

## ნებთან სულავა

### სამცხე-ჯავახეთის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლის ისტორიიდან



შუა საუკუნეების საქართველოში, ლიტურგიულ-საღვთისმ-სახსურო დანიშნულებასთან ერთად, მონასტრის მნიშვნელობას განსაზღვრავდა აქ მიმდინარე საქმიანობა, რომელსაც ბერმონაზვნები ეწეოდნენ. მონასტერი იყო ღვთისმეტყველების, ლიტერატურის, კულტურის, ხელოვნების, ზოგადად აზროვნების განვითარების ცენტრი. მონასტრის საქმიანობას ღვთისადმი სიყვარული, რწმენა, იმედი, სულიერ მომავალზე ზრუნვა, მოყვასისადმი თანაგრძნობა წარმართავდა. ბერმონაზვნები ქვეყნისათვის უდიდესი მნიშვნელობის საქმეს აკეთებდნენ, ამიტომ მიაგებდა უდიდეს პატივს ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურა, წმინდა მოწამებთან ერთად, მონასტერთა დამაარსებლებს და იქ მოღვაწე გამორჩეულ პირებს, მათ ღვაწლს აღწერდა და აღნუსხავდა, რათა შთამომავლობისათვის შემოენახა მათი საქმიანობის ამსახველი ფოლიანტები.

ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ რელიგიად გამოცხადებისთანავე საქართველოში დაიწყო საღვთისმეტყველო ლიტერატურის ჯერ თარგმნა, ხოლო შემდეგ ორიგინალურ თხზულებათა შექმნა. განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა შეიძინა სამხრეთ საქართველოს საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულმა სკოლებმა, სადაც მრავალი ქართველი ღვთისმეტყველი და მწერალი მოღვაწეობდა. ერთ-ერთი ამგვარი იყო სამცხე-ჯავახეთის ტერიტორიაზე მდებარე ეკლესია-მონასტრები, სადაც უაღრესად მნიშვნელოვანი მრავალი ორიგინალური საღვთისმეტყველო და ლიტერატურული თხზულება დაიწერა, ითარგმნა უცხო ენებიდან, კერძოდ, ბერძნულიდან, სომხურიდან, სირიულიდან. მრავალი ხელნაწერი გადაინუსხა და კრებული ჩამოყალიბდა, რომელთა გარეშე შეუძლებელია ქართული მწერლობისა და კულტურის სხვა სფეროების განვითარების სრულყოფილი პროცესისათვის თვალის გადაეწება.

სამხრეთ საქართველოში თავმოყრილია ისეთი საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლები, როგორებიცაა ხანძთის, შაბტერდის, იმზნის, ომკის, ხახულის, ოთხთას, პარხლის, აწყურის, ვარძიის, საფარისა და სხვათა მონასტრები. ამგვარად სამცხე-ჯავახეთის ეკლესია-მონასტრებსა და საფე-

ოდალო ოჯახებში შექმნილ ლიტერატურაზე გვექნება საუბარი.

**აწყური.** გადმოცემებისა და წერილობითი წყაროების მიხედვით, აწყურში ეპარქია წმ. ანდრია პირველწოდებულის დაარსებულია. საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ ცენტრად მისი ჩამოყალიბების შესახებ ცნობები ძალზე მწივრია, მაგრამ დაბეჭდვითი შეიძლება ითქვას, რომ IX საუკუნის მეორე ნახევარსა და X საუკუნის დამდეგს აწყურის მონასტერში მოღვაწეობდა გიორგი მაწყვერელი, რომლის შესახებ მცირე ინფორმაციებია შემონახული გიორგი მერჩულისა და ბასილ ზარზმელის პაგიოგრაფიულ თხზულებებში. გიორგი მერჩულე მას იხსენიებს, როგორც მწერალს. იგი წერს: „ვკონებდ ცხოვრებისა ამის დაწერად ბრძენთაგან და სრულთა მამათა, რომელნიცა იყუნეს უამთა ჩუნეთა .... ქრისტეს მღვდელთმოდღუარნი ღირსნი გიორგი მაწყვერელი ეპისკოპოსი და სტეფანე მტბეზარი ეპისკოპოსი პირველი... და ვითარცა მათ ნეტართა დაიძინეს, მაშინღა რეც განმელღვა უცებსა ამას და ფრიად ცოდვილსა ჳელ-ყოფად და აღწერად ცხოვრებად და სასწაულნი ესე, რომელ აწ გესმენ“ (ძეგლები, I 1963/1964: 294). გიორგი მაწყვერელი ისეთ კონტექსტში იხსენიება, როგორც მას ცნობილ თვალსაჩინო მწერლად გვაგვარაუდებინებს. გიორგი მერჩულე ფიქრობდა, რომ მას, როგორც სიბრძნით განსრულებულ მღვდელთმოდღვარს, უნდა დაეწერა პაგიოგრაფიული თხზულება წმ. გრიგოლ ხანძთელისა და მის თანამოაზრე-მოწაფეთა შესახებ, მაგრამ მას ეს აღუწერელი დარჩენია და ამიტომ მოჰკიდა ხელი ხსენებულ წმიდა მამათა ღვაწლისა და დამსახურების აღწერას.

ქრონოლოგიურად, 951 წლისათვის იგი გარდაცვლილი ჩანს, რადგან სწორედ ამ წელს წერს თავად ხანდამზული გიორგი მერჩულე თავის პაგიოგრაფიულ თხზულებას.

გიორგი მაწყვერელის საეკლესიო და სამწერლო მოღვაწეობის შესახებ შედარებით უფრო მდიდარი ცნობები შემონახულია ბასილ ზარზმელის „წმ. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ, ბასილის სიტყვით, ზოგიერთი ცნობა სერაპიონის შესახებ მწერალ-პაგიოგრაფს გიორგი მაწყვერელმა მიაწოდა: „მოგუთხრა ესე არა თუ უჩინოთა... ვიტყვთ უკუე გიორგის ებისკოპოსსა მაწყურელსა“; „მომითხრეს პირმან მან უტყუველმან, გიორგის ვიტყვ მაწყურელსა“ (ძეგლები 1963/1964: 336; 340). ბასილი მოგვითხრობს აგრეთვე იმის შესახებ, თუ როგორ ჩააცხრო გიორგი მაწყვერელმა გიორგი ჩორჩანელის ოჯახში წარმოქმნილი შფოთი ახლო ნათესავებს შორის.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გიორგი მაწყვერელს მიიჩნევენ ხან IX–X საუკუნეების, ხან – VI–VII საუკუნეების მოღვაწედ. ი. ჯავახიშვილმა „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობის“ პირველ გამოცემაშივე წმ. გრიგოლ ხანძთელისა და წმ. სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრებათა“ მონაცემების საფუძველზე ორივე ნაწარმოების გიორგი მაწყვერელი ერთი და იმავე პიროვნებად მიიჩნია; მისივე აზრით, გიორგი მაწყვერელი 951 წლამდე გარდაცვლილა (ჯავახიშვილი 1916: 62; 1977: 139). ე. თაყაიშვილმა 1919 წელს განაცხადა, რომ გიორგი მაწყვერელი ეპისკოპოსი გამხდარა ეფრემის შემდეგ, IX საუკუნის მეორე ნახევარში. მან იგი წმ. სერაპიონ ზარზმელის უმცროს თანამედროვედ მიიჩნია და

IX-X საუკუნეების მიჯნის მოღვაწე მწერლად ივარაუდა. ი. ჭავჭავაძის მსგავსად, მანაც, წმ. გრიგოლ ხანთელისა და წმ. სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრებათა“ მონაცემების საფუძველზე, ორივე ნაწარმოების გიორგი მაწყვერელი ერთი და იმავე პიროვნებად მიიჩნია (თაყაიშვილი 1919: 111-112... მენაბდე 1962: 484). მათი შეხედულება გაიზიარა კ. კეკელიძემ, რომელმაც ბევრი რამ უფრო ნათლად დაასაბუთა. მან დასვა საკითხი გიორგი მაწყვერლის მოღვაწეობის ქრონოლოგიის შესახებ და აღნიშნა, რომ ეფრემი, რომელიც „წმ. გრიგოლ ხანთელის ცხოვრებაში“ უკვე მაწყვერლად იხსენიება, აწყურის ეპისკოპოსი 895 წლამდე უნდა ყოფილიყო, მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა იგი (ე.ი. გიორგი) აწყურის ეპისკოპოსი გამხდარიყო. აგრეთვე, სამცხეში ჩორბანელთა ოჯახში გაჩაღებული შფოთი და ბრძოლა გიორგის დაუცხრია მღვდელთმთავრობის მესამე წელს, ე. ი. 898 წელს (კეკელიძე 1960: 143-144; კეკელიძე 1935: 111-116). პ. ინგოროყვამ გიორგი მაწყვერელი VI-VII საუკუნეების მოღვაწედ მიიჩნია, თუმცა, საამისო არგუმენტები მას არ წარმოუდგენია (ინგოროყვა 1954: 326). ლ. მენაბდემ შეაჯერა ყველა ეს მოსაზრება, გაითვალისწინა, აგრეთვე, მ. ჭანაშვილისა და ლ. მელიქსეთ-ბეგის აზრი აწყურში წმ. ანდრიას მიერ ეპარქიის დაარსების შესახებ, რომელსაც ეყრდნობა პ. ინგოროყვაც, და იგი მომავალი კვლევის საგნად დასაბა; აქედან გამომდინარე, მისი შეხედულებით, ეს საბუთად არ გამოდგება (მენაბდე 1962: 483-484). ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ გიორგი მაწყვერელი IX საუკუნის მეორე ნახევრისა და X საუკუნის I მესამედის მოღვაწეა, რომელსაც, როგორც ჩანს, გიორგი მერჩულე მწერლად იცნობს და გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ მას არ დაუწერია თხზულება წმ. გრიგოლ ხანთელის შესახებ.

X საუკუნის ტბეთის მთავარეპისკოპოსს იოანეს აწყურის მთავარეპისკოპოსობა მიუღია და 995 წლიდან უკვე აწყურში მოღვაწეობდა. ეს ის იოანე მტბევარია, რომელსაც მტბევრობისას

მრავალი ჰიმნოგრაფიული თხზულება დაუწერია და რომლის საგალობლები დაცულია მიქაელ მოდრეკილის მიერ 978-988 წლებში შედგენილ დიდ საწელიწდო იადგარში. ცხადია, მიქაელის იადგარში მოთავსებული საგალობლები ტბეთის მონასტერშია დაწერილი, რადგან ხელნაწერში იგი ყველგან მტბევრად იხსენიება და, რაც მთავარია, მაწყვერელი იგი 995 წლიდან გამხდარა. მიქაელის კრებული კი 988 წლამდეა შედგენილი. კ. კეკელიძე იმოწმებს ტბეთის სახარების მინაწერს: „ქრისტე, ადიდე იოვანე მამამთავარი, პირველ მტბევარი და აწ შენ მიერ მაწყვერელ ეპისკოპოსი. დაიწერა საყდარსა შინა ტბეთისასა, ქორონიკონსა სიე“ (კ. კეკელიძე 1960: 173), ე. ი. 995 წელს იოანე აწყურის მთავარეპისკოპოსია. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებენ (კეკელიძე 1960: 173; მენაბდე 1962: 471-472), ჰიმნოგრაფი იოანე მტბევარ-მაწყვერელი 1002 წელს იხსენიება შაორის მონასტრის მამათა ცხოვრების ხელნაწერის ანდერძში: „და მეც ცოდვილი იოვანე მტბევარი, ამის წიგნისა უცხად მჩხრეკალი, შემნიწყალე“ (კეკელიძე 1960: 173; მენაბდე 1962: 171). მის მშობლებს სახელად რეშევიათ არსენი და მარიამი (კეკელიძე 1960: 173). იოანე მტბევრის სახელს უკავშირდება ტბეთის სახარებისა და სვანური მრავალთავის გადაწერა, იგი მათი და სხვა ხელნაწერთა მომგებელი, ანუ დამკვეთ-მომპოვებელი იყო. ჭრჭრელობით უცნობია, დაწერა თუ არა იოანემ მაწყვერლობისას საგალობლები.

იოანე მტბევრის საგალობლებიდან ერთი აღდგომის ბრწყინვალე დღესასწაულს ეძღვნება, 14 საგალობელი კი – დღესასწაულებს 21 დეკემბრიდან 28 იანვრამდე (ძვ. სტ.): კ. კეკელიძის აზრით: „იოანე მტბევარსაც ძველებური ტიპის სტიქიარარის დაწერა განუზრახავს“ (კეკელიძე 1960: 174). იოანე მტბევრის საგალობლები ეძღვნება მაცხოვრის შობის წინადაღის, შობის, ნათლისღების დღესასწაულებს; აგრეთვე, იმ სასულიერო მოღვაწეებს, რომელთა ხსენების დღეც აღნიშნული დროის მონაკვეთზე მოდიოდა, კერძოდ, წმინდა მამათა გრიგოლ ღვთის-

მეტყველის, ბასილი ნეოკესარიელის, ევთიმის, იოანე ოქროპირის, კლიმის, იოსებ მართლის, ყოველთა მამათა მეუდაბნოეთა სხენებას. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა მოსაზრება, რომ იოანე მტბერის საგალობლები გამოირჩევა ღრმა საღვთისმეტყველო აზროვნებით, მომხიბლავი პოეტური სტილითა და სადა სამეტყველო ენით, რომელიც, ჩემი აზრით, მათ განასხვავებს XI საუკუნის II ნახევრის ქართული სალიტერატურო ენისაგან, როგორც მკვიდრდება საღვთისმეტყველო თხზულებათა თარგმანის ენის ზეგავლენით და სავსეა ბერძნული ენისათვის დამახასიათებელი კონსტრუქციებით. იოანეს საგალობელთა ენა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მთარგმნელიცაა, ბიზანტიური საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სტილის კალკი არ არის, პირიქით, ქართული სალიტერატურო ენის ტრადიციებს აგრძელებს, რის საშუალებითაც მკითხველისათვის თუ მსმენელისათვის მისაწვდომს ხდის ურთულეს მისტიურ სააზროვნო სისტემას. ასეთივე ენობრივი სისადავითა და ნათელი სტილით ხასიათდება ტბეთის სახარების ბოლოსიტყვაობაც. ქართულ ჰიმნოგრაფიაში იოანე მტბერი ერთ-ერთი იმ ავტორთაგანია, რომელიც საგალობელთა სიუხვით გამოირჩევა. იოანე მტბერის შემოქმედების მხატვრულ-გამომსახველობითი სისტემა და საშუალებები იმეძვირება ქართულმა სალიტერატურო ენამ, რისთვისაც შეიძლება მისი ერთი საგალობლის დასაწყისის დამოწმება: „რომელმან სიბრძნით დაამყარა სამყარონი ძალითურთ და დააფუძნა ქუეყანაჲ წყალთა ზედა“ (S-425, 75 V), რომელიც ემსგავსება „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი სტროფის პირველ ტაქსს: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“. პირველმა ეს მსგავსება აღნიშნა მოსე ჯანაშვილმა 1891 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში „საუნჯე მათე საუკუნისა“. შემდეგ იგი საგანგებოდ განიხილეს გ. იმედაშვილმა (იმედაშვილი 1944: 200), ნ. სულაგამ (სულაგამ 1977: 23-24), მ. თოდუამ (თოდუა 2000: 6-7, 22). ამგვარი დასაწყისი სასულიერო პოეზიის ტრადიციული გამოთქმა, ხოლო

მისი გამოყენება „ვეფხისტყაოსანში“ მიუთითებს მის ორგანულ კავშირს ჰიმნოგრაფიასთან. იოანე მტბერის საგალობლებში ასახული ზოგადქრისტიანული მოტივები, ჰიპოდიმურ-პარადიგმული სახეები ემყარება ბიბლიურ და საღვთისმეტყველო ლიტერატურას. ჰიმნოგრაფის სამეტყველო ენა გამოირჩევა ამაღლებული განწყობით, რიტმულობით, ანაფორული კომპოზიციით.

XI საუკუნეში აწყურში მოღვაწეობდა **გაბრიელ კოტი**, რომელსაც 1053 წელს ლიპარიტ ერისთავთ-ერისთავის დაკვეთით გადაუწერია წმ. იოანე ოქროპირის იოანეს სახარების „თარგმანების“ წმ. ეფთვიმე მთაწმიდლისეული ქართული თარგმანი. ესაა ხელნაწერი K-21. დამკვეთს იგი კაცხის ტაძრისთვის შეუწირავს (მენაბდე 1962: 484).

XIII-XIV საუკუნეებში აწყურის მონასტერში **ოქრა გაგაისძეს** გადაუწერია სვინაქსარი, რომელიც წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ხელნაწერთა ფონდში ინახება S-1245. ცნობები ამ ხელნაწერის შესახებ განხილული აქვთ მარი ბროსეს (ბროსე II: 179-180), თედო ჟორდანიასა (ქრონიკები, I 1892: 194) და მ. ჯანაშვილს (ჯანაშვილი G-574) (მენაბდე 1962: 484).

XVI საუკუნეში აწყურში მოღვაწეობდა გადაამწერი **გრიგოლი**, რომელსაც, ქაიხოსრო ღანასკერტლ-ციციშვილის ბრძანებით, 1538 წელს აწყურის ღვთისმშობლის ტაძარში გადაუნუსხავს მარხვანი H-1698. ხელნაწერის მინაწერიდან ირკვევა, რომ იგი „აწყურის ქალაქსა და მონასტერსა შინა“ ყოფილა აღზრდილი. ამავე საუკუნეში იოაკიმე **მაწყვერელს** სვიმეონ კარგარეთელის დავალებით გადაუწერია პოლემიკურ-დოგმატიკური და სამეცნიერო კრებული S-312 (მენაბდე 1962: 484). 1575 წელს აწყურშივე იერემია მაწყვერელის ინიციატივით მანოელ ინანიკაშვილს გადაუწერია მარხვანი G-657 (მენაბდე 1962: 485).

**საფარა**. საფარის მონასტერში საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლის არსებობისა

საფარა  
Sapara



და იქ ბერმონაზონთა სამწერლო მოღვაწეობის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებული შეხედულებებია გამოთქმული. ძირითადად ეს შეეხება არსენ საფარელის მოღვაწეობას. იგი არსენ დიდის სახელითაც არის ცნობილი. ტრადიციულად, მას მიიჩნევენ პოლემიკური ხასიათის თხზულების – „განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთა“ – ავტორად. მაგრამ ბოლო ხანებში ზაზა ალექსიძემ გამოთქვა მოსაზრება, რომ ხსენებული თხზულება არსენ დიდს არ დაუწერია.

X-XI საუკუნეებში საფარაში მოღვაწეობდნენ იოვანე და გაბრიელ საფარელები, რომლებიც შემდეგში პალესტინის სავანეებში – კალიპოსსა და პალავრაში – გადასულან. ხელნაწერთა კოლოფონების მიხედვით, მათ გადაუწერიათ რამდენიმე ხელნაწერი.

XII საუკუნეში ცნობილი ყოფილა იოანე მტბევარ-საფარელი, რომლის სახელი იხსენიება 1161 წლის ახლოს იოანე ფუკარალისძის მიერ გადაწერილი პავლე მტბევრისეული ოთხთავის ყდის მოჭედბეჭდვის წარწერაში: „სულითა სწავალბეული იოანე მტბევარ-საფარელი“ (მენაბდე 1962: 474). მან 1195 წელს დაამზადე-

ბინა წყაროსთავის ოთხთავი – 0-907, რომლის გადაწერები ტბეთის მოღვაწეები იოანე ფუკარალისძე და გიორგი სეთაისძე ყოფილან (მენაბდე 1962: 474). XII საუკუნეში მოღვაწე იოანე მტბევარს ეს ხელნაწერი წყაროსთავის მონასტრისათვის შეუწირავს. ხელნაწერი მოჭედბეჭდილია ბექა ოპიზრის მიერ.

საფარაში უმოღვაწენია XII-XIII საუკუნეებში ცნობილ პიროვნებას ეფრემს, რომელსაც წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილია გადაუწერია. ლ. მენაბდის ცნობით, ჯვრის მონასტრის ერთ ხელნაწერს აქვს შემდეგი შინაარსის მინაწერი: „წარმოვგზავნე წმიდა ესე წიგნი გრიგოლი ღვთისმეტყველისა მიერ თქმული მე მესხმან აზნაურმან არყისციხელმან გაბამან. აღწერა წიგნი ესე მამის ბიძამან ჩემმან საფარის წინამძღუარმან ეფრემმან მანდა სალოცველად მისდა (ნ. მართი №34, რ. ბლეიკით №43)“ (მენაბდე 1962: 488). ამ ანდერძ-მინაწერში „აღწერა“. შესაძლოა, გულისხმობდეს გადაწერას ან თარგმნას თხზულებისა; უფრო სავარაუდოა, რომ გადაწერას გულისხმობდეს.

ლ. მენაბდის ნაშრომის მიხედვით, XVI საუკუნეში საფარის მონასტერში უმოღვაწე-

ნია ცნობილ კალიგრაფ-გადაწერს **სვიმონ კარგარეთელს**. მას იოაკიმე კარგარეთელის დაკვეთით გადაუწერია, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, სამეცნიერო და პოლემიკურ-დოგმატურ თხზულებათა შემცველი კრებული *წ-312* და ამბერკი იშხნელის დავალებით მონაწილეობა მიუღია აბუსერისძე ტბელის ნალვაწი და კუთვნილი ხელნაწერის *ა-85*-ის აღდგენა-შევსებაში (მენაბდე 1962: 488). მასვე გადაუწერია ორი გულანი – *ა-197* და *კ-16*.

ლ. მენაბდისავე მითითებით, 1778 წელს **მიტროფანე საფარულმა** გადაწერა დოგმატიკურ-პოლემიკური კრებული *კ-101*, ხოლო 1844 წელს ქრისტესია სამადაშვილმა – „გრადემლი“ *ა-1591*.

**ზარზმა**. ზარზმაში IX საუკუნიდან არსებობს საღვთისმეტყველო და კულტურულ-ლიტერატურული ცენტრი, სადაც მიმდინარეობდა ხელნაწერთა გამრავლება-გადაწერა, იწერებოდა ორიგინალური ნაწარმოებები, ვითარდებოდა ხატწერა და ფრესკული მხატვრობა. როგორც მრავალ სხვა მონასტერში, აქაც არსებობდა სასულიერო სემინარია, სკრიპტორიუმი, ხატწერის სახელოსნო, სხვა აუცილებელი შენობები.

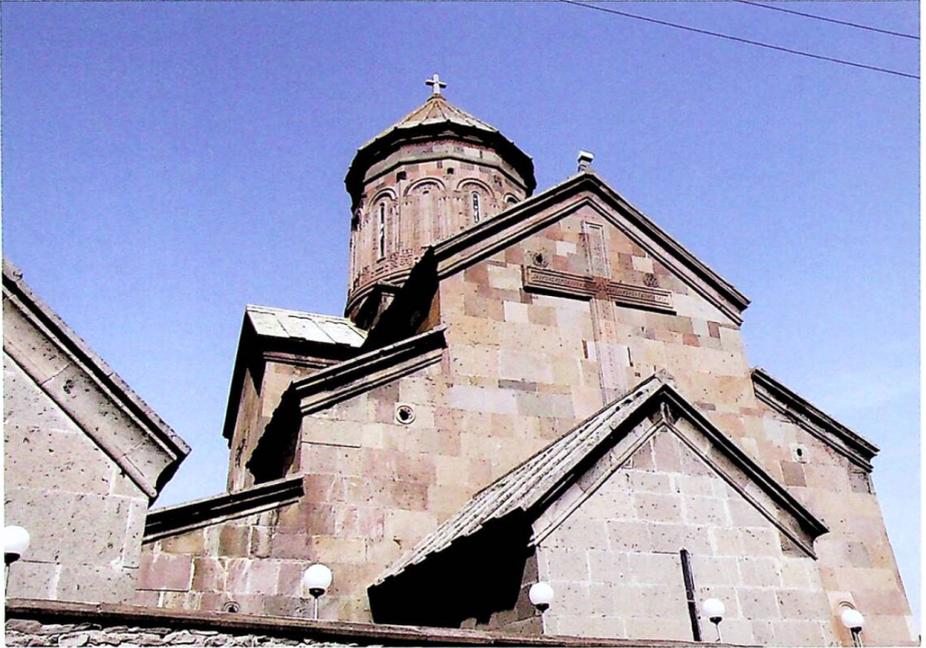
ზარზმის მონასტრის ძეგლავალები იხსენი-

ებიან რამდენიმე ხელნაწერში, რაც დგინდება მათზე შემონახული მინაწერების მიხედვით. ლევან მენაბდემ დაიმოწმა ალ. ხახანაშვილის ცნობა ბრიტანეთის ნაციონალურ მუზეუმში დაცული ხელნაწერის შესახებ (*Addit.* 11281), რომელიც დამაბადელი ყოფილა ჯვარის მონასტერში იოანე შავის მიერ 1034 - 1042 წლებში და რომელსაც შემოუნახავს მინაწერი: „ადიდე მონასტერი ზარზმისა, სადაც ამის დამწერს გერმანოზს მაქენდა“ (ლ. მენაბდე 1960: 498). მეორე ხელნაწერი, რომლის მინაწერში **გერმანე ზარზმელი** იხსენიება, ადრე ჯვრის მონასტრის საკუთრებას წარმოადგენდა, ინახება იერუსალიმის საპატრიარქო ბიბლიოთეკაში. როგორც მკვლევარი მიუთითებს, ხსენებულ ხელნაწერთა მინაწერების მიხედვით, გერმანე ზარზმელის მოღვაწეობის ხანის გარკვევა შეუძლებელია. XV საუკუნეში უმოღვაწეონია **ბენედიქტე ზარზმელს**, რომელსაც უმრუნია სასულიერო შინაარსის კრებულის (*ა-487*) გარდაკაბმვასა და აკინძვამე.

ზარზმის მონასტერში შექმნილი საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან ყველაზე მნიშვნელოვანია X საუკუნის დასაწყისში, 20-იან წლებამდე, **ბასილ ზარზმელის**

ზარზმა  
Zarzma





ზარზმა. Zarzma

მიერ დაწერილი ჰაგიოგრაფიული თხზულება „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“. იგი გიორგი მერჩულის ჰაგიოგრაფიული თხზულებაზე – „გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაზე“ – დაახლოებით 30 წლით ადრე დაიწერა. ჰაგიოგრაფმა ბასილ ზარზმელმა ერთ-ერთი ქართული მონასტრის – ზარზმის მონასტრის დამაარსებლის, ღირსი მამა სერაპიონის დამსახურება და ღვაწლი აღწერა, მომავალ თაობებს შემოუენახა მისი ღირსეული სახელი.

**ბასილ ზარზმელი და მისი ჰაგიოგრაფიული თხზულება.** ზარზმაში შექმნილმა ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ერთ-ერთმა საუკეთესო ნიმუშმა ბასილ ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებამ“ სახელი გაუთქვა მონასტერს. იგი მოგვითხრობს სამცხის სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული ვითარების, სამონასტრო მშენებლობების, კერძოდ, ზარზმის მონასტრის აღმოცენების, მისი ისტორიისა და იქ მოღვაწე ბერმონაზონთა საქმიანობის შესახებ.

სერაპიონი კლარჯეთში, „მიწისმოქმედთა“ ოჯახში დაიბადა. მის მშობლებს სამი ვაჟი ჰყავდათ. ისინი ადრე დაობლდნენ: ჯერ დედა გარდაეცვალათ, ხოლო რამდენიმე წლის შემდეგ – მამაც. უფროსი ძმა მამისეულ ოჯახში დარჩა. სერაპიონმა თავის უმცროს ძმასთან, იოანესთან ერთად, პარეხის მონასტერს მიაშურა, სადაც ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე, მოწაფეთა სიმრავლითა და კეთილი საქმეებით განთქმული მიქელ პარეხელი მოღვაწეობდა. ეს ის მიქელ პარეხელია, რომელიც „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მოიხსენიება; მან დაიმოწაფა ორივე ძმა და ისინი პარეხის მონასტერში აღზარდა. მიქელმა ნახა ჩვენება, რომლის მიხედვით, სერაპიონი და მისი

ძმა სამცხეში უნდა გაეგზავნა, რათა მათ იქ მონასტერი დაეარსებინათ. ეს ჩვენება მან სერაპიონს ამცნო, ზოგადად აღუწერა კიდევ სამონასტრე ადგილი და ძმასთან, იოანესთან, ერთად გაგზავნა სამცხეში კიდევ ოთხი ბერის თანხლებით; თან გამოატანა ძვირფასი სამონასტრო რელიქვია – ფერისცვალების ტედური ხატი. სამცხეში სერაპიონი და მისი თანამოაზრეები სამონასტრე ადგილის ძებნის დროს სამცხის მაშინდელი მთავრის გიორგი ჩორჩანელის მამულში, მის სანადირო ადგილებში აღმოჩნდნენ. მართალია, თავდაპირველად ჩორჩანის მთავარს არ სურდა თავის მამულში მონასტრის აშენება, მაგრამ ბოლოს, უპირველეს ყოვლისა, უფლის ნების აღსრულება განიზრახა და ბერმონაზონთა ნებას დაჰკვეს. ზარზმის მიდამოებში მოძებნეს სერაპიონმა და მისმა თანამოღვაწეებმა სამონასტრე ადგილი, სადაც ააშენეს პატარა ეკლესია და შიგ დაასვენეს ფერისცვალების ხატი. ასე რომ, ზარზმის მონასტრის ჩამოყალიბება გიორგი ჩორჩანელის მატერიალური დახმარებითა და ხელშეწყობით გახდა შესაძლებელი.

ზარზმის მონასტრის სულიერ ცხოვრებას დიდი ხნის განმავლობაში მზრუნველობას უწევდა სერაპიონის მასწავლებელი მიქელ პარხელი. როდესაც მიქელმა სიკვდილის მოახლოება იგრძინო, თავისთან მიიწვია სერაპიონი და მისი ძმა იოანე, დალოცა ისინი და გაისტუმრა ზარზმის მონასტერში. სერაპიონის ძმამ იოანემ წმ. იოანე ნათლისმცემლის სახელზე ააშენა ახალი მონასტერი, რომელსაც უწოდეს იოანე-წმიდა, წმ. სერაპიონ ზარზმელმა ღრმა მოხუცებულობამდე მიაღწია; გარდაცვალების შემდეგ იგი ზარზმის ტაძარში დაკრძალეს. მისივე ანდერძით, მონასტრის წინამძღვრად გიორგი აირჩიეს, ხოლო გიორგის შემდეგ – მიქელი. სწორედ მისი წინამძღვრობისას დაიწყო ზარზმის დიდი ეკლესიის შენებლობა და დამთავრდა მონასტრის მომდევნო წინამძღვრის პავლეს მოღვაწეობისას. პავლეს შემდეგ ზარზმის წინამძღვარი იყო სერაპიონის უფროსი ძმის შვილი ბასილი, ძმისა, რომელიც კლარჯეთში მაძისეულ სახლში დარჩა და ოჯახს მოეციდა. ბასილი არ მოსწრებია წმ. სერაპიონს, რადგან ზარზმის მონასტერში სერაპიონის გარდაცვალების შემდეგ მივიდა და თავის სახელოვან ბიძას პირადად არც იცნობდა. მან ლუსუქში ჩაასვენა სერაპიონის ძვლები და ზარზმის მონასტერში დააწესა წმ. სერაპიონ ზარზმელის ხსენება 29 ოქტომბერს. შემდეგ კი დაწერა მისი ცხოვრების ამსახველი თხზულებაც. ყოველივე ეს მასში ხატოვნად არის აღწერილი და გადმოცემული.

თხზულებას უძღვის ვრცელი რიტორული შესავალი, ხოლო მისი ბოლო ნაწილი წარმოადგენს ერთგვარ შესხმა-მიმართვას წმინდანისადმი და შეიცავს მის ქებას, თხოვნას სერაპიონისადმი, რათა მეოხება გაუწიოს ავტორსა და მორწმუნეებს ღვთის წინაშე ცოდვათა შენდობისათვის. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ ჩვენამდე მოღწეულია ერთადერთი ხელნაწერით A-69, რომელიც XVI საუკუნეშია გადაწერილი. ის იპოვა და პირველად გამოსცა მ. ჯანაშვილმა 1909 წელს (ქართული შვერლობა 1909: 1-46). ეს გამოცემა არ არის აკადემიური. სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრების“ ტექსტი მეცნიერულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო კ. კეკელიძემ (კეკელიძე 1935: 99-182). შემდგომი გამოცემები მას იმეორებენ მცირედენი ცვლილებით (ქრესტომათია 1946: 86-98; ძეგლები 1963/1964: ) . ბ. ტელიძემ ბასილ ზარზმელის თხზულების ტექსტთან ერთად გადმოახალქართულებული ვერსიაც გამოაქვეყნა (ტელიძე 2005: 960-1044). თხზულება ლათინურ ენაზე თარგმნა პ. პეტერსმა (პეტერსი, 1923), რუსულად – კ. კეკელიძემ (კეკელიძე 1974: ).

თხზულების მეცნიერული შესწავლა დაიწყო 1909 წლიდან, როდესაც იგი გამოცემა მ. ჯანაშვილმა. მისი გამოკვლევის მიხედვით, ბასილი ზარზმელს თხზულება უნდა დაეწერა VI-VII საუკუნეებში, რადგან თხზულებაში მოხსენიებული მიქელი მან წმ. შიო მღვიმელის მოწაფედ მიიჩნია. როგორც შემდგომმა კვლევამ აჩვენა, მისი ეს შეხედულება მცდარი აღმოჩნდა. კ. კეკელიძემ თავის გამოცემას დაურთო მეცნიერული გამოკვლევა, რომელშიც გარკვეულია ძეგლთან დაკავშირებული ძირითადი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები: მისი ქრონოლოგია, დაწერის დრო, მონაცემები ავტორის



შესახებ, თხზულების, როგორც ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ნიმუშის, მეცნიერული მნიშვნელობა და მისი სოციოლოგია (კეკელიძე 1935). შეიძლება ითქვას, რომ ამ ნაშრომმა სერაპიონ ბარზმელის „ცხოვრების“ შესწავლის საქმეში კვლევის თანამედროვე დონეზე თავისი სამეცნიერო ღირებულება შეინარჩუნა.

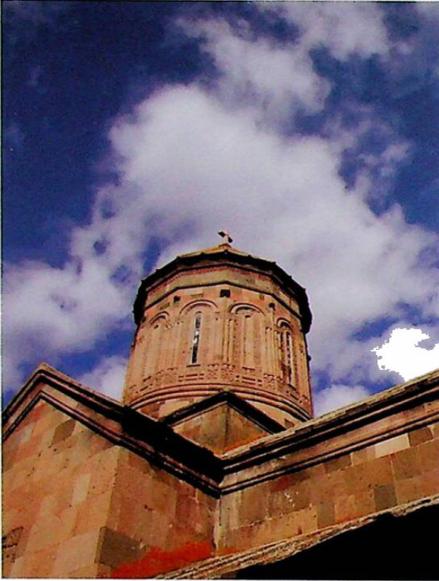
პ. ინგოროყვამ აღადგინა მ. ჯანაშვილის კონცეფცია „სერაპიონ ბარზმელის ცხოვრების“ დათარიღების შესახებ, რომელიც თავის დროზე დამაჯერებლად უარყვეს ექვთ. თაყაიშვილმა, ივ. ჯავახიშვილმა, პ. პეტერსმა და კ. კეკელიძემ. მ. ჯანაშვილის არგუმენტაციისათვის პ. ინგოროყვას ახალი და მნიშვნელოვანი არაფერი შეუმატებია. ისიც ეყრდნობოდა თხზულების იმ ცნობას, რომ წმ. სერაპიონ ბარზმელი შიო მღვიმელის მოწაფე იყო. პ. ინგოროყვას შიომის გამოქვეყნების შემდეგ კ. კეკელიძე ისევ დაუბრუნდა სერაპიონ ბარზმელის „ცხოვრების“ ქრონოლოგიას (კეკელიძე 1960). მან აშკარად უარყო პ. ინგოროყვას შეხედულება და ახალი არგუმენტებით განამტკიცა, რომ თხზულება არა VI-VII საუკუნეების, არამედ IX საუკუნის ამბებს ასახავს, ხოლო თხზულება X საუკუნის 20-იან წლებამდეა დაწერილი ბასილ ბარზმელის მიერ. ეს თვალსაზრისია გაზიარებული თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ცალკე უნდა აღინიშნოს ნათელა ვანანაძის მონოგრაფია „სერაპიონ ბარზმელის ცხოვრების“, როგორც საისტორიო თხზულების, შესახებ (ვანანაძე 1975). მან იგი განიხილა როგორც საისტორიო წყარო. ფაქტობრივად, მან გააგრძელა ივ. ჯავახიშვილის მიერ ჩვენს მეცნიერებაში დამკვიდრებული ტრადიცია ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის შესწავლისა წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისით. ნ. ვანანაძემ უფრო დეტალურად და ვრცლად შეისწავლა ძველთან დაკავშირებული საისტორიო საკითხები, რომლებიც განაწილებულია უახლესი მეცნიერული მიღწევების საფუძველზე. „სერაპიონ ბარზმელის ცხოვრების“ დათარიღებისას მისთვისაც ამოსავალი ივ. ჯავახიშვილისა და კ.

კეკელიძის მიერ მოცემული ქრონოლოგიაა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის აღინიშნა ის მნიშვნელოვანი ფაქტიც, რომ „სერაპიონ ბარზმელის ცხოვრებას“ ცვლილებები განუცდია ავტორის ხელიდან გამოსვლის შემდეგ. კ. კეკელიძემ აღინიშნა, რომ ბასილ ბარზმელის თხზულებას ჩვენამდე იმ სახით არ მოუღწევია, როგორითაც იგი გამოვიდა ავტორის ხელიდან, რასაც თვით ამ თხზულების მონაცემები მიუთითებენ. საკითხი ვრცლად განიხილა შ. ონიანმა, რომელმაც ყურადღება გაამახვილა, ძირითადად, ნაწარმოების დასაწყისსა და დასასრულზე. კერძოდ, თხზულების დასაწყისში ნათქვამია: „**რამეთუ თვით დასწერს ბასილი.** რომელმან ცხოვრებაჲ ესე წმიდისა აღწერა, და იტყვს: მე ბასილი, ძმისწული წმიდისა სერაპიონისი, უნარჩევესი ყოველთა მოწესეთაჲ, შემდგომად ჟამთა მიცვალებისა მისისა და მოვიწიე ზედა წმიდისა სამარხვოსა მისსა და ვიხილე ყოვლად ბრწყინვალედ და კეთილად ყოველივე ნამუშავენი და განვიშვი და განვიხარე“ (ძეგლები 1963/1964: 345, 28-34). ცხადია, ამ სიტყვებს ავტორი ვერ დაწერდა, იგი რედაქტორის დაწერილია. ჩვენთვის უცნობია გადაამწერისა თუ რედაქტორის ვინაობა, მისი სახელი. შ. ონიანმა გამოთქვა თვალსაზრისი თხზულების კიმენური და მეტაფრასული რედაქციების არსებობის შესახებ; მისი აზრით, თავდაპირველად უნდა დაწერილიყო კიმენური რედაქცია, ხოლო შემდეგ უნდა გადაკეთებულიყო და გამეტაფრასებულიყო. თუმცა, მეტაფრასტ-გადამკეთებლის ვინაობა უცნობი დარჩა (ონიანი 2002-2003). მისი აზრით, ბასილ ბარზმელის მსგავსად, „სერაპიონ ბარზმელის ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის ავტორიც ბარზმელი მოღვაწე, XIII-XIV საუკუნის უცნობი ჰაგიოგრაფი-მეტაფრასტი უნდა იყოს (შ. ონიანი 2002-2003).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ბარზმის მონასტრის დამაარსებელი სერაპიონი წარმოშობით კლარჯეთიდან იყო. ბასილ ბარზმელი მისი ძმისწულია და მან ძალიან კარგად იცოდა თავისი ბიძის მოღვაწეობის შესახებ. ამიტომ თხზულებაში აღწერილი ამბების ღირსება და



სანდოობა ექვს არ იწვევს, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ აღნიშნულა და სათანადოდაც არის გამოკვლეული (მ. ჭანაშვილი, ი. ჭავჭავაძე, კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა, ნ. ვაჩანაძე და სხვ.).

თხზულებასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან პრობლემად მიგვაჩნია ბასილ ზარზმელის თხზულების კომპოზიციის, სახისმეტყველებითი პრინციპებისა და ლირსებების წარმოჩენა.

ბასილ ზარზმელი, როგორც თხზულების ავტორი, არის უაღრესად განათლებული პიროვნება, რომელმაც ზედმიწევნით იცოდა ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები, ბიზანტიური და ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურა. იგი ძალიან კარგად გრძნობს ეპოქის მაჟისცემებს და ზუსტად გადმოსცემს იმ რთულ ურთიერთობებს, რასაც ადგილი ჰქონდა იმდროინდელ საზოგადოებაში. კერძოდ, იგი აღწერს ჩორჩანაღლების ოჯახში მომხდარ ტრაგიკულ ამბებს და სავსებით სწორად აფასებს მას.

ნაწარმოების სახისმეტყველებაზე დაკვირ-

ვება აჩვენებს, რომ მის ავტორს სხვა თხზულებებიც შეიძლება ჰქონოდა დაწერილი. ბასილს ცნობები მოუპოვებია როგორც საკუთარ ოჯახში, ისე თავისი სახელოვანი ბიძის თანამოღვაწეთა შორისაც. კერძოდ, მისთვის ცნობები მიუწოდებია IX საუკუნის ცნობილ მოღვაწეს გიორგი მაწყვერელს, რომელსაც გიორგი მერჩულე ახსენებს თავის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში, როგორც განათლებულ, ლირსულ პიროვნებას; აგრეთვე, უსარგებლია აწ უკვე დაკარგული ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებით „მიქაელ პარხელის ცხოვრებით“; ეს ის მიქაელია, რომელიც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიც“ იხსენიება. საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ბასილს თხზულების ნაწილში თხრობა პირველ პირშია წარმართული, რასაც ორმხრივი მნიშვნელობა ენიჭება. ერთი მხრივ, ჩანს, რომ მწერალს სერაპიონის თანმხლები ერთ-ერთი მოწაფის მონათხრობი პირდაპირ შეუტანია ნაწარმოებში, მეორე მხრივ, პირველ პირში თხრობა დამოუკიდებლობით ფუნქციას იძენს და მწერლის მხატვრულ ოსტატობას მიუთითებს. სერაპიონის გარდაცვალების შემდეგ ზარზმის მონასტერში მიმდინარე მოვლენებზე მწერალი გვესაუბრება როგორც თვითმხილველი; მას საკუთარი თვალით ჰქონდა ნახაი ყველაფერი ის, რაც ზარზმში გაკეთდა სერაპიონის მოღვაწეობისა და სერაპიონის გარდაცვალების შემდეგ. მკითხველის თვალწინ გადაიშლება IX საუკუნის მეორე ნახევრისა და X საუკუნის დამდეგის საქართველოს ისტორიული და კულტურული ცხოვრება, სამცხის საზოგადოებრივი, სოციალური, ეკონომიკური ყოფის, საეკლესიოსამონასტრო მშენებლობის სურათები. ვრცელადაა წარმოჩენილი ბერმონაზონთა ცხოვრება და საქმიანობა.

ბასილის თხზულება სერაპიონ ზარზმელის საკრალურ სივრცეში დამკვიდრებას ემსახურება. ამიტომ პირველ თავში გადმოცემულია ქრისტიანული თვალთახედვა წინასწარმეტყველთა, მოციქულთა, წამებულთა, მღვდელმთავართა, ღირს მამათა, ნეტართა, მართალთა შესახებ, რომელნიც წუთისოფელში ცხოვრე-

ბისას უმაღლეს იდეალს, ღმერთს ემსახურებოდნენ, რითაც მოიპოვეს სასუფეველი, „მარგალიტი უსასყიდლო“. ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, სასუფეველში დამკვიდრების სხვადასხვა საშუალება არსებობს: წამებულის გზა სისხლიანი მსხვერპლის გაღებას გულისხმობს, ყოველგვარ ამქვეყნიურობას განრიდებული მოღვაწე ბერმონაზონი კი უსისხლო მსხვერპლს ყოველდღიურად გაიღებს ღვთის სადიდებლად. მთავარი ისაა, რომ ორივე ერთ მიზანს ისახავს: ესაა განღმრთობა სულისა.

**თხზულების კომპოზიცია.** კომპოზიციური თვალსაზრისით თხზულება შესწავლილია ივანე ჭავჭავიძელის „ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში“, სადაც აღნიშნულია, რომ ბასილის ნაწარმოები ჰაგიოგრაფიული ჟანრის პრინციპების მიხედვით დაწერილი თხზულებაა და იგი მიზნად ისახავს სერაპიონის არა მთელი ცხოვრება-მოღვაწეობის აღწერას, არამედ მხოლოდ ყველაზე მნიშვნელოვან, საკვანძო ამბებისა და ეპიზოდების გადმოცემას. ივანე ჭავჭავიძელის სიტყვით, „ბასილის შრომა შეიცავს მხოლოდ დიდი სურათის მონახაზს, დიდი მოვლენის მოკლე აღწერას“ (ჭავჭავიძელი 1977: 137). ე. ი. ავტორი „ძრავლისაგან მცირედს გამოარჩევს“. ნაწარმოებს წინ უძღვის საღვთისმეტყველო თემაზე, მიზანდასახულებასა და არსზე საუბარი (I თავი). ჩანს, მწერალს ჰქონდა თავისი „წესი თხრობისა“, რაც მისივე შემუშავებული უნდა ყოფილიყო. მას ჩინებულად ესმის სიტყვის ძალა, აგრეთვე, „საზღაური სიტყვისაჲ“, იცის, რომ შედგენილი სიტყვა დაამძიმებს ნაწარმოებს. თხზულებაში რამდენიმე მონაკვეთის გამოყოფა შეიძლება; თითოეულს თავისი მიზანდასახულობა, დასაწყისი და დასასრული აქვს, ხშირია წილისგულებიც, რაც მერტივორმატიულობით ტვირთავს ნაწარმოებს. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია ის მრავალმხრივი მნიშვნელოვანი ფრაზები, რომლებიც მწერალს თხრობის მთავარ ძარღვს, ძირითად სათქმელს არ ავიწყებს: „ხოლო ჩუენ კუალად აღვიდეთ პირველსავე სიტყუასა და ძალი-საებრ ვიპყრათ წესი თხრობისა“ (ძეგლები

1963/1964: 328); „ხოლო აქა სხუად იცვალეობს ლექსი სიტყვისაჲ უსაკუთრესად თქუმად სასწულთა წმიდისა ამის კაცისათა და რაჲთა ცხოვრებაჲცა ღმრთისმსახურისა გიორგისი უმეტეს გამოცხადნეს“ (ძეგლები 1963/1964: 335); „ამიერ კუალად ვიპყრათ ნემში იგი თხრობისაჲ და პირველსავე სიტყუასა აღვიდეთ“ (ძეგლები 1963/1964: 338); „ხოლო შეუდგა სასწაული სასწაულსა, რომელსა ეგულებობს თქუმაჲ და კუალად-ქვეყაჲ საზღვართავე თვისთა სიტყვისათა“ (ძეგლები 1963/1964: 336); „არამედ აქა ნემში სიტყვისაჲ ვცვალეთ, რამეთუ შეგზავა სიტყუად სიტყუასა და ვერლარა განვყავთ აღშენებაჲ იგი მონასტრისაჲ, რომელი სახელად იოვანესსა აღშენა“ (ძეგლები 1963/1964: 339). „ხოლო აქა ეგულებობს სიტყუასა კუალად ქვეყაჲ სხუად მიმართ“ (ძეგლები 1963/1964: 339); „ხოლო აწ კუალად აღვედინ სიტყუად ჩუენი პირველ დაწყებულთა სიტყუათა შემდგომითი-შემდგომად“ (ძეგლები 1963/1964: 340). წმიდა სერაპიონის აღსასრულის შესახებ კი საგანგებო სიტყვებით იწყებს საუბარს: „გარნა აწ ჳერარს, ძმანო, რაჲთა გულს-მოდგინედ ვისმინოთ აწ თქუმული ესე“ (ძეგლები 1963/1964: 341). ამ სიტყვებს ნაწარმოებში შეაქვს სასაუბრო ინტონაცია, მსმენელისა თუ მკითხველისადმი გულთბილი, შინაურული დამოკიდებულების აღძვრის სურვილით რომ არის განმსჭვალული. ამავე დროს, თვით ავტორის ორგანიზებულიობასაც მიუთითებს, მას არაფერი არჩებ უყურადღებოდ. ჰაგიოგრაფიას ახასიათებს ამგვარი მეთოდი და მისი განხილვა დიაქრონიულ კრილში, ზოგადად, ჰაგიოგრაფიის სახისმეტყველებით სპეციფიკას გვითვალისწინებს.

კ. კეკელიძემ ჩამოაყალიბა ჰაგიოგრაფიის კომპოზიციის ძირითადი ნიშნები: 1. წმინდანი ბავშვობიდანვე გამოირჩეულია სულიერებით, შინაგანი თვისებებით; 2. წმინდანი სულიერ გმირად ყალიბდება, ის ებრძვის და სძლევა ყოველგვარ ამქვეყნიურს, ამარცხებს ეშმაკისეულ ცდუნებებს, სჩადის სასწაულებლოქმედებებს, რაც მხოლოდ ღვთაებრივი ძალის გამოვლინებით აიხსნება და ადამიანური ბუ-

ნებისათვის მიუწვდომელია; 3. წმინდანის ამქვეყნიური ცხოვრება წარიმართება ღვთისადმი ერთგულებითა და სამსახურით, რაც ასკეტურ ღვაწლსა და დაუხარელ, მოუღლე შრომას გულისხმობს; 4. წმინდანი აღესრულება მოწამებრივი სიკვდილით ან ხანგრძლივი ასკეტური ღვაწლისა და მომქანცველი შრომის შემდეგ ბუნებრივი სიკვდილით კვდება (კ. კეკელიძე 1958: 6-7). სერაპიონ მარზმელის სასულიერო გზაზე შედგომა და მოღვაწეობა სწორედ ამგვარად წარიმართა. აღსანიშნავია, რომ მსგავსადვე წარიმართება მისი უმცროსი ძმის – იოანეს ცხოვრება-მოღვაწეობაც, რომელსაც, ასევე, წინასწარ ეუწყა, რომ ისიც აამენებდა მონასტერს გამორჩეულ ადგილზე. ცხადია, ყოველივე ეს ჰაგიოგრაფიის სპეციფიკაა.

**თხზულების სახისმეტყველება.** ბასილის ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოები სახისმეტყველებით თვალსაზრისით შესწავლილი არ ყოფილა. მასზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ თხზულება ამ მხრივ უაღრესად მნიშვნელოვანია და უსათუოდ იმსახურებს ყურადღებას. მართალია, იგი ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ტრადიციებს აგრძელებს და თითქმის სიახლე არ იყო მოსალოდნელი, მაგრამ ავტორის წერის სტილი, მანერა, ის მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებები და ხერხები, რომლებითაც მდიდარია თხზულება, ადასტურებს მწერლის ინდივიდუალურ ხელწერას, რაც ძირითადად მულჯანდება ბიბლიური სახეების, პერსონალიზების, მოტივების, ალუზია-ასოციაციების არჩევით. მწერლის მხატვრული ნაწარმები ეფუძნება ბიბლიურ-ევანგელურ მონათხრობსა და საღვთისმეტყველო მოძღვრებას. მიუხედავად იმისა, რომ ხსენებული სახეები, გამომსახველობითი საშუალებები ქრისტიანული მწერლობის უცვლელი საფუძველია, თითოეული ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოები აღიქმება ორიგინალურ და დამოუკიდებელ მხატვრულ-ესთეტიკურ მოვლენად. ეს იმიტომ, რომ ღვთის შენამოქმედის ახსნა-განმარტება ყოველი ჰაგიოგრაფი მწერლისათვის მხოლოდ მისი ცოდნისა და მისთვის დამახასიათებელი სიტყვიერი კულტურის გამო-

ვლინებად მიიჩნევა.

როგორც ცნობილია, ჰაგიოგრაფიაში ადამიანის სულიერი სამყაროს წარმოსახვა უმთავრესი და მიზანიც სულიერებით გამოჩენილი ადამიანების სახე-იდეად ჩამოყალიბების ურთულესი პროცესის ჩვენებაა. თანაც ისე, რომ მათი მიბაძვის სურვილი გაუნდეს სხვას, ვინაიდან ისინი იდეალებად ამქვეყნიური ღვაწლით, საზოგადოების ზნობრივი სახის ჩამოყალიბებისათვის ზრუნვით გარდაისახებიან. სერაპიონ მარზმელმა სწორედ სამონასტრო-ალმშენებლობითი მოღვაწეობით დაიმსახურა წმინდანის სახელი და შარავანდედი. მწერალი მოღვაწისათვის დამახასიათებელი აუცილებელი თვისებებით წარმოაჩენს წმიდა სერაპიონს, რომელიც საბერძნეთში სამოსელში საქვეყნო საქმეს აკეთებს, თუმცა „წამებათა“ ჟანრის გმირებსაც ენათესავება. როგორც თვით ჰაგიოგრაფები აღნიშნავენ, მოწამე ერთხელ ეწაბდა ქრისტეს მსგავსად, ხოლო მოღვაწე ყოველდღიურად ეწამება. ძველი აღთქმის სიბრძნე გვასწავლის: „შენთვის მოვსწყდებით ჩუენ მარადღე“ (ფს. 43, 22), რომელიც ახალ აღთქმაში შემდეგი სახით ჩამოყალიბდა: „მარადღე ქრისტესთვის მოვკუდები“ (პრომ. 8, 36).

როგორც ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებების უმეტეს ნაწილში, ბასილის თხზულებაშიც მთავარი გმირის საერო სახელი არ არის ნახსენები. არც მისი დედის სახელს გვახსენებს ბასილი, რაც საკვირველი ჩანს, რადგან უშუალოდ ავტორს არ სცოდნოდა ბების სახელი. სერაპიონის მამას კვიპრიანე რქმევია, მას თავისი შვილები ღირსეულად აღუზრდია, რაც ნათლად წარმოაჩინა მათმა საქმიანობამ, კერძოდ, უფროსმა შვილმა, ბასილის მამამ, მამის მსგავსად, გააგრძელა საწუთისოფლო ცხოვრება-საქმიანობა, ხოლო სერაპიონმა და მისმა უმცროსმა ძმამ იოანემ სამონასტრო-ალმშენებლო და საღვთისმეტყველო ღვაწლში ცხოვრება ამკობინეს. მართალია, ბასილი არ ახსენებს, არ უთითებს, მაგრამ ძმების საქმიანობის მწერლისთვის აღწერა-შეფასებაში სახარებისეული მარია-



pidhate uo . de ip' fignate an

diua diuinitate uo de de

uocare :- :- :- :-

**J**te mihle mofidhate uocare  
 hi mli uohfied' pichate de.  
 he pihauyille: pite r'ingia  
 uohate uo: uoh' l'ed'p'ihliu  
 yua r'ed'ig' l'ed'ig'ule mli  
 uoc'ih'ig'ule: uoh'le yu'f'hi  
 u ip' d'ig' u'ig'ua de m'ig'hu  
 p'ed' . r' m' de d'ig' . de u'ig'ua  
 u'ig'uh'le d'ig' : r' h' :- :- :-

მართას სიმბოლიკა იკითხება. საინტერესოა ავტორის მიერ შვილთასხმის ბედნიერების ფსალმუნში გამოთქმული აზრით მოტივირებაც.

სერაპიონ ზარბზელი ბიბლიური სახისმეტყველებითი პრინციპებითაა წარმოსახული. ბიბლიური პერსონაჟების მოხმობა ჰაგიოგრაფიული გმირის სრულყოფილი სახის, მისი იდეალურობის საჩვენებლად სიმბოლურ-ალეგორიულთან ერთად ესთეტიკურ ფუნქციასაც იძენს. ბიბლიური პერსონაჟები მარადიულ ზნეობრივ ორიენტირებად, მაგალითებად, პირველსახეებად გვევლინებიან და შუასაუკუნეების ესთეტიკის განსხვავებულ ეტაპებს აერთიანებენ. ამავე დროს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი ყველა საღვთისმეტყველო ჟანრის ხატ-სახეობრივ სისტემაში იჩენენ თავს. ცალკეული ბიბლიური პერსონაჟი წმინდანის მოღვაწეობის ცალკეული ეტაპის წარმოჩენისას არის მოხმობილი და სახელდებული ამ თუ იმ წმინდანის სრულყოფილი სახის საჩვენებლად. წმინდანის ღვაწლი მისი ცხოვრების რამდენიმე ეტაპს აერთიანებს: ღრმად შორწმუნე ოჯახის სიხარული შვილიერების გამო და აღზრდა, ბავშვობიდანვე გამორჩეულობა და ღვთის შეცნობის წადილით აღვსება, სასწაულებრივი მინიშნება მომავალ საქმიანობაზე, რასაც უმეტესად მოსდევს „უცხოქმენა“, ანუ მისი საცხოვრებელი ადგილიდან შორს წასვლა სამოღვაწეოდ, მარტოდმყოფობის სურვილი და შწირად წასვლა, „მინაგანი კაცის“ მოძიებისა და ზეციური მოქალაქეობის მოპოვების ურთულესი პერიოდის გადალახვა, ქრისტეს მხედრად და შეგობრად ჩამოყალიბება, ძმობის შემოკრება, მონასტრის დაარსება, საერო პირებთან დაახლოება და სულიერ-ინტელექტუალურ მომავალზე მათთან ერთად ზრუნვა, საღვთო სიყვარულის დამკვიდრება, ადამიანთა მეოხად გადაქცევა.

ყველა ეს ეტაპი განვლო სერაპიონმა და წმინდანისათვის დამახასიათებელი ყველა ეს ნიშანი აშკარა მას. სერაპიონ ზარბზელი, თავის ძმებთან ერთად, დაიბადა და აღიზარდა კეთილშობილ, მართლმორწმუნე, ღვთისნიერ ადა-

მიანთა ოჯახში, რის გამოც ისინი შედარებულნი არიან ბაბილონელ სამ ყრმას, ღვთის განგებით ცეცხლს რომ გადაურჩნენ: „და დაშთეს სამნი-ვე იგი ყრმანი მსგავსად ბაბილოვნისა ყრმთა აღსა მას შინა სიგლახაკისასა შთხეულნი“ (ძეგლები 1963/1964: 321); ისინი „გამორჩნდეს კეთილთა მათ ნერგთა ნაყოფთ-მცენარებაჲ“ (ძეგლები 1963/1964: 321). ავტორი მოგვითხრობს, თუ „ვითარი ტპილი და შეუნიერი დამწიფდა ტეჰანი მათისა მის მოძღურებისა ნამუშავევთაჲ“ (ძეგლები 1963/1964: 321). სერაპიონის ოჯახის დახასიათება ემყარება ევანგელურ სიბრძნეს, რომლის მიხედვით „ვერ ჯელეწიფების ხესა კეთილსა ნაყოფისა ხენუშისა გამოლებად“ (მათე, 7, 18). ეს შედარებები მეტაფორულ-სახისმეტყველებითია, ისინი მიუთითებენ წმინდანის გამორჩეულობას ღვთისაგან და მისგანვე დაკისრებულ საღვთო გზაზე სვლის მისიას. ეს მონასტერთა აღმშენებლობაა, რაც საღვთო წინასწარმეტყველებითა და ხილვითაა მინიშნებული.

სერაპიონი წმინდა მამათა მიმსგავსებულად წარმოჩნდება, ავტორის სიტყვით, „ყოვლითურთ მსგავს იქმნა ამთ წმიდათა მამათა ყოლად ბრწყინვალე და ზეცისა ჩინებისა ღირსი ყოლად წმიდაჲ მამაჲ და მოძღუარი ნეტარი სერაპიონ“ (ძეგლები 1963/1964: 320). წმიდა სერაპიონი უმცროს ძმასთან ერთად კლარჯეთში მიქაელ პარეხელთან მივიდა და, „ვითარცა რაჲ მამასა სულთასა და მზრდელსა ობოლთასა, შეჰვედრა თავი თჳსი“ (ძეგლები 1963/1964: 322). როდესაც მოიწია ჟამი სერაპიონის მღვდლად კურთხევისა, მიქაელის ბრძანებით „პატვითა მღდელობისაჲთა სრულ-იქმნა და ღირსებით მსახურ საღმრთოჲსა საკურთხეველისა“ (იქვე). სერაპიონის მღვდლად კურთხევა ჟამზე მინიშნებით ევანგელური მოტივია, იგი უთუოდ მოგვაგონებს მაცხოვრის მიერ პირველი სასწაულის ჩადენისას ნათქვამს, რომ აქამდე „არა მოწენულ იყუ ჟამი“ სასწაულთქმედებისა. აგრეთვე, ბიბლიურ-ევანგელურაა ისიც, რომ მიქაელ პარეხელი მოძღვრის სტატუსით წარმოჩნდება, ხოლო სერაპიონი და მისი ძმა იოანე – მოწაფეები არიან. ისინი მიქაელის

მობაძენი გახდნენ. ღმერთმა სწორედ მამა მიქაელს აუწყა, რომ მისი მოწაფეები, სერაპიონი და იოანე, დაუყოვნებლივ წარველინა სამცხეში ეკლესია-მონასტერთა აღსამშენებლად. მათ იქ უნდა ეხილათ ნიშები, რომელთა მეშვეობით სასწაულებრივად ეუწყებოდათ სამონასტრე ადგილი. მიქაელის ხილვა საღვთო ხილვის მნიშვნელობითაა დატვირთული. ამას სულიერი სახედველით მიხვდა სერაპიონი, ამიტომაც ვერ შეეწინააღმდეგა თავის სულიერ მოძღვარს და გაემურა ღვთისაგან მოწოდებული ადგილი-საკენ. სერაპიონმა და მისმა თანამოაზრეებმა თან წაიღეს მაცხოვრის ცხოველი ხატი ფერისცვალებისა თანაშემწედ და სასოდ ყოველთა ქრისტიანეთა. მას უნდა აეშენებინა „შესაკრებელი ცხოვართა პირმეტყუელთაჲ“ (ძეგლები 1963/1964: 326).

ცნობილია, რომ ქრისტიანულ ლიტერატურაში საგანგებო ყურადღება ენიჭება სამონასტრე ადგილის შერჩევას. იგი უნდა ყოფილიყო ყოველმხრივ შემქული: საბერძნობაგნო ცხოვრებისათვის შესაფერისი, ბუნებით გამოჩენილი; ისიც მნიშვნელოვანია, რა დანიშნულება, რა ფუნქცია დაეკისრება მას: იქნება იგი ლავრა თუ სამრევლო. ბასილი საგანგებოდ აღწერს ღვთის მიერ სამონასტრედ შერჩეულ ადგილს: „სიმაღლესა ცისასა აღძრულნი დადგეს ადგილსა მას, რომელსა ბერაჲს ჟარა ეწოდების“ (ძეგლები 1963/1964: 323). მათ მივითითათ ადგილი, სადაც უნდა აშენებულიყო მონასტერი. ეს იყო ტყიანი და ხევიათი უდაბნო, სადაც არ იყო „ადგილი ველანნი ფართოებით შემწყუნარებული მათი“ (ძეგლები 1963/1964: 324). მაგრამ აქ იყო „წყალი აღმომცენარე, მდინარი და შუენიერი“ (ძეგლები 1963/1964: 324). მათ ააგეს თავიანთი სადგომი ტალავარი, მათი უცხოების შემწყნარებელი, სადაც ცხოველი ხატისათვის თავყანი უნდა ეყავა. საგულისხმოა სამონასტრე ადგილის სახისმეტყველება: დაუსახლებელი, უდაბური, ტყიანი, წყაროებით მდიდარი, რითაც სულიერ მამათა სამოღვაწეო და საცხოვრებელი განსაპირებულ იერს იძენს. სულიერებებისათვის მზრუნველ წმიდა მამებს მცირედი ხორ-

ციელი საზრუნავი უნდა ჰქონდეთ, ვინაიდან მათ იგი წუთისოფლის წიაღში დარჩენილთ დაუტოვეს.

სამონასტრედ შერჩეულ მიდამოებში არავინ ცხოვრობდა, მაგრამ მოშორებით, ცხადია, სოფლები იყო; ამ მხარეს გიორგი ჩორჩანელი ფლობდა, ძლიერი, მდიდარი, ღვთისმოყვარე დიდებული. თუმცა, ადგილობრივი მცხოვრებნი ავტორს დახასიათებული ჰყავს უფთო და ბორც ადამიანებად, რომლებიც წირვა-ლოცვის გაჩემე ცხოვრობდნენ. ეს ფაქტი საგანგებოდაა აღნიშნული, რათა უკეთ წარმოჩნდეს მოსულ მამათა მომავალი საქმიანობის მნიშვნელობა, მათ უნდა შეიტანონ ღმერთის სულიერი სიტყვა სამცხეში და ახალ სამყაროდ, ახალ იერუსალიმად გარდასახონ იგი. სერაპიონის სიტყვა და მოძღვრება სულიწმიდისაგან მოდის: „მსგავსად მდინარის აღმოადინებდა თაფლმშობლავართა მით ენითა სწავლათა საღმრთოთა. და ვითარცა მდინარე ედემისაჲ აღმოუწყაროდა ოქროსაკადლებით პირით მისით“ (ძეგლები 1963/1964: 326).

გიორგი ჩორჩანელმა სერაპიონი შეადარა ქრისტეს მოციქულს და მას დიდი სულიერი მისია დააკისრა. ავტორი კი მას ახალ მოსეს უწოდებს, რომელსაც სჭირდება ახალი ბესელიელი და ელიაბი ზარზმის მონასტრის ასაშენებლად. მოსესა და აპრონის სახისმეტყველებით წარმოაჩინეს მიქაელ პარეხელსა და სერაპიონ ზარზმელს, რომელსაც გამხმარი ბაიის ტოტს მისცეს მიქაელი სერაპიონს და ურჩევს ეკლესიის მახლობლად დარგვას. მისი განედლებით და აყვავებით მოინიშნება ის ღვთაებრივი ტემპირიტება, რომ ნაყოფიერება არ მოაკლდება სერაპიონის აგებულ მონასტერს. ღვთის სასწაული აღსრულდა და რამდენიმე დღეში განედლდა რტო. უნდა აღინიშნოს, რომ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ სასწაულებით მდიდარია, რაც სერაპიონის ღვთისაგან რჩეულობის სიმბოლოა. ავტორი ცდილობს სერაპიონის, ვითარცა წმინდანის, ღვთაებრივი სასწაულებრივი მაღლით დაჭილდოებული პიროვნების სახის წარმოჩენას და გადმოგვეცემს კიდევ „ჩუვენთა

ამათ ჟამთა ხილულსა და სმენილს“ (იგულისხმება ბასილის ეპოქა), იმას, რაც ზარზმის დიდებული მონასტრის აღმშენებლის ირგვლივ მომხდარა. ეს ეხებოდა იმ ეპიზოდებს, რომელთა თვითმხილველობა და „უტყულობა“ მხოლოდ ღვთის რწმენით მიიღება და აღიქმება.

გიორგი მერჩულის მსგავსად, ბასილ ზარზმელიც აღწერს სასულიერო და საერო პირთა ურთიერთობის ამსახველ ამბებს. საყურადღებოა გიორგი ჩორჩანელის სახედრით სიარული; ავტორი აღნიშნავს, რომ იგი „გარდაჯდა საჯედარსა“, ე.ი. შვიდობიანი მისიით მიღის, ცხენზე კი არ მის, როგორც მეომარი, მებრძოლი, არამედ სახედარზე მჯდომს შვიდობა სურს. ნაწარმოები გვამცნობს იმ წინააღმდეგობებს, რასაც დიდგვაროვანი ფეოდალის ოჯახში აქვს ადგილი და რასაც უბედურება მოჰყვება. ეს იმიტომაც აღწერილი, რომ მართალი სიტყვა ითქვას ეპოქის შესახებ, წინააღმდეგობებით აღსავსე სოციალური, საზოგადოებრივი თუ კულტურული ყოფის შესახებ.

„წმიდა სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ სამეტყველო ენა სადაა, ღრმა და მიმზიდველი, სახისმეტყველებითა და ალევგორიულ-სიმბოლური ხატ-სახეებით მდიდარი. ავტორისეული თხრობის სტილი, მანერა დინამიურია, დატვირთულია ინფორმაციულობით. თხზულებაზე დაკვირვება აჩვენებს, რომ ბასილ ზარზმელი აგრძელებს ქართულ ჰაგიოგრაფიაში საუკუნეების მანძილზე დამკვიდრებულ ლიტერატურულ ტრადიციებს. ჩანს, რომ მას ხელეწიფებოდა ქართული სიტყვით სადად და გასახებად გამოეკვლინა რელიგიური, შემცენებითი, ეთიკური და ესთეტიკური ფენომენი.

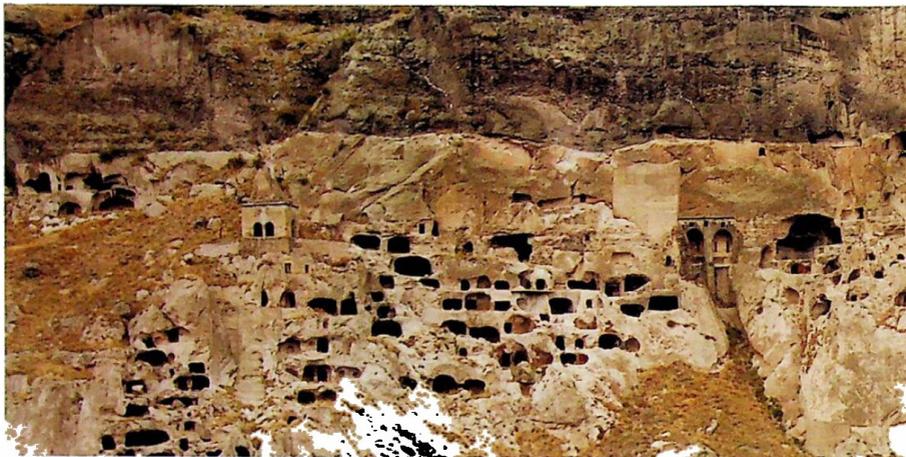
**ახალციხე.** ახალციხეში საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლის არსებობის შესახებ ცნობები არ არის. მაგრამ ჩანს, რომ ხელნაწერთა გადაწერა-გამრავლება აქაც მიმდინარეობდა, რაც ზოგიერთი ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერიდან დასტურდება. 1494 წელს მწიგნობარ ალექსის გადაწერია „დავითნი“ A-351, რომელსაც ახლავს მინაწერი: „ბრძანებითა დიდი-

სა წარჩინებულისა თვთმპყრობელისა პატრონის ყურყურეს ძისა, მწნისა და ახოვნისა პატრონის მტეჭაბუკისითა“ (მენაბდე 1962: 499-500). ლ. მენაბდე მიუთითებს, რომ კრებული A-1737 გადაწერია ზებედე ნაუას ძეს (=ზოსიმე კუმურდოელს) ყვარყვარეს შვილიშვილის ქეთთან-ქრისტინეს დაკვეთით. ყვარყვარეს შვილებს კი შვე მთაზე გადაწერილი სახარება A-845 მოუხატავინებიათ. ცნობილი ყოფილა ათაბაგთა ხელში გამოვლილი ხელნაწერები A-365, O-899 და სხვ. განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს XV-XVI საუკუნეების „დავითნი“ – H-1717, რომელსაც ერთვის „სულთა მატთან“, ანუ ათაბაგთა მოსახსენებელი. აგრეთვე, საყურადღებოა „მესხური დავითნის“ ქრონიკა – S-947, რომლის ავტორად ქაიხოსრო ყვარყვარეს ძეს მიიჩნევენ (მენაბდე 1962: 500).

ილ. აბულაძემ ახალციხის მუზეუმში მუშაობისას აღმოაჩინა შოთა რუსთველის პოემის „ვეფხისტყაოსნის“ უძველესი ფრაგმენტული ხელნაწერი, რომელიც XVI საუკუნის მეორე ნახევრით თარიღდება. იგი უძველესია „ვეფხისტყაოსნის“ დღემდე ცნობილ ხელნაწერთაგან.

**ვარძია.** ცნობები ვარძიის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული ცენტრის შესახებ მწირია. თამარის დროს იქ საკმაოდ დიდი ბიბლიოთეკა ყოფილა, მაგრამ მრავალგზისი შემოსევების შედეგად განადგურებულა და ხელნაწერთა უმცირესი ნაწილი თუ შემორჩა. მათგან ცნობილია ვარძიის ოთხთავი O-899, რომელიც XII-XIII საუკუნეებს განეკუთვნება და რომელიც შემკულია მინიატურებით, თავსაშკაულებით. იგი, მინაწერის მიხედვით, თათართაგან გამოუსყიდია იესეს, მეფეთ-მეფის ლეონის ძეს, როდესაც ყვენს ჯავახეთი აუოხრებია და ვარძიის ტაძარი დაუღწავს. იესეს ეს ოთხთავი ვარძიის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძრისათვის შეუწირავს. აგრეთვე, ვარძიის ტაძარს უკავშირდება კიდევ ერთი ხელნაწერი – წმ. იოანე ოქროპირის თარგმანება მათეს სახარებისა – A-365.

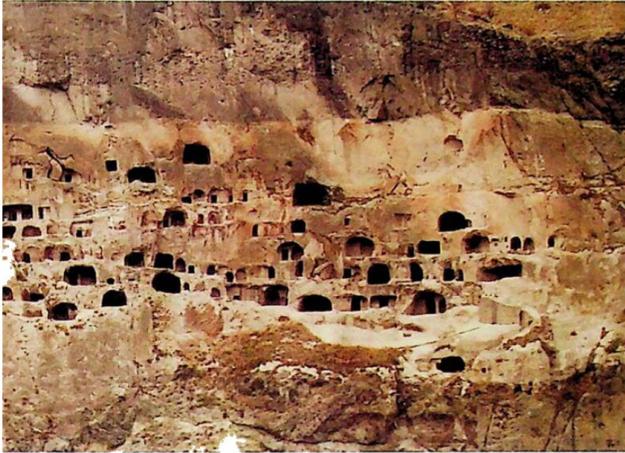
ბასიანის ომის წინ და მისი მსვლელობისას



თამარ მეფეს ვარძიის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარში ახლდა **იოანე შავთელი**, რომლის სახელით ცნობილია ერთი საგალობელი „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობელისანი“ და პოემა „აბდულმესიანი“. ავტორს საგალობელი ვარძიაში დაუწერია, ხოლო „აბდულმესიანი“ ჩვენამდე არ შემონახულა, მის შესახებ ცნობა დაცულია „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრულის ბოლო სტროფში, სადაც, სხვა თხზულებებთან ერთად, მოხსენიებულია შავთელის მიერ შექმნილი „აბდულმესიანი“. ამ უკანასკნელის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა რადიკალურად განსხვავებული შეხედულებები. ზოგიერთი მეცნიერი შავთელის პოემად მიიჩნევს „თამარისა და დავითის ქებას“ და მას მოიხსენიებს ე. წ. „აბდულმესიანად“, ზოგი ფიქრობს, რომ ეს არაა იოანე შავთელის თხზულება. ელ. მეტრეველის თვალსაზრისით, რაც გამიარებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, „შავთელმა ბასიანის ომში ქართველთა გამარჯვებას მიუძღვნა როგორც „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“, ასევე „აბდულმესიანი“ (მეტრეველი 1966: 97). მაგრამ ჯერჯერობით მაინც გაურკვეველია, ეკუთვნის თუ არა იოანე შავთელს „აბდულმესიანის“ სახელით ცნობილი სახოტბო ნაწარმოები, რადგან

იგი არაა პოემა „აბდულმესიანი“, იგი თამარისა და დავითის ქებაა (ბოლოდროინდელ სამეცნიერო ლიტერატურაში ზოგიერთი მის ავტორად იაკობ შემოქმედელს ვარაუდობს და იგი მიაჩნია არა თამარის ეპოქაში შექმნილად, არამედ XVII საუკუნის ბოლოს დაწერილად). ამიტომ მისაღები ჩანს ელ. მეტრეველის მიერ პოემის მოხსენიება „თამარისა და დავითის ქებად“.

იოანე შავთელის საგალობელი „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობელისანი“ დაწერილია კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტთან. კერძოდ, ბასიანის ომში რუმის სულთანზე – რუქნადინზე გამარჯვებასთან დაკავშირებით. ესაა ღვთისმშობლის სამადლობელი საგალობელი, დაწერილი ჰიმნოგრაფიული კანონის ფორმით და შედგება რვა გალობისაგან, აკლია მეორე – „მოიხილესა“, რომელსაც XI საუკუნის II ნახევრიდან უკვე ალარ ეხვდებით. მას აქვს ორი-გინალური ფორმა, კ. კეკელიძემ გააანალიზა მისი სტროფული შედგენილობა და შეადგინა გალობათა მეტრულ-სტროფული აღნაგობის ცხრილი (კეკელიძე 1960: 324-325). ი. ლოლაშვილმა საგალობელს ფორმის თვალსაზრისით მოუძებნა წყარო, ესაა წმ. გიორგი მთაწმიდელის „თვეწმი“ მოთავსებული საგალობელი (ლოლაშვილი 1984: 17). იოანე შავთელის ჰიმ-



ვარძია  
Vardzia

ნოგრაფიული კანონის თითოეული ვალობა განსხვავებული ფორმითაა შექმნილი; მეექვსე, მერვე და მეცხრე ვალობები კლასიკური ურით-მო იამბიკოს ნიმუშებია, რაც შეეხება დანარჩენ ხუთ ვალობას, ისინი დატეხილი იამბიკოებია. ეს იმითაა განპირობებული, რომ საგალობელი აკროსტიქულია და სტროფებისა და ტაქების რაოდენობა საკმარისი არ აღმოჩნდა აკროსტიქის წინადადებისათვის. აკროსტიქი ბიბლიოგრაფიული ღირებულებისაა; დავიმოწმებთ მას: „ზესთა დიდებისა აღმატებულო და ანგელოზთა და კაცთა დიდებად შენდა, ვითარ შობისა და ქალწულებისა შემაერთებლო, ყოვლად წმიდაო ღმრთისმშობელო, ვარძიისა მოსახელესა ტაძარსა შენსა შინა მგალობელი ვინმე შენი მაცხოვრე მე სულიერისა ტყუეობისაგან“. აკროსტიქის მიხედვით, საგალობელი ვარძიის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარ-შია დაწერილი.

იოანე შავთელის საგალობელი ამალღებული სტილითაა შესრულებული და გამოხატავს ავტორის ქრისტიანულ-რელიგიურ მრწამსს. ესთერიკურ თვალთახედვას.

ჰიმნოგრაფიაში ღვთისმშობლის თემის გავრცელებას ადასტურებს როგორც მისადმი მიძღვნილ საგალობელთა სიმრავლე, ასევე

ღმრთისმშობლისანები, რომლებიც საგალობლის ბოლო ტროპარს წარმოადგენენ და რომლებიც იმავე რიტმულ-მელოდიურ მოდელზეა აგებული, როგორიცაა ამ ვალობის ძლისპირი. ყოველადწმიდა ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ საგალობელთა შორის გამოირჩევა „ღვთისმშობლის დაუცდომელი“, ანუ „აკათისტო“, რომელიც ყველა დროსა და ყოველ ქრისტიანულ ქვეყანაში ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათათვის ერთგვარ ნიმუშად იყო მიჩნეული. „აკათისტო“ გავლენას ახდენდა ღვთისმშობლის თემზე შექმნილ საგალობლებზე. მოგვიერ თანხედრები იმდენად დიდია, რომ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი საგალობლების კვლევა „ღვთისმშობლის დაუცდომლის“ გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია. ცნობილია, „ღვთისმშობლის დაუცდომელი“ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი სამადლობელი საგალობელია. რადგან, როგორც მიუთითებენ, ღვთისმშობელმა იხსნა კონსტანტინოპოლი ურჯულო მტერთაგან. აქვე ისიც უთუოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბრძოლის ამბები, ჟანრული სპეციფიკიდან გამომდინარე, საგალობელში არ ასახულია. მხოლოდ ალუგორიულ მინიშნებებს თუ ვხვდებით მასში: „ზეშთამბრძოლისა ჩემისათუს და მოლუაწისა

უძლეველისაჲ, ვითარცა შენ მიერ წსნილნი განსაცდელთაგან, სამადლობელსა აღესწერთ, ღმრთისმშობლო ქალწულო, შენდა მომართ ქალაქი შენი“ (ყაუხნიშვილი 1973: 162). საგულისხმოა ის გარემოება, რომ იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“, მსგავსად „ღვთისმშობლის დაუჯდომელისა“, ზოგჯერ პირდაპირ, ზოგჯერ შეფარვით, ბიბლიურ სახეთა თუ სიმბოლოთა მოხმობით, ალეგორიული ხერხის გამოყენებით მიუთითებს ქართველთა გამარჯვებაზე რუქნადინთან ბრძოლაში. იგი იყენებს ღვთისმშობლის თითქმის ყველა სიმბოლურ და ალეგორიულ სახელს, რომლებიც ღვთისმშობლის შობის დღესასწაულისათვის, რვა სექტემბრისთვის, განკუთვნილ მეტაფრასულ საკითხავებშია დამოწმებული და განმარტებული სათანადო წყაროების მითითებით.

„გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ ამჟღავნებს ჰიმნოგრაფის ღრმა თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ განათლებას, წარმოაჩენს ავტორის ეროვნულ სულისკვეთებას; ეს უკანასკნელი იშვიათია ამ ჟანრის თხზულებებში. მასში დამუშავებულია ჰიმნოგრაფიისათვის დამახასიათებელი და ცნობილი ზოგადქრისტიანული მოტივები, წუთისოფლის მსწრაფლწარმავლობის, საკუთარ ცოდვათა მონანიების, ცოდვათა განზოგადებისა და კაცობრიობის ცოდვათა საკუთრად მიჩნევის, სულის ხსნის მოტივები. აგრეთვე, არეკლილია უსჯულოთა და მწვალებელთა წინააღმდეგ ბრძოლის თემატიკა. საგალობელში სიმბოლურად მინიშნულია ქრისტეს მოვლინებისა და მარიამის ღვთისმშობლობის ბიბლიური წინასწარგანზრახულებანი საწინასწარმეტყველო წიგნთა გათვალისწინებით. საგალობელში ჩანს ავტორის, როგორც ჰიმნოგრაფის, ჩანაფიქრის სირთულე, მიუხედავად იმისა, რომ იგი დაწერილია ჰიმნოგრაფიული ჟანრისთვის დამახასიათებელი ნიშნებით, გამომსახველობითი საშუალებებით, სიმბოლური ხატ-სახეებით, სასხვა მჭკერმეტყველურად გამოთქმული კანონიკური ამრებიით. იოანე შავთელის მიერ ღვთისმშობლის აღ-

სანიშნავად გამოყენებული სიმბოლოებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს საღვთისმშობლო სახელთა რიგი: ქალწული, დედოფალი, აპრონის კვერთხი, მყავალი, კიბე, მთა, საწმისი, ტაკუკი, სასანთლე, ტაბლა, კიდობანი, მანანა, ბესელიელის კარავი, ლამპრებრ მნათობი ლამისათად, ადგილი მეუფისა ღმრთისაჲ, ადამის ხსნა და ევას აღდგომა. ცხადია, ეს სახელები საღვთისმეტყველო ლიტერატურიდანაა აღებული და მათში იოანე შავთელის ორიგინალურ ხატ-სახეებს ვერ დავინახავთ. აქ მთავარი ისაა, თუ რა განწყობილების შექმნას ცდილობს ჰიმნოგრაფი მკითხველსა თუ მსმენელში თითოეული მათგანის მოხმობით. სიმბოლო, ალეგორია, იგავი, ხატოვანი მეტყველების ფორმებთან ერთად, წინასწარმეტყველების სახეობებსაც მიგვანიშნებს. ალეგორია რწმენისმიერი განმარტების შესაძლებლობებს უშვებს, სიმბოლოებითა და მხატვრული სახეებით აზროვნება ესთეტიზმისა და ზნეობრიობის საფუძველს ქმნის, რაც თავისთავად განამტკიცებს თვალსაზრისის რელიგიურის, ეთიკურისა და ესთეტიკურის გაუთიშველობის შესახებ. იმასაც შევნიშნავთ, რომ ჰიმნოგრაფების დამოკიდებულება მხატვრული სიტყვისადმი ისეთივეა, როგორც ჰაგიოგრაფებისა, რადგან ისინი ერთნაირად ცდილობენ სიტყვის გამომსახველობითი ძალის მაქსიმალურ გამოვლენას, ისინი ემყარებიან უკვე ჩამოყალიბებულ სტილურ სისტემას და მათი გამოყენებით ცდილობენ თავიანთი შესაძლებლობების გამოხატვას, საკუთარი პოეტური ხელწერის გამომჟღავნებას.

იოანე შავთელი საგალობელს იწყებს სასულიერო მწერლობაში გავრცელებული ფორმულით, რაც ქების ობიექტის ღირსეული შემკობისათვის საკუთარი უძღურების აღიარებაში გამოიხატება. ავტორი პირველსავე ტროპარში თავმდაბლად გვიხვეს საკუთარ მჭკერმეტყველურ სინაკლულეს და თავისი მხრიდან დიდ გაბედულებად მიიჩნევს ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი სამადლობელი საგალობლის შექმნას. საკუთარი ენაბრველობის საზავლოდ ღვთისმშობლისაგან მოელის სიბრძნით მეტყ-

ველების უნარის მიმადლებას, რაც ერთგვარი მხატვრული ხერხია ქების ობიექტის მიუწვდომლობის საჩვენებლად. ჰიმნოგრაფის სიტყვებიდან ჩანს, რომ ღვთისმშობლის შესამკობად მას სჭირდება აზრის სიტყვიერად გამოხატვის მთელი შესაძლებლობის მოხმობა, რათა მსმენელსა თუ მკითხველს მიანიჭოს ამაღლებულობის განცდა და ესთეტიკური სიამოვნება.

სამეცნიერო ლიტერატურაში იოანე შავთელის მრავალმხრივ საყურადღებო პოეტური ნაწარმოები „ორპლანიანად“ არის მიჩნეული, რადგან მასში შეფარვით შექმნილია თამარი. ღვთისმშობლის ქებასთან ერთად, „იგი თამარის განდიდებასაც გულისხმობს. თამარის სახება ჩანს არა მხოლოდ ნაწარმოების ქვეტექსტში, არამედ მისსავე სხვა კონკრეტულ რეალიებში... ღვთისმშობელი წარმოჩენილია იმგვარი ნიშნებით, რომლებიც გასაიდუმლებლად მიიჩნდათ თამარის სახეში... იოანე შავთელი ღვთისმშობლის და თამარის საერთო ნიშნად ირჩევს ისეთ მოტივებს, რომლებიც შეიძლება მიუდგეს ბასიანის ბრძოლას, ვარძიისადმი თამარის დამოკიდებულებას“ (სირაძე 1992: 102). მანვე დაუკავშირა საგალობელი „ღვთისმშობლის დაუცდომელს“ და შეხო საკითხს, ღვთისმშობლის რომელი სიმბოლოებია მოხმობილი მისი სახის წარმოსაჩენად, რომლებიც, ამავე დროს, თამარის მიმართაც შეიძლება იყოს გამოყენებული. ასეთებია „დედოფალი“ და „ქალწული“. უნდა შევნიშნოთ, რომ საგალობელში ყოველი სიმბოლო მიხანდასახულადაა მოხმობილი, თითოეულს თავისი მხატვრული ფუნქცია აკისრია. ჰიმნოგრაფიასა და ჰაგიოგრაფიაში შენიშნულია ისეთი შემთხვევები, როდესაც საგალობელი მიძღვნილია წმინდანისადმი და ამავე დროს იგი ამა თუ იმ პირის განდიდებასაც გულისხმობს. ასეთი ალგორითული მეთოდი XII საუკუნის ლიტერატურაში გავრცელებული იყო. მაგალითად შეიძლება ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულება დედასახელოზე, რომელშიც შექმბულნი არიან ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი და წმინდა ნინო, ერთი როგორც საქართველოს მფარველი, რომლის წილხვდომილიცაა

იგი, მეორე – როგორც ქართველთა განმანათლებელი, ხოლო მათი სიბრძნე, მათი ღვაწლისა და დამსახურების წარმოჩენა მიზნად ისახავს თამარის, ვითარცა ქალის, მეფობის აპოლოგიას, ალგორითულად მინიშნებას მისი მეფობის კანონზომიერებისა და ქართველი ერის სახეუროდ აღიარებას.

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი საგალობელში წარმოჩენილია დედოფლური და მარადქალწულობის ნიშნებით. რ. სირაძემ დაუშვა შესაძლებლობა იმისა, რომ „თუკი იოანე შავთელის „გალობანში“ სიმბოლურად და თუნდაც რემინისცენციებით თამარის სახეს დავინახავთ, ყოველივე ეს დაუკავშირდება ვარძიისთვის არსებულ თამარის ფრესკულ გამოსახულებას. მათ ერთი საერთო იდეა აერთიანებდათ. ეს იყო იდეა მფარველობისა და ხსნისა“ (სირაძე 1992: 105). რუქნადინზე გამარჯვება ქართველთა უმთავრეს მფარველს, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს, კერძოდ, ვარძიის ღვთისმშობელს, მიეწერება. ცხადია, იგივე უნდა მიეწერათ თამარისთვისაც. მასვე უკავშირდება ქართველი ერის რჩეულობის კონცეფცია, რადგან თამარის კანონიზაცია სწორედ ამ იდეის საფუძველზე უნდა მომხდარიყო. ქართული საისტორიო მწერლობა, მხატვრული ლიტერატურა განამტკიცებენ თვალსაზრისს ქართველ მეფეთა ბიბლიური წარმომავლობის შესახებ, რომ ქართველი ზაგრატიონები ბიბლიური მეფეების – დავითისა და სოლომონის – მემკვიდრეები, „იესეს ძირისაგან“ აღმოცენებულნი არიან; თავის მხრივ, იდეას საფუძველი წმ. გრიგოლ ხანძთელმა ჩაუყარა, როდესაც აშოტ კურაპალატი უფლის მიერ ცხებული დავით წინასწარმეტყველის მემკვიდრედ მოიხსენია. იოანე შავთელის სიტყვით:

„იესეს ძირი ნანდვლვე აღუყავილნა, დავითის ფიცმან მიიღო აღსასრული, აღთქმაჲ მამათაჲ ძედ მისდა იცნეს ყოველთა, „ოსანნა ძესა დავითისსა“ მწმობელთა, ლამე მსთუად განმანათლებელი ექმენინ ბნელსა“

(სულავა 2003: 303).

იონანე შავთელის მიერ გამოთქმული ეს თვალსაზრისი, როგორც ჰიმნოგრაფიაში, ასევე ქართული მწერლობის სხვა უანრის ნაწარმოებებშიც მრავალგზის ასახულა და გამოვრებულა, ყოველივე ამის გამო საცხე-ბით მოსალოდნელი იყო ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ საგალობელ-ში ღვთისმშობელთან თამარის დაკავშირება. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ვარძიის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარში გამოსახულ ფრესკაზე თამარი დედოფლისა და ქალწულის სახითაა წარმოსახული. ფრესკის მიხედვით, თამარს ხელთ უპყრია ვარძიის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძრის მოდელი (გაფრინდაშვილი 1975: 67). ეს ტაძარი კი ვარძიის უმთავრესი სულიერი ცენტრი იყო. რ. სირაძის თვალსაზრისით, „მისი მფარველი მთელი ვარძიის სულიერ მფარველადაც უნდა ჩათვლილიყო“ (სირაძე 1992: 106). ვარძიის ზეციური მფარველია ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი, აქედან გამომდინარე, თამარის სახე-ბასაც ახლებური შინაარსი ენიჭება. „სამეფო სასახლეები თამარის საერისკაცო სამყოფელი იყო, ვარძია კი სულიერადმსარებლობითი სა-ვანე“ (სირაძე 1992: 107).

„გალობანი ვარძიისა ღვთისმშობლისა-ნი“ გვამცნობს: „ეკლესიისად რქად ამაღლ-და და განავრცნა თმოგვსა შორის ტაძარი დედოფლისაჲმ“, რომელსაც ორგავარი გაზა-რება ეძებნება, რადგან მასში ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი იგულისხმება, ხოლო ალე-გორიულად თამარია მინიშნებული. „თმოგვსა შორის ტაძარი“ ვარძიის ღვთისმშობლის მიძი-ნების სახელობის ტაძარია, რომელიც თამარის სულიერ სახლდაა მიჩნეული. ღვთისმშობლის ზეციური დედოფლობა ნაწინასწარმეტყველე-ბია 44-ე ფსალმუნში: „დადგეს დედოფალი მარჯუენით შენსა სამოსლითა ოქროქსოვი-ლითა შემკულ და შემოსილ“ (44, 10). უნდა აღინიშნოს, რომ ვარძიის ფრესკაზე თამარი გიორგი მესამის მარჯვნივ დგას, რაც ალეგორი-

ული გააზრების საფუძველს უთუოდ ქმნის. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია „ღვთისმშობ-ლის დაუკდომლის“ ის ტროპარი, რომელშიც ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი უგვირგვინო დედოფლადაა მოაზრებული: „გისაროდენ, დე-დოფალო უგვირგვინოვ, უსძლოო სძალო“. ან-ტინომიურ პრინციპზე დამყარებული სიმბოლოს გამოყენებით ყოვლადწმინდა ღვთისმშობ-ლის დედოფლობისა და სძლობის წარმოჩენა ქრისტიანულ მწერლობაში გავრცელებული გამომსახველობითი საშუალებაა. წმ. იონანე დამასკელის 8 (21) სექტემბრის საკითხავში ასხ-ნილია, რატომ მოიხსენიება ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი დედოფლად: „გისაროდენ, დედოფალო, რომელმან დედად ყოველთა უფ-ლისა წოდებითა დედოფლობად დაიმკვდრე, რომლისათვის უკუეთუ ვინმე თქუას მონად შენდა ყოფად ყოვლისა დაბადებულისა, არა განვარდეს იგი წესიერებისაგან მტყუელებისა“ (მეტაფრ. კრებ. 1986: 108).

საგალობლიდან ჩანს, რომ ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი განსაზღვრებაა ქალწული. ქალწულისაგან მე-სისის, მხსნელის შობის წინასწარმეტყველებას საფუძველი ესაიასთან დაედვა: „ამისთვის თვთ უფალმან მოგცეს სასწაული თქუენ: აჰა, ქალ-წულმან მუცლად-ილოს და შვეს ძე და უწოდონ სახელი მისი ემზანული“ (7, 14), რაც სიტყვასიტყ-ვით მეორდება მათეს სახარებაში (მთ. 1, 23). იონანე შავთელის საგალობელიც ასხენებს ესა-იას წინასწარმეტყველებას:

„ესაიამან, რომელსა ნაკუერცხალი ბავთა მისთა შეახო სერაბინმან, „ესე რა შობად ქალწული მიუდგეს“, თქუა, ლამპრებ მნათობი ლამისათავ, უხრწნელო, ოხრით ყურისა მიმართ მორწმუნეთადსა“.

იონანე შავთელი აგრძელებს ჰიმნოგრაფი-ული პოეზიის, საერთოდ, საღვთისმეტყველო ლიტერატურის, ტრადიციებს და გმობს მათ, ვინც ვერ შეიცნო ჭეშმარიტება, ვინც მტრობს შობილსა და მშობელს, ვინც არ აღიარებს ქალწულისაგან შობას, რაც, თავის მხრივ, ეს-

მიანება მსოფლიო საეკლესიო კრებების დადგენილებებს. წმ. იოანე დამასკელისა და წმ. ანდრია კრიტელის საკითხავები „შობისათვის ღვთისმშობელისა“ განმარტავენ ქალწულების არსსა და საიდუმლოს ანტინომიურ პრინციპთა გათვალისწინებით. ქალწულისაგან შობა „მესთა არს“, ე. ი. ღვთაებრივი მისტერიაა, რომლის მხოლოდ რწმენით აღქმა შეიძლება და რომელიც ღვთისაგან არის განგებული ადამიანის მიწიერი ბუნების, ცოდვილი სულის განსახლებლად. ამისთვის იყო აუცილებელი უბიწოდ ხორცქმნა.

იოანე შავთელმა თავისი მიზნის მისაღწევად ისეთი მოტივები შეაჩრია, რომლებიც შეიძლება ბასიანის ბრძოლას მიესადაგოს. ქართველთა გამარჯვება ბასიანის ომში ბიბლიურ პერსონაჟთა საქმეებთან არის შედარებული და საოცარი პოეტური ძალით, ღრმა ემოციურობითა და ამაღლებული განწყობილებით გადმოცემული მკითხველისა თუ მსმენლის წინაშე. ისინი იპოდიგმურ-პარადიგმული ხატ-სახეობრივი მიმართებით გამოირჩევიან: „ისრაილისა ზღვს განმკებთა მათ დასთაებრ გიგალობთ“. ეს ტაეპი მიგვანიშნებს მოსესა და აპრონის მიერ ისრაელთა აღთქმული ქვეყნისაკენ წაყვანისას მუწამული ზღვის განკებას, ებრაელთა გაყვანას და ეგვიპტელთა მოსრვას. ამას მოსდევს გალობა, რომელშიც ეგვიპტე მონობის სიმბოლოდაა დასახული. ღვთისმშობლის სიწმინდემ, მისმა მეოხებამ, მისგან ქრისტეს მოვლენებამ იხსნა კაცობრიობა, გაიყვანა ახალ გზაზე. ასევე, რუქნადინის დამარცხებამ გამარჯვებულ ქართველებს ახალი სამომავლო გზები დაუსახა.

„გალობანში ვარძიისა ღმრთისმშობლი-სანი“ ჰიმნოგრაფი სახეთა პარალელიზმის გამოყენებით მიგვანიშნებს ძველი აღთქმის სიმბოლოებზე, რომლებიც ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის აღსანიშნავად გამოიყენებიან. პ. ინგოროყვამ პირველმა შეაჩერა ყურადღება პარალელურ სახეებზე, რომელთა მოხმობა ჰიმნოგრაფის მიერ მკითხველისა თუ მსმენელის ყურადღებას შეაჩერებს ყველაზე მთავარზე, ყველაზე მნიშვნელოვანზე. ამგვარი გამო-

ყენება ხატ-სახეებისა თუ სიმბოლოებისა აღქმის პროცესს ახანგრძლივებს და აადვილებს, რადგან ისინი ერთსა და იმავეზე მიუთითებენ, ოლონდ სხვადასხვაგვარი მოვლენის შესხენებით. ნ. ნაკუდაშვილის დაკვირვებით: „საგალობელში პარალელურ სახეთა მოხმობა მიზნად ისახავს დაფარულის განცხადებას, ღვთაებრივი საიდუმლოს წარმოჩენას. განვითარების პირველ ეტაპზე ჰიმნოგრაფია ამ მიზანს იმით აღწევდა, რომ სახეთა პარალელიზმის წევრებად ძველი და ახალი აღთქმის მოვლენებს აწყვილებდა, რითაც მათ ტიპოლოგიურ შესატყვისობაზე და ღვთაებრივი ჩანაფიქრის უწყვეტობაზე მიუთითებდა“ (ნაკუდაშვილი 1993: 124).

ჰიმნოგრაფი ძველი აღთქმის იპოდიგმებს იყენებს ევანგელური ხატ-სახეების ასახნელად. ამიტომ იოანე შავთელის „გალობანში“ ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის იპოდიგმებია აპრონის კვერთხი, მანანა, კიდობანი, ტაკუკი და სხვ., რომლებიც ევანგელური მონათხრობის სიმბოლურად ასახნელად გამოიყენება.

იოანე შავთელის სიტყვები: „აპრონის კვერთხი, ტაკუკი და სასანთლე, ერთბამად ტაბლა, კიდობანი, მანანა, ბესელიელის უწყებითი კარავი ღვთისმშობლისა ერისად ორკერძო წსნითურთ მოგასწავებდეს დედასა ღმრთისასა“, – მთლიანად სახეთა პარალელიზმის პრინციპზე აგებული ტროპარია, რომელშიც ბიბლიური სახეები მხატვრული ფუნქციით დატვირთულია გვევლენება და სიმბოლურად ხსნის ახალი აღთქმის ეპიზოდებს. ა. ბაქრაძემ იოანე შავთელის საგალობლის ერთი სტროფის მაგალითით განსაზღვრა თითოეული ხატ-სახის ბიბლიური წარმომავლობა და მხატვრული ფუნქცია (ბაქრაძე 1981: 135):

„იაკობ კიბედ გიხილა, ხოლო მოხე მაყულად, დანიელ მთად, გედეონ საწმისად, ანგელოზისა მოსლეთა შეცურეულთა, ცეცხლსა მას შინა ქადაგეს ყრმთა, რაუამს სატი ოქროვსა გონებთა კდემულა-ყვეს“. სტროფი ინფორმაციული თვალსაზრისით საოცრად დატვირთულია. ერთი მიზნით მოხმობილი ბიბლიური სიმბოლური სახეებით

მსმენელისა თუ მკითხველის ყურადღება მიმართულია ერთისაკენ და ესაა ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის სიმბოლური ხილვა, ღვთაებრივი მისტერიის ხილვა წინასწარმეტყველთა მიერ. წმ. იოანე დამასკელისა და წმ. ანდრია კრიტელის მსგავსად, იოანე შავთელი მიუთითებს, რომ იგავთა შექვევებით შეიძლება ჭეშმარიტების წვდომა: „იგავთა მიერ ვპოვეთ ჭეშმარიტებად, იყო სადამე საჭუძილი ნეტარებისა ღირსთა ჭაბუკთა“. წმიდა მამათა მოძღვრებების მიხედვით, ძველ აღთქმაში იგავურად არის მინიშნებული ახალი აღთქმის მოვლენები, მათი წვდომის შესაძლებლობა იგავურ ასახვაში. აქედან გამომდინარე, „იგავის“ ცნების ბიბლიური გაგების ტრადიცია, რაც ღვთისმეტყველთა შრომებში აისახა, არეკლილია იოანე შავთელის „გალობანში“, სადაც ჭეშმარიტების წვდომის საშუალებად მიჩნეულია იგავი.

საგალობელში ყურადღებას იმსახურებს „ახალი გზის“ სიმბოლიკა. „ახალმად გზამბნ აღზღუდვთა წყალთადათა, ნათე მავლობისა ღმრთისაგან გამოსახვთ გვჩვენა უცხოედემისა გზა-ყოფად ლალისა მის მდოვრისაჲ, ოტებულთა შენ მიერ, ქალწულო, ზესთა კურთხეულო“. ჰაგიოგრაფიულ მონაცემთა გათვალისწინებით სამეცნიერო ლიტერატურაში განსაზღვრულია გზის სიმბოლური მნიშვნელობა (ბარამიძე 1966: 188; სირაძე 1987: 712-713; როდონაია, 1988: 441), რომლის თანახმად, შუასაუკუნეების ლიტერატურაში გზის გავლა, განსაცდელთა დაძლევა იდეალთან მიახლებად მოიხარებოდა, რადგან ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანმა დაკარგული ღვთაებრივი „მე“-ს, ღვთაებრივი სამოსლის დაბრუნებაზე უნდა იზრუნოს. ასევეა ჰიმნოგრაფიაშიც. ატრიბუტის „ახალი“ გამოყენებით აქ შეინიშნება ქრისტეს მცნებათა გზად სვლის მოტივი. გზასთანაა დაკავშირებული დაკარგულ ფასეულობათა ძიება. ადამიანი მიიღტვის სრულყოფისაკენ, სულიერი ამაღლებისაკენ; ადამიანური ბუნების, მისის სახის იდეალურად წარმოსახინად აუცილებელია ღვთის შემწეობა. იგი უნდა წარუძღვეს ადამიანს სრულყოფისა და სიმართლის

გზაზე, რის შემდეგაც მან უნდა შეძლოს თავისი ღვთაებრივი „მეს“ პოვნა, დაკარგული ღვთაებრივი სამოსლის აღდგენა. პირველხატთან ადამიანის მიახლებისათვის ორი ფაქტორია აუცილებელი – თავისუფალი ნება და ღმერთის დახმარება. შეწევნა, რასაც ღმერთი სიკეთით, სათნოებით ავლენს, ხოლო ღმერთის სათნოება ადამიანს უჩვენებს ხსნის გზას და აძლევს ძალას განსაცდელთა დაძლევისა, რაც თავისთავად აახლოებს იდეალთან. გზა სასუფეველისაკენ, ჰიმნოგრაფთა სიტყვებით, „საღმრთო გზა“, „ქრისტეს მცნებათა გზა“, „გზა ცხოვრებისა“, „გზა სიმართლისა“, „ახალი გზა“ ადამიანის ცოდვებისაგან განწმენდის გზაა, იდეალურის წვდომის გზაა, რაც საერო მწერლობაშიც, კერძოდ – სახობტო პოეზიასა და „ვეფხისტყაოსანშიც“ უმნიშვნელოვანესია.

იოანე შავთელის საგალობლის მიხედვით, ქალწულის მიერ ქრისტეს შობით კაცობრიობისათვის ახალი გზა დაისახა, ეს არის გზა დაკარგული ცხოვრებისაკენ, ცხოვრების ხისკენ, ღვთაებრივისაკენ, რაც სულისა და სამეცნიერველის შერწყმას ნიშნავს, სულიერ ქორწინებას მოასწავებს, რის შედეგადაც მათ უბრუნდებათ ცოდვით დაცემის შედეგად დაკარგული პირველხატე. ახალი გზა ქრისტეს გზის სიმბოლოა, რომელიც ედემის დაბრუნების საშუალებას აძლევს კაცთა მოდგმას. ედემის „უკუშობების“, ანუ დაბრუნების მოტივი ასახულია ძლისპირებსა და ღმრთისმშობლისანებში: „შენდა მომართ იხარებენ, ღმრთისმშობელო, მამა-დედანი კაცთანი, რამეთუ უკუ-მოიღეს ედემი შენ მიერ, რომელი წარეწყმეოდა ურჩებითა“ (ნევმ. ძლისპირნი 1982: 175). ადამისა და ევას მიერ დაკარგული ედემის დაბრუნების საშუალება კაცობრიობას მიეცა ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიერ ქრისტეს შობით.

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ სამადლობელ საგალობელს გასდევს კაცობრიობის ხსნის მოტივი, რომელიც ესოდენ გავრცელებულია სასულიერო პოეზიაში. ამიტომ უწოდებს ჰიმნოგრაფი ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს „ევას ცოდვსა დამწსნელს“,

რომელმაც ქრისტეს შობით „ევას მიუზღო ვალი“ (ბორენა), რადგან შვა ადამის ცოდვათა „აღმუშეული“ – მაცხოვარი, ქრისტე.

„ხოლო მე წმითა ქებისადათა გიმსხუერპლე, ევას ცოდვსა დაშსნელო, რაოდენი ლმობიერებით ალტყუს ბავეთა ჩემთა“.

საგალობლის ამ სიტყვებში უსისხლო მსხვერპლშეწირვის თემაა განვითარებული, ხოლო ბოლო ტროპარი სულიერი ხსნის მოტივს, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისაგან მსხნელის, მესიის შობის მოტივს ასახავს: „ადამის წსნაო და ევადს აღდგომაო“, – მიმართავს ჰიმნოგრაფი ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს და მისგან შენდობას მოეღოს, ვითარცა „გამო-მთქმელი“ საგალობლისა.

„საგალობელთა ამათ შესხმათა მიერ აღიდებს სული ჩემი შენგან შობილსა, გალობს ტაძარი შენი, ყოვლად უხრწნელო, ადამის წსნაო და ევადს აღდგომაო, ნიჭად მომხადლე შენდობაჲ გამო მთქმელსა“.

ამ იამბიკოს საფუძველი ლუკას სახარების ის სიტყვებია, რომელიც ჰიმნოგრაფიული კანონის მეცხრე გალობის თემას დაედო საფუძველად (ლუკა, 1, 46-48): „ადამის წსნისა და ევადს აღდგომისა“, „ევადს ცოდვათა დაშსნეულის“ – ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისაგან იშვა ხორცმეხსმული ღმერთი. ევას ცოდვას ქალწულმა დედამ უშენაესი სიწმინდა, უცოდველობა დაუპირისპირა; ევამ ცოდვა დაჰბადა, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელმა – კაცობრიობის ცოდვათა მტერთველი. ამავე მოტივს ეხება დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ყველა ტროპარი. დავითოვნებ ერთ-ერთ მათგანს: „ქალწულო, ბრალეულთა თავსმდედბო, რომელმან სიტყუად განაზრქე ჯორცითა და კარცითა მიწისადათა, სიზრქე უსასობისაჲ განმძარცუე, რადათა მონანული შევივრდე შენ“. ამასვე შეეხებოდა ბორენას იამბიკო. ჰიმნოგრაფიამში გავრცელებული მოტივები, ხატ-სახეულები, სიმბოლოები, ალეგორიები, სამეტყველო ენა განსახლვრულია, ამიტომ იოანე შავთელი

საგალობელში ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიერ ევას ცოდვათა გამოსყიდვის მოტივით იმას მიუთითებს, რომ ქალის ცოდვა ქალმა გამოსყიდა.

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისაგან მაცხოვრის შობა ჰიმნოგრაფიაში აღქმულია სულიერი ტყვეობისაგან განთავისუფლებად, რასაც ჰიმნოგრაფი გამოხატავს როგორც საკუთრივ საგალობელში, ასევე აკროსტიქში. იგი ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს ევერდება სულიერი ტყვეობიდან დახსნას, სოფლის მღვიმეთაგან აღმოყვანას, რათა განახლდეს სული ცოდვილისა. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა მეცხრე გალობის ერთი ტროპარი:

„უჩინოთაგან მღვმეთა სოფლისათა ექსორობაჲ ჩემი აღმოყვანე, ორბებ განახლდი სიჭაბუკე სულისაჲ, ბრალთაგან მიჭსენ ძლიერმან, დიდებულო, ინებე ყოფად ჩემ შორის, უბიწოო.“

ჰიმნოგრაფი ღვთისმშობელს წუთისოფლის უჩინარ მღვიმეთა შორის ყოფნისაგან განთავისუფლებას შესთხოვს. ეს მოტივი ფსალმუნიდან მომდინარეობს: „მიჭსენ მე თიჭისაგან, რადათა არა დაკინთაჲ; განვერი მე მოძულეთა ჩემთაგან და სიღრმეთაგან წყალთაჲსა. ნუ დამნთქამნ მე შორევი წყალთაჲ, ნუცა შთანთქამნ მე უფსკრული, ნუცა შეიყოფნ ჩემ ზედა ჯურღმული პირსა მისსა“ (ფს. 68, 15-16). ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ მღვიმე და გამოქვაბული; მღვიმე ბუნებრივია, კაცის ხელით ქმნილი არ არის, ხოლო გამოქვაბული, ქვაბი ადამიანის ხელითაა გამოკვეთილი. სამეცნიერო ლიტერატურაში მიუთითებენ, რომ მღვიმე, გამოქვაბული ამობრუნებული მთაა, მღვიმე, უდაბნოს მსგავსად, ადამიანის სულიერი გამოცდის ადგილია. ადამიანის უპირველესი მიზანი მღვიმიდან თავის დაღწევისა და იქედან სულის აღმოყვანისთვის ბრუნვაა. ვინ შეძლებს ამას, ვის ხელეწიფება იგი, ვინ იქნება ამის ღირსი? მხოლოდ მწესრული ადამიანი. ამგვარი ადამიანის რაობას განმარტავენ მე-14 და 23-ე ფსალმუნები: „უფალლო, ვინ დაემწეროს კარავსა შენსა, ანუ ვინ დაემკვდროს მთასა წმიდასა შენსა?“ – რომელი ვიდოდის უბიწოდ და

იქმოდის სიმართლესა და იტყოდის ჭეშმარიტსა გულსა შინა თვისსა; რომელმან არა ზაკუა ენითა თვისითა და არცა უყო მოყუასსა თვისსა ბოროტი და ყუედრებად მახლობელთა მისთა ზედა არა მოილო“ (ფს. 14, 1-3); „ვინ აღვიდეს მთასა უფლისასა, ანუ ვინ დადგეს ადგილსა წმიდასა მისსა? – უბრალოდ ველითა და წმიდად გულითა, რომელმან არა აილო ამაოებასა ზედა სული თვისი და არცა ეფუცა ზაკუვით მოყუასსა თვისსა“ (ფს. 23, 3-4); ხოლო 50-ე ფსალმუნი მთლიანად ცოდვითაგან განწმენდის, სულის ხსნის მოტივს ეძღვნება. იოანე შავთელის შემოსხენებელი ტროპარის უშუალო წყარო ფსალმუნის შემდეგი სიტყვებია: „უფალო, აღმოიყვანე ჯოჯობითით სული ჩემი და მივსენ მე მათგან, რომელნი შავთელენან მღვმესა“ (ფს. 29, 4).

იოანე შავთელის საგალობელში სხვაგანაც არის სულის ხსნაზე ყურადღება გამახვილებული:

„ძნელოვანთაგან უბადრუკებისათა იესენ ცხორებად ჩემი, ღმრთისა დედაო“.

წუთისოფლის მღვიმეთაგან განთავისუფლება სულიერი განახლების მაუწყებელია, რაც ფსალმუნური მოტივის მიხედვით „ორბებ განახლებითაგა“ ასახული იოანე შავთელთან. ქრისტიანულ მწერლობაში ორბი განახლების, გაახალგაზრდავების სიმბოლოა, ხოლო მისი არქეტიპი 102-ე ფსალმუნის სიტყვებია: „რომელმან აღავსო კეთილთა მიერ გულის-თქუმად შენი, განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი“ (ფს. 102, 5).

იოანე შავთელის „გალობაში“ აირეკლა პოლემიკა ქრისტიანული დოგმატიკის საკითხებზე, რაც საკმაოდ გავრცელებული ჩანს ჰიმნოგრაფიულ ჟანრშიც. იგი, როგორც კანონიკური ჟანრი ქრისტიანული მწერლობისა, ამხელს და გმობს მწველებლებს, ღმერთისა და ყოვლადწმინდა ღმრთისმშობლის შესახებ არსებულ დოგმატურ შეხედულებათა განამაქიქებლებს. იოანე შავთელიც მიუთითებს ორიგენიზმის, არიოზობისა და ნესტორიანობის დამარცხებას:

„ოროგინესი შეირუნა სიციბილი,

ლმობად ეწინე დავრდომილთად არიოზს, აექუნ ენად ნესტორს სასასა მისსა, დადუმნა უღმრთოდ და მოისპო კაცთაგან წყევით

მკვდროანსა მყოფთა ისწავეთ“.

ადრეული პატრისტიკის წარმომადგენელი, თეოლოგი და ფილოსოფოსი ორიგენე ალექსანდრიელი სტოიკურად ინტერპრეტირებულ პლატონის მოძღვრებასა და ნეოპლატონიზმს იყენებდა ქრისტიანული დოგმატიკის დასასაბუთებლად. ალექსანდრიელმა ხეცესმა არიოზმა უარყო ქრისტიანული დოგმა მამა ღმერთისა და ძე ღმერთის ერთარსებობისა და თანასწორობის შესახებ და გამოთქვა შეხედულება, რომ ქრისტე – ძე ღმერთი დასაბამიდან არ არსებობდა მამა ღმერთთან ერთად, იგი, ადამიანის მსგავსად, შემდეგში შექმნილად მიიჩნედა. ბრძოლა ორიგენიზმისა და არიანელობის წინააღმდეგ საკმაოდ მწვავედ მიმდინარეობდა ხანგრძლივი დროის განმავლობაში, რადგან იგი იდეოლოგიურთან ერთად სოციალურ მოძრაობებს ვადაეხლართა. მართალია, კონსტანტინეპოლელი დოქტორისა ნესტორის ქრისტიანული დოქტრინა ანტიოქიის თეოლოგიური სკოლის მოძღვრებას ემყარებოდა, მაგრამ იგი მაინც ვერ ასცდა ერესს. მისი თვალსაზრისით, იესო ქრისტე არის მხოლოდ კაცი, მასში სულიწმინდის საშუალებით ჩასახლდა სიტყვა – ღმერთი (ლოგოსი), ამიტომ მარიამს უნდა ეწოდოს არა ღმრთისმშობელი, არამედ აღამიანისმშობელი ან ქრისტესმშობელი. წმ. კირილე ალექსანდრიელის ბრძოლისა და აქტიური მცდელობის შედეგად ეფესოს მესამე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ 431 წელს დაგმო ნესტორიანელობა, რადგან მისმა მიმდევრებმა ვერ შეიყნეს ჭეშმარიტი აზრი. ამიტომ უწოდა იოანე შავთელმაც თავის საგალობელში ორიგენეს, არიოზს, ნესტორს, მათ მიმდევრებს „მტერნი შობლისა და მშობელისანი“. საგალობლის ის ტროპარი, რომელშიც ძე ღმერთისა და ყოვლადწმინდა ღმრთისმშობლის შეუცნობლობაზეა საუბარი, კერძოდ: – „რომელმან და ვინ არა იცნას სიმართლე, თქუა წამბალმან, ვერ-ყოს

ტემპარიტებამ, სიჩქურ ჰგონებდეს შეცდომილნი ამოდ, მტერნი შობილისა და მშობელისანი“, – ეხმიანება კორინთელთა მიმართ პავლეს პირველ ეპისტოლეში გამოთქმულ მოსაზრებას: „რამეთუ ვინაიდან სიბრძნით ღმრთისადათ ვერ იცნა სოფელმან სიბრძნითა თვისთა ღმერთი, ჯერ-ინინა ღმერთმან ქადაგებითა მით სისულელისადათ ცხორებამ მორწმუნეთად მათ“ (1 კორ. 1, 21). პავლე მოციქულის ამ შეხედულებას ჰიმნოგრაფები ხშირად იყენებენ. ახალი აღთქმის მიხედვით, კაცობრიობას ღვთაებრივი სიბრძნე მოცემული ჰქონდა ბუნებაში. ადამიანი უნდა მისულიყო სამყაროს შემოქმედის შეცნობამდე, მაგრამ სოფლით გატაცებული ადამიანის გონებამ ვერ შეძლო მისი შეცნობა, რასაკვირველია, ვერც ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა. ამიტომ არიან ისინი, იოანე შავთელის სიტყვით, „შეცდომილნი“.

„გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ სიახლოვეს ამუღანებს ფსალმუნთან. საგალობლის სიტყვები: „აექენ ენა ნესტორს სასასა მისსა“, ფსალმუნთა მუხლების გამონმაურებაა: „განჴმა, ვითარცა კეცი, ძალი ჩემი და ენა ჩემი სასასა ჩემსა აექუა და მიწად სიკუდილისა შთამჴადე მე“ (ფს. 21, 16; შდრ.: ფს. 136, ნ). ამ ფრაზას – „აექენ ენა სასასა“ – ჰიმნოგრაფები ძირითადად ქრისტიანული მრწამსის მგმობელთა სამხელად იყენებენ და ასეა იოანე შავთელთანაც.

იოანე შავთელის მიერ ერეტიკოსთა ხსენება და გმობა დაკავშირებულია ბასიანის ბრძოლასთან. ქართველებმა სძლიეს რუქანდინს მის მრავალრიცხოვან ლაშქართან ერთად, რაც საგალობელში ზოგადად საქრისტიანოს გამარჯვებადაა აღქმული. ჰიმნოგრაფის იდეოლოგიური თვალსაზრისი საესებით გამჭვირვალეა: როგორც ორიგენეს მცდარი აზრი იქნა მხილებული და უარყოფილი, არიოზს დაკრძომილობის ლმობა ეწვია, ხოლო ნესტორს ენა სასამედ აეკრა, ე. ი. დამარცხდა ერესი, რადგან მათ ღვთაებრივი დოგმები ხელუყვეს, ასევე ღვთისმშობლის ოხითა და შეწვევის დამარცხდნენ უცხო ტომის წარმომადგენლები, მოისრნენ

აგარეანნი: „აწ განვისვეუნი დღისა მის წილ ჳირისა აღსლვასა ჩემსა და მრესახეობისაგან ქალდეველთა მათ სპარსთა (ვარ.: პართთა) და სომეხთასა, აგარის ტომთა ლეგეონი მოიშთვის წყლითა ოხათა შენთადათ, დიდებულო“. ჯვარმა, მოციქულებმა სძლიეს უსჯულოებას, რის შედეგადაც აღბორცებული კრი შეძრწუნდა და წმიდა ეკლესია ამაღლდა:

„შედევა ძრწოლად

ერსა აღბორცებულსა,  
მოაკლდეს მათნი ცხოვარნი

სამწყსოხსაგან,

არა იცნა რა ჳარმან ჳმად, ვირმან ბაგად.

ეკლესიისად

რქად ამაღლდა და განავრცნა

თმოვცსა შორის ტაძარი დედოფლისად“

ფრაზა – „ლაშპრებ მნათობი ლამისათად“ –

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს მიემართება და ღვთისმშობლის სულიერ მანათობლად მიჩნევის თეოლოგიურ-ლიტერატურულ ტრადიციას აგრძელებს. ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელია ბნელის განმანათლებელი, მის მიერ იესეს ძირის განახლებით აღსრულდა წინასწარმეტყველთა აღთქმები, ხილვები. იგი მიუთითებს, რომ იესეს ძირი „აღყუავილნა“, ნაყოფიერ იქმნა, ყვავილის ხანმოკლე არსებობა და ფოთოლცვენა წუთისოფლის წარმავლობასა და ამქვეყნიური დიდების ამაოებაზე მიანიშნებს, ხოლო „აღყუავილება“ მუდმივი განახლების ნაუწყებელია. იესესა და დავითის ძირისაგან აღმოცენდა ძე ღვთისა, რომლის მოვლინება, როგორც მესიისა, მხსნელისა, წინასწარმეტყველთა წიგნებში ხშირად წარმოსახება სიმბოლურად. ამიტომ შემთხვევითი არ არის თხზულების მეხუთე გალობაში იესეს ძირისა და დავითის ხსენება იოანე შავთელის მიერ, რაც ასახავს ქართულ საისტორიო მწერლობაში მიღებულ თვალსაზრისს ქართველ მეფეთა ბიბლიური წარმომავლობის შესახებ.

იოანე შავთელის გალობაში საუბარია იონას წინასწარმეტყველების თემაზე, ვეშაპის მუცელში მყოფი იონას ლოცვაზე, რომელიც უდიდეს ბიბლიურ სასწაულს გულისხმობს.

აღდგომის იდეა ორი ბიბლიური პასაჟითაა წარმოსახული:

„ოხათა შენთა ძლიერებითა ვიქსენ ბავთისა მისგან დილევისა, ვითარცა ელიაჲს მიერ პირველ სიკუდილისაგან, ლოცვთა იქსენ იონა, უბორო, ოვერ იქმნეს რად ბოროკლთა სიმტკიცენი ვითარცა მუცლით ჯოჯოხეთისაჲთ გესმა, ანუ ვითარცა ვეშაპით, ვედრებაჲ ჩემი, რომლისა კლიტე – საუკუნე მოქლონი“.

ჰიმნოგრაფი მიმართავს ღვთისმშობელს, რომ მისმა ძლიერებამ და მისადმი ვედრებამ იხსნა ბოროტისაგან ქართველი ერი, როგორც ელია წინასწარმეტყველმა თავისი პირველი სასწაულით აღადგინა ქვრივი დედაკაცის შვილი, როგორც იონა წინასწარმეტყველი იხსნა ლოცვამ, როდესაც იგი ვეშაპის მუცელში იყო სამი დღის განმავლობაში (იონა, 2, 1-11); ვეშაპმა იხსნა იონა ზღვის ღელვისას დაღუპვისაგან. იონა წინასწარმეტყველს უკავშირდება ნინეველთა თემმა, რასაც იონანე შავთელის სიმბოლურად იყენებს:

„იონა ექმნა სასწაულ ნინეველთა, სახედ სამ დღისა აღდგომისა მცხნელისა, აქა მექმნა მე სასწაულ ღმრთივ-დიდებული“.

ნინეველნი თავიანთი უსჯულოების გამო განწირულნი იყვნენ, მაგრამ ღვთის ჩაგონებით იონამ ურჩია მათ ცოდვათა მონანიება, რის შემდეგაც ღმერთი შეუნდობდა. ნინეველთა მეფემ თავის ხალხს მისცა მავალითი, ტახტიდან ჩამოვიდა, სამეფო სამოსლისაგან განიძარცვა და ჰვალო ჩაიყვანა, ნაყარზე დაჯდა, მიელს ნინევიამი საყოველთაო მარცხეა და გლოვა გამოაცხადა, ყველას ურჩია ბოროტების გზის დაგდება. ღმერთმა დაინახა მათი სინანული და შეუნდო ჩადენილი ცოდვები.

იონანე შავთელმა გადმოსცემს ქრისტეს მოვლინების წინასწარმეტყველებას, ღმერთის სიძლიერესა და ადამიანთა მიმართ მის მფარველობას სახეთა პარალელიზმის საშუალებით და საამისოდ მოიხმობს ნახუქოდონოსორის მიერ დეირის ველზე აღმართული ოქროს კერპის თავყვანისცემის უარყოფის გამო დასჯილი

სამი ყრმის ღვთისაგან დაცვის მავალითს, თუ როგორ მოველინა ზეციური ნიავი ბრძმედში ჩაყრილთ და გადაარჩინა ისინი, ხოლო ყველა ის მსახური თუ მხევალი, ვინც კი ბრძმედს სიახლოვეს გაეკარა, ყველანი ცეცხლში ჩაეცვიდნენ და დაიღუპნენ. სიმართლე სამი ყრმის მხარეს იყო, ისინი ღმერთს ემსახურებოდნენ და იხსნა კიდევ ღმერთმა ქალდეველთა სახმილისაგან. ეს თემაცაა ასახული იონანე შავთელის საგალობელში. არც ენოქის, ნოესა და მოსეს ხსენებაა შემთხვევითი:

„ენოქ ესვიდა და გარდაცუალა ღმერთმან, ნოე აცხოვნა ნათესავი ცხოველთაჲ, მოსეს ჯელითა იქსნეს ისრაიტელნი“.

ენუქი ღმერთმა გამოარჩია ისრაელთა შორის: „და სათნო ეყო ენუქ ღმერთსა და არა იპოვა, რამეთუ გარდაცუალა იგი ღმერთმან“ (დაბ. 5, 18-24). ნოემ ღვთის მითითებითა და რჩევით ცოცხალი არსის ყველა სახეობა გადაარჩინა, რითაც მინიშნებულია მარადიული განახლების იდეა; მოსე წინასწარმეტყველის მიერ ღმერთის რჩეული ერის – ებრაელების გადარჩენაზე მოგვითხრობს გამოსვლათა წიგნი, რასაც იონანე შავთელიც მიუთითებს საგალობელში. ჰიმნოგრაფი საგანგებოდ ახსენებს ისეთ პერსონაჟებს, რომელნიც კაცობრიობას სულიერ განმახლებლად მოველინენ. ახალი აღთქმის კოსმიური მოვლენების პარადიგმები ძველი აღთქმის იპოდიგმური მოვლენებიდან მომდინარეობენ, ამიტომ ნოე და მოსე ქრისტეს, მაცხოვრის წინასახეებია, რადგან როგორც ნოემ და მოსემ იხსნეს ებრაელთა სულიერება, ასევე ქრისტეს ამქვეყნად მოვლინებამ, მისმა განკაცებამ ადამიანებს მისცა შესაძლებლობა სულიერი ხსნისა, განღმრთობისა.

იონანე შავთელმა ქრისტიანული სარწმუნოების ყოვლისმძლეველობა, მის მიერ სხვა რელიგიათა დამარცხება შემდეგი სიტყვებით გამოხატა: „უღუმპიანი მძლეობაჲ მოკუნეიქა“... რომელსაც ლოგიკურად აგრძელებს მომდევნო ტროპარი: „იძლევის ბრძენთა მეტყველებაჲ“... საგალობელში ზოგადად თითქოს მოულოდნელია ანტიკურობის გამო-

ძახილი. მაგრამ საგულისხმოა, რომ XII საუკუნის I მეოთხედის მიწურულს დავით აღმაშენებელმა თავის საგალობელში საკუთარი თავი ცოდივლად იმ მხრივაც წარმოაჩინა, რომ ელინთა მსგავსად ღმერთი ვერ შეიცნო და კერპს ემსახურა: „ეღლინთა მიერ ვერ ცნობად სიბრძნითა ღმრთისადათა ღმრთისაჲ და შემოქმედისაგან შექმნილთა მიმართ ცვალებადთა ყუანისცემისაჲ სრულვყავ, რაჟამს თითო-ეულისა ცნებისა კერპსა ვჰმსახურე“. დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილ არსენ ბერის თხზულებაში „მეფესა დავითს – მონაზონი არსენი“ დავითი შედარებულია აქილევსთან, აღექსანდრე მაკედონელთან: „უბრძოლველ, ვითარცა აქილევს ეღლინთა შორის. უხარო, ვითარცა მაკედონელი მფლობელთა შორის... განმადიდებელ ფლობისა, ვითარცა ავღისტოს კეისართა შორის“... რასაკვირველია, დავით აღმაშენებელმა, არსენ ბერმა, იოანე შავთელმა ზედმიწევნით იგონდნენ ძველბერძნული ფილოსოფიური მოძღვრებები, რომლებიც ქრისტიანობამ თავისი ინტერესებისათვის გამოიყენა, მან ცნო ელინური სიბრძნის ღვთაებრივი წარმომავლობა, მაგრამ მან შეითვისა მხოლოდ ის, რაც მისაღებად მიიჩნია თავისი თეორიული დებულების განსამტკიცებლად.

იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ შესავალში ნათქვამია: „და პირველად უკუე ეღლინთა ბრძენთანი დაჯესნენ ურჩიულენი, ვითარცა მეცნიერებან, ვითარმედ რაოდენ-რად არს კეთილი, ზეგარდამო ღმრთისა მიერ მონიჭებულ არს კაცთა და, ვინაიფთან ყოველი მოცემად კეთილი და ყოველი ნიჭი სრული ზეგარდამო არს გარდამომავალ მამისაგან ნათელთაჲსა“ (იოანე დამასკელი 1976: 5). აქ ანტიკური ფილოსოფიის ადგილი და როლი ქრისტიანული მოძღვრების პოზიციებიდანაა განსაზღვრული. აქედან გამომდინარე, იოანე შავთელის სიტყვები: „იძლევის ბრძენთა მტეტყუებაჲ“ – გულისხმობს ანტიკურ სიბრძნეს, ძველ ბერძენ ფილოსოფოსთა ნააზრევს, არაქრისტიანთა ნააზრევს, პლატონის მიმდევართა, სტოიკოსების, ეპიკურელთა თვალსაზ-

რისს, აგრეთვე მწვალებლურ შეხედულებებს, რომლებიც სძლია ქრისტიანობამ, რადგან, ქრისტიანული მრწამსით, ღვთისმეტყველება გამოცხადების გზით იღებს თავის საფუძვლებს უშუალოდ ღმერთისაგან და არა სხვადასხვა მეცნიერებებისაგან.

ჰიმნოგრაფიაში ამგვარი თემისა თუ მოტივის – წარმართული ფილოსოფიის გამოყენების თემის არსებობა საკმაოდ უჩვეულოა, იგი იშვიათად თუ გვხვდება ამ უნარის თხზულებებში. მასზე ყურადღების შეჩერება იოანე შავთელის საგალობელში განპირობებულია ეპოქის სულიკვეთებით. „ულუმპიანი მძლეობად მოგუენიჭა“ – სიმბოლურად ქართველთა გამარჯვებას მიანიშნებს, რასაც მომდევნო ტაქტიკურად ასტრუებენ; აქ ნათქვამია, რომ მტრის ლახვარი და ფარები დაიმტვრა, ირემებმა ტყეებში სირბილით ფეხები განიპტკიცეს, გაიმაგრეს, ურჩ ეტინველთ ალი ალეგზნოთ, საყდართა რისხვით დაემხნენ ურწმუნონი, მტერი დამარცხდა, რა თქმა უნდა, ღვთისმშობლის წყალობით. აქ არ შეიძლება არ აღინიშნოს ამ ეპოქის საისტორიო მწერლობის მონაცემები და ტენდენცია, კერძოდ, „ისტორიანი და ამჟამი შავრავანდედთანი“ ავტორი „ულუმპიანობას“ მეფეთა თვისებად მიიჩნევს. გიორგი მესამისა და თამარ მეფის სახეებს „ულუმპიანობით“ ამკობს, რაც უხესთათესის, აღმატებულის, ოლიმპიური დიდების გამოვლენაა (ქართლის ცხოვრება 1959: 1-2; 15; 26-27; 37; 65; 75).

იოანე შავთელის საგალობელი ღრმა სიმბოლურობით გამსჭვალული პოეტური თხზულებაა, რომელიც მსმენელისა თუ მკითხველის გულსა და გონებას წარმართავს უნივერსალურისაკენ, ღმერთისაკენ, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისაკენ. იგი ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი სამადლობელი საგალობელია, მასში გამოვლენილია ავტორის ხატ-სახეობრივი აზროვნება და პოეტური კულტურა, რაც იმის შედეგია, რომ ჰიმნოგრაფია ამ უნარისათვის დამახასიათებელი მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებების გამოყენების ტრადიციულ გზას მიჰყვება.



თმოგვი. Тмогви

**თმოგვი.** თმოგვის ციხე-ქალაქს ფლობდა ფეოდალური საქართველოს ერთ-ერთი უძლიერესი საგვარეულო – თმოგველთა საგვარეულო, რომელმაც ორი ცნობილი პიროვნება მისცა ქართულ ლიტერატურას: 1. **სარგის I თმოგველი** და 2. **სარგის II თმოგველი**.

**სარგის I თმოგველი** იხსენიება „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრულის ბიბლიოგრაფიულ სტროფში, სადაც იგი დასახელებულია დილარგეთის შემქმნადად, რომელსაც ქართული ორიგინალური თხზულება „დილარგეთიანი“ დაუწერია: „დილარგეთ – სარგის თმოგველსა, მას ენა დაუშრომელსა“, რაც იმას მიუთითებს, რომ იგი შესანიშნავი პოეტი უნდა ყოფილიყო. სამწუხაროდ, ამ თხზულებას ჩვენამდე არ მოუღწევია. XIX საუკუნის I ნახევრის შწერალს, ქართველ ბატონიშვილთა თანხმლებ პოეტს სანკტ-პეტერბურგში, პეტრე ლარაძეს განუზრახავს ამ ნაკლის გამოსწორება და დაუწერია პოემა „დილარიანი“, რომელიც საგმირო-სამიჯნური ხასიათისაა. უნდა აღინიშნოს, რომ მხატვრული თვალსაზრისით იგი მიიწმინდა მაღალი დონის თხზულებად ვერ ჩაითვლება. ვერაფერს ვიტყვით იმის შესახებ, რამდენად ასახავს იგი სარგის თმოგველის თხზულების შინაარსსა და მხატვრულ-ესთეტიკურ კონცეფციას.

სარგის I თმოგველმა სპარსულიდან ქართულად გადმოთარგმნა „ვისრამიანი“, რომლის შესახებ, როგორც თარგმანის შესახებ, სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის აღინიშნა, რომ იგი ბრწყინვალე თარგმანია და შესრულებულია დიდი ხელოვნებით. საოცრად მიმზიდველი და

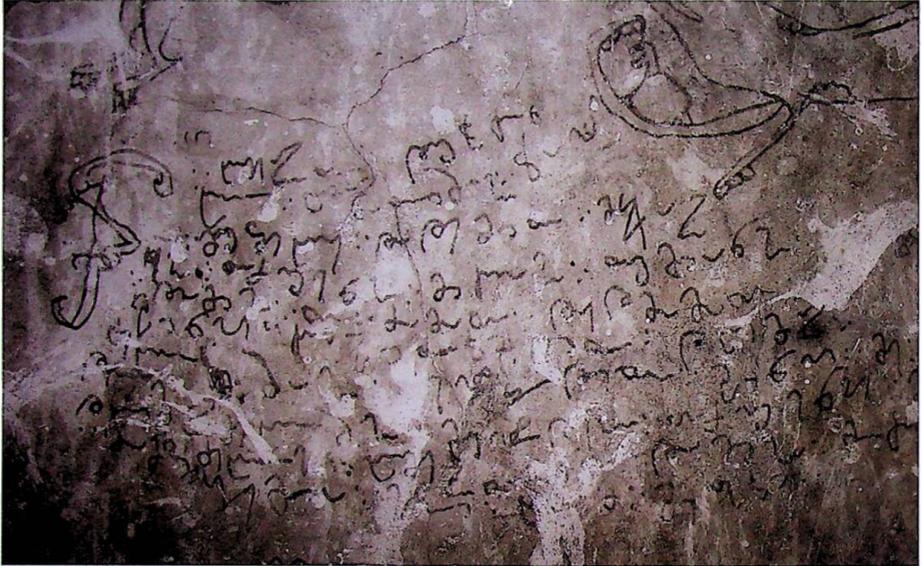
მომხიბლავია მისი ენა, რომელიც მდიდარია გამომსახველობითი საშუალებებით, მეტაფორებით, ზოგადად, ტროპული მეტყველების მრავალფეროვნებით.

სარგის II თმოგველის სახელს „ვეფხისტყაოსნის“ გაგრძელებები უკავშირდება. ჟამთააღმწერლის დახასიათებით, იგი განსწავლული და ღრმად მოაზროვნე პიროვნება ყოფილა. „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ გაგრძელებაში, ე. წ. ხვარაზმელთა ამბავში მოპოვება სტროფი, რომლის მიხედვით, რუსთველის პოემის გაგრძელება სარგის თმოგველს უნდა დაეწერა: „სარგის დაურჩა უთქმელი, მას ესე დავაბარენით, ლექსნი მიქენით, ამისთვის ენანი მომხმარენით“; „ეს ამბავი დარჩომოდა სარგისს ლექსთა შეუწყობლად“... ამ სტროფების შინაარსი სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარად იყო ინტერპრეტირებული. თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული თვალსაზრისით, ეს სტროფები XVI საუკუნეში უნდა დაწერილიყო, მაშინ, როდესაც დაიწერა ხვარაზმელთა ამბავი, ხოლო უცნობ პოეტს ხელთ უნდა ჰქონოდა ხვარაზმელთა ამბის პროზაული ვერსია, რომელიც, როგორც ჩანს, გაუღუქსავი დარჩენია სარგის თმოგველს. ეს უცნობი ავტორი სწორედ ამას აღნიშნავს ამ სტროფებში.

**ვანის ქვაბები.** სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით, XIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან XVII საუკუნის დამდეგამდე, თითქმის ოთხი საუკუნის მანძილზე, მთელ საქართველოში ლიტერატურული ცხოვრება მინაგლებული იყო. თუმცა, ზოგჯერ შეინიშნებოდა გამოცოცხლებაც. კერძოდ, ვანის ქვაბებში შემონახულია კედლებზე წარწერილი ლექსები, რომელთაგან უმეტესობა ლიტერატურულია, რამდენიმე კი ფოლკლორული წარმომობისაა. ისინი ცნობილი იყო ადრევე, მაგრამ მათი კვლევა დაიწესა ვ. ცისკარიშვილმა, კ. კეკელიძემ და შ. ონიანმა. ვ. ცისკარიშვილმა 1954 წელს გამოაქვეყნა რამდენიმე ლექს-წარწერა (ცისკარიშვილი 1954: 168-180); კ. კეკელიძემ სტატიაში „კედლებზე შერჩენილი სიცოცხლე“ მიმოიხილა ვანის ქვაბთა მონასტრის კედლებზე შემორჩენილი პოეტური თხზულებები (კეკელიძე 1959). შ. ონიანმა სტატიები მიუძღვნა ვანის ქვაბთა მონასტრის კედლების პოეზიას (ონიანი 1959: 287-293; ონიანი 1959 1/2: 33-40; 1960: 33-42).

წინასწარ უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოება: „ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისში ნათქვამია, რომ პოემის დაწერის დროს საქართველოში გავრცელებული ყოფილა ლირიკული ჟანრის თხზულებები, თუმცა, ჩვენამდე მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილს მოუღწევია, ისიც უფრო გვიანი ხანისაა, ვიდრე თვით შოთა რუსთველის პოემა. ლიტერატურულად გაფორმებული სახით ისინი თითქმის არაა შემონახული, მათ ვხვდებით კედლის წარწერებში. ეს სწორედ ვანის ქვაბთა მონასტრის კედლებზე შემონახული პოეზიაა.

XV-XVI საუკუნეებში ვანის ქვაბებში დედათა მონასტერიც იყო, სადაც მონაზონი ქალები ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ. როგორც ჩანს, მონაზონ ქალებს მონასტრის კედლებზე წაუწერიათ თავიანთი ნაფიქრ-ნააზრევი ლექსების სახით, მცირე ნაწილი მათივე შეთხზულია, მეტი წილი კი დამოუკიდებელი ლირიკული ნაწარმოებები, ქართული ლიტერატურული ძეგლებიდან ამონარიდები და ფოლკლორული ნიმუშებია. ჭრჭერობით წაკითხულია 10 ლექსი და „ვეფხისტყაოსნის“ ორი სტროფი. წარწერები შეუსრულებიათ ქალებს: გულქანს, ანა რჩეულაშვილს, თუმიან გოჯიშვილს, ვინმე შაღაბანი სულთანს. შ. ონიანის დაკვირვებით, ზოგიერთი წარწერის ხელი ჰგავს ვანის ქვაბის მონასტრის „განგების“ მხედრულ მინაწერებს. წარწერებიდან ჩანს, რომ მონაზონი ქალები გულდათუთქულები არიან პირადი ცხოვრების გამო, მათ ჰყავდათ მიჯნურები, რომელთაც დააშორეს ჩვენთვის უცნობი მიზეზების გამო. ისინი გარეგნული სილამაზით გამორჩეულები ყოფილან, მაგრამ ამას მათთვის ტანჯვის მეტი არაფერი მოუტანია. სასოწარკვეთილი ქალები მონასტრის კედლებს ანდობენ თავიანთ განცდებსა და სადარდელს, ღმერთს შესთხოვენ ცოდვათა შენდობასა და სულის ხსნას. წარწერები საქართველოს ისტორიის უმძიმეს ხანაში შესრულებული, მტერთა



ვანის ქვაბთა მონასტრის წარწერები

Case inscriptions of Vani monastery.

შემოსულებისა და თავდასხმების დროს, მაგრამ მათში ქვეყნის პოლიტიკურ-სოციალური ვითარება არ ირეკლება, მონაზვნები მხოლოდ თავიანთი ინიციატივითა და პირადული განცდებით არიან დაკავებულნი. შ. ონიანმა საინტერესო პარალელი გაავლო ვანის ქვაბის მონასტრის მონაზონ ქალთა სულიერი მდგომარეობასა და ბოკაჩოს „დეკამერონის“ პერსონაჟებს შორის. მონაზონი ქალები წერენ სატრფიალო-სამიჯნურო ხასიათის ლექსებს, მათ უმძიმთ ამქვეყნიურ სიამოვნებათა დათმობა; მათში ხორციელისადმი სწრაფვა უფრო ძლიერია, ვიდრე სულიერი ცხოვრებისადმი. ისინი უნიკალურად სოფლის წარმავლობასა და დაუნდობლობას, იგრძნობა გარეგნული სილამაზისა და სიყვარულის დაკარგვით გამოწვეული მძაფრი განცდები, გულისტკივილით აღნიშნავენ. რომ გაუხარელი ცხოვრება აქვთ და ხსნას ვერაფერში ხედავენ. ყოველივე ეს იმას ადასტურებს, თუ როგორ არის შეცვლილი დამოკიდებულება ღმერთისადმი, რწმენისადმი, ცხოვრებისადმი, ადამიანი მატერიალურსაა გადაქცევილი და სულიერ ცხოვრებას მოკლებულია. ამ ლექსებზე დაკვირვებით ნათელი ხდება, თუ როგორ შეიცვალა რუსთველის შემდეგ ადამიანის ინტერესები და სულიერი ცხოვრება.

მონაზონი გულქანი, შ. ონიანის დაკვირვებით, გვარად შალიკაშვილი უნდა ყოფილიყო, მას კედელზე წაუწერია ერთი თექვსმეტმარცვლიანი ლექსი, რომელიც ყოველადწმინდა ღვთისმშობელს ეძღვნება. დავიმოწმებთ ტექსტს შ. ონიანის გამოკვლევის მიხედვით:

*ქ. ღმრთის მშობელო, შენ ცოდვილთა მეოხი ხარ უზურველი.*

*შენ აღწოყე ცოდვა ჩემი უმრავლესი, უთვალველი.*

*შენ სამოელ ტანჯად მანუევს უშიში და უკრძალველი,*

*მწეო ჩემო, შენ მიშველე, გამოჭანასა შენგან ველი.*

*მრავალ-თვალნი ანგელოზნი შენგან ძრწიან ძაღნი, დასნი,  
ჯოჯობითი მოციქულნი გამოვიდეს ბევრ-ათასნი (ონიანი 19592: 36).*

შ. ონიანის აზრით, ლექსი არასრულადაა წარწერილი და მისი ავტორი უცნობია, გულქანი ავტორი არ არის, რადგან ისეთი ლაფხუსებია დაშვებული, როგორც მხოლოდ გადაშწერს შეიძლება მოსვლოდა და არა ავტორს. ლექსი შესაძლოა რუსთველის ეპოქაში შექმნილიყო; თუმცა, მაინც ძნელია მისი დათარიღება კლასიკური ეპოქით. ჩანს, რომ მას პოპულარობა მოუპოვებია. ლექსი ყურადღებას იქცევს სახეობრივი თვალსაზრისით, მასში სამი უარყოფითი ძალაა ადამიანის, ამ შემთხვევაში, თვით ავტორის მტანჯველად დასახელებული: სამოელ, მრავალთვალნიანი ანგელოზი, ანუ დაცემული ანგელოზი, და ჯოჯობეთის ბევრ-ათასნი მოციქულნი. ლექსი საზომის მიხედვითაც საყურადღებოა, იგი მაღალი შაირითაა შესრულებული, რითმაც ფერადოვანი და შთამბეჭდავია.

**ანა რჩეულაშვილის წარწერებში** სამი ლექსია. ერთი მათგანია „ვეფხისტყაოსნის“ ორი სტროფი, რასაც რუსთველოლოგიური მეცნიერებისათვის უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება. ვანის ქვაბის მონასტრის კედელზე ანა რჩეულაშვილის ხელით წარწერილია ქაჯეთის ციხიდან ნესტან-დარეჯანის მიერ მიჯნურისათვის მიწერილი წერილის ორი სტროფი, რომლებიც წარწერის შემოქმედის სულიერ მდგომარეობას რუსთველის პოემის პერსონაჟის სიტყვებით გვაგმნობს. შ. ონიანმა დასვა საკითხი იმის შესახებ, თუ 1. როგორ არის შემონახული წარწერაში „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი და რა მიმართებაშია იგი დღემდე ცნობილ ხელნაწერულ მონაცემებთან; 2. ორი სტროფი „ვეფხისტყაოსნიდან“ წარწერილია მონასტრის კედელზე მონაზონი ქალის ხელით, რაც სავანგებო დაკვირვებას მოითხოვს (ონიანი 1959: 287). მონასტრის კედელზე წარწერა XV-XVI საუკუნეებში „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტისა, ცხადია, საყურადღებო მოვლენაა რუსთველოლოგიისათვის, რადგან შოთა რუსთველის პოემას, სამეცნიერო ლიტერატურაში ადრე გამოთქმული თვალსაზრისის მიხედვით, სასულიერო წოდების წარმომადგენლები დევნიდნენ. შ. ონიანის დაკვირვებით, წარწერა XV საუკუნის მეორე ნახევრით უნდა დათარიღდეს და ხელის მიხედვით იგი ანა რჩეულაშვილს უნდა ეკუთვნოდეს. წარწერის მნიშვნელობას განსაზღვრავს ის გარემოება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ უძველესი ხელნაწერი (ფრაგმენტული), რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, XVI საუკუნის ბოლო მეოთხედითაა დათარიღებული. ვანის ქვაბების წარწერის მიხედვით მთელი საუკუნით ადრე დასტურდება შოთა რუსთველის პოემის ტექსტი, რაც მისი გავრცელების ქრონოლოგიურ არეალს ზრდის. ეს აღნიშნული აქვთ ვ. ცისკარიშვილს, კ. კეკელიძესა და ა. შანიძეს; სავანგებოდ განიხილილია შ. ონიანის შრომაში. აქვე უნდა ითქვას ა. შანიძის მიერ ბერთის ოთხთავზე „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მინაწერის დათარიღების შესახებ, რომელიც შესრულებულია სასულიერო პირის, ვინმე ცოდვილი იორდანეს მიერ. ესაა შემდეგი ტაქი: „მართლად იტყვის მოციქული: შიში შეიქვს სიყვარულსა“ (1045). შ. ონიანმა კედელზე წარწერილი სტროფების მონაცემები შეუდარა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის უძველეს რედაქციის ხელნაწერებს და შედარება-შეჯერების საფუძველზე დაასკვნა: „წარწერაში მოყვანილი ტექსტი ძირითადად სანდოა და მომდინარეობს XV საუკუნეში არსებული „ვეფხისტყაოსნის“ ძველი ხელნაწერიდან. მისი წაკითხვები დასტურდება „ვეფხისტყაოსნის“ საუკეთესო ხელნაწერებში, როგორებიცაა მაგალითად H-599, S-2829, A-363 და სხვა. ამ მხრივ განსაკუთრებით ახლო დგას წარწერასთან H-599, ეს ფაქტი იმაზე მიგვითითებს, რომ H-599 ხელნაწერში მოცემული ტექსტი მომდინარეობს საუკუნეთა სიღრმიდან“ (ონიანი 1959: 291). აგრეთვე, „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტსა და კედელზე წარწერილ ორ სტროფზე დაკვირვება მკვლევარს საშუალებას აძლევს დაასკვნას, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ცვლილება ადრეულ დაწყებულა (იქვე). წარწერა მხედრულითაა შესრულებული და „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტთან შედარება თვალნათლივ აჩვენებს, რომ იგი შეცვლილი სახითაა წარწერილი, რაც იმას უნდა მიუთითებდეს,

რომ წარწერის შემსრულებელს იგი ისე დაუწერია, როგორც ახსოვდა. შ. ონიანმა კედლის წარწერის გათვალისწინებით ერთი სტროფის ტექსტიც დაადგინა და თავისი ვარიანტი შესთავაზა დაინტერესებულ მკვლევარსა და საზოგადოებას.

შ. ონიანმა „ვეფხისტყაოსნის“ ამ წარწერის მიხედვით მეორე პრობლემაც განიხილა, კერძოდ, თუ როგორ აფასებდნენ პოემას სასულიერო პირები. მან ყურადღება გაამახვილა ორ ფაქტზე: ვანის ქვაბების მონასტრის კედლებზე შესრულებულ წარწერაზე, როგორც მონასტრის სივრცეში გაკეთებულ წარწერაზე, და ბერთის სახარებაზე შესრულებულ მინაწერზე. მისი სიტყვით: „მონასტერი და სახარება ყველაზე წმიდაა წმიდაა მორწმუნეთათვის. სასულიერო პირებს „ვეფხისტყაოსნის“ ნაწყვეტები მიუწერიათ მონასტრის კედლებზეც და სახარებაზეც“ (ონიანი 1959: 292). მისივე დასკვნით, „ვეფხისტყაოსნის“ წინააღმდეგ ბრძოლა იდეური ბრძოლის ფარგლებს არ გასცილებია და მას ბარბაროსული ხასიათი არ მუღლია: „ვანის ქვაბთა მონასტრის წარწერა, ბერთის სახარების მინაწერთან ერთად, მაჩვენებელია იმ დიდი პოპულარობისა, რომლითაც „ვეფხისტყაოსანი“ სარგებლობდა არა მარტო საერო პირებში, არამედ სასულიერო პირებშიც, მიუხედავად იმისა, რომ კლერიკალური საზოგადოება ამ პოემის წინააღმდეგ ეწეოდა მწვავე იდეურ ბრძოლას“ (ონიანი 1959: 293). შეიძლება ითქვას, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამჟამად შეცვლილია დამოკიდებულება სასულიერო წრეების მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ დევნისადმი. აღიარებულია, რომ დევნა მხოლოდ კონკრეტულ პირთა მხრიდან იყო და არა საერთოდ სასულიერო წრეების მხრიდან. ამიტომ ვანის ქვაბთა მონასტრის კედლებზე „ვეფხისტყაოსნის“ ორი სტროფის წარწერაც ანა რჩეულაშვილის მიერ შეიძლება მხოლოდ მისი პიროვნული განცდების გამოხატულებად მივიჩნიოთ. ქალი, რომელიც იძულებით ჩანს შემონახვებულში, შვებას სწორედ „ვეფხისტყაოსანში“ პოევებს და მისით გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას ცხოვრებისეული მოვლენებისადმი. იგი თავისი თავისი გამოვლენას „ვეფხისტყაოსნით“ ცდილობს, საკუთარ ფიქრთა და განცდათა საუკეთესო გამოხატელოდ რუსთველის პოემას მიიჩნევს.

ანა რჩეულაშვილის ხელით წარწერილი მეორე ლექსის ტექსტი დასაზუსტებელია. მიუხედავად ტექსტის უზუსტობისა, მისი წაკითხვა დაზიანების გამო ძნელდება, შ. ონიანი ფიქრობს, რომ არც ეს ლექსი უნდა იყოს წარწერის გამკეთებლის მიერ დაწერილი; მისი აზრით, ავტორი სხვაა, ანას იგი ზეპირად წაუწერია კედლებზე (ონიანი 1959: 37-38). ლექსი ღვთაების ხატს ეძღვნება. მესამე ლექსის ავტორად კი ანა რჩეულაშვილია მიჩნეული (ონიანი 1959: 38). იგი ავტორის გოდებაა და ასახავს მის მძიმე სულიერ მდგომარეობას, რადგან მონასტერი მისთვის სასჯელი ყოფილა და წუთისოფლით ვერ გაუხარია.

**თუმიან გოჯიშვილი.** თუმიან გოჯიშვილის ლექს-წარწერები, კერძოდ, ხუთი ლექს-წარწერა, XVI საუკუნის I ნახევარში ყოფილა შესრულებული, რადგან, შ. ონიანის დაკვირვებით, მასზე „როსტომიანის“ გავლენა იგრძნობა. ჩანს, რომ თუმიანი იძულებით აღუკვეციავთ მონაზვნად მიჯნურობის ნიადაგზე (ონიანი 1959: 38). თუმიანის წარწერები იმითაა მნიშვნელოვანი, რომ მათი ვარიანტები ხალხურ სიტყვიერებაშია გავრცელებული. ამიტომ ფიქრობენ, რომ ისინი ფოლკლორული წარმოშობისაა. ზოგიერთი მათგანი ენიგმურია, მათში ენიგმურადაა მინიშნებული სამყარო, რომლის აღქმა მხოლოდ სიმბოლურად და ალბეროზულად თუ შეიძლება. თუმიანის ლექს-წარწერებს პოეტური გამოცდილება აკლია, რადგან ზოგან სიტყვაა გაბორჩენილი, ხოლო ზოგან რიტმი და რითმა – დარღვეული. თუმცა, ერთი მათგანი მაჯამურია და, შ. ონიანის ვარაუდით, წარმოშობით XVI საუკუნეზე ადრინდელი უნდა იყოს. თუმიან გოჯიშვილის ლექს-წარწერებში განსაკუთრებული ღირებულება ენიჭება ფოლკლორული წარმოშობის ლექსებს, რადგან იგი წარმოინდობს პირველ ჩამწერად ფოლკლორული ნიმუშებისა. აქამდე კი იტალიელი მისიონერი ბერნარდო ნეაპოლელი (XVII საუკუნის II ნახევარი) იყო მიჩნეული უძველესი ქართული ფოლკლორული ტექსტების, კერ-

ძოდ, ზღაპრების ჩამწერად. ისიც ჩანს, რომ ამ დროს მრავალფეროვანი ხალხური პოეტური ძეგლები გვექონია, რადგან წარწერის შემსრულებელს არჩევანის საშუალება ჰქონდა. თუმანიანს მიერ შესრულებული ერთი ლექს-წარწერის ტექსტის ვარიანტი აღმოჩნდა XVI საუკუნის ერთი ხელნაწერის მინაწერში, რომელიც, შ. მონიანის დაკვირვებით, თუმანიანს წარწერის დროინდელია.

**შალაბანი სულთანი.** შალაბანი სულთანის სახელით ცნობილი წარწერებიც „როსტომიანის“ გავლენას განიცდის, რის გამოც დიდია ამ წარწერათა მნიშვნელობა „როსტომიანის“ შესასწავლად. სამწუხაროდ, უცნობია, თუ ვინ უნდა ყოფილიყო ამ უცნაური სახელის მქონე ქალი. ერთი კი ფაქტია, ისიც იძულებით შემონახვებული უნდა ყოფილიყო.

ვანის ქვაბის მონასტრის მონაზონი ქალები სხვადასხვა თაობის წარმომადგენლები რომ უნდა ყოფილიყვნენ, ამას მათი ცხოვრების ქრონოლოგიური არეალის დაზუსტება ადასტურებს. ეს ფაქტი კი იმიტომაც საყურადღებო, რომ ჩვენ შესაძლებლობა გვეძლევა მთელი საუკუნის მანძილზე გავადევნოთ თვალი ვანის ქვაბთა მონასტრის კედლებზე შესრულებული წარწერების მიხედვით ქართული ლიტერატურის განვითარებას და დავაკვირდეთ ქართული ფოლკლორის იმ დროისათვის არსებულ ნიმუშებს. ვანის ქვაბთა მონასტრის წარწერებს იმ მხრივაც ენიჭებათ მნიშვნელობა, რომ წარმოდგენა შეგვექმნას XV-XVI საუკუნეებში არსებულ გენდერულ პრობლემაზე.

**კუმურდო.** კუმურდო ჯავახეთის ერთ-ერთი უდიდესი სამონასტრო კომპლექსია, სადაც სამღვდელთმთავრო კათედრა იყო და სადაც მოღვაწეობდა ტაძრის აგების ინიციატორი **იოანე კუმურდოელი**. ლ. მენაბდე მითითა, რომ იოანე კუმურდოელმა შექმნა სვიმეონ სალოსის ცხოვრების ის ნუსხა, რომელიც ამჟამად გრაფში ინახება; მასვე შეუდგენია თუ გადაუწერია, უფრო ზუსტად, მის სახელს უკავშირდება კრებული „იადგარნი გამოკრებილნი“ (ჯავახიშვილი სინის მთის... გვ. 109). XI საუკუნეში ბაგრატ მეოთხისა და დედამისის, მარიამ დედოფლის თანამედროვის **ზოსიმე კუმურდოელის** მინაწერები შემონახავს ჯვრის მონასტრის ერთ-ერთ ხელნაწერს (ცაგარლით №116; ბლეიკით №73). XVI საუკუნეში უმოღვაწეა კიდევ ერთ **ზოსიმე კუმურდოელს**, რომელიც ამ საუკუნის დამდეგის დოკუმენტებში იხსენიება, მას გადაუწერია ხელნაწერი A-1737 (მენაბდე 1962: 512-513).

ბოლოს აუცილებლად უნდა ითქვას **შოთა რუსთველის** შესახებ, რადგან ტრადიციული შეხედულებით, იგი სამხრეთ საქართველოდან უნდა ყოფილიყო.

შოთა რუსთველის ბიოგრაფია ცნობების მოუწვევლობის გამო ბურუსითაა მოცული. ის ორი-ოდე დოკუმენტური წყარო, რომლებშიც შოთა რუსთველი, ან შოლოდ რუსთველი, ან სახელი შოთა იხსენიება, საკმარისი არ არის მისი ბიოგრაფიის აღსადგენად, ამასთან ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველი ცნობა სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარადაა ახსნილი. შოთა რუსთველის ბიოგრაფიასთან დაკავშირებული ჩვენამდე მოღწეული წყაროები ორად შეიძლება დაჯგუფდეს: 1. ისტორიულ-დოკუმენტური და 2. ფოლკლორული მასალები. რასაკვირველია, ისინი ლირებულებითა და მნიშვნელობით ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავდებიან, ვინაიდან რამდენადაც ისტორიულ-დოკუმენტური წყაროები უშწირვს ცნობებს შეიყავენ და ძირითადად სახელისა და შედწოდების მოხსენიებით შემოიფარგლებიან, ხოლო ფოლკლორული მასალები (თქმულებები, გადმოცემები, ხალხური ლექსები), ძირითადად ხალხურ ფანტაზიას გადმოგვცემენ, თუმცა, შესაძლოა, მთელი ეს მასალა ისტორიული ფაქტებისა და მოვლენების ხსოვნასაც ინახავდეს; სამართლიანობა მოითხოვს იმის აღნიშვნას, რომ მათი ერთმანეთისაგან გამიჯვნა ამჟამად თითქმის შეუძლებელია. კვლევის საქმეს ისიც ართულებს, რომ არ მოგვეპოვება „ვეფხისტყაოსნის“ XVI საუკუნემდელი ხელნაწერი.

შოთა რუსთველის ბიოგრაფიული პრობლემატიკის კვლევა, თავისთავადი ღირებულების გარ-

კვევასთან ერთად, საჭიროა „ვეფხისტყაოსნის“ ისტორიული ასპექტების წარმოსაჩენადაც, რომლის მიღმა პოემის ალევორიული, სიმბოლური და ენიგმური არსი მოიხრება და იკითხება.

შოთა რუსთველის ბიოგრაფიის შესახებ შემონახული მწირი ცნობები ორ ჯგუფად იყოფა: 1. ცნობები პოეტის ზედწოდების – რუსთველის შესახებ, რომლებიც ამოსავალია ამ პრობლემის საკვლევად, ვინაიდან „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგსა და ეპილოგში სწორედ რუსთველია მოხსენიებული, სახელის გარეშე; 2. ცნობები პოეტის სახელთან – შოთასთან – დაკავშირებით, რომელიც ზოგჯერ რუსთველთან ერთად მოიხსენიება, ზოგჯერ – ცალკე. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა შოთას ფრესკულ გამოსახულებათა და ბარელიეფის წარწერების ცნობები: ქვაბისხევის ბანილიკის ფრესკა, აძიკვის ბარელიეფი და იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის ფრესკა; აგრეთვე, იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის სააღაპე წიგნის მონაცემები შოთა მეტურჭლეუხუცესის შესახებ; ჩვენამდე მოღწეული ისტორიული წყაროები, სიველ-გუჯრები შოთა რუსთველის ეპოქიდან – „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა შოთა თორელის შესახებ, ჭიაბერის დაწერილის, ანუ ჟინვანის სიველის ხელისმოწერი შოთას ვინაობის შესახებ.

შოთა რუსთველის ბიოგრაფია და „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის თარიღის პრობლემა ერთმანეთს უკავშირდება. უძველესი ცნობები რუსთველის შესახებ თვით პოემის პროლოგსა და ეპილოგშია დაცული. ავტორი საკუთარ ვინაობას პროლოგში ორჯერ ახსენებს:

დავჯე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულ-ლახვარ-სობილი (7)

მე, რუსთველი, ხელობითა ვიქმ საქმესა ამა დარი (8).

რუსთველი ეპილოგშიც ორჯერაა ნახსენები:

ვერე ვინმე მესხი მეღექსე მე რუსთველისად ამისა (1594);

ტარიელ – მისსა რუსთველსა, მისთვის ცრემლშეუშრომელსა (1598).

პროლოგ-ეპილოგი თვალნათლივ მიუთითებს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი რუსთველია.

დაისმის კითხვა, რა არის რუსთველი – გვარი თუ ზედწოდება? გვარად რუსთველი არ დასტურდება. როგორც ზედწოდება, იგი შეიძლება ნიშნავდეს: 1. რუსთავის ციხე-ქალაქის მფლობელს; 2. რუსთავის მკვიდრს; 3. რუსთავის ეპისკოპოსს. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა მოსაზრება შოთა რუსთველის რუსთავის ეპისკოპოსად ყოფნის შესახებ, მაგრამ იგი არგუმენტირებულად იქნა უარყოფილი. არ შეიძლება, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი სასულიერო პირი, სასულიერო იერარქიის წარმომადგენელი ყოფილიყო. აგრეთვე, ძნელი წარმოსადგენია, რომ პოემის ავტორი რუსთველად წოდებულიყო რუსთავის მკვიდრად მიჩნევის გამო, ვინაიდან, როგორც დოკუმენტურად ირკვევა, შუა საუკუნეების საქართველოში ამ თუ იმ ადგილის მიხედვით ზედწოდება არ მიეკუთვნებოდა, თუ თვითონ პიროვნება არ იყო განსაკუთრებული ნიშნებით გამოჩენილი და ეს ადგილი მისი კუთვნილება არ იყო. ამიტომ რჩება ერთადერთი ვარიანტი: რუსთველია, ისევე როგორც თმოგველობა, ჯაყელობა და ა. შ., იგი რუსთავის ციხე-ქალაქის მფლობელობას, პატრონობას ნიშნავდა. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი რუსთავის მფლობელი, პატრონი უნდა ყოფილიყო.

ამჯერად დაისმის მორიგი კითხვა: რომელი რუსთავის მფლობელი უნდა ყოფილიყო „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი? საქართველოში რამდენიმე რუსთავი იყო: 1. მესხეთში; 2. თბილისთან ახლოს; 3. ისტორიულ ჰერეთში (საინგილოში); 4. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში.

როგორც ისტორიულ-დოკუმენტური წყაროები, ისე ზეპირსიტყვიერი ნიმუშები, მხარს უჭერენ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მხარე ქართლიდან – მესხეთიდან მის წარმომავლობას. ეს ტრადიცია რუსთველის შემდგომი ხანის მხატვრულ ლიტერატურაშიც არსებულა, რასაც გვაფიქრებინებს XVII საუკუნის II ნახევრისა და XVIII საუკუნის დამდეგის ქართველი მეფე-პოეტის არჩილის პოემაში – „გაბაასება რუსთველისა და თეიმურაზისა“ – თეიმურაზ პირველის ნათქვამი: „შემოილე ჯაყახური

ენა მიძიმე“ (იგლისხმება ჯავახური კილო), თუმცა, ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთველის ენა საერთო ლიტერატურული ქართულია და მასში თანაბრადაა შეზავებული საქართველოს ყოველი კუთხის დიალექტისათვის დამახასიათებელი თავისებურებანი თუ ლექსიკური მარაგი.

XIX საუკუნის დამდეგს თეიმურაზ ბაგრატიონმა გამოთქვა მოსაზრება, რომლის მიხედვით შოთა რუსთველის სახელი თბილისთან ახლოს მდებარე რუსთავს უნდა უკავშირდებოდეს. ეს თვალსაზრისი შემდგომში გაიზიარა და დაამუშავა პავლე ინგოროვყამ, რომელმაც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორად უამთაოდწმურლის თხზულებაში ნახსენები შოთა კუპრი მიიჩნია. მას შოთა კუპრი ჰერეთის ერისთავთ-ერისთავად, ბაგრატიონთა გვერდითი შტოს წარმომადგენლად მიანჩნდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში კ. ინგოროვყას მიერ გამოთქმული ეს მოსაზრება გააკრიტიკეს და უარყვეს. თუმცა მისმა ზოგიერთმა მოსაზრებამ მეცნიერთა ყურადღება დაიმსახურა; კერძოდ, შოთა რუსთველის დაბადების 800 წლისთავის იუბილე დაემყარა სწორედ მის ვარაუდებს შოთა რუსთველის დაბადების თარიღის შესახებ.

პირველი, ვინც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორად შოთა რუსთველი მოიხსენია, კახეთის მეფე თეიმურაზ პირველი იყო. მან „იოსებზილხანიანის“ დასაწყისში მიუთითა:

ესენი შოთა რუსთველმან შეამკო არსთა შკობითა.

XVII საუკუნიდან კი უკვე შოთა რუსთველს ხშირად ახსენებენ, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს: „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა გადაშერი, არჩილ მეფე, ვახტანგ მეექვსე, დავით გურამიშვილი, ანტონ I კათალიკოსი, ტიმოთე გაბაშვილი და სხვანი.

XX საუკუნის დამდეგს მოსე ჯანაშიელმა, ცოტა მოგვიანებით სარგის კაკაბაძემ გამოთქვეს მოსაზრება, რომ შოთა რუსთველი თორეული საგვარეულოს წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო, თუმცა ეს შეხედულება არც ერთს არ დაუსაბუთებია. შოთა რუსთველის წარმომავლობისა და მისი საგვარეულოს კვლევისას შოთა რუსთველის დაბადების 800 წლისთავისადმი მიძღვნილი იუბილეს მზადების პერიოდში რუსთველოლოგიურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამჯერად მყარი არგუმენტების საფუძველზე გამოითქვა მოსაზრება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი თორელთა საგვარეულოს წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო (ნოდარ შოშიაშვილი, სარგის ცაიშვილი), რაზეც ადრე მიუთითებდნენ მოსე ჯანაშიელი და სარგის კაკაბაძე. ამ მოსაზრების საფუძველი გახდა იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის მასალები, კერძოდ, შოთა რუსთველის ფრესკული გამოსახულება წარწერითურთ და მონასტრის სააღაპე წიგნში დაცული ცნობა შოთას მეჭურჭლეთუხუცესობის შესახებ.

პალესტინის ქართული ტაძრების აღწერისას XVIII საუკუნის შუა ხანების ქართველი სასულიერო პირი ტიმოთე გაბაშვილი ჯვარის მონასტერთან დაკავშირებით წერდა: „ჯვარის მონასტერი დამძველებულა და გუმბათს ქვეით სვეტნი გაუახლებია და დაუხატინებია შოთას რუსთველს, მეჭურჭლეთუხუცესს, თითონაც შიგ ხატია მოხუცებული“ (გაბაშვილი 1956: 80). ეს ცნობა ემყარებოდა ჯვარის მონასტრის სააღაპე წიგნში შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის სახელზე შეტანილ მოსახსენებელს. შოთა რუსთველის ფრესკა აქ XIX საუკუნეშიც უნახავთ, ოღონდ წარწერა შებლაღულლი ყოფილა. თვითმხილველთა გადმოცემით, XX საუკუნის დამდეგიდან უკვე აღარც წარწერა ჩანდა და აღარც ფრესკა. მხოლოდ 1960 წლის სამეცნიერო ექსპედიციამ, რომლის შემადგენლობაში იყვნენ აკადემიკოსები ირაკლი აბაშიძე, აკაკი შანიძე და გიორგი წერეთელი, ზეთის საღებავის სქელი ფენით დაფარულ კედელზე საღებავის ფენის მოხსნის შემდეგ აღმოაჩინა და გამოავლინა შოთა რუსთველის ფრესკა და შემდეგი შინაარსის წარწერა: „ამისა დამხატავსა შოთა[ს] შეუნდგინეს ლმერთან ამინ“. სურათს ქვემოდან წარწერილი აქვს „რუსთველი“ (წარწერის წაკითხვის ეს ვარიანტი აკაკი შანიძისეულია). ფრესკაზე გამოსახულია მოხუცი დადღეობილი საერო სამოსელში, იგი მუხლმოდრეკილია წმ. მაქსიმე აღმსარებლისა და წმ. იოანე დამასკელის წინაშე, რომელთა ფრესკა დიდი ზომისაა. აკად. ელენე მეტრეველმა გააჩვენა, რომ ჯვარის მონასტრის სააღაპე წიგ-

ნში შოთა მეტურტლეთუხუცესის სახელზე მოსახსენებელი შეუტანიათ არა უგვიანეს XIII საუკუნის პირველი ნახევრისა. ფრესკის წარწერა გვაუწყებს, რომ შოთა რუსთველს, მეტურტლეთუხუცესს, XIII საუკუნის I ნახევარში შეუკეთებინებია და მოუხატვინებია ჯვარის მონასტერი, რის გამოც, მისი ამ დიდი დამსახურების გათვალისწინებით, მოსახსენებელი მის სახელზე შეუტანიათ სააღაპე წიგნში, ხოლო ტძაძარში წმ. მაქსიმე აღმსარებლისა და წმ. იოანე დამასკელის ფრესკებს შორის, მათ ფეხებთან მოუთავსებიათ მისი მცირე ზომის – 48 სმ – ფრესკა წარწერითურთ. ფრესკა განახლებულია XVII საუკუნეში. როდესაც დაისვა კითხვა, თუ რომელ საგვარეულოს ეპყრა მეტურტლეთუხუცესის თანამდებობა და, ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ორიენტირი შოთას მეტურტლეთუხუცესობა გახდა, კვლევამ მეცნიერები თორელთა საგვარეულომდე მიიყვანა; აღმოჩნდა, რომ თამარ მეფის დროს მეტურტლეთუხუცესის თანამდებობა თორელებს ეჭირათ, თამარის გარდაცვალების შემდეგ – თორელებსა და ჯაყელებს. საისტორიო დოკუმენტები მიუთითებენ, რომ მესხეთის რუსთავს თორელები ფლობდნენ, რაც იმას გვაგვარაუდებინებს, რომ რუსთველობა შეიძლებოდა ამ საგვარეულოს წარმომადგენელს მიეღო. ისიც ირკვევა, რომ სახელი „შოთა“ ამ საგვარეულოში ერთ-ერთი გავრცელებული სახელი ყოფილა.

შოთა რუსთველის თორელობასთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია მესხეთში სოფელ მარიამშენიდანთან ახლოს მდებარე გორაკზე აღმართული მცირე ზომის სამნავიანი ბაზილიკა, ცნობილი ქვაბისხევის ბაზილიკის სახელით, რომლის სამხრეთის ნაწილი კედელზე მოთავსებულია ქალისა და ახალგაზრდა კაცის ფრესკა წარწერით, რომლის ნაწილი იკითხება, ნაწილი – არა და რომლის მიხედვით ჩანს, რომ ქალს სახელად იაი რქმევია, ახალგაზრდა კაცს – შოთა. ამ უკანასკნელს მოსდევს სიტყვა, რომლის სამი ასო ჯერ კიდევ იკითხება, სამი – არა. ტექნიკური საშუალებების დახმარებით წარწერა აღადგინეს; წარწერა გვამცნობს, რომ ფრესკაზე გამოსახული პიროვნება შოთა თორელია, რასაც რუსთველოლოგიისათვის ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვს. სარგის ცაიშვილმა ივარაუდა, რომ წარწერა და ფრესკა XII საუკუნის ბოლოს უნდა ეკუთვნოდეს, აგრეთვე, შესაძლოა, იგი შოთა რუსთველი იყოს.

მნიშვნელოვანია აძიკვის ბარელიეფი, რომელზეც ოთხი პირია გამოსახული. მათგან ერთ-ერთს წარწერილი აქვს სახელი „შოთაი“. ბარელიეფზე გამოსახულ პირთა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ქრონოლოგიის შესწავლის საფუძველზე სხვადასხვაგვარი თვალსაზრისია გამოთქმული: 1. ისტორიკოსთა ნაწილი ფიქრობს, რომ იგი XII საუკუნეზე ადრინდელია; 2. ბოლოდროინდელი გამოკვლევებით კი, იგი XII საუკუნის 80-90-იან წლებში უნდა შესრულებულიყო და ეს შოთაი თორელთა საგვარეულოს წარმომადგენელი და ბარელიეფზე გამოსახულ პირთა ნათესავი უნდა იყოს.

მეცნიერთა ყურადღების საგანი გახდა რუსთველის ეპოქის სიგელი – ჭიაბერის დაწერილი, რომელზეც ხელს აწერს მეფეთა მეფე თამარი, მანდატურთუხუცესი ჭიაბერი; აქვე გვხვდება სახელი „შოთა“, რომლის შესახებ ზოგიერთმა მეცნიერმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ იგი ჭიაბერის ძეა და, სახელზე დაყრდნობით, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი; მეცნიერთა ნაწილი კი ამ მოსაზრებას არ იზიარებს და ჭიაბერის დაწერილზე ხელისმომწერი შოთას „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორად არ მიიჩნევს.

ამრიგად, XII-XIII საუკუნეების ისტორიულ-დოკუმენტური წყაროების მიხედვით, შოთა რუსთველი დაბადებულია XII საუკუნის 60-იან წლებში, რასაც დაემყარა 1966 წელს პოეტის დაბადებიდან 800 წლისთავის იუბილეს აღნიშვნა. შოთა რუსთველი იყო თორელთა საგვარეულოს წარმომადგენელი, რომელსაც თამარის მეფობის დროს სტერია მეტურტლეთუხუცესის თანამდებობა. მის მფლობელობაში ყოფილა რუსთავის ციხე-ქალაქი და ამიტომ მიუღია ზედწოდებად „რუსთველი“, რასაც პოეტი თავადაც აღნიშნავს „ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისში, ეს აღნიშნულია პოემის დასასრულშიც. მეტურტლეთუხუცესობისას მას მეცენატობა გაუწევია იერუსალიმის ჯვარის მონასტერი-

სათვის, გაუახლებია და მოუხატვინებია, რის გამოც მისი ფრესკა ტაძარში გამოუსახავთ, ხოლო სახელი საალაპე წიგნში შეუტანიათ.

შოთა რუსთველის სახელს უკავშირდება უამრავი ლეგენდა, თქმულება, ხალხური ლექსი, რომელთა მიხედვით მას უნდა ესწავლა ჯერ იყალთოს, ხოლო შემდეგ – ბიზანტიაში, მანგანის აკადემიაში. ჩვენ ეს დანამდვილებით არ ვიცით, მაგრამ „ვეფხისტყაოსანი“ აშკარად ადასტურებს ამ ამრის სისწორეს, – პოეტის ღრმა განათლებას, უსაზღვრო პოეტურ შესაძლებლობებსა და ნიჭიერებას. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ჩვენამდე არ შემონახულა შოთა რუსთველის სხვა ნაწარმოები.

„ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის დროის შესახებ ძველი და დოკუმენტური ცნობები არა გვაქვს. პოემის დაწერის თარიღის გარკვევა თვით ნაწარმოების მონაცემთა მიხედვითაა შესაძლებელი. საუკუნეების მანძილზე ლიტერატურული ტრადიციით, იგი თამარ მეფისა და მისი მეუღლის, დავით სოსლანის ზეობის ხანაში დაწერილად არის მიჩნეული. კვლევის თანამედროვე ეტაპზე „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის თარიღი განსაზღვრულია XII საუკუნის 90-იანი წლებითა და XIII საუკუნის დამდეგით, 1189 – 1205 წლებით.

სამეცნიერო ლიტერატურაში „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის თარიღის განსასაზღვრად გადაამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება პროლოგის იმ სტროფებს, რომლებშიც თამარ მეფე და მისი მეუღლე იხსენიებიან, კერძოდ, ისინი შექებულნი არიან პროლოგის მესამე სტროფში:

ვის ჰშვენის, – ლომსა, ხმარება შუბისა, ფარ-შიმშერისა,  
მეფისა მზის თამარისა, ლაწე-ბადახშ, თმა-გიშერისა (3).

„ლომი“ მეტაფორაა, იგი გმირის, რაინდის მიმანიშნებელია; რაც მთავარია, ეს ლომი თამართან დაკავშირებითაა ნახსენები და იგი უთუოდ დავით სოსლანის მეტაფორადაა გამოყენებული. დავით სოსლანი „ლომის“ მეტაფორით იხსენიება ამავე ეპოქაში შექმნილ სახოტბო პოემაში. დამოწმებულ კონტექსტში ზმნა-ფემასმენელი ახლანდელი დროის გამომხატველია, რაც იმას მიუთითებს, რომ ქების საგანი და ავტორი თანამედროვენი არიან; აქედან გამომდინარე, „ვეფხისტყაოსანი“ დაწერილია თამარისა და დავით სოსლანის ქორწინების, 1189 წლის შემდეგ, და დავითის გარდაცვალებამდე, 1205 წლამდე (ან 1207 წლამდე, ვინაიდან ზოგ ისტორიკოსს მიაჩნია, რომ დავითი 1207 წელს გარდაიცვალა, ზოგს – 1205 წელს).

ზოგადი ინფორმაცია „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ. შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“ თავმოყრილი და განფენილია ეპოქის სულიერ-ინტელექტუალური მონაპოვარი, ნასაზრდოები და გაულენთილი ქრისტიანული მსოფლმხედველობითა და ესთეტიკური ნააზრევით. შოთა რუსთველის მხატვრულ სამყაროში უმთავრესი ღმერთის მიერ შექმნილი ადამიანია – ხილულ სამყაროში არსებული იერარქიის უმაღლესი საფეხური, რომლის ესთეტიკური სახე ყოველ მეტაფორასა თუ სიმბოლოში ვლინდება. შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ ქართული სულის ის მარადიული სარკე და მთელი ერის ფილოსოფიაა, რომელშიც გაცხადებულია ქართველი კაცის ისტორიული ხასიათი, ერის წარსული, აწმყო და მომავალი. ქართველი ერი ხომ თავის სულიერ ხატს ხედავდა „ვეფხისტყაოსანში“, რომელშიც მისი სულიერი და ინტელექტუალური ცხოვრება აისახა. იგი დღემდე „ვეფხისტყაოსნით“ ცდილობს საკუთარი არსისა და ბუნების ამოკითხვასა და შემეცნებას, „ვეფხისტყაოსნით“ საზღვრავს თავის სულიერ-ინტელექტუალურ შესაძლებლობებსა და მომავალს, „ვეფხისტყაოსანია“ მისთვის ეროვნული ცნობიერების უმაღლესი გამოხატულება და საზომი.

რუსთველის პოემა მხოლოდ საქართველოს არ ეკუთვნის, იგი კაცობრიობის სულიერი კულტურის ხელისხელ საგოგმანები ერთი მარგალიტია. პომეროსი, რუსთველი, დანტე, შექსპირი, სერვანტესი, გოეთე – აი, როგორია ის კონტექსტი, რომელშიც ქართველი ერი უპირველესი შემოქმედი მოიაზრება! „ვეფხისტყაოსანი“ შეიქმნა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზაშესაყარზე

მდებარე სამოთხისდარ ქვეყანაში, სადაც განსხვავებული ტრადიციები და კულტურები ხვდებოდნენ ერთმანეთს და თანაარსებობდნენ ისე, რომ პოლიტიკური დაპირისპირება, რაც საუკუნეთა მანძილზე ახლდა საქართველოს ურთიერთობას მეზობელ ქვეყნებთან, არასოდეს გადაზრდილა კულტურულ დაპირისპირებაში, ვინაიდან კულტურა პოლიტიკაზე მაღლა იდგა ყოველთვის, მეტიც, თვით პოლიტიკა იყო კულტურის ნაწილი.

„ვეფხისტყაოსანი“ ყოველი თაობის წინაშე ახალ პრობლემებს აყენებს და ყოველ ეპოქაში ახლებურად იკითხება, რის საფუძველიც ისაა, რომ რუსთველის პოემის პერსონაჟები, ილია ჭავჭავაძის სიტყვისამებრ, „ზოგად ადამიანის ბუნების მიხედვით არიან შექმნილი და აგებულნი“ (ილია ჭავჭავაძე), ხოლო მთელი პოემა ქართველი ერის სულიერი ცხოვრების პროექციაა, ფილოსოფიაა, აზრისა და გრძობის მშვენიერებაა. შექმნიდან მოყოლებული, „ვეფხისტყაოსანი“ მუდამ იბრძოდა; საგალობელთან, ქართულ სიმღერასთან, ცეკვასთან, კულტურის სხვა ფორმებთან ერთად, სწორედ მან შემოინახა ქართული ეროვნული სული, ინტელექტუალური შესაძლებლობანი, იკისრა ერის სულიერი აღმზრდელის ფუნქცია. ძველ საქართველოში ამიტომ ქალს გათხოვებისას მშთავად ატანდნენ „ვეფხისტყაოსანს“, რათა ქართველ დედას მის ამალგებულ იდეალებზე აღეზარდა შვილი, მისთვის სიყვარული და სიკეთის ქმნის აუცილებლობა შთაენერგა, ცხოვრების არსს ესწავლებინა, მარადიული ღირებულებების გზამკვლევედ დაესახა.

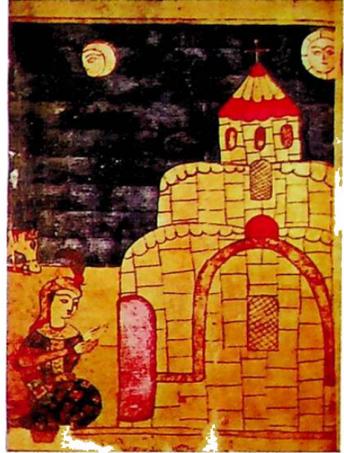
„ვეფხისტყაოსანი“ ემყარება ბიბლიურ იპოდიგმურ-პარადიგმულ ხატ-სახეობრივ აზროვნებას და საქართველოს ისტორიული ცხოვრების ენიგმა—ალუზიას, რასაც წინაქრისტიანული მითოპოეტური სამყარო და აღმოსავლური ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი თვალისმომჭრელი მეტაფორაც ემატება, მაგრამ განმსაზღვრელი აღმოსავლური ქრისტიანული (მართლმადიდებლური) სიმბოლიკა და გამომსახველობითი საშუალებებია. შოთა რუსთველის მხატვრული სამყარო, ესთეტიკური ფენომენი, იდეურ-მსოფლმხედველობრივი მრწამსი შემდგომი ხანის ქართველ მწერალთა შთაგონების წყარო გახდა. „ვეფხისტყაოსნის“ რენესანსული სულით გაუღნითილი მთავარი პერსონაჟები გამოკვეთილი ინდივიდები არიან, რომლებიც უდიდესი სულიერი ძალის, შინაგანი სამყაროს მობილიზებით დააღვეენ წუთისოფლისეულ წინააღმდეგობებს, ამარცხებენ ბოროტებას და ამკვიდრებენ სიკეთეს. ისინი საკუთარი „მეს“ ძიებისაკენ, თვითშემეცნებისაკენ ურთულეს გზას გაივლიან. მათ უნდა აღმოაჩინონ საკუთარი თავი, რაც ანტიკურ სიბრძნეს უკავშირდება: „შეიყან თავი შენი!“ ადამიანში არის ანგელოზური და კაცობრივი საწყისები, რენესანსული გააზრებით, ადამიანმა საკუთარ თავში ანგელოზური საწყისები კაცობრივის გზით უნდა მოიძიოს. ამიტომ ადამიანმა-პიროვნებამ, ადამიანმა-ინდივიდმა, რუსთველის ადამიანმა საკუთარ თავში უნდა იპოვოს ტრაგიზმის დაძლევის ძალა. „ვეფხისტყაოსანში“ ტანჯვაც გაესთეორებულა, რასაც პოემის სახელწოდების მრავალმხრივობაც ადასტურებს. იგი გაიაზრება ლიტერატურულ-ესთეტიკურად, დროსივრცული პოეტიკის მიხედვით, რელიგიურად, სოციალურად, პოლიტიკურად, ზნეობრივ-ეთიკურად, იდეოლოგიურად. „ვეფხისტყაოსნის“ უმთავრესი პრობლემა სამყაროსა და მისი შემადგენელი ნაწილების მთლიანობისა და სრულყოფილების წარმორჩენაა.

„ვეფხისტყაოსანში“ მთავარ პერსონაჟთა – ტარიელის, ავთანდილის, ნესტან-დარეჯანის, თინათინის ქმედების უმთავრესი მიზანი დაკარგული ჰარმონიის ძიება, მოპოვება და დამკვიდრებაა, საღვთო და გარეში სიბრძნის მორიგებაა, მშვენიერების, სილამაზის მოსაპოვებლად ბრძოლაა. ისინი, ახალი თაობის წარმომადგენლები, ადამიანის გარდასახვის, ადამიანში პიროვნების გამოღვიძებისა და აღორძინების იდეას აყენებენ. შოთა რუსთველმა არა მეფის ასულის ან მეფის ძის, არამედ პიროვნების, ადამიანი-ინდივიდის ინტერესები წამოსწია წინ, რითაც იგი წინარე ლიტერატურული აზროვნებისაგან მკვეთრად განსხვავდება.

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირები იმთავითვე სრულყოფილ, ჰარმონიულ პიროვნებებად კი არ გვევ-

ლინებიან, არამედ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ცხოვრებისეული წინააღმდეგობების გადალახვის შემდეგ აღწევენ სულიერ სრულყოფასა და ზნეობრივ ამაღლებას; შინაგანი მშენიერიებისა და ამაღლებულობის შეგრძნების საფუძველი ერთბაშად არ მკვიდრდება, თანდათანობით მზადდება. ტარიელი და ავთანდილი არღვევენ ღვთისაგან ბოძებულ მცნებებს, რომელთა დაცვა ადამიანის ზნეობრივი სახის მარჯვენებელია. ბრძოლა შიგადაშიგ სისხლისღვრასა და გარკვეულ დათმობებს მოითხოვს, ზოგჯერ საჩოთირო საქციელსაც ჩაადენინებს. თვით შოთა რუსთველი თავის საყვარელ პერსონაჟებს დადებითი და უარყოფითი თვისებებითა და ქცევებით წარმოაჩენს. ორსავე შემთხვევაში ისინი შინაგან თავისუფლებას გამოხატავენ; ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ამბოხი ფარსადანის წინააღმდეგ ახალი თაობის ამხედრებაა, ძველი თაობის აწ უკვე მიუღებელი, მოძველებული ტრადიციების წინააღმდეგ ბრძოლაა. ტარიელის მიერ ხვარაზმშას შეილის მოკვლა პიროვნების თავისუფლების, ინდივიდის პიროვნულობის გამოხატულებაა; ასეთივეა ნესტან-დარეჯანიც, ტარიელის შთამავრუნებელი ყოველ საქმეში. ამავე პრინციპითაა განსახილველი ავთანდილიც, რომელიც გულანშაროში არჩევანის წინაშე აღმოჩნდა. მის არჩევანში პიროვნების თავისუფალი ნება მუღავნდება. ორივეჯერ ირღვევა უმაღლესი არისტოკრატიული წრის ზნეობრივი ეტიკეტი, არც ერთი გმირი რაინდი არ თაკილობს არარაინდულ საქციელს. საუკუნეთა მანძილზე ჰაგიოგრაფიაში შემუშავებული პრინციპების კვალობაზე აღქმული იდეალური გმირის გაგება რუსთველის პოემაში ტრანსფორმაციას განიცდის, იცვლება იდეალისადმი დამოკიდებულება. „ვეფხისტყაოსანში“ იდეალურობის პრობლემა, წინარე ლიტერატურული ტრადიციებისაგან განსხვავებით, ეპოქის ლიტერატურულ მოთხოვნილებათა კვალობაზე სხვაგვარად დგას; ეს სხვაგვარობა რენესანსულია.

ამ ახალი, რენესანსული თვალთახედვით აღიქმება რუსთველის პოემის სათაურიც – „ვეფხისტყაოსანი“. იგი გასაღებია რუსთველური მხატვრული სამყაროს, გამომსახველობითი საშუალებებისა და ენობრივ-სტილისტური ფენომენის აღსაქმელად, ხოლო მისი სწორი გააზრება მოითხოვს მასში ჩაკერულ და ჩაქსოვილ სხვადასხვა რიგის ინფორმაციათა სინქრონიულ და დიაქრონიულ ასაქმეტიებში წაკითხვას, პოემის მაკრო და მიკრო კონტექსტების სიღრმისეულ აღქმას. იგი მხატვრული თვალსაზრისით მთელ პოემას მსჭვალავს. მართალია, პოემის სახელ-



„ვეფხისტყაოსნის“ მინიატურა მამუკა თავაჯალაშვილისეული ევლანაწერიდან. 1648 წელი

Miniature of "The Knight in the Panther's Skin" from Mamuka Tavakalashvili's manuscript, 1648

წოდება გულისხმობს ტარიელს და მის მიჯნურს – ნესტან-დარეჯანს, მაგრამ ვეფხისტყაოსნობა, როგორც პიროვნების ცხოვრების, მისი არსებობის უმძიმესი პერიოდის გამოვლინება, სულიერი თვითნარმაკვების, საღვთო გზისაკენ სვლის სიმბოლოა, ალეგორია, მეტაფორა, ენიგმა, ალუზია, ყველა პერსონაჟისათვის არსებითია.

ტარიელის ვეფხისტყაოსნობა მარადიული გახსენებაა ამაღლებული, მშვენიერი და ტრაგიკული სიყვარულისა; ტრაგიკულისა იმიტომ, რომ სიყვარულის დაუცველობამ, საღვთო სიბრძნის ჩაუწვდომლობამ მიიყვანა ტარიელი ვეფხისტყაოსნობამდე, ხოლო თვით ნესტან-დარეჯანი, რომლის უმთავრესი სიმბოლური ხატ-სახეებია „ვეფხი პირგამთვხვეული“ და „ვეფხი შვენიერი“, „მაღლად მხედობის“ მაძიებლად მოგვევლინა. ტარიელისათვის ვეფხისტყაოსნობა დროებითი შენიღბვაა ვინაობის დასამალად, განმარტოებისათვის; საკუთარი უბედურების სხვათათვის უწყების, სულიერი განწმენდის პერიოდაა; იგი მანჯვენებელია მისი სულიერი თვითნარმაკვების, ტარიელის პიროვნებაში „ძველი კაცის“ გარდასახვისა „ახალ კაცად“ სულიერების მოპოვების გზით, ე. ი. მზადებაა სულიერი განახლებისათვის, „მღვიმური ცნობიერების“ დაძლევისათვის. ტარიელის ვეფხისტყაოსნობა მშვენიერი და ტრაგიკული საფეხურია ღმერთის მიერ შექმნილი სამყაროს პირველქმნილი სრულყოფილების აღსადგენად, პოემის მთავარ პერსონაჟთა ამაღლებული სიყვარულის დასამკვიდრებლად, ინდოეთის სახელმწიფოებრიობის მოსაწესრიგებლად; ვეფხისტყაოსნობის სიმბოლოცა, ალეგორიულობა და ენიგმურობა უდევს საფუძვლად თვით პოემის მხატვრული სამყაროს თანაზომიერებისა და ჰარმონიულობის დაცვას.

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა საბოლოო გამარჯვება განსაზღვრავს სიყვარულმა, რწმენამ, იმედმა, ღვთის განგებამ, ურთიერთთანადგომამ, თანაღმობამ, სიკვდილის შიშის ძლევა, სიკეთის გამარჯვებისა და ბოროტის დამარცხების იდეამ, მაღალმა ზნობამ, ღმრთივგანბრძნობილობამ, სულიერმა და ინტელექტუალურმა სისასვემ და სრულყოფილებამ, გმირობამ და ვაჟკაცობამ. ყოველივე ამის გამო შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ ქართული სულის ის მარადიული სარკე და მთელი ერის არსებობის ფილოსოფიაა, პოეტურ პრიზმაში გარდატეხილი და ამოთქმული, რომელშიც ქართველი კაცის ისტორიული ხასიათიც ცხადდება და ზოგადსაკაცობრიო იდეალებიც. იგი ერთდროულად მოიცავს ეროვნულსა და ზოგადსაკაცობრიულს, შუასაუკუნეობრივსა და რენესანსულს, წინარექრისტიანულსა და ქრისტიანულს, აღმოსავლურსა და დასავლურს, ესთეტიკურსა და ეთიკურს, ამაღლებულსა და მშვენიერს. ეს შეზავება-შეხამება საღვთო სიბრძნისეულია, ვინაიდან, რუსთველისავე სიტყვით, ხელოვნება სიბრძნის დარგია.

„ვეფხისტყაოსანი“ საუკუნეთა მანძილზე იბრძოდა და ამჟამადაც იბრძვის ღმერთისა და სამყაროს შესაცნობად, მაღალზნობრივი იდეალების დასამკვიდრებლად, ეროვნული ცნობიერების განსაკვირვებლად და ასაღორძინებლად, რის გამოც მას წილად ხვდა ესოდენ დიდი სიყვარული და თავყვანისცემა.

#### ლიტერატურა

1. ბარამიძე 1966 – რ. ბარამიძე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966.
2. ბროსე – M. Brosset, *Rapports II Sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie.*, St. PB., 1850.
3. გაბაშვილი 1956 – ტ. გაბაშვილი, მიმოხილვანი, ე. მეტრეველის გამოც., 1956.
4. გაფრინდაშვილი 1975 – გ. გაფრინდაშვილი, ვარძია, თბილისი, 1975.
5. ვანნაძე 1975 – ნ. ვანნაძე, „სერაპიონ ზარმელის ცხოვრება“, როგორც საისტორიო წყარო, თბ., 1975.
6. თაყაიშვილი 1919 – თ. თაყაიშვილი, შენიღბვები ზარმდის ეკლესიისა და მის სიძველეთა შესახებ, თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, I, 1919.
7. ინგოროყვა 1954 – პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954.

8. *წმ. იოანე დამასკელი 1976* – იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფეას გამოც., თბ., 1976.
9. *კეკელიძე 1960* – კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960.
10. *კეკელიძე 1958* – კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1958.
11. *კეკელიძე 1935* – კ. კეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალური ხანის ლიტერატურა, თბ., 1935.
12. *კეკელიძე 1959* – კ. კეკელიძე, კვლევებზე შერჩენილი სიცოცხლე, გამ. „კომუნისტი“, 1959, 24.11. №45 (11351).
13. *კეკელიძე 1974* – კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XIV, თბ., 1974.
14. *მენაბდე 1960* – ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, I-1, თბ., 1960.
15. *მენაბდე 1962* – ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, I-2, თბ., 1962.
16. *მეტაფრ. კრებ. 1986* – ძველი მეთაფრასული კრებულები, ნ. გოგუაძის გამოც., თბილისი, 1986.
17. *მეტრეველი 1966* – ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის გამოც. თბ., 1966.
18. *ნაკუდაშვილი 1993* – ნ. ნაკუდაშვილი, ქართულ საგალობელთა სტროფული კომპოზიციის, სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის მოსაპოვებლად, თბ., 1993.
19. *ნემშ. ძღოსპირნი 1982* – ნემშირბეული ძღოსპირნი, გ. კიკნაძის გამოც., თბ., 1982.
20. *ონიანი 1959* – შ. ონიანი, „ვეფხისტყაოსნის“ ორი სტროფი ვანის ქვაბთა მონასტრის ერთ წარწერაში, საიუბილეო კრებული, მიძღვნილი აკად. კ. კეკელიძის დაბადების 80 წლისთავისადმი, თბ., 1959.
21. *ონიანი 1959-1960* – შ. ონიანი, ვანის ქვაბთა მონასტრის წარწერების სპეციალ. ე. „სახტოთა ხელოვნება“, 1959, №7; 1960, № 8.
22. *ონიანი 2002-2003* – შ. ონიანი, ბასილი ზარმშელის „სერაპიონ ზარმშელის ცხოვრება“, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საგრანტო დაფინანსებით შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში მოზამდე-ბული შრომა, 2002-2003.
23. *როდონაია 1988* – ვ. როდონაია, ბოლოსიტყვაობა, ქართული მწერლობა, II, თბ., 1988.
24. *სირაძე 1987* – რ. სირაძე, ბოლოსიტყვაობა, ქართული მწერლობა, I, თბ., 1987.
25. *სირაძე 1992* – რ. სირაძე, ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბ., 1992.
26. *სულავა 2003* – ნ. სულავა, XII-XIII საუკუნეების ქართული პიმწვრთვაფი, თბ., 2003.
27. *ქართლის ცხოვრება 1959* – ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1959.
28. *ქრონიკები 1892* – ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ, I, ტფ., 1892.
29. *ქრონიკები 1897* – ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ, II, ტფ., 1897.
30. *ყაუხჩიშვილი 1973* – ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973.
31. *ტყელები 1963/1964* – ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გამოსაცემად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანულოშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქავთაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. კანიკიძემ და ლ. ჭაშაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, თბ., 1963/1964.
32. *ცისკარიშვილი 1954* – ვ. ცისკარიშვილი, წარწერები ასპინძის რაიონიდან, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ.30, თბ., 1954.
33. *ჭელიძე 2005* – ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, ძეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბ., 2005.
34. *ჯავახიშვილი 1916* – ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1916.
35. *ჯავახიშვილი 1977* – ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თხმ., VIII, თბ., 1977.
36. *ჯანაშვილი* – მ. ჯანაშვილი, აწყურის ხეცნაქსარი და მისი მინაწერები, *Q* – 574
37. *ჯანაშვილი 1909* – მ. ჯანაშვილი, ქართული მწერლობა, II, ტფილისი, 1909.