად ვლინდება ილარიონის მიზანმიმართულ ქმედებაში. დედაშვილობის ამ ეპიზოდს ლაიტმოტივად გასდევს ათ მცნებაზე დაფუძნებული მთავარი სწავლება, რომელიც ასეა ფორმულირებული ტექსტში: „პატივის-ცემამ მშობელთაჲ განწესებულ არს ჭკულისა შინა ძუელსა და ახალსა“ (იქვე: 15). აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ ილარიონმა „პირველ ყოვლისა იზრუნა ცხოვრებაჲ დედისა თვისისაჲ“. რა თქმა უნდა, „ზრუნვა“ დაუკავშირდა სამონასტრო ცხოვრებას – სულის ხსნისა და გადარჩენის სავანეს. ამიტომაც, ააშენა დედათა მონასტერი სამოღვაწეოდ „კეთილსა და შუენიერსა“ ადგილას და აქ განუწესა ცხოვრება საკუთარ დედას (მეტაფრასული რედაქცისა და მოკლე რედაქციის ათონური ნუსხის მიხედვით, ილარიონს ცოცხალი დახვდა დედა და ერთი და). ამავე მონასტერს შესწირა რამდენიმე სოფელი, რათა აქ მოწესეთა ცხოვრება დაცული ყოფილიყო ამქვეყნიური საზრუნავის, ხორციელი სახმარის შფოთისაგან.

რა თქმა უნდა, მონასტერს თავისი ტიპიკონი სჭირდება. ილარიონმა მათ „განუწესა წესი და კანონი, ვითარცა ჯერ-არს მონასტერსა შინა“. სხვათა შორის, იგივე „წესი და კანონი“ მამათა მონასტერსაც დაუდგინა, თანაც მამების

სულიერი ღვაწლის, მათი სიძლიერის შესატყვისი: „განუწესა მათცა წესი და კანონი სიმხნისა მათისა შემსგავსებული“ (ძეგლები 1967:16). რა შეიძლება იყოს მთავარი ამ წეს-განგებაში, თუ არადა ლოცვა, მარხვა და „ყოვლისავე წესიერად ქცევა“. სწორედ, „შვილებრითა მოღუანებითა“ – ამ გზითა და ამ ფორმით ილარიონ ქართველი გახდა საკუთარი დედის სულიერი მოძღვარი, როგორც თხზულება გვიდასტურებს: „მამა და მოძღვარ სულიერ ექმნა დედასა მას თვისსა ხორციელსა“, მსგავსად წმინდა გრიგოლ ხანძთელისა (ამის შესახებ ვრცლად იხ. მეტრეველი 2008: 290-296).

საინტერესოა ერთი დეტალიც: კონსტანტინეპოლში გამგზავრებამდე ილარიონი მონახულებს მამის აგებულ მონასტერს, რომელშიც დაიწყო მან სულიერი მოღვაწეობა და ამის შემდეგ ესტუმრება იმ მონასტერს, დედისთვის რომ ააშენა. მართალია, ამ დროს დედამისი უკვე გარდაცვლილი იყო, მაგრამ ეს ეპიზოდი ძალიან კარგად წარმოაჩენს მშობლის მოყვარე შვილს – დედ-მამის მონატრებას მონასტრების მოლოცვის სურვილით რომ იკლავს. თანაც, დედათა მონასტერში მის მიერვე განწესებული მშობლის ხატება, მისი აჩრდილი ეგულებოდა. ალბათ, კელია და საფლავიც გაუცოცხლებდა მონატრებულ დედას. მხოლოდ ამის შემდეგ ტოვებს ნეტარი მამა საქართველოს. ის თითქოს მშობლებისაგან კურთხევამოთხოვილი და დალოცვილი მიემგზავრება კონსტანტინეპოლში. ეს ეპიზოდი ძალიან კარგად გამოკვეთს წმინდა ილარიონ ქართველის სულიერ პროფილს, მისი, როგორც ემოციური შვილისა და ძმის, ამასთანავე, დედის ამქვეყნიური და მარადიული ცხოვრებისათვის მზრუნველი შვილის სახეს.

„მდაბალი და უცხოა კაცობრივისა დიდებისაგან“

ყურადღებას იქცევს აგიოგრაფის მიზანი, შექმნას სახე ღმერთშემოსილი მამისა, ანგელოზებრივი ხარისხით მცხოვრები ბერისა, რომელიც იყო „დიდი და ბრწყინვალე, სანადელი და სასურველი, მაღალი სათნოებათა მოღუანებითა და უმაღლესი სულიერთა ხედვათა“ (ძეგლები 1967:9)“. ამისათვის ის ყურადღებას ამახვილებს რამდენიმე სათნოებაზე, რომლებიც ამკობენ ილარიონ ქართველის ამქვეყნიურ ცხოვრებას. თხზულების ავტორს რომ დავესახსოთ, იგი „საკვირველი რამდენი მისათხრობელ და თითის-საჩუენებელ იქმნა“ იმის გამო, რომ:

- „მარხვითა და მღვიძარებითა ჰასაკსა მას სიჭაბუკისასა დააჭნობდა“;
- „ლოცვითა და მარადის ღმრთისა ხედვითა უხორცოთა მიემსგავსებოდა“;
- „სამარადისოდ ხედვასა ღმრთისასა შეესაკუთრა“;
- „ყოველთა უკვირდა ეგოდენი იგი შრომად მისი და მოთმინებად“;
- „იყო ყოვლითურთ მდაბალი და უცხოა კაცობრივისა დიდებისაგან“;
- „მოაკუდინა სიმაღლედ იგი ხორცთა და დაფარა ქვიშასა შინა სიმდაბლისასა“;
- ჰქონდა „სიძულვილი ცუდად-დიდებისად“;
- სადაც კი მივიდოდა ყველგან „განიტქვა ჰამბავი მისი“, მას კი „არა უნდა, რამთამცა იყო ვინმე მაქებელ მისდა“.

- „ჰასაკსავე სიჭაბუკისასა მოხუცებულებრი სული მოიპოვა... და მსაჯულ იქნა შორის სულისა და ჯორცთა“.

გარდა აქ ჩამოთვლილი სათნოებებისა, რომელთა შორის განსაკუთრებულად აქცენტირებულია სიმდაბლე-მოთმინება, აგიოგრაფი ნათლად გვანახვებს იმასაც, რომ, სადაც კი მიდის ნეტარი ილარიონი, ბერულ მორჩილებასთან ერთად, მას არ ტოვებს ლოცვისა და სინმინდეთა თაყვანისცემის ჟინი. მთელი აგიოგრაფიული ტექსტი ასეთი პასაჟებითაა სავსე:

- „და იყვნეს იგინი ვითარცა ანგელოზნი მარხვითა და დაუცხრომელად ლოცვითა და გალობითა ღმრთისა მიმართ;
- ილოცეს მუნ (თაბორზე - ს.მ.) და თაყუანის-სცეს მთასა მას წმიდასა;
- თაყუანის-სცა წმიდასა და დიდებულსა გოლგოთასა;
- მერე ბეთლემის გამოქვაბულს მიახლებულმა „ამბოროს-უყო და სურვილით თაყვანის-სცა“ და ა. შ²⁶.

ბუნებრივია, ასეთი ღვთივგანბრძნობილი მამა ყურადღების ცენტრში იქნებოდა და ამიტომაც გვამცნობს ავტორი, რომ „მრავალნი შორით ქუეყანით მოვიდოდეს ხილვად და მოღებად ლოცვისა მისისა“ (ძეგლები 1967: 12). ერთი ასეთი ფაქტი თხზულების დასაწყისშივე გვხვდება, როცა გარეჯის უდაბნოში დამკვიდრებულ ილარიონთან უმაღლესი სასულიერო იერარქი, რუსთაველი ეპისკოპოსი მივა, რადგან „ეუნყა ცა ეპისკოპოსსა რუმსთველსა სიმრავლემ იგი სათნოებათა მისთამ, აღივსო იგი სულიერითა სურვილითა, აღდგა და წარვიდა მოკითხვად მისა... და იხილა რამ ეპისკოპოსმან პირი მისი ყვთელი, სიტყუამ მდაბალი და სამოსელი შეურაცხი, განკვირდა იგი გონიერითა განკვირვებითა და ჰრქუა მას: „მრავლითა ჟამითგან მინდა ხილვამ შენი, შვილო ილარიონ, და ღირს ვიქმენ მე ცოდვილი ესე მიღებად წმიდისა ლოცვისა შენისა“ (ძეგლები 1967: 11). გარდა იმისა, რომ ამ ეპიზოდში ვლინდება თავად მღვდელმთავრის გასაოცარი სულიერობა და იშვიათი თავმდაბლობა, ნათლად ჩანს ბერული ღვანლის დასაწყისიდანვე ღვთივგამორჩეულობა სამონასტრო ცხოვრების დიდი კანონმდებლისა და მოღვაწისა – ილარიონ ქართველისა.

დიდი სულიერი ღვანლი სიყრმიდანვე ამკობდა ილარიონს. ის ჯერ კიდევ 15 წლის იყო, როცა განიზრახა წასვლა „უშინაგანესა უდაბნოსა“, გარეჯაში. სწორედ ამ ეპიზოდის აღწერისას გვეუბნება ავტორი, თუ როგორი გამორჩეული ღვანლით დაიწყო ილარიონმა მეუდაბნოეს მძიმე ცხოვრება და კონკრეტულად ჩამოთვლის, რომ „მარხვითა და მღვიძარებითა ჰასაკსა მას სიჭაბუკისასა დააჭნობდა, ლოცვითა და მარადის ღმრთისა ხედვითა უქორცოთა მიემსგავსებოდა“ (ძეგლები 1967: 11).

თხზულების ავტორს კარგად აქვს გაცნობიერებული წმინდა ილარიონის განსაკუთრებული სულიერი სტატუსის მიზეზი: მის გვერდით ადგილი

²⁶ აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ ბეთლემის იმ გამოქვაბულს, რომელშიც იშვა მხსნელი სოფლისა, აგიოგრაფი „ცათა მობაძავს“ უწოდებს: „იხილა ქუაბი იგი ცათა მობაძავი“ (ძეგლები 1967: 13). ვიდრე ეკლესიანი გახდებოდა ცათა მობაძავნი (როგორც გიორგი მთანმინდელი იტყვის), მანამდე ქართული აგიოგრაფია ბეთლემს შინა მობილის ბავას// გამოქვაბულს უწოდებს ამ სახელს. •

ვერ დაიმკვიდრა ამპარტაუნობამ და ვერც ვერცხლისმოყვარეობის ცოდვამ. ეკლესიის მამათა განმარტებით, სამი ცოდვა არის „სპარაზენნი ვნებათანი“ – ყოველგვარი ვნების სათავე: ღიღებისმოყვარება, გემოთმოყვარება და ვერცხლისმოყვარება. წმინდა ილარიონმა „სამნივე თავნი ესე გუელისანი“ დათრგუნა და ამიტომაც იქცა განსაკუთრებული მადლმოსილების ქრიტიანად – ასე მსჯელობს აგიოგრაფი და მისი ეს დასკვნები არის ის ძირითადი მახასიათებლები, რომლებიც ქმნიან წმინდა ღმერთშემოსილი მამის სულიერ საუნჯეს, ანგელოზებრივი ცხოვრებითა და მოღვაწეობით გამოხატულს.

როდესაც აგიოგრაფიულ ნაწარმოებს ეცნობა მკითხველი, ყოველთვის ჩნდება მოლოდინი იმის გაცხადებისა, თუ რას ითხოვენ წმინდანები უზუნაესისგან, რისთვის ლოცულობენ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების მიხედვით, აშკარაა, რომ ის უფალს შესთხოვს არა ამქვეყნიურ ღიღებასა და პატივს (პირიქით, გაურბის), არც სხვა ტიპის შემწეობას გამოითხოვს, არამედ: „მარადის ევედრებოდა ღმერთსა, რათა გამოუცხადოს უმჯობესი სულისა მისისამ, რომელი სთნავს ღმერთსა“ (ძეგლები 1967: 14). ამით ნეტარი ილარიონი გვასწავლის, რომ უნდა ითხოვო არა კეთილდღეობა და კეთილწარმატება, არამედ ის, თუ რა არის უმჯობესი შენთვის დღეს და ახლა, რა არის სათნო უფლისთვის. ასეთი სრული მინდობა ყოველთა დამბადებლის მიმართ არის დიდი რწმენისა და სიყვარულის ხილული სახე.

„ეკრძალენით თავთა თქუენთა“

ამაღელვებელია წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრების აღსასრული. აგიოგრაფი დიდი სიფაქიზითა და ზომიერების განცდით გადმოგცემს, რომ, როცა შაბათი გათენდა, წმინდა ილარიონმა მოიხმო თავისი მოწაფეები და უთხრა: „შვილნო ჩემო, უწყოდეთ, რამეთუ მოინია ჟამი ჩემი და აჰა ესერა დატევებად მიც სოფელი მინისა ჯორცთა ჩემთად“ (ძეგლები 1967: 28). ეს სიმშვიდე დიდი რწმენის შედეგადაა მოპოვებული მადლია. ნეტარმა მამამ იცის, რომ გარდაცვალება არის დიდი და გრძელი, დაუსაბამო ცხვრების დასაწყისი და ღმერთთან ნეტარებაში მყოფობა. მინიერი ცხოვრების დასასრული სულიერის დასაწყისია. უმრავლეს შემთხვევაში წმინდანი აღსასრულის ჟამს ერთგავრ სწავლებას გვიტოვებს – ასეა „წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრებაშიც“. ჩამონათვალი მთავარი პრიორიტეტებისა ასეთია:

- იზრუნეთ კეთილად ცხოვრებისათვის სულთა თქვენთადასა
- ეკრძალენით თავთა თქუენთა
- იყუარებოდეთ ურთიერთას

როგორც აგიოგრაფი შენიშნავს: ულოცა და ასწავლა „ცხოვრებისათვის სულთა მათთადას“. „სწავლანი“, ძირითადად, სულიერი ცხოვრების გამოცდილებაზეა დაფუძნებული და ერთგვარი პროგრამაა ცხოვრების გზაზე მავალთათვის. ძალიან მნიშვნელოვანია ილარიონ ქართველის შეგონება: „ეკრძალენით თავსა თქვენსა“ – მოერიდეთ, გაუფრთხილდით თქვენს თავს! როგორც სულხან-საბა გვასანავლის: „ეკრძალე თავსა შენსა და იგულე თავი

შენი ერთ არს“ (ორბელიანი 1991: 233). ამ „კრძალვაში“ ის ფარული რისკები და საფრთხეები იგულისხმება, რომლებიც, როგორც გამოწვევა, თან სდევს ამქვეყნიურ ცხოვრებას. ადამიანი მზად უნდა იყოს ხილული და უხილავი „მტრის“ წინააღმდეგ საბრძოლველად, ოღონდ მანამდე ბოროტის შეცნობა უნდა შეძლოს, რათა ომი გამოუცხადოსა და განიმოროს.

„წმინდა ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ არ არის გადატვირთული ქრისტოლოგიური სწავლებითა და შეგონებებით, ისევე, როგორც მის მიერ წარმოთქმული ლოცვები არ ავრცობენ ტექსტს. ნაწარმოებში კიდევ მხოლოდ ერთგან გვხვდება ასეთი სამოძღვრო-დამრიგებლური სწავლება მის მიერვე დაარსებული მამათა მონასტრის წინამძღვრისთვის: „იხილე კეთილად და ილუანე, ძმაო, სულისათვის ამათ ძმათაჲსა, ვითარცა სულისა შენისათვის“. ასევე, სულიერი ძმობისათვის წარმოთქმული ერთადერთი ფრაზა, რომელიც უმთავრეს სათნოებას – მორჩილებას ეძღვნება – „ამცნო მორჩილებად წინამძღვრისაჲ მის“.

სულიერი სრულყოფისა და განღმრთობის გზაზე მავალი იყო წმინდა ილარიონი. სადაც კი იქნებოდა: იერუსალიმში, თაბორის მთაზე, ბეთლემში, იორდანის უდაბნოში, საბა განწმენდილის ლავრაში, კონსტანტინეპოლში, მცირე აზიის ბითვინიაში (ულუმბოს, ანუ ოლიმპოს მთა), რომში, ილურიკიაში (ილირიის პროვინცია) თუ თესალონიკში – ყველგან გაისმოდა მისი სინმინიდის ამბავი; მოდიოდნენ დასამოძღვრად და კურთხევის მისაღებად მთავარნი, მაღალი სასულიერო იერარქიის წარმომადგენლები თუ რიგითი ქრისტიანები. ილარიონ ქართველი იყო დიდი ავტორიტეტი ქრისტიანობისა. ამას ადასტურებს თუნდაც ის მოვლენა, რომ, როდესაც მისი წმინდა ნაწილები კონსტანტინეპოლში ჩამოასვენეს, მეფე და დიდებულები, მთელი სასულიერო წოდება – პატრიარქი, ეპისკოპოსები, მღვდლები, და უბრალო მოქალაქეები გალობითა და ლიტანიით შეეგებნენ ზღვის კიდესთან. მის დიდ სახელს დაუკავშირდა რომანას ქართველთა მონასტრის დაარსებაც (ადგილმდებარეობა დაზუსტებული არ არის. სავარაუდოდ, რომანას მონასტერი კონსტანტინეპოლის ჩრდილოეთით, ბოსფორის სრუტის ევროპულ სანაპიროზე მდებარეობდა). ამდენად, წმინდა ილარიონ ქართველი ერთგავრი ხიდია ქართულ და დასავლურ კულტურათა შორის გადებული.

წმინდა ილარიონ ქართველი, როგორც მნათობი ქრისტიანობისა, მრავალი ასპექტითაა გამორჩეული ფიგურა ქართული ეკლესიისა და კულტურის ისტორიაში. ის არის რამდენიმე ქტიტორული ტიპის მონასტრის დამაარსებელი (თანაც ძალიან საინტერესოა შენიშვნა, რომ ეკლესიის ასაშენებლად უნდა შეირჩეს „ადგილი მარჯუენ და მყუდროდ“ (ძეგლები 1967: 26); „ვიძიოთ ადგილი მყუდროდ“ (იქვე: 32)), მაგრამ მისი მოღვაწეობა განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი მოვლენაა იმ მხრივ, რომ „გზა გაუკვლია ქართულ სამონასტრო კოლონიზაციას „დასავლეთისაკენ“ ანუ საბერძნეთისაკენ“ (კეკელიძე 1957: 158). სწორედ, ილარიონ ქართველის სახელს უკავშირდება ბიზანტიაში (ბითვინიის ოლიმპოზე და კონსტანტინეპოლოს მიდამოებში) ქართველთა სამონასტრო კოლონიზაციის დაფუძნება. ის იწყებს საზღვარგარეთულ „ექსპანსიას“, ის დგას ამ გზის სათავეში.

თავი XIV

გიორგი მთაწმინდის „წმინდა იოანესა და ეფთვიმეს სხოვნება“

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის წალკოტი

ათონი კაცთა ხსნისა და სინმინდის ნავსაყუდელია. წმინდა ათონის მთაზე ივერთა მონასტერი „მუდამ მატარებელი იყო ქართველთა ეროვნული იდეისა საბერძნეთში... რომ არც ერთ საგანმანათლებლო დაწესებულებას წარსულში ისეთი მნიშვნელობა აქ ჰქონია ქართული მწერლობისა და კულტურის ისტორიაში“ (კეკელიძე 1983: 24), როგორიც მას. ამას გარდა, „ათონის ივერთა მონასტერი თავისი მოღვაწეობით ხელს უწყობდა ეროვნული ცხოვრების პროგრესს“ (აფციაური 1983: 53). ამდენად, ივირონის მნიშვნელობა სრულიად განუზომელია ქართველთა ენის, ცნობიერების, საეკლესიო ცხოვრების, ისე, ზოგადად, მათი არსებობისათვის. „ნებისმიერი შეფასებით, XI-XII სს-ში ქართველ ათონელთა ლიტერატურული წვლილი განუზომელი იყო, რომელიც აგრძელებდა ტაო-კლარჯეთის კონსოლიდაციიდან მომდინარე ტენდენციას. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ექვთიმე, გიორგი და მათი თანამემამულეები იღვწოდნენ იმასათვის, რომ მოეხდინათ რეფორმა და ხელახლა განესაზღვრათ ქართული „ნაციონალური“ ეკლესიის ცნება, რაც ორმაგ მიზანს ისახავდა: ერთი მხრივ – ავტოკეფალიისა და გამორჩეულობის შენარჩუნებას, მეორე მხრივ, მის უფრო მეტად მისადაგებას საიმპერიო ეკლესიასთან“ (რეპი 2011: 64).

ათონური აზროვნება, პირობითად, მისტიკურიც არის, ირაციონალურიცა და ძალზე ყოფითიც, პრაქტიკულიც და პრაგმატულიც. ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის წალკოტად სახელდებულ „ათონ ოროს“ (წმინდა მთას), ზეთისხილის ბაღებით, ფიჭვის, სოჭისა და ნიფლის ტყით გარშემორტყმულს, ბუნებრივია, ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნიდან, საქართველოდან, არაერთი მომუშრნე ბერი მიაშურებდა. „უცნობი ჰორიზონტებისკენ ლტოლვის, შორეულ სივრცეთა ხილვის“ (ალექსიძე 1982: 67) სურვილი შუა საუკუნეების ადამიანს მონასტრული განზომილებისაკენ იწვევდა, რადგან „უაღრესი სიბრძნე მასშია, რომ მოიძულოს კაცმა სოფელი ესე და მიისწრაფოდეს ზეციურისა სამეფოსაკენ“ (კემფელი 1982: 39).

დედამიწაზე არსებობს ღვთისმშობლის განსაკუთრებული სავანეები, სასწაულთმოქმედი ხატები და სინმინდეები. მათ შორის გამორჩეულია ზე-

ციური დედოფლის წილხვდომილი ქვეყანა – საქართველო, ათონის წმინდა მთა და სასწაულთმოქმედი ხატი პორტაიტისა. მართალია, „წმინდა იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ არ გადმოგვცემს ამ ხატის ათონზე მიბრძანების, საკუთრივ ივირონში დამკვიდრების სასწაულებრივ ისტორიას, ალბათ, უფრო იმიტომ, რომ არ დარღვეულიყო ბალანსი. გიორგი მთანმინდელს საკუთრივ იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების აღწერა ჰქონდა გამიზნული. მათ გვერდით სხვა არაერთი გამორჩეული ქართველი ბერი ცხოვრობდა, თუნდაც წმინდა იოანე თორნიკყოფილი, რომლის შესახებაც უფრო ბევრს მოგვითხრობს აგიოგრაფი, ვიდრე – გაბრიელ ბერზე.

თორნიკე ერისთავის ღვანლი, იოანე ათონელთან ერთად, მართლაც განუზომელია. მასთან დაკავშირებულ ეპიზოდებში აქტიურად მონაწილეობს იოანეც. თავდაპირველად თორნიკე მის გზას გაჰყვება, ჯერ ულუმბოში დაეძებს იოანეს, მერე ათონზე იპოვის, მისივე ხელით აღიკვეცება ბერად. გარდა ამისა, იოანე, ათანასესთან ერთად, გულმხურვალედ ევედრებოდა მას, „რადთა აღვიდეს მეფეთა წინაშე“. ამის შემდეგ მონასტრულ ცხოვრებაში თორნიკეს დაბრუნებისა და ერთი უჩვეულო პასაჟის შესახებ მოგვითხრობს აგიოგრაფი და იქაც აქტიურად ჩანს იოანეც. ამიტომ მის შესახებ ასეთი ვრცელი აგიოგრაფიული ნარატივი გამართლებულია გიორგი მთანმინდელის მთავარი სტრატეგიული გეგმისათვის. რა თქმა უნდა, მას ერთი ნუთითაც არ ექნებოდა განზრახვა გაბრიელ ბერის ღვანლის დამცრობისა (თუმცა, გაბრიელ ბერის ღვანლს მაინც შეეხო მისი კალამი, მასვე უკავშირდება თხზულების ერთი საინტერესო ეპიზოდიც), მაგრამ, იმის გამო, რომ კარის ღვთისმშობლის ხატის ისტორია საკმაოდ ვრცელია, გარდა ამისა, ყოველ მოღვაწე ბერზე ჩართული ამბები ტექსტის სიუჟეტური სტრუქტურის მთლიანობასა და მთავარ მიზანდასახულობას (იოანესა და ექვთიმეს ღვანლის წარმოჩენა) ხელს შეუშლიდა, როგორც ჩანს, ავტორმა თავი შეიკავა. ამასთანავე, გასათვალისწინებელია აგიოგრაფის გულისტკივილი, რომ იძულებულია, ყველაფერი „მოკლით სიტყუითა“ მოგვითხროს, რადგან, „დღეთა ამათ უკანასკნელთა მივიწინიით“ და, როგორც ხედავთ, „ფრიადი სიგრილე იხილვების ჩუენ შორისო“ (ძეგლები 1967: 41).

მეტყველი ხატი უზაკველი მორჩილებისა

ვიდრე ივირონი და ათონური სკოლა ჩამოყალიბდება, იყო იოანე მთანმინდელი, – საქმის კაცი, – რომელიც აქ, საქართველოში, აღიკვეცა ბერად და „თავდაპირველად სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ოთხთა ეკლესიაში იმყოფებოდა, ხოლო შემდეგ მცირე აზიაში, ბითვინიის ოლიმპზე (ქართულად ულუმბოზე) გადავიდა. მალე მან კონსტანტინეპოლიდან ჩამოიყვანა თავისი ვაჟი, ექვთიმე, რომელიც დავით კურაპალატის მიერ ბიზანტიის იმპერატორისათვის მიცემულ მძევალთა შორის იმყოფებოდა. იოანე აქვე დაუახლოვდა წმინდა ათანასე დიდს, ხოლო, „როდესაც უკანასკნელი ათონზე გადავიდა, იქ ლავრა დააარსა, X ს-ის 60-იანი წლების დამდეგს

ვაჟიშვილითა და რამდენიმე მონაფით ისიც ათონზე გაემგზავრა და ათანასეს ლავრაში დამკვიდრდა" (ლომოური 1983: 6).

ყოველი დიდი საქმის ჯერ ჩანაფიქრი, შემდეგ კი აღსრულება პერსპექტივაში ვლინდება. წმინდა იოანე ათონელის უმთავრესი ღვაწლი ისაა, რომ მან მიმართულება მისცა ქართველების ათონზე მომრავლებას. უპირველესად, შვილს უბიძგა, ანდერძიც დაუდო. მისმა „გზამ“ აღზარდა წმინდა გიორგი მთაწმინდელიც. ამდენად, იოანე ათონელი განსაკუთრებული ნიშანსვეტი, გზაზე დამყენებელი, მიმმართველია დიდი სამოღვაწეო გზისკენ, როგორც ე. წელიძე იტყვის, ის ყველაზე დიდი მოქმედების ადამიანია ქართველ მამათა შორის (ჭელიძე 2011: 17).

გიორგი მთაწმინდელი თავის თხზულებას იმაზე აქცენტით წარმართავს, რომ ათონელთა „ცხოვრებანი და ღუაწლნი და შრომანი კეთილად ქსენებულ არიან წმიდათა ეკლესიითა შინა და ღირს ლოცვისა და კურთხევისა" (ძეგლები 1967: 39). როგორც აგიოგრაფი გვაუწყებს, ნეტარნი მამანი იოვანე და ექვთიმე, იოვანე და არსენ ეპისკოპოსი წინწმინდელი და იოვანე გრძელის ძე და მობაძავენი სათნოებისა მათისანი, მათ შორის, უპირველესად, თავად გიორგი მთაწმინდელი, არიან „ხატნი მეტყუელნი... სახედ სათნოებისა და სწავლად სიბრძნისა და სიმკნედ ახოვნებისა" (ძეგლები 1967: 39). იკონოგრაფიული კანონის გათვალისწინებით ძალზე საინტერესო სიმბოლოსთან გვაქვს საქმე. გარდა იმისა, რომ „ხატნი მეტყუელნი" სიმბოლური ფორმაა სახისა, რომლის შინაარსიც მოღვაწის ყოველდღიური მოქმედება, მის ფიქრთა და განცდათა ერთობლიობაა" (ზარიძე 1983: 114), ამასთანავე, „ხატნი მეტყუელნი" მრავალ ასპექტს მოიცავს:

ა) ხატი, ზოგადად, გამოხატავს არა ადამიანურ ბუნებას, არამედ ღვთაებრივ ჰიპოსტასს, – ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ წმინდესთან შერთულ და მიახლებულ მოღვაწესთან გვაქვს საქმე, რომ ის ორიენტირებულია არამქვეყნიურსა და მარადიულზე;

ბ) ხატზე ხაზგასმულია მხოლოდ შინაგანი ცხოვრება, სულის დინამიკა, ამიტომაც ის სულიერი არსის გამომხატველი. გიორგი ათონელისეული „ხატნი მეტყუელნი" ამეტყველებულ სულიერობასც გულისხმობს; ხელს გვინყობს, გარდავექმნათ ჩვენი ყოფიერება;

გ) „ხატნი მეტყუელნი" მიზანმიმართულად კონკრეტული მაგალითია სათნოების, სიბრძნისა და ახოვანებისა. ხატწერას ფერებით ქადაგებას უწოდებენ. ასევე, სულის ხსნასა და გადარჩენას, აქეთკენ ღვწასა და სვლას გვიქადაგებენ „მეტყუელნი ხატნი", „სათნოებათა შემკული და მცნებათა აღმასრულებელი" წმინდა ათონელი მამები.

გიორგი მთაწმინდლის მიერ იოანე შედარებულია აბრაამს: „მსგავსად აბრაჰამისა უცხოებაჲ აღირჩია და მწირობით და სიგლახაკით ცხოვრებაჲ" (გავიხსენოთ წმინდა გრიგოლ ხანძთელზე თქმულიც: „უძღოდა მას მამათმთავრისა აბრაჰამის სახედ"). „უცხოებაში წასვლა" ზოგადკულტუროლოგიური ფენომენად მიაჩნია მაია რაფაევას, მისი აზრით: „XX საუკუნის ისტორიისა და კულტურის ფილოსოფიაში ეს ცნება ჩამოყალიბებულ იქნა

როგორც „გასვლისა და დაბრუნების“ პარადიგმა, იგი მიიჩნევა ეროვნული აღმავლობის წინაპირობად და ასევე ატარებს მსოფლიო ცივილიზაციასთან ზიარების ტენდენციას“ (რაფავა 2011: 73). ეს კონცეპტი არაერთგზის არის მოხმობილი „წმინდა იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“. გიორგი მთაწმინდელი რამდენჯერმე საგანგებოდ გვაუწყებს იოანესა და სხვა ქართველი ბერების მიერ „უცხო ქვეყნად წასვლას“: „ეჟულად უცხოობასავე მიჰმართა“ (ძეგლები 1967: 44); „წარვიდენ უცხოსა ქუეყანასა“ (იქვე: 56); ათონზე მისულ ლათინ ბერს ქართველი ბერები ასე შეეგებნენ: „ჩუენცა უცხონი ვართ და შენცა უცხო ხარ“.

ქართულ აგიოგრაფიაში არაერთხელ შეგვხვდა ეს კონცეპტი. თუ შევაჯამებთ, ასეთ სურათს მივიღებთ: იოანე საბანისძე ნეტარი აბოს შესახებ წერს: „ესევეითარსა ჟამსა შინა გამონდა ახოვნად“ აბო – „უცხო მუცხოდთა შჯულითა“ (ძეგლები 1964: 50). წმინდა აბოს უცხოობა მოგვაგონებს წმინდა ნინოს, რომელიც დედაკაცი უცხო, მისთვის უცხო ქვეყანაში მოემართება. ქართველთათვის უცხოა ნინო და ნინოსთვის უცხოა საქართველო: „გამოუწნდა ყოვლად წმიდა ღმრთისმშობელი იგი ღირსსა ნინოს და რქუა: აჰა, ესერა წარგავლინებ შენ ქადაგად ნათესავთა მიმართ უცხოთა“, ან „მიწევნად ხარ შენ ქუეყანასა უცხოსა და ნათესავთა უცხოთა“, ან „უცხო და აქა შობილო“, ან „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხო“ (ძეგლები 1964: 116). წმინდა აბოც, უცხო მუცხოდთა შჯულითა, მისთვის უცხო ქვეყანაში უცხოობის დასაძლევად მოვიდა და მისთვის უცხო ღმრთის მსახური ერის წმინდანი გახდა. იოანე საბანისძე აქვე დასძენს, რომ უფლის განცხადების დღესასწაული „მრჩობლ იქმნა“, რადგან ნათლისღების საუფლო დღესასწაულს დამთხვავა აბოს მარტვილობა, რომლითაც უცხო მუცხოდთა შჯულითა „გვირგვინი მარტვილთა თვისთა დაადგა თავსა ზედა ეკლესიისასა“ (ძეგლები 1964: 50). გასათვალისწინებელია ისიც, რომ წმინდა იოანე სინელმა თავის ცნობილ „სათნოებათა კიბეში“ საგანგებო თავი მიუძღვნა უცხოობას. რომელშიც აღნიშნულია: „უცხოობა არის შეუქცევადი დატოვება მშობლების და ყოველივე იმისა, რაც ამ ქვეყნად წინ აღუდგებოდნენ და აბრკოლებდნენ ჩვენს კეთილ ზრახვებს. უცხოობა – ესაა სიბრძნე განშორება კადნიერებისგან, რაღაც უცნაური სიბრძნე, განუმარტებელი ცოდნა, საიდუმლო ცხოვრება, უხილავი, უჩინარი ფიქრი, სწრაფა ყვედრებისა და დამდაბლებისკენ, გაჭირვების და იწროების სურვილი, საღმრთო სურვილების აღმოცენება, ღვთის სიყვარულის გამრავლება, ამპარტავნების უარყოფა, დუმილის სიღრმე, გზა ღვთაებრივი ნეტარებისკენ“ (კლემაქსი 2003:).

რა თქმა უნდა, ქართულ აგიოგრაფიაში „უცხო-უცხოობა“ ნიშნავს იმას, ვისაც არ იცნობენ, უცნობს, გარეშეს, აგრეთვე, – არამშობლიურ მხარეში, სხვა ხალხში ყოფნას, მაგრამ არ გამოირიცხავს „განშორებას ყოველივესგან მხოლოდ იმისთვის, რომ ღმერთთან აზრობრივად განუყოფელად იმყოფებოდე. უცხოობა არის ჭეშმარიტი საქმე და სიყვარული გლოვისა. უცხოობა ის არის, როდესაც მოღვაწე როგორც ახლობლების, ასევე – უცხოთა სიყვარულს გაურბის“ (კლემაქსი 2003:). თუ ასეთი ასპექტითაც შევხედავთ ამ

კონცეპტს, მაშინ არ იქნება რთული ათონელების უცხოობის სულიერი გააზრება.

გიორგი მთაწმინდლის მიერ შემოთავაზებული იკონოგრაფიული პორტრეტი იოანე ათონელისა სრულიად გამორჩეულია ქართულ ორიგინალურ აგიოგრაფიაში: დიდებული, წარჩინებული და დავით კურაპალატის მთავართა შორის „საჩინო“ მშობლების შვილი იყო იოანე; „მკნე და ახოვანი და განთქმული წყობათა შინა, მაღალი და შუენიერი ჰასაკითა და აგებულე-ბითა გუამისათა და ბრძენი და გონიერი გონებითა და გულისცმის-ყოფითა, და სავსე შიშითა ღმრთისადთა და ყოვლითავე კეთილისა საქმითა და ფრიად საყუარელი“ (ძეგლები 1967: 42). ეს დახასიათება ახლოს დგას წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცნობილ პორტრეტთან, თუმცა უფრო შორს მიდის ე.წ. „აგიოგრაფიული შაბლონის“ გადალახვის თვალსაზრისით, რადგან აქ აქცენტირებულია წმინდა იოანეს ვაჟკაცობაცა და ხორციელი სილამაზეც:

- განთქმული წყობათა შინა // განთქმული ბრძოლაში;
- მაღალი და შუენიერი აგებულებითა გუამისათა;
- ფრიად საყვარელი.

ბრძოლაში სახელს მოიხვეჭს კარგი მეომარი – ფიზიკურად ძლიერი და გონიერი. ამას გარდა, ტანმაღალი ყოფილა იოანე და მშვენიერი (ლამაზი) სხეულის აღნაგობა (აგებულებითა გუამისათა) ჰქონია. რამდენი რამ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ამ სიტყვებს მიღმა ისეთი, რომელსაც აგიოგრაფი აღარ გვაცნობს, თუმცა ეს პასაჟებიც საკმარისია იმის სათქმელად, რომ „მათი ნაწარმოებები ბევრ ისეთ რამეს წარმოგვიჩენს, რაც, წმინდა პაგიოგრაფიული ჟანრის თვალთახედვით, უჩვეულო იყო“ (გოლიაძე 1983: 97). ცოტა უფრო ადრე ზუსტად შენიშნა პროფესორმა ალექსანდრე ალექსიძემ: „ათონელთა ცხოვრებანი, შესანიშნავი ლიტერატურული ძეგლები, რომლებიც სცილდებიან აგიოგრაფიულ შაბლონს, გვაძლევენ საშუალებას, ტექსტის ზოგიერთ სტრიქონში და სტრიქონთა შორის ამოვიკითხოთ, ამოვიცნოთ ათონელთა ცოცხალი ადამიანური შტრიხები, წარმოვისახოთ ისინი მათი ინდივიდუალური იერითა და ტემპერამენტით“ (ალექსიძე 1982: 66).

იოანე ათონელი დიდგვაროვანი იყო, მდიდარი და სახელოვანი, მაგრამ, მსგავსად წმინდა გრიგოლ ხანძთელისა, „ყოველი დიდებაჲ ამის სოფლისაჲ შეურაცჴყო და ნაგევად შეჴრაცხა“. მოიძულა საკუთარი თავიც და „ფარულად კურთხევაჲ მონაზონებისა მიიღო“. თხზულების დასაწყისში კი აგიოგრაფმა გაავანდო: „მონაზონნი და მონესენი – ანგელოსთა მობაძენი“. ანგელოზური ცხოვრების ღვაწლს შეუდგა იოანე და ამ გზაზე მისი უმთავრესი სულიერი იარაღი მორჩილება-თავმდაბლობის სათნოება იყო: „ღუანლითა ძლიერთა მორჩილებაჲსა მისცა თავი“. მსგავსად ხანძთელისა, ისიც ელტვოდა (გაუზრბოდა) „დიდებასა კაცთასა“, ამიტომაც არაა შემთხვევითი, რომ ულუმბოს მთაზე მოსული ჯორთა მსახურებაში იყო და „სხუანი უნდონი მსახურებანი და შეურაცხნი სიმდაბლით აღასრულნა“ (ძეგლები 1967: 43).

გადის დრო, თითქოს ვითარდება კაცობრიობა, იქმნება და ყალიბდება სამოქალაქო საზოგადოება, ძლიერდება და მრავლდება ბერმონაზვნობაც,

მაგრამ ვშორდებით და ეკარგავთ უბრალოებას, შესაბამისად, – უმანკოებას, და, თავმდაბლობის ნაცვლად, ამპარტავნობის ჭაობში ვართ ჩაფლულნი. აგიოგრაფიული მწერლობის იდეალი შორეულად ახლობელი დარჩა ჩვენთვის. ამის კვალობაზე წმინდა იოანე ათონელი კონკრეტული პიროვნული მაგალითია მონაზვნური ღვანლისა, ანუ იმ ღვანლისა, ანგელოზურს რომ გაუტოლა გიორგი მთაწმინდელმა. იოანეს ისიც ამკობს, რომ ბერულ ცხოვრებაში „ყოველთავე საქმეთა მორჩილებისათა სიმდაბლით და უდრტივნიველად იქმნოდა“. აგიოგრაფის სიტყვები პირდაპირ გვაუწყებს ერთ უმთავრესს, – შესაძლოა, ადამიანი იყოს მორჩილებაში, ყოველგვარ კურთხევას ასრულებდეს, მაგრამ შინაგანად დრტივინავდეს, სულიერი ბრძოლების ქარიშხალი არ ტოვებდეს. ეკლესიის დიდი მამები გვასწავლიან: „თუ ადამიანში არ არის უკიდურესი მორჩილება, მორჩილება ყოვლითა გულითა, ყოვლითა სულითა და ყოვლითა გონებითა, ის ვერ შევა ცათა სასუფეველში“ (ქრისტიანული 1930: 43). წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი გადაჭრით აცხადებს: „თავმდაბლობა, მორჩილება ათავისუფლებს ადამიანს ყოველგვარი ცოდვისგან, რადგან გზას უჭრის, წინ ეღობება ვნებებს“ (იქვე: 51). გიორგი ათონელის ნათქვამი „უდრტივნიველად იქმნოდა“ უკვე პასუხია იმაზე, თუ სულიერობის რა დონეს მიაღწია წმინდა იოანემ, რადგან, კიბის აღმწერელს თუ დავესესხებით: „მორჩილება საკუთარი სულის სრული უარყოფაა, რომელიც ხორციელი მოქმედებით გამოიხატება. ანდა პირიქით, მორჩილება ხორციელ ასოთა მოკვდინებაა ცოცხალი გონების მიერ. მორჩილება არის მოქმედება განსაცდელის გარეშე, თვითნებური სიკვდილი, ცნობისმოყვარეობის გარეშე ცხოვრება, ჭირის უდარდელად გადატანა. ღვთის წინაშე უზრუნველყოფილი სიტყვისგება, სიკვდილი უშიშარი, უსაფრთხო ცურვა, მოგზაურობა – ძილში. მორჩილება არის სამარე საკუთარი ნებისა და აღდგომა სიმდაბლისა. მორჩილი, როგორც მკვდარი, არაფერს ეწინააღმდეგება და განსჯის, არც კეთილსა და არც თითქოსდა ბოროტს, რადგან ყველაფრისთვის პასუხს აგებს იგი, ვინც ღვთისმოსაობით მოაკვდინა მისი სული. მორჩილება არის ყოველგვარი განსჯის უარყოფა განმსჯელი გონების მიერ. ჭეშმარიტი რწმენის ნიშანია უყოყმანო მორჩილება“ (კლემასი 2003:).

„წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ ეპიფანეს მაგალითით გაგვიცოცხლებს მორჩილება-თავმდაბლობის იშვიათ სიმალლეს. თავად ნეტარი გრიგოლი ნექვიდან მოსულ ძმებს ასე მიმართავს: „სიმდაბლე სრული საქმით და არა სიტყვით არსა“ (ძეგლები 1964: 293). სრული თავმდაბლობის (საქმით და არამხოლოდ სიტყვით) მაგალითს იძლეოდა წმინდა იოანე მთაწმინდელი. მორჩილების გასაოცრად „მეტყველი ხატია“ იოანე – თორნიკოფილიც. აგიოგრაფი ასე განმარტავს: ყოველივე ნებაჲ თვისი მოიკუთნა და სრულებით შეუდგა მორჩილებასა მისსა“.

როგორც ცნობილია, მონაზვნობა სამ რამეს გულისხმობს:

- უპოვარებას;
- ქალწულებას (უქორწინებელი ცხოვრება);
- მორჩილებას.

ამათგან, როგორც ამბობენ, საკუთარი ნების მოკვეთა, მორჩილება ყველაზე რთული. ამიტომაცაა „წმინდა იოანესა და ექეთიმეს ცხოვრება“ ამ უიშვიათესი სათნოების აპოლოგია. აგიოგრაფი ასე განგვიმარტავს: „წმინდანთაგან სათნოებათა ყოველთა თავი მორჩილებად არს სულიერთა მამათად და ნებისა თვისისა განკუთვნილ“ (ძეგლები 1967: 50) – სწორედ ასეთი აქცენტებით იქმნება თხზულება დასტურად და მაგალითად იმისა, რომ წმინდა ათონელი მამები ღმრთივგანბრძნობილები იყვნენ, – სიმდაბლის სათნოებით საცენი და შემკულნი.

სრული სიმშვიდის განმასახიერებელია იოანე ათონელი, ასეთივე განსაკუთრებულია იგი ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლშიც. როცა თორნიკე თავის საომარ-საბრძოლო თავგადასავლებს იხსენებდა, „სალაშქროთა ჰამბავი უყუარდო“, – წერს აგიოგრაფი, – წინამძღვარი წუხდა: „ერიდებიან და არა უნდა რადთამცა ამხილო მას“, რომ არ სწყენოდა, ტკივილი რომ არ მიეყენებინა მისთვის. მერე, როცა გააცნობიერა საფრთხე ამსოფლიური ზრახვებისა, კი არ უბრძანა (თუმცა, როგორც წინამძღვარს, ამის უფლება ჰქონდა), სთხოვა: „ან დააცადე სოფლიოთა მაგათ საქმეთა უბნობად“ (დააცადე//შენწყვიტე), მხოლოდ გაბრიელ ბერს მოუყვიო. როგორ კარგად უნდა ესმოდეს ადამიანის ფსიქოლოგია, რომ ზუსტად იგრძნო, როგორ უფორიანებდა თორნიკეს სულს გმირული წარსული და იმპერატივებით კი არ ესაუბრა, არამედ, ურჩია: თუ ასე შეგიპყრობს ლაშქრობათა გახსენების სურვილი, გაბრიელს უამბეო. მუხლმოდრეკილი და ცრემლმორეული თორნიკეს შეკითხვას, აქამდე რატომ არ მამხილეო, სრული ქრისტიანული სიმშვიდით უპასუხა: „უფალმან შეგინდევნა, გარნა ან ხოლო ეკრძაღე!“ – ასე უდრტიწველად შეეძლო ნეტარ იოანე მთანმინდელს ცოდვასთან ბრძოლაც და ცდუნებულის სიყვარულიც.

ცოდვასთან ბრძოლაში ასეთივე ფრთხილი იყო წმინდა გრიგოლ ხანძთელიც. საკმარისია აშოტ კურაპალატის სულის ხსნისათვის განეული მისი დამსახურების გახსენებაც, რომ მეფისთვის ნაკლებ მტკიცენული ყოფილიყო „სიძვის დიაცთან“ განშორება.

საგანგებოდ მოგვყავს პარალელები გიორგი მერჩულის „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ტექსტიდან. ათონი ტაო-კლარჯეთის სულიერი გზისა და პრინციპების გამგრძელებელია. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ათონის ქართული მონასტრის დაარსება დაკავშირებულია ორ ტაოელ წარჩინებულთან, დიდაზნაურ იოანესა და თორნიკეს სახელებთან (ლომოური 1983: 6). წმინდა გრიგოლ ხანძთელის შეუფასებელი ღვაწლი ერისა და მამულის წინაშე კეთილ ნაყოფს სხვადასხვა ეტაპზე და სხვადასხვა ფორმით გამოიღებს. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ათონელთა სულიერი წინამორბედი ნეტარი გრიგოლია. მსგავსება მრავალმხრივია:

- მიმოსვლა და მოგზაურობა;
- ეკლესია-მონასტერთა აღმშენებლობა;
- კულტურულ-საგანმანათლებლო მოღვაწეობა;
- სამეფო კართან სიახლოვე და ზნეობის სადარაჯოზე დგომა...

გარდა ამისა, ათონი ტაო-კლარჯეთის ბერ-მონაზონთა ღვანლისა და მადლის გაგრძელებას წარმოადგენს. ათანასე დიდის უპირველესი თანამოსაგრე, იოანე ათონელი, „აღკვეცილია ტაო-კლარჯეთის სამონასტრო ცენტრში, კერძოდ, ოთხთას მონასტერში. შემდგომ ათონზე გადასულ იოანეს ტაო-კლარჯეთის სხვა მონასტრებიდანაც მიაშურეს ბერებმა. და ასე იქმნება ათონის მთაზე ქართველთა მონასტერი „ივირონი“ (დანიელი 2011: 27). ეს, ერთგვარად, „მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვის“ ბუნებრივი და ორგანული გაგრძელება იყო. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ „ივირონის ქტიტორები სამხრეთ-საქართველოს მოღვაწეები იყვნენ და სულიერ საზრდოს ტაო-კლარჯეთის მონასტრებიდან ღებულობდნენ“ (მაჩხანელი 1982: 3).

უნდა გამოიყოს წმინდა იოანე მთაწმინდლის ორი უმთავრესი ღვანლი: 1. „შორეულ სივრცეთა ხილვისა და აღმოჩენის სურვილი, რომელიც ანუხებდა“ (ალექსიძე 1982: 67), – ასე შეაფასეს მისი ლტოლვა „სპანიადა, სადაც ქართველნი არამცირედნი ნათესავნი და ერნი მკვდრ არიან მუნ“. წმინდა გრიგოლ ხანძთელმაც იმოგზაურა კონსტანტინეპოლში, მოინახულა და მოილოცა სინამდევები. მისი ეს ქმედება ანტიხატმბრძოლური ტენდენციების აშკარა გამოვლენაც იყო. ხატმებრძოლების მიმდევარი ხატის თაყვანისცემას აიგივებდნენ კერპთაყვანისმცემლობასთან. ხატმებრძოლების დამხოვა ეკლესიის ისტორიაში იყო კიდევ ერთი გამარჯვება ჭეშმარიტი სარწმუნოებისა.

ზედმეტად უტყირებულად გვეჩვენება დასკვნა, თითქოს იოანეს სწრაფვა ესპანეთისაკენ შორეულ სივრცეთა ხილვისა და აღმოჩენის სურვილი ყოფილიყო. თავად იოანეს ერთი მიზანი ამოძრავებდა, – განშორებოდა ამდენ შულსა და „ერის კრებასა“ (შფოთსა და არეულობას), ათონზე ნელ-ნელა რომ იკიდებდა ფეხს და „უცხოებასა რამე“ ეცხოვნა სული. ისეც უცხოებაში ყოფნას, სიღარიბეში ნეტარებას ესწრაფოდა ათონის ქართველთა მონასტრის პირველი წინამძღვარი. „გლახაკებით ვიყოფებოდიო“ – ეს ფაქტი ჩვენს ავბედით ისტორიასაც გამოხატავს: ივირონის საყვანის დამაარსებელი იძულებულია მიატოვოს იქაურობა და სადღაც შორს ეძებოს სულიერი სიმშვიდის ნავსაყუდელი.

ბევრი უკმაყოფილება და წინააღმდეგობა შეხვედრიათ თორნიკე ერისთავის გამოც. ამას თავად იოანე ამბობს მეფეთა წინაშე: „მოვიდა თვისი ჩემი თორნიკე და მისითა გზითა დიდთა შულთა შთავარდი“ (ძეგლები 1967: 55). ძნელია იმის თქმა, თავად თორნიკე იყო თუ არა უშუალო მიზეზი ამდენი შურიანობისა; ხომ არ იყო ეს გამოწვეული მისი თოთქოს გამოწვევი და უცნაური ხასიათით. ტექსტში მსგავსი რამ არ მოიპოვება. პირიქით, იოანე თორნიკეყოფილი სიმდაბლის გასაოცარი მადლითაა შემოსილი. ამ ეპიზოდით ის უფრო საცნაურდება, თუ როგორი სირთულეებითა და წინააღმდეგობებითაა აღსავსე მონასტრული ცხოვრება, თუ როგორი გამოვლენილი და გამოუვლენელი ბრძოლებითა და დაპირისპირებებითაა აღსავსე ბერული ყოფა და, ამასთანავე, დიდ საფიქრალს აღძრავს ქართველთა შორის ურთიერთშუღლი, დაუნდობლობა, გაუტანლობა, ლალატი. მნიშვნელოვან-

ნია ისიც, რომ გიორგი მთანმინდლის თხზულებაში სიამაყით წარმოთქმულ ასეთ სიტყვებსაც შეეხვდებით: „კაცნი ვართ სახელოვანნი და ქართველნი მოგუმართებენო“ (იქვე: 48). ესეც, ალბათ, ქართული ხასიათის კონტრასტულობისა და უკიდურესობების გამოძახილია. რას წარმოიდგენდნენ მაშინ ივირონის ქტიტორები, თუ ამ „სახელოვან ქართველებს“ ათონიდან გასაქცევად ექნებოდათ საქმე. სხვათა შორის, საინტერესოა ისიც, რომ იოანე „საქართველოშიც ვერ მოდის და ესპანეთის „ქართველებთან წასვლას აპირებს“ (სირაძე 1987: 177), როგორც ალექსანდრე ჯანელიძემ შეაფასა, იოანე გაუდგა „გზას უკეთესი სამშობლოსაძებრად“ (ჯანელიძე 1959: 127). მართალია, დოკუმენტურად ესაა ერთადერთი ჩვენთვის ცნობილი მცდელობა ძველ საქართველოში ესპანეთის იბერებთან დაკავშირებისა (ამის შესახებ დანვრილებით იხ. სირაძე 1971:), მაგრამ აქ საინტერესოა თავად გიორგი მთანმინდლის მიზანდასახულობაც, არ დამალოს ჩვენი ნაკლები, ამხილოს ქართველობა საქვეყნო საქმის ღალატში. მისი ეს პოზიცია ეროვნული ფსიქოლოგიის ახსნის მცდელობადაც გამოდგება. ამის აშკარა მაგალითია ივირონის წინამძღვრის, გიორგის, მიზანმიმართული ქმედება ქართველთა დაკნინებისა და ბერძენთა შეყვარება-მომრავლებისა. ცოტა მოგვიანებით დავით აღმაშენებლის მემკვიდრე იტყვის: „ნათესავი ქართულთა ორგულ-ბუნება არს პირველითგან თვისთა უფალთა, რამეთუ რაჟამს განმდიდრდნენ, განსუქდნენ, მშვიდობა პოონ და განსუენება, ინყებენ განზრახვად ბოროტისა“ (ქართლის ცხოვრება 2003:). აქ ისტორიკოსი საერო ცხოვრების შესახებ საუბრობს, გიორგი მთანმინდელი კი – სამონასტროზე, მაგრამ ორივეგან გაუტანლობა და დაუნდობლობა მეფობს. გარდა ამისა, აგიოგრაფი უფრო შორს მიდის და გვეუბნება, რომ, ზოგადად, მონასტრული ცხოვრება ცოდვა-მადლის მძაფრი ჭიდილისა და დაპირისპირების ასპარეზია. თხზულებაში ათონის მთის ბერძენი ბერმონაზვნობა უსამართლობის, ძალადობისა და გაუგონარი სისასტიკის მეტყველ ხატადაა წარმოდგენილი.

უცნაური იყო იოანე ათონელის გამძლეობა და ამტანობა – ქრისტეს სიყვარულითა და მადლიერებით შთაგონებული: ნიკრისის სენი (სახსრების დააყადება) შეეყარაო – გადმოგვცემს აგიოგრაფი. მრავალი წელი სარეცელს მეიჯაჭვა, გაუსაძლის ტკივილებს დაითმენდა „სალმობასა შინა განკაფული“, ანუ გაცვეთილი//დალეული და „მარდის ჰმადლობდა ღმერთსა“, უფრო მეტიც, „ესრეთ მზიარულ იყო სენსა მას ზედა, სასტიკსა... ვითარცა პატივსა და ნიჭსა სამეუფოსა“. ასეთი მხურვალე გულით, სპეტაკი სულით, სრული მორჩილებითა და მადლიერებით მოღვაწე ქრისტეს მონა, ცხადია, იმთავითვე გახდებოდა დიდი ავტორიტეტი წმინდა ათონის მთისა. ამიტომაც არაა შემთხვევითი, რომ ათანასე დიდის საგანგებო სამადლობელი, უდიდესი ღირსების ძეგლი, იბერიელთადმი დაინერა წმინდა იოანე მთანმინდლის სახელზე. „ქრისტიანობის და, ვფიქრობთ, ზოგადად, კაცობრიობის ისტორიამ არ იცის ანალოგიური ხასიათის და ჟანრის ძეგლი, როდესაც ერთი ეროვნ-

ნების წარმომადგენელი მეორე ეროვნების წარმომადგენელს პირადად და, ამავე დროს, მისი სახით მთელ ერს მიმართავს სამადლობელი სიტყვით და წერს სპეციალურ შრომას სახელწოდებით „სამადლობელი“ ანუ ბერძნულად „ხარისტიერიონ“. ეს შრომა დაწერა წმინდა ათანასე ათონელმა, აღძრულმა იმ განსაკუთრებული მადლიერებით, რაც იოანე ათონელის მოღვაწეობამ მის წინაშე გამოავლინა. ამ ძეგლში, ამ „ხარისტიერიონში“ ათანასე ათონელი რამდენიმე გზის გახაზავს იოანე ათონელის, როგორც მოღვაწის, განსაკუთრებულობას. მისთვის, პირდაპირ შეგვიძლია ვთქვათ, იოანე ათონელი მალე დგას სხვა მოღვაწეებზე, არა მარტო ქართველებზე, არამედ, ზოგადად, ყველა სხვაზე. ასეთ სიტყვებს ამბობს იგი: „არა მხოლოდ ღმერთს, არამედ მეც, მდაბალს, და მთელ ჩემს ქრისტესმიერ საძმოს იმგვარად გვემსახურა და გვარგო მან (იოანე ათონელმა, ე. წ.), როგორც არავინ სხვამ, ყველა იმათგან, რომლებიც კი ამჟამად თუ ძველ დროში გაბრწყინებულან... ნაცვლად ამ მრავალრიცხოვანი, შეუდარებლად დიდი და წარმოდგენაზეც აღმატებული საქმეებისა, ვამბობ იოანე ათონელის ჭეშმარიტ მორჩილებას, შრომას, დამაშვრალობას, მზრუნველობას, გულმოდგინებას, თავშენიერულობას“ (ჭედიძე 2011: 17).

როგორც მონაზვნური მორჩილების სახესა და ხატს, წმინდა იოანე ათონელს, უმნიშვნელოვანესი ანდერძი აღმოხდება ბაგეთაგან. ის მოახლოებული აღსასრულის წინ თანამოძმეებს სთხოვს:

- მცნებათა ღმრთისათა დამარხვას;
- წინამძღვართა მიმართ გაქუნდეს უზაკველი მორჩილებამ და ურთიერთს მშვიდობად და ერთობად;
- ნუმცავინ განგაშორებს უზაკველ მორჩილებასა და განუკუეთელ ერთობასა და მშვიდობას.

ეს ყოველივე ათონის ბერმონაზვნობას სჭირდება იმისათვის, რათა „ამასცა სანუთროსა უშფოთველი ცხოვრება“ აღასრულოს. გარდა ამისა, მან ანდერძად მოწესებ ბერებს ერთი მნიშვნელოვანი მცნებაც დაუტოვა: „სტუმრის-მოყუარებასა ნუ დაივიწყებთ!“. „ეს თვისება, აგიოგრაფთა მიხედვით, აუცილებლად უნდა ამშვენებდეს ყველა მოქალაქეს. მათი აზრით, სტუმართმოყვარეობაში ვლინდება ადამიანის ბუნების სიკეთე, სულგრძელობა და კეთილშობილება“ (ბარამიძე 1966: 114). იოანეს ასეთი განსაკუთრებული მოწყალება, კეთილშობილება მისი გენით, ქართული ხასიათითაც აიხსნება. სტუმართმოყვარეობა ჩვენი ეროვნული იდენტობის უპირველესი მახასიათებელია და, მადლობა ღმერთს, ავად თუ კარგად, გულწრფელად თუ მოჩვენებით დღემდე ვინარჩუნებთ ამ სათნოებას!

ასეთი იყო წმინდა იოანე ათონელის ღვაწლი. მან თავისი არსებობით შექმნა მეტყველი ხატი „უზაკველი მორჩილებისა“, რწმენისა, სიყვარულისა და, ამასთანავე, ერისა და მამულისათვის მსახურებისა.

ახალი ოქროპირი

უპირველესად, უნდა ითქვას ის, რომ „წმინდა იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ არის ერთადერთი ნაწარმოები ქართულ აგიოგრაფიაში, რომელიც ქართული ენის უნივერსალურ ბუნებას განსაზღვრავს. ტექსტის მიხედვით სრულიად ნათლად იხატება ენის ევანგელური თვისება, სიტყვის ლოგოსურობა, მისი წარუვალი ხიბლი და კურნებითი ძალა. თუ გიორგი მერჩულემ ქართული ენის საეკლესიო სტატუსი განსაზღვრა, საქართველო უწოდა ერთიანი ენით შემოსაზღვრულ გეოგრაფიულ არეალს, სადაც ქართულად ღვთისმსახურებას აღასრულებენ, ლოცულობენ, ანუ მთლიანობაში საქართველოა იქ, სადაც ქართულად ღმერთს ესაუბრებიან. შესაძლოა ითქვას, რომ ჯერ წმინდა გრიგოლ ხანძთელმა და შემდეგ ათონელებმა, ზოგადად, ქართველმა სასულიერო მოღვაწეებმა, საუკუნეთა განმავლობაში ნათელყვეს, რომ მათი სამშობლო არის ქართული სამოციქულო ეკლესია და მთელი სიერცე, სადაც ეს ეკლესია ბინადრობს (შდრ. ზეთეიშვილი 2011).

წმინდა გიორგი მთანწმინდელი საგანგებო აქცენტებით გადმოგვცემს, რომ ექვთიმე ათონელმა

- „დაატბო ენად ჩუენი და ეკლესიად“ (ძეგლები 1967: 62);
- „თარგმანებითა განანათლა და შეამკო ნათესავი და ენად ჩუენი“ (იქვე: 94);
- ივირონის მოღვაწეებს ჰქონდათ „სიტყუად წესიერ და ტკბილ“ (იქვე: 86).

ამ შემთხვევაში აგიოგრაფიის გმირი – წმინდანი – განდიდებულია თავისი კულტურულ-საგანმანათლებლო ღვაწლითაც (იხევე, როგორც გიორგი მთანწმინდელი გიორგი მცირის მიერ), რომელიც, კერძოდ, გამოიხატება მთარგმნელობითი მუშაკობით – ეს არის წმინდანის იკონოგრაფიული განსახოვნების არსებითი მხარე. თავადაც დიდი მწიგნობარი და მთარგმნელი იყო გიორგი მთანწმინდელი. მას კარგად ესმოდა ასეთი ღვაწლის მნიშვნელობა. როგორც ჩანს, ამიტომაც არაერთგზის თხზულებაში, თანაც ხაზგასმით, ამბობს:

- „იწყო თარგმნად და ყოველნივე განაკვრნა, რამეთუ ეგევითარი თარგმანი, გარეშე მათ პირველთასა, არლარა გამოჩინებულ არს ენასა ჩუენსა და ეპგონებ, თუ არცალა გამოჩინებად არს“ (ძეგლები 1967: 61);
- „დღე და ღამე ტკბილსა მას თაფლსა წიგნთა საღმრთოთამსა შურებოდა, რომლისა მიერ დაატბო ენად ჩუენი და ეკლესიად“ (იქვე: 62);
- „თარგმანებად წიგნთად აქუნდა ნამეტნავად ყოველთა სათნოებათა და გვრგვანად და განმანათლებლად ნათესავისა ჩუენისა“ (იქვე: 88);
- „შეამკვეს და აღაყვავეს ენად ჩუენი და ქუეყანად თარგმანებითა წმიდათა წერილთათა“ (იქვე: 40-41);
- ექვთიმემ „განანათლა ქართველთა ენად და ქუეყანად“ (იქვე: 41);
- „თარგმნილთა მისთა წიგნთა სიტკბოებად, ვითარცა ნესტვ ოქრომსად ჳმა-მაღალი, ოხრის ყოველსა ქუეყანასა“ (იქვე: 41).

აგიოგრაფის მიერ ისიც განმარტებულია, რომ წმინდა ექვთიმემ: „არა თუ ულუმბოთა და მთანწმინდასა ოდენ თარგმნა, რადთამცა აღვირიცხუე-

ნით თითოეულად, არამედ სამეუფოსცა და გზასა და სხუათა ესევეთართა ადგილთა“ (იქვე: 62).

მიუხედავად იმისა, რომ ექვთიმე ათონელი, როგორც მონასტრის წინამძღვარი, ურიცხვ საზრუნავთაგან ფრიად დამაშვრალი იყო, 14 წელი „წინამძღვრობასა შინა და სამოსისა სულისა ზრუნვად და დიდისა ლავრისა განგებაჲ და მთანმიდელთა უფრომსნი საურავნი“ მას აწვა მზრებზე. ამასთანავე, „თვსსა კანონსა დიდსა და მძიმესა ძლიერად აღასრულებდა“, ეწეოდა აღმშენებლობითს საქმიანობას, აგებდა „ცათა მობაძაჲ“ ახალ ეკლესიებს, უფრო მეტიც, არაქართველ მოღვაწეებსაც ეხმარებოდა სავანეთა დააარსებაში, იგი მაინც თავგადადებული იყო იმისათვის, რომ აღესრულებინა მამის თხოვნა და, როგორც აგიოგრაფი გადმოგვცემს, „ყოვლადვე იჭირეინ და ღამეთა ათევენ, რამეთუ უფრომსნი წიგნი ღამით სანთელთა უთარგმნიან“ (ძეგლები 1967: 65). იოანეს ლოცვა-კურთხევითა და ხელშეწყობით ქართველი ბერები იწერდნენ ექვთიმეს თარგმანებს. ხელნაწერები იგზავნებოდა ორი მიმართულებით: ათონი > ტაო; ტაო > ათონი.

როგორც გიორგი მთანმინდელი გვაუწყებს, ექვთიმემ: „მრავალნი წიგნი წარსცნის წინაჲ დავით კურაპალატისა, რომელნი-იგი იხილნა რად, ვითარცა იყო მორწმუნე, სიხარულითა აღივსო და ადიდებდა ღმერთსა და იტყოდა, ვითარმედ: „მადლი ღმერთსა, რომელმან ჩუენთა ამათ ჟამთა ახალი ოქროპირი გამოაჩინა“²⁷. როცა ამ რანგის მოღვაწესთან გვაქვს საქმე, როცა გვეძლევა კონკრეტული მაგალითი კეთილგონიერებისა, ერისა და მამულისათვის თავგანწირული შრომისა, თავმდაბლობისა და შეურყეველი რწმენისა, შეუძლებელია, გულგრილი დარჩეს მკითხველთა თუ მსმენელთა რომელიმე კატეგორია. ლოცვით, მარხვითა და უძინართა სულით გაცისკროვნებული თარგმანები შემორჩა მთანმინდელთა სამშობლოს. ღამით სანთლის შუქზე თარგმნილმა საუკუნეებს მოაწვდინა ნათელი სულისა, რწმენისა და ცოდნისა, ასე რომ იღვრება მათ ნაშრომ-ნაღვანთაგან. ექვთიმე ათონელი იმის ცოცხალი მაგალითიცაა, ადამიანმა როგორ უნდა „აღაორძინოს“ მისდა რწმუნებული იგი ტალანტი“ (ძეგლები 1967: 64).

²⁷ ექვთიმე ათონელს „ოქროპირად“ მოიხსენიებს გიორგი მცირეც, რომლის თხზულებაში განსაკუთრებულადაა აქცენტირებული და კონცენტრირებული წმინდა ექვთიმეს ღვაწლი. ხაზგასმულია, რომ „ვითარცა თესლნი არა წმიდანი შორის ჩუენსა დათესულ იყვნეს ბოროტნი იგი თესლნი სომეხთანი, გულარძნილნი და მანქანანი. და ამის მიერ ფრიად გუევენოდა. რამეთუ ნათესავი ჩუენი წაფელ იყო და უმანკოდ, ხოლო იგინი, რეცა მიზეზითა წესიერებასადა, რეცა ცთუნებად გუაზმობდეს, და რომელნიმე წიგნიცა გუაქუნდეს მათგან თარგმნილნი. ამათ ესევეთართა მიზეზთათჳს მოხედნა მოწყალეებამან ღმრთისამან ნათესავსა ჩუენსა და აღვადგინა ახალი ოქროპირი, წმიდამ მაჲამ ჩუენი ეფთჳმი, და, ვითარცა მეთათცამეტემან მოციქულმან, ქუეყანა ჩუენი ამათ ზემოქსენებულთა ღუარძლთაგან სრულიად განწმიდა მრავლად თარგმანებითა წმიდათა წერილთაჲთა“ (ძეგლები 1967: 123-124). სხვათა შორის, ამავე თხზულების მიხედვით, ბაგრატ მეოთხე საქართველოში მყოფი გიორგი მთანმინდლის შესახებ ამბობს: „კურთხეულ არს ღმერთი, აჲა დღეს ცხორებამ არს ყოვლისა სამეუფომსა ჩემისად, რამეთუ ვიხილე ახალი ოქროპირი!“ (ძეგლები 1967: 159).

ქართული აგიოგრაფიისათვის სრულად უნიკალური შემთხვევაა ასეთი დაუცადებელი მზრუნველობა მთარგმნელობითი საქმიანობისადმი და იქნებ ერთგვარი ქვეტექსტიცა და ლეგიტიმაცია-კურთხევაც იყო იმისათვის, რომ შორეულ მონასტრებში მოღვაწე ქართველ ბერებს საღვთო ბაძვის სურვილით ექვთიმე ათონელისეული ტრადიცია არ შეენწყვიტათ და ეთარგმნათ სულისათვის სასარგებლო ლიტერატურა, რადგან, როგორც იოანე ათონელი დარდობდა: „ქართლისა ქუეყანამ დიდად ნაკლულევან არს წიგნთაგან და მრავალნი წიგნნი აკლან“ (იქვე: 61).

დიდი ხანია, რაც ღირსი მამის ეს წუხილი კვლავაც პრობლემად დარჩა საქართველოში, სადაც, ალბათ, როგორც ბევრ სხვა რამეში, მთარგმნელობითს მუშაობაშიც ისე ჩამოვრჩებით თანამედროვე მსოფლიოს ლიტერატურულ თუ სამეცნიერო შედეგებს, როგორც ცხოვრების დონით – დასავლურ სამყაროს.

ექვთიმე მთანმინდელი, განმანათლებელი ქართველთა და შემამკობელი ქართულისა ენისა, კეთილად განმამშვენებელი ათონისა, თავისი მოღვაწეობით თავად აგიოგრაფის მიერ, როგორც უკვე ვთქვი, უპირატესად შექებულია უნიკალური და ფასდაუდებელი მთარგმნელობითი ღვაწლის გამო. ათონის ლიტერატურულმა სკოლამ ექვთიმე ათონელის მეთაურობით ქართული ლიტერატურისა და აზროვნების განვითარებას ახალი გეზი და ორიენტაცია მისცა, რამაც საფუძველი ჩაუყარა ქართული კულტურის ევროპულ სარბიელზე გამოსვლას. ათონელ მოღვაწეებს, უპირველესად, ექვთიმესა და გიორგის, „სურდათ მსოფლიო ორთოდოქსულ და, საერთოდ, თანამეგობრობის სფეროში საქართველო უფრო სრული ინტეგრაციით ჩაერთოთ და უფრო ვრცელის, უფრო მნიშვნელოვნის ნაწილად ექციათ. ამრიგად, ქართველი ათონელები გვევლინებიან იმ მულტიკულტურული და კოსმოპოლიტური ტრადიციის ნაწილად, რომლის კვალსაც თვით ქრისტიანობის საფუძვლებამდე მიყვავართ (რეპი 2011: 66). როგორც ცნობილია, ივირონში ინერგებოდა საზღვარგარეთ მდებარე სხვა ქართული კულტურული ცენტრებისა და სკრიპტორიუმების მთარგმნელობითი მიღწევები. ამასთანავე, ექვთიმე მთანმინდლის საქმიანობა გასცდა საქართველოს ფარგლებს, ეროვნულ ინტერესებს. „დიდებული დედოფლის დანაბარები მათ ვინრო გაგებით არ ესმოდათ. რომ „ქართულად ჳსნილად უზნობა“ არა მარტო ქართულ ენაზე შემოქმედებას ნიშნავს, არა მარტო ქართული ენისა და კულტურის და ცნობიერების გამდიდრებას და დახვეწას გულისხმობს, არამედ ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებულ, ქართული შემოქმედებისა და ნიჭის, ქართველთა გამოცდილების ნაყოფთა სხვა ენებისათვის, სხვა ერებისათვის შეტყობინებასაც“ (ზეთეიშვილი 2011: 70). როგორც გიორგი ათონელი გვაუწყებს: „ამის ღირსისა მოლუანებითა განსწავლულ იქმნა ყოვლითა სიბრძნითა განმანათლებელად და შემამკობელად ეკლესიათა ჩუენთა არა ხოლო ქართლისასა, არამედ საბერძნეთისასაცა“ (ძეგლები 1967: 41), რადგანაც მან ქართულიდან ბერძნულ ენაზე თარგმნა შუა საუკუნეების ორი შედეგრი: „აბუკურა“, ანუ „მარტილობა წმინდისა მიქელ საბანმინდელისა“, და „ბალავარიანი“. გარდა

ამისა, მას „ბერძნულად დაუნერია ასკეტური შინაარსის თხზულება განდგომი ბერის მოღვაწეობის წესის შესახებ, რომელიც დღეისათვის დაცულია მხოლოდ ქართულ თარგმანში... ექვთიმეს სახელით ათონის მთის ერთ ბერძნულ ხელნაწერში (4650) შემონახულია, აგრეთვე, რამდენიმე ბერძნული ჰიმნოგრაფიული თხზულება, კერძოდ: აუარებდითი, ტროპარი, დიდება და აკოლუთია“ (ხინთიბიძე 1983: 308). ამასთანავე, წმინდა ექვთიმე „პირველი ქართველი მწერალი იყო, რომელიც აპოკრიფებით დაინტერესდა, როგორც მეცნიერი, ლიტერატურული, ისტორიული და, ასევე, რელიგიური თვალთახედვით“ (ფერაძე 2006: 98). ექვთიმე ათონელის დამსახურება ეკლესიის რეფორმატორის ღვაწლსაც უკავშირდება, რადგან: „ივერთა მონასტრის დაფუძნებასთან ერთად, ქართული კულტურის ახალი მიმდინარეობაც იღებს დასაბამს: ბიზანტია ანაცვლებს იერუსალიმის, ანტიოქიის და კონსტანტინოპოლის ეკლესიების გავლენას. ბიბლია, ლიტურგია, საეკლესიო სამართალი, და ივერიონამდელი ეპოქის ქართული საღვთისმეტყველო მეცნიერების ყველა დარგი დაექვემდებარა ცვლილება-შესწორებებს. ამ რეფორმას, რომელსაც ივერთა მონასტრის ქართველები ახორციელებდნენ, უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული კულტურისათვის (დეკანოზი ჰენრიკი 2011: 58).

❖ „ენა მშვენიერი და კურთხეული“

იოანე ზოსიმეს მიერ თითქმის ამავე ეპოქაში შეიქმნა „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“. მან უწოდა ქართულს „ენა მშვენიერი და კურთხეული“. გიორგი მთაწმინდლის აგიოგრაფიული შედევრი შეგვიძლია ამ ტენდენციის გაგრძელებად და გამყარებად მივიჩნიოთ.

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის წალოცად სახელდებულ ათონზე ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნიდან, საქართველოდან, მოღვაწე ბერები ზეციური დედის განსაკუთრებული მფარველობის ქვეშ იყვნენ. ამას ადასტურებს არაერთი ფაქტი ტექსტიდან და, განსაკუთრებით, ცნობილი ეპიზოდი „ჟამსა სიჭაბუკისასა“ ექვთიმეს დასწრეობისა. რეალურად რასთან გვაქვს საქმე? კონკრეტულად რას განსაზღვრავს ეს მოვლენა ექვთიმეს ცხოვრებაში და, ზოგადად, ათონელთა მოღვაწეობაში?

ის დიდი ეროვნული საქმე, რომელიც მამის თხოვნით წმინდა ექვთიმემ დაიწყო (მთარგმნელობითი მოღვაწეობა), ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის კურთხევით მოხდა. ჯერ კიდევ „ჟამსა სიჭაბუკისასა“ მძიმედ დაავადებულა, სიკვდილის პირას იყო. ამ ეპიზოდშიც შეგვხვდება აგიოგრაფიისთვის უჩვეულო ფსიქოლოგიზმით (რ. სირაძე) დატვირთული პასაჟი: შეძრწუნებული მამა „იტყოდა: სასოებაა წარვინირე ცხორებისა მისისა... ვინამთგან არცაღა სიტყუა დაშთომილ იყო მის თანა, არც კმად. და ვითარ-იგი შეშფოთებულ ვიყავ, წარვედ ტაძრასა წმიდისა ღმრთის-მშობელისასა და დავვარდი წინაშე ხატისა წმიდისა დედოფლისასა და ცრემლითა მჭურვალთა ვევედრებოდე უხრწნელსა მარადის ქალწულსა ღმრთის-მშობელსა“ (ძეგლები 1967: 60). რამდენიმე მინიშნებას გამოვყოფთ:

- იმედი დაკარგე შვილის გადარჩენისა//სიცოცხლისა;
- არც სიტყვა და არც ხმა „დაშთომილ იყო მის თანა“;
- შეშფოთებული ნავედი ტაძარში;

ამ ეპიზოდის მთავარი ლაიტმოტივია იმედი და სასოება ღვთისმშობლის მიმართ. „სასოების წარწერა“ // იმედის დაკარგვა სრულიად მოულოდნელია იოანე ათონელისაგან. ამ ეპიზოდში სათუთ მამაშვილურ ურთიერთობას აღწერს ავტორი. შვილის დაკარგვით გამწარებული და, როგორც თავად იტყვის, „შეშფოთებული“ მამა ტაძარში მიდის, რათა ღვთისმშობელს სთხოვოს სანუკვარი შვილის გადარჩენა – ამაღელვებელი და ადამიანური განცდაა, ასე ნაცნობი და ახლობელი ყველასთვის. იოანეს უიმედობას აქვს მიზეზი, არც სიტყვა და არც ხმა არ იყო დარჩენილი ექვთიმესთან, ე.ი. ვერც სიტყვას ამბობდა და ვერც ხმას იღებდა. საინტერესოა ერთი რამ, სიტყვის თქმაც ხმის ამოღებასთანაა დაკავშირებული. მაშინ რატომ დასჭირდა აგიოგრაფს ორივეს გვერდიგვერდ მოხმობა – სიტყვა და ხმა? – აზრობრივ ტავტოლოგიასთან გვაქვს საქმე, თუ სხვა რამ იკითხება ამ ეპიზოდში. როგორც ცნობილია, მართლმადიდებლური ანთროპოლოგია სიტყვის ორ სახეს იცნობს: შინაგანსა (ენდოტეტურს) და გარეგანს (პროფორისტულს). გარეგანი სიტყვა გახშიანებულ მეტყველებაში არსებობს, ამიტომ აგიოგრაფის „სიტყვა“ და „ხმა“ აქ იმას გულისხმობს, რომ ყრმა ექვთიმეს შინაგანი სიტყვაც დაკარგული ჰქონდა და, შეასბამისად, გარეგანიც.

ღვთისმშობლის მადლით ფეხზე წამოდგარი ექვთიმე მამას მოუთხრობს: „აწლა წარმომიდგა ვინმე დიდებული დედოფალი [იგივე ღვთისმშობელი] და მრქუა ქართულითა ენითა“. ამ კონტექსტში „დიდებული“ შეიძლება, „წარჩინებულსაც“ გულისხმობდეს. მალე გაირკვევა ისიც, რომ ეს წარჩინებული დედოფალი ღვთისმშობელია, ქართულად მოსაუბრე, ქართულ ენაზე ამეტყველებული. „რამ არს, რამ გელმის, ეფთვიმე“ და კიდევ ერთი ქართული წინადადება, რომელიც მისი ბავიდან აღმოხდება: „არარამ არს ვნებაი შენთანა, აღდეგ, ნუ გეშინინ და ქართულად ხსნილად უზნობდი“, იმედსა და სიმშვიდეს მოჰფენს ექვთიმეს. ეს სიტყვები, გამხსნელებასთან ერთად (არარამ არს ვნებაი შენ თანა; ნუ გეშინინ!), მოქმედების კონკრეტულ გეგმასაც სთავაზობს სწეულებით შეპყრობილს: „აღდეგ და ქართულად ჰსნილად უზნობდი“ (ქართულად დაუბრკოლებლად//თავისუფლად ისაუბრე)! „ეს ბრწყინვალე გამოცხადება, ანუ მოხედვა, სასიკვდილოდ განწირული ეფთვიმეს განკურნება და მისთვის დაუყენებელი და უწმიდესი ქართული მეტყველების ბოძება, ეფთვიმეს მამის, იოვანესი, და მისი ცხოვრების აღმწერლის, გიორგი მთაწმინდლის აზრითაც, ეფთვიმეს მომავალ მთარგმნელობითს შრომებს ითვალისწინებდა“ (ზეთეიშვილი 2011: 69).

მშობლიურმა ენამ ისევ დაივანა ექვთიმეს სულსა და სხეულში. ენასთან, როგორც სასიცოცხლო ძალასთან, შერწყმამ აღადგინა მომაკვდავი. რამდენი ასპექტი იკვეთება ამ სულისშემძვრელი ეპიზოდით. გარდა იმისა, რომ ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის შეწევნით ხილული სასწაული აღესრულა, აქ გაცხადდა ქართული ენის ევანგელური ბუნება, მისი ლოგოსური არსი.

„ენა, ვითარცა ძალა და უნარი, ენერგია და იარაღი მსოფლშეგრძნებისა, თავისი არსით, პრინციპული შინაარსით უკვე მოაზრებულია დიდი ათონელების ცნობიერებაში და ცხადად აკვლიანებს მათი ღვანლის შინაარსსა და ფორმას... ღვთისმშობლის ნება აბრუნებს ყრმა ექვთიმეს მშობლიური ენის წიაღში, ვინაიდან სწორედ ამ ფენომენის ძალასა და მადლს ხელენიფება, ყველაზე უკეთ გაუძღვეს ღვთისმშობლის წილხვედრ ქვეყანას ზეცისაკენ“ (ფარულავა 2011: 123).

თუ შორეულ პარალელს მოვიხმობთ, იაკობ გოგებაშვილის ცნობილი მოთხრობის მიხედვით, იავნანამ – ყველაზე მშობლიურმა დედურმა ჰანგმა – ცნობიერება დაუბრუნა გაუცხოებულ ქეთოს, მელოდიამ გენი გამოაღვიძა მასში და მშობლებმა შვილი დაიბრუნეს, შვილმა კი მშობლები შეიცნო. მშობლიური ენის დაბრუნებით ექვთიმემ სიცოცხლე შეინარჩუნა, ქართულად ამეტყველება საწინდარი გახდა მისი გამოჯანმრთელებისა. მშობლიური ენის წიაღი თხზულებაში სიცოცხლის წყაროდაა მიჩნეული. როცა ქართული ენის ძალა და მადლი დაკარგა, როცა „არცაღა სიტყუამ დაშთომილი იყო მის თანა და არცა ჴმაჲ“, ანუ, როცა მოაკლდა ენის სულიერი ძალა და ენერგია, ზოგადად, მადლი, მაშინ დასწეულდა. „სიტყვა და ხმა“ აქ იმას გულისხმობს, რომ არც ზეპირმეტყველების უნარი (ხმა) ჰქონდა და არც სიტყვა, ანუ ენობრივი ცნობიერება. თუ სიტყვა შიგნითმდებარე არ არის, ვერც გარეთ გამოვლინდება, ვერ გახმოვანდება.

ღვთისმშობელმა აღადგინა ბავშვში „დამარხული ენამ ქართული“. როგორც რევაზ სირაძე განმარტავს: „ადამიანში მისი წილხვედრი ლოგოსი არსებობს მშობლიური ენის წყალობით, რომ ენა მხოლოდ სულიერი ძალა კი არ არის, არამედ ხორციელი ბუნების მასულდგმულელებიცაა, ე. ი. ადამიანის სულით-ხორციელი სიმრთელის საფუძველია“ (სირაძე 1987: 185). იოანე-ზოსიმემ ქართულს „ენამ შემეკული და კურთხეული“ რომ უწოდა, იქნებ, იყო წინაპირობა ენის განმაცხოვრებელი ფუნქციის იმ რანგში აყვანისა, ათონელებმა რომ შეძლეს – ენობრივი მსოფლხედვით კულტურის ამაღლება (რ. სირაძე).

თუ მანამდე ექვთიმე „ძნაიდ უზნობნ“, ახლა ღვთისმშობლის მფარველობითა და შემწეობით „დაუყოვნებლად, ვითარცა წყარომ, აღმოდინ უწმიდეს ყოველთა ქართველთასა“. შესაძლოა ითქვას, რომ ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობა ღვთისმშობელ მარიამის ხელდასმით მოხდა, ყოვლადწმინდამ უკურთხა მარჯვენა. არც მსგავსი ეპიზოდი, და არც ამასთან ახლო მდგომი, არაფერი მოგვეპოვება ქართულ აგიოგრაფიაში. მთლიანობაში კი თხზულების ეს XIII თავი (პირობითად) ღვთისმშობლის წალკოტად მიჩნეულ ათონზე ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნის შვილისთვის (ექვთიმესათვის) ფაქტობრივი დასტური იყო ყოვლადწმინდა დედის ქართველთადმი განსაკუთრებული მფარველობისა. ასე დომინირებს ქალწული მარიამი „წმინდა იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ ამ ეპიზოდში:

- ეუნყა ნეტარსა იოანეს გამოცხადებითა წმიდისა ღმრთის-მშობელისა მათა შვილის ავადმყოფობა;

- იოანე სალოცავად წავიდა „ტაძარსა წმიდისა ღმრთის-მშობლისასა“, უფრო მეტიც;
- დავვარდი წინაშე ხატსა წმიდისა დედოფლისასა და ცრემლითა მკურვალთა ვევედრებოდე უხრწნელსა მარადის ქალწულსა ღმრთის-მშობელსა;
- ტაძრიდან შინ დაბრუნებულ იოანეს საკვირველი სურნელი მოეფინა შვილის სენაკიდან, რადგან, როგორც თავად განმარტავს; „იქმნა მოხედვამ წმიდისა ღმრთის-მშობელისაჲ“;
- ექვთიმეს „დიდებული დედოფალი“ გამოეცხადება [იგივე ღვთისმშობელი];
- შვილის მობრუნებით ბედნიერი იოანე იტყვის: „დავვარდი წინაშე წმიდისა ღმრთის-მშობელისა და მადლი შევწირე“.

ასეა გაჯერებული ღვთისმშობლის სახებითა და ხატებით „წმინდა იოანესა და ეფთვთიმეს ცხოვრება“, რომელიც იმის მანიშნებელია, თუ როგორ იმყოფება ქართველი ერი მისი განსაკუთრებული მზრუნველობისა და მფარველობის ქვეშ.

ენის სულიერ რაობას წარმოაჩენს თხზულების კიდევ ერთი უცნაური ეპიზოდი, თანამედროვე ადამიანისთვის, ალბათ, გაუგებარი, მაგრამ მაინც იდუმალებით მოსილი. ეს სასწაულიც, პირდაპირ თუ ირიბად, ყოვლად-წმინდა ღვთისმშობელს უკავშირდება. თუ ყრმა ექვთიმეს მშობლიური ენის „დაბრუნებით“ სასიცოცხლო ძალა მიეცა, სწეული ქართულმა სიტყვამ აღადგინა. „წმინდა იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ მიხედვით ცხადდება, ზოგადად, ენის, როგორც შემეცნების, უნივერსალური ფუნქცია: ღირსი მღვდელი გაბრიელ ქართველი (ასე ცნობილი ერისათვის, ივერიის ღვთისმშობლის ხატთან (პორტაიტისა) დაკავშირებული) და ბერი დიდი ლეონი, რომელიც, დასხდებოდნენ და „ვიდრე ცისკრისა რეკამდე უზნობდიან სიტყუათა საღმრთოთა“. უცნაური კი ის იყო, რომ ერთმანეთის ენისა არაფერი ესმოდათ, გაბრიელ ბერმა იტალიური ენა არ იცოდა, დიდმა ლეონმა კი – ქართული. როგორც ჩანს, ეს ხილული სასწაული ათონზეც კი ზოგათათვის მთლად გასაგები და ცხადი არ იყო, ამიტომაც განმარტავს გიორგი მთანწინდელი: „მათისა სინმიდისაგან ყოველივე შესაძლებელ იყო და სარწმუნო, რამეთუ დიდ იყვნეს იგინი წინაშე ღმრთისა და სრულ“ (ძეგლები 1967: 66). როგორც მოყვანილი ციტატიდან ჩანს, დიდი სინწინდისა და სრულყოფილების წინაშე ენობრივი ბარიერი მოხსნილია. ადვილია ეს ირწმუნო მხოლოდ მაშინ, თუ გააცნობიერებ, რომ ბევრი რამ არა გონებით, არამედ „სულითა საცნაურ არს“. არც ერთი იყო რომაელი და არც მეორე ქართველი, მაგრამ საერთო ჰქონდათ სრულყოფილება, რწმენისა და სიყვარულის ხარისხი, მადლი და ღვთივგანბრძნობილობა. ეს ეპიზოდიც, უცნაური ფსიქოლოგიზმის შემცველი, მცირედმორწმუნეთათვის მინიშნებაა იმაზე, რომ მრავალი სასწაული აღესრულება ირგვლივ, მთავარია ხედავდე და განიცდიდე. რა თქმა უნდა, მათი „უზნობა“ არ იყო ჩვეულებრივ ყოფითს თემებზე საუბარი, ამსოფლიურსა და წარმავალზე მსჯელობა თუ კამათი.

ისინი „უბნობდიან სიტყუათა საღმრთოთა“. „სწორედ ესაა ლოგოსური სიტყვა, უმაღლესი სოფიურობის გამოვლენა“ (სირაძე 1987: 181). სალაპარაკო თემაც და საკითხიც გამოყოფილი და არჩეულია, ოღონდ აგიოგრაფი არ გვეუბნება, რომ ერთად, თუმცა თავიანთ ენაზე ლოცულობდნენ ან გალობდნენო. „უბნობდიან“ – გულისხმობს „ლაპარაკობდნენ, საუბრობდნენ“. ამდენად, ერთმნიშვნელოვნად დიდ სასწაულთან გვაქვს საქმე, როცა მაღალი სულიერობა აუქმებს ყოველგვარ წინაღობას, ბარიერს. ამის გათვალისწინებით, იქნებ, აღარც ის იყოს გასაკვირი, თუ როგორ აღესრულება კაცობრიობის განკითხვა მეორედ მოსვლის ჟამს. „შეუძლებელი კაცთაგან შესაძლებელ არს ღვთისა მიერ“. ედიშერ ჭელიძის განმარტებით: „ამგვარი სასწაულები ხდებოდა იქ. ეს სასწაულთქმედება გაბრიელისა, როგორც ვთქვი, გამომდინარეობს იმ უჩვეულო მოვლენიდან, რომ მან შეჰბედა საღმრთო განგებით ღვთიერიზებული ხატის, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ხატის ხმელეთზე გამოსვენებას“ (ჭელიძე 2011: 22). დეკანოზ იოსებ ზეთეიშვილის აზრით კი, ეს ეპიზოდი ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის კურთხევის ერთგვარი გაგრძელებაა, რადგან „ქართულად უბნობის“ ესევეთარი გაფართოება მწვერვალს იმით აღწევს, რომ სულიერი განწმედისა და ამაღლების გარკვეულ დონეზე დედა-ენა მეტა-ენად იქცევა და მშობლიურ ენასავით გასაგები ხდება უცხოელი სულმნათისათვის ისევე, როგორც ამ სულმნათის ენა (იტალიური) – ქართველი წმინდა კაცისათვის“ (ზეთეიშვილი 2011: 70).

ტექსტში გვხვდება კიდევ ერთი საინტერესო ეპიზოდი, რომლის მიხედვითაც წმინდა ექვთიმე თესალონიკის კათალიკოსმა მიიწვია, რათა „ჰურიად ვინმე შჯულის-მეცნიერი“, რომელიც მასთან სტუმრობდა, ქრისტიანობაზე მოექცია. როგორც ჩანს, კათალიკოსის განათლება და ძალისხმევა ვერ განვდა ამ საქმეს, ამიტომაც მოუხმო ექვთიმეს. პაექრობასა და კამათში ებრაული რჯულის მცოდნე დამარცხდა. როგორც ჩანს, ამით განაწყენებულმა და გაბრაზებულმა „იწყო გმობად ქრისტიანეთა“. მშვიდმა და განონასწორებულმა ექვთიმემ, რომელიც, როგორც აგიოგრაფი გვაუწყებს, ამის გამო შეწუხდაო, შერისხა: „დაიყავნ პირი შენი, ბილწო ჰურიადო!“ მაშინვე დამუწჯდა კათალიკოსის სტუმარი. ამ პაექრობას სხვა ებრაელებიც ესწრებოდნენ. ნანახი სასწაულით შეშინებულები „შეუვრდეს ფერკთა მამისა ეფთვმესა, რადთა შეუნდოს“ (ძეგლები 1967: 67). ამ შემთხვევაში ექვთიმე მთაწმინდელმა შესაშურ გამოსავალს მიაგნო. მან კარგად იცოდა თესალონიკის კათალიკოსის სურვილი, ქრისტიანად მოექცია ებრაელი „შჯულის-მეცნიერი“, ამიტომ ორაზროვნად მიუგო მათ: „რომელი-იგი გმო, მისგან შეინდოს და სარწმუნებად მოვიდეს“ და მე შემინდვიაო. ეს, თავისთავად, გულისხმობდა იმას, რომ ექვთიმეს შერისხვით დამუწჯებულ ურიას პატიება ქრისტესთვის ეთხოვა. ამის შემდეგ თავად კათალიკოსიც სთხოვს, შეუნდეთ. ილოცა ექვთიმემ, მერე „ჯვარი დასწერა. მასვე ჟამსა მოიქცა პირი მისი და სიტყუად იწყო“ (იქვე: 67). ამის შემდეგ გაქრისტიანდა და „დიდად მორწმუნე კაცად“ გამოჩნდაო – დასძენს აგიოგრაფი.

ეს ეპიზოდი რამდენიმე მნიშვნელოვანს შეგვასმენს: უპირველესად, ის უნდა ითქვას, რომ ხელახლა ამეტიყველება (როგორც თავად წმინდა ექვთიმეს ბავშვობისას) ახლაც რაღაც ახლის, უფრო მნიშვნელოვანის საწინადადრია. უკვე მშობლიურ ენაზე მოსაუბრე ექვთიმეს პირთაგან „ვითარცა წყარომ აღმოღინ უწმინდეს ყოველთა ქართველთა“, ხოლო ჰურია ვინმე შჯულის-მეცნიერის „პირი რაჟამს მოექცა და სიტყვად იწყო“ ქრისტეს აღიარება, ჭეშმარიტ სარწმუნოებას შეერთო. ასე ხდება ენა და მეტიყველება ახალი ცხოვრებისა და ცხოვნების დასაწყისი. ტექსტის მიხედვით, სხვა ებრაელი, რომელსაც, ასევე, სურვილი გასჩენოდა სარწმუნოებრივ საკითხებზე ექვთიმესთან კამათისა, ღვთის გმობას დაიწყებს. ექვთიმე გასაგებად აუხსნის: „სიტყუასა წერილთასა იკითხევდ, განგიმარტემცა და, უკუეთუმცა ჩუენ გუკითხევდი, მიგიგეტმცა“ და, რადგან ახლა ღვთის გმობა დაიწყე, „დაიყავნ პირი შენი მგმობარი!“ – ამის გაგონებაზე ურია დამუნჯდა და მეორე დღესვე „სულნი წარჰკდესო“. გამომდინარე აქედან, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სიტყვის დაკარგვა სიცოცხლის დაკარგვის ტოლფასია.

„მკურნალი სულთა“

წმინდა ექვთიმეს ღვანლი, როლი და ადგილი ქართველი ერის ისტორიაში, მართლაც, განუზომელი და შეუფასებელია. იგი, როგორც „სახე და ხატი სათნოებისა“, წარმოგვიდგება მონაზვნური ცხოვრების ღირსად მსახურების გასაოცარ მაგალითად. მართალია, ექვთიმე ათონელის უპირველეს დამსახურებად ქართული მწიგნობრობის განვითარება და ეროვნული წერილობითი კულტურის გამდიდრება (მენაბდე 1983: 182) მიაჩნიათ, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ იგი იყო უდიდესი წინამძღვარი და აბსოლუტური ავტორიტეტი არა მხოლოდ ივირონის, არამედ, ზოგადად, ათონის მთისა. მარტო ის ფაქტი რამდენს ნიშნავს, რომ ათონის მთის დიდი ლავრის დამაარსებელმა, წმინდა ათანასე დიდმა, როგორც სულიერმა წინამძღვარმა, თავის მემკვიდრედ გამოაცხადა ექვთიმე.

გიორგი მთაწმინდელი ისე ქმნის თხზულების კომპოზიციურ ქარგას, რომ ერთი წუთითაც არ გაძლევს შესვენების საშუალებას. რიტმული და დაძაბული თხრობა ინფორმაციული ნაკადის სიუხვითაც გამოირჩევა, გარდა იმისა, რომ თავისთავად, ფსიქოლოგიზმის შემცველი პასაჟებითაა გამდიდრებული. ერთი ასეთი მაგალითი ექვთიმეს ტექსტში შემოყვანას უკავშირდება: პირველად ყრმა ეფთვიმე ნანარმოებში გამოჩნდება საქართველო-ბიზანტიის პოლიტიკურ მოვლენებთან დაკავშირებით. როდესაც „ბერძენთა მეფემან ზემონი ქუეყანანი დავით კურაპალატსა მოსცნა“, – წერს გიორგი მთაწმინდელი, – აზნაურთა შვილნი მძევლად ითხოვნა მისგან“. ამ მძევლებს შორის იყო ექვთიმეც, რომელიც მისმა ბიძებმა გასცეს მძევლად. ამას რომ მამამისი გაიგებს, სასწრაფოდ დატოვებს ულუმბოს (ბითენიის ოლიმპის) მონასტერს, სადაც ის „ღუანლსა არა მცირედსა აღასრულებდა“, და კონსტანტინოპოლში ჩავა. აქ იგი შეხვდება თავის სიმამრს, აბუჰარბის, რომე-

ლიც საიმპერატორო კარზე იმყოფებოდა და მათ შორის „განგრძობილად სიტყვს-გებადა იქმნა“. ამ დიალოგიდან გიორგი მთაწმინდელს მოჰყავს შვილის დაჩაგვრით გულდათუთებული მამის სიტყვები, რომლებმაც არ შეიძლება დღესაც არ შეგძრათ: „რამ არს ესე“, – მიმართავს იოვანე აბუშარბის, – „ნუუკუე შვილი არ გესხსნესა თქუენ? გარნა ესე ცხად არს, რომელ მათ სწყალობდით, ვითარცა თვსთა შვილთა, და ძე ჩემი, ვითარცა ობოლი, მძევლად გასწირეთ!“ (ძეგლები 1967: 43-44). „აქედან ისიც ჩანს, რომ მძევლად გაცემა, რაც გინდა წარჩინებული აზნაურის და, როგორც ქართული, ისე ბიზანტიური სამეფო კარისათვის ცნობილი პიროვნების შვილი ყოფილიყო, მაინც „განირვად“ ითვლებოდა, რადგან ოჯახს მოშორებულ პატარებს უცხო გარემოში უზდებოდათ ყოფნა“ (სილოგავა 2011: 98). ეს ეპიზოდიც ზუსტად უპასუხებს იმას, რასაც გიორგი მთაწმინდელის აგიოგრაფიულ ნარატივში ათონელთა ცოცხალი ადამიანური შტრიხების ამოკითხვა-ამოცნობა ჰქვია.

სრულიად გამორჩეულია წმინდა ექვთიმე ათონელის მოღვაწეობა მონასტრის ძმობის სულიერი ცხოვრების კეთილად წარმართვაში. „დიდებითა და ყოვლითა შუენიერებითა შემკულ და ყოვლითა სამკაულითა განმშუენებულ“ ლავრაში მოწესეთა ცხოვნების გზაზე დაუბრკოლებლად შეყენება არ იყო ადვილი საქმე, თანაც მაშინ, როდესაც თავად მონასტრის წინამძღვარი გასაოცარი რუდუნებით, გულმოდგინებითა და გულმხურვალეობით აღასრულებდა თავის მისიას, იღვწოდა არაერთ ასპარეზზე. ბერული ცხოვრება, თავისთავად, ცხოვნებას არ გულისხმობს. სასუფეველი ღვანლითა და შრომით მოიპოვება. ამ გზაზე კი გადამწყვეტია მონასტრის წინამძღვრის როლი და მნიშვნელობა. ღირსი იოანე სინელის მიხედვით: „ვისაც გვსურს, ეგვიპტიდან გამოვიდეთ და ფარაონის საშინელ მონობას გავექცეთ, მაშინ ღვთის წინაშე შუამდგომელად ჩვენც გვჭირდება მოსე, რომელიც ღვანლსა და ჭვრეტას შორის დადგება და გაიწვედნს ხელს უფლისადმი, რათა ყველამ, ვინც მას მივყვებით, ცოდვების ზღვა გადავლახოთ, ვნებათა ამაღეკი დავძლიოთ, რადგან ცდება ყველა ის, ვინც საკუთარი თავი ამგვარი ბრძოლისთვის გადადო და ჰგონია, რომ წინამძღვარი არ სჭირდება“ (კლემაქსი 2003:).

გიორგი ათონელი მთელი სისრულითა და კრძალვით წარმოგვიჩენს ექვთიმეს, როგორც კეთილი მწყემსის სახეს. თხზულებაში ერთ ასეთ საინტერესო ამბავს ვეცნობით გაკვეთილად, ცოდვა-მადლის განსაკითხად და განსაჩხრეკად, რათა გვაჩვენოს გზა ჭეშმარიტი და მართალი, – ცხოვნებისაკენ მიმავალი: ექვთიმესთან მოღვაწეობდა ერთი „ღირსი კაცი“, მთავარ-დიაკონი, რომელსაც თურმე საკუთარი შესამოსელი ძალიან მოსწონდა და სხვისთვის არ ეთმობოდა. ერთხელ, როცა ნეტარმა ექვთიმემ წირვის აღსრულება მოინდომა, სხვა მთავარდიაკონს მისცა ლოცვა-კურთხევა, ჩვენ მიერ ხსენებული კვართით შემოსილიყო. აგიოგრაფი გვიყვება, თუ როგორ იძლია სიხარბის, სიძუნწის ცოდვით მთავარდიაკონი, რომელსაც არავისთვის ემეტებოდა თავისი შესამოსელი. მან ვერ ჩაკლა საკუთარ თავში „ვგო“, ვერ მოიკვტა საკუთარი ნება (როგორც მონასტრის მოწესენი განმარტავენ, ეს ყველაზე რთულია ბერულ ცხოვრებაში). წირვის დამთავრების შემდეგ

წინამძღვარმა მოუხმო მთავარდიაკონს, არც მრისხანება გამოუჩენია, არც ჭკუის სწავლება დაუწყია მისთვის, მხოლოდ ჰკითხა: „მითხარ ჭეშმარიტი, რამ დაგიტყვებიეს სოფელსა შინა?“ და, როცა პასუხს მოუსმინა, მამაშვილურად, თბილად და სევდიანად მიუგო: „და ჯერ-გიჩნსა, შვილო, რამთა მაგის ყოვლისა მადლი და სასყიდელი წარწყმიდო კუართისა ამის შენისათვის?“ – ღმერთმა ნუ ქნასო – აღმოხდა მთავარდიაკონს. მამა ექვთიმემ კი მისი სულის საფრთხედ და დამაბრკოლებლად ქმნილი შესამოსელი საგანგებოდ დანთებულ ცეცხლში საკუთარი ხელით ჩააგდო. შენდობა და პატიება ითხოვა მთავარდიაკონმა, ფერხთით ჩაუვარდა წინამძღვარს, რომელმაც სიბრძნითა და კეთილგონიერებით განუმარტა, მოაგონა ქრისტეს შეგონება: „სულთა ჩუენთა დადებამ ბრძანებულა ძმათა ჩუენთათჳს და შენ გახრწანდას საკმარსა აღირჩევ უფრომს ძმისა შენისა და არა გექდიმებისა?“ მისი ეს პასუხი წმინდა იოანეს სახარების მეთხუთმეტე თავის მე-13 მუხლის პერიფრაზია. „უფრომსი ამისსა სიყუარული არავის აქუს, რამთა სული თჳსი დადვას მეგობართა თჳსთათჳს“ (ინ. 15,13).

ეს ეპიზოდი იწახავს ივირონის სამონასტრო ცხოვრების არცთუ უდრტყინეულ, ბერ-მონაზონთა შინაგანი ბრძოლებით გავლილ რთული ცხოვრების ქრონიკას და კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს იმის აუცილებლობაში, თუ რამდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს წინამძღვარს, რაოდენ მძიმეა მისი ჯვარი, რამდენი რისკის გათვალისწინებით, წვრილმანის გააზრებით მიჰყავს მას მოწესენი სასუფეველისკენ სავალ „იწრო“ გზაზე. როგორც აგიოგრაფი დასძენს, ექვთიმეს „სწავლამ, ვითარცა წამალი ცხოვრებისად, მიითუალიან, და ჰმადლობდიან ღმერთსა, რომელმან მიჰმადლა მათ ესევეთარი მკურნალი სულთა“. ამიტომაც შენატროდნენ მისი წინამძღვრობის პერიოდის მოღვაწეებს, „ზეგაგრდმოდთა მადლითა განათლებულულებსა“ და „ანგელოსთა ცხოვრებითა მობაძანთ“. ალბათ ამიტომაც წერდა ათონელთა დიდი ღვაწლით შთაგონებული გიორგი ათონელი, რომ ცათა მობაძავ ტაძარში დამკვიდრებულ წმინდა იოანესა და ექვთიმეს იმდენად დიდი და შეუვალი ავტორიტეტი ჰქონდათ, რომ სწორედ ივირონში მოდიოდნენ და ინათლებოდნენ სხვა ერის შვილებიც, თუნდაც ერთი სომეხი გრიგორიანი „კუალად მოვიდა გვრპელი, ჯოჯიკის მეგანძურთა-უხუცესი და მოინათლა, რამეთუ სომეხი იყო და არსენი უწოდეს“ (ძეგლები 1967: 80).

ექვთიმე ათონელი ფიქრის კაცი იყო. ის სიბრძნე, კეთილგონიერება, სიძინჯე, რომელიც მას ჰქონდა, საკუთარ სულში ჩაღრმავებული კაცისთვისებაა. გიორგი მთაწმინდელი საგანგებოდ გვაუწყებს, რომ, მრავალ ღირსებასთან ერთად, ექვთიმეს გამოარჩევედა ერთი „დიდი სათნოებამ“, კერძოდ: „თჳნიერ განკითხვისა (განსჯა, გასამართლება – ს.მ.) არარას იქმოდა ყოლადვე“ (ძეგლები 1967: 88). იგი საკუთარ თავში, საკუთარ სულში ძიებით, ცოდვათა გამოჩხრეკითა და, შესაბამისად, ცოდვასთან ბრძოლით ისწრაფოდა პირველხატისკენ. ასეთი ადამიანისაგან წარმოუდგენელია სხვისი განკითხვა და სხვათა თვალში ბეწვის ძებნა. თავად ექვთიმეს ცხოვრების წესად ჰქონდა გადაქცეული ორი რამ: ა) მინდობამ თავისა თჳსისად

და თვსსა განზრახვასა შედგომამ ნარწყმედელ არს სულისამ; ბ) განკითხვამ (განსჯა – ს.მ.) წინამძღუარი არს ცხოვრებისა (ძეგლები 1967: 88). საკუთარ თავზე მინდობა, საკუთარ განზრახვათა, ფიქრთა, სურვილთა „შედგომამ“, ანუ მიყოლა, გაყოლა დიდი საფრთხეა სულისა. ღირსი ისიხი წერს: „არ ვართ ბიბლიურ სამსონზე უფრო ძლიერი, არც სოლომონზე უფრო ბრძენი, არც დავით წინასწარმეტყველზე უფრო მცოდნენი, არც მთავარმოციქულ პეტრეზე უფრო ღვთისმოყუარენი. ნუ მივენდობით ჩვენს თავს, რადგან, როგორც საღვთო წერილი ამბობს: „თავისთავს მინდობილი დაეცემა საკვირველი დაცემით“ (იოხ. 18,12). იოანე კიბის აღმწერილი გვაფრთხილებს: „ვინც თვითნებობითა და საკუთარი თავის ხელმძღვანელობით მოღვაწეობს მონაზვნურ ცხოვრებაში, თუნდაც უდიდესი სიბრძნის პატრონი იყოს, დასაწყისშივე შეიძლება, ადვილად დაიღუპოს“ (კლემაქსი 2003:).

საკუთარი თავის განსჯა და გასამართლება ის უძლეველი სათნოებაა, რომელიც ამპარტავნობის ცოდვას განგარიდებს. იშვიათი ნიჭია ასეთი ცხოვრება. გავა საუკუნეები და წმინდა ილია მართალი (ჭავჭავაძე) იტყვის: „დიდად წარმატებული გონება და გული უნდა ჰქონდეს, რომ კაცი შემძლებელ იყოს, თავისი თავი გაითვალისწინოს და თავის თავს მსაჯულად გაუხდეს პირუთვნელად იმიტომ, რომ იგი ერთსა და იმავე დროს მსაჯულიც უნდა იყოს, მოსარჩლეც, ბრალმდებელიც და ბრალდებულიცა“ (ჭავჭავაძე 2012:). თვითგანკითხვა და თვითგანსჯა აძლევდა ექვთიმე მთაწმინდელს იმ მაღლს, რომლითაც შეიძლო ზემხედველი ყოფილიყო. ცხოვრების ეს წესი უთუოდ პასუხია იმაზეც, თუ როგორი მონაწილე იყო ის. აქ ბუნებრივად შემოდის აგიოგრაფიისათვის აგრერიგად ახლობელი ნიმუშის ესთეტიკა: როცა განსჯისას საკუთარ თავს ქრისტეს ადარებ, როცა იწყებ დაკვირვებას არა საკუთარ თავზე, არამედ შემოქმედზე, მაშინ იბადება ჭეშმარიტი სინანული. ამდენად, ექვთიმე ათონელის ცხოვრება, მრავალ ღირსებასთან ერთად, დიდი მონაწილის ცხოვრების მეტყველი ხატიცაა.

ექვთიმე მთაწმინდელის, როგორც მეტყველი ხატის, იკონოგრაფიული განსახოვნება მრავალმხრივადაა წარმოდგენილი აგიოგრაფიის მიერ: „სახითა მყუდრო (მშვიდი ბუნებით) და გონებითა წრფელ (მართალი) და მდაბალ და სულითა განათლებულ და წმიდა და გუამითა ძლიერ საღმრთოთა შინა საქმეთა და მოღვაწეობათა და ჰასაკითა წესიერ“... (ძეგლები 1967: 88). ამ ჩამონათვალში შექცებულია ის სათნოებანი, რომელნიც ადამიანს უნდა ამკობდეს, რომლისკენაც უნდა მივისწრაფოდეთ: სიმშვიდე, სიმართლე, სიმდაბლე, სინამდვილე და საღვთო საქმეში დაუბრკოლებლობა, რომლებიც თავისთავად გულისხმობენ გულმოდგინებასა და საკუთარი მისიის აღსრულებისას თავგანწირვას.

გიორგი მთაწმინდელი გადმოგვცემს ნეტარი ექვთიმეს ფერისცვალების ამბავს. როგორც რ. სირაძე შენიშნავს, იგი არ ერიდება მკვეთრ ევანგელურ ანალოგიებს (სირაძე 1987: 185). მთაწმინდელთა წესი ყოფილა ფერისცვალების დღესასწაულისათვის ღამისთევად მთაზე ასვლა. მათეს სახარების მიხედვით, იესო ქრისტეც თაბორის მთაზე ავიდა სალოცავად. აგიოგრა-

ფიული ტექსტში, გათენებისას, ჟამისწირვის დროს შეიმოსა ექვთიმე და ყველა იქ მყოფმა იხილა იგი „ვითარცა ცეცხლი მგზებარემ“. სახარება გადმოგვცემს, რომ დაღლილ მოწაფეებს ჩაეძინათ. გაღვიძებისას ნახეს, იესო ქრისტემ როგორ „იცუალა მათ წინაშე სხუად ფერად და განბრწყინდა პირი მისი ვითარცა მზე, ხოლო სამოსელი მისი იქმნა სპეტაკი, ვითარცა ნათელი“ (მათე 17, 2). შეშინებულები პირქვე დაემხვნენ. მათთან იესო მივიდა, ხელი შეახო და უთხრა: „აღდეგით და ნუ გეშინინ!“ (მათე 17, 7). გიორგი მთაწმინდელი მოგვითხრობს, რომ ზარმა და შიშმა შეიპყრა ყოველი და „შეიძრა მთა იგი ძვრითა დიდითა“. ყველანი მიწაზე დაემხვნენ, „შიშისაგან ვითარცა მკუდარნი იყვნეს“. ბოლოს, თავად ექვთიმემ დაამშვიდა ისინი: „ნუ გეშინინ, ძმანო, რამეთუ მოხედვამ საღმრთომ იქმნა“ (ძეგლები 1967: 69). დიონისე არეოპაგელმა ქრისტეს ფერისცვალებას „დროული მარადისობა“ უწოდა. წმინდა ექვთიმეს ეს თეოზისი ათონელების წინაშე მარადიული სიოცოცხლის საიდუმლოს ამოწმებდა. თაბორის ნათელთან მიახლებულმა ლოცვითა და სინძინდით მსახურებით მიღწეული ღვთაებრივი ნათელი, ანუ დროული მარადისობა, ბერ-მონაზონთათვის ხილული გახადა. თუ გიორგი მცირის სიტყვებს მოვიშველიებთ, ეს, მართლაც, იყო „მადლი იგი განმამბრძნობელი“. ანალოგიური პასაჟები გვხვდება გიორგი მერჩულის „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“, მაგალითად: ცისკარზე დეკანოზმა გრიგოლის სენაკში მაცნე გაგზავნა, გაიგე, სძინავს თუ ღვიძავსო. მნათემ იქ „ბრწყინვალეობა დიდძალი“ იხილა, შეეშინდა, გამოიქცა და „ჴმა-ყო, ვითარმედ: ცეცხლი აღდებულ არს სენაკსა შინა მამისასა“. დეკანოზმა კი დაამშვიდა, განუმარტა და უთხრა: „დუმენ, შვილო, და ნუ გეშინინ, არა არის იგი ცეცხლი შემწუელი“ (ძეგლები 1964: 294). ასევე, აგიოგრაფის სიტყვით: „მამამ გრიგოლ და ზენონ სიტყუითა მდებლითა ფსალმუნებდეს“ (იქვე: 313), და „მადლმან საღმრთომან განაბრწყინენა იგინი ნათლითა დიდებისადათა და სახლი იგი ბნელი, ვითარცა მზისა მცხინვარებაჲმან განანათლა“ (იქვე: 313). როდესაც მამა მაკარიმ იხილა ეს საღვთო ნათელი, გაუკვირდა. წმინდა გრიგოლ ხანძთელმა კი მიუგო: „ძმავ, მაკარი, რამსა გიკვრს ხილვამ ესე. არა გასმიესა წერილისაჲ „საკვირველ არს ღმერთი წმიდათა შორის მისთა“ (იქვე: 313).

მსგავსებას ვხვდებით სხვა ეპიზოდშიც: ექვთიმეს წინამძღვრობის დროს მასზე მოეწყო ორი თავდასხმა: ერთი, „ვინმე სანყალობელი სახითა მონაზონისა“, და მეორე – მონასტრის მებოსტნის მიერ. ღვთის განგებით, ნეტარი ექვთიმე თავად უვნებელი გადარჩა, სამაგიეროდ, დაიღუპა ორი მონაფე, ორი მონაზონი, რომლებიც მის დაცვას შეეცადნენ პირველი თავდასხმის დროს. წმინდა გრიგოლ ხანძთელისა და ცქირის ეპიზოდი საყოველთაოდაა ცნობილი. გრიგოლს ცქირი ებრძოდა, მან მიუგზავნა მკვლელი, ექვთიმეს კი – „მოშურნე კაცთა ცხორებისაჲ“, ბელიარი, რომელმაც ერთი მონაზონი „აღძრა მოკვლად წმიდისა მის“. მებოსტნე მკვლელს კი, მსგავსად ანჩელი ერისკაცისა, ხელი გაუშეშდა. ორივე ტექსტის მიხედვით, მაშინ განიკურნენ მკვლელები, როცა მამებისგან ლოცვით შენდობა მიიღეს. გარდა სიუჟეტური ანალოგიებისა, მონასტერში შექმნილი ასეთი მდგომარეობა გამომხატ-

ველია სულიერი დაძაბვის სიმძაფრისა, სიკეთისა და ბოროტების ჭიდილისა, მარადიული ბრძოლისა, მარადიული ჯვარცმისა... ამასთანავე, ეს არის ერთგვარი გაფრთხილებაც, რომ, სადაცაა სინმინდე, იქ მეტია ბრძოლა და დაპირისპირება. ამიტომ არიან მონასტრის მოღვაწენი გმირები, ხილულ და უხილავ მტრებთან მარადიული მებრძოლნი!

ღირსებით ატარა ბერის, წინამძღვრისა და დიდი მამულიშვილის ჯვარი და სახელი წმინდა ექვთიმე ათონელმა – „ხატმა მეტყველმა“, ქრისტიანობის სვეტმა შეურყეველმა, ლოცვით, მარხვით დამაშერალმა, სათნოებათა საუნჯემ, „ძაძად“ რომ ემოსა და „ძაძისა მის ზედა ჯაჭვ მიიმჭ“. ექვთიმე ათონელის თვალშეუდგამ სინმინდეს ისიც ჰყენს შარავანდედს, რომ „ყოველნივე ფარულად აღესრულებოდეს მის მიერ“, რომ „სინმინდე და ქალწულებად შეუხებელი და უბინოდ დაემარხა, ვითარცა ანგელოზსა ღმრთისასა და ცათა შინა მყოფსა“ (ძეგლები 1967: 88).

უცნაური იყო მისი აღსასრულიც – თავმდაბლობის მეტყველი ხატი. „ახლად ყიდულ“ ჯორზე მჯდომმა არ იცოდა „სიმედგრე და ზნოანება“ სახედრისა და, როცა დაინახა „გლახაკი, რომელი ითხოვდა ქველის-საქმარსა“ (დახმარებას), გადანყვიტა, მოწყალების ხელი გაეწოდებინა მისთვის. ძონძებით შემოსილი მათხოვრის დანახვისთანავე დაფრთხა ჯორი, „ინყო სივლტოლა და აქა და იქი ეკუთებოდა, ვიდრემდის ფიცხლად მოწყლა წმიდამ იგი და სანატრელი მამამ ჩუენი“ (ძეგლები 1967: 91). რა თქმა უნდა, დიდი იყო გლოვა-ტრილი მეფე კოსტანტიდან მოყოლებული მოქალაქეებით, დიდებულებითა და მთავრებით გასრულებული: „ყოველნი მოვიდოდეს და ცრემლითა ილტობვოდეს. განსაკუთრებით დამწუხრდნენ ქართველები... „ტყებითა ფრიად ეგლოვდეს სიობლესა თვსსა“ – დასძენს აგიოგრაფი. მიუხედავად ამ დიდი ტკივილისა, ცრემლისა და გოდებისა, გიორგი მთაწმინდელი მაინც დიდი იმედის პირისპირ ტოვებს მკითხველს, რადგან ექვთიმე ათონელის-ნაირი ღმერთშემოსილი ადამიანების გარდაცვალება ახალი მარადიული და ნეტარი ცხოვრების დასაწყისია. ამიტომაც გვითხრა აგიოგრაფმა ასეთი სასოებით: „წარვიდა წინაშე ღმრთისა ნათელსა მას მიუაჩრდილებელსა, ყოველთა თანა წმიდათა“. ერშიც და ბერშიც ასეთი გამგზავრება ბევრისთვის სანატრელია. „მშვიდობის-მოყუარე და სავესე სიყუარულითა, ჯორციელთა საქმეთა ზედა ფრთხილი“ ექვთიმე არა მხოლოდ ათონის მთის მოწესეთათვის, არამედ ბერმონაზვნობის გზაზე შემდგართათვის, ყოველთა ამა სოფლისგან განდგომილთათვის, თვით ერისკაცთათვისაც კი იქცა ნიმუშად და მაგალითად ღვთივსათნო ცხოვრებისა. „ექვთიმე ათონელის დამსახურების აღიარებას მოწმობს მისი ცხოვრება-მოღვაწეობის ვრცლად აღწერა, მისი „ცხოვრების“ სვინაქსარული რედაქციები, მის სახელზე დაწერილი საგალობლები, რომელთაგან ზოგიერთი ბერძნულ სადღესასწაულოშიც კი შევიდა, ათინელთა მიერ დადებული აღაპები და ა. შ.“ (მენაბდე 1983: 184). არც ისაა შემთხვევითი, რომ ათი საუკუნის შემდეგ ექვთიმე ათონელის გარდაცვალებიდან, საქართველოს საპატრიარქოს მოწვევით, 2005 წელს ათონის მთის მმართველი საბჭოს კინოტის დელეგაცია ჩამობრძანდა ივირონის

ყოფილი წინამძღვრის, კალენიკე ლაზოსის, ხელმძღვანელობით. ათონელი მოღვაწე ბერების საუბრის ძირითადი თემა წმინდა ექვთიმეს ღვაწლი იყო. როგორც მაშინ ითქვა, ახლაც, საუკუნეთა შემდეგაც, ათონზე იდეალური ბერ-მონაზვნული ცხოვრებისა ექვთიმე მთანმინდელია. მართლმადიდებელი სამყარო ასეთი კონდაკით მიმართავს ეკლესიის დიდ მამას: „ნათელ ცისკროვნად მზედ გიცის შენ ეკლესიამან სათნოებათა ბრწყინვალეებითა და კურნებათა შარავანდედითა ყოველთა განმანათლებელად, ქრისტეს მსახურო, ვინა დღესასწაულობს საღმრთოსა ხსენებასა შენსა და პატივს სცემს ღუანლთა, ყოვლადნეტარო მამაო ექვთიმე“ (ჯამნი 2010: 449). ეს სავედრებელი ლოცვა ექვთიმე ათონელის იმ ღვაწლისა და დამსახურების განმადიდებელია, რომლითაც ის ემსახურა ერსაც და ბერსაც.

„წყეულ და შერუენებულ“

მრავალი უცნაურობით გამოირჩევა გიორგი ათონელის „ცხოვრება წმიდათა იოანესა და ეფთვიმესი“. გარდა ზემოთ მითითებული ნიშნებისა: უცნაური ფსიქოლოგიზმი (რ. სირაძე), ქართული ენისა და თარგმანის მსახურების განსაკუთრებულობა, სიტყვის მადლის აქცენტირება და მასზე კონცენტრირება... ამასთანავე, ეს თხზულება უმძაფრესი ტრაქტატია ქართველ-ბერძენთა შორის მომხდარი დიდი დაძაბულობისა, პირდაპირი მხილება ბერძენთა ავი ზრახვებისა, სიხარბისა და გაუგონარი უსამართლობისა, რაც, უპირველესად, ქართველთა შევიწროებასა და ივირონის ხელში ჩაგდებაში გამოიხატებოდა. გიორგი მთანმინდელი სულით შეძრული და შენუხებულია ბერძენთა თვითნებობისა და უსამართლობის გამო. მართალია, ბერძენებთან ეკლესიურ-კულტურული დაპირისპირება გამოიკვეთა ჯერ კიდევ VIII საუკუნის დასასრულ იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამებაში“: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებად ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს“ (ძეგლები 1964: 55), მაგრამ ივირონის დასაკუთრების ბარბაროსული ხერხები უკვე ყოველგვარ ზღვარს სცილდებოდა. გიორგი მთანმინდელი გვიჩვენებს, რომ ექვთიმეს გარდაცვალების შემდეგ აშკარად და აგრესიულად დაიწყო ქართველთა შევიწროება-შემცირება და ბერძენთა მომრავლება. ათონელებმა საგანგებოდ შეადგინეს „მოსაქსენებელი“ ქართველ-ბერძენთა ურთიერთობისა ათონის მთაზე, „ხაზგასმით აღნიშნეს მონასტრის ქართველთადმი კუთვნილება, აღწერეს მისი აღმოცენებისა და განვითარების ისტორია, წარმოაჩინეს იოანეს, თორნიკესა და ექვთიმეს ღვაწლი საგანის წინაშე“ (მენაბდე 1983: 187). აგიოგრაფიულ ტექსტში უჩვეულოდ გაისმის გიორგი მთანმინდლის რისხვით დაგუბებული ხმა: ვინც „ჩუენი საქსენებელი ამოსწყვდოს, ყოველთა წმიდათა ჯუარითა და მადლითა კრულმცა არს და წყეულ და შერუენებულ და განკუეთილ წესისაგან ქრისტეანეთაჲსა“ (ძეგლები 1967: 99). ადვილი მისახვედრია, რომ აგიოგრაფის შეჩვენების ობიექტი არის ის, ვინც მოინდომა ქართველების „სრულიად აღმოფხურად და დაპყრობად სამკვდრებელისა ჩუენისა“ (ძეგლები 1967: 95), ვისთვისაც ვიყვნით „სანუნელ და საძულელ“,

ვისგანაც „გინებანი, შეურაცხებანი და ყუედრებანი“ მოიწეოდა ქართველ ბერებზე, ვისაც შეეძლო „ჟამსა ლელვათა-ტეხისა და ზამთრისასა“ (იქვე: 96) გინებითა და შეურაცხყოფით ქართველთა „უსაგზლონი და უკამური“ გამოდევნა, ვისაგანც არ დაკლებიათ „კიცხევამ და ბასრობამ“, – ეს ძალა, როგორც ივანე ჯავახიშვილი იტყოდა, იყო „გამძვინვარებული ხარბი ბერძენი ბერები“ (ჯავახიშვილი 1983: 7). სამწუხაროდ, დღემდე გრძელდება მათ მიერ ხელყოფა, შევიწროება ყოველგვარი ქართულისა, იქნება ეს ათონზე, ჯვრის მონასტერში თუ სხვაგან... სადაც კი ხელი მიუწვდებათ. ამდენ დაპირისპირებასა და უსამართლობაში დაღლილი გიორგი მთაწმინდელი იტყვის: „რომელთა ქართუელთა განმრავლებამ ილუანონ და ესე წმიდამ ადგილი ნათესავსა ჩუენსა დაუმტკიცონ, საუკუნომცა არს საცსენებელი და კურთხევამათი“ (იქვე: 99).

მართალია, დღეს კანტიკუნტად, მაგრამ ათონზე მაინც მიდიან ქართველები, თუმცა ივირონის ქართველთა მონასტრის კარი („უალრეს ქებისა აღმატებულ არს ჰაეროვნება და შუენიერება მისი, რომელ ამას მთასა შინა, დაღაცათუ ფრიად არიან მონასტერნი, გარნა მსგავსი მისი არა იპოვების“ (ძეგლები 1967: 97-98) მათთვის დახშულია. გიორგი ათონელის ვედრება წმინდა მამა ექვთიმეს მიმართ: „ამას ცხოვრებასა დაგვცვენ საბრკეთაგან ეშმაკთასა და მზაკურებათაგან კაცთამსა“ – ისევ აქტუალურია. ივირონი უხმობს ქართველებს, ივირონი ისტორიული სამართლიანობის აღდგენის უტყვი მომლოდინეა. გიორგი მთაწმინდლის სიტყვებითვე გავასრულოთ: „სიგრძე ჟამთამ ყოველსავე დავინყებად მიიღებს, დაღაცათუ წინაშე ღმრთისა ყოველივე ცხად არს“ (ძეგლები 1967: 39).

ივირონის ტიპიკონი – გზა ხსნისა

რა თქმა უნდა, როცა საუბარია სამონასტრო ცხოვრების წეს-განგებაზე, ტიპიკონზე, ბუნებრივად იგულისხმება, რომ ის აწესრიგებს, რეგლამენტაციას ახდენს ბერმონაზვნული ცხოვრებისას. თხზულების დასაწყისში გიორგი მთაწმინდელმა განმარტა: მონაზონნი და მონესენნი ანგელოსთა მობაძენიო. ღირსი იოანე სინელი, რომელმაც დაწერა სწავლანი მონაზონთათვის და, რომელიც თავად ექვთიმე ათონელს უთარგმნია, ასე წარმოგვიდგენს ამ ღვანლის არსს: „მონაზვნობა არის უხორცო ძალების წესი და საქმე, რომელიც ნივთიერ და მოკვდავ ხორცში ყოფნისას აღესრულება. მონაზონი იგია, რომელიც მხოლოდ საღმრთო საქმეს ხედავს და აღასრულებს ყოველთვის, ყველგან და ყოველგვარ ქმედებაში. მონაზვნობა არის ის, რომ კაცმა საკუთარი ნება უარყოს, გაბნეული ზრახვები მოიკრიბოს და სამუდამოდ უფრთხილდებოდეს მათ. მონაზვნობა ბუნების იძულებათა სამარადისოდ და - გრძნობების გამუდმებული დაცვა. მონაზვნობა განწმენდილი ხორცი, წმინდა ბაგე და განათლებული გონებაა. მონაზონი არის მგლოვარე სული, სიკვდილის გამუდმებული ხსოვნით გამწარებული ძილში და სიფხიზლეში“ (კლემასი 2003:). ამხელა ჯვრის ტვირთვა და ღვანლისა აღსრულება

ნამდვილი სულიერი გმირობაა, ამიტომაც ეკიდებოდა ტიპიკონს უდიდესი გულისყურით ჯერ კიდევ წმინდა გრიგოლ ხანძთელი, რომელიც საბანძინდის წეს-განგებებს ქართულ გარემოსა და რეალიებს უსატყვისებდა. ძირითადი მიზანი მონასტრული ცხოვრებისა და, შესაბამისად, მისი ტიპიკონისა თეოზისა, სასუფეველის კარის შეხსნა და ქრისტესთან თანაზიარობის ნეტარება.

არსებობს ოთხი ძირითადი წეს-განგება, რომლებსაც დაეფუძნა შემდგომ არსებული ყველა მონასტრის ცხოვრების მიმდინარეობა. აღმოსავლეთში დამკვიდრდა ღირსი პახომი დიდისა და წმინდა ბასილი დიდის სამონასტრო წეს-განგებები, ხოლო დასავლეთში – ღირსი ბენედიქტესა და ღირსი იოანე კასიანესი. ცნობები ქართულ სამონასტრო ცხოვრებათა შესახებ საკმაოდ მწირია: არსებობს ერთ შიომღვიმურ ხელნაწერში მოთავსებული ტიპიკონი, რომელიც მამა სვიმეონს მიუძევა ამ მონასტრისათვის, მას სხვანაირად „უდაბნოს წინამძღვრის რიგი“ ეწოდება. ჩვენამდე, აგრეთვე, მოღწეულია უცნობი მონასტრის ტიპიკონის ნაწყვეტი. ეს უცნობი მონასტერი, მეცნიერთა აზრით, დაარსებულია თამარ მეფის დროს, რადგან მოღწეულ ფრაგმენტში თამარის დღეგრძელობაზეა საუბარი, ხოლო ივანე მხარგრძელი მანდატურთუხუცესადაა მოხსენიებული. შემდეგი წეს-განგება, რომელიც ჩვენამდე შემორჩა, არის XIII ს-ში შექმნილი „ვაჰანის ქვაბთა განგება“, რომელიც აქამდე არსებულ ქართულ მონასტერთა ტიპიკონთაგან ყველაზე სრულყოფილია. ერთადერთი წესდება, რომელიც ჩვენამდე სრულად არის მოღწეული, პეტრინონის მონასტრის ტიპიკონია, დანერილი ორ ენაზე, ქართულად და ბერძნულად. როგორც ცნობილია, წმინდა გრიგოლ ხანძთელი საბანძინდური ტიპიკონით ხელმძღვანელობდა. მიტროპოლიტ ანდრია გვაზავას აზრით, ათონზე „ქართველთა მონასტერი იმ დროს იხელმძღვანელებდა ღირსი ათანასე ათონელის ლავრის წეს-განგების ელემენტებით, რომელიც ამავე დროს გამდიდრებული იყო ტაო-კლარჯეთის უდაბნოების სამონასტრო ტრადიციებით (გვაზავა 2011: 53).

ქართულ მონასტერთა ტიპიკონებს, ზოგადად, უნიკალური მნიშვნელობა აქვს ქართული კულტურის ისტორიაში. გარდა იმისა, რომ ისინი გამოგვეჩვენა კინოვიური მონასტრების ცხოვრების წესის ორგანიზებულ და რეგლამენტირებულ ასპექტებს, უდიდესი დატვირთვა აქვთ კანონიკური სამართლისა და სამონასტრო წეს-წყობილების მოწესრიგების თვალსაზრისით.

„წმინდა იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ტიპიკალურ ნაწილს, მონასტრის შინაგანანესს. აგიოგრაფის შენიშვნით, იგი ემყარებოდა „დიდ სვინაქსარს“. მეტად ორგანიზებული და ზედმიწევნით სრულყოფილია მონასტრული ცხოვრების ის მოდელი, რომელიც თავდაპირველად ნეტარი იოანეს, შემდეგ კი წმინდა ექვთიმეს ლოცვა-ურთხევითა და წინამძღვრობით//წინამძღოლობით აღესრულებოდა. გიორგი ათონელის მიერ მონასტრის წესისა და განგების 42 პუნქტია მითითებული. ივირონში მოღვაწე სულიერნი და ღმერთშემოსილნი მამანი სრული თავმდაბლობით

ემორჩილებოდნენ ამ „საღმრთო წესსა და განგებას“. მრავალთაგან მცირედს გამოვეყოფ:

1) სამონასტრო ცხოვრების წესი ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის განსაკუთრებული მადლიერებისა და თაყვანისცემის დასტურია: „ოდესცა ეკლესიას შევიდოდიან – პირველად მამამ ეფთვემ და მერმე ძმანი ყოველნი – ვიდრე მუკლთა ზედა არა მოდრკიან და თაყუანის-სციან წმიდასა ღმრთის მშობელსა, რომელ არს ბჭეთა ზედა, არა შევიდიან“ („ბჭეთა ზედა“ – კარზე, კარიბჭეზე). მართალია, ამ ტექსტში არაფერია თქმული ივერიის ღვთისმშობლის ხატის (კარის ღვთისმშობლის, პორტაიტის) შესახებ, მაგრამ აგიოგრაფის პირდაპირი მინიშნება „ღმრთისმშობელი, რომელ არს ბჭეთა ზედა“ სწორედ კარის ღვთისმშობელს გულისხმობს და გვიდასტურებს, ზოგადად, ღვთისმშობლის მიმართ და, კონკრეტულად, ივერიის ღვთისმშობლის ხატის განსაკუთრებულ თაყვანისცემას. გარდა ამისა, „ღვთისმშობლის სასწაულთმოქმედი ხატის მიბრძანებამ წმინდა მთაზე არა მარტო გამორჩეულ სიმაღლეზე აიყვანა ათონელი ბერმონაზვნების ცხოვრება, არამედ მიანიჭა მას ქრისტეს ეკლესიაში ჭეშმარიტების სინამდის დაცვის, საღმრთო ნათელის მოფენისა და გაბრწყინების საყოველთაო მისია. პორტაიტისა, „ივირონი“ და ათონი თავიანთი გამორჩეული მადლმოსილებით მსოფლიოსათვის ჭეშმარიტი სულიერი ნავთსაყუდელია მეორედ მოსვლის წინ. ღვთისმშობელი ბრძანდება წინამებრძოლი ეკლესიისა და მან თავისი ტახტი დაიდგა ათონის მთაზე, ქართულ მონასტერში – „ივირონში“ (მეფუფე დანიელი 2011: 28);

2) წეს-განგების მიხედვით, ტაძარში „წესიერად დგომა და მკურვალედ ლოცვა“ უმთავრესი მოთხოვნა იყო, რადგან, როგორც თავად წმინდა ექვთიმე განმარტავდა: „ეკლესიის მიმავალისა კაცისაგან ეძიებს ღმერთი, რათა ფრთხილად და ღმობიერად დგეს“ (ძეგლები 1967: 82);

3) ივირონის წეს-განგება სულის მარგებელი სწავლანი უფროა, ადამიანს ცოდვასთან ბრძოლის გზასაც რომ უჩვენებს და რწმენაშიც განამტკიცებს: „კრებულსა შინა მყოფნი ამით სამითა საქმითა ცხოვნდებიან: სიმდაბლითა და მორჩილებითა და თვისისა ნებისა დატევებითა“ – ამბობენ ჯორთა სადგომში მსახურნი ძმანი. მათი ასეთი შეფასება ნუგეშია მორჩილებაში მყოფთათვის და ეს სწავლებაც ნეტარი ექვთიმესაგან ჰქონდათ: „მორწყულ იყვნინან სულნი მათნი სწავლულითა და მოძღვრებითა წმიდისა მამისა ჩუენისათა“ (ძეგლები 1967: 82);

4) ტიპიკონის მიხედვით გათვალისწინებული იყო მოწესეთა ასაკი, სიბერე და უძღურება ადამიანისა. ასეთ შემთხვევაში კანონს გარდაემატებოდა მადლი. მონასტერში ღვთისმსახურების დროს მკაცრად იკრძალებოდა კედელს მიყრდნობა ან ხელჯოხზე დაყრდნობა, მაგრამ, თუკი ვინმე „უძღურნი იყვნინან, მათდა ებრძანა, რომელ შტოსავე შინა სხდენ იგინი სკამთა ზედა“ (იქვე: 76). აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის აზრით: „ჰუმანიზმის იმ სიმაღლეზე, რომელზედაც ჩვენს ავტორს ვხედავთ, არ ასულა არც ერთი წარმომადგენელი ბერძნულ-ბიზანტიური ასკეტიკური პრაქტიკისა“ (კეკელიძე 1956: 162).

5) ექვთიმე ათონელის ცხოვრების ერთ უმნიშვნელოვანეს მცნებას გვთავაზობს „განგების“ მეთოთხმეტე მუხლი: „თუ კაცთა მსახურებ... ვითარმცა ანგელოსთა ღმრთისათა პმსახურებდი, რამთა სასყიდელი შენი არა წარგინყმდეს“. ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა ეს შეგონება, მით უფრო, მონესეთათვის, რათა არ სძლიონ ბოროტმა მაცდურმა ზრახვებმა და სულიერი ბრძოლები არ გაუღრმავდეთ სრული, უზაკველი მორჩილების (როგორც იოანე ათონელმა უანდერძათ) აღსრულებისას;

6) შესაძლებელია, წმინდა ექვთიმეს სწავლანი, პირობითად, ასე წარმოვადგინოთ:

- სიყუარულისათვის და სიმდაბლისა;
- მორჩილებისთვის და კრძალულებისა;
- სიმშვიდისათვის და უშფოთველობისა;
- მოთმინებისათვის და მსახურებისა...

გარდა ამისა, ტიპიკონის მიხედვით, განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა დუმილის მადლს: ტრაპეზზე „ვერვინ იკადრებნ უზნობასა“; „ეკლესიასა კულა შინა ყოლადვე უზნობასა ვერვინ იკადრებდა“, უფრო მეტიც, „არა ხელ-ენიფებოდა ძმათა არცა სენაკსა შეკრებად უზნობისათვის“ – გვაუწყებს აგიოგრაფი. გარდა იმისა, რომ დუმილში შეიცნობა ჭეშმარიტება, რომ დუმილი დაცვაა ამაოდმეტყველებისაგან, მისით დიდი ცოდვები ითრგუნება, „კეთილგონიერი მდუმარება ლოცვის დედაა, გაბნეული გონების მომკრებელი, ღვთაებრივი ცეცხლის დამცველი, აზრთა გუშაგი, მტრების მეთვალყურე, გლოვის მასწავლებელი, ცრემლის მეგობარი, სიკვდილის ხსოვნის მოღვაწე, მარადიული ტანჯვის აღმწერი, მომავალი სამსჯავროს წინასწარგანმცდელი, მაცხოვრებელ მწუხარებაში წარმატების მომტანი, კადნიერების მტერი, უშფოთველი მეუღლე, მასწავლებლობის მოყვარეობის მოწინააღმდეგე, გონიერების გამამრავლებელი, სულიერ ხედვათა შემოქმედი, დაცემის მტერი, უხილავი ამაღლება“ (კლემაკსი 2003:).

ამავე დროს, იყო ერთი ასპექტიც: „დუმილით წამებენ და ქადაგებენ ღუანლთა და შრომათა მათთა“, რომ აღარაფერი ვთქვათ გიორგი მერჩულის დუმილის ესთეტიკაზე. ასეთი იყო ქართველთა დიდი მნათობის – ექვთიმე მთანმინდლის პრიორიტეტები ბერმონაზვნურ ცხოვრებაში ღვთის გულმხურვალედ მსახურების გზაზე.

ბარემ აქვე ვიტყვით იმასაც, რომ, როცა აგიოგრაფი ივირონის ტიპიკონის შესახებ საუბრობს, მეთოთხმეტე მუხლში საგანგებოდ ეხება მათი ტრაპეზის ერთ წესს: ძმათათვის განკუთვნილ ღვინოს თურმე თავად იგი გაუსინჯავდა გემოს და მერე ღვინის მწეს ეტყოდა: „ძმაო, ამათ ძმათ ნუგეშინის-საცემელი სხუამ არა სადამთ აქუს ამის ტრაპეზისაგან კიდე. უკუეთუ სუბუქი ღვინომ იყოს, ყოლა ნუ ურთავ წყალსა, და უკუეთუ საშუვალა იყოს, ჯერისაებრ ურთე“ (ძეგლები 1967: 74). ექვთიმეს მცდელობა, წყალნარევი ან ჭარბად წყალგარეული ღვინო არ მიანოდონ, რათა ეს ერთადერთი „ნუგეშინის-საცემელიც“ არ დაუკარგონ, პროფესორ რევაზ ბარამიძის აზრით, საკმაოდ აცოცხლებს ბერების ყოფის კოლორიტულ სურათს (ბარამიძე 1966:

146). სხვათა შორის, საუკეთესო მცოდნე აღმოსავლური ბერმონაზვნობისა, კარლ ჰოლი, მიიჩნევდა, რომ ქართველი ბერები ორი ნიშნით გამოირჩეოდნენ სხვათაგან: ა) მონასტრებში მათ გაშლილი ჰქონდათ ძალიან ფართო ლიტერატურული საქმიანობა; ბ) ისინი, სხვებთან შედარებით, ბევრ ღვინოს იყენებდნენ (ფერაძე 2006: 147-148). ესეც, ალბათ, წმინდად ქართული ხასიათით აიხსნება.

გიორგი მთაწმინდლის მიერ რუდუნებით გადმოცემული წეს-განგება, გარდა იმისა, რომ სრულიად ორგანული ნაწილია თხზულებისა (სირაძე 1987: 186), ამასთანავე, ივირონის მონასტრის ბერ-მონაზონთა ცხოვრების სახე იყო. ამ ტიპიკონის კვალობაზე ყალიბდებოდნენ, სულიერად იწრებოდნენ უფლის გზაზე შედგომილნი, ამა სოფლიდან განდგომილნი მამანი. თანამედროვე მკითხველს, ერისკაცს ან იქნებ ზოგიერთ სასულიერო პირსაც, შესაძლოა, მკაცრად წარმოუდგეს ათონელ მოღვაწეთა ტიპიკონი, მაგრამ წმინდა ექვთიმე ათონელის უმთავრესი მიზანი იყო, თავისი საძმო, იქ მოღვაწე ბერები ყოფილიყვნენ: „ზეგარდმო მადლითა განათლებულნი და ანგელოსთა მობაძვნი ცხოვრებითა“ (ძეგლები 1967: 85). როცა მიზანი გამოკვეთილია, მის მისაღწევად მთელი ძალისხმევა და დაუტადებელი ღვაწლია საჭირო.

ექვთიმე ათონელის, როგორც ქრისტიანობის შეურყეველი სვეტის, ცხოვრება იყო სახე და ხატი სათნოებისა, ხატი მონაზონებისა. ალბათ, ამიტომაც გაგვანდო აგიოგრაფმა, რომ ექვთიმეს ღვაწლით ივირონში მოწესეთა ცხოვრება იყო „ჭეშმარიტად, ვითარცა ანგელოსთა ღმრთისათა და სიტყუად წესიერ და ტკბილ“ (ძეგლები 1967: 86). გარდა ამისა, ივირონის ტიპიკონი აყალიბებდა იდეალს მონაზვნური ცხოვრებისა. თავის სრული უარყოფა, „უზაკველი მორჩილება“, ლტოლვა უმაღლესი სრულყოფილებისაკენ, რომელიც მხოლოდ ღმერთშია და ღმერთთან ერთობით მოიპოვება, – ესაა ამ ღვაწლის უმთავრესი მიზანი. კარგად თუ ჩაუღრმავდებით, ყველაფერი ემსახურებოდა მაცხოვრის ამ შეგონების აღსრულებას: „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამამ თქუენი ზეცათა სრულ არს“ (მათე 5, 48).

ზოგადად, „კინოვიურმა მონასტრებმა სწრაფი გავრცელება ჰპოვეს აღმოსავლეთსა და დასავლეთის ეკლესიებში და მასთან ერთად გაჩნდა საჭიროება მრავალრიცხოვანი საძმობისათვის გარკვეული საცხოვრებელი წესების დადებისა. ამ წესებს საფუძვლად უდევს ორი მთავარი მცნება: სიყვარული ღმერთისა და სიყვარული მოყვასისა. თავად წესების დადგენის მიზანს წარმოადგენდა ქრისტიანული სრულყოფილების მიღწევა ყოველდღიური მოწესრიგებული მორჩილების, ლოცვის, ღვთისმსახურების ერთიანი რიტმით“ (გვაზავა 2011: 52). ამ გზაზე ათონური ტიპიკონი უკვე ახალ სულიერ სიმაღლეს ქმნიდა.

თავი XV

ბიორგი ხუცესმონაზვნის „წმინდა ბიორგი მთაწმინდის ცხოვრება“

„უტყუელი და სარწმუნო“

წმინდა გიორგი მთაწმინდელი, როგორ მნათობი ქრისტიანობისა, რჩეული რჩეულთა შორის, დიდი ეროვნული და საეკლესიო მოღვაწე ქართველთა სულიერი და ინტელექტუალური ცხოვრების მანათობელია. მისი განვლილი ცხოვრება ყოველთვის იქნება ფიქრისა და განსჯის, შესწავლისა და შეფასების საგანი.

ვიდრე აგიოგრაფიული ტექსტის ზოგიერთ ასპექტზე შევჩერდებოდე, მანამ თავად ავტორის, გიორგი ხუცესმონაზვნის (მცირის) ეპისტოლეს შევხებით საეკლესიო მწერლობის დარგის – აგიოგრაფიის – მთავარი მიზანდასახულობის გასაცნობიერებლად. „ეპისტოლე მინერილი გიორგის მიმართ, დიდისა მის შეყენებულისა, რომელი მკვდრ იყო მთასა საკვრველსა მონასტერსა წმიდისა სვეონისსა, ბერისაჲ მის, რომლისადა ეთხოვა, რამთა აღუწეროს ცხოვრებაჲ და მიცვალებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმინდელისაჲ“ წამძღვარებული აქვს ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების მეორე ტომში (1967 წ.) დაბეჭდილ „წმინდა გიორგი მთაწმინდლის ცხოვრების“ ტექსტს (გვ. 101-105). გიორგი მცირე, როგორც აგიოგრაფი, განმარტავს თხზვის, წმინდანთა ცხოვრების შესახებ წერის სპეციფიკას, რომ:

1. აგიოგრაფიული ნაწარმოები იწერება კურთხევით და არა თვითმიზნურად (ამ შემთხვევაში – გიორგი შეყენებულის ლოცვა-კურთხევით);
2. მოთხრობილი//აღწერილი ამბავი უნდა იყოს სრული, უზადო: „ყოველი სახე აღსრულებისა და სოფლით განსვლისა **უნაკლულოდ მიუთხრათ**“. ნაწარმოების ფინალში ავტორი ერთგვარი ბედნიერებით ამბობს, რომ საკუთარი თვალით ჰქონდა ნანახი და საკუთარი ყურით – მოსმენილი მისი წმინდა პირიდან წარმოთქმული სიტყვები: „გარნა ესე იყო ყოველსავე შინა საღბინებელი ჩემი, რათა თუალით მხილველ და ჯელით მსახურ ყოფილ ვიყავ და ყურითა მომსმენელ სიტყუათა წმიდისა პირისა მისისათა და არა სხუათა მოქენე შეკრებისათჳს სულიერისა ამის თხრობისა“ (ძეგლები 1967: 206). სხვათა შორის აგიოგრაფიის

განვითარების საწყისი ეტაპისათვის ეს ფაქტორი იყო გადამწყვეტი და წამყვანი. როგორც იაკობ ხუცესი ქართულ სინამდვილეში, ისე, მაგალითად, ათანასე ალექსანდრიელი, როგორც პირველი აგიოგრაფი, წინასწარი განზრახვით მხოლოდ ისეთ წმინდანებზე წერენ, რომლებსაც პირადად იცნობენ და ახლო ურთიერთობა აქვთ. ათანასე ალექსანდრიელი თანამედროვე იყო ანტონ დიდისა, იაკობ ხუცესი – ქვემო ქართლის დედოფლისა (პარალელების შესახებ ვრცლად იხ. ხინთიბიძე 1982: 161-163).

3. აგიოგრაფის მთავარი საფიქრალი უნდა იყოს არა გამონაგონი და „მხატვრული ტყუილი“ – ფანტაზია, არამედ „უტყუელობა“, სიზუსტე და დოკუმენტურობა: „აღვსწერო არა თუ სხუათაგან სმენილი, არამედ უმეტეს ყოვლისა წმიდისა და უტყუეელისა, პირისა მისისაგან მოთხრობილი“. ამ შემთხვევაში „სხუათაგან სმენილზე“ უპირატესობას აღნიშნავს ავტორი, რომ თავად წმინდანის პირით ნათქვამი და გაგონილი უნდა გადმოგცეთო;
4. წმინდანის შესახებ „სხუათაგან სმენილ“ სანდო ინფორმაციაზე დაყრდნობა ადაპტირებული და გავრცელებული მოტივია აგიოგრაფიული მწერლობისათვის, რადგანაც ავტორი ყოველთვის არ არის თანამედროვე წმინდანისა და თვითმხილველი მისი ღვაწლისა. თხრობის ეს ხერხი ერთ-ერთი პირველი აგიოგრაფის, წმინდა პალადი ჰელენოპოლელის, „ლავსაიკონშიც“ კი გვხვდება და ავტორი იყენებს მაშინ, როცა საუბრობს ისეთ მოღვაწეებზე, რომელთაც პირადად არ იცნობდა: „იტყოდა უკუე წმიდა იგი“ (მაკარი ალექსანდრიელი – ს.მ.) ან: „გვთხრობდა ჩუენ მონად ქრისტესი პაფნოტი“ და მისთან (ლავსაიკონი 2011). გიორგი მცირე გვიზუსტებს, რომ მისი ნაამბობი მხოლოდ წმინდანის პირისაგან მოთხრობილი კი არაა, არამედ „სარწმუნო წმინდა კაცთაგან“ თქმულითაცაა შევსებული: „ხოლო შემდგომი-რომელიმე თუალითა ხილული და რომელიმე კაცთა მიერ სარწმუნოთა წმიდათა უწყებული, რამთა ესრეთ ერთობით შევკრიბო სანადელი ესე და სასურველი მოთხრობად და, ვითარცა ჯაჭვ ოქროსად ერთობით შეთხზული და შეწყობილი, წარმოვცე“ (ძეგლები 1967: 105).
5. შესაძლოა, წმინდანის ცხოვრება აღინეროს „წერით და უწერელად“. გიორგი მცირის ეს შენიშვნა ენათესავება პავლე მოციქულის მიერ თესალონიკელთა ეპიტოლეში ნათქვამს: „მტკიცედ დეგით და შეიკრძალებთ მოძღვრება ესე, რომელიცა გისწავიეს გინა სიტყვითა, გინა წიგნითა ჩუენითა“ (2 თეს. 2.15). აგიოგრაფს ტექსტში შემოაქვს საეკლესიო გარდამოცემის შესაძლებლობა. ზეპირი გზით მოღწეული ინფორმაცია ეკლესიის თავდადებული მოღვაწის შესახებ გადაეცემა მომავალ თაობას: „მითხრობად ცხოვრებისა და მოღვაწეებისა მათისა წერით და უწერელად, რამთა ცნას ესე თესლმან სხვამან და შვილნი, რომელ იშვებოდიან, აღდგენ და მიუთხრობდნენ მამანი მათნი შვილთა თჳსთა“ (ძეგლები 1967: 102).

გიორგი მცირის ეპისტოლეში პასუხი გაცემულია იმ შეკითხვაზეც, თუ რატომ ან რისთვის იწერება აგიოგრაფიული ნაწარმოები, რა არის მისი მთავარი მიზანდასახულობა. პასუხი ასეა ფორმულირებული: წმინდანს უნდა გაუჩნდეს მიმბაძველი; მისი ცხოვრება-მოღვაწეობა უნდა იქცეს ნიმუშად, სახედ და მაგალითად მომავალი თაობებისათვის. თავად წმინდა გიორგი მთანმინდელმაც დიდი ექვთიმე ათონელის ცხოვრება აღწერა „სახედ და ხატად სათნოებისა მომავალთა ნათესავთათჳს“; „ხატად ცხოველად და ძეგლად პირმეტყუელად სანურთელად და სახილველად მომავალთა ნათესავთა აღუმართა, რომლისა-იგი მკითხველნი და მსმენელნი სულით და ჳორციით განათლდებიან“ – გვეუბნება ავტორი. ეს განცდა არ ტოვებს აგიოგრაფს და თავის ნაღვანსაც ამ იმედით წერს: „შემდგომთა ნათესავთა სანურთელად და გულისჳმის-საყოფელად“ (ძეგლები 1967: 109).

აღსანიშნავია ისიც, თუ რამდენს ფიქრობენ ქართველი აგიოგრაფები მომავალ თაობაზე, მათს სულიერ მდგომარეობაზე. როგორი დიდი სურვილი ამოძრავებთ, რათა „მომავალთაგან და შემდგომითი-შემდგომთა ნათესავთა“ რწმენის განმტკიცების გზაზე წმინდანთა ცხოვრება მაგალითად ექცეთ:

- „მსმენელნიცა იგი ბაძვად სათნოებათა მათთა აღლესნენ“;
- „ხედვითა და სმენითა სათნოებათა მათთაჲსა შურად და ბაძვად ღირსებისა მათისა აღვიძრვოდით“;
- „ჩვენ მოჴსენებითა შრომათა და ღუანლთა მათთაჲთა დღითიდღე ფრთოვან-ვიქმნებოდით და ბაძვად სათნოებათა მათთა წარვემატებოდით“.

ფაქტობრივად, აგიოგრაფთა მცდელობა, აღწერონ ქართველ წმინდანთა ცხოვრება, არის ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენა, რათა „არა დავიწყებულ იქმნას მომავალთაგან და შემდგომითი-შემდგომთა ნათესავთა“ წინაპართა ცხოვრება და, რაც მთავარია, ამ მაგალითებზე აღიზარდოს მომავალი თაობა. ისტორიის დავიწყება ანმყოსა და მომავლის გააზრებას უქმნის საფრთხეს. გიორგი მცირე შეურევებულია იმით, რომ „მრავალთა წმიდათა ნათესავსა შორის ჩუენსა გამოჩინებულთა ცხოვრებანი აღუწერელობითა დავიწყებისა სიღრმესა მიეცნეს“ (ძეგლები 1967: 104), თუმცა უსახელო გმირებისა და წმინდანების ღვანლი არ არის დავიწყებული უფლის მიერ: „იგინი წინაშე ღმრთისა განათლებულნი მდგომარე არიან“. მთავარია გაცნობიერება იმისა, რომ მათ კი არ სჭირდებათ უკვდავყოფა, არამედ აქ, ამ წუთისოფელში, ჩარჩენილთათვისაა სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი იმ შრომისა და ღვანლის მოხსენიება და გაცნობიერება, რომელიც ქრისტეს რწმენისა და სიყვარულისათვის თავდადებულმა ადამიანებმა სიმდაბლით აღასრულეს. ამიტომ უწოდებს გიორგი მცირე თავის მიერ შეთხზულ ნაწარმოებს „სანადელი ესე და სასურველი მოთხრობაჲს“, „ჯაჴჴ ოქროჲსაჲ ერთობით შეთხზული და შეწყობილი“ (ძეგლები 1967: 105).

თუ რომელიმე სკეპტიკოსი იკითხავს, რისთვის არის საჭირო ამა სოფლიდან გარდასულთა მოხსენიებაო, აგიოგრაფს ასეთი პასუხი აქვს: მოხსენიება წმინდა და სულისათვის მარგებელია, რადგანაც სათნოებისა და მოღვაწეო-

ბისათვის აღგვძრავს: „წსენებად წმიდა არს და სარგებელ, და სათნოებათა და მოღვაწებათა მიმართ მანუეველ“ (ძეგლები 1967: 107). ავტორი აქვე იმოწმებს წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველს იმის გამო, რომ ადამიანს რაც უყვარს და რასაც აქებს, თავადაც იმისკენ მიისწრაფვის.

გიორგი მცირეც უკმაყოფილოა აწმყოთი და თავისი დროის ადამიანებს უძღურსა და დავრდომილს უწოდებს („უძღურისა ამის და დაწსნილისა ნათესავისა ჩუენისა“) და აღნიშნავს, რომ სწორედ ასეთთა გასაძლიერებლად და გასამხნეებლად გამოაჩენს ღმერთი გიორგი მთაწმინდლისწაირ მოღვაწეებს. ამას მოჰყვება ვრცელი, საინტერესო და მხატვრულად გამართული ნაკადი ქრისტიანული აზროვნებისა იმის გასააზრებლად, თუ რატომ არის მნიშვნელოვანი წმინდანთა ცხოვრების მოსმენა, რომ ჩვენში აღიძრას მათკენ სწრაფვისა და ბაძვის სურვილი სწორედ, სულის გასაჭაბუკებლად, სულიერი ძალების გასაახლებლად, რათა „რომელ ღამესა შინა ამის ცხოვრებისასა, ვითარცა დღესა შინა, შეუენიერად ვიდოდით, და ყოველთავე ბნელის მოყუარეთა მყოფთა სულთა ჩუენთაგან განვიოტებდეთ, და ესრეთ სათნოებათა მიმართ წარმატებულნი შემომაველსა მას და ბრწყინვალესა დღესა უკუანადსკენლსა, ვითარცა ცისკარსა განთიადისასა, აღმოსლვად განმზადებულნი მოველოდით“ (ძეგლები 1967: 107). მსჯელობა კიდევ უფრო კონკრეტულ სახეს იღებს და გიორგი მცირე დააზუსტებს, რომ, რასაც თავად წერს, ჩვენ წინაშეა წარმოდგენილი (დადებული), რათა შემდგომ თაობებს მათივე სულიერი წვრთნისა და განბრძნობისთვის მოუთხროს²⁸: „რომლისათჳს არს სიტყუად ჩუენი და წინამდებარე არს აღწერად და მოთხრობად შემდგომთა ნათესავთა საწურთელად და გულისკმის საყოფელად“ (ძეგლები 1967: 109).

თანმდევი ხატება წმინდა ეფთიმიე ათონელისა

ვიდრე თავად წმინდა გიორგი მთაწმინდლის შესახებ დაიწყებდეს თხრობას, გიორგი მცირე კიდევ ერთხელ იხსენიებს წმინდა ექვთიმეს, მას, ვისი ცხოვრებაც აღწერა გიორგი მთაწმინდელმა. აგიოგრაფის დასკვნები, შეფასება ექვთიმეს ღვაწლისა და მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობისა ძალიან მნიშვნელოვან ანალიზს წარმოადგენს, კერძოდ: თხზულებაში დიდი ეფთჳმეს მუშაკობა შეფასებულია სინათლედ და სიხარულად, დიდებად და გვირგვინად, ჩვენი უგუნურების გონიერ-მყოფელად და სიბრძნის მომნიჭებელ აღმობრწყინებად. ამის შემდეგ აგიოგრაფი გულმხურვალედ წარმოგვიდგენს ექვთიმე ათონელის იშვიათად დიდებული ცხოვრების მთავარ ეტაპებს და აღნიშნავს, რომ მრავალ ღვაწლთაგან, სწორედ მან შეძლო, უმეცრების საბურველი შემოეძარცვა ჩვენი გონებისათვის და მანვე, „ვითარცა

²⁸ აქაც და სხვაგანაც გიორგი მცირის თხზულების პასაჟების ახალი ქართულით გადმოცემაში ვეყრდნობით ექვთიმე კოჭლამაზაშვილისეულ თარგმანს, რომელიც დაბეჭდილია „ქართული პაგიოგრაფიული ძეგლების“ მესამე ტომში, თბილისი, 2008, გვ. 433-653.

დღემან ღმრთივ-განათლებულმან, მჭმუნვარე იგი ნისლი უგულისკმოე-ბისაჲ განჯადა სულისაგან ჩუენისა" (ძეგლები 1967: 108).

გიორგი მცირე არ ივინყებს ათონელი მამის დიდ ლიტერატურულ შრომას და აზუსტებს, რომ „სივრცითა და სიმაღლითა ღმრთივ-თარგმნულთა წმიდათა წიგნთა მისთამთა ნაკლულევეანებაჲ ენისა ჩუენისა აღავსო“. გარდა ამისა, აგიოგრაფი დაუფარავად ამბობს, რომ ქართველთა უსწავლელობა და უმეცრება შემწნეული ჰქონდათ ბერძნებს და, ამის გამო, „ბარბაროზ ნოდებულ ვიყვენით ელენთა მიერ“ (ძეგლები 1967: 108). სწორედ, ეს ლაქა ჩამოგვაშორა დიდმა ექვთიმემ, რომელმაც თავისი ღვთაებრივი სიბრძნით ბერძენთა თანასწორად შეგვრაცხა. ასეთი დიდი მნიშვნელობის მოვლენა, ეროვნული ღირსების აღდგენის ტოლფასი, დაკავშირებულია წმინდა ექვთიმეს სახელთან და ეს არის ის, რისი დავინწყებაც შეუძლებელია. ამიტომაც დაუთმო ამდენი დრო გიორგი მცირემ მისი ღვანლის შეფასებას.

ასეთი აგიოგრაფიული ნარატივი არ არის შემთხვევითი არჩევანი ავტორისა, რადგანაც თხზულებაში გიორგი მთაწმინდლის შემოყვანა სწორედ, ექვთიმე ათონელის მაღლის გავრცობა-გავრძელებად წარმოგვიდგება. საქმე ისაა, რომ გიორგი მცირეს მიხედვით, ღვთის სახიერებამ და წმინდა ექვთიმეს ლოცვის ძალამ კვლავ გამოაჩინა „დიდი ესე მუშაკი საღმრთოჲსა მაღლისაჲ“ – გიორგი მთაწმინდელი, რომელიც იყო „ყრმად, მოხუცებულობითა შემკული, და ჭაბუკი, სიბერიითა განშუენებული (ძეგლები 1967: 115). ასეთი კონტექსტი აჩენს იმის მოლოდინს, რომ გიორგი მთაწმინდელი იქნება ექვთიმეს გზის გამგრძელებელი, მისი ღვანლისა და დიდი ქართული საქმის ამაღორძინებელი, იმ დიდი სულიერობისა და სიბრძნის მატარებელი, რომლითაც განმშვენებული იყო დიდი ათონელი მამა. წმინდა ექვთიმესამებრ, გიორგი მთაწმინდელიც აღმოგვიბრწყინდება „ნათლად და სიხარულად, დიდებად და გვრგვანად, გონიერ-მყოფელად და განმბარძნობელად უგუნურებისა ჩუენისა, რომელმან უმეცრებისა იგი საბურველი მოსძცარცუა გონებათაგან ჩუენთა“ (ძეგლები 1967: 108). თუ ერს ნათელი ქრისტიკის მოაკლდება, სიბნელესა და უგუნურებაში ჩარჩება. ამიტომაც, გიორგი მთაწმინდლის ღვანლის შედეგია ის, რომ „წყაროჲს-თუალი სიბრძნისაჲ აღმოეცენა მომრწყევლად ნათესავისა ჩუენისა“ (ძეგლები 1967: 123).

ანალოგიის გათვალისწინებით, საინტერესოა აგიოგრაფის შენიშვნაც, რომ, როგორც გიორგი მთაწმინდელმა წერილობით უკვდავყო ღვანლი ექვთიმესი, ისე თავად, ღვთის შეწევნითა და მოძღვრის ლოცვა-კურთხევით, იწყებს აღწერას გიორგი მთაწმინდლის ცხოვრების ყოველი მხარისას – დაბადებიდან აღსასრულამდე. სწორედ, ამ რთული, მაგრამ ფრიალ საჭირო საქმის კეთილწარმატებულად აღსრულებისათვის გიორგი მცირე ღვთისა და მოძღვრის ლოცვითს შეწევნას ითხოვს და თავის სათქმელს ასეთი ელვარე მაღალმხატვრული ფრაზით გამოხატავს: „ხოლო იყავნ ჩუენთანა ღმერთი იგი მის მიერ შეყუარებული და მისი შემყუარებელი, და ლოცვამ წმიდისა მის მამისაჲ, რომელმან ამისი ჴელყოფამ ჩუენ გუაიძულა, სადიდებელად ღმრთისა“ (ძეგლები 1967: 109).

❖ „მიზეზი ყოვლისა კეთილისაა“

„წმინდა გიორგი მთაწმინდლის ცხოვრება“ განსაკუთრებულ მოწინებას ადასტურებს სულიერი მოძღვრის ინსტიტუციის მიმართ. აგიოგრაფმა კარგად იცის, რომ წინამძღვრის გარეშე დიდი საქმე ვერ გაკეთდება. მას გაცნობიერებული აქვს კურთხევის დარღვევის შეუძლებლობაც. ამიტომაც, იოანე საბანისძის მსგავსად, ეძნელება, ხელი მიჰყოს აგიოგრაფიული თხზულების წერას, თუმცა ვერც ურჩობას ბედავს: „კელთა ბრძანებისა თქუენისათა უღირსი ესე თავი ჩემი მორჩილებად მივეც, არამედ ყოვლითურთ განცვბრებულ ვარ და არა უწყი, თუ რაა ვყო. უკუეთუ უგუნურებით კელ-ვყო, კადნიერებისა ბრალსა შთავევარდები, და უკუეთუ არა, ურჩებისა საშჯელისაგან მეშინის“ (ძეგლები 1967: 104).

შემთხვევითი არ იყო ისიც, რომ თავად გიორგი მთაწმინდელი, უკვე საქართველოდან უცხოეთში გაპარული, უპირველესად, სულიერი მოძღვრის ძიებას იწყებს, რადგანაც, როგორც ავტორი განმარტავს, მოძღვრის გარეშე სულის ცხოვნება და სამონაზვნო მოღვაწეობაში წარმატება სრულიად შეუძლებელია. სწორედ, ამ სურვილმა აპოვინა გიორგი მთაწმინდელს საკვირველ მთაზე კლდის ნაპრალში „ბერი წმიდად, შეყენებული, ვითარცა გურიტი უბინოდ და ტრედი უმანკოდ, კაცი ზეცისაა და ანგელოზი ქუეყანისაა, ყოვლითურთ უცხო და განშორებული ჭოცთაგან და ჭოცთაგან ზრუნვათაგან და გონებითა ღმრთისა მიცვალებული“ (ძეგლები 1967: 121) – ეს ის გიორგი შეყენებულია, დიდი მნათობი ნათესავისა ჩუენისა, რომლის ლოცვა-კურთხევითაც შექმნა ავტორმა აგიოგრაფიული თხზულება.

არც ისაა შემთხვევითი, რომ აგიოგრაფი გიორგი მთაწმინდლის მოძღვრის, ილარიონის, შესახებ ამბობს: „რამეთუ იგი [ი]ყო პირველი მოძღვარი მისი და მიზეზი ყოვლისა კეთილისაა“ (ძეგლები 1967: 119). სწორედ, დიდი ილარიონი იყო „მოძღუარი მისი სულიერი და ღუანლთა მიმართ მონაზონებისათა მწურთელი“, ის, ვინც 25 წლის ასაკში მონაზვნად აკურთხა გიორგი მთაწმინდელი.

როგორც ქრისტემ 30 წლის ასაკში ნათელილო, ისე გიორგი მთაწმინდელმაც ამავე ასაკში მიიღო მეორე ნათლობა – მაღლი სქემის კურთხევისა („მაღლი წმიდისა სქემისაა“) და მხოლოდ ამის შემდეგ მიეცა კურთხევა, მოეხილა და მოელოცა იერუსალიმის სინამინდეები. წმინდა მიწიდან დაბრუნებულს გიორგი შეყენებულმა კურთხევა მისცა, რათა ბერძნულიდან ქართულად ეთარგმნა საეკლესიო ლიტერატურა. სქიმოსანი და იერუსალიმის სინამინდეებთან თანაზიარი გიორგი მთაწმინდელი მხოლოდ ამ ასაკში იწყებს დიდ ლიტერატურულ საქმიანობას. მოძღვრის კურთხევით ეს ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა ის „ყოვლითურთ სრულქმნილია“. გიორგი მთაწმინდელს ემძიმა ეს უღელი და მიხვდა, რომ დიდი ტვირთი აჰკიდა სულიერმა მოძღვარმა. მთავარი არგუმენტი ის იყო, რომ ისეთ ღვთიური სიბრძნის მქონედ არ მიიჩნეოდა საკუთარ თავს, როგორსაც წმინდა ექვთიმე წარმოადგენდა. აქ, ამ კონტექსტში, უმნიშვნელოვანესი რამ გაცხადდება გიორგი შეყენებულის

პირით, რომ, ვინც ექვთიმე სიკედილისაგან იხსნა და ქართულად ლაპარაკი შეაძლებინა, იგივე შეძლებს შენს დახმარებას, „რამეთუ მას დიდად ეწყალის და უყუარს ნათესავი ჩუენი“ (ძეგლები 1967: 123). ბუნებრივია, აგიოგრაფი ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს გულისხმობს, რადგანაც, წმინდა ექვთიმეს ცხოვრების მიხედვით, სწორედ მან, დედაღვთისამ, აღადგინა სწეული: „რამეთუ იქნა მოხედვად წმიდისა ღმრთის-მშობელისაჲ“ (ძეგლები 1967: 60).

გიორგი მთაწმინდლის ცხოვრებაში ნათქვამი სიტყვები, რომ ღვთისმშობელს „დიდად ეწყალის და უყუარს ნათესავი ჩუენი“ თუ პირდაპირ საქართველოს წილხედომილობას არ მიანიშნებს, ჩვენი ქვეყნის მიმართ ყოვლადწმინდა მარიამის განსაკუთრებული სიყვარულის, სიბრალულისა და მფარველობის უტყუარი დასტურია. არც ის ფაქტია უმნიშვნელო, როცა აგიოგრაფი გვაუწყებს ღვთის ნებით მთაწმინდაზე მშვიდობით მისული გიორგის შესახებ და დასძენს: „თაყუანის-სცა წმიდასა ღმრთისმშობელსა და მადლობაჲ შეწირა, და მერმე სურვილით ამბორს-უყო სამარხოსა წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმესა“ (ძეგლები 1967: 125). როდესაც ნეტარი გიორგი აღესრულა, „ხატიცა დაწერად სცეს ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისაჲ, და ამიერ და იმიერ ორნივე მამანი – წმიდაჲ მამად ეფთჳმი მარჯუენით და მამად გიორგი ერთ-კერძო, მვედრებელად და მეოხად ჩუენთჳს მდგომარენი წინაშე წმიდისა ღმრთისმშობელისა. და ესე წმიდაჲ ხატი წარმოგ ზავნეს მთაწმინდას და დაუსვენეთ სამარხოსა ზედა წმიდისა მამისა ჩუენისა გიორგისსა“ (იქვე: 201) – გვატყობინებს გიორგი მცირე. როგორი სიმბოლურია, რომ ამ ხატზე ორივე წმინდა მამა, ექვთიმე და გიორგი, დგას ღვთისმშობლის წინაშე მვედრებელად და მსასოებლად – ესეც ყოვლადწმინდა დედის მიმართ ქართველთა სრულიად განსაკუთრებული დამოკიდებულების მანიშნებელია.

ისევ სულიერი მოძღვრის, გიორგი შეყენებულის, ლოცვა-კურთხევით ათონის მთაზე, იქ, სადაც დიდი ეფრემი მოღვაწეობდა, წარმოიგზავნა გიორგი მთაწმინდელი, როგორც ერთგული შვილი და ღირსეული მოწაფე („მოწაფე სარწმუნოდ და შვილი ერთგული და ძლუენი შემსგავსებული სინმიდისა მისისაჲ“). გავიდა დრო. გიორგი მთაწმინდელმა ათონის ლავრაში სიმდაბლით გააგრძელა ცხოვრებას, მაგრამ მოძღვრისგან მიღებული კურთხევა შეუსრულებელი დარჩა. მისმა მოძღვარმა, შავ მთაზე მოღვაწე ბერმა, გიორგი შეყენებულმა შეიტყო, რომ მას არც მღვდლობის ხარისხი ჰქონდა მიღებული და არც წიგნთა თარგმნა – დანყებული. სასწრაფოდ გამოიგზავნა ათონის მთაზე იოანე, რომელმაც გადასცა მოძღვრის დანაბარები და „დიდი მღუგრად მოუძცნო არა აღსრულებისათჳს ნებისა [მი]სისა“ (ძეგლები 1967: 126).

რა თქმა უნდა, გიორგი მთაწმინდლის მხრიდან მოძღვრის კურთხევის შეუსრულებლობა არ იყო მისი ურჩობის გამოვლენა. აგიოგრაფი განმარტავს, რომ მას სრულიად არარად და მცირედ მიაჩნდა თავი. მიუხედავად ამისა, უკვე საკუთარი სულიერი წინამძღვრის კურთხევას ველარ გადავიდოდა და დამორჩილდა. აქედან იწყება ათონელი ბერის აღმასვლა. მღვდლის ხარისხის მიღების შემდეგ „მცირედისა მთავრად ეკლესიისა განიწესა; უხუცესად

მდებრთა და მგალობელთა დაიდგინა“. თარგმნა ისევ გადადო. გავიდა მცირე ხანი და მას გაახსენდა, რა სასჯელიც ელოდა ტალანტის მფლობელს, თუ ამ ტალანტს არ გამოიყენებდა, კიდეც უფრო შეშინდა მოძღვრის წინაშე ურჩობის გამოჩენის გამო და, საბოლოოდ, გადაწყვიტა, თარგმნისთვის ხელი მიეყო.

უალრესად მნიშვნელოვანია ისიც, თუ რით იწყებს გიორგი მთაწმინდელი მთარგმნელობითს საქმიანობას. როგორც აგიოგრაფი გვაუწყებს, უპირველსად, საფუძვლად და „პირველ სამკაულად“ ეკლესიისა, თარგმნა ტიპიკონი კონსტანტინეპოლის დიდი ეკლესიისა – მთელი წლის საეკლესიო კალენდრის ტიპიკონური ცნობების შემცველი კრებული – სვინაქსარი. როგორც ექ. კოჭლამაზაშვილი წერს: „ტიპიკონი გიორგის განსაკუთრებით სჭირდებოდა თანამდებობის გამო, რაც ღვთისმსახურების წესების ზუსტ შესრულებაზე ზუსტ ზედამხედველობას გულისხმობდა“ (კოჭლამაზაშვილი 2008: 489).

თუ შევაჯამებთ გიორგი მთაწმინდლის დეკანოზობის პერიოდში ათონის მთაზე თარგმნილ შრომებს, ასეთი სურათი წარმოგვიდგება:

- სვინაქსარი – მართალია, ქართულ ენაზე უკვე არსებობდა შემოკლებულად თარგმნილი პირველი სვინაქსარი ეფთვიმე ათონელის მიერ, მაგრამ გიორგიმ თავი მოუყარა სვინაქსარული კრებულების ცნობილ ყველა ბერძნულ ხელნაწერს და თარგმნა;
- სანელინდო გამოკრებული სახარება;
- გამოკრებული სანელინდო ეპისტოლენი პავლე მოციქულისა;
- გამოკრებული სანინასწარმეტყველო;
- დიდი კურთხევანი;
- პავლე მოციქულის ეპისტოლეები სრულად;
- კათოლიკე ეპისტოლეები;
- „დაბადების თარგმანება“ (იგივე „აბრაამის ცხოვრება“);
- სექტემბრის თვენი.

ამავე პერიოდში გიორგი მთაწმინდელმა დაიწყო „წმინდა იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაზე“ მუშაობა – ეს არ იყო მხოლოდ მისი განსაკუთრებული სიყვარულის, პატივისცემისა და მონივნების გამოვლენა ივირონის დამარსებელთა მიმართ. საქმე ისაა, თხზულება ქართველი ბერების თხოვნით დაიწერა, რადგან ამ პერიოდში უკვე გულხარბი ბერძნები დაუფარავად ცდილობდნენ ივირონის დასაკუთრებასა და მის დამაარსებელთა ღვანლის იგნორირებას. სწორედ, ამ უმსგავსობაზე პროტესტიც იყო გიორგი მთაწმინდლის ეს დიდი შრომა. აღარაფერს ვამბობთ მის ვიზიტზე კონსტანტინე მონომახთან და, შესაბამისად, ახალი სამართლებრივი აქტებით დამტკიცებულ და დამოწმებულ მონასტრის საკუთრებაზე.

ყველაფერს თავისი დრო აქვს და მოინია ყამი გიორგი მთაწმინდლის ახალ ხარისხში აყვანისა, ოღონდ ეს ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა მან ზემოთ ჩამოთვლილი თარგმანები შეასრულა და გამოიცადა მრავალგვარ საქმეში. როგორც აგიოგრაფი გვარწმუნებს, გიორგი „ყოველსა შინა იპოვა წმიდა

და უმანკო, ვითარცა ოქრომ მრავალთა ბრძმედთა მიერ გამოცდილი“ და ის მონასტრის მთელმა საძმომ ერთსულოვნად წმინდა ექვთიმეს სავარძელში დასვა – წინამძღვრობის უმაღლეს საფეხურზე აიყვანა. ამის შემდეგ კიდევ უფრო გაბრწყინდა მის სულში მიმალული სიბრძნე „და ყოვლითა გულს-მოდ-გინებითა და ფრიადითა სარწმუნოებითა და სასოებითა ესრეთ მჭურვალედ შეუდგა კუალსა წმიდისა მამისა ჩუენისსა ეფთჳმისსა“ (ძეგლები 1967: 130). თუმცა, წინამძღვრად არჩეულს თარგმანებითი საქმიანობისთვის ძალიან მცირე დრო რჩებოდა და, ამის გამო, მას ორჯერ მოუწია მონასტრიდან გაქცევა. „მიზეზი პირველისა სივლტოლისაჲ ესე იყო, ვინაჲთგან არა ენება წინამძღვრობად, არამედ მოსურნე იყო თავისა თჳსისა თანა მყუდროებით ყოფასა და ევლტოდა შფოთთა და ამბოხებათა“ – გვაუწყებს ავტორი. შავ მთაზე მისულს გიორგი შეეყენებულმა არ მოუწონა არჩევანი, უსაყვედურა სამწყსოს მიტოვება, შეახსენა ქრისტეს სიტყვები პეტრე მოციქულის მიმართ თქმული; „უკუეთუ გიყუარ მე, დამწყსენ ცხოარნი ჩემნი“ (ინ. 21, 17) და უკან გამოაბრუნა.

როგორც ჩანს, ეს უკვე ბოლო წვეთი იყო გიორგი მთანმინდლისათვის. ის აღარ აპირებდა ისევ შავ მთაზე მოძღვართან მისვლას (უცნაურია, მაგრამ ფაქტია!). ცოტა ხანში ისევ წამოვიდა ათონიდან და სამეფო ქალაქში ჩასულმა თავად იმპერატორისაგან ითხოვა გათავისუფლება. ამჯერად მთავარი მიზეზი და მიზანიც წიგნთა თარგმნის აუცილებლობის გააზრება იყო. უმაღლესი ხელისუფლისაგან მიღებული ოფიციალური დოკუმენტით ისევ შავ მთას მიაშურა. აგიოგრაფი არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ, გაიგო თუ არა ეს ამბავი მისმა მოძღვარმა, შეხვდნენ თუ არა ერთმანეთს და, ან რა შეფასება მისცა ამ მოვლენას. ფაქტი ერთია: მას შემდეგ, რაც დაშორდა მონაფე მოძღვარს (მთანმინდელი შეეყენებულს), მან ბევრი არაფერი იცოდა თავისი სულიერი შვილის შესახებ – ეს ჩანს იქიდან, რომ, ჯერ ერთი, ორგზის წერილის მიწერით, ფაქტობრივად, აიძულა გიორგი მცირე, დაენერა აგიოგრაფიული თხზულება იმ დღიდან აღსრულებამდე, როცა გიორგი მთანმინდელმა კავშირი გაწყვიტა მასთან. გიორგი შეეყენებულს უფრო მეტად აინტერესებდა აღსასრული გიორგი ათონელისა. აქედან კარგად იკვეთება ის დიდი ინტერესი და სევდანარევი სიყვარული, რომელიც მოძღვარს თავისი დიდი სულიერი შვილის მიმართ ჰქონდა, რადგან მას ყველაზე კარგად მოეხსენებოდა მისი ნიჭიცა და შესაძლებლობებიც. რომ არა გიორგი შეეყენებულს, ძალიან საეჭვოა, გიორგი მთანმინდელი ასეთი დიდებით შევიდოდა თუ არა ჩვენი ქვეყნისა და ეკლესიის ისტორიაში.

„საკრველი საქმე და ყოვლადვე დაუჯერებელი“

გიორგი მთანმინდლის მთარგმნელობითი ღვაწლით აღფრთოვანებული გიორგი მცირე არასდროს იეინყებს დიდ ექვთიმეს. მისი ხატება თან სდევს როგორც გიორგის სასულიერო ცხოვრებას, ისე თავად ამ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებს. მართალია, ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი

დამსახურება განუზომლად დიდია, მაგრამ სხვა მასშტაბი და განზომილება მისცა ამ საქმეს გიორგი მთაწმინდელმა, კერძოდ: „რომელნიმე წიგნი სრულიად არა ყოფილნი და ენისა ჩუენისაგან უცხონი სიღრმეთგან უმეცრებისათა ნათლად გამოაბრწყინვნა. ხოლო სხუანი, ოდესმე თარგმნილნი და ნუთ ვერ-კეთილად გამოლებულნი, გინათუ ჟამთა სიგრძითა უცებთა და უგუნურთა მკმარებელთაგან დაგესლებულნი, ვითარცა ვთქუთ, ბრძმელსა მას შინა წმიდისა მის გონებისა თვისისა გამოადვნა და გამოაჭურვნა. ხოლო კუალად სხუანი წიგნი, წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმის მიერ თარგმნილნი და ნუთ უცალოებისაგან ვერ სრულ ქმნულნი, არამედ სულ მცირედ აღწერილნი, განასრულნა და განავრცელნა. კუალად სხუანი, რომელნიმე ბერძულსა შეაწამნა და ყოვლისა ნაკლულევანებისაგან განასრულნა, და სიტყუა-დუხჭირობისა და ვერაგობისაგან განაშუენა და განაბრწყინვნა, ვითარცა თვთ თავადი სახარებაჲ და პავლე“ (ძეგლები 1967: 146). აქ ჩამოთვლილია რამდენიმე კატეგორია, რომ გიორგი მთაწმინდელმა „მაღლად და ღმრთივ-ბრწყინვალედ აღწერნა“ ის წიგნები:

- რომლებიც არასდროს თარგმნილა ქართულ ენაზე;
- რომლებიც ოდესღაც თარგმნილი იყო, თუმცა – არაჯეროვნად;
- ხელახლა თარგმნა უმეცართაგან შებილწული და შერყენილი;
- შეავსო და განავრცო ექვთიმესაგან თარგმნილი, მოუცლელობისაგან არასრულად დატოვებული ან შემოკლებულად გადმოღებული.

გიორგი მცირის დასკვნა ასეთია: „ფრიად უმრავლესნი წიგნი თარგმნა ღმრთივ-შემოსილმან მამამან ჩუენმან გიორგი და ესრეთ აღაორძინა მისდა რწმუნებული იგი ტალანტი“ (ძეგლები 1967: 173). სწორედ, ტალანტის აღაორძინება იყო გიორგი მთაწმინდელის მოძღვრის – გიორგი შეყენებულის – დიდი სურვილი და, ბუნებრივია, სულიერი მოძღვრის კურთხევით დაწყებული საქმე კეთილწარმატებულად დაგვირგვინდა. გიორგი მცირე იმასაც აღნიშნავს, რომ მხოლოდ წიგნთა თარგმნაში არ გამოიხატებოდა „მისდა რწმუნებული ტალანტის“ გამრავლება, გიორგი მთაწმინდელმა „მრავალნი საეკლესიონი წესნი გაჰმართნა, რომელი რამ ნაკლულევანებაჲ პოა და ყოველთავე მეფეთა და მთავართა, მდიდართა და გლახაკთა, დიდთა და მცირეთა გზანი საუკუნოდსა ცხოვრებისანი ასწავნა, მცნებანი და წესნი დაუსხნა წერიტ და უწერელად, და ესრეთ საღმრთოდ ბრძანებაჲ აღასრულა და მისდა რწმუნებული იგი ტალანტი ბევრ წილად აღაორძინა, რომელ არს წიგნთა თარგმანებაჲ, ხოლო სხუამცა ტალანტი შესძინა, ფრიად უმაღლესი პირველისა, რომელ არს ესოდენისა სულისა განსწავლაჲ და აღზრდაჲ“.

ბაგრატ მეოთხის თხოვნით, საქართველოში დიდი მისიით ჩამოსული ძალასა და გამოცდილებას არ ზოგავდა, რათა კეთილად დაემოძღვრა და ცხოვრების გზა ეჩვენებინა ქართველთათვის, კერძოდ, „სულისა განსწავლაჲ და აღზრდაჲ“ ასე გამოიხატებოდა: „მონაზონთა და მონესეთა და ყოველსა ერსა შემსავსებულთა სწავლითა განანათლებდა, უსწავლელთა სწავლიდა, ხოლო სწავლულთა სწავლათა მათ აღუქსენებდა, მდიდართა ასწავებდა წყალობად გლახაკთა, ხოლო გლახაკთა მოთმინებასა ასწავებდა და ქველის

საქმითა წარჰმგზავნიდა. დაცემულთა აღჰმართებდა, ხოლო დაცემადთა განმტკიცებდა, მონყლულთა ისრითა უხილავთა მტერთადათა განჰკურნებდა, ხოლო მონყლვადთა მათ მონყლვისაგან უვნებელად დაიცვიდა, დანთქმულთა ღელვათა შინა ვნებათასა აღმოიყვანებდა. ხოლო დანთქმადთა დანთქმად არა უტევებდა, არამედ, ვითარცა ჯელოვანი მენავეთ-მოდღუარი, ზღვსაგან ამის სოფლისა დაუთქმელად განარინებდა" (ძეგლები 1967: 163).

გიორგი მთანმინდელი, რომელიც „ყოვლითა მოსწრაფებითა ევლტოდა დიდებასა კაცთასა და შფოთსა სოფლისასა, და სიმდაბლესა შეიტკობდა", სრულიად გამორჩეული ბერია ქართულ აგიოგრაფიაში ერთი თავისებურებით, რომელიც ასე გამოკვეთილად არცერთ ქართველ წმინდანს არ ახასიათებდა. გიორგი მცირის განმარტებით, მისი მოსაგრეობა, მართლაც, უჩვეულო იყო, თითქმის შეუძლებელი ადამიანის ბუნებისათვის: მარხვა და ლოცვა განუყრელად, თავმდაბლობა და სიმშვიდე, მოთმინება და მორჩილება ამკობდა მის სამონასტრო ცხოვრებას. ყოველთვის თავდახრილი და თითქმის მგლოვიარე იყო – დასძენს აგიოგრაფი. ეს ბუნებრივი სულიერი მდგომარეობა სათნოების კიბეზე მავალ ბერთათვის, მაგალითად: აბბა არსენის ცხოვრებიდან ცნობილია, რომ მას მკერდზე მუდამ ცხვირსახოცი ეფინა, რადგან ცრემლები გაუთავებლად სდიოდა. როდესაც აბბა პიმენმა მისი გარდაცვალების შესახებ შეიტყო, ატირდა და თქვა: „ნეტარ ხარ შენ, აბბა არსენი, რადგან შენი თავი ამქვეყნად გამოიტირე!" ვინც თავის ცოდვებს აქ არ დასტირის, იქ მოუწევს მარადიული ტირილი. რადგან ტირილი აუცილებელია ან აქ – ნებაყოფლობით, ან იქ – ტანჯვისაგან" (აბბა არსენი 2011:). მაგრამ, საკუთარი ცოდვების განცდა კიდევ არ არის გიორგი მთანმინდლის მიწიერი ცხოვრების იშვიათი ხარისხი. ის სხვა ნიშნითაცაა გამორჩეული – ყოველთვის თავდახრილი დადიოდა, ხორციელი თვალთ მინას დასქეროდა, სულიერით კი ღვთის უხილავ დიდებას უხილავად განიცდიდა, რისი მოპოვებაც ცოტა ვინმეს თუ შეუძლიაო – გაცემული და აღფრთოვანებული წერს გიორგი მცირე. და კიდევ ერთი: „თვნიერ საჭიროთა საქმეთა არავინ ახედებდა თუალთა თვსთა, რომელი იგი მან, ვითარცა ბუნებითი, შეითვსა სიყმითგან ვიდრე სიბერემდემ" (ძეგლები 1967: 125).

გიორგი მთანმინდელს შეეძლო, აუცილებლობის გარეშე თვალი არავისთვის გაესწორებინა, თანაც ეს ჩვეულება, სიყრმდიანვე შეთვისებული, მას სიბერემდე გაჰყვა. რა თქმა უნდა, ის თვალს არიდებდა ადამიანთა სახეს, მათი დაჟინებით მაცქირალი არ ყოფილა. ამით მხედველობითი შეცოდებისგანაც იცავდა თავს, რადგან, ცდუნების რამდენიმე სახეობა არსებობს: სმენით, ენით, თვალთ და გულით, თუმცა გიორგი მთანმინდლის ეს ჩვევა იმასაც ადასტურებდა, რომ ადამიანის საქმის მხედველი უფრო იყო, ვიდრე – მისი იერსახისა: „ჩემს საქმეებს უნდა უყურო და არა მე" – გვასწავლის აბბა არსენი. მისი ეს თვისება შეუმჩნეველი არ დარჩენია არავის, თვით ხელისუფალსაც კი. „საკვრელი საქმე და ყოვლადვე დაუჯერებელი" (ძეგლები 1967: 125) – ასე უწოდა ბაგრატ მეფემ გიორგი მთანმინდლის ამ ჩვევას და უკვე ნეტარი ბერი ეპისკოპოსებისა და მთავრების წინაშე გამოსცადა. მეფის

თხოვნას, თბილი იუმორით შეზავებულს: „მამაო, ყავ სიყუარული და განმიცადე, თუ ვითარი ვარ?“, ლიმილითვე უპასუხა დიდმა ბერმა, თანაც „მცირედ მიხედნა“ და უთხრა, რომ ხედავდა მის პირისახეს, როგორც – სახეს ქრისტესას. ეს პასუხიც მთქმელის სულიერი მდგომარეობის გამომხატველია, ქრისტეს ხატს რომ ხედავს ყოველ დაბადებულში, მით უფრო – ღმრთისმსახურ ცხებულ მეფეში. გიორგი მთაწმინდლის თვისება, რომ „არა განიცდიდა ხატსა უცხოთა“, მისი, როგორც წმინდა ბერის, მაცხოვრებელი ნიშანი იყო, თვალის საცდურის ამრიდებელი.

გარდა იმისა, რომ „დაატკბო ენა ჩუენი, და წმიდანი ეკლესიანი განაშუენნა, და წერილთა თვსთა ოქროთა განამდიდრნა უხუად და გარდარეულად“ (ძეგლები 1967: 145), გიორგი მთაწმინდლის გამორჩეულობა იმითაცაა ნიშანდობლივი, რომ მას „მადლი აქუნდა სულთა კურნებისაჲ“; „შუამდგომელი იყო შორის ღმრთისა და კაცთა“, „სიმრთელისა მიმცემელი იყო სულისა და ჯორცთა“; „სარწმუნოებასა მისცემდა მისა შევედრებულთა“, რადგან „სული წმიდაჲ იტყოდა პირით მისით“. გიორგი მთაწმინდელს, „კაცსა მას ღმრთისა შეყუარებულსა“, არარად შეერაცხა „შავი ესე და წყუდიადი ზღუად ამის საწუთრომსა“. ის იყო ცოცხალი მაგალითი იმისა, თუ როგორია „უსხეულოთა მსგავსი ცხორებაჲ“.

მთავარი ღირსება, თანმდევი და განუშორებელი, რომელიც შეემოსა გიორგი მთაწმინდელს, სიმდაბლის სათნოება იყო. 25 წლის ასაკში „ტკბილსა მას უღელსა მონაზონებისასა ქედი თვსი მოუდრიკა“ – გვაუწყებს ავტორი. მას სრულად ჰქონდა გაცნობიერებული ამ უღლის სიმძიმეც და სიტკბოც, ამიტომ თავის მონაზვნურ ღვაწლს აღასრულებდა: „დიდითა შრომითა და მოღუანებითა, მარხვითა და მღვძარებითა, და, უფროჲს ხოლო, სიმდაბლითა და მორჩილებითა, რომელნი ესე ფრთე ექმნებიან მონაზონსა აღსლვად უფლისა თანა, რამეთუ ყოველთა უძლურთა იგი ჰმსახურებდა“ (ძეგლები 1967: 121). ასე იყო ათონის მთაზეც. მოძღვრის კურთხევით მისული გიორგი მთაწმინდელი „იყოფებოდა... მონასტერსა მას შინა მოღუანებითა, ბუნებათა უაღრესითა, მარხვითა და ღოცვითა, სიმდაბლითა და სიმშვიდითა, მორჩილობითა და მოთმინებითა, და, უმეტეს ყოვლისა, თავისა თვსისა შეურაცხ-ქმნითა... მისცა თავი თვსი მსახურებასა და მორჩილებასა ძმათასა, და წელიწადსა შვდსა შეურაცხად საგონებელთა საქმეთა სიმდაბლით ჰმსახურებდა“ (იქვე: 125). სხვათა შორის, თვით ქრისტეს მიერ წარმოთქმული პირველი ქადაგება გალილეის მთაზე, რომელიც შეიცავს 9 ნეტარებას, იწყება სულის სიგლახაკით („ნეტარ იყვნენ გლახაკნი სულითა, რამეთუ მათი არს სასუფეველი ცათა“ (მ. 5, 3). „სიგლახაკე სულითა“ არის სიმდაბლე. თავმდაბლობა კი ის აუცილებელი სათნოებაა, რომელსაც სასუფეველისკენ მივყავართ. მას უწოდებენ ქრისტიანის სულიერი ცხოვრების დასაწყისს. სულით სიგლახაკე ნიშნავს, „გქონდეს სიამაყის, ამპრატავნობის, ქედმაღლობის საპირისპირო თვისებები“ (არქიმანდრიტი მიხეილი).

ამ გამორჩეულად იშვიათი და სანატრელი თვისების გამო განდიდდა გიორგი მთაწმინდელი, მაცხოვრის სიტყვებისამებრ: „რომელმან დაიმ-

დაბლოს თავი თვის, იგი ამალლდეს" (ლ. 18, 14). ბიბლიური სწავლებით, მაღლი მხოლოდ თავმდაბლებს ენიჭებათ: „ამპარტავანთა შემუსრავს ღმერთი, ხოლო მდაბალთა მოსცის მადლი" (იაკობი 4, 6). აგიოგრაფის თქმითაც, „დედაა არს ყოველთა ვნებათაჲ ცუდი დიდებაჲ". ნეტარმა გიორგიმაც ღვთისგან მიიღო ყველა ღირსება, რომლებიც მონაზვნის ამქვეყნიურ ცხოვრებას ამკობდა. მათ შორის უმთავრესის, სიმდაბლის, გამო იყო ღმერთი მისი „შემყუარებელი“.

სიმდაბლე და სიმართლე უპირობოდაა გადაჯაჭვული ერთმანეთთან, რადგან მდაბალი ადამიანი საკუთარ სულში სიმართლეს ინახავს სინმინდელ და საჭურველად. „მხოლოდ მდაბალთ შეუძლიათ სიმართლით ცხოვრება, საგნების მათი ჭეშმარიტი მნიშვნელობით დანახვა და მიღება და ამის წყალობით ღვთის სიდიადის, მისი ყველას მიმართ სიყვარულისა და სიკეთის ჭკრეტა" (შემეანი 2004: 38). სიმდაბლე წმინდად ღვთაებრივი ნიშანია ადამიანში, იშვიათი თვისება, რომელიც მაღალი სულიერობისა და მშვენიერების საფუძველია. თუ სულის გადარჩენის, სასუფეველში შემყვანებელ სამ ძირითად სათნოებას დავასახელებთ – სიმდაბლე-სინანული-სიყვარული – მათ შორის სიმდაბლე უპირველესია, რადგან ის დასაბამია ნამდვილი სინანულისა, რომლის გარეშე განწმენდასა და ქრისტესთან თანაზიარობაზე საუბარიც კი წარმოუდგენელია. ჯერ კიდევ როდის ღაღადებდა დავით ფსალმუნთმგალობელი: „რამეთუ სიმდაბლესა შინა ჩუენსა მომიქსენნა ჩუენ უფალმან" (ფსალმ. 135. 23). სიმდაბლე, რომლის წინაპირობა მორჩილებაა (როგორც იოანე სინელი განმარტავს), ასევე, განუშორებელია სიმშვიდისაგან. სახარების მიხედვით იესომ ასეთი შეგონება დაგვიტოვა: „ისწავეთ ჩემგან, რამეთუ მშვიდ ვარ და მდაბალ გულითა" (მ. 11, 29). გიორგი მერჩულე „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში" გამოყოფს იმ თვისებებს, ხანძთელ მამებს რომ გამოარჩევდა და მათ შორის გამოკვეთს სიმდაბლის სათნოებას ასეთ კონტექსტში: „მოთმინებაჲ სიმდაბლით და სიმშვიდით" (ძეგლები 1964: 265).

თხზულების ფინალისაკენ გიორგი მცირემ, ფაქტობრივად, თავი მოუყარა გიორგი მთაწმინდლისთვის დამახასიათებელ ყველა ღირსებას და ისინი წარმოგვიდგინა, როგორც მადლის წყარო – იშვიათი და დიდებული. „შეისუენა ზოგადმან მოძღუარმან ჩუენმან" – ცრემლითა და ტკივილით (გოდებითაც) გაგვანდო და ჩამოთვალა ათონელი ბერის წმინდანობის მთავარი მარკერები:

- ქუეყანისა ანგელოზი და ზეცისა კაცი (ეს სიტყვები, როგორც „ანტინომიურ პრინციპზე აგებულ პარაბოლა" (სულავა 2011: 136), ამავე ტექსტში ასეთი თანმიმდევრობით: „კაცი ზეცისაჲ და ანგელოზი ქუეყანისაჲ" აგიოგრაფმა გამოიყენა გიორგი შეყენებულის დასახასიათებლადაც);
- ტაძარი ქალწულებისა უბინო;
- მრავალფერი და მრავალსახენი სიბრძნე სულისა;
- ჯელოვან გულისკმის მყოფელ;
- ერთგული ქრისტეს მსახური;

- ბრწყინვალე თუალი ქრისტეს გუამისა;
- მოთმინებისა მოლუანე წყალობისა წყარო;
- განკრძალული უფლისა შჯულის მმარხველი;
- ფასის-საცავი სათნოებისა;
- სიტყვთა ტკბილ და ზრახვითა სანადელ;
- ზიარი ანგელოზთა.

აგიოგრაფი ვრცლად მოგვითხრობს გიორგი მთაწმინდლის დამსახურების შესახებ. ის მაღალ შეფასებას აძლევს მის შრომას, მოღვაწეობას ეკლესიისათვის, მის ნამუშავეს, ოფლის ნაყოფს. ასეთი მრავალმხრივი რაკურსით ათონელი მამის დახასიათებამ მკითხველის წინაშე შექმნა დაურღვეველი ხატება და ის წარმოადგინა „ვითარცა ძეგლი აღმართებული, ვითარცა ხატი დაწერილი სახილველად თანაწარმავალთა ამის ცხორებისათა, ახალი აბრაჰამ; მშვიდი იგი, მსგავსად დავითისა; ბრძენი – მსგავსად სოლომონისა; ძვრ-უქსენებელი – მსგავსად მოსესსა; უბრალო – მსგავსად სამოელისა; წმიდა – მსგავსად იოსებისა; უხილავთა მხილველი – მსგავსად დანიელისა და მოშურნე სარწმუნოებისა – მსგავსად დიდისა ელიაჲსა; უდაბნოს მოყვარე – მსგავსად დიდისა წინამორბედისა (იოანე ნათლისმცემელი - ს.მ.); ქალწული ჭორცითა – მსგავსად მონაფისა მის საყუარელისა (წმინდა იოანე მოციქული), და შეუორგულებელითა სიყუარულითა – მსგავსად მობაძავი პავლე მოციქულისა, რომლისა სათნოებასა მიუთხრობენ მრავალნი ნათესავნი, რომლისა ცხორებასა და მოღვაწეობასა განსთქუმენ ერნი და ეკლესიანი“ (ძეგლები 1967: 204-205).

გიორგი მთაწმინდელი იმითაცაა გამორჩეული ფენომენი ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში, რომ მხოლოდ საქართველოს სახელი კი არ გაიტანა დასავლეთში, არამედ გააცხადა მისი დიდება, მისი ეკლესიის უპირატესობა, მართალი სარწმუნოება და ყველას გასაგონად თქვა, რომ წმინდა მოციქულთაგან განათლებული წრფელი და უმანკო ერი ვართ, რომ ერთი ღმერთი გვიცნობიეს და არ უარგვიყვია არასდროს, მართლმადიდებლობისთვის არ გვიღალატია! („წმიდათა მოციქულთა განათლებულნი ვართ. და ვინამთგან ერთი ღმერთი გვცნობიეს, არღარა უარ-გვყოფიეს, და არცა ოდეს წვალებისა მიმართ მიდრეკილ არს ნათესავი ჩუენი“; „რად ესრეთ უგუნურად შეგირაცხიეს ნათესავი ქართველთა, წრფელი და უმანკო?“) – ასე იდგა შეურყევლად ბერძენთა მეფისა თუ კათოლიკოსთა წინაშე და იცავდა ჩვენს იდენტობას, ჩვენს ღირსებას.

❖ „გზანი საუკუნოსა ცხორებისანი“

იმას, თუ როგორი შიშითა და მაღალი შეგნებით ეკიდებოდნენ შუა საუკუნეებში მოძღვრად კურთხევას, სხვა თხზულებებთან ერთად, კარგად ადასტურებს გიორგი მთაწმინდლის ცხოვრებაც. მან „მრავლითა ცრემლითა და სულთქუმითა მოწინებით და შიშით მიიღო პატივი მღვდლობისა“. სხვათა შორის, აგიოგრაფი არ ერიდება კრიტიკას. ტექსტი იმითაცაა გამორჩეული, რომ მასში გაკიცხული არიან ისინი, ვინც საკუთარი თავის

განმენდამდე სხვათა განმენდას ლამობს; სანამ წვერი ამოუვა, მოხუცებულთა დამოძღვრას კისრულობს. ფაქტი კი ისაა, რომ „გიორგი მთანმინდლის ცხოვრებაში“ უკვე დგას მოძღვრის პრობლემა. ადამიანებს ეადვილებათ რჩევის მიცემა, ჭკუის დარიგება, ცხოვნების გზის მითითება და ასეთ დროს ავინყდებათ საკუთარი თავი. ეს უფრო მწვავედ ჩანს მაშინ, როცა სასულიერო პირთან გვაქვს საქმე. ამიტომ ამბობს გიორგი მცირე, ჯერ საკუთარი თავი გაინმინდოს და მერე იფიქროს სხვათა განმენდაზეო. რადგან მოძღვარი შუამავალია ღმერთსა და ადამიანს შორის, მას უპირველსად მოეთხოვება ღმერთთან ახლოს ყოფნა და სულიწმინდის მადლით განმსჭვალვა. იოანე ოქროპირი მიუთითებდა, რომ „მღვდელი არა მხოლოდ წმინდა უნდა იყოს, როგორც ასეთი დიდებული მსახურების ღირსქმნილი, არამედ ძალიან კეთილგონიერი და მრავალმხრივ გამოცდილი... მწყემსს უნდა გააჩნდეს დიდი კეთილგონიერება და მრავალი თვალი, რათა ყოველი მხრიდან დააკვირდეს სულის მდგომარეობას“ (ოქროპირი 2010:). ბუნებრივია, რომ ჩვეულებრივ ადამიანებს აქვთ განსაკუთრებული მოთხოვნები სასულიერო პირთა მიმართ, რადგან მათში ხედავენ ცხოვნების გზას, კონკრეტულ მაგალითს ქრისტიანული ცხოვრებისას. პავლე მოციქული თავის ეპისტოლეში ტიმოთელთა მიმართ ამბობს: „**სახე ექმენ მორწმუნეთა სიტყვთა, სლვითა, სიყუარულითა, სულითა, სარწმუნოებითა, სინმიდითა**“ (1 ტიმ. 4, 12). ასე იქცეოდა გიორგი მთანმინდელიც. მან სიტყვით კი არა, საქმით უჩვენა მონასტრის საძმოს სათნოებითი ცხოვრება, „გზანი საუკუნოჲსა ცხოვრებისანი“.

გიორგი მცირეს სრულად აქვს გააზრებული ყველა საფრთხე და რისკი, რომლებიც თან ახლავს სულიერი მოძღვრის ცხოვრებას და ამიტომ შემფოთებული წერს: მღვდლობის მიმართ ისე ისწრაფვიან, თითქოს უბრალო საქმე იყოსო! უკვე ამ ეპოქაში არსებული კრიზისი – ერთგვარი კადნიერება და გულგრილი დამოკიდებულება ან გაუთვალისწინებლობა იმ სიმძიმისა, რომელიც ახლავს მოძღვრის ცხოვრებას, შემფოთების საგანი გამხდარა. უფრო მეტიც, მეფე ბაგრატის დიდი მცდელობითა და ძალისხმევით საქართველოში ჩამოსული გიორგი მთანმინდელი ურჩევს მღვდელმთავრებს, რომ არ აკურთხონ უღირსი მღვდლები, უბრძანონ მათ, რომ არ აზიარონ უღირსნი, არ შეაგროვონ ოქრო და ვერცხლი; რომ „უმეტეს ყოვლისა სწყალობდენ გლახაკთა და უღონოთა“; მიჰყენენ მოციქულთა (1 ტიმ. 3-13) და მამათა მცნებასა და კანონებს; მორჩილი ყოფილიყვნენ თავიანთი ეპისკოპოსებისა; მიეკრძოებულად არავინ ეზიარებინათ ქრისტეს სიხლისა და ხორცისათვის.

მწვავე კრიტიკა კარგად გამოჩნდა გიორგი მთანმინდლის დამოკიდებულებაში იმ რეალობასთან, რომელიც საქართველოში დახვდა. მას „ცხადნი და დაფარულნი უნესობანი“ უნდა განემართა მთავარი პრინციპით: „**წყალობად და სამართალი უყუარს უფალსა**“, მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი აქ მაინც ერთი ასპექტი იყო: დიდმა ათონელმა ბერმა მხილება მეფით დაიწყო. სახელმწიფოს პირველი პირი, როგორც ღვთის რჩეული და ცხებული, ვალდებული და პასუხისმგებელია საზოგადოებრივ მორალსა და მაღალ სულიერ ფასეულობებზე. ამიტომ, გიორგი მთანმინდელი მიიჩნევს,

რომ, თუ აღარ არის „სამართალი სამეუფო“, მაშინ „მრავალთა უნესობათათვის“ პასუხი უნდა მოეთხოვოს მეფეს: „ყოველი არანმიდებამ და უნესობამ მოისპოს თვით მისგან პირველად და მერმე ერისა მისისაგან“.

დღევანდელი მკითხველისთვის, მართლაც, „დაუჯერებელია ის, რომ მეფე თვითონ სთხოვს გიორგი მთაწმინდელს მხილებას“ (სირაძე 1992: 83). თუმცა, უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ თავად ათონელი ბერი ქართულ სამოციქულო ეკლესიას უმთავრეს ღირებულებას, ღვთის სახედ და ხატად ქმნილს – ადამიანს – შეახსენებს. შესაბამისად, მთავარ საზრუნავად ღირსეული ადამიანი გამოცხადდა (**„გამოარჩევდეს კაცთა ღირსთა“**) და ყველა მანკიერების, ნაკლოვანებისა და „ცთომამ უნესოჲს“ აღმოფხვრა სახელმწიფო მნიშვნელობის მოვლენად იქცა, რათა დაფასებულიყო ღირსება, მთავარ პრიორიტეტად შეეცნოთ მოწყალება (გლახაკთა და უღონოთა დახმარება), სინმინდე, სიკეთე; განეკითხათ ობოლი და ქვრივი, ეზეიმა სიმართლეს (სიმართლის სასწორი არ უნდა გადაიხაროს მიკერძოებულად არც დიდსა და არც მცირის მიმართ), „კაცთა უნესოთა და უსწავლელთა“ არ მისცემოდათ ასპარეზი და საშუალება, განეგოთ ადამიანთა ბედი, დაემოძღვრათ ისინი. ფაქტობრივად, ეს იყო დიდი ანტიკორუფციული, ნეპოტიზმის (სიმონიის) დასაძლევი სახელმწიფო და საეკლესიო პროგრამა, რომელიც უნდა გაეტარებინა უმაღლეს ხელისუფალს. მეფემ ამ პრობლემის გადაჭრა სწორედ, გიორგი მთაწმინდელს ანდო, ერთი მთავარი თხოვნით: „დაფარული დაფარულად გუამხილე, ხოლო ცხადი თუალუხუად განგვიმარტე“. ბუნებრივია, იმ პერიოდისთვის ეს იყო, მართლაც, დიდი მოვლენა ქვეყნისა და ეკლესიის ცხოვრებაში. მან უმაღლეს სასულიერო პირებს, იერარქებს, რჯულის კანონის დაცვისკენ მოუწოდა, ფაქტობრივად, მოციქულის სიტყვები შეახსენა, რომ სამღვდლო კანდიდატი გულმოდგინედ უნდა გამოიცადოს და თანამდებობაზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში დაინიშნოს, თუკი დადასტურდება, რომ უბინოა (1 ტიმ. 3,10).

სიტყვა „ღირსება“ განიმარტება, როგორც „პატივი, სინმიდე, სათნოება“ (აბულაძე 1973: 462); ასევე, – მაღალი მორალური, ადამიანური ღირებულება, ამ ღირებულების შეგნება (განმარტებითი... 1990: 1003). რელიგიურ-ფილოსოფიური ტრადიციაც ადამიანის ღირსებას ღმერთთან მსგავსებაში ხედავს. ბიბლიის მიხედვით, ადამიანი ხატია ღვთისა და ტაძარი – სულიწმინდისა. ცოცხალ არსებათაგან მხოლოდ ისაა ღვთის უკვდავი სულის მატარებელი, ამით – უკვდავებასთან და მარადიულობასთან წილნაყარი. საეკლესიო სწავლების მიხედვით, ღვთის სიტყვის განკაცების მიზანი არის ადამიანის განღმრთობა. ქრისტემ „განაღმრთო თავის თავში ადამიანი, წყარო ჩვენი სასოებისა“ (ევსები კესარიელი). შესაბამისად, ქრისტიანობა მოწოდებულია ადამიანის ღირსებისა და სიდიადის დასაცავად. პიროვნების ღირსება განუყოფელია მისი თავისუფლებისაგან. ღმერთმა ადამიანი თავისუფალი ნების არსებად შექმნა, თავისუფლება მისი ღვთიური უფლებაა. ამიტომ, სადაც არ არის დაფასებული ღირსება და თავისუფლება, იქ ყოველთვის ებრძვიან ჭეშმარიტ ქრისტიანობას. გიორგი მთაწმინდლის უმთავრესი რეკომენდა-

ცია და მოთხოვნა, რომ მეფე „გამოარჩევდეს კაცთა ღირსთა“, არის სრულიად უპრეცედენტო და უმნიშვნელოვანესი მთელ ქართულ აგიოგრაფიაში, როგორც ადამიანის ღირსების, შესაბამისად ჰუმანურობის ქრისტიანული იდეალის (ადამიანის ღირებულება, ღირსება, სინდისის სინმინდე) ცხოვრებაში გატარება და დაცვა. ამ განაცხადით გიორგი მთანმინდელი ბლოკავს უღირსობას, ანუ ღირსებას მოკლებულს, უმნიშვნელოს, უპატიოსნოს, უზნეოს. ღირსეული ადამიანები თავიანთი თავმდაბლობითა და სიმშვიდით ყოველთვის ჩრდილქვეშ დგომას ირჩევენ – ესაა მათი ცხოვრების პრინციპი. ამიტომაც დაუსახა ათონელმა ბერმა მეფესა და ხელისუფლებას მთავარ მიზნად და მოვალეობად ასეთ ადამიანთა გამოჩენა. ივანე ჯავახიშვილი გიორგი მთანმინდლის ერთ-ერთ მთავარ დამსახურებადაც სწორედ, ამას მიიჩნევს: „ქართული ეკლესიის წოდებრიობა დაარღვია, წოდებრივი უპირატესობა საეკლესიო საქმეებში უარჰყო და ადამიანის პირადი ღირსება წინ წამოაყენა, თანაც ეცადა ქართული ეკლესიისათვის დემოკრატიული მიმართულება მიეცა“ (ჯავახიშვილი 1983: 191); ფაქტობრივად, ეს იყო ქრისტიანობის დაცვისა და განმტკიცების უნივერსალური გზაც.

მღვდელმთავარი აღმატებული უნდა იყოს არა მხოლოდ თავისი ხარისხით, არამედ, უპირველესად, ღირსებით, სინმინდით, სიმდაბლით. ამიტომაც გიორგი მთანმინდლისაგან განსაკუთრებული სიმწვავეთ დასმული საკითხი, რომ არ მიეყიდათ საეპისკოპოსო თანამდებობები შეუფერებელ, ამა სოფლის ამოვებით გატაცებულ კაცთათვის („ყოვლითურთ სოფლისა შემსჭვალულთა“). აქ მნიშვნელოვანია ისიც, რომ სასულიერო წოდების ზნედაცემულობა იწვევდა „სახელმწიფოებრივ უბედურებას“ (ბარამიძე 2018: 181), რადგან აგიოგრაფი პირდაპირ განმარტავს, რომ წინდახედულებაა საჭირო, რათა მღვდელთა უწესობითა და ცოდვებით ერისკაცნიც არ დაისაჯონ („რამთა არა მღვდელთა უწესობითა და ცოდვითა ერის კაცნიცა დაისაჯნენ“).

წმინდა გიორგი მთანმინდლის ღვაწლი ქართული ეკლესიის წინაშე ასეა განზოგადებული, რომ მან: „მაშინდელი ქართული ეკლესიის იერარქიის არისტოკრატიული წეს-წყობილების დემოკრატიულად შეცვლა სცადა“ (თორაძე... 2006: 193). როინ მეტრეველის აზრით კი, „XII ს-ის საქართველოს ეკლესიაში წოდებრიობა მთელი სიგრძე-სიგანით იყო გაბატონებული, მრავალ საეკლესიო თანამდებობებზე როგორც, საერთოდ, ყველა ფეოდალურ ქვეყანაში მხოლოდ დიდგვაროვნებს ნიშნავდნენ. რაკი ღირსებას ყურადღება არ ექცეოდა, მაღალ საეკლესიო თანამდებობებზე ხშირად არაკეთილსინდისიერი შემთხვევითი პირები ხვდებოდნენ. უფრო მეტიც, ბევრჯერ ეკლესია ყოველგვარი უმსგავსობის წამომწყები ხდებოდა... საეკლესიო თანამდებობის ყიდვა-გაყიდვა იმდენად ძლიერი იყო XI ს შუა წლების საქართველოში, რომ მას პროგრესულ საეკლესიო მოღვაწეთა განსაკუთრებული ყურადღება მიუქცევია. სამღვდელოების გადაგვარებაში თვით ბაგრატ IV-საც მიუძღოდა ბრალი, რადგან ზოგ შემთხვევაში სასულიერო თანამდებობებზე უღირსი პირების დანიშვნას თურმე თვითონაც ხელს უწყობდა. XI ს 60-ან წლებში გიორგი მთანმინდელმა სცადა ეკლესიის სწორ გზაზე დაყენება (მეტრეველი 1990:).

გიორგი მთაწმინდლისათვის „ნათესავი ქართველთა შორის წერტილი და უმანკო იყო – ფაქტორი მისთვის ეროვნული ღირსების დასტურია, ამიტომაც ამტკიცებს მეფესთან თუ პატრიარქთან: „ნათესავი ჩვენი წერტილი იყო და უმანკო“; „რად ესრეთ უგუნურად შეგირაცხიეს ნათესავი ქართველთა, წერტილი და უმანკო?““. ამიტომაც მისთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის „ცთომად უნესოა“ გასწორება თუნდაც იმ ფაქტით, რომ „საქართველოში საყოველთაო მართლმადიდების, აღსარებისა და თვითგანმანათლებლის პროცესი დაიწყო. შეიძლება ითქვას, რომ ქვეყანაში მოქალაქეების დიდი გამოღვიძების დღე დადგა“ (პაპუაშვილი 2010: 90). ეს არის დიდი მნიშვნელობის მოვლენა შუა საუკუნეების საქართველოში. ამიტომ, ვერ გავიზიარებთ იმ შეხედულებას, თითქოს გიორგი მთაწმინდლის საქმიანობას შედეგი არ მოჰყოლია (ჯავახიშვილი 1984: 66; აფციაური 1980: 120-125). გააჩნია, ვის რა მოლოდინი აქვს. სრული შედეგი რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებაზე დადგება. გიორგი მთაწმინდლის მცდელობა ერთგვარი შემზადება იყო ამ დიდი კრების წინ. ხუთი წელი დარჩა ის აღმოსავლეთ საქართველოში და, როგორც გიორგი მცირე წერს, ამ პერიოდში

- ეკლესია-მონასტრებმა გადაინერეს მის მიერ თარგმნილი წიგნები;
- მანვე გამართა და გაასწორა საეკლესიო წესები;
- ყველას საუკუნო ცხოვრების გზები ასწავლა;
- ზეპირად და წერილობით წესები და მითითებები დაუწესა.

ეს ყველაფერი ხომ ცრუმორწმუნეობასა და უმეცრებას დაასრულებდა ეკლესიაში, ასპარეზს მისცემდა განათლებასა და წიგნიერებას, მართალ სარწმუნოებას, წესსა და კანონს. განა, ეს ცოტაა?!

გიორგი მთაწმინდლის საქმიანობის შედეგის საილუსტრაციოდ ერთი ამაღელვებელი ისტორიაც გამოდგება. აგიოგრაფი გვიყვება იმის შესახებ, რომ გიორგი ათონელი ერთ უცნაურ ეპისკოპოსს შეხვდა, მდიდარსა და გავლენიანს, რომელსაც „მარჯულ ჰბრძოდა ეშმაკი“. საქმე ისაა, რომ მღვდელმთავარს ჰქონდა ერთადერთი მიზანი – ბევრი რამ შეენირა ეკლესიების გამშვენებისთვის და სოლიდური თანხა – მონასტრებისთვის, თავისი სულის მოსახსენებლად. სული მწარეა და, როგორც ჩანს, ამ ეპისკოპოსს განსაკუთრებით ეშინოდა ქრისტეს მეორედ მოსვლისა, რომელიც თხზულებაში შეფასებულია, როგორც ცისკარი განთიადისა: „ბრწყინვალესა დღესა უკანადაცნელსა, ვითარცა ცისკარსა განთიადისასა აღმოსვლად განმზადებულნი მოველოდით“ (ძეგლები 1967: 107). თავისთავად, ამ დიდ მოლოდინში არაფერია საკვირველი, მაგრამ ეპისკოპოსს პრიორიტეტები არ ჰქონდა სწორად განსაზღვრული და დალაგებული – ღარიბებს არ განიკითხავდაო („გლახაკთა ყოვლადვე არა მიხედვიდა“). ღირსმა გიორგიმ მას განუმარტა, რომ ასეთი ქმედება ბოროტი ძალის ბრძოლა იყო, რადგან მაცხოვრი იმას კი არ გვეუბნება, ეკლესიები რატომ არ შეგიმკიათ, არამედ: „მშვიოდა და არა მეცით მე ჭამადი“ (მ. 25, 42). გიორგი ათონელის სიტყვამ ეპისკოპოსში სულიერი ფერისცვალება მოახდინა, ზნეობრივად გამოიცვალა და „ესრეთ სწავლათა თვსთა მიერ მოწყალებად გლახაკთა მოიყვანა“.

„საქმე ფრიად მაღალი და საკვირველი“

„საქმე ფრიად მაღალი და საკვირველი, უზეშთაესიცა შჯულისამ“ – ასე შეაფასა გიორგი ხუცესმონაზონმა მთანმინდელი მამის მიერ 80 ლარიბი ბავშვის შვილობა. ყველაზე დიდ ღვაწლად აგიოგრაფი მაინც ამ საქმეს მიიჩნევს გიორგი ათონელის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში: „მე, ზ ნეტარო, არა ესრეთ დიდად საკრველ მიჩნს წიგნთა თარგმნად, ვითარ ესოდენისა სულისა ღმრთისა შეწირვად. ხოლო საცნაურ არს ესე, ვითარმედ ამათ ობოლთათვს წარუძღუა ღმერთი აღმოსავლეთს, და ესრეთ ყოველი აღმოსავლეთი განანათლა“ (ძეგლები 1967: 173). მისი აზრით, ეს იმდენად საკვირველი და აღმატებული მოვლენაა, ახალი მადლის შემამოკბელი და გვირგვინი, რომ ძველი და ახალი აღთქმის ეპოქებში ანალოგიც კი ძნელად მოეძებნება. თავად კარგად განსწავლული ავტორი საილუსტრაციოდ რამდენიმე იდენტურ მაგალითს მოიხმობს, მათ შორის აბდია წინასწარმეტყველს, რომელმაც გამოქვაბულში დამალული 50 წინასწარმეტყველი გამოკვება; ასევე იხსენებს ქრისტიანობის ისტორიისთვის ცნობილ სამფსონ უცხოთა შემწყნარებლის, წმინდა კლიმისა და ზოტიკე ხუცესის, ანტიოქიელი პატრიარქის, ბაბილას, ამბებს. მაგრამ, გიორგი მთანმინდელის ღვაწლი ამ საქმეში ყველასგან უპირატესია, რადგან მან 80 შეჭირვებული ქართველი იშვილა და ამით კაცთა ბუნებაზე აღმატებული საქმე წამოიწყო. ქვეყნის დაბადებიდან დღემდე ამგავრი საქმისთვის ხელი არავის მიუყვიაო – გაოცებულია გიორგი მცირე და დეტალურად გადმოგვცემს ისტორიას, როგორ აღმოჩნდა 80 ობოლი გიორგი მთანმინდელთან.

გიორგი მცირის „გიორგი მთანმინდლის ცხოვრება“ აგრძელებს იმ ცნობილ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც, ერი ისჯება საკუთარ ცოდვათა გამოისობით. სწორედ ამიტომ, ქართველთა უწესობამ ღმერთი განარისხა და მათ საზღაური მიუზღო – აღმოსავლეთ საქართველოში შიმშილობა ჩამოვარდა. დიდი გაჭირვებაში, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე იდგენ აღმოსავლეთის მკვიდრნი. იმდენად მძიმე იყო არსებული რეალობა, რომ გიორგი მთანმინდელს აღმოხდა სიტყვები: „ზ მე, რასათვს მე მოვინიე ამას ქუეყანასა ხილვად ესევეითართა ამათ ბოროტთა!“ (ძეგლები 1967: 169). მან ქალაქში, სოფლებში, მიუვალ უდაბურ ადგილებში იპოვა გადასარჩენი სულები, ზოგი მონობიდან გამოისყიდა... ბუნებრივია, ეს ამბავი მალე გახდა მთავარი სენსაცია და აღსაზრდელთა შეკრება ყოველი მხრიდან დაიწყეს. მშობლებს თავად მოჰყავდათ შვილები, ზოგი კართან უტოვებდა და გარბოდა, ზოგი თავისით გამოვრბოდა მშობლებიდან და გიორგი მთანმინდელს შეეხიზნებოდა. თავისთავად, იყო „საქმე ესე მაღალი და განსაკრთომელი“, რადგან ბერმა იტვირთა ობოლთა ასეთი სიმრავლე – ამდენი სულის განსწავლა და აღზრდა, თანაც, ყოველგვარი თანაშემწის გარეშე თავად წვრთნიდა და ასწავლიდაო.

ავტორი ასახელებს სამ მიზანს, რომელთა გამოც შეკრიბა გიორგი მთანმინდელმა ეს ობოლი და უპოვარი ყრმანი:

- დიდი განსაცდელის გამო მოწყალეობა, ხელის განოდება, დახმარება;
- მნიგნობართა და განათლებულთა რიცხვის გაზრდა, რათა, მინიმუმ, მის მიერ თარგმნილ წიგნებს მკითხველი და გამგები ჰყოლოდა;
- მღვდლებად და მგალობლებად წადგომოდნენ ივირონის წმინდა საქმეს. ამით ქართველთა რიცხვი გაიზრდებოდა და მონასტრის საძმო გაძლიერდებოდა.

თავისთავად, ეს იყო მომავალზე გათვლილი პროექტი, დიდი წინდახედულებით, სათნოებით შეზავებული და მაღალი პედაგოგიური სულისკვეთებით განმსჭვალული. გიორგი მთაწმინდელმა ამ მაგალითით ის გვიჩვენა, რომ უშურველად უნდა დავეხმაროთ შეჭირვებულს და ვიფიქროთ მომავალზე.

პერსპექტივაში დანახული და გააზრებული, ქრისტეს მინდობილი დიდი საქმე ყოველთვის კეთილ ნაყოფს გამოიღებს. გიორგი მთაწმინდლის მთელი ცხოვრება და მოღვაწეობა „სულისა სურვილითა და გონებისა სიმჭურვალითა“ უმაღლეს ფასეულობათა ერთგულების, რწმენისა და სიყვარულის, სიმდაბლისა და სიმშვიდის, სინანულისა და ღვთისაგან ბოძებული ტალანტის გამრავლების ხილული სასწაული იყო. ამიტომაც ითქვა აგიოგრაფის მიერ დიდი სევდითა და ტკივლით თხზულების ბოლოს: „დაიფარა მინასა შინა გუამი წმიდად მოღუანებისა შრომითა განლეული!“ (ძეგლები 1967: 189).

❖ „დააცხრვეთ გოდებაჲ ჩემი“

გიორგი მცირის „წმინდა გიორგი მთაწმინდლის ცხოვრების“ ტექსტის სტრუქტურაზე დაკვირვებამ მიგვიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ, იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამების“ დარად, საქმე გვაქვს პოლიუფარულ ნაწარმოებთან, კერძოდ: თხზულება იწყება ეპისტოლეთი „მინერილი გიორგის მიმართ, დიდისა მის შეყენებულისა, რომელი მკვდრ იყო მთასა საკვრველსა მონასტერსა წმიდისა სვემონისსა, ბერისაჲ მის, რომლისადა ეთხოვა, რაჲთა აღუნეროს ცხოვრებაჲ და მიცვალებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმინდელისაჲ“ (გვ. 101-105). ამის შემდეგ ტექსტში შემოდის საკუთრივ აგიოგრაფიული ნაწილი, ამბავი, თხრობა „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმინდელისაჲ“ 1-26-ე თავის ჩათვლით (თუმცა 26-ე თავის ბოლოში უკვე ავტორი გვიყვება იმის შესახებ, თუ რა შფოთი, ქვითინი და „ყვიილი უწესოჲ“ დაიწყო ნეტარი მამის გარდაცვალების გამო). ხოლო 27-ე და 28-თავები არის საკუთრივ გოდების ჟანრი (გვ. 188-194). 29-ე თავიდან კი ისევ გრძელდება თხრობა ამბისა, თუ როგორ გადაასვენებენ წმინდა გიორგის კონსტანტინოპოლიდან მთაწმინდაზე, ათონის მთაზე. აგიოგრაფიული ტექსტის დასასრული (32-ე თავი) მიმართავა ისევ გიორგი შეყენებულისადმი (და არა – გიორგი მთაწმინდლისადმი. როგორც წესი და ერთგვარი შაბლონი, ავტორები თხზულების ბოლოს მიმართავენ იმ წმინდანს, რომლის შესახებაც დაიწერა აგიოგრაფიული ნაწარმოები), რომელშიც ავტორი კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ მოძღვრის კურთხევით გაასრულა შრომა და ახლა მასვე უტოვებს, რათა მისმა სიბრძ-

ნემ (და ყველამ, ვინც ნახოს ეს წიგნი) შეავსოს, განასრულოს და, თუ რამე ნაკლოვანება იპოვოს, გაასწოროს.

გოდება, იგივე „შეშვებით ტირილი“, „ტყემა“, მოთქმა, „გლოვა“, „ვალა-ლაება“, ხმამაღლა ტირილი – არ არის უცხო კაცთა მოდგმისათვის²⁹. გოდება დიდი ემოციის, მწვავე ტკივილისა და უბედურების გამოხატულებაა. გოდებდა იერემია წინასწარმეტყველი: „იგლოვა გვრგვანმან თავისა ჩუენი-სამან. ვამ ჩუენ, რამეთუ ვცოდეთ“ (გოდება იერემიასი, 5, 16); გოდების ხმა მოისმის ფსალმუნთა წიგნიდან (გოდება ბაბილონისა, 136-ე ფს.), გოდებდა იოანე დამასკელი თავის „დასდებელნში მიცვალებულსა ზედა“; გოდებით იწყება წმინდა ანდრია კრეტელის სინანულის „დიდი კანონონი“: „ვინა ვინყო მე გლოვად საქმეთა ცხოვრებისა ჩემისათა, ანუ რომელი დასაბამი-ვპყო ქრისტე, გოდებისა ამის; არამედ ვითარცა ტკბილმან, მომცენ ცრემლნი ლმობიერნი“³⁰. მეცხრე საუკუნის ჰიმნოგრაფიამ უკვე შექმნა ვნების პარას-კევისა და დიდი შაბათის შედევრები – ჯვარცმული, ნამებული მაცხოვრის დატირება. დიდი პარასკევის მსახურება მთვარდება ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის გოდებით. სვიმეონ ლოლოთეტი წერს კანონს „ღვთისმშობლის გლოვა“.

გოდების ჟანრმა შემოაღწია ბიზანტიურ აგიოგრაფიაში („წმინდა გიორგის წამება“, რომელშიც მამა გოდებით და ცრემლით მიმართავს ასულს); დატირება გვხვდება არაბულ საეკლესიო მწერლობაში („წმინდა ტიმოთე ანტიოქიელის ცხოვრება“); სომხურ აგიოგრაფიაში (გოდება ქალაქ ანისზე ეპისკოპოსის მოსესი, ჯუანშერის დატირება...). ჩვენს სინამდვილეში ერთი უპირველესია „გლოვა ქართველთა მეფისა ფარსმან ქველისა“.

მართალია, ქართული აგიოგრაფია იცნობს აშოტ კურაპალატისა და წმინდა იოანე ზედაზნელის დატირებას; თავიანთ სულისშემძვრელ გოდებას „წმინდა დავით და ტირიქანის მარტვილობიდან“, მაგრამ ის, რაც „წმინდა გიორგი მთაწმინდლის ცხოვრებაში“ გვხვდება, უკვე ცალკე ჟანრის – გოდების – კანონიკურ სახეს იღებს³¹. არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ აკადემიკოსმა კორნელი კეკელიძემ თავის წერილში „გოდების“ ჟანრი და „გლოვის ნესი“ ძველს ქართულ ლიტერატურაში (კეკელიძე 1948: 73-106) სრულად შეიტანა გიორგი მთაწმინდლის გლოვის ეს სულისშემძვრელი ვრცელი ეპიზოდი (გვ. 83-86), თან დასძინა: „მე-11 საუკუნიდან ჩვენ გვაქვს ერთ-ერთი საუკეთესო

²⁹ მეცნიერები ამტკიცებენ, რომ ტირილი ემოციური სიგნალია. ადამიანი ტირის მწუხარების, იმედგაცრუების, ფიზიკური ან ემოციური ტრავმის გამო (ეს არის ეგრეთ წოდებული ფსიქიკური ცრემლები). ცრემლს ვლერით მაშინაც, როცა ბედნიერების ძლიერი შეგრძნება გვეწვევა. არსებობს ცრემლი სინანულისა – როცა ღრმად განცდილი თვისთა ცოდვათა. ამ შემთხვევაში ცრემლი სულიწმინდის მაღლია და კათარსისის ნიშანია.

³⁰ პალესტინაში, აბბა სურიდის მონასტერში, მოღვაწე წმინდა მამა აბბა დოროთემ (VI ს.) ასე განმარტა ანდრია კრეტელის სულიერი მდგომარეობა: „წმინდანი სინათლისაქენ მავალი ადამიანია, რაც უფრო უახლოვდება ნათელს, მით უფრო ხედავს ადამიანთა ცოდვებს. ამიტომაც ატარებენ ისინი მთელ ცხოვრებას გლოვაში“.

³¹ როგორც შენიშნულია, ქართულ მწერლობაში ტრავმადიას შინაარსით ყველაზე მეტად გოდების ჟანრი უახლოვდება. ფოლკლორში „გოდების“ იდენტურია „მოთქმა“ (ქელიძე 1987: 163-166).

ნიმუში „გოდებისა“, რომელიც ეკუთვნის გიორგი მთაწმინდლის ბიოგრაფს, გიორგი ხუცესმონაზვნს“. ის, რომ გიორგი მცირე გოდებას წერს, ეჭვს არ იწვევს და იმთავითვე შეფასებულია გოდების ჟანრად. ამავე თხზულების თავში დართული ეპისტოლე და ფინალში მიმართვა ისევ გიორგი შეყენებულია დიდი, ბუნებრივია, ნიმუშია იმისა, რომ საქმე გვაქვს პოლიფანრულ ნაწარმოებთან. ახლა უფრო დაზუსტებით გიორგი ხუცესმონაზვნისეული გოდების შესახებ.

გიორგი მცირის მიერ გამოვლენილი მწუხარება სცდება აგიოგრაფიკისათვის დამახასიათებელ ზომიერების ჩარჩოებს და გიორგი მთაწმინდლის გარდაცვალების შეფასება ნამდვილ გოდებას ემსგავსება. ტექსტის მიხედვით, აგიოგრაფს აშკარად სურდა, ამაღლებულიყო იმ განსაცდელის სიმაღლემდე, რომელსაც დიდი გიორგი მთაწმინდლის ამქვეყნიდან გასვლა, მისი მიცვალება ჰქვია. მას უნდოდა, ტანჯვა შესაფერისად გამოეხატა ისე, როგორც ეს შეძლეს ობლებმა, მაღალი ხმით რომ იგლოვებს განსაცდელი სულიერი მამის დაღუპვისა. სრულიად შეძრწუნებული გიორგი მცირე ეძებს გზასა და საშუალებას საიმისოდ, თუ როგორ აიძულოს ენა სიტყვათა წარმოთქმად, როგორ გახსნას პირი უმეტყველობით შეპყრობილი; არ იცის, როგორ ამოუშვას ტანჯვისა და გოდების ხმა, როგორ გაახილოს განსაცდელის ნისლით დაბნელებული თვალები, ვინ გაუბნევს მწუხარების ამ უკუნეთ წყვილად. ის იმდენადაა შეძრწული გიორგი მთაწმინდლის გარდაცვალების გამო, რომ პირდაპირ აცხადებს, გაუბედურებულნი გლოვით ვლავავთ სულსო: „ხოლო ან, ვითარცა საწყალობელნი, გლოვისა ამისთვის სულთ ვითქუამთ!“ ავტორი იძულებულია, მოუწოდოს მოტირალ დედაკაცებს, რადგან განსაცდელითა და მწუხარებით შეპყრობილ გულთა ნუგეშისცემა სხვაგვარად შეუძლებელია, თუ ცრემლით და მოთქმით არ შემოსუბუქდა: „ნუგეშინის-ცემაჲ შეუძლებელ არს, არათუ ცრემლთა მიერ და სულთქუმათა აღსუბუქნეს“ (აშკარაა, რომ ქართული სინამდვილე და ყოფა კარგად იცნობს „დედათა მტირალთა“. ხმით მოტირალნი სწორედ, მათ შორის ეგულება ავტორს). ამიტომაც, ამ ლოგიკით, აგიოგრაფი სიტყვით გამხნევენებს უსაფუძვლოდ მიიჩნევს და ამბობს, რომ ობლებს ნუგეშის სიტყვებს ნულარ ეტყვით. უმჯობესია, მათ აღმოთქვან თავიანთი ტკივილი, „რამთა წრტიალად და მწარედ იგლოონ“. ტრილის შემდეგ ადამიანი ხომ შეებას გრძნობს, რადგან გამოვლენილი გლოვა ამცირებს სტრესს და ეხმარება მას ფსიქო-ემოციურ გაჯანსაღებაში.

ერთი შეხედვით, სრულ პარადოქსთან გვაქვს საქმე: ქართულ აგიოგრაფიაში პერსონაჟის გარდაცვალება, როგორც ზიარება მარადიულ ნეტარებასთან, გადმოცემულია სიხარულის განცდით (უჯმაჯურიძე 1985: 31). სიკვდილი, როგორც საიდუმლო, დიდი ბედნიერების – ღმერთთან შეხვედრის – საშუალებაა. წმინდა იოანე ოქროპირი განმარტავს, რომ „რომელი ჭეშმარიტად ბრძენი იყოს და საუკუნოვან მით სასოებითა განმტკიცებული, მან არცა სიკუდიდ შეჰრაცხოს სიკუდილი და მიცვალებულთათვის არა იყოს, ვითარცა ერთი უგუნურთაგანი: არა შემოფონების, რამეთუ იცის, ვითარმედ

სიკუდილი კეთილად ცხორებულთათვის მიცვალებამ არს უვალრესისა მის ცხორებისა მიმართ და გზამ, მიმყვანებელი ნიჭთა მიმართ ზეცისათა. ვითარცა-იგი მუშაკი იფქლისა, რამ დაჰფლავნ მინასა შინა, არა მწუხარე არნ, არამედ იხარებნ სასოებითა მით მკისადთა... რამეთუ რომელი ცოდვასა შინა მოკუდეს, ჰჳ, იგი ღირს-არს ტირილისა და გლოვისა" (ოქროპირი 2015: 146-147). ასეთ ფონზე რა შეფასება უნდა მიეცეს გიორგი მცირისეულ ასეთ უსასოობასა და ამდენ გოდებას. თუმცა, სრული უნუგეშობის მიზეზებს თავად ანალოგიის პრინციპით გვიხსნის აგიოგრაფი. ის შეგვახსენებს ბიბლიურ პერსონაჟებს:

- მოუხმობს რაქელს – ბენიამინის დედას – დაიტირე შენი შვილები, რადგან დაობლებულ 80 ყრმას არ ჰყავს ნუგეშისმცემელი, ერთადერთი პატრონი და მანუგეშებელი ვინც ჰყავდათ, ისიც გაუჩინარდა (სხვათა შორის, აგიოგრაფი გვატყობინებს იმასაც, რომ რაქელის სახელით მოიხსენიებს, ზოგადად, ეკლესიას);
- მეორე მაგალითად ელია წინასწარმეტყველის ისტორიას იმონებს: ოდესღაც დამწუხრდენ ისრაიტელნიც, რადგან ელია აღტაცებულ იქნა ზეცად და ამ განსაცდელში მათ აიმედებდა მოძღვრის ხალენით მოსილი ელისე. გიორგი მთანმინდლის გარდაცვალებით გამოწვეული ტკივილი კი კურნებას არ ემორჩილება, რადგან ჩვენი ელია ამაღლდა ზეცად და ელისე არ დაუტოვებია;
- აგიოგრაფს ახსენდება წინეველთა სინანულიც, მარხვით, გოდებით თავი რომ გადაირჩინეს, ხოლო გიორგი მთანმინდლის მიერ ნაშვილებ 80 ობოლს ჭირისაგან თავის დაღწევის არავითარი იმედი არა აქვს, რაც უნდა მწარედ გოდებდეს.

„ვლალადებ განსაცდელისა ამის სიმძიმესა“ – ამბობს ავტორი და მოთქმისა და გოდების სრულ პანორამას გვთავაზობს: „ვიკრჩხიალეთ ჳმითა სიმწარისადთა გოდებით და აღუტევეთ ტირილი“ – (ძეგლები 1967: 199); „გარნა ამიერიტგან ვითარ-მე გითხრა, თუ რაბამი ამბოხი და შფოთი იქმნა და ტყუბამ და ყივილი უნესომ!“ (ძეგლები 1967: 187); „ენამ ჩუენი ვერ შემძლებელ არს მითხრობად, რაჟამს-იგი მოეცეა გუამი მის ნეტარისად მის მიერ ცხოვნებულთა მათ მღდელთა და დიაკონთა, და ობოლთა მათ წუთ ჩჩვლთა, რომელნი-იგი წუთ ჳმითა წულილითა და ენითა ბრგუნვილითა იტყოდეს, და მამით და მოძღურით ხადოდეს, ვითარმედ: „ვამ ჩუენდა, ვამ ჩუენდა შენ მიერ, ჳ მამაო! რამ ესე შემამთხვე ჩუენ, ვითარმედ სადა შემკრიბენ და აღგუზარდენ, ანუ ან სადა დაგვტყვენ და დაგუფანჩენ!“ (ძეგლები 1967: 187); „ვამ ჩუენდა, ვამ ჩუენდა, ჳ წმიდაო! რამეთუ ვიდრე შენ ჩუენ თანა იყავ, ღამენიცა დღე იყვნეს, ხოლო ან, რამ განგუეშორე, დღენიცა ღამე არიან!“ (ძეგლები 1967: 187).

აგიოგრაფი გვევდრება, შევაშროთ ცრემლები, შევანყვეტინოთ მოთქმა და გოდება, რადგან გრძნობს, როგორ გადასცდა გლოვის ჯეროვან საზღვარს და ამ ვნების სიმძიმით დედაკაცებს დაემსგავსა: „ან გვედრები, შე-

მაშურენით მე ცრემლნი ჩემნი, დააცხრვეთ გოდება ჩემი, რამეთუ ვგრძნობ, ვითარმედ უფრომს ჯერისა განვალ საზღვართაგან გლოვისათა, და ვნებისა ამის სიმძიმითა დედათა მივემსგავსები" (ძეგლები 1967: 193). გლოვასა და ტირილში კაცს მეტი ზომიერება მოეთხოვებოდა. მას თავი ხელში უნდა აეყვანა, უფრო მეტისთვის უნდა გაეძლო და ქალს არ მიმსგავსებოდა. როგორც კ. კეკელიძე წერს: „მიღებული ყოფილა „გლოვის საზღვარი“, გარკვეული ნესები და ნორმები, რომელთაგან გადახვევა „დედათა“ ან ქალთა დამსგავსებას ნიშნავდა (კეკელიძე 1948: 86).

ზოგადად, ადამიანის სიკვდილით გამოწვეული გლოვა განუყოფელია რიტუალისაგან, რადგანაც ის გამოიხატება როგორც გარეგნულ ქმედებაში, ასევე, – დატირებაში. გიორგი მცირე გვაუწყებს, რომ გარდაცვლილ ბერს გარს შემოეხვივნენ მღვდელნი და დიაკონნი, რომლებიც მის ხელებს ეამბოვრებოდნენ და თვალებზე იდებდნენ; გიორგი მთაწმინდლის გარდაცვალება ტრაგედიადაა ქცეული. ზოგი ცრემლთა მაგიერ სისხლს ათხევდა მის გვამს. აქვე იყვნენ ობოლნი, ჯერ კიდევ ჩვილნი, რომლებიც წვრილი ხმით დასატიროდნენო.

მართლაც, მწარე აღმოჩნდა გიორგი მცირისთვის იმის გაცნობიერება, რომ „წარკდა შუენიერება იგი საწადელი, დადუმნა ჳმად იგი საესე სიტკბოებითა, დაიყვნეს ბაგენი იგი ღმრთიე-ბრწყინვალენი, აღფრინდა მადლი იგი განმაბრძნობელი ჩემი“. ამიტომაც ნატრობს ისეთ ადამიანს, რომელიც მოუტანდა ერთ წვეთ წყალს და მწუხარების ცეცხლით დამწვარ და დადაგულ ენას გაუფრილებდა.

აგიოგრაფის გოდება, ვაი-ვიში თანდათან გადაიზრდება რიტორიკულ შეკითხვებში, რომლებიც უკვე გიორგი მთაწმინდლის ღვაწლის განდიდების შემცველია. აკაკი წერეთლის თქმით, „მოთქმით ტირილს შესხმითი ხასიათი ჰქონდა" (წერეთელი 1875:1). ამიტომ, ბუნებრივია, რომ ეს გოდება შეიცავდეს წმინდანის ქებას. ამ ფორმითაც გიორგი ხუცესმონაზონი აბსტარქტული მონუმენტალიზმის კვალობაზე ქმნის უნივერსალურ სახეს წმინდანისას, რომელიც ანგელოზებრივი ხარისხითაა შემოსილი. წმინდანის თვალები, ყურები, ენა, დუმილი, მარჯვენა და თვალების ტკბილი მყუდროება დაქვემდებარებულია ლეთიურ ნებას, ამიტომ შეკითხვები ასეთ ყალიბში აქცევეს ხატ-სახეს წმინდანისას: „სადა არიან თუალნი ზეცისა საიდუმლოთა მხილველნი! სადა არიან ყურნი იგი საღმრთოთა მის ჳმისა მსმენელნი! სადა არს ენა იგი წმიდამ ტკბილად მასწავლელი ცოდვათა სინანულსა! სადა არს ტკბილი იგი მყუდროებამ თუალთა-მისთამ! სადა არს წესიერი იგი დუმილი ბაგეთა მისთამ! სადა არს საწადელ იგი მარჯუენე მისი, რომელი კურთხევასა მას პირისასა სასურველთა მათ თითთა თვსთა ჯუარის წერითა დაჰბეჭდვიდა!" (ძეგლები 1967: 192-193).

ცოტა ადრე (გვ. 189) გიორგი მცირემ ნეტარი ბერის სრული ხატება ასე განღმრთობილად და უზენაესის სამსახურებლად წარმოგვიდგინა:

პირი – გუნურთიდა მჯულსა უფლისასა დღე და ღამე;

გონებისა განზრახვად - ჭეშმარიტად ღმრთისა მიერ აღძრული;
თუალი - მართლიად მხედველი და განმარჩეველი კეთილსა ბოროტისა-
 გან და უმჯობესსა უდარესისაგან;

ბაგენი - მცველნი შჯულისა უფლისასა;

ენამ - ოქრო-სიტყუად და საღმრთოთა ბრძანებათა კმამალლად მღალა-
 დებელი და ბრწყინვალედ მთარგმნელი ღმრთივ სულიერთა წიგნთაჲ;

კელი - შუენიერად მწერალი, რომლითა განანათლნა ეკლესიანი ჩუენნი;

ფერკნიცა - შუენიერნი, განკაფულნი ღამის თევათა შინა ზედგომითა;

გონებამ - მხილველი და სიღრმეთა სულისათა გამომეძიებელი;

გუამი - წმიდად მოლუანებისა შრომითა განლევული!

რადგანაც გიორგი მთაწმინდელმა „წარიკადა ჯამლი სულისაჲ“ (ძეგლე-
 ბი 1967: 194), ერთადერთი იმედი და ნუგეში აგიოგრაფისთვის იმის გაცნო-
 ბიერებაა, რომ უკვე ამიერიდან ნეტარი გიორგი „არღარა სახით და იგავით
 ჰმსახურებს ზეცისათა მათ, არამედ თვთ მას ხატსა საქმეთასა განიცდის,
 არღარა სარკითა და სახითა, არამედ პირსა ღმრთისასა პირის-პირ ხედავს
 და მეოხ არს ჩუენთვს წინაშე მისსა შვილთა და მოწაფეთა თვსთათვს, და
 ითხოვს მიტევებასა ცოდვათასა“ (ძეგლები 1967: 193).

რა თქმა უნდა, ამდენი გლოვისა და გოდების ბოლოს, გიორგი მცირე იძუ-
 ლებულია, მანუგეშებელი სიტყვებით მოგვმართოს და გვითხრას, რომ გიორ-
 გი მთაწმინდელი არ დაგვიკარგავს, არსად წასულა, ის ჩვენ შორისაა, თუმცა
 ვერ ვხედავთ. მან გაიძრო ტყავის სამოსელი, რადგან სამოთხის მკვიდრი და
 ბინადარი გახდა. გიორგი მთაწმინდლის გარდაცვალება სიკვდილი კიარა,
 „განხეთქად არს საკრველთაჲ“; ნეტარი მამა უკვე აღთქმის ქვეყანაში - ზე-
 ციურ იერუსალიმშია, ქორების მთაზე ბრძნულად საუბრობს ღმერთთან და
 თავის რჩეულებს განსვენებას ანიჭებს - ასეთია დიდი ქრისტიანული იმე-
 დი და ნუგეში გიორგი მცირისა და სწორედ, ამ დამოკიდებულებით დააღწია
 თავი მან სრულ უსასოებას.

თუ შევაჯამებთ, გოდების მიხედვით რამდენიმე გზავნილი გახდება სა-
 ცნაური:

- პასუხი გაეცემა შეკითხვას: რატომ ტირის და გოდებს ადამიანი? - ის, უპირველესად, საკუთარ თავსა და ირგვლივ შექმნილ რეალობას დას-
 ტირის. აქაც, პატრონისა და მფარველის გარდაცვალების გამო („ერთი
 წინამძღუარი ჰყვა სულისა და ჯორცთაჲ“), ობლად დარჩენილები თა-
 ვიანთ უნუგეშო მდგომარეობას აცნობიერებენ (ეს რა შეგვაძთხვევ:
 სად შეგვკარიბე და აღგვზარდე და ახლა სად გვტოვებ და განგვაბნევ)
 და მათს გლოვას ეს ფაქტორიც აორმაგებს;
- გოდებაში განდიდებულია წმინდანის განსაკუთრებულობა. გიორგი
 მთაწმინდელი აქ სახელდებულია, როგორც „წმინდა; ნეტარი; ზიარი
 ანგელოსთა; ქუეყანისა ანგელოზი და ზეცისა კაცი; ტაძარი ქალწულე-
 ბისა; უბინო; მრავალფერი და მრავალსახე სიბრძნე სულისა; გულის-
 ხმისმყოფელი და ერთგული მსახური ქრისტესი; ბრწყინვალე თვალი
 ქრისტეს გვამისანი; მოთმინებისა მოლვანე; წყალობისა წყარო; სათ-

ნოების ფასის საცავი (საუნჯე – ს.მ.); უფლის შვილის მმართველი; სიტყვით ტკბილი და ზრახვით სანადელი“...

- გოდება გამოავლენს დიდ ადამიანურ გულისტკივილს იმის გამო, რომ სანუთრო დატოვა წმინდანმა და შეიკრა ოქოვანად მოუბარი ენა, – ბრწყინვალედ მთარგმნელი საღვთო წიგნებისა, და გაჩერდა მშვენიერად მწერალი ხელი – ეკლესიათა განმანათლებელი! რა თქმა უნდა, გლოვისა და სასონარკვეთის მიზეზად ესეც კმაროდა!
- მიუხედავად უკიდურესი ტრაგიზმისა, გოდების ბოლოს შემოდის ქრისტიანული სასოება, ისაღვურებს იმედი იმისა, რომ სასუფეველის ნეტარებაში მყოფი წმინდანი უფლის წინაშე მლოცველი რჩება: „მეოხ არს ჩუენთჳს წინაშე მისსა შვილთა“.

ავტორის გასაოცარი მხატვრული ნიჭი, გლოვა და გოდება პოეტურ ხარისხში აყვანილი, გარდაცვალების პოეტიკა, სიკვდილის სიმწარის სიღრმე, ბიბლიური პარალელები, გრძნობის ტრაექტორია, განცდის დინამიკა მთლიანობაში ქმნის გლოვის ჟანრის იშვიათ ნიმუშს ქართულ აგიოგრაფიაში.

ПАРАДИГМЫ ГРУЗИНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ – АГИОГРАФИЯ

Каждое время по-своему воспринимает литературное наследие, и акценты расставляются по-разному. Мы, в первую очередь, должны определить важнейшие принципы агиографической письменности, выяснить ее сущность и своеобразие.

Агиография – одна из разновидностей духовно-церковной письменности. Это уже определяет ее первостепенную функцию, важнейшее назначение – религиозно-мистическое, а всё остальное (историческое, художественно-эстетическое или социальное) является второстепенным для этого направления.

Агиография опирается на литургическо-эорталогические принципы, что и определяет ее специфику. Что именно подразумевается под термином «литургическо-эорталогический принцип» при написании агиографического сочинения?

а) Церковные иерархи, в частности — Патриарх и Священный Синод (высшее церковное собрание), должны канонизировать или прославить какого-нибудь святого.

Если художественное творчество – удел муз, и при создании того или иного произведения эта «богиня посетит тебя», скажем, в полночь («сейчас, когда я пишу эти строки, полночь тает, сгорает»), то агиографическую литературу музы создать не смогут. Во-первых, нет у нас права кого-нибудь прославить в лике святых, во-вторых, Творец Один – Господь наш Иисус Христос, а агиография является исполнителем Божьей воли, и создается вдохновением и благодатью Святого Духа. Исходя из этого, мы можем заключить, что в агиографии каноническое и нормативное совпадают с желаемым.

б) Сама по себе канонизация подразумевает внесение в месяцеслов прославляемого святого – установление дня его памяти.

В день памяти того или иного святого церковь на Божественной литургии особо вспоминает подвиги и подвижничество святых, прося их о заступничестве пред Богом. Этот процесс включает в себя написание иконы, создание тропаря и кондака, агиографического произведения.

В агиографическом произведении главным является подвижник – здесь видны и конец его подвижничества и плоды его. Поскольку труд агиографа описывает деяния святых, это само собой подразумевает и цель – у святого должен появиться последователь. С этой мыслью так перекликается начало «Мученичество св. Або»: «Уверенность и радость испытывает юношество, читая эту повесть».

Целенаправленность агиографии — сохранить святость и дать образец некого героя, которому мы должны подражать.

У агиографической письменности два жанра: кровавая и бескровная жертвы или жанр «мученичество», в котором святой жертвует жизнью из-за верности высшим идеалам и принципам, любви ко Христу. «Житийный» жанр отображает заслугу этого человека, который, хотя и не проливал крови, не жертвовал жизнью, однако вся его жизнь представляла собой самоотверженность, верность, любовь и служение христианским идеалам. В обоих случаях предпосылка начала подвижничества – это желание спастись.

У агиографических образов две стороны:

- а) религиозная, духовная, возвышенная;
- б) художественно-эстетическая.

Мистическая символика регламентирована, ее сопровождает определенный канон. Внесение же в нее свободного мышления может даже посчитаться за богохульство. Художественно-эстетическая сторона всегда содержит потенциал свободного мышления, и в этом проявляется её вечность.

Итак, методологическую основу нашего исследования представляет именно такая интерпретация агиографических созданий. Памятники грузинской агиографии IV-XI вв. рассмотрены в двух аспектах: религиозно-богословском и художественно-эстетическом (образное мышление). Мы постарались быть верными нашей агиографической вере.

В грузинской агиографии благодать и сила слова, природа Логоса с особенной силой проявилась в «Житии святой Нино», хотя бы потому, что святой поручено было выполнить апостольскую миссию, ее одним-единственным орудием действия было духовное слово – в молитвах и проповеди. Словом изменила она образ жизни страны и спасла от «идолопоклонства». Слово в «Житии св. Нино» стало средством моделирования настоящего. Святая Нино в духовный мир включается словом, становится соучастницей вечного и бессмертного, поэтому церковь и называет ее «служительницей слова Божия». Миссия св. Нино подразумевала и обращение грузин к христианству, некую перестройку психики народа, изменение системы мышления. Священник Абиатар рассказывает: «Все разъяснила, просветляла разум и убедила сменить веру». Бескровные жертвы, слова, звучащие в молитвах св. Нино, вызвали разрушение идолов и языческой веры. Речи св. Нино, ее проповедь послужили началом новой жизни для царя Мириана: «Она, святая, зажгла в сердце моем свечу истинной веры», – эти факты свидетельствуют, что слово святой смогло подчинить природу (разрушение идолов) и высшее творение Бога – человека.

В «Житии св. Нино» сильно проявляется ведущий мотив – идея воскресения. Все основывается на этом. В конце концов, страна, погруженная во мрак из-за грехов, падшая во грехах идолопоклонства, должна воскреснуть. Воскресение в данном случае знаменует духовную жизнь, познание истины, начало новой жизни, включение человека в поток высшей животворящей благодати.

Автор «Крещения Грузии» замечает: «Пришла Блаженная дева и убедила всех уверовать в Святое Воскресение».

Св. Нино вспоминает: *спрашивала армянина Ниафора о страстях Христа,... Воскресении и о благодати Святого Воскресения* (подчеркнуто нами – С.М.).

Благословленная своим дядей, Патриархом Иерусалима, равноапостольная идет в Иберию. Патриарх Иовенал просит Создателя: «Боже, Господь наш, Боже вечный, вручаю в руки твои сироту-племянницу и отправляю проповедовать, чтобы возрадовались Воскресению Твоему!»

Святая Нино – вестница Воскресения в падшей в грехе Иберии – с таким благословением направляется она в удел Пресвятой Богородицы. О Благовещении Воскресения Христа, т.н. грузинский «Декалог» IX стих – особо отмечает: «Рече Иисус Марии Магдалине: иди и возрадуй братьев Моих». Чем могла обрадовать Мария апостолов? – Конечно, Воскресением Христа.

Так объединяются идеей Воскресения «Житие св. Нино» и «Жизнь Марии Магдалины». Идея Воскресения объединяет один из первых памятников древнегрузинской письменности, и заслуга св. Нино в этом. Этим же она уподобляется, в первую очередь, своему первообразу – св. Марии Магдалине.

Связь св. Нино со св. Марией Магдалиной в филологическом аспекте – фактическое отождествление в истории мировой церкви просветительской миссии женщин.

В космическом аспекте их союз представляет путь Воскресения мира. И не случайно то, что идея Воскресения делает целостной их жизнь.

В англогическом аспекте их связь между собой предвещает поражение сатаны. Одолев нечистого, св. Нино разрушила язычество в Иберии.

В нравственном аспекте – это духовная дорога ко Христу, путь к совершенству.

В аскетическом аспекте их связь отрицание собственной жизни.

В мистическом аспекте – это великая тайна любви.

В символическом аспекте связь св. Нино и св. Марии Магдалины между собой – это лицо мирской жизни, которая совершается Христом.

Так приравнивается «Житие св. Нино» к заслуге св. Марии Магдалины. Так соединяются они духовной жизнью, которая познается в вечности.

В нашем каждодневном бытии мы лишь сделали попытку зафиксировать это.

Начало сочинения, первая же фраза: «И теперь я расскажу вам правдиво о кончине святой и блаженной Шушаник» - сразу же вызывает у читателя духовное расположение, молитвенное состояние. Как указано в специальной литературе, такое начало сочинения порождает сомнение, что у произведения не хватает начала. Отмечают, что в переводах Старого и Нового Заветов фразы, начинающиеся с «И» встречаются много раз, и это считается влиянием греческого языка. В греческий язык это вошло из еврейского языка. Вошедший в грузинский язык союз «И» – еврейский ('VAV' сегмент), является калькой, перешедшей в греческий язык.

В вышеуказанной фразе «И» содействует началу непосредственного повествования истории, является толчком тона для диалогического настроения, показателем духовного воодушевления автора и влияет на ритмическое течение фразы.

Наблюдения над духовными словами Якова Хуцеси переносят нас в теологическую плоскость. В повести слова насыщены богословской мудростью. Автор в словах-символах дает детали жизни св. Шушаник, составляющие моменты бытия мученицы, наполненные сложнейшими внутренними катаклизмами. Блестящая святость царицы контрастно противопоставит темноте Варскена, но нигде не видна ненависть. Невозможно, чтобы в агиографических произведениях не были бы соблюдены принципы христианства – быть беспристрастным к греху и милостивым к грешнику, жалеть грешника и ненавидеть грех. Когда царица узнает об отречении супруга от христианской веры, она скажет: «Каким жалким стал Варскен».

Каждая молитва, произнесенная св. Шушаник, начинается обращением к Всевышнему: «Господи Боже! Ты мне их даровал; Господи Боже! В этом собрании и не нашлось никого; Господи Боже! Ты знаешь». Царица-мученица духовно связана с Богом, Ему доверяет самое дорогое, что в ее руках – жизнь и видит Его волю во всем.

Яков Хуцеси речью персонажей показывает не только их внутренний мир, духовно-интеллектуальный строй, но и создает эволюцию характера, в действии, динамике демонстрирует контраст изменчивости. Яркий пример тому – подлый тон Варскена: «Вы не стесняйтесь меня и не презирайте». Питиахш требует сострадания. Случилось же обратное. Отцы церкви разоблачили его, и до чего же тяжелым было это обвинение: «Ты погубил себя и нас погубил!» Изменчивость действия и контраст видны и в этом небольшом эпизоде.

В результате свободной воли св. Шушаник становится мученицей. Ее мучения – начало счастья (счастье путем мучений) и проявление свободной воли.

Яков Хуцеси в начале сочинения сообщает о Шушаник, что она была «богобоязливая со дней младенчества своего». Первоначально возникает вопрос: что означает «богобоязливая» и, в частности, что такое боязнь Бога?

Страх перед Богом называется источником мудрости (Притчи, 1.7) и является неразлучным защитником добродетели. «Без страха Божия, – говорит Василий Великий – невозможно стать знающим, благоразумным или добрым. В этом ключ ко всему – богобоязливость». «Богобоязливость – превыше всего», – поет Ивдит (16.16). Святой царь и пророк Давид говорит: «Я стал нем, не открываю уст моих; потому что Ты соделал это». Преподобный отец Авва Дорофей в своем «Учении и послании» отмечает, что страх Божий двоякий: первый – новый, второй – полный, абсолютный.

Из слов автора следует, что Шушаник с детства была воспитана христианским порывом, церковной жизнью. Ее духовная жизнь закономерно направлялась к Всевышнему, ежедневно она наполнялась Божьей благодатью. Каждая секунда воспитывала и формировала в ней чувства любви и страха.

Значительным в начале сочинения является то, что Шушаник с детства была богобоязненной, что она с самого начала приобщилась к этой великой благодати, и в дальнейшем, когда она ступит на дорогу мученической жизни, нельзя думать, что она ненавидит тех, кто ее преследует и хулит. Мораль Нового Завета выражается любовью к врагам, в этих словах сконцентрировано все Евангелие. В нас вложена не только возможность, но и потребность взаимной любви.

Впервые вошедший в веру человек на первых порах растерян: многое его удивляет и изумляет, он даже может впасть в очарование, хотя некоторые вещи осваивает механически. В это время выполняет Божьи заповеди из страха быть наказанным, боязни лишиться Царства Небесного, предаться вечным мучениям. Это страх поставить собственное «я» в опасное положение, поэтому это не будет совершенной добродетелью. Такой страх предподобный отец Абба Доротея называет «страхом нового». Но есть и другой случай, новая ступень духовности, когда человек, образ и подобие Бога, исполняет Божию волю «не из-за боязни, «язв», а из-за любви к Христу. Он уже знает, что такое добро, и что всякое добро от Бога. Из жития и наследия блаженного Августина мы знаем, что бытие – добро, а бытие высшим – высшее добро, поэтому поднявшись на новую ступень добродетели, верующий уже почувствовал Божию благодать и приобщился к истинной любви с той надеждой и упованием, которые приведут к «полному страху». Тогда, когда исполняешь Божию волю не из-за страха к предвиденным мучениям, а из-за того, чтобы не отдалиться от абсолютной истины, абсолютного добра, так как Божье иго – сладко, а бремя – легко (Мф, 11.30).

Все ясно, Яков Хучеси явно объявляет: что бы ни случилось, Шушаник не изменит вере. На таком фоне автор сообщает о Питиахше: «Отверг спасительную надежду Христову, или кто не восплачет о нем, ибо он не изведаль ни бедствий, ни страха, ни меча, ни узничества за Христа» (подчеркнуто нами – С.-П.М.). Еще ниже читаем: «(Шушаник) встала, покинула дворец свой и богобоязненно вошла в церковь» (подчеркнуто нами – С.М.). Это место напоминает слова автора Псалтыря: «Утомлен я воздыханиями моими: каждую ночь омываю ложе мое, слезами моими омочаю постель мою».

При оценке достоинств данного произведения ученые весьма сдержанны. Текст сдержан. Ему чужд аллегоризм. «Стиль документален, интонация – деловая...» (М.Чхартшвили). Существуют различные мнения о месте крещения св. Евстафия (И.Джавахишвили, К.Кекелидзе, С.Кубанеишвили, Б.Киланава, Г.Мамулия, М.Чхартшвили). По нашему мнению, святой Евстафий еще до прихода во Мцхета был приобщен к христианской вере, в духовном плане эта вера уже была избрана им, однако крещение произошло именно здесь. До того он лишь готовился к крещению. По Лаодикийскому и VI Вселенскому собору, «те, кто готовятся стать верующими, должны изучить веру».

Теологическая часть «Мученичества» весьма сложная. В ней изложена сотериологическая суть пришествия Христа во плоти. В свое время об этом писали Н.Марр, К.Кекелидзе, Ш.Нуцубидзе, Т.Чкония, Б.Киланава, Г.Кучухидзе.

По нашему мнению, в тексте определенно выражено то, что автор – диофизит: «И послал Бог Сына во плоти и во плоти принял крещение». К тому же, фраза – «Божественная суть была скрыта плотью» не подразумевает, что человеческая и божественная сущности соединились. Эта цитата – отголосок эстетики света. «Божественная суть была скрыта плотью» из-за того, чтобы мы были в силах увидеть необъятный, бесконечный свет Спасителя.

В «Мученичестве» нет места смеху, комическому осмыслению ситуации. В Священном Писании редок «смех праведного». По нашему мнению, «Евстафий усмехнулся» не значит смех в современном понимании. Это, скорее, «надсмехался над(!)». Мы не можем согласиться с мнением Х. Заридзе, что пассаж этот является случаем комического осмысления «ситуации».

«Дидахе» – учение двенадцати апостолов язычникам. По произведению, «есть два пути – путь к Жизни и путь к Смерти. Между ними – великая разница. Путь к Жизни таков: «Возлюби Бога своего, Творца. Не убий, не прелюбодействуй, не кради, не клянись...».

Десять заповедей «Мученичества» абсолютно совпадают с тем, что даны в «Дидахе», однако различны от последовательности библейских заповедей (различна лишь последовательность, но не суть). Однако в «Мученичестве» I-II колена Библейского Декалога заменены основной заповедью Нового Завета (Матфей 22, 36-39):

Очень интересен тот факт, что в исследуемом тексте учение начинается наиважнейшей заповедью христианства. Такое начало – подтверждение того, что Закон заменяется Благом, сначала следует *возлюбить* Бога и лишь потом следовать Закону, без любви невозможно следовать заповедям.

Грузинский агиограф объединил Закон Ветхого и Благодать Нового Заветов. По христианскому учению, Бога нельзя любить наполовину. Его надо возлюбить сердцем, духом и душой. Законам следуют любя. «Следующий заповедям возлюбил Бога». Любовь к Богу и ближнему – наиважнейшая из всех заповедей.

Первая глава произведения – образец гомилетико-эзегетического Слова. Послание Самуила, карталинского Католикоса, к Иоване Сабанидзе – реальный факт и подтверждение того, что агиография обоснована на литургических и эрзалогических принципах, так что сначала следует канонизировать святого, установить день его памяти в месяцеслове, создать тропарь и агиографическое произведение, посвященное ему. Произведение должно храниться в святом храме.

В Послании подтверждено, что агиография – литература не выдуманная, она – «правдивая».

Заметим, что раз католикос обращается к автору, как к «духовному сыну церкви», то Сабанидзе может быть лишь мирянином, но не представителем духовенства. В этом случае он был бы «пастырем духовных сыновей».

Первая глава начинается обращением к читателям (слушателям), и в первом же предложении дан образ Пресвятой Троицы: «Возлюбленные Отцом, друзья и рабы Сына, хранители Святого Духа – воспринимая Вас, как знающих Бога и знаемых Богом».

Такое обращение – попытка объединения автора и читателей единой идеей принять Слово. В грузинской агиографии трудно найти произведения, в которых автор так «печется» о читателе, старается вникнуть в душу, «отрезвить», дать понять, что «близится Царствие Небесное», и давно настал «час седьмой». Также трудно найти автора, который в такой степени восхищен собственной верой, ибо «истинная вера – великое богатство». Автор обещает рассказать «правдивую» историю мученичества.

Приверженность личностной правде – путь к Истине.

Вторая глава произведения – апология христианской любви. Благо лишь в любви. Христианская любовь – та непобедимая сила, которая обожествляет смертного. По агиографу, «Або пришел во имя любви к Христу», «стал любимым всем народом», «возлюбил Христа всем сердцем своим», верил, что никто не сможет отдалить его от любви ко Господу» и т.д.

Иоване Сабанидзе акцентирует «Слово Жизни» (Учение Христово). В первой главе, в которой констатируется сила и благо Слова, сказано, что «любящие Бога говорят словами жизни». Во второй же главе тема продолжена – «в Абхазии епископы и священнослужители рассказывали Або о Слове Жизни, «благостили» о Христе и о вечной жизни...».

«Слово Жизни» – та духовная пища (вместе с тем, что Слово – сам Спас), та необходимость человеческого бытия, которая должна подготовить путь в вечный мир, начиная с мира видимого.

«Мученичества св. Або» ясно выражена масштабность теологического мышления агиографа, провиденциализм. Акцентируется универсальность христианской любви. Автор строг и требователен к защите Божественного Слова в лоне церкви, но не вне её.

Произведение можно разделить на две части – житие Костанти Кахи до пленения и само мученичество.

Агиограф рассказывает, что популярность Костанти, интерес к его персоне со стороны императорского двора Византии были определены теми несметными богатствами, которыми он владел. «Несметные богатства» превратились бы в помеху, если бы не был он удивительно человеколюбивым и щедрым. Было невозможно описать, насколько он любил нищих, радовался гостям. Это и есть золотая середина – быть богатым и любить нищих, иметь несметные богатства и быть гостеприимным, когда богатство – лишь средство для добродетели.

«Мученичество св. Костанти Кахи» – произведение огромной важности в грузинской агиографии в том смысле, что в одной личности соединено все – богатство, добродетель, желание помочь, подарить – «хотение сильнее».

Произведение значимо еще и тем, что персонаж глубоко чувствует свою греховность («Считал он себя самым грешным среди людей и оплакивал себя»). По тексту, св. Костанти

Кахи как бы сравнен со святым Иовом, с великомучеником св. Георгием, со святым Иоанном Крестителем.

Со святым Иовом Костанти сравнивается, так как велико было его терпение бед, с великомучеником Георгием – не только из-за его мученической кончины, но и из-за того, что оба святых были людьми великими, богатыми, выдающимися.

Кончина же св. Иоанна Предтечи и Костанти Кахи – идентична – их обезглавили, безгрешных.

В системе образного мышления нам кажется интересным начало «Мученичества св. Костанти Кахи» – автор подчеркивает, что произведение создается с помощью Святого Духа. Особый трепет к описываемому материалу чувствуется и в том, что автор вспоминает Моисея, opisавшего создание неба и земли. Кажется не случайным и констатация того факта, что «Враг (Дьявол) встал против Истины, вынудил Владык земных заставить верующих верить в идолов, а тех, кто не повинуется, истребить мечом».

Сказанные в начале произведения слова как бы подготовка к тому, что будет констатировано в конце.

Называние Моисея, упоминание авторов книг Ветхого Завета, затем апостолов, затем же – авторов агиографических книг – всё это является защитой и продолжением традиции.

«Я, недостойный, наподобие им, подражая им, описал мученичество святого Костанти». «Я, недостойный» – известная формула в агиографии, выражающая покорность и «нищенство духом» – христианские добродетели.

Епископ Стефан Мтбевари в начале произведения напоминает, что «Иосиф и все отцы наши были испытаны по силе своей». Даны цитаты из Библии о том, что человек должен быть готовым к испытаниям, и не только готовым, но и благодарным.

Автор как бы заранее подготавливает нас к тому, что герой произведения – воплощенный этому пример.

Архитектоника текста абсолютно отличается от других произведений жанров «жития» и «мученичества». Описание мученичества Гоброна – лишь одна треть текста, остальная же – подготовка к восприятию подвига.

Стефан Мтбевари призывает к неустанной подготовке ко второму пришествию Христа: «Страшен тот день». «Страшен» он не потому, что это – последний день, но еще и потому, что именно в этот день предстанет Господь во всем Своем Сиянии.

Из-за Божественного (Божеского) сияния видимое солнце померкнет, даже ангелы удивятся, ибо увидят (узрят) невиданное доселе (Свимеон Богослов).

Что же касается слов агиографа «со страхом узрят Христа, идущего с крестом», в них подразумевается то, что Сын будет судьей (Деяния 17.31). Пред вторым пришествием «чудо» – крест будет вознесен ангелами.

Произведение уникально и тем, что в нем – единственная молитва, произносимая святым. Она исполнена надеждой на милость Божию и удивительной благодарностью за то, что он сочтен достойным стать мучеником. В молитве он просит сил. Человеческая слабость (первый разговор с Амиром) рассеется с помощью Бога.

Молитва эта – логический стержень всех духовных переживаний святого. Она исполнена чувства личностной греховности и этим примечательна в агиографических произведениях IV-XI вв. Словосочетание – «Я, грешник» («Я, грешный») не встречается нигде, ни в одном произведении упомянутого периода.

Хотя в «Мученичестве св. Костанти Кахи» выражено покаяние за грехи свои [«Это ниспослано Богом за грехи мои»] (Памятники, стр.168), «Я, грешный» – достояние лишь «Мученичества св. Гоброна».

Произведение это примечательно еще и тем, что лишь в нем святой просит Амира (и это – беспрецедентный случай), врага, даровать ему жизнь. «Такой неприемлемости ко боли не знает грузинская агиография» (Г.Парулава), однако, наряду с этой «неприемлемостью» автор показывает, что именно преодолев боль, личность, смертный возвышается до святого, святости.

В конце диалога с Амиром Гоброн произносит: «Ни за добрые обещания, ни за зло, причиненное мне тобой – не отойти мне от Христа» («не отвести» – точнее). Фраза эта – вы-

ражение сложности характера, когда позиция не только выражается, но и вырабатывается в самом процессе разговора. Поэтому, если начало диалога – компромисс, в конце уже – бескомпромиссность.

Метаморфоза, преобразование личности подготавливается покаянием, ускоряется ею, ибо покаяние – великое таинство, называемое «вторым крещением». По Иоанну Синайскому, «покаяние – возобновление крещения».

Давид Агмашенебели в своем «Галобани Синаулисани» («Песни покаяния») приводит два примера из многих – Марии Египетской и Монасе (2, Песнь, VIII, 219-220).

Великий отец церкви Андрей Критский (VI в.) в своем Каноне Великого Покаяния констатировал, что каяться ему поможет Спас – Христос (7, 8).

На естественный вопрос, почему каются и плачут святые «денно и ночью», св. Авва Дорофей отвечает: «Святой – человек, идущий к свету. Чем ближе свет, тем яснее грехи. Отсюда – вечный плач».

Следует особо подчеркнуть, что великий Воскресенский пост – подготовка к покаянию, осознание греховности, недостойнства, служения злу. В песнопениях упомянутого периода – покаяние души, горькие слезы из-за осознания того, что человек пал, грешен.

Осознав вышесказанное, совершенно ясно, зачем Мтбевари призывает читателя к покаянию – он как бы готовит нас к нему, заставляет задуматься над собственными грехами, вспомнить о святых, возвыситься над преходящим.

Агиограф назидает: «И ты способен на такую жертву пред Господом, способен на умиротворение («сжигание») плоти горем, бедами, воздержанием, нищетой».

Ответить положительно на этот вечный вопрос человек сможет лишь тогда, когда возьмет крест свой и пойдет за Господом, осознает, что грешен и воздержится от «разоблачения» ближнего.

На фоне вышесказанного понятно назидание грузинской агиографии. «Взойдите на крест трудами и постом, станьте достойны мученического венца (тернового венца). Сильные мира сего возводили святых на крест, ты же – взойди по воле своей».

«Пришел в мир, чтобы рассказать об истине» (Иоанн, 18, 37) – слова Спаса, распятого за грехи наши. Великими мучениками стали апостолы. За ними последовали многие. Был создан целый институт мученичества. Подвигом, кровью и смертью была доказана Истина, высокая ее цена и суть».

Именно к этому призывает и автор «Мученичества св. Гоброна».

Большинство детей-мучеников проявляют глубокую богобоязливость уже в раннем возрасте. Они призваны служить Богу.

По общепринятому мнению, ребенок – существо чистое, в котором нет зла, порока, греха. В средневековье понятие «детства» воспринималось особо – детей считали «малыми взрослыми».

Примечательны слова агиографа: «К вечере позвонил в колокола священнослужитель, и направились дети в храм по правилу христианскому».

В фразе подчеркнута глубокая религиозность детей – участие в литургии. Фиксация – констатация понятий «вечеря», «колокол», «храм» подтверждает, что история, переданная в произведении, не могла бы произойти до провозглашения христианства официальной верой. Более того, в четвертом веке литургическая практика не достигла бы столь высокого уровня.

Литургическое мышление жителей Колайского ущелья выражено в их ответе детям-язычникам: «Если хотите быть во храме, уверуйте в Господа нашего Христа, примите крещение во имя Его и причастие». Значит, для того, чтобы жить христианской жизнью, необходимы «вера, крещение, участие в таинствах, христианская радость единения». При исполнении таинства крещения в храме поется «Крещенные облачились во Христа, Аллилуйя».

Древнейший пример канонического песнопения встречается в упомянутом произведении. «Пастырь произнес: «Снизшел Дух Святой, как голубь над Иорданом, при крещении Христа. Ангелы воспевали: Аллилуйя! Аллилуйя!»

После крещения колайские дети проявили удивительное мужество, несмотря на возраст. Трижды отвечают они на вопросы родителей, и каждый раз ответ начинается одними и теми же словами: «Мы – христиане». Агиограф констатирует, что дети и не знали, что им еще отвечать. Подчеркнутая простота повествования лишней раз подтверждает истинность случившегося (ибо у детей семи-девяти лет невозможно обнаружить дара высокого красноречия). Автор не сочиняет, лишь констатирует.

Во введении знакомимся с богатой, преуспевающей семьей. У эристава Вардана и его жены Тагине «была истинная вера в Святую Троицу, служили Богу достойно и с великим страхом», - рассказывает агиограф.

Наиважнейшей деталью является то, что «истинной верой» называется вера в Святую Троицу. Фраза сама собой подразумевает полемику с язычеством, с любой другой верой или сектой. По св. Августину, «истинной веры нет ни у язычников, ни у какой-либо секты – лишь у христианской церкви апостольской. Облаченные в истинную веру, мы должны поклоняться истинному Богу – Пресвятой Троице – Отцу, Сыну и Святому Духу».

«Истинная вера – лишь христианская», – констатирует св. Августин. То же самое подтверждено в «Мученичестве Давида и Тиричани».

Констатируя факт, что муж с женой «служили Богу достойно и со страхом великим», подчеркнуты три основных понятия (добродетели) христианской жизни:

1. Богослужение;
2. Достоинство;
3. Страх Божий.

«Богослужение» подразумевает литургическое мышление, «житие во храме», участие в таинствах, любовь и исполнение заповедей.

Давид и Тиричани выросли в благотворной, литургической среде, внимали Слову Божьему, были добры, набожны, кротки и скромны.

Давая закон правильного воспитания, Апостол Павел наставляет родителей: «И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем...» (Эфес. 6, 4).

Агиограф рассказывает, что у Тачине был брат, Тевдоси (Феодосий), язычник безбожный (уже упомянутый эпитет представляет собой полную характеристику персонажа, и не только персонажа, но и самого язычества, как безбожия).

«Безбожник» отнял земли у Вардана; был Тевдоси подобен звери разъяренной, с железными потрохами (!), кровожаден был и зол, «тигр».

Все эти слова лишь подчеркивают противоположность братьев – их кроткий нрав и высокое смирение. Давид и Тиричани: «Цветы прекрасные, посадки Эдема, чистые, агнцы Божьи, агнцы (жертвы) истинные, святые».

Контраст, характерный для агиографии лишней раз подчеркивает противостояние добра и зла, греха и блага.

Девять малолетних колаели, Давид и Тиричани, дети, взошедшие на крест, запоминаются читателю благодаря высокой степени веры.

Братья объясняют дяде, что и пред смертью будут верны вере отца. Колаели, семи и девятилетние дети, уверяют разъяренных родителей, что они готовы умереть во имя Христа.

Сила духа отличает детей-мучеников, персонажей грузинской агиографии. Дитя – воспламененная Божественной любовью душа, олицетворение высокой чистоты, мерило верности и незыблемости.

Общая метафора детей-мучеников в агиографии – «цветы Эдема».

«Дети-мученики такая же модель мучеников, что и мученики-взрослые» (Т. Грдзелидзе).

Сохраненные в «Атонском многоглаве» волнующие истории лишней раз подтверждают – до чего же прекрасен дух, хранимый в древних рукописях.

Введение в «Житие святого Иоанна Зедазнели» посвящено размышлениям о Слове-Логосе. Это как бы теоретический трактат для осмысления того, что конкретно стоит за словом творца-писателя, как воспринимает художественное сознание автора бытие в смысле

восприятия красоты, и как происходит перевоплощение прекрасного в новую эстетическую реальность.

Причина и результат, их взаимосвязь в агиографическом слове отражаются в словесном материале произведения.

Какова схема, преподнесенная агиографом?

«Причина порождает слово, и слово рассказывает о причинах. Причина воспринимается чувством, чувства осмыслиются, осмысленное же запоминается».

Причина, повод, порождающий слово, подразумевает внутренний духовный резервуар (наличие этого резервуара), ибо слово выражает суть личности, его интеллектуальное и психоэмоциональное начало. Слово и есть смысл человеческого бытия.

Исходя из специфики агиографического художественного слова, и в исследуемом нами художественном произведении представлена молитва, как благодетель. Именно сила и благо молитвы являлись лейтмотивом произведения.

Сам факт пришествия в Грузию Иоане Зедазнели и его сподвижников, «сильных словом и деяниями», крещение- «просветление» грузин «светом истины», (что должно подразумевать распространение диофизитства, а не просто христианской веры) (Р.Сирадзе) и обоснование монастырских систем – вся эта жизнь направлялась молитвами.

Молясь, строили храмы – святые места для молитв.

Грузинская агиография удивительно богата Божественными именами, основанными на богословской традиции, строго определенной рамками догматики и каноники.

Оригинально Божественное имя, приведенное автором «Жития Иоане Зедазнели» – «дающий щедро, дарующий». Именно Он дал нам мир во всем многоцветии, Он – «клад-дез добра» и «даритель жизни», «благодетель».

«Бог, щедро дарующий» – словосочетание агиограф заимствовал у апостола Иакова. Бог щедро награждает священнослужителей – и дар этот, в первую очередь, мудрость (дар различия добра и зла, дар служения добру).

По нашему мнению, особенно важен пассаж в «назиданиях», где подчеркивается сила личностного примера. По апостолу Иакову, «вера без деяний мертва» (2, 26). То, чему учишь других, должно быть стилем твоей же собственной жизни («превратите себя в образец»). Это и есть суть этического богословия.

По рассказу агиографа, умудренный Богом св. Шио пришел в Грузию, ведомый Духом Святым, и обосновался к западу от Мцхеты (Ср. «Св.Иоване пришел в Картли, ведомый Святым Духом»). Так же, как и святой Иоане Зедазнели, Шио Мгвимели обосновался в малой пещере. Шио – человек, выполняющий Божью Волю, исполненный этой же воли. Он – слуга Господа, отрешившийся от мира ради наивысшего – Бога.

Влияние Евангелия: «Шио подчинился Воле Бога, который никогда не предаст верующих в Него».

Первая же молитва Шио многозначительна. В ней чувствуется наиважнейшая благодетель – терпение. С воспламененным сердцем предался Шио молитве. Он просил: а) терпения, б) быть достойным вечных благ.

Молитва интересна еще и тем, что Иисус назван «добрым», рожденным от Св. Девы, а также тем, что окончание молитвы совпадает с окончанием литургии.

В молитве названы три хранителя: Божья Матерь, св. апостолы и св. отец Иоанн (подразумевается Иоане Зедазнели). В молитве же объяснена причина пришествия Господа во плоти – «дабы спасти человека».

По сей день, при окончании литургии, сохранена последовательность: «Христос, истинный Бог наш, с помощью Богоматери Марии, покровительством апостолов...»

Можно заключить, что окончание молитвы св. Шио обусловлено (определено) литургической практикой и является проявлением литургического же сознания.

Вторая же молитва Шио – благодарность за божественные блага, дарованные ему.

Жизнь человека – непрекращающаяся битва, борьба с видимыми и невидимыми врагами. Святые отцы учат, что намного сложнее бороться с невидимыми врагами – с собственными страстями.

Св. Шио достиг в этой борьбе таких высот, что превратил себя в «прекрасную основу», развил в себе благодетель терпения, был вознагражден Богом, восхвалял Творца и осилил невидимых врагов.

В данном фрагменте интересны следующие пассажи: 1) Духовная радость («Радовался душой»). Радость эта исходит из любви. Любовь же – первойшая заповедь. Святой Шио, влюбленный в Бога, радостен, восхваляет Господа.

2) После долгих трудов, непрекращающихся молитв он осилил невидимых врагов, что означает, что он поборол самого себя, поднялся по лестнице благодетелей и приблизился к Богу.

Особое чувство благодарности, что выделял св. Шио, естественно вытекает из учения о провиденциализме – святой подчинен Воле Божьей, доверяет этой Воле, влюблен в Бога. В своих молитвах он «восхваляет» Господа. Он – по сей день живой пример грешному человечеству. Кстати, благодарность и смирение тесно взаимосвязаны. Св. Исаак констатирует: «Неблагодарный в малом недоволен и многим» (23, 191).

Назидает сам Господь: «В малом ты был верен, над многим тебя поставлю» (Матфей, 25, 21).

В агиографическом тексте ни один персонаж не появляется в сцене охоты, за исключением Эвагре.

По воле Божией, Эвагре остался с Шио. После того, как святой выстроил храм, он поставил на путь отшельничества Эвагре – он и есть первый «местный» отшельник грузинской церкви.

«Назидания» св. Шио Мгвимели учат пути Божественному, в них восхвалены благодетели, что обязательны для аскета.

Можно заключить, что ассирийские отцы создали программу аскетического жития («Учения» Иоане Зедазтели, «Назидания Шио Мгвимели»). Они – эти учения – назидания учат главному – как жить так, чтобы спастись.

Автор «Жития св. Шио и Эвагре» обращается к святому Шио: «Претерпел преходящую тьму и взамен получил Вечную славу и покой».

Во введении же «Жития святого Давида Гареджели» читаем: «Отец наш, святой Давид изшел в пустыню, чтобы минутной бедой завоевать вечную радость и успокоение».

Оба святых «минутной» бедой (претерпев «минутные» беды) завоевывают вечность. (Минута эта – длиною в жизнь!).

При разговоре с разбойником св. отец скажет, что он молит Бога «в успокоении (в покое) провести минутную жизнь».

В данном отношении к жизни прекрасно выражено, как воспринималась человеческая миссия, таинства бытия, к чему должны мы стремиться и что должно быть наиважнейшим в этом бесконечном стремлении.

По произведению, «пустыня» – место для уединения с Богом и самим собой, место, где должно начаться спасение души. Хотя пустыня место материальных бед, но за минуту бедствий нам уготовлена Вечность. Значит, «пустыня» – место испытаний, «проход» в новый, духовный мир, место, приближающее человека к Богу, который всегда поможет побороть невидимых врагов.

В пустыне был дан Закон евреям. Св. Моисей сорок лет водил народ по пустыне, чтобы выросло новое поколение, которое имело бы право войти в Землю обетованную.

Ремарка агиографа («пошел Давид (чтобы) судиться с самим собой») указывает на аскетические цели и намерения последнего.

Как начинатель отшельнической жизни, аскетического бытия Антон Великий пишет, объясняя: «Размышление и добродетель – очи души, свеча ее.... Размышляя, мы рассматриваем свои желания, слова, деяния и отходим от всего, что отдаляет нас от Бога.

Размышляя, мы поборем деяния нечистого».

Разумеется, аскетическая жизнь трудна, но все эти трудности – ничто по сравнению с теми благами, которые ожидают отошедших от мирских «благ», точнее, от суеты мирской. Именно это и выражено словами агиографа – «минутной бедой завоевано вечное успокоение».

Основа отшельничества – терпение и послушание. Эти благодетели подчеркнуты в книгах «Жития святых отцов ассирийских».

Первая глава – апология послушанию. В ней показана та великая разница, что существует между богобоязненной жизнью и жизнью, полной мирских забот.

Бескрайнее терпение есть необходимость в житии аскета. Сам Спаситель назидает: «Терпением вашим спасайте души ваши» (Лука 21, 19).

Св. Давид акцентирует, что «беды мирские - преходящи, слава небесная – вечна». В нашем суетном мире боль действительно преходяща, тогда как радость Эдема вечна. Все кончается в этом мире, пройдут и беды сподвижников Давида и Лукиана. Заключение аскета – «стоит терпеть».

Акцентируется благодетель терпения и в том пассаже, когда Лукиан жалуется духовному отцу, что из-за засухи нечего есть. «Ты малодушен, заботаешься о преходящем – о тленной еде».

Наряду с Библией, основной назидательной книгой для ассирийских отцов были учения св. Антона Великого, его «Устав отшельнической жизни». Это и неудивительно, ибо именно он – начинатель аскетической жизни, образец личности, избравшей богоугодный путь. В агиографическом тексте из отцов церкви упомянут лишь св. Антон Великий.

Св. Давид был надеждой и образцом для других отшельников. Он делал их сильнее, одухотворял.

В произведении множество диалогов, оно небогато молитвами. Здесь особое место занимает благодарность и восхваление Творца.

Интересно узнать, какая из двух (А, В) редакций метафраст. Каково соотношение между редакциями (это должно быть установлено стилистическим анализом), какова лексическая разница, что происходит в тропическом мышлении и как отличается мышление разных агиографов.

По изучении редакций «А» и «В» не было выявлено существенной разницы – незначительные лексические изменения, нет концептуального разногласия, идентичен стилистический инструмент. В редакции «А» наблюдается интерполяция (добавление-сокращение), редакция «В» обработана на более высоком художественно-эстетическом уровне, «украшена словом».

В содержании не выявляются догматические изменения, музыкально-ритмических изысканий мало, не наблюдается и стремления к самоцельному описанию чуда («сасцаули»).

Редакция «А» не является метафрастом редакции «В» (то, что диалог против зороастризма дан лишь в редакции «А», не аргумент, поскольку в редакции «В» утеряна именно эта страница, и никому не ведомо, был ли упомянутый диалог в редакции «В»). (К.Кекелидзе)

Диалог этот (редакция А) состоит из 31 строки (неполных). Это – два вопроса марзпана (персидского наместника) Абибосу и, следовательно, два ответа.

В лексическом плане вопросы марзпана весьма скудны, нет логической глубины:

Первый вопрос: «Зачем убил бога нашего?» (т.е. потушил огонь); второй вопрос почти идентичен, усложнен лишь начальной фразой – «Я спрашиваю...»

В диалоге марзпан представлен неуравновешенным, его тон – менторский, агрессивный.

Совершенно другое духовное состояние у Абибоса Некресели. Он вдохновлен познанием Истины. Отсюда и различие в лексике (фразеологии, интонации, стиле...).

Ответ звучит так: «Ваш бог, огонь, преходящ, он – дьявол; составленный; идол.... Я потушил его, то есть победил вашего «бога». После чего следует характеристика Истинного Бога, Творца.

Как бы ничтожен ответчик – «лишь малая доля воды уничтожила вашего бога, так бог ли он? Ваше служение – ложь.» Аргумент – цитата от Луки (4, 8).

Диалог выстроен по принципу антиномии – отрицание вызывает противоположные ассоциации. Аргументацию Абибоса можно воспринять как образец негативной теологии. Он (Абибос) уничтожает абсурдную идею марзпана силой логики.

Редакции А и В дают очень скудный материал для изучения Божественных имен. Навероятно, что в метафрастике были даны лишь десять имен, тогда как в любом памятнике грузинской агиографии таких имен целая система.

Во всем произведении лишь два пассажа, где приведены цитаты из Библии. Недостаток художественных парадигм и цитат метафрастике не свойственен. Поэтому, по нашему мнению, редакция «А» «Мученичества св. Абибоса Некресели» не является метафрастом.

Описанием жития Григория Хандзтийского агиограф объясняет суть человеческого бытия, тайну миссии человеческой – все преходящее, вечно только душа и именно ее спасение должно стать целью жизни.

Творец Вселенной избирает избранного, когда тот находится ещё в лоне матери, этим высказывает свое невероятное величие.

Ашот Курапалат обращается к «звезде пустыни»: «Христос выявил тебя как гордость христиан».

Вышесказанное основывается на Евангелии: «Ашот говорит Савве Ишхнели «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного.» (Евангелие от Матфея 5:16) Богобоязнь – то, что должно пробудиться, читая «Житие». Боязнь (высокая) к Богу – начало мудрости. Об этой боязни часто говорит Григорий Мерчуле, однако, по контексту. Когда народ собрался возвести его в сан священнослужителя, он побоялся своего юного возраста: «Вижу честь и боюсь бед», – отвечает Григорий. В ответе ясно видно отношение отца к седьмому таинству, удивительно возвышенное, духовное и к тому же, аналитическое – «священнослужитель должен быть возвышенным, чистым сердцем, душой». Фраза выражает универсальность литургического мышления.

Очень важным является отношение к феномену слова в агиографии. Монументальная личность Григория Хандзтийского выявляется в Слове-Логосе. Агиограф констатирует, что Григорий изучил философию (лишь теологически приемлемые доводы, «злые» же – отверг). Доброе и злое разграничены.

Для Григория доброе слово – то, что полезно для души, то, что не отличается от христианского учения. Доброе слово вытекает из доброй мысли, что причащает личность к универсалиям. «Злое слово» – порок и помеха, препятствие на пути к Богу.

Слово Доброе в произведении противопоставлено слову злomu.

Огромная сила предписана молитве и слезам. В «Житии благодетель молитвы и поста всегда сопровождаются слезами.

Отношения между святым и его матерью очень тонки. Агиограф выражает особое уважение к выполнению требований пятой заповеди.

Мать, старая, с трепетом ожидает встречи с чадом, ведь святой был единственным сыном, и мать глубоко переживала разлуку с ним.

Встреча с матерью, фактически, есть встреча с прошлым, детством. И в этом эпизоде универсален «строитель пустынь». Он просит у матери помилования. Трудно найти более трогательное описание отношений родителя с чадом в агиографии. Здесь все соткано с трепетом, все трепетно: вера, самоуничтожение, покорность, любовь, уважение. «Отошел я от мира сего не по своей, а по Божьей воле», – объясняет сын матери.

Это еще одно подтверждение провиденциализма и объяснение того, почему Григорий отказался от епископского сана (и это было волей Божьей, а не волей личности).

Сын говорит матери в Мерейском монастыре, что у нее есть все, о чем можно мечтать в мире сем, но теперь сыну надобно привести мать к Богу.

Вместе с уважением к родителям, в данном эпизоде подчеркиваются такие темы, как отношение души и тела, праведная жизнь, провиденциализм, многие теологические принципы представлены с помощью художественного слова.

В книге также изучены «Житие святого Илариона Грузинского», «Житие святого Серапиона Зарзмели», и жития святых отцов, на Святой Горе Афон просиявших: Иоанна, Эквиме и Георгия Святогорцев.

Изучение парадигматических аспектов грузинской агиографии выявило некоторые интересные аспекты:

Наиважнейшим для агиографии являются акценты, относящиеся к силе и благу слова.

Агиографическое слово и Логос – проявление Святого Духа. Самовыражение личности осуществляется словом, в слове отражены психоэмоциональные и интеллектуальные начала. Слово – хранитель чуда.

Молитва и пост – эти добродетели неразделимы в грузинской агиографии. Молитва – беседа с Богом любви и покая – успокаивает душу, ведет человека в Эдем. Пост – подготовка души для вдохновения.

Молитва и пост – гарантия того, что душа будет защищена от зла. Молитва и пост – состояние души персонажей грузинской агиографии, хотя ощущение собственных грехов, молитва покаяния довольно проста.

Слезы, дань Духа Святого, считаются особой добродетелью. Молитва, сопровождаемая слезами, тоже особая добродетель.

Страх Божий – основа правильной жизни. Чувство это часто описано как в «Житиях», так и в «Мученичествах».

Основой монашеской жизни являются безбрачие, терпение, покорность и нищета, и восхвалены они в грузинской агиографии.

Особенную степень веры выявляют дети-мученики, воспламененные любовью к Богу, чистые сердцем, реальные образцы чистоты.

В агиографии IV-XI вв. выделяется деятельность ассирийских отцов – это начало не только монастырской колонизации, но великий миссионерский путь. Также важно появление гимнографической литературы, укрепление православия.

Их программу можно представить как восхождение по лестнице добродетели, вечное стремление к совершенству.

Агиография была продолжением Священного Писания. Это и доказывает единство нашей методологической основы. Агиография основана на литургическом эорталогическом принципе.

И еще один аспект грузинской агиографии – в богословии или достигнешь сути или нет. Различны общие, сравнительные, этические и назидательные учения.

Св. Григорий Богослов констатирует: «Если хочешь со временем стать богословом, придерживайся заповедей и не противься покорности» (епископ Шио Муджири).

В грузинской агиографии любое теологическое учение подчинено этим требованиям.

Провиденциализм, эсхатологическое ожидание, победа над страхом смерти, очищение сердца и души, необходимость литургического мышления являются главным основанием назиданий грузинских агиографов.

Особенно следует отметить, что в грузинской агиографии IV-XI вв. очень важны учения о добродетели. В этом смысле очень интересен Декалог «Жития святой Нино», десять заповедей «Мученичества св. Эвстатия» и назидания «Жития» св. Иоанна Зедазтели и св. Шио Мгвимели. Каждое из вышеупомянутых произведений служит спасению души человеческой, цели сделать личность другом Господа, возвысить человека над преходящим, мирским, материальным.

В конце концов, все эти учения ведут праведным путем.

Мышление образов специфически проявляется в агиографии. Эта система парадигм является эйконической.

Парадигматическая система двуплановая – насыщена как мирским, так и духовным смыслом (Р. Сирадзе).

Заметим еще раз, что грузинская агиография – ответ на вопрос, как верили и любили в Грузии!

PARADIGMS OF GEORGIAN SPIRITUAL CULTURE – HAGIOGRAPHY

Resume

Hagiography, or the martyrdom and life of saints, is a field of Christian art and adheres precisely to the basic principles that characterize medieval aesthetic thinking. The paper discusses hagiography against the background of the main fields of ecclesiastical art (temple, fresco and icon painting, chanting, stamping, stone relief) and points out its main function and purpose. Hagiography is the art of saving the human soul and this determines its main specifics as well.

One of the most important things for Georgian Hagiography is accent on the power and charity of a word. Hagiographical word and logos announce the whit, show us the way to overcome the world and spiritual rise. The person, his psycho-emotional and spiritual-intellectual sources are displayed. The greatest miracles are fulfilled by the means of a word.

Prayer and fast are indivisible from Georgian Hagiography. Prayer as the conversation to god of love and peace, calms down the spirit, cleans the mind and opens the door to paradise for the man. Fast is one of the best conditions for spiritual inspiration and rise, it makes a man like a god. Prayer and fast are guaranties, trustworthy means, protectors of spirit from wicked. The both virtues are conditions of Georgian Hagiography, although the prayer of confessed man is almost unfamiliar for Georgian Hagiography.

Tears, gift of whit and the prayer offered up with tears is a peculiar virtue in the activity of saint.

Fear of god, as the basis of properly directed life is of equal significance in "punishment" as well as "living" characters.

The basis of monk's life: firmness, unmarriageable and obedience-modesty-patience is idealized by Georgian Hagiographers.

The punished children of Georgian Hagiography, spirits lighting by god love, visible images of innocence and purity irradiate with specific firmness and devotion for belief.

In Georgian Hagiography of IV-XI centuries there is absolutely distinguished the activity of St. Asurian Fathers, which is not only initial of Georgian monastery colonization, but it was a great missionary activity, embryo of original hymnographical write and strengthening of Georgian Orthodoxy. We can imagine their activity program, moral principles as rise to the ladder of virtues, merit without difficulties to improvement.

In Georgian Hagiography of IV-XI centuries appeared as well that hagiographical write is continuation of divine letter and the second, we analyzed some aspects of iconographic typology of Georgian Hagiography (IV-XI), on the whole, from the standpoint of typological theology. You can penetrate in theology or you can not do this. There are considered main, comparative, moral and doctrinal studies. St. Grigol theologian says: "If you want to became a the theologian in due course, follow the commandments and don't come out obedience". Any theological doctrine in Georgian Hagiography is inspired by the fulfillment of this requirement.

Providentialism, eschatological expectation, overcoming of the fear of death, cleaning of heart and mind, necessity of church living are the basis of suggestion of Georgian Hagiographers.

It's very considerable to note, that in Georgian Hagiography of IV-XI centuries virtue doctrines are very important. From this point of view "St. Nino's living's" Decalogue, ten commandments of "St. Evtati's martyrdom from Mtskheta", and "Life studies" of St. Ioane Zedazneli and St. Shio are very interesting. Each of them serves to the only one, - to support the man to save his spirit, to make him a friend of Christ, to make him raised from common, material, vain and fleeting, devoted to spiritual values. Finally these doctrines are preaching going on the superior way.

Georgian Hagiographical write is an answer to how in Georgia people believed and loved!

On the basis of *The Life of St John and St Euthymius* by Giorgi of Mtatsminda, this study analyses the importance of the Garden of Our Lady – Athos – icon of guileless obedience and new Chrysostomus. Much of the work is devoted to the contribution of St Euthymius of Athos. His iconographic portrait is depicted as that of a soul healer, kind shepherd, and guide. At the same time, it emphasizes his special role in developing Georgian language and vocabulary and his translation activities that Giorgi of Athos regarded as a major virtue.

We attentively examined the typicon of Iveron as a path to the salvation of monks and the image of monastery life as angel-like service. At the same time, we described the priorities of Euthymius of Mtatsminda in his life as a monk. The typicon meticulously written by Giorgi of Mtatsminda is a genuinely organic part of the work and at the same time, it defines the way of life of the monks in Iveron Monastery and represents a reliable document confirming their existence. Those who followed the path of God having abandoned the good of this world developed and became spiritually tempered on the basis of this typicon.

In addition, we view and assess the work by Giorgi of Mtatsminda against the background of the 11th-century Georgian Christian art, presenting the general trends in Christian art of that period. The language of those working on Athos remained a model for centuries like the complete form of temples in the 11th-century Georgian architecture, its decorations, and icons, as well as illustrations of books, reliefs, and metal and enamels works.

ჰირთა სახელები

ა

აარონი (ბიბლ. მღვდელმთავარი) – 256.
 აბაშიძე ქ. – 51.
 აბბა დოროთე – 96, 97, 171, 360.
 აბბა არსენი – 350.
 აბდია წინასწარმეტყველი – 358.
 აბიათარ მღვდელი – 64, 65, 78.
 აბიბოს ნეკრესელი – 114, 189, 190, 192, 197, 198, 199, 228, 244, 245, 246, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257.
 აბო (თბილელი) – 10, 20, 22, 30, 34, 40, 60, 61, 126, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 156, 167, 168, 202, 214, 238, 252, 254, 299, 313, 334, 359.
 აბრაამი (ბიბლ. მამამთავარი) – 111, 205, 347.
 აბულაძე ი. – 118, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 209, 244, 251, 355.
 აბუჰარბი (პერსონაჟი) – 328, 329.
 ადარნასე (კოლაელი ყრმა) – 172.
 ადიაბენელი ჰ. – 193.
 ავგაროზი (მთავარი) – 45.
 ავგუსტინე (ნეტარი ავგუსტინე) – 49, 55, 88, 96, 97, 174, 180, 276.
 ავერინცევი ს. – 139.
 აზარია (მონაშე) – 172, 225.
 ათანასე დიდი // ათანასე ალექსანდრიელი – 23, 25, 220, 236, 239, 311, 317, 318, 328, 341.
 ალექსიძე ალ. – 54, 310, 314, 317.
 ალექსიძე ზ. – 189, 190, 193, 195.
 ალიბეგაშვილი გ. – 36.

ამირა (არაბი მმართველი) – 145, 149, 167, 168, 169.
 ამირანაშვილი შ. – 193, 194.
 ამირხანაშვილი ი. – 39.
 ანა დედოფალი – 196.
 ანანია (მონაშე) – 172, 255.
 ანასტასი სინაელი – 302.
 ანდრია კრიტელი – 171, 360.
 ანდრია პირველწოდებული – 39, 207, 303.
 ანტონ დიდი – 23, 128, 155, 214, 220, 222, 224, 229, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 280, 341.
 ანტონ მარტყოფელი – 189, 190, 191, 192, 199, 244.
 ანტონინე (მონაშე) – 172.
 არვანდ გუშნასპი – 113, 124.
 არიოზი – 181, 206.
 არსენ ვაჩეხძე – 54.
 არსენ წინონმინდელი – 312.
 არსენ პირველი (კათალიკოსი, დიდი, საფარელი) – 173, 196, 197, 198, 199, 244, 245, 259, 261, 264.
 არსენ მეორე – 196, 197, 199, 244.
 არქიმანდრიტი მიხეილი – 351.
 არქიმანდრიტი რაფაელი – 42, 45, 46, 48, 49, 51, 155.
 არშაკი (მეფე) – 180.
 ასათიანი მ. – 117.
 ასურელი მამები – 12, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 233.
 აფციაური ჯ. – 310, 357.

ბ

ბაკაშვილი ვ. – 33, 247.
 ბაბილა (ანტიოქიელი პატრიარქი) – 358.
 ბარამიძე ალ. – 38.
 ბარამიძე რ. – 30, 39, 65, 69, 70, 90, 110, 120, 129, 137, 144, 234, 260, 269, 270, 280, 319, 338, 356.
 ბარაქია – 256.
 ბარუქი (წინასწარმეტყველი) – 120.
 ბარძიშ (მონაშე) – 172.
 ბასილი დიდი – 29, 60, 95, 102, 105, 107, 181, 226, 260, 336.
 ბაქარ (მონაშე) – 172.

ბახდიადი (პერსონაჟი) – 125.
 ბეგიაშვილი ა. – 74.
 ბეზარაშვილი ქ. – 303.
 ბენედიქტე (წმინდანი) – 336.
 ბერდიაევი ნ. – 28.
 ბერიძე თ. – 294.
 ბერმანი ბ. – 28.
 ბიჩკოვი ვ. – 88, 217.
 ბრეგაძე ლ. – 38.
 ბროსე მ. – 190.
 ბუბუტეიშვილი ლ. – 304.
 ბულა თურქი – 149, 156.

ა

გაბიაშვილი ე. – 195, 197, 198, 199, 228.
 გაბრიელ დაფანჯული – 261, 268.
 გაბრიელ ეპისკოპოსი (ქიქოძე) – 59.
 გაგოშაშვილი ნ. – 66.
 გამსახურდია ზ. – 49, 155, 215, 303.
 გაფრინდაშვილი გ. – 241.
 გაფრინდაშვილი ქ. – 287.
 გვაზავა ა. – 336, 339.
 გვიროზანდაკი (იგივე ევსტათი მცხეთელი) – 113, 121.
 გიგინეიშვილი მ. – 38, 100, 102.
 გიორგი მერჩულე – 30, 32, 40, 44, 62, 152, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 277, 279, 282, 299, 305, 316, 320, 332, 338, 352.
 გიორგი მთაწმინდელი – 11, 29, 31, 32, 41, 43, 54, 57, 172, 173, 284, 302, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 320, 321, 323, 324, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364.

დათაშვილი ლ. – 88.
 დავით გარეჯელი – 52, 61, 188, 189, 190, 191, 197, 199, 208, 228, 229, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243.
 დავით კურაპალატი – 311, 314, 321, 328.
 დავით ტბელი – 54.
 დავითი და ტირიჭანი (მარტვილი ბავშვები) – 180, 183, 360.
 დავით წინასწარმეტყველი – 95, 148, 163, 238, 331.
 დანელია კ. – 86, 107.
 დანიელი (მონაშე) – 172.

ეგნატე (პატრიარქი) – 302.
 ეგნატე ლმერთუმეოსილი – 167, 238.
 ევაგრე (ასურელი მამა) – 199, 211, 214, 215, 216, 217, 219, 224, 227, 237, 239.
 ევლავიოსი (კათალიკოსი) – 191, 192.
 ევსები კესარიელი – 355.
 ევსტათი მცხეთელი – 12, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 157, 167, 238, 252.
 ევსტრატე (წმინდანი) – 226.
 ევტიქი (ერეტიკოსი) – 115.
 ეზდერიოზ ნაბუქელი – 53.
 ეზდერიოზ სამთავნელი – 190.
 ეზუკია წინასწარმეტყველი – 232.
 ელაშვილი ქ. – 278.
 ელია დიაკონი – 189.

გიორგი (წმინდა გიორგი) – 34, 41, 360.
 გოგეშაშვილი ი. – 194, 325.
 გოგბერიძე მ. – 27.
 გობრონი (მიქელ-გობრონი) – 161, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 238.
 გოილაძე ვ. – 191, 192, 193, 194, 303.
 გოლიაძე ო. – 314.
 გრიგალაშვილი ი. – 163, 168, 170.
 გრიგოლ აგრიგანტელი – 291.
 გრიგოლ ნოსელი – 25, 26, 47, 65, 105, 181.
 გრიგოლ ღვთისმეტყველი – 77, 238, 343.
 გრიგოლ ხანძთელი – 10, 34, 40, 53, 54, 62, 63, 173, 203, 214, 218, 252, 254, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 297, 299, 305, 306, 312, 314, 315, 316, 317, 320, 332, 336, 352.
 გრიგოლაშვილი ლ. – 8, 25, 38, 170.
 გრძელიძე თ. – 173, 187.
 გუარამ (კოლაელი ყრმა) – 172.
 გულაბერისძე ნ. – 78, 303.
 გურევიჩი ა. – 173.

დ

დანიელ წინასწარმეტყველი – 225, 253.
 დარიოსი (მეფე) – 225.
 დარჩი (კოლაელი ყრმა) – 172.
 დეკანოზი პენრიკი (პაპროცკი) – 323.
 დიადოხოს ფოტიკელი – 105.
 დიოკლიტიანე – 157.
 დიონისე (მონაშე) – 172.
 დიონისე არეოპაგელი – 42, 105, 332.
 დიოსკორე (ალექსანდრიის პატრიარქი) – 115.
 დოიაშვილი თ. – 38.
 დოლაქიძე მ. – 300.
 დილიძე ნ. – 29

ე

ელია პატრიარქი – 191, 237.
 ელია წინასწარმეტყველი – 120, 162, 362.
 ელისაბედი (ბიზლ. პერსონაჟი) – 152, 218, 256.
 ელჩანინოვი ალ. – 138.
 ენუქაშვილი რ. – 86.
 ეპისკოპოსი ეგნატე – 95.
 ეპისკოპოსი მოსე – 360.
 ეტვფანე (პერსონაჟი) – 262, 315.
 ეფრემ ასურელი – 119, 170, 261, 262, 264, 273, 274, 285.
 ეფრემ მცირე – 32, 54, 59.
 ექვთიმე ათონელი – 27, 54, 63, 172, 320, 321, 322, 323, 325, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 338, 339, 342, 343, 344, 347, 348.
 ექსაკუსტოდიანე კ. – 172.

ვათა (ასურელი) – 189, 190.
ვარდან ერისთავი – 180, 181, 182, 183, 184, 185.
ვარსკენ პიტიახში – 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94,
98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110, 135, 136, 156,
279.

ვახილონი (წმინდა ნინოს მამა) – 75, 76, 77,
82, 271.
ვარიძე ხ. – 119, 127, 138, 149, 150, 312.
ვაქარია ანჩელი – 259.
ვაქარია წინასწარმეტყველი – 255, 256, 257.

ვაგიანე (პერსონაჟი) – 180, 181, 182, 183,
184, 186, 187, 360.
ვადეოზ სტეფანწმინდელი – 189.
ვათა სტეფანწმინდელი – 189, 190.
ვამარაშვილი მ. – 191.
ვარხნიშვილი მ. – 191, 194.
ვაედოსი (პერსონაჟი) – 184, 187, 189.
ვაედორა დედოფალი – 150, 151.
ვაედორიტი კვირელი – 302.
ვაედოსიოს მრეხელი – 189.
ვაედოსი (იმპერატორი) – 23.
ვაედოსი უფროსი – 116.
ვაევესი – 14.

ვაზიკოვა ი. – 46.
ვაკობ მოციქული – 124, 204, 205, 210, 232,
259, 563, 276, 289, 292, 352.
ვაკობი (ბიბლ. პერსონაჟი) – 116, 205, 255.
ვაკობ ხუცესი – 86, 88, 89, 91, 93, 95, 96, 97,
98, 99, 102, 103, 107, 108, 109, 110,
136, 173, 341.
ვაკობსონი რ. – 74.
ვამბლიქო (ეფესელი ყრმა) – 172.
ვაზაბელ დედოფალი – 162.
ვაერემია წინასწარმეტყველი – 255, 360.
ვაერონიმე მელიტიანელი – 146.
ვაესო ქრისტე (ვაზარეველი) – 23, 34, 55, 64,
65, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 87,
97, 102, 103, 106, 113, 114, 116, 123,
136, 137, 140, 146, 152, 154, 158, 164,
166, 168, 169, 172, 173, 176, 181, 186,
207, 211, 212, 234, 238, 242, 254, 262,
267, 276, 285, 288, 302, 331, 332, 352.
ვაენე მხარგრძელი – 336.
ვაელიტა (მონაშენი) – 172.
ვალია II – 134.
ვაედაშვილი გ. – 86.
ვანგოროყვა პ. – 193.

3

ვახილიადისი ნ. – 146, 167, 226, 227, 238,
239, 240.
ვაჩე (მონაშენი) – 172.
ვაჩნაძე ნ. – 87.
ვაეუან ბუზმირი – 113, 114, 121.
ვაენერი რ. – 102.

ზ

ვათეიშვილი ი. – 320, 322, 324, 327.
ვაენონ იყალთოელი – 189, 190, 191.
ვაენონი (პერსონაჟი) – 263, 265, 332.
ვაოტიკე ხუცესი – 358.

თ

თემისტოისი (ბერძენი ფილოსოფოსი) – 52.
თეოდორე სტუდიელი – 45.
თეოდოსი უმცროსი (იმპერატორი) – 23
თეოდოსის ურპაელი – 53.
თეოფილაქტე ბულგარელი – 83, 105, 152,
153, 173, 277, 281.
თეოფილე ანტიოქიელი – 25.
თეოფილე ხუცესმონაზონი – 54.
თეარაძე რ. – 115, 194, 195, 221, 253.
თორაძე ვ. – 356.
თორაძე ნ. – 356.
თრდატ მეფე – 72.

ი

იობი (ბიბლ. პერსონაჟი) – 156, 264.
იობენალ პატრიარქი – 64, 66, 67, 68, 78, 82.
იოანე ათონელი – 311, 312, 314, 315, 316,
317, 318, 319, 322, 324, 338.
იოანე ბალანდა – 18.
იოანე ბატონიშვილი – 56.
იოანე დამასკელი – 25, 26, 45, 55, 162, 181, 360.
იოანე ზედაზნელი – 12, 31, 53, 124, 189, 190,
191, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200,
201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208,
209, 210, 211, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 226, 227, 228, 244, 251,
252, 257, 360.
იოანე ზოსიმე – 323, 325.
იოანე თორნიკეოვლი – 311, 317.
იოანე კასიანე – 336.
იოანე კლემაქსი – 139, 278, 280.
იოანე მარტირი – 197.
იოანე ნათლისმცემელი – 51, 75, 156, 157,
256, 257, 353.
იოანე ოქროპირი – 25, 59, 91, 93, 94, 98, 119,
149, 154, 167, 170, 184, 185, 226, 238,
268, 272, 354, 361.
იოანე პეტრინი – 54, 57.

იოანე საბანისძე - 28, 30, 40, 61, 90, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 201, 202, 267, 285, 297, 299, 313, 334, 345, 359.
 იოანე ქსოფილინოსი - 32.
 იოანე ლეთისმეტყველი - 24, 45, 241, 264, 272, 276.
 იოვანე გრძელის ძე - 312.
 იოსებ ალავერდელი - 189, 190, 191, 199, 244.
 იოსელიანი პლ. - 191.

კარბელაშვილი ვ. - 58, 59.
 კაზანძაკისი ნ. - 228.
 კაიაფა მღვდელმთავარი - 83.
 კაკაბაძე ს. - 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 244, 255.
 კასიანე (ნეტარი კასიანე) - 49, 277, 336.
 კეკელიძე კ. - 12, 13, 32, 33, 37, 38, 59, 111, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 127, 128, 136, 137, 142, 149, 171, 174, 175, 180, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 227, 233, 244, 245, 251, 255, 288, 300, 301, 302, 304, 309, 310, 337, 360, 363.
 კელენჯერიძე მ. - 194.
 კეშელი თ. - 310.
 კერესელიძე ე. - 59.
 კესარიოსი (გრიგოლ ლეთისმეტყველის ძმა) - 238.
 კენო მ. - 42, 45, 47, 48.

ლაზარე (საზარების პერსონაჟი) - 84, 227, 293.
 ლაზოსი კ. - 334.
 ლეონ III ისავერიელი - 45.
 ლეონი (ბერი) - 326.
 ლეონტი - 303.
 ლიკარიონი (ყრმა მოწამე) - 172.
 ლობჯანიძე გ. - 15.

მაკაბელი (ბიბლ. პერსონაჟი) - 120.
 მაკარი ალექსანდრიელი - 341.
 მაკედონი (მწვალტველი) - 181, 206.
 მამა მაკარი (პერსონაჟი) - 263, 332.
 მამარდაშვილი მ. - 73.
 მამულია გ. - 112.
 მარი ნ. - 180.
 მარიამ მაგდალელი - 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 303.

ირანი - 192.
 იროდი (მეფე) - 172.
 ისააკ ასური - 213.
 ისაია განდევნილი - 239.
 ისიდორე სამთავნელი - 189, 190, 191.
 ისენილენელი - 189, 190, 191, 199, 218, 219, 244.
 იოსები (ბიბლ. პერსონაჟი) - 255, 353.
 ისაია წინასწარმეტყველი - 162.
 ისო ზირაქი - 97, 121, 227, 239, 270.
 იულიანე განდგომილი - 146.

კ

კეარაცხელია გ. - 74.
 კეირიკე (მოწამე) - 172.
 კეიპრიანე (წმინდანი) - 172, 265.
 კიკნაძე გრ. - 68, 87.
 კიკნაძე ზ. - 67, 80.
 კილანავა ბ. - 112, 114, 115.
 კირილე ალექსანდრიელი - 116.
 კირილე იერუსალიმელი - 48, 272.
 კირიონ II საძაგლიშვილი - 56, 194.
 კლიმი (წმინდანი) - 358.
 კოზმან ბერი - 29, 30.
 კონსტანტინე დიდი - 23, 160.
 კონსტანტინე ეფესელი - 172.
 კონსტანტინე მონომახი - 347.
 კოსტანტი კახი - 30, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160.
 კოსტოპულოსი კ. - 18.
 კოჭლამაზაშვილი ექ. - 343, 347.
 კუჭუხიძე გ. - 118, 137, 180, 195.

ლ

ლოლაშვილი ი. - 86.
 ლომაია ალ. - 10.
 ლომოური ნ. - 312, 316.
 ლორთქიფანიძე მ. - 38.
 ლოსკი ვლ. - 102.
 ლუკიანე (წმინდანი) - 190, 229, 230, 231, 234, 235, 237, 240.

მ

მარიამ ლეთისმეტყველი - 28, 34, 45, 51, 53, 78, 80, 82, 114, 116, 128, 152, 173, 211, 212, 219, 226, 281, 288, 302, 303, 304, 305, 310, 311, 323, 324, 325, 326, 327, 337, 346, 360.
 მარიამ მეგვიპტელი - 23, 96.
 მარკოზ ეფესელი - 103.
 მარკოზ მახარებელი - 83, 143.
 მარტინიანე (ეფესელი ყრმა) - 172.

მაქსიმილიანე (ეფესელი ყრმა) – 172.
 მაქსიმე აღმსარებელი – 42, 97, 129, 280,
 285, 301, 302, 315.
 მაჩხანელი მ. – 317.
 მაჭარაშვილი გ. – 300, 302.
 მახარაშვილი ს. – 32, 33, 36, 247, 303, 305.
 მაგალობლიშვილი თ. – 193.
 მელიქსეთ-ბეგი ლ. – 193.
 მერკვილაძე დ. – 191, 192, 193, 194, 195.
 მეტრეველი რ. – 356.
 მეტრეველი ს. – 7, 8, 25, 34, 39, 193, 203, 303, 306.
 მეუფე დანიელი – 337.

ნადარეიშვილი ი. – 86.
 ნათანი (ასურელი) – 189, 190.
 ნაკაშიძე მ. – 59.
 ნემესოს ემესელი – 170.
 ნერსე ერისმთავარი – 142, 143, 180.
 ნიაფორი (სომეხი ქალი) – 76, 78.
 ნიკიფორე პატრიარქი – 45, 46.
 ნიკოლოზი (წმინდა ნიკოლოზი) – 34, 173.
 ნიკოლოზ გულაბერისძე – 78, 303.
 ნიკოლოზ პირველი (კათალიკოსი) – 299, 300.

ონიანი შ. – 127.

პავლე თებელი – 294.
 პავლე მოციქული – 82, 94, 96, 97, 102, 106,
 107, 108, 144, 153, 161, 163, 166, 176,
 184, 227, 234, 238, 258, 264, 270, 277,
 283, 300, 301, 341, 347, 349, 353, 354.

პალადი პელენოპოლელი – 23, 341.
 პალიაკოვა ს. – 14.
 პანაგუშნასპი – 125.
 პაპაშვილი მ. – 300.
 პაპი ალექსანდრე III – 21.
 პაპი გრიგორი IX – 21.
 პაპი მარტინი – 301.
 პაპუაშვილი ნ. – 300, 357.
 პატარიძე ლ. – 82, 83, 121.
 პახომი დიდი – 239, 336.

ჟივოვი ვ. – 14, 23.

რამაზ (კოლაელი ყრმა) – 172.
 რამიშვილი დ. – 71, 72, 74.
 რაფაეა მ. – 312, 313.
 რაქელი (ბიბლ. პერსონაჟი) – 255, 362.
 რეპი ს. – 310, 322.

მინუციუს ფელიქსი – 103, 104.
 მირიანი (მეფე) – 71, 79, 187, 215.
 მისაელი (მონაგვ ყრმა) – 172, 255.
 მიულერი მ. – 102.
 მიქაელ მოდრეკილი – 58.
 მიქაელ პარეხელი – 290, 291, 296.
 მიქაელ ულუმბოელი. – 189.
 მიქელი (ზედაზნის წინამძღვარი) – 196.
 მიქელ საბანშინდელი – 322.
 მენაბდე ლ. – 193, 194, 328, 333, 334.
 მურავიოვი ა. – 191.
 მჭედლიძე ს. – 91.

6

ნილოს სინელი – 169.
 ნინო (ქართველთა განმანათლებელი) – 11,
 12, 39, 40, 52, 61, 64, 65, 66, 67, 68,
 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79,
 80, 81, 82, 83, 84, 85, 121, 124, 136,
 187, 203, 207, 215, 271, 303, 304, 313.
 ნოე (ბიბლ. პერსონაჟი) – 67.
 ნოზაძე ვ. – 96.
 ნუცუბიძე შ. – 114, 115, 191, 193, 194, 244,
 245, 253

ო

ორბელიანი ს.ს. – 27, 29, 58, 60, 67, 73, 88, 93,
 94, 108, 118, 200, 260, 284, 309.

პ

პეტერსი პ. – 149.
 პეტრე დამასკელი – 230.
 პეტრე იბერი – 193, 194.
 პეტრე მოციქული – 94, 169, 176, 232, 300,
 301, 331, 348.
 პეტროსი (მწვალებელი) – 116.
 პიმენი (ასურელი მამა) – 189, 190.
 პიმენი (აბბა) – 350.
 პიროს ბრეთელი – 189.
 პლუტარქე მ. – 14.
 პოლიკარპე სმირინელი – 167, 238.
 პოლონსკი ვ. – 14, 18.
 პონტოელ პილატე – 79.
 პოტიტე (ყრმა მონაგვ) – 172.
 პრობოზ (ასურელი მამა) – 189, 190.

ჟ

ჟორდანია თ. – 190, 193.

რ

რიფსიმე და გაიანე – 72, 79.
 რომანოზ მიტროპოლიტი – 198.
 რომულუსი – 14.
 რუსო ე. – 56.
 რუხაძე ლ., – 225.

ს

საბა განმწმენდელი – 56.
 საბინინი გობრონ (მიხაილ) – 190, 251, 299.
 სამოელ არქიდიაკონი – 111, 113, 121.
 სამოელ წინასწარმეტყველი – 202, 253.
 სამოელ ქართლის კათალიკოსი – 128.
 სარგველაძე ზ. – 55, 86, 118, 175, 203, 212, 232.
 სამსონი (ბიბლ. პერსონაჟი) – 331.
 სამფსონ უცხოთა შემწყნარებელი – 358.
 სევეროზი (მწვალაბელი) – 116.
 სერაფიმ საროველი – 304.
 სვიმონ ახალი ღვთისმეტყველი – 69, 104, 128, 165.
 სვიმონ კანანელი – 39.
 სვიმონ ლოგოთეტი (მეტაფრასი) – 32, 33.
 სვიმონ საკვირველმოქმედი – 191.
 სიგუა ს. – 114.
 სილოგავა ვ. – 329.
 სიმონ კეთროვანი – 83.

სირაძე რ. – 31, 32, 33, 34, 35, 41, 43, 70, 71, 72, 78, 81, 89, 124, 133, 138, 173, 188, 191, 193, 201, 202, 206, 210, 260, 318, 323, 325, 327, 331, 334, 339, 355.
 სმირნოვი დ. – 274.
 სოლოვიოვი ვ. – 100.
 სოლომოზ (ასურელი) – 189, 190.
 სპარსი (ვინმე სპარსი – „წმინდა შუშანიკის ნამების პერსონაჟი“) – 99.
 სპირიდონ ლამბრიოსი – 34.
 სტეფანე მტბევალი – 161, 162, 163, 165, 166, 170, 171.
 სტეფანე პირველმონამე – 22.
 სტეფანე სანანოისძე – 54.
 სტეფანე ქიზიყელი – 189.
 სულავა ნ. – 35, 39, 352.
 სუხიაშვილი მ. – 57, 58, 59.

ტ

ტატიანე სირიელი – 121.
 ტბელ აბუსერისძე – 96.
 ტენი იპ. – 201.
 ტიბერიუს I – 79.

ტიმოთე ანტიოქიელი – 360.
 ტიხონ მღვდელმთავარი – 268.
 ტობი (ბიბლ. პერსონაჟი) – 161.

უ

უეარი კ. – 138.
 უზნაძე დ. – 69.
 ულრიხ აუგსბურგერი – 21.

უსტამ ციხისთავი – 124.
 უტიე ბ. – 198.
 უჯმაჯურიძე მ. – 361.

ფ

ფალიაშვილი ზ. – 58.
 ფარსმან (კოლაელი ყრმა) – 172.
 ფარსმან სხვაისა – 191, 192, 360.
 ფარულავა გ. – 38, 52, 73, 99, 100, 164, 167, 168, 171, 200, 325.

ფებრონია (მონასტრის წინამძღვარი) – 268, 270, 271, 280, 281.
 ფერაძე გრ. – 191, 193, 194, 197, 236, 339.
 ფერაძე ი. – 194, 323.
 ფოტი (პატრიარქი) – 20, 300, 302.

ქ

ქიქოძე პ. – 9, 10.
 ქორიძე ფ. – 59.

ქსენეფონტე – 15.

ლ

ლირსი ისიხი – 331.

ყ

ყაუხჩიშვილი ს. – 15, 86.

ყუბანეიშვილი ს. – 112.

შელინგი ფ. – 102.
 შიო მღვიმელი – 12, 52, 61, 89, 190, 191,
 195, 196, 197, 199, 222, 223, 224, 225,
 228, 251, 257, 258.
 შემანია ალ. – 352.
 შოთა რუსთაველი – 27, 33, 46, 96.
 შუბერტი ფ. – 104.

ჩერნიგოველი ლ. – 304.
 ჩოლოყაშვილი ბ. – 175.
 ჩუბინაშვილი გ. – 119.

ცაგარელი მ. – 191.

ნერეთელი აკ. – 363.

ჭავჭავაძე ი. – 331.
 ჭელიძე გ. – 360.
 ჭელიძე ე. – 25, 33, 107, 134, 282, 283, 295,
 303, 312, 319, 327.

ხალვაში რ. – 96, 119, 195, 199, 303.
 ხინთიბიძე ე. – 17, 323, 341.
 ხოსიტაშვილი მ. – 42.

ჯავახიშვილი ივ. – 38, 111, 149, 150, 151,
 175, 180, 191, 193, 194, 195, 196, 198,
 244, 245, 335, 356, 357.
 ჯაველიძე ელ. – 275.
 ჯანაშვილი დ. – 191, 194.
 ჯანაშვილი მ. – 193, 194.
 ჯანელიძე ალ. – 318.

პაინე პ. – 62.
 პარნაკი ა. – 111, 121, 122.

შ

შულღიაშვილი დ. – 57.
 შუშანიკი (წმინდა შუშანიკ დედოფალი) –
 10, 34, 43, 61, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109,
 135, 146, 147, 156, 173, 238, 263, 271,
 274.

ჩ

ჩუბინაშვილი დ. – 190, 194.
 ჩხარტიშვილი მ. – 111, 112, 115, 118, 121,
 195, 197.

ც

ცქირი (პერსონაჟი) – 272, 273, 332.

ნ

ჭ

ჭუმბურიძე თ. – 236.
 ჭყონია თ. – 115, 118.

ხ

ხოსრო I – 112, 191, 192.
 ხუნდაძე რ. – 59.
 ჰუედიოსი (ბერი) – 261, 267, 268.

ჯ

ჯაფარი (ისმაიტელი) – 156.
 ჯაფარიძე ან. – 191, 194, 195.
 ჯორბენაძე ბ. – 98, 99, 100.
 ჯოჯიკი – 92, 330.
 ჯუანშერ (კოლაელი ყრმა) – 172.
 ჯუანშერი (ისტორიკოსი) – 360.

პ

პეროდოტე (ძველი ბერძ. ისტორიკოსი) – 15.
 პოლი კ. – 339.

გეოგრაფიული სახელები

ა

ათონი – 12, 41, 44, 53, 54, 63, 174, 187, 305, 310, 311, 312, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 325, 328, 333, 334, 336, 337, 339, 346, 347, 348, 351, 359.

ალავერდი – 41, 188, 190.

ალექსანდრია – 149, 181.

ანჩი – 272.

არაბეთი/არაბები/სარკინოზები – 142, 143, 144, 145, 148.

არტანუჯი – 266, 275, 278, 280.

აფხაზეთი – 41, 62, 135, 139, 142, 143, 144, 149, 214, 264.

ბ

ბ(ა)რეთი – 188.

ბეთანია – 83.

ბეთლემი – 44, 172, 255, 256, 300, 307, 309.

ბიზანტია – 15, 1932, 45, 50, 54, 62, 63, 104, 152, 191, 192, 309, 311, 328, 329, 337, 360.

ბითონია – 299, 309, 311, 328.

ბოლნისი – 43, 61.

ბოსფორის სრუტე – 309.

ბ

განძაკი – 112, 113.

გელათი – 52, 57, 61, 62.

გოლგოთა – 164, 300, 307.

დ

დავითგარეჯა – 52, 57, 61, 62, 188, 299.

ე

ეგვიპტე – 23, 46, 96, 329.

ედესა – 189, 191, 192, 194.

ერევანი – 198.

ესპანეთი /სპანია – 46, 317, 318.

ვ

ვალე – 44.

ვაჰანის ქვაბი – 336.

ვიენა – 79.

თ

თაბორი – 300, 307, 309, 331, 332.

თურქეთი – 192.

ი

იბერია – 64, 65, 67, 75, 78, 80, 83, 85, 318.

იერუსალიმი – 49, 67, 78, 79, 150, 151, 155, 154, 174, 191, 233, 236, 240, 242, 256, 272, 299, 309, 323, 345, 364.

იორდანე – 78, 140, 177, 300, 304, 309.

იმერეთი – 41, 62.

იუდეის სამეფო – 77, 79, 232.

კ

კაბ (კ) ადოკია – 64, 68, 80, 82, 194.

კანდარი – 146.

კატალონია – 46.

კახეთი – 41, 62, 188, 235.

კვიპროსი – 146, 303.

კოლა – 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 185, 187.

კოლხეთი – 52, 61.

კონსტანტინეპოლი – 53, 196, 291, 300, 301, 302, 304, 306, 309, 311, 317, 347.

კტეზიფონი – 106.

კუმურდო – 44, 62.

ლ

ლაზიკა – 301.

ლაოდიკია – 114.

მ

მადალოთი – 189.

მაკედონია – 181, 206, 299.

მარტვილი – 57, 62.

მარტყოფი – 57, 62, 188.

მერე – 270, 271, 280, 281.

მესოპოტამია – 194, 281.

მიგდონი (მდინარე) – 192.

მცირე აზია – 311.

ნ

ნასტაგისი – 175.

ნიკორწმინდა – 44, 63.

ნინევი/ნინეველი – 163, 362.

ნისიბინი /ნუსაიბინი – 192.

ო

ორონტი (მდინარე) – 192.

ოშკი – 7, 41.

პარხალი – 41.

რ

რამა – 255.
რეხი – 190.
რომი – 21, 51, 299, 300, 301, 302.
რუის-ურბნისი – 357.

ს

სამთავისი – 41, 63, 188, 190.
საქართველო – 9, 10, 11, 12, 18, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 52, 53, 56, 57, 59, 63, 67, 75, 80, 125, 136, 137, 138, 149, 150, 151, 154, 163, 188, 189, 190, 191, 193, 199, 202, 207, 233, 236, 237, 257, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 310, 311, 313, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 328, 333, 345, 349, 353, 354, 356, 357, 358.
სვანეთი – 52, 61.
სინას მთა – 189, 196, 198.
სირია – 193, 194.
სომხეთი – 72, 163, 180, 193.
სპარსეთი – 99, 105, 106, 107, 111, 112, 113, 124, 191, 192, 225, 248, 249, 257.

ტ

ტბეთი – 41.
ტაო-კლარჯეთი – 40, 52, 61, 62, 310, 316, 317, 336.

უ

ურპა – 53, 189, 192.

ქ

ქალკედონია – 193.
ქართლი – 20, 35, 40, 41, 57, 58, 62, 64, 65, 66, 78, 88, 89, 90, 105, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 126, 127, 130, 136, 140, 141, 142, 151, 152, 157, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 207, 210, 211, 245, 247, 248, 249, 251, 297, 303, 318, 322, 341.
ქოროლი – 44, 62.
ქუთაისი – 41.
ქცისი – 190.

შ

შემოქმედი – 57.
შიო-მღვიმე – 57.
შუამდინარეთი – 188, 191, 192.

ძ

ძეგო – 190.

წ

წილკანი – 53, 188, 189, 218.
წრომი – 40, 61.

ხ

ხაზარეთი – 142, 143.
ხახული – 34, 41.

ჭ

ჭურიასტანი – 172.

დამოწმებანი:

- **ბიბლია 1989:** ბიბლია [ძველი და ახალი აღთქმა]. დაიბეჭდა უწმინდესი და უნეტარესის სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ლოცვა-კურთხევით. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქო, 1989.
- **ქართული ოთხთავი 1979:** ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივანე იმნაიშვილმა. თბილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979.
- **ფსალმუნის...1979:** ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით. მზექალა შანიძის რედაქციით. თბილისი: 1960.
- **აბბა არსენი 2011:** აბბა არსენის შესახებ. თარგმნა ნინო ახალაძემ, განთავსებულია 2011 წლიდან მისამართზე: http://www.martlmadidebloba.ge/anbanuri_antoni_didi.html).
- **აბაშიძე 1990:** აბაშიძე ქ. ქრისტიანული ტაძარი: ფორმა და შინაარსი. „სკოლა და ცხოვრება“, 2, 1990.
- **აბრამიშვილი... 2000:** აბრამიშვილი გ. ზაქარაია პ. ციციშვილი ი. ქართული ხუროთმოძღვრების ისტორია. თბილისი: უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2000.
- **აბულაძე 1955:** აბულაძე ი. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, თბილისი: 1955.
- **აბულაძე 1973:** აბულაძე ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1973.
- **აბუსერისძე 1998:** აბუსერისძე ტბელი, თბზულებანი. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ნ. გოგუაძემ, მ. ქავთარიამ და რ. ჩაგუნავამ, ბათუმი: გამომცემლობა „აჭარა“, 1998.
- **ავგუსტინე 1995:** ნეტარი ავგუსტინე, აღსარებანი. ლათინურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბილისი: 1995.
- **ავგუსტინე 1991:** ნეტარი ავგუსტინე, ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის. წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, III, თბილისი: 1991.
- **ავერინცევი 2004:** ავერინცევი ს. სიტყვა ღვთისა და სიტყვა ადამიანისა. განთავსებულია 2004 წლიდან, მისამართი: <http://www.nplg.gov.ge/gsd/cgi-bin/library.exe?e=d-01000-00—off-0period-00-1-0-10-0-0-0—0prompt-10-—4-4-4-0-1-11-ka-10-10-preferences-50-00-3-1-00-0-00-11-1-0utfZz-8-10-0-11-1-0utfZz-8-00&a=d&cl=CL4.4&d=HASH016b8856f7c11934b2288a4c.3>.
- **ალიბეგაშვილი... 2008:** ალიბეგაშვილი გ. მაღლაფერიძე ვ. ჰაგიოგრაფიული თხრობა. ქართული სიტყვა“, 2, თბილისი: 2008.
- **ალექსიძე 1982:** ალექსიძე ა. ათონი ათასწლოვანი. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1982.
- **ალექსიძე 2000:** ალექსიძე ზ. მანდილიონი და კერამიონი ძველ ქართულ მწერლობაში. ჟურნალი „აკადემია“, 1, 2000.
- **ალექსიძე 2003:** ალექსიძე ზ. სინური ხელნაწერი ასურელ მამათა შესახებ. ნათელი ქრისტესი, წიგნი I, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.
- **ალექსიძე 2016:** ალექსიძე ზ. ასურელ მამათა წარმომავლობა. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები / საქართველოს საპატრიარქო. თბილისი: 2016.
- **ამირანაშვილი 1944:** ამირანაშვილი შ. ქართული ხელოვნების ისტორია, I. თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1944.

- **ამირანაშვილი 1971:** ამირანაშვილი შ. ქართული ხელოვნების ისტორია. თბილისი: „ხელოვნება“, 1971.
- **არეოპაგელი 1961:** პეტრე იბერიელი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი), შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, თბილისი: 1961.
- **არქიმანდრიტი რაფაელი 1993:** არქიმანდრიტი რაფაელი, რას წარმოადგენს იელოვას მოწმეების სექტის სწავლება. თბილისი: 1993.
- **არქიმანდრიტი რაფაელი 1997:** არქიმანდრიტი რაფაელი, საუბრები მართლმადიდებლობაზე. II, თბილისი: 1997.
- **არქიმანდრიტი რაფაელი 1998:** არქიმანდრიტი რაფაელი, ქადაგებანი, სტატიები. II, თბილისი: 1998.
- **არქიმანდრიტი რაფაელი 1992:** არქიმანდრიტი რაფაელი, ხატი საქართველოს ეკლესიის დადება. ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, №3, 1992.
- **ასათიანი 2005:** ასათიანი მ. მღვდლის იდეალი „ცხრათა ყრმათა კოლაელთა მარტილობაში“. კრიტიკიუმი, №14, თბილისი: 2005.
- **ასურელი 1991:** წმინდა ეფრემ ასურელი, სიტყვა საყოველთაო აღდგომასა და სამსჯავროზე. წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, თბილისი: 1991.
- **ასურელი მამები 2009:** ასურელი მამები აღმოსავლურ და დასავლურ საეკლესიო ტრადიციებში. საქ. საპატრიარქო, კათოლიკე ეკლესია საქართველოში, ილია ჭავჭავაძის სახელმწ. უნივერსიტეტი, სიმპოზიუმის „ასურელი მამები დასავლურ და აღმოსავლურ ტრადიციებში“ მასალები, თბილისი: 2009.
- **ანტონ დიდი 1991:** წმინდა ანტონ დიდი, სწავლანი. თარგმანი ვ. ბურკაძისა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1991.
- **ანტონ დიდი 1991:** წმინდა ანტონ დიდი, წესდება განდევნილი ცხოვრებისა. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1991.
- **აფციაური 1980:** აფციაური ჯ. გიორგი მცირის „გიორგი მთანმინდლის ცხოვრება“. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1980.
- **აფციაური 1983:** აფციაური ჯ. ათონელ ქართველთა მოღვაწეობის ზოგიერთი საკითხისათვის. კრებულში „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983.
- **ბაკაშვილი 1997:** ბაკაშვილი ვ. ქართულ-ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის ურთიერთმიმართება და ძირითადი თავისებურებანი, ძველი ქართული ლიტერატურა (XI-XVIII). თბილისი: „მეცნიერება“, 1977.
- **ბოხოჩაძე 1983:** ბოხოჩაძე ალ. ნასტაკისის ველზე გათხრილი ადრექრისტიანული ხანის ეკლესია. ძეგლის მეგობარი, 63, 1983.
- **ბულგარელი I 1992:** ახალი აღთქმის კომენტარები ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელისა. I, თბილისი: 1992.
- **ბულგარელი II 1992:** ახალი აღთქმის კომენტარები ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელისა. II, თბილისი: 1992.
- **ბაკაშვილი 1997:** ბაკაშვილი ვ. ქართულ-ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის ურთიერთმიმართება და ძირითადი თავისებურებანი, ძველი ქართული ლიტერატურა (XI-XVIII), თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1977.
- **ბარამიძე 1966:** ბარამიძე რ. ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან. თბილისი: „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1966.
- **ბარამიძე 1988:** ბარამიძე რ. ლიტერატურული შტუდიები. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1988.

- **ბარამიძე 1990:** ბარამიძე რ. ნარკვევები ქართული მწერლობის ისტორიიდან. თბილისი: 1990.
- **ბარამიძე 1992:** ბარამიძე რ. ლოცვის ფუნქცია „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“. ჟ. „რელიგია“, № 5, თბილისი: 1992
- **ბარამიძე 1993:** ბარამიძე რ. ღმერთი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ, გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, 3.06. 1993.
- **ბარამიძე 1996:** ბარამიძე რ. ქართული პროზის საკითხები. თბილისი: 1996.
- **ბარამიძე 2018:** ბარამიძე რ. სახელმწიფოებრივი ცნობიერება და ზნეობრივი იდეალი. თბილისი: „ჩვენი მწერლობა“, 2018.
- **ბასილ კესარიელი 1999:** ბასილ კესარიელის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბილისი: 1999.
- **ბეგიაშვილი 1990:** ბეგიაშვილი ა. პოეზია, ფილოსოფია, მეთოდოლოგია. თბილისი: 1990.
- **ბეზარაშვილი 2002:** ბეზარაშვილი ქ. მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეისათვის ქართულ მწერლობაში. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. ეძღვნება პროფესორ ლევან მენაბდის დაბადებიდან 75-ე წლისთავს. თბილისი: 2002.
- **ბეზარაშვილი 2010:** ბეზარაშვილი ქ. ქართული წერილობითი ტრადიცია ღვთისმშობლის შესახებ. რელიგიის ისტორიის საკითხები, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია. თბილისი: 2010.
- **ბეზარაშვილი 2011:** ბეზარაშვილი ქ. საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეა. მაყვლოვანი, სამთავროს წმიდა ნინოს დედათა მონასტრის პერიოდული გამოცემა. 2, 2011.
- **ბერდიაევი 2011:** ბერდიაევი ნ. ქრისტიანობის ღირსებისა და ქრისტიანთა უღირსების შესახებ. განთავსებულია 2011 წლის 13 იანვრიდან, იხ. მისამართი: http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=264%3A2011-01-13-13-18-40&catid=48%3A2010-12-12-19-54-08&Itemid=68&lang=ka
- **ბერიძე 2000:** ბერიძე თ. ქართული აგიოგრაფიისა და ბიბლიის პერსონაჟთა ურთიერთმიმართებისათვის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ მიხედვით. თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, თბილისი: 2000.
- **ბუბუტეიშვილი 2009:** ბუბუტეიშვილი ლ. საღვთისმშობლო სიმბოლიკა V-XI საუკუნეების ქართულ მწერლობაში (ჰაგიოგრაფია, ჰიმნოგრაფია). ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის დოქტორის (PHD) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაცია, თბილისი: 2009.
- **გაბიძაშვილი 1982:** გაბიძაშვილი ე. ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებითა“ ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისათვის. ჟ. „მაცნე“, ელს, №4, 1982.
- **გაბიძაშვილი 2010:** გაბიძაშვილი ე. ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია. ტომი 1. თბილისი: საქართველოს მაცნე, 2010.
- **გაბიძაშვილი 2011:** გაბიძაშვილი ე. შრომები, III. ნარკვევები, სამეცნიერო წერილები, საენციკლოპედიო სტატიები. თბილისი: საქართველოს მაცნე, 2011.
- **გაბრიელაშვილი 2010:** გაბრიელაშვილი ლ. სიმბოლოთა პარადიგმები ასურელ მამათა ცხოვრება-წამებში. დისერტაცია, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2010.
- **გაგოშაშვილი 1999:** გაგოშაშვილი ნ. მოძღვრება ქრისტიანული სრულქმნილების შესახებ და წმინდა გრიგოლ ნოსელის ეპისტოლე „სისრულისათვის“. გაზ/კალ-მასობა, №6(34), 1999.

- **გამსახურდია 1991:** გამსახურდია ზ. ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება. თბილისი: 1991.
- **გამსახურდია 2007:** გამსახურდია ზ. საქართველოს სულიერი მისსია. მე-2 გამოცემა. თბილისი: საქართველოს მაცნე, 2007.
- **გამონათქვამები.. 1991:** გამონათქვამები წმიდისა მამის ანტონ დიდისა და გადმოცემანი მასზე, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1991.
- **განმარტებითი... 1990:** ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, ნაწილი მეორე. საქ. სსრ მეცნ. აკადემია, ენათმეცნიერების ინსტიტუტი, ქართული ენციკლოპედია, თბილისი: 1990.
- **გაფრინდაშვილი 1988:** გაფრინდაშვილი გ. სამონაზვნო მოძრაობა საქართველოში. ჟურნ. „ძეგლის მეგობარი“, 2, 1988.
- **გაფრინდაშვილი 1981:** გაფრინდაშვილი ქ. ადამიანის იდეალი „დავით გარეჯელის ცხოვრების“ მიხედვით. ჟ. „მაცნე“, ელს, №3, 1981.
- **გაფრინდაშვილი 2005:** გაფრინდაშვილი ქ. ქართული სულიერების სათავეებთან - მეუღაბნობა და სამონასტრო აღმშენებლობა IX-XI საუკუნეების აგიოგრაფიულ „ცხოვრებაში“. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2005.
- **გაფრინდაშვილი 2005:** გაფრინდაშვილი ქ. პერსონაჟის მხატვრული გააზრების თავისებურებანი „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“. კავკასიის მაცნე, 12, 2005.
- **გვაზავა 2011:** გვაზავა ა. ზოგიერთი ცნობა ქართულ მონასტერთა ძველ წეს-განგებათა შესახებ. ჟურნალი „ლოგოსი“, 6, 2011.
- **გიგინეიშვილი 1997:** გიგინეიშვილი მ. მართლმადიდებლობა ევროპული კულტურის კონტექსტში. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, 18-25 ივლისი, 1997.
- **გოგებაშვილი 1901:** გოგებაშვილი ი. წმინდა გუნდი ცამეტთა კაპადოკიელთა მამათა. ჟურნ. „ჯეჯილი“ 2, 1901.
- **გოილაძე 2015:** გოილაძე ვ. ღვთისმშობლისადმი საქართველოს წილხვდომილობის იდეა. ანდრია მოციქული საქართველოში. წიგნში „ქართველთა განმანათლებლები“. თბილისი: 2015.
- **გოილაძე 1992:** გოილაძე ვ. საიდან და როდის მოვიდნენ სირიელი მამები საქართველოში. ჟურნალი „მნათობი“, 5-6, 1992.
- **გოილაძე 2002:** გოილაძე ვ. ასურელ მამათა სამშობლო და საქართველო. თბილისი: ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2002.
- **გოლიაძე 1983:** გოლიაძე ო. ათონელ ჰაგიოგრაფთა შემოქმედების ზოგიერთი საკითხი. კრებულში „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983.
- **გრიგალაშვილი 2005:** გრიგალაშვილი ი. სტეფანე მტბეარის „წმინდა გობრონის წამება“. თბილისი: 2005.
- **გრიგოლაშვილი 2005:** გრიგოლაშვილი ლ. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“. თბილისი: 2005.
- **გრიგოლაშვილი 2007:** გრიგოლაშვილი ლ. შუასაუკუნოებრივი მწერლობა და ჟანრის პოეტიკის საკითხები. საერთაშორისო სიმპოზიუმი, I, ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, მასალები, თბილისი: 2007.
- **გრძელიძე 1990:** გრძელიძე თ. ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ბავშვები, ჟ. ლიტერატურა და ხელოვნება, №2, 1990.
- **გულაბერისძე 1882:** გულაბერისძე ნიკოლოზ, საკითხავი სვეტისა ცხოველისად, კუართისა საუფლოდისი და კათოლიკე ეკლესიისად. საქართველოს სამოთხე, თბილისი: 1882.
- **გურამიშვილი 1964:** გურამიშვილი დ. დავითიანი. თბილისი: 1964.

- **დათაშვილი 1996:** დათაშვილი ლ. საღვთისმეტყველო საკითხები ქართულ აგიოგრაფიაში. თბილისი: 1996.
- **დამასკელი 2000:** წმინდა იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, ორი ძველი ქართული თარგმანი (წმ. ეფრემ მცირისა და წმ. არსენ იყალთოელისა). გამოსაკვლევად მოამზადეს რომან მიმინოშვილმა და მაია რაფაევამ, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო მაია რაფაევამ. ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბ., 2000; განთავსებულია 2003 წლიდან, მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/gvtismetkveleba/damaskeli.htm>.
- **დეკანოზი პენრიკი 2011:** დეკანოზი პენრიკი (პაპროცკი). წმინდა ექვთიმე მთაწმინდელი წმინდა გრიგოლ ფერაძის სამეცნიერო ნაშრომებში. ჟურნალი „ლოგოსი“, 6, 2011.
- **დიდაქე 2014:** დიდაქე – თორმეტი მოციქულის მოძღვრება. თორმეტი მოციქულის მიერ წარმართათვის ნაქადაგები მოძღვრება უფლისა. თარგმნა და განმარტებები დაურთო ვიქტორია ჯულელმა. თბილისი: „ბეთანია“, 2014.
- **დიდი სჯულის კანონი 1975:** დიდი სჯულის კანონი. თბილისი: 1975.
- **დოლიძე 1997:** დოლიძე ნ. ენის წარმოშობის „ბუნებრივი“ თეორია პერაკლიტეს მოძღვრების მიხედვით. თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, თბილისი, 1997.
- **დოროთე 1991:** ღირსი მამა აბბა დოროთე, სულთა სასარგებლო სწავლანი და ეპისტოლენი. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1991.
- **ელაშვილი 2009:** ელაშვილი ქ. სიტყვით თრობა. თბილისი: გამომცემლობა „ბაკმი“, 2009.
- **ელჩანინოვი 1989:** მამა ალექსანდრე ელჩანინოვი, ღვთისმეტყველების შესახებ. უ. ჯვარი ვაზისა, №3, 1989.
- **ემესელი 1914:** ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის. ბერძნულიდან გადმოღებული იოვანე პეტრინის მიერ, ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონ-საძიებელი დაურთო რ. გორგაძემ, ტფილისი: 1914.
- **ეპისკოპოსი ეგნატე 1990:** წმინდა ეპისკოპოსი ეგნატე, სახარების კითხვის შესახებ. წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, III, თბილისი: 1990.
- **ეპისკოპოსი კირიონი 2010:** საძაგლიშვილი კ. ეპისკოპოსი. ქართული ბერძნულ-გნობის და მონასტრების ღვაწლი დედა ეკლესიის და საზოგადოების წინაშე. თარგმნა მარიამ ნიაურმა. მაყვლოვანი: სამთავროს წმინდა ნინოს დედათა მონასტრის პერიოდული გამოცემა. მცხეთა, 5 ივნისი, 1. 2010.
- **ეპისკოპოსი შიო მუჯირი 2005:** ეპისკოპოსი შიო მუჯირი, ღვთისმეტყველების არსი და დანიშნულება წმინდა ნერილისა და წმინდა მამათა მიხედვით, მართლმადიდებელი მრევლის დღიური, №3, 2005.
- **ეპისტოლე... 1988:** ეპისტოლე აღმოსავლეთის კათოლიკე ეკლესიათა პატრიარქებისა მართლმადიდებელი რწმუნის შესახებ, საღვთისმეტყველო კრებული, №3, 1988.
- **ეფესელი 1991:** წმინდა მარკოზ ეფესელი, აპოლოგია. წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, თბილისი: 1991.
- **ვასილიადისი 2003:** ვასილიადისი ნ. სიკვდილის საიდუმლოება. თბილისი: 2003.
- **ვაჩნაძე 1998:** ვაჩნაძე ნ. სააზროვნო სისტემა და ქართული საზოგადოების ზნეობრივი იდეალი, V-X სს. თბილისი: 1998.
- **ზარიძე 1983:** ზარიძე ხ. „ხატნი მეტყუელნი“ (პერსონაჟთა განსახოვნების პრინციპები ათონელთა შემოქმედებაში). კრებულში „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983.

- **ზარიძე 1985:** ზარიძე ხ. ხოლო ნეტარმან ევსტათი განიცინა. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, 14 ივნისი, თბილისი: 1985.
- **ზარიძე 1997:** ზარიძე ხ. იოვანე საბანის ძე, აბოს წამება. თბილისი: 1997.
- **ზარიძე 2004:** ზარიძე ხ. კოსტანტი კახის წამება, კრებულში კ. კეკელიძე - 125, 2004.
- **ზეთიშვილი 2011:** დეკანოზი იოსებ ზეთიშვილი. „ქართულად ქსნილად უბნობდი“ ღვთისმშობლის მოწოდების განხორციელება ქართველ ათონელთა ცხოვრებასა და მოქალაქებაში. ჟურნალი „ლოგოსი“, 6, 2011.
- **თალასე 1989:** წმინდა აბბა თალასე, სიყვარულის, მარხვისა და სულიერი მოქალაქეობის შესახებ. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1989.
- **თამარაშვილი 1995:** თამარაშვილი მ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. ქართული ეკლესიის ისტორია, მასალები და გამოკვლევები, 3, თბილისი: გამომცემლობა „კანდელი“, 1995.
- **თარხნიშვილი 1994:** თარხნიშვილი მ. წერილები, ქართული ეკლესიის ისტორია, მასალები და გამოკვლევები, I. თბილისი: გამომცემლობა „კანდელი“, 1994.
- **თარხნიშვილი:** თარხნიშვილი მ. საქართველოს ეკლესიის ისტორია I-VII საუკუნეებში, ხელნაწერი, Q-1486.
- **თარხნიშვილი 1994:** თარხნიშვილი მ. ქართველი ბერების ცხოვრებიდან. ქართული ეკლესიის ისტორია, მასალები და გამოკვლევები, I. თბილისი: 1994.
- **თეოფილაქტე ბულგარელი 1992:** ახალი აღთქმის კომენტარები ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელისა. I, თბილისი: საქართველოს პედაგოგთა კვალიფიკაციის ამაღლებისა და გადამზადების რესპუბლიკური ინსტიტუტი, 1992.
- **ინგოროყვა 1939:** ინგოროყვა პ. ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. წერილი მეორე, ჟურნალი „მნათობი“ 2, 1939.
- **თვარაძე 1985:** თვარაძე რ., თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, თბ., 1985;
- **თვარაძე 2001:** თვარაძე რ. ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“, 2001.
- **თორაძე... 2006:** თორაძე ვ. თორაძე ნ. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია. თბილისი: ელფი, 2006.
- **თუმანიშვილი 2001:** თუმანიშვილი დ. წერილები. ნარკვევები, თბილისი: 2001.
- **ილია II 1991:** ილია II, საადღგომო ეპისტოლე. თბილისი: 1991.
- **იმედაშვილი 1965:** იმედაშვილი გ. ძველი ქართული მხატვრული ენისა და სტილის მიჯნებზე. ძველი ქართული მწერლობის სტილის საკითხები, V-X სს., თბილისი: 1965.
- **ინტერვიუ 2004:** განათლების სისტემა ტოტალური ცვლილებების მოლოდინშია. ინტერვიუ განათლებისა და მეცნიერების მინისტრ კახა ლომაიასთან. გაზ. „ხვალინდელი დღე“, 29 აპრილი, 2004.
- **კაზანძაკისი 1997:** კაზანძაკისი ნ. სკეზა. თბილისი: 1997.
- **კაკაბაძე 1928:** კაკაბაძე ს. ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები. საისტორიო კრებულის წიგნი I-ის დამატება, თბილისი: 1928.
- **კატეხიზმო 1994:** სახელმძღვანელო მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმოს შესასწავლად. თბილისი: 1994.
- **კელენჯერიძე 1918:** კელენჯერიძე მ. საქართველოს საკათალიკო ეკლესიის მოკლე ისტორია, ქუთაისი, მთავრიშვილის გამოცემა, 1918.
- **კეკელიძე 1948:** კეკელიძე კ. „გოდების“ ჟანრი და „გლოვის წესი“ ძველს ქართულ ლიტერატურაში. სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროგრამა, XXXIII, 1948.

- **კეკელიძე 1956:** კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. I, თბილისი: 1956.
- **კეკელიძე 1956:** კეკელიძე კ. ზოგიერთი საკითხი ექვთიმე ქართველის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1956.
- **კეკელიძე 1957:** კეკელიძე კ. ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან: ცხოვრება ილარიონ ქართველისა. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. 4, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1957.
- **კეკელიძე 1959:** კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. V, თბილისი: 1959.
- **კეკელიძე 1973:** კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. XI, თბილისი: 1973.
- **კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I, თბილისი: 1980.
- **კეკელიძე 1983:** კეკელიძე კ. ათონის ლიტერატურული სკოლის ისტორიიდან. კრებულში „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983.
- **კეკელიძე 1986:** კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XIV, თბილისი: 1986.
- **კემფელი 1982:** კემფელი თ. მიბაძვა ქრისტესი. ჟ. ჯვარი ვაზისა, №2, 1982.
- **კენო 2003:** კენო მ. ხატი – მარადისობის სარკმელი, განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/khatebi/keno/khati1.htm>.
- **კვარაცხელია 1995:** კვარაცხელია გ. მხატვრული ენის შესწავლის ლინგვისტური ასპექტები. თბილისი: 1995.
- **კითხვანი აღსარებასა ზედა 1899:** კითხვანი აღსარებასა ზედა. შედგენილი გრიგოლ დიარჩენკოს მიერ, თარგმანი დეკანოზ პეტრე კენჭოშვილისა, თბილისი: 1899.
- **კიკნაძე 1957:** კიკნაძე გრ. მეტყველების სტილის საკითხები. თბილისი: 1957.
- **კიკნაძე 1989:** კიკნაძე ზ. საუბრები ბიბლიაზე. თბილისი: 1989.
- **კილანავა 1988:** კილანავა ბ. ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან. თბილისი: 1988.
- **კლემაქსი 2003:** წმინდა იოანე კლემაქსი. კიბე ანუ კლემაქსი, სწავლანი წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა იოანე მამასახლისისა, რაითელ მამასახლისს იოანეს რომ მიუძღვნა, რომელმაც სთხოვა სწავლანი აღენერა მონაზონთათვის. განთავსებულია 2003 წლიდან, მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/kibe/sarchevi.htm>.
- **კოზმან ბერი 1982:** იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ათონელების ბერძნული „ცხოვრება“. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსაცემად მოამზადა მანანა მაჩხანელმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1982.
- **კონდაკი 2004:** სამღვდლო კონდაკი (ნუსხურად). თბილისი: 2004.
- **კონსტანტინეპოლი 2010:** კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო საეკლესიო კრების (ტროლი ან სხვაგვარად V-VI) კანონები. განთავსებულია 7 მარტი, 2010, იხილე მისამართზე: http://library.church.ge/index.php?option=com_content&id=155:-vi-v-.
- **კირიონ II 2006:** კირიონ II. ქართული საეკლესიო გალობა, განთავსებულია 2006 წლიდან, მისამართი: <http://church.ge/index.php?showtopic=372>.
- **კოჭლამაზაშვილი 2008:** კოჭლამაზაშვილი ექ. „ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები“, სამ ტომად (ორიგინალური ტექსტები და ახალი ქართული თარგმანები). ტომი 3, თბილისი: 2008.

- **VI კრება:** VI საეკლესიო მსოფლიო კრება. განახლებული განთავსებულია 2012 წლიდან. მისამართი: http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=155%3A-vi-v-vi&catid=34%3A2009-12-29-11-31-18&Itemid=59&lang=ka.
- **კრებები 1978:** მსოფლიოს საეკლესიო კრებები. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1978.
- **კრიტიკი 2005:** კრიტიკი ანდრია, დიდი კანონი. თბილისი: 2005.
- **კურთხევანი 1996:** მცირე კურთხევანი. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1996.
- **კუჭუხიძე 2001:** კუჭუხიძე გ. წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის ავტორი და მისი მსოფლმხედველობა. ლიტერატურული ძიებანი, XXII, 2001.
- **კუჭუხიძე 2005:** კუჭუხიძე გ. წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების უძველესი სახის აღდგენისათვის. ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, თბილისი: 2005.
- **კუჭუხიძე 2003:** კუჭუხიძე გ. ცხრა ყრმა კოლაელთა წამება, წამება დავითისა და ტირიჭანისა, დათარიღების საკითხისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, 2003.
- **ლავსაიკონი 2011:** წმინდა პალადი ჰელენოპოლელი, ლავსაიკონი. განთავსებულია 2011 წლიდან, მისამართი: http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=362%3A2011-05-10-14-15-48&catid=38%3A2009-12-29-11-32-24&Itemid=66&lang=ka
- **ლექსიკონი.. 1990:** ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. ერთტომეული, მეორე ნაკვეთი, თბილისი: 1990.
- **ლექსიკონი-ცნობარი 1984:** ქართული მწერლობა, ლექსიკონი-ცნობარი, თბილისი: 1984.
- **ლიტერატურის ისტორია 1999:** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, IX კლასის სახელმძღვანელო, შეადგინეს და კომენტარები დაურთეს: მ. გიგინეიშვილმა, ლ. გრიგოლაშვილმა, ვ. როდონაიამ, თბილისი: 1999.
- **ლობჯანიძე 2010:** ლობჯანიძე გ. ქართულ-აღმოსავლური მხატვრული გემოვნება და ლიტერატურული უნივერსალიები XVI-XVIII საუკუნეებში. წიგნში „XVI-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა (აღმოსავლური და დასავლური კულტურულ-ლიტერატურული პროცესების გზაშესაყარზე)“. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2010.
- **ლოლაშვილი 1984:** ლოლაშვილი ი. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელი და მოკლე რედაქციათა ურთიერთობისათვის. მრავალკარედი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ნარკვევები. თბილისი: 1984.
- **ლოლაშვილი 1987:** ლოლაშვილი ი. წამება შუშანიკისი. თბილისი: 1987.
- **ლომოური 1983:** ლომოური ნ. ათონის ივერონი. თბილისი: „მცენიერება“, 1983.
- **ლოსკი 1988:** ლოსკი ვ. ხატი და მსგავსი. აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკური ღვთისმეტყველების ნარკვევები, ჟ. საღვთისმეტყველო კრებული, № 1, 1988.
- **ლოცვანი 1997:** ლოცვანი. თბილისი: 1997.
- **ლოცვანი 2001:** ლოცვანი. თბილისი: 2001.
- **ლოცვანი 1998:** ლოცვანი და განმარტებები. თბილისი: 1998.
- **ლოცვანი და ფსალმუნნი 1997:** ლოცვანი და ფსალმუნნი. თბილისი: 1997.
- **მაგდალელი 1990:** წმინდამარიამ მაგდალელი. რუსულიდან თარგმნა მ. წიწწივაძემ, ჟ. ჯვარი ვახისა, №4, 1990.
- **მათეს სახარების განმარტება 1998:** მათეს სახარების განმარტება წმინდა მამათა სწავლათა მიხედვით. თბილისი: 1998.

- **მამათა სწავლანი 1955:** მამათა სწავლანი, X-XI სს. ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ი. აბულაძემ, თბილისი: 1955.
- **მამათა ცხორებანი 1975:** მამათა ცხორებანი (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI ს-სა). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვახტანგ იმნაიშვილმა, თბილისი: უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975.
- **მამარდაშვილი 1989:** მამარდაშვილი მ. საუბრები ფილოსოფიაზე. თბილისი: 1989.
- **მამულია 1992:** მამულია გ. ძიებანი ქართლის (იბერიის) VI-VII სს. საეკლესიო ისტორიიდან, ჟ. მაცნე, (ისტ.), № 3, 1992.
- **მაჭარაშვილი 2014:** მაჭარაშვილი გ. დიდი სქიზმა და საქართველო (ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა). ისტორიის დოქტორის (PHD) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. თბილისი, 2014.
- **მაჭარაშვილი 2010:** მაჭარაშვილი გ. სარწმუნოებამ მართალი ჩუენ ქართველთა ნათესავესა, თბილისი, 2010. ელექტრონული ვერსია, მისამართი: http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/7997/1/Macharashvili_Giorgi.pdf.
- **მახარაშვილი 2002:** მახარაშვილი ს. თეოფილე ხუცესმონაზონი. თბილისი: 2002.
- **მახარაშვილი 2006:** მახარაშვილი ს. ბიბლიური და ლიტერატურული პარადიგმები ბასილი მონაზონის (პროტოასკრიტის) „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“. ლიტერატურული ძიებანი, 27, 2006.
- **მახარაშვილი 2009:** მახარაშვილი ს. „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ და „წმ. გრაგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ (ტიპოლოგიური პარალელები). II საერთაშორისო სიმპოზიუმი ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, მასალები. ნაწ. 2, თბილისი: 2009.
- **მახარაშვილი 2009:** მახარაშვილი ს. წმინდა ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხედომილობის საკითხისათვის. წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა, ლიტერატურის ინსტიტუტის მუგ ზური. თბილისი: 2009.
- **მახარაშვილი 2009:** მახარაშვილი ს. ქართული ჰაგიოგრაფიის სპეციფიკური ბუნებისათვის (ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიასთან მიმართებით). კრებული „ბიზანტინოლოგია საქართველოში“, თბილისი: „ლოგოსი“, 2009.
- **მახარაშვილი 2011:** მახარაშვილი ს. ბასილი პროტოასკრიტის „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ენა და სტილი. მეხუთე საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, თბილისი: 2011.
- **მაჩხანელი 1982:** მაჩხანელი მ. იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ათონელების ბერძნული ცხოვრება. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსაცემად მოამზადა მანანა მაჩხანელმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1982.
- **მგალობლიშვილი 2003:** მგალობლიშვილი თ. IV-X საუკუნეების საქართველოში მიმდინარე რელიგიური პროცესები, „მრავალთავი“, XIX, 2003.
- **მელიქსეთ-ბეგი 1959:** მელიქსეთ-ბეგი ლ. დავით უძლეველი და დავით გარეჯელი, საიუბილეო კრებული საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, მეცნიერების დამსახურებულ მოღვაწეს პროფესორ კ.კეკელიძეს დაბადების 80 წლისთაზე. თბილისი: 1959.
- **მენაბდე 1949:** მენაბდე ლ. ასურელ მამათა ცხოვრებისათვის (საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწერი). თბილისი: 1949, მისამართი: http://digitallibrary.tsu.ge/book/12016/IDis/n118/menabde_asurel_disertacia/mobile/html5forpc.html?fbclid=IwAR2C_E9DRnncVhbpPaWLArcPmJSMYhEaOxOa-6xfQ8CzO5mrpKJYmibS-T-8.
- **მენაბდე 1983:** მენაბდე ლ. ქართული მწერლობის ათასწლოვანი კერა. კრებულში „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983.

- **მერკვილაძე 2005:** მერკვილაძე დ. ასურელი მამები და მეუდაბნოეობა, თბილისი: უნივერსალი, 2005.
- **მერკვილაძე 2006:** მერკვილაძე დ. ასურელი მამები (VI ს-ის სირიელი სასულიერო მოღვაწენი საქართველოში). I, თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2006.
- **მეტრეველი 1990:** მეტრეველი რ. დავით IV აღმაშენებელი. მისამართი: <http://www.bu.org.ge/x2228?page=0&tab=1>.
- **მეტრეველი 2000:** მეტრეველი ფ. აგიორგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2000.
- **მეტრეველი 2002:** მეტრეველი ფ. წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების სახის-მეტყველების ზოგიერთი ასპექტი. კრებული ხანძთა – სულიერად მშობელი ქართველთა, თბილისი: 2002.
- **მეტრეველი 2008:** მეტრეველი ს. ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2008.
- **მეტრეველი 2010:** მეტრეველი ს. წმინდა ასურელ მამათა ნამება-ცხოვრებანი, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2010.
- **მეუფე დანიელი 2011:** მეუფე დანიელი. ქართველი ათონელები და ივერიის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ხატი. ჟურნალი „ლოგოსი“, 6, 2011.
- **მოთხრობები წმინდა მამათა ცხოვრებიდან 1993:** მოთხრობები წმინდა მამათა ცხოვრებიდან. შეადგინა და ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მარინე ნიაურმა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1993.
- **მჭედლიძე 1990:** მჭედლიძე ს. ღვთისმსახურების შესახებ. თბილისი: 1990.
- **მღვდელმთავართა.. 1992:** მღვდელმთავართა ლიტურგიის სახისმეტყველებითი განმარტება. ჟ. ჯვარი ვაზისა, №4, 1992.
- **ნოზაძე 1963:** ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის ღვთისმეტყველება. პარიზი, 1963.
- **ნოსელი 1989:** წმინდა გრიგოლ ნოსელი, პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1989.
- **ნუცუბიძე 1956:** ნუცუბიძე შ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1956.
- **ონიანი 1955:** ონიანი შ. იოვანე საბანისძე – ცხოვრება და შემოქმედება. საღისერთაგო შრომა ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი: 1955.
- **ორბელიანი 1991:** ორბელიანი ს.ს. ლექსიკონი ქართული. I, თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1991.
- **ორბელიანი 1993:** ორბელიანი ს.ს. ლექსიკონი, ქართული. II, თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1993.
- **ორბელიანი 1963:** ორბელიანი ს.ს. თხზულებანი, ტ. III, თბილისი: 1963.
- **ოქროპირი, 1955:** წმინდა იოანე ოქროპირი, სინანულისათვის. წიგნში მამათა სწავლანი, თბილისი: 1955.
- **ოქროპირი 1990:** წმინდა იოანე ოქროპირი, ბავშვთა აღზრდის შესახებ. წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, I, თბილისი: 1990.
- **ოქროპირი 1990:** წმინდა იოანე ოქროპირი, ოქროს წყარო. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1990.
- **ოქროპირი 1991:** წმ. იოანე ოქროპირი, როგორ გავზარდოთ შვილები უფლის სწავლებითა და მოძღვრებით, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, III, თბ., 1991.

- **ოქროპირი 2010:** წმინდა იოანე ოქროპირი, ექესი სიტყვა მღვდლობის შესახებ. განთავსებულია 2010 წლიდან, მისამართი: http://library.church.ge/index.php?option=com_content&id=142:2010-01-30-08-48-31&catid=38:2009-12-29-11-32-24&Itemid=66&lang=ka.
- **ოქროპირი 2015:** წმინდა იოანე ოქროპირის ჰომილეტიკური კრებული „მარგალიტი“. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა ნაუძმღვარა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა, თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, 2015.
- **პავლეს ეპისტოლეთა განმარტება 2003:** პავლეს ეპისტოლეთა განმარტება. გამოკრებილი იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებებიდან, თარგმნილი ფთვიმე მთანმინდლის მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზიშვილმა, თბილისი: 2003.
- **პალამა 1991:** წმინდა გრიგოლ პალამა, აღსარება მართლმადიდებელი სარწმუნოებისა, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, თბილისი: 1991.
- **პალიტრა 2004:** ჩვეულებისაებრ მამულისა სვლა. გაზ. „ეკერის პალიტრა“, 21-27 ივნისი, 2004.
- **პაპაშვილი 1995:** პაპაშვილი მ. საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს. თბილისი: გამომცემლობა „აღმშენებელი“, 1995.
- **პაპუაშვილი 1996:** პაპუაშვილი ნ. მონოფიზიტობა და სომხური ეკლესია, რელიგიის ისტორია. თბილისი: 1996.
- **პაპუაშვილი 2009:** პაპუაშვილი ნ. საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობები: მითოსი და რეალობა. სტატიათა კრებულში „აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა“, თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტი, 2009.
- **პაპუაშვილი 2010:** პაპუაშვილი ნ. გიორგი მთანმინდელი – ეკლესიოლოგი, კულტურტრეგერი და რეფორმატორი. სოლიდარობა, საქართველოს სახალხო დამცველის პერიოდული გამოცემა. 4(37), 2010.
- **პატარიძე 1992:** პატარიძე ლ. ქართლის გაქრისტიანება. რელიგია, № 3, 1992.
- **პლუტარქე 1975:** პლუტარქე, რჩეული ბიოგრაფიები. ძველბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო აკ. ურუშაძემ, თბილისი: „საბჭ. საქართველო“, 1975.
- **ჟამნი 1899:** ჟამნი (ნუსხურად). თბილისი: 1899.
- **ჟამნი 2010:** ჟამნი ნუსხურად. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2010.
- **ჟამნი დიდი სერობისა 1899:** ჟამნი დიდი სერობისა, ჟამნი. თბილისი: თბ., 1899.
- **ჟამნი სადილისა 1899:** ჟამნი სადილისა, ჟამნი. თბილისი: 1899.
- **ჟორდანიას 1892:** ჟორდანიას თ. ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, I, ტფილისი: შარაძის სტამბა, 1892.
- **რამიშვილი 1963:** რამიშვილი დ. მეტყველების განსხვავებულ სახეთა ფსიქოლოგიური ბუნებისთვის. თბილისი: 1963.
- **რაფაეა 2011:** რაფაეა მ. წმინდა იოანე ათონელი – შტრიხები ბიოგრაფიისათვის. ჟურნალი „ლოგოსი“, 6, 2011.
- **რეპი 2011:** რეპი ს. კავკასია და მეორე ბიზანტიური თანამეგობრობის შექმნა: გაბიზანტიულება, კოსმოპოლიტობა და ქართველი მთანმინდელები. ჟურნალი „ლოგოსი“, 6, 2011.
- **რუხაძე 2003:** რუხაძე ლ. პაერის მცველთა სახისმეტყველებისათვის ძველ ქართულ ლიტერატურაში. ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, 2003.

- **რწმენა და ცოდნა 2002:** ჟურნალი „რწმენა და ცოდნა“. №4(8). 2001-2002, განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი http://www.orthodoxy.ge/sakhli/tadzris_simbolika.htm.
- **საბინინი 1882:** გობრონ (მიხაილ) საბინინი, საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერაი ლუწლთა და ვნებათა საქართუელოს წმიდათა შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული პეტერბურლის სასულიერო აკადემიის კანდიდატის ივერიელის გობრონ (მიხაილ) პავლის ძის საბინინის მიერ, პეტერბურლი, ჩყბ [1882].
- **საეკლესიო გალობა 1914:** საეკლესიო გალობა. თბილისი: 1914.
- **საეკლესიო ლიტერატურა 2005:** ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, I, ძეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ქელიძემ, თბილისი: 2005.
- **საეკლესიო ლიტერატურა 2014:** ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა. გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ქელიძემ, მეორე შესწორებული გამოცემა, თბილისი: გამომცემლობა „ახალი ივერონი“, 2014.
- **საკვირაო განმარტება 2001:** საკვირაო სახარებათა განმარტება, შედგენილი გრ. დიანეკოს მიერ, თარგმანი ვ. ბურკაძისა. თბილისი: 2001.
- **სამღვდელ კონდაკი 2004:** სამღვდელ კონდაკი (ნუსხურად). თბილისი: ცდ.
- **საპატრიარქოს უწყებანი:** თანდაყოლილია თუ არა ცოდვა. განთავსებულია 2003 წლიდან, მისამართი: http://www.orthodoxy.ge/tsodva_satnoeba/codva.htm.
- **სარჯველაძე 1984:** სარჯველაძე ზ. ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი. თბილისი: 1984.
- **სარჯველაძე 2001:** სარჯველაძე ზ. ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001.
- **საუბრები... 1992:** საუბრები ძველ ქართულ ლიტერატურაზე. მურღულია გ. ალიბეგაშვილი გ. მალღაფერიძე ვ. თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1992.
- **კალენდარი 2005:** საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბილისი: 2005.
- **საქართველოს ისტორიისა... 1990:** საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა. ტ. V, თბილისი: ქართული ენციკლოპედიის გამომცემლობა, 1990.
- **სვიმეონი 1991:** წმინდა სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი, სიყვარულის შესახებ, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, თბილისი: 1991.
- **სვიმეონი 1992:** წმინდა სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი, სამოღვაწეო, შემეცნებითი და საღვთისმეტყველო თავნი. თბილისი: 1992.
- **სიგუა 1986:** სიგუა ს. სიტყვა, როგორც ბედისწერა. თბილისი: 1986.
- **სილოგავა 2011:** სილოგავა ვ. წმინდა გიორგი მთაწმინდელი წმინდა ეფთჳმე მთაწმინდლის შესახებ. ჟურნალი „ლოგოსი“, 6, 2011.
- **სინას მთაზე 2005:** სინას მთაზე წმინდა ეკატერინეს მონასტერში 1975 წელს აღმოჩენილ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. შეადგინეს ზ. ალექსიძემ, მ. პანიძემ, ლ. ხევსურიაშვილმა და მ. ქავთარიაშვილმა, ათენი, 2005.
- **სინელი 1986:** წმინდა იოანე სინელი, ექვთიმე ათონელის თარგმანი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1986.
- **სინელი 2003:** ღირსი იოანე სინელი. კიბე ანუ კლემაცის, სწავლანი წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა იოანე მამასახლისისა, რაითელ მამასახლისს იოანეს რომ მოუძღვნა, რომელმაც სთხოვა სწავლანი აღწერა მონაზონთათვის, სიტყვა 4, ნეტარი და ყოვლადქებული მორჩილების შესახებ. განთავსებულია 2003 წლიდან, მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/kibe/4-2.htm>.

- **სინელი 2004:** წმინდა ნილოს სინელი, რჩევები სწორი ღოცვის შესახებ, გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი“ №21 (279), 2004.
- **სირაძე 1971:** სირაძე რ. „ესპანეთის ქართველთა“ უძველესი მოხსენიება ქართულ მწერლობაში და მისი მნიშვნელობა. ჟურნალი „მნათობი“, 3, 1971.
- **სირაძე 1978:** სირაძე რ. ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან. თბილისი: 1978.
- **სირაძე 1983:** სირაძე რ. ქართული მწერლობის საზღვარგარეთული კერების ურთიერთობის ისტორიიდან. კრებულში „ივირონი – 1000“, თბილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983.
- **სირაძე 1987:** სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია. თბილისი: „ნაკადული“, 1987.
- **სირაძე 1992:** სირაძე რ. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა. თბილისი: უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1992.
- **სირაძე 1997:** სირაძე რ. მოქცევა ქართული ენისა, გაზ. ლიტერატურული საქართველო, № 16, 1997.
- **სირაძე 2001:** სირაძე რ. დრო და ჟამი. ლიტერატურული ძიებანი. XXII. თბილისი: 2001.
- **სირაძე 2005:** სირაძე რ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი: „განათლება“, 2005.
- **სმირნოვი 2005:** დეკანოზი დიმიტრი სმირნოვი ცოდვასა და სინანულზე. თარგმან ნინო ბოხუამ 2005, http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/smirnovi_sinanuli.htm.
- **სულავა 2002:** სულავა ნ. გრიგოლ ხანძთელისა და აშოტ კურაპალატის სახისმეტყველებისათვის. კრებული – ხანძთა სულიერად მშობელი ქართველთა, თბილისი: 2002.
- **სულავა 2011:** სულავა ნ. წმინდა გიორგი მთაწმინდელი – „ზეცისა კაცი და ქუეყანისა ანგელოზი“. ჟურნ. „ლოგოსი“, 6, 2011.
- **სულავა 2016:** სულავა ნ. წმ. ილარიონ ქართველი ძველ ქართულ მწერლობაში. საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები / ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი; ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი. თბილისი: 2016. 11.
- **სულიერ მოძღვართა 2005:** სულიერ მოძღვართა შესახებ. თბილისი: 2005.
- **სურგულაძე 2011:** სურგულაძე მ. საქართველოს ეკლესია გიორგი მთაწმინდელიდან დავით აღმაშენებელამდე. ჟურნ. „ლოგოსი“, 6, 2011.
- **სუხიაშვილი 2001:** სუხიაშვილი მ. საეკლესიო გალობის კანონის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ ქართული საეკლესიო გალობის მაგალითზე. განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი: http://www.orthodoxy.ge/galoba/galobis_kanonika.htm.
- **სუხიაშვილი 2002:** სუხიაშვილი მ. ქართული საეკლესიო გალობა. განთავსებულია 20003 წლიდან. მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/galoba/galoba.htm>.
- **სხირტლაძე 1992:** სხირტლაძე გ. დემონოლოგიის საკითხები მართლმადიდებლურ სწავლებაში. ჟ. ჯვარი ვაზისა, №3, 1992.
- **სჯულის კანონი 2000:** სჯულის კანონი (ერისკაცთათვის). თბილისი: 2000.
- **ტენი 1990:** ტენი იპოლიტ, ხელოვნების ფილოსოფია. თბილისი: 1990.
- **ტრიოდონი 1901:** ტრიოდონი, რომელ არს საგალობლები (ნუსხურად). ტფილისი: სტამბა ექვთიმე ხელაძისა, 1901.
- **უეარი 2015:** მიტროპოლიტი კალისტე უეარი, რა არის ღვთისმეტყველება?! განთავსებულია 2015 წლიდან, მისამართი: <http://www.faith.ge/?p=586>.
- **უზნაძე 1947:** უზნაძე დ. ენის შინა ფორმა, ფსიქოლოგია, IV, თბილისი: 1947.
- **უძველესი რედაქციები.. 1991:** უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაისა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულები-

- სათვს. X-XIII სს-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. აბულაძემ, თბილისი: 1964.
- **უფმაჯურობე 1985:** უფმაჯურობე მ. ელევგური მოტივისათვის ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, №1, 1985.
 - **ფარულავე 1991:** ფარულავე გრ. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ძირითადი საკითხები, ჟ. ხელოვნება, №11-12, 1991.
 - **ფარულავე 1982:** ფარულავე გრ. მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბილისი: 1982.
 - **ფარულავე 1992:** ფარულავე გრ. ტანჯვის ქრისტოლოგიური გაგება და ეროვნული მწერლობა, ჟ. ცისკარი, №3, 1992.
 - **ფარულავე 2003:** ქართული აგიოგრაფია. // ნათელი ქრისტესი. I. თბილისი: 2003.
 - **ფარულავე 2011:** ფარულავე გ. წმინდა გიორგი ათონელიდან წმინდა ილია მართლამდე. ჟურნალი „ლოგოსი“, 6, თბილისი: 2011.
 - **ფელიქსი 1991:** მინუციუს ფელიქსი, ოქტავიუსი, ნიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, თბილისი: 1991.
 - **ფერაძე 1903:** ფერაძე ი. საქართველოს საეკლესიო ისტორია. ჟურნალი „მოგზაური“, 3-4, განყ. II, 1903.
 - **ფერაძე 2006:** წმიდა მღვდელმონაწმე გრიგოლ ფერაძე. ბერმონაზვნობის დასაწყისი საქართველოში. თბილისი: „ნეკერი“, 2006.
 - **ფსალმუნთა განმარტება 2003:** ფსალმუნთა განმარტება. განთავსებულია 2003 წლიდან, იხ. მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/tserili/fsalm/fsalm1.htm>.
 - **ქართლის ცხოვრება 2003:** ქართლის ცხოვრება. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი. განთავსებულია 2003 წლიდან, მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/istoria/tskhovreba/agmashenebeli1.htm>.
 - **ქართული მწერლობა 1984:** ქართული მწერლობა. ლექსიკონი-ცნობარი. თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1984.
 - **ქართული ქრისტიანული... 2008:** ქართული ქრისტიანული ხელოვნება. ავტორთა კოლექტივი. თბილისი: „სეზანი“, 2008.
 - **ქიქოძე 1929:** ქიქოძე პ. ანგარიში და კრიტიკა ათას ცხრაას ოცდა რვა წლის ლიტერატურული პროდუქციის შესახებ. ჟურნ. „მნათობი“ 1, 1929.
 - **ქიქოძე 1993:** ეპისკოპოსი გაბრიელ ქიქოძე, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები. თბილისი: 1993.
 - **ლეთის ხატი ადამიანში 1992:** ლეთის ხატი ადამიანში, გაზეთი მადლი, 26.05, 1992.
 - **ყაუხჩიშვილი 1926:** ყაუხჩიშვილი ს. ხრონოგრაფი გიორგი ამარტოელისამ, ნან. II, თბილისი: 1926.
 - **ყაუხჩიშვილი 1973:** ყაუხჩიშვილი ს. ბერძნული ლიტერატურის ისტორია. ტომი მესამე, ბიზანტიური პერიოდის ლიტერატურა, მეორე შევსებული გამოცემა, თბილისი: „განათლება“, 1973.
 - **ყუბანეიშვილი 1939:** ყუბანეიშვილი ს. ნარკვევი VI ს-ის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, საღისერტაციო ნაშრომი, თბილისი: 1939.
 - **შენგელია 2009:** შენგელია რ. წმიდა ილარიონ ქართველი. „ქვაკუთხედი, ანუ „ქართლის ცხოვრების“ მისტიკრიები, თბილისი: შ.პ.ს. „გაზეთ საქართველოს მაცნეს“ სტამბა, 2009.
 - **შინაური საქმეები 1910:** ჟურნალი „შინაური საქმეები“, 10, ქუთაისი, 1910.
 - **შემეანი 2004:** შემეანი ალ. დიდი მარხვა (თარგმანი ექვთიმე კოჭლამაზაშვილისა).

- თბილისი: წმინდა ირინეოს ლიონელის სახელობის ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტი, 2004.
- **შრომები.. 1990:** თბილისის სასულიერო სემინარიისა და აკადემიის შრომები, №2, 1990.
 - **შულღიაშვილი 1991:** შულღიაშვილი დ. ქართული გალობის შტოთა ერთიანობის შესახებ. თბილისის ვ. სარაჯიშვილის სახელობის სახელმწიფო კონსერვატორიის სამეცნიერო შრომების კრებული. თბ.: 1991.
 - **ჩოლოყაშვილი 2003:** ჩოლოყაშვილი ბ. უძველესი ქართული მარტილოლოგიური თხზულება. თბილისი: 2003.
 - **ჩხარტიშვილი 1994:** ჩხარტიშვილი მ. მარტილობად და მოთმინებად წმ. ევსტათი მცხეთელისად, წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა. თბილისი: 1994.
 - **ჩხარტიშვილი 1996:** ჩხარტიშვილი მ. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი (IV-VII სს ისტორიის ამსახველი ძეგლები), სადოქტორო დისერტაცია (ხელნაწერი), თბილისი: 1996,
 - **ცოდვა 2011:** ცოდვა. განთავსებულია 2011 წლიდან, მისამართი: http://sibrdzne.ge/index.php?tema_id=15&gverdi=1.
 - **ძეგლები 1964:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, V-X სს. დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: საქ. მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1964.
 - **ძეგლები 1967:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, XI-XV სს. გამოსაცემად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობათა და რედაქციით. თბილისი: „მეცნიერება“, 1967.
 - **ძეგლები 2000:** ქართული ხუროთმოძღვრების ძეგლები, ავტორთა ჯგუფი: გ. აბრამიშვილი, ა. ზაქარაია, ი. ციციშვილი, თბილისი: 2000.
 - **წერეთელი 1875:** წერეთელი აკ. მოთქმით ტირილი. გაზ. „დროება“, 85, 1875.
 - **ნიგნნი... 1989:** ნიგნნი ძუელისა აღთქმისანი, შესაქმისად, გამოსლვათად, ყველა არსებული ხელნაწერის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადეს ბაქარ გიგინეიშვილმა და ცოტნე კიკვიძემ. გამოკვლევა ბ. გიგინეიშვილისა, ნაკვეთი I, თბილისი: 1989.
 - **წმინდანთა ცხოვრება I 2003:** წმინდანთა ცხოვრება. ნიგნი I, ნიგნის შედგენაზე მუშაობდნენ: დეკანოზი ზაქარია მაჩიტაძე, მანანა ბუკია, მაკა ბულია, თბილისი: ბონდო მაცაბერიძის გამომცემლობა, 2003.
 - **წმინდანთა ცხოვრება II 2003:** წმინდანთა ცხოვრება. ნიგნი II, ნიგნის შედგენაზე მუშაობდნენ: დეკანოზი ზაქარია მაჩიტაძე, მანანა ბუკია, მაკა ბულია, თბილისი: ბონდო მაცაბერიძის გამომცემლობა, 2003.
 - **წმინდანთა სახელები 1992:** წმინდანთა სახელები. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1992.
 - **წმინდანის სახელს... 2005:** რომელი წმინდანის სახელს ატარებ? თბ., 2005;
 - **ჭაჭავაძე 2012:** ჭაჭავაძე ი. აზრები. განთავსებულია 2012 წლიდან, მისამართი: http://sibrdzne.ge/index.php?gverdi=3&liter_id=84.
 - **ჭელიძე 1987:** ჭელიძე გ. ქართული ხალხური დრამა. თბილისი: „განათლება“, 1987.
 - **ჭელიძე 1989:** ჭელიძე ე. კომენტარები წმინდა გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: 1989.
 - **ჭელიძე 1990:** ჭელიძე ე. წმინდა თეოფილე ანტიოქიელი ნიგნში „სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, I, თბილისი: 1990.

- **ჭელიძე 2008:** ჭელიძე ე. წინათქმა (ცხოვრება წმინდა სერაპიონ ზარზმელისა) ნიგნში „ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები“, ტომი 3, თბილისი: 2008.
- **ჭელიძე 2011:** ჭელიძე ე. ქართველ ათონელთა ღვანლი. ჟურნალი „ლოგოსი“, 6, 2011.
- **ჭელიძე 2011:** ჭელიძე ე. დოგმატი და იკონომია. განთავსებულია 2011 წლის 27 ოქტომბრიდან, მისამართი: <http://edisheri.wordpress.com/%E1%83%94%E1%83%93%E1%83%98%E1%83%A8%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%AD%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%98%E1%83%AB%E1%83%94%E2%80%93%E1%83%93%E1%83%9D%E1%83%92%E1%83%9B%E1%83%90%E1%83%A2%E1%83%98%E1%83%93/>.
- **ჭელიძე 2015:** ჭელიძე ე. ღვთისმშობლისადმი ქართლის წილხვდომილობის შესახებ. განთავსებულია 30.05. 2015. მისამართი: [//library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=580%3A2015-05-30-16-57-08&catid=49%3A2010-12-12-19-59-31&Itemid=69&lang=ka](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=580%3A2015-05-30-16-57-08&catid=49%3A2010-12-12-19-59-31&Itemid=69&lang=ka).
- **ჭელიძე 2017:** ჭელიძე ე. საეკლესიო მწერლობის ჰაგიოგრაფიული ჟანრი. განთავსებულია ინტერნეტში (ბოლოს განახლდა 18 დეკემბერი, 2017), იხ. მისამართი: http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=765%3A2017-12-18-07-58-08&catid=54%3A2016-03-23-07-24-06&Itemid=73&lang=ka
- **ჭყონია 1971:** ჭყონია თ. იყო თუ არა მონოფიზიტი „ეგსტატი მცხეთელის მარტიკილობის“ ავტორი? მრავალთავი, I, თბილისი: 1971;
- **ხალვაში 1998:** ხალვაში რ. ტბელ აბუსერისძის სახისმეტყველება, ბათუმი: 1998;
- **ხალვაში 2008:** ხალვაში რ. ცამეტი ასურელი მამის ჰაგიოგრაფიული ციკლი VII-XVIII სს. სამეცნიერო კონფერენცია „ანდრია პირველწოდებულის გზით“ (მასალე-ბი), ხალთის ეპარქია, 2008,
- **ხალვაში 2011:** ხალვაში რ. ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობა, წმ. ანდრიას ქადაგება და ანკურის ხატი. ანდრია პირველწოდებული საქართველოში. ბათუმი: ლაზარე+ (შპს „პრინტ“), 2011.
- **ხინთიბიძე 1982:** ხინთიბიძე ე. ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიე-რობის ისტორიისათვის. თბილისი: „უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1982.
- **ხინთიბიძე 1983:** ხინთიბიძე ე. ათონის ქართული ლიტერატურული სკოლის ისტორიისათვის. კრებულში „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983.
- **ხოსიტაშვილი 2002:** ხოსიტაშვილი მ. ტაძრის სიმბოლიკის შესახებ. განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი: http://www.orthodoxy.ge/sakhli/tadzris_simbolika.htm.
- **ჯავახიშვილი 1935:** ჯავახიშვილი ი. ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა. თბილისი: 1935.
- **ჯავახიშვილი 1956:** ჯავახიშვილი ი. ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი: 1956.
- **ჯავახიშვილი 1977:** ჯავახიშვილი ი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V-VIII სს.), თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VIII, თბილისი: 1977.
- **ჯავახიშვილი 1979:** ჯავახიშვილი ი. ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979.
- **ჯავახიშვილი 1983:** ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი, ტომი 2, თბილისი: მეცნიერება, 1983.
- **ჯავახიშვილი 1983:** ჯავახიშვილი ი. გიორგი მთანმინდელი. კრებულში „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983.
- **ჯავახიშვილი 1984:** ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი 12 ტომად, ტ. VII, თბილისი: 1984.
- **ჯავახიშვილი 1987:** ჯავახიშვილი ი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თხზ., ტ. VIII, თბილისი: 1987.

- **ჯაველიძე 1986:** ჯაველიძე ე. შტუდიები, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1986.
- **ჯანაშვილი 1914:** ჯანაშვილი დ. ისტორიული სურათები. გორი, იასონ კერესელიძის გამომცემლობა, 1914.
- **ჯანელიძე 1959:** ჯანელიძე ა. საიუბილეო სიტყვა. საქართველოს გეოლოგიური საზოგადოების მოამბე, ტ. I, ნაკვეთი I. თბილისი: 1959.
- **ჯაფარიძე 1996:** ჯაფარიძე ა. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1996.
- **ჯაფარიძე 1998:** ჯაფარიძე ა. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1998.
- **ჯვარი ვაზისა 1992:** ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, № 4, 1992.
- **ჯორბენაძე 1997:** ჯორბენაძე ბ. ენა და კულტურა. თბილისი: 1997.
- **ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1997:** ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1997.
- **აგიოგრაფია:** Агиография, Материал из Википедии — свободной энциклопедии, <http://ru.wikipedia.org/>; ნაზიროვი 2005: Назиров Н. Р. Автономия литературного героя, wign5i: Русская классическая литература, М. 2005.
- **ბერმანი 1982:** Берман Б. И., Читатель Жития, წიგნში Художественный язык средневековья, М. 1982.
- **ბიბლიური ლექსიკონი 1974:** Словар Библиеисского Богословия, М. 1974.
- **ბიჩკოვი 1984:** Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М. 1984.
- **ბიჩკოვი 1990:** Бычков В. Идеал любви христианско-византийского мира. В кн. Философия любви. М., 1990.
- **ბროსე 1850:** Броссе М. О некоторых недостатках грузинской хронологии, кавказ, #24-25, 1850.
- **ჯანაშვილი 1902:** Джанашвили. Описание рукописей церковного музея, кн. III, Тифлис, 1902, стр. 24-28.33.
- **იოსელიანი 1843:** Иоселиани П. Краткая история грузинской церкви, СПб., 1843.
- **მარი 1906:** Марр Н. Арканун, Монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах (Визант. Временник., XII (1906).
- **მურავიოვი 1848:** Муравьев А. Грузия и Армения, часть I, СПб., 1848.
- **საბინინი 1877:** Сабинин Г. История грузинской церкви до конца VI в. СПб., 1877.
- **გეი 1967:** Гей Н. Искусство слова, М. 1967.
- **ენცკლოპედია:** Энциклопедия крyгосвет, www.krugosvet.Ru.
- **ვერნერი 1990:** Werner R. Christ werden – Mensch sein, Margburg, 1990.
- **იაზიკოვა 1994:** Языкова И. К., Богословие иконы, М.1994.
- **იაკობსონი 1973:** Якобсон Р. Лингвистика и Поезия, М. 1973.
- **იერომონახი გრიგორი:** Иеромонах Григорий, Дионисийский субстрат византийской юродство, http://cf.hum.uva.nl/narratology/_pdf/lurie_substrat.pdf , 2001.
- **მარი 1825:** О кавкаской версии Библии в грузинских палимпстных фрагментах, т. I, Л. 1825.
- **მარი 1899:** Из поездки на Афон, ЖМНПР, 1899, март.
- **მიულერი 1949:** Muller M. Existenphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart, Hdeb. 1949.
- **პალიაკოვა 1995:** Полякова С. Византийское Житъя как литературное явление, М. 1995.

- პოლონსკი 2007: Полонский В. Агиография. энциклопедия кругосвет, 2007.
- ჟივოვი 1994: Живов В. М. Краткий словарь агиографических терминов, М. 1994.
- სვიმეონ ღვთისმეტყველი 1890: Слова Симеона Богослова вип. II, М.1890.
- ტიხონი 1995: Святитель Тихон-Патриарх Московский и вся России, ო. ორლოვის რედაქციით, М. 1995.
- ქრისტიანული 1930: Христианская жизнь по добротолюбию. Харбинь, 1930.
- ღირსი მაქსიმე 1987: Преподобный Максим Исповедник. „Тайноводство“ ЖМП, №5, 1987.
- შელინგი 1987: Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме, соч. в 2-х томах, М. 1987.
- ჰარნაკი 1911: Das Martyrum des hailigen Eustatius von mzechetha, vorgelegt und bearbeitet von Hrn. Harnack, Berlin, 1911.