

## ბეჟან კილანაშვილი

### მიახლოება ცურტაველთან

ქართულ პავიოგრაფიაში ჩახედული მკითხველი დაგვემოწმება, რომ „შუშანიკის წამება“ ისეთი სიტყვიერი ფენომენია, რომელშიც გაცხადდა უძველესი ეროვნული პროზის მხატვრულ-გამომსახველობით შესაძლებლობათა მაქსიმუმი. ამიტომაც მომავალში მისი უფრო სრულყოფილი ფილოლოგიური და ესთეტიკურ-პოეტიკური ანალიზი ვერ დაეფუძნება ტექსტის თუნდაც რივიან ცოდნას. ამისათვის საჭიროა იაკობ ხუცესის სიტყვის წილში ხანგრძლივი და გამიზნული მუშაობა, რომ განიცადო მისი ფერი და გემო.

წინამდებარე დაკვირვებანი ამ წილთან ოდენ მიახლოების ცდაა, რომელიც, ალბათ, ამ ეტაპზეც აგრძნობინებს მკითხველს ამგვარი მუშაობის შესრულების საჭიროებას.

1. იაკობის „თვითნაკეთი“ პავლინი. ვფიქრობთ, მეთოდოლოგიურად მიზანშეწონილი იქნება, ძიება დავიწყოთ არა საკუთრივ „შუშანიკის წამების“ ტექსტზე დაკვირვებით, არამედ თავის ლიტერატურულ წყაროებთან თვით იაკობ ხუცესის მიმართების რაობის გარკვევით. კვლევის ეს გზა მით უფრო საინტერესო ხდება, თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ამ მხრივ, ჩანს, მეტად საყურადღებო შემთხვევასთან გვაქვს საქმე. ვგულისხმობთ ბიბლიურ წიგნებთან, უწინარესად პავლეს ეპისტოლესთან, იაკობ ხუცესის მიმართების რაობას, რომლის ახსნას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ქართული ბიბლიოლოგიის ისტორიისათვისაც. წინდაწინვე შევნიშნავთ: მსოფლიო წიგნთა-წიგნად სახელდებული ბიბლია დროის გარკვეული მონაკვეთიდან წმიდათაწმიდა რელიქვიად ითვლებოდა, რომლის თუნდაც ოდნავი ხელყოფა კატეგორიულად იკრძალებოდა ეკლესიის მიერ. ერთ თეოლოგსა და ემპირისტ მეკლევიარს ძველი აღთქმის მაგალითზე შენიშნული აქვს, რომ ბიბლიაში მას შემდეგ, რაც იგი კანონიზებულ იქნა, მის მიმდევარ ხალხს არ შეუცვლია ერთი ასოც კი. დასახელებულ დებულებას არ ეწინააღმდეგება ლ. ფოიერბახის აზრი, რომ ყოველ ეპოქას, ვიტყვით—ყოველ ხალხს, თავისი „თვითნაკეთი ბიბლია“ აქვს, რადგანაც ეს ტერმინი („თვითნაკეთი ბიბლია“) ბიბლიური ტექსტის ხელყოფას კი არ გულისხმობს, არამედ იმას, რომ ხელუხებლად მდებარე სიბრძნის წიგნში იმთავითვე იგულისხმებოდა მისი დინამიკური ინტერპერაციების შესაძლებლობა. ამიტომაც გადასწვდა იგი ეპოქებს და ყოველმა ეპოქამ მასში საკუთარი აზრის გამოხატვის საყრდენი პოვა. ეს ხდებოდა, ვიმეორებთ, ბიბლიური ტექსტის ხელყოფის გარეშე.

იაკობ ხუცესთან სხვა ვითარება უნდა დასტურდებოდეს. V საუკუნის ქართველი ავტორი ბიბლიურ ტექსტთან მიმართებისას, ეტყობა, უჩვეულო

სითამამეს იჩენს და არა მხოლოდ გარდათქვამს მას, არამედ გარკვეულ კონტექსტში საპირისპირო თვალსაზრისით ცვლის მის კონცეფციას. ამასთანავე, ეს ხდება იმავე ქრისტეს რწმენის განსამტკიცებლად. მხედველობაში გვაქვს იაკობ ხუცესის მიმართება პავლე მოციქულის ცნობილ სენტენციასთან, რომელიც აწესრიგებს ცოლ-ქმრის ურთიერთობას, როცა ერთ-ერთი მეუღლე ურწმუნოა. პავლეს ეპისტოლეს დასახელებული სენტენციისადმი „წამების“ ავტორის ნიუანსური მიდგომა შეცნეირებმა ადრე შენიშნეს, მაგრამ იგი საგანგებო განსჯის საგანი თითქმის არ გამხდარა. ამ მხრივ, რამდენადაც ვიცით, გამოქვეყნებულ ნაშრომთაგან ერთადერთი გამოჩაჩისია თ. ნატრო-შვილის საინტერესო ნარკვევი, ნიშანდობლივი სახელებით: „არამედ განეყენენ“<sup>1</sup>. დასახელებული ნარკვევის დეტალურ ანალიზს არ შევუდგებით, ოღონდ აღვნიშნავთ: მასში წარმოდგენილ დაკვირვებათა დიდი ნაწილი დასაბუთებული ჩანს, ზოგ ჰიპოთეტურ თვალსაზრისს არსებობის უფლება აქვს, ხოლო დაკვირვებათა მცირე ნაწილი, ეტყობა, შემდგომ დაზუსტებას ან ახლებურ ინტერპერირებას საჭიროებს. ეს განსაკუთრებით იმ ვარაუდზე ითქმის, რომლის თანახმადაც თითქოს ვარსკენს სწადდეს შუშანიკთან განშორება. ვფიქრობთ, საგანგებო დასაბუთებას არ საჭიროებს აზრი, რომ ვარსკენს საპირისპირო იმპულსი ამოძრავებს — „სხუად წარსრული“ თავნება მეუღლის დაბრუნება და შელახული ღირსების აღდგენა. „წამებაში“ შესული პავლეს ეპისტოლეც სწორედ ამ კონტექსტშია განსახილველი. ამიტომაც თავს უფლებას ვაძლევთ იგი ხელახალი დაკვირვების საგნად ვაქციოთ.

ჯერ შევხებით პავლეს იმ სენტენციას, რომელშიც საუბარია საკუთრივ მორწმუნე დედაკაცი მეუღლის მოვალეობაზე ურწმუნო ქმრის წინაშე: „დედაკაცა თუ ვისმე ესუს ქმარი ურწმუნოა და მას (ქმარს.—ბ. კ.) ჯერ უჩნდეს ყოფა მის თანა, ნუ დაუტევენ ქმარსა მას“ (1 კორ. 7, 13). ამ სენტენციის აზრი ის არის, რომ დედაკაცში აღზარდოს პასუხისმგებლობის გრძობა გზასაყდენილი ქმრის მოქცევის საქმეში. მან ეშმაკისაგან ძლევის უამს ეშმაკისავე ამარა კი არ უნდა დატოვოს ქმარი, არამედ, პირიქით, ასეთი „დაჭირვების“ უამს თანაუდგეს მას და დაეხმაროს საცთურისაგან თავდახსნაში. ეს თანადგომა, იმავე პავლეს აზრით, შედეგიანია, რამეთუ „განწმნდების ქმარი ურწმუნოა ცოლისა მისგან მორწმუნისა“ (1 კორ. 7, 14). რაც შეეხება ურწმუნო მამაკაც მეუღლეს, მას უფლება აქვს განშორდეს მორწმუნე თანამეცხედრეს: უკეთუ ურწმუნოა იგი განეყენებოდეს, განეყენენ არა დამონებულ არს ძმა იგი გინა დაჲ ეგვიითართა მათ. რამეთუ მშუდობას გვწოდა ჩუენ ღმერთმან“ (1 კორ. 17, 15).

წინდაწინ შევნიშნავთ: მართალია, პავლეს ეპისტოლენი ქრისტიანობის ადრეულ ეტაპზე დაიწერა, ჯერ კიდევ წარმართობის მძლავრობის პერიოდში, და მასში დამოწმებული „ურწმუნოც“ უწინარესად წარმართს ნიშნავს, მაგრამ მის სენტენციებს ძალა არც შემდგომ დაუქარგავთ. ამის დასტურია თვით იაკობ ხუცესის მიერ მისი გამოყენების ფაქტი ქრისტიანობის ზეობის ხანაში ქრისტიან და ცეცხლთაყვანისმცემელ მეუღლეთა უფლება-მოვალეობის განსამარტავად, უფრო მოგვიანებით კი რომის პაპის მხრივ ქრისტიანი მეუღლის მოვალეობის განსამარტავად მაჰმადიანი ქმრის წინაშე. ასე მაგალითად, რომის

პაპი შაჰ-აბასის ქრისტიან მეუღლეს, წარმოშობით ქართველს, ჩააგონებდა სპარსეთის მბრძანებელთან განუშორებლობის აუცილებლობას მასზე სასიკეთო ზემოქმედების მოტივით, რისთვისაც შეახსენებდა პავლე მოციქულის ზემოდამოწმებულ სენტენციებს. ამ სენტენციებით კი ვარსკენს ჰქონდა უფლება განქორწინებისა, თუ ეს მისი სურვილი იქნებოდა.

ახლა მოვუსმინოთ იაკობ ხუცესს: სარწმუნოებაშერყეულმა ვარსკენმა ამ გზაზე საბოლოო ნაბიჯი გადადგა — ოფიციალურად მიიღო მარტინიანიზმი და თავისი „ბუნებითი ცოლის“ მოქცევასაც შეჰპირდა პეროზ მეფეს, ასულიც ითხოვა მისგან ცოლად. თავის მხრივ შუშანიცი რადიკალურ ზომას მიმართავს — სასახლეს ტოვებს პრინციპული გადაწყვეტილებით, რომ საბოლოო უარი თქვას ვარსკენის ცოლობაზე. ის მტკიცედ განუცხადებს თავის სულიერ მამას იაკობ ხუცესს: «უმჯობეს არს ჩემდა კელთა მისთავან სიკუდილი, ვიდრე ჩემი და მისი შეკრება და წარწყმედა სულისა ჩემისაჲ. რამეთუ მასმიეს მე პავლეს მოციქულისაგან: „არა დამონებულ არს ძმამ, გინა დაჲ, არამედ განეყენენ“». ამას ახლავს თვით იაკობის დასტური: «ეგრეთ არს!»

როგორც ვხედავთ, იაკობი ეყრდნობა პავლეს ეპისტოლეს, მის ციტირებასაც ახდენს, მაგრამ კონცეპტუალურად ახალ შინაარსს სდებს მასში. *ქრისტიანული, შუშანიკის პასუხში, რომელიც აბსოლუტურად დაკლოდა იაკობის აზროვნებისაგან (მასში გამოხატვის ფორმა და შინაარსი ერთმანეთს), სრულიად ნათლად და მკვეთრად იკითხება „ურწმუნო“ ვარსკენის წადილი — არა „განეყენება“ (განშორება), არამედ „შეკრება“, წინააღმდეგ შემთხვევაში შუშანიკს სიკვდილი ელის!*

ამ სიტუაციაში დედოფალს თავი უნდა დაემშვიდებინა პავლეს სხვა სენტენციით: „დედაკაცსა თუ ვისმე ესუას ქმარი ურწმუნო და მას ქმარს, კონკრეტულად ვარსკენს) ჯერ უჩნდეს ყოფაჲ მის თანა (შუშანიკთან), ნუ დაუტევენ ქმარსა მას“. მან კი ეს შეგნებულად არ გააკეთა, რადგანაც ვარსკენთან დაპირისპირების გზაზე იგი ყველაზე მეტ, შეიძლება ითქვას, ღვთაებრივ დამბრკოლებას უქმნიდა. ამიტომაც თქვა შუშანიკმა სრულიად საპირისპირო: მეუღლეთაგან არც კაცი და არც ქალი „არა დამონებულ არს“ მეორეს მიმართ, ერთი არაა ვალდებული „ყოფად მის (მეორის) თანა“, „არამედ განეყენო“, ე. ი. მე ღვთისაგან მაქვსო უფლება ვარსკენთან გაყრისა.

წინდაწინვე განვმარტავთ: ამ შემთხვევაში პრინციპულად არასწორი იქნებოდა დასმა კითხვისა — ხომ არ უშვებსო „წამების“ ავტორი ან დამწერი მექანიკურ შეცდომას? ამგვარი კითხვის დასმის საჭიროებას კატეგორიულად ხსნის კონტექსტი. იგი მხოლოდ და მხოლოდ ამგვარად ინტერპერირებულ პავლეს მცნებას იგულებს, რადგანაც მისი ხელუხლებლად მოყვანა აბსოლუტურად დაარღვევდა იაკობის აზრის მდინარებას, რომლის ლოგიკაც ასეთია: ხსოვია შუშანიკი, რაჟულშეცვლილ ქმარს რომ ზურგს აქცევს შეუძლებელია მათი ერთად „შეკრება“, მათი ერთად ყოფნა ამიტომაც იაკობს პავლეს ეპისტოლეს ციტირება შეეძლო მხოლოდ იმგვარად, როგორც ის „შუშანიკის წამების“ ტექსტშია, ან არადა, საერთოდ ხელი უნდა აეღო მასზე.

ალბათ, ამ ლოგიკის ძალა იგრძნო სომეხმა მთარგმნელმა და ნიველირების გზას მიმართა — საერთოდ გამოტოვა ეს პასაჟი და უხერხულობაც ამით

აიციდნა. ამას კი იგი ვერ ჩაიდენდა, აქ რომ უბრალო მექანიკური შეცდომა ეგუღვა.

ფეიქრობთ, კონკრეტულ შემთხვევაში ყველაზე მართებული იქნებოდა გვეთქვა: იაკობ ხუცესთან ბიბლიისაგან განსხვავებული სენტენცია პირდაპირ იკითხება, ხოლო ბიბლიური სენტენცია ამოიკითხება. ასე რომ, მასთან ფაქტობრივად ორი საპირისპირო სენტენცია იჩენს თავს, მაგრამ არა სინქრონულად, არამედ განსხვავებულ დროში. კერძოდ, ჩანს, პავლეს სენტენციებს იმთავითვე გაცნობილი იყო სიყრმიდანვე ღვთისმოსოში შუშანიკი, მან თავისი ცხოვრების დიდი ნაწილი რწმენაშერყეულ მეუღლესთან იცხოვრა ბიბლიის, კერძოდ, პავლე მოციქულის ეპისტოლეს კვალობაზე: შუშანიკი ჭეშმარიტების გზას აცდენილ ვარსქენს თავიდანვე არ განუდგა, ეშმაკის ამარა არ დატოვა იგი, პავლეს მცნებისამებრ, აქტიურად თანაუდგა მეუღლეს და შეეცადა მისი რწმენის განმტკიცებას. მეტიც; ამ საქმეში მან მთელი სასახლე, მთელი ხალხი ჩარია. ამას გულისხმობს იაკობ ხუცესის სიტყვები: „და უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისა მარადის გულს ეტყუნ და ევედრებინ ყოველთავე ლოცვის-ყოფად მისთვის, რაითამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურებისა და იქნამცა გონიერებასა ქრისტესისა“. ამავე აზრის შემცველია შუშანიკის პასუხი მოციქულებთან: „თუმცა მე მისად ცოლად-ლა ვიყავ, მეგონა მე ვითარმედ იგი ჩემდა მოვაქციო და ღმერთი ჭეშმარიტი აღიაროს“. ამ კონტექსტშივე ექცევა შუშანიკის ცნობილი გოდება: „მიაგოს მას უფალმან, ვითარ მან უუამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთუნა და სანთელი ჩემი დაშრიტა და ყუავილი ჩემი დააქვრო, შეუნიერებაა სიკეთისა ჩემისა დააბნელა და დიდებაა ჩემი დაამდაბლა“.

ზემოთქმულიდან უნდა დავასკვნათ, რომ შუშანიკი წლების მანძილზე ერთგულად მისდევდა ბიბლიურ მცნებას, გამიზნულად ვიდოდა ეკლიან გზაზე მის აღსასრულებლად. მაგრამ როცა „ყოვლად განწირულმა“ ვარსქენმა საბოლოოდ „განაგდო სანატრელი სასოება ქრისტესი“ და მასთან შუშანიკის „შეკრება“ გახდა უპერსპექტივო, ქვეყნის ღალატის ფარდი, პავლეს სენტენციამაც დაკარგა აზრი. წინააღმდეგ ბიბლიური მოლოდინისა, ვარსქენი არ „განწმუნდა“ და არც მეუღლისაგან განშორება ისურვა (პირიქით, დაუინებოთ მოითხოვა მისგან „შეკრება!“). ამასთანავე, ეერც შუშანიკი გარდაიქმნებოდა, რადგანაც საქვეყნო ინტერესები ითხოვდა მისგან ქმრის საქმის უზარებლობას, ქმრისაგან მის განკერძოებულობას. ამიტომაც უნდა გარდაქმნილიყო თვით ბიბლიური სენტენცია, რაც რეალიზდება კიდევ ხუცესისადმი შუშანიკის მიმართებაში. ეს ამგვარად ხერხდება: შუშანიკი (იაკობი), ჩანს, სავსებით გამიზნულად განძარცვავს პავლეს სენტენციის ძირითად შინაარსს — მოაცილებს მას პირველსა და უმთავრეს ნაწილს („უკეთუ ურწმუნოა იგი განეყნებოდის“), როგორც კონკრეტული სიტუაციისათვის შეუფერებელს („ურწმუნო“ ვარსქენი მისგან კი არ „განეყნა“, არამედ პირიქით — მოითხოვა „შეკრება“), ყრუდ აუჯანყდა მას, იაკობს (მკითხველს) გაუთვალისწინა ურწმუნო მეუღლესთან თანაარსებობის შეუძლებლობა, რითაც შექმნა ახალი კონტექსტი, რომელშიც ჩაატანა პავლეს ეპისტოლეს მეორე ნაწილი და დაურთო პირველი ნაწილის მხოლოდ ერთადერთი სიტყვა: „განეყნენ“ (შდრ. პავლე: „უკეთუ ურწმუნოა იგი განეყნებოდეს, განეყნენ. არა დამონებულ არს ძმაი იგი გინა დაა ეგევითარათა მათ“; იაკობ ხუ-

ცესი: „არა დამონებულ არს ძმამ, გინა დამ, არამედ განეყენენ“). მასში კი, ამ კომპილაციაში, პირველისაგან მოწყვეტით, თავისუფალი ინტერპერირების შესაძლებლობა ძვეს. კერძოდ, ახალ კონტექსტში იგი ეგუება შუშანიკის აზრს, რომ მას (შუშანიკს) არ ძალუძს ვარსკენთან „შეკრება“ და მასთან გაყრის უფლებაც აქვს, არაა მასზე „დამონებული“: „უმჯობეს არს ჩემდა კელთა მისთაგან სიკუდილი, ვიდრე ჩემი და მისი შეკრება და წარწყმედა სულისა ჩემისაჲ, რამეთუ მასმოეს მე პავლეს მოციქულისაგან: „არა დამონებულ არს ძმამ, გინა დამ, არამედ განეყენენ“.

საინტერესო ისიცაა, რომ თავად იაკობი, ჩინებული მკოდნე ბიბლიისა, მტყიცე დასტურს აძლევს შუშანიკს: „ეგრეთ არს!“ დიახ, ასე უწერიაო პავლეს. ამით მან, როგორც ჩანს ეროვნულ იდეალებს სავესებით გააზრებულად შესწირა პავლეს სენტენცია და ინტენსიური ეროვნული განცდა შესძინა ბიბლიას. ასე რომ, მასაც აქვს თავისი „თვითნაკეთი ბიბლია“, ოღონდ ამ სიტყვის მეტი ისტორიულ-კონკრეტული მნიშვნელობით, ვიდრე ეს გერმანელ ფილოსოფოსთან იგულისხმებო.

2. ვის ვის ჰქოდა თვალი? მეცნიერების თანამედროვე ეტაპზე დავას არ იწვევს აზრი, რომ „შუშანიკის წამება“ არ შეიძლება იყოს პირველი ქართული ორიგინალური ძეგლი. ცხადია, იაკობ ხუცესი დაეყრდნო წინაპართა მხატვრულ გამოცდილებას. ისმის კითხვა: რა ხასიათის შეიძლებოდა ყოფილიყო წინარე ლიტერატურა? ამ კითხვაზე მკვლევარებს განსხვავებული პასუხები მოუპოვებათ. ერთნი ფიქრობენ, რომ „წამება“ განიცდის საკუთრივ უძველესი ეროვნული ქრისტიანული მწერლობის გავლენას, მკვლევართა მეორე ნაწილის აზრით, იგი ამასთანავე წინარექრისტიანული საერო ლიტერატურის ტრადიციასაც დაეფუძნა. ამ ტრადიციის გამოძახილად უწინარესად მიაჩნიათ ავტორის სადი რეალისტური ხედვა, ადამიანურ ვნებათა მხატვრული განსახოვნება და სხვა კომპონენტები.

ეს თვალსაზრისი, რომელიც თავისთავად, ალბათ, სიმართლეს შეიცავს, ვფიქრობთ, თანამედროვე ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში რამდენადმე ასცდა ლოგიკური განვითარების გზას, რაც აძნელებს არა მხოლოდ ქართული პაგიოგრაფიის (მათ შორის „შუშანიკის წამების“), არამედ მსოფლიო ქრისტიანული ლიტერატურის იდეურ-მხატვრული შინაარსის სწორად შეცნობა გააზრებასაც.

უწინარესად ვგულისხმობთ ე. ჰელიძის მრავალმხრივ მნიშვნელოვან წერილს, „ჩაჩოების“ სახელწოდებით, რომლის თეორიული დებულებების ერთმა ნაწილმა აღრევე გაჟონა მისსავე ასევე მრავალმხრივ საინტერესო „ქართლის ცხოვრების ქრონიკებში“, უწინარესად ამ ქრონიკების პირველ წიგნში.

სავსებით სწორია მკვლევარი, როცა ძველი ქართული მწერლობის პირველი პერიოდის ძეგლების იდეურ-მხატვრული სრულყოფის შესახებ მსჯელობს. დავას იწვევს მისი ძირითადი თეზა — არ არსებობსო ქართული პაგიოგრაფია (ამ მხრივ „ასურელ მამათა ცხოვრება“ ამინდს ვერ ქმნის), არსებობსო მხოლოდ საერო ლიტერატურა „შუშანიკის წამების“, „აბოს წამების“, „ნინოს ცხოვრების“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“ და სხვა თხზულებათა სახით. რატომ? პასუხი ასეთია: ისინი მაღალმოქალაქეობრივი იდეებით საზრდობდნენ, თანაც მათში სრულყოფილია ქართული მხატვრული სიტყვა. ამას ვერ ვიტყვივით პაგიოგრაფიაზე, რადგანაც მათში შედისო „უმ-

თავრესად სქემატური, ვნებებისაგან დაკლილი, უსულგულო, უძარღვო, უსი-  
ცოცხლო, უემოციო, ყალბი და ფშუკი ნაწარმოებები, რომლებშიაც გადმო-  
ცემულია ფანატიკოსი წმინდანების ზღაპრული სასწაულებით საესე მეტად  
მოსაწყენი და უინტერესო ცხოვრება“<sup>4</sup>. ნიმუშად დასახელებულია წმიდა  
ალექსის ცხოვრების მოძთხრობი. თხზულება. ხოლო რაკი „ლამის ფერფლგა-  
დაყრილი“ იაკობის თხზულებას (ავრეთვე სხვა ქართულ ძეგლებს) ჰაგიო-  
გრაფიის -არლიყი მიაკრეს, ... ამით ერთბაშად მოკლეს, დააყინეს და საერ-  
თაშორისო ასპარეზზე გატანის პერსპექტივა მოუშალეს“<sup>5</sup>.

ადრე შუა საუკუნეების, ვიშორებთ — ადრე შუა საუკუნეების, სი-  
ტყვიერი კულტურის ამგვარი შეფასება ტენდენციურია, არ ასახავს საკითხის  
ნამდვილ არსს და ამით ისტორიზმის პრინციპსაც დაღატობს. ქრისტიანობა  
არენაზე გამოვიდა მაშინ, როცა რომის იმპერია ეთიკურ-მორალური გახრ-  
წნილების ყოველგვარ ზღვარს გასცდა. ეს იყო დრო, როცა ადამიანთა  
მკვლელობა გაიზარებოდა როგორც ხელოვნება, როგორც მეცნიერება: მაშინ  
არა მხოლოდ კლავდნენ, არამედ ასწავლიდნენ მკვლელობის ხელობასა და  
სიკვდილით დატკბობას; ეს იყო დრო, როცა გლადიატორების გვერდით არე-  
ნაზე გამოდიოდნენ აღვირახსნილ ცხოვრებას შეჩვეული რომაელი დიდებუ-  
ლებიც — ქალი და კაცი; ეს იყო დრო, როცა გარეულ მხეცებთან მებრძოლი  
ბესტიარების დედ-მამანი საზეიმოდ ეწყობოდნენ, სხდებოდნენ პირველი  
რიგის ყველაზე ძვირადღირებულ ადგილებზე, რათა ახლოდან ეხილათ, თუ  
როგორ გლუჯდნენ გამძვინვარებული მხეცები მათ შვილებს; ეს იყო დრო,  
როცა მარკუს ავრელიუსმა იხება გლადიატორთა ბრძოლა ექცია უსისხლო  
სპორტულ სანახაობად, ხოლო მხეცადქცეულმა ბრბომ მყისვე შეაცვლევინა  
მბრძანებელს გადაწყვეტილება; ეს იყო დრო, როცა იმპერიის მანდილოს-  
ნებს ოქროსა და ღვინისმოყვარეობამ, მეძაობამ სძლია და უსირცხვილოდ  
იწყეს დენა საერთო აბანოებისაკენ; და ბოლოს, ეს იყო დრო, როცა თეატრის  
არენაზე გასულ მანდილოსანს შეეძლო ერთი იაფფასიანი ტაშისათვის ბრბოს  
წინაშე სრულად განეძარცვა ტანისამოსი.

სწორედ ასეთ დროს წარმოშობილა ქრისტიანობამ კაცობრიობას შე-  
სთავაზა ამაღლებული სულიერი იდეალები<sup>6</sup>. ამ იდეალების მატარებელია დი-  
დი ბიზანტიური ლიტერატურა (რომელიც სულაც არ იმსახურებს ზემოჩა-  
მოთვლილ ეპითეტებს), ასევე ადრეფეოდალური ქართული მწერლობა<sup>7</sup>, მათ  
შორის უწინარესად „შუშანიკის წამება“. ეს ძეგლი სპეციალისტთა მხრივ  
ბიზანტიური ლიტერატურის კონტექსტშია განხილული და გამოტანილია და-  
სკვნა, რომ „იმ მაღალი ღირსების ახსნისას, რომლებიც წარმოჩნდება „შუშა-  
ნიკის წამების“ ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის შემდგომი პერიოდის  
ძეგლებთან შედარებისას, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ამგვარი ევოლუცია  
ვანუცდია ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიასაც. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ  
„შუშანიკის წამების“ ვრცელი ქართული რედაქციის ტიპოლოგიური მსგავ-  
სება ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის IV-V საუკუნეების ძეგლებთან პრინციპულ  
მნიშვნელობას იძენს“<sup>8</sup>.

მეცნიერულად დასაბუთებულია, რომ შუშანიკი ჰაგიოგრაფიის ტიპური  
იდეალური პერსონაჟის მხატვრული განსახიერებაა და „შუშანიკის წამებაც“,  
როგორც მხატვრული თხზულება, საზოგადოდ ჰაგიოგრაფიის მაღალ მო-  
თხოვნებს უპასუხებს ისე, რომ არ გადის მისი ჩარჩოებიდან, რაც არ გვაჩ-  
თმევს იმის უფლებას, რომ იგი მივიჩნიოთ უზადო მხატვრულ ძეგლად<sup>9</sup>.

ცხადია, თხზულების ამგვარი შეფასება არ ნიშნავს მის „მოკვლას, დაკნინებას“, ან მისთვის „საერთაშორისო ასპარეზზე გატანის პერსპექტივის მოშლას“. ხოლო რაკი ვ. ჰელიძე პირიქით ფიქრობს, ბუნებრივია, რომ იგი ცდილობს ჰაგიოგრაფიის სფეროდან გაიტანოს „შუშანიკის წამება“. მკვლევარი ამას აკეთებს შესაშური გატაცებით, ენერგიულად, ერთგვარი თავგამოდებითაც კი. ალბათ, საკუთარი ნააზრევის უთუო დამტკიცების სურვილითაა განპირობებული ის ფაქტი, რომ მკვლევარი „წამებასთან“ დაკავშირებული ზოგი საკითხის ინტერპერირებისას უზუსტობას ან, უკეთეს შემთხვევაში, ტენდენციურობას იჩენს. მხოლოდ ამ გარემოებით შეიძლება აიხსნას, რომ „შუშანიკის წამების“ ისტორიულ-ლიტერატურულ მნიშვნელობაზე მსჯელობისას მის წყაროდ ე. წ. ნებროთის წიგნია დასახელებული<sup>10</sup>, რაც სინამდვილეს არ შეეფერება. ასევე მკვლევარი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, მისი აზრით, იმავე ქართულ საერო ლიტერატურაში, „ჩუმი და ხაზგაუსმელი იუმორის არსებობის შესახებ მსჯელობს და ნიმუშად ასახელებს „წამების“ ასეთ ეპიზოდს: „დიაკონს შუშანიკი გამოჰყავს ტაძრიდან და უნდა თავისი თანაგრძნობა გამოხატოს — გადაწყვიტა უთხრას, „მტკიცედ დეგო“, მაგრამ პირველი სიტყვის თქმა ვერ მოასწრო, შუაზე გაუწყდა სათქმელი, რომ პიტიახშს ჰკიდა თვალი და შეშინდა, დაფრთხა, შუაზე გაუწყდა სათქმელი“<sup>11</sup>.

აქ მრავალი უზუსტობაა დაშვებული: ჭერ ერთი, თხზულების მიხედვით, შუშანიკი ტაძრიდან დიაკონს არ გამოჰყავს, არამედ ტექსტში გარკვევით წერია: ვარსკენმა „უბრძანა სენაკაპანსა ერთსა, რადთა წარიყვანონ წმიდაი შუშანიკ ციხედ, და საპყრობილესა ბნელსა შეუყენონ და იგი მოკედეს“, ხოლო „დიაკონი ვინმე ერთი მის ეპისკოპოსისა დგა წმიდისა შუშანიკისა თანა მას ჟამსა, რომელსა გამოჰყვანდა იგი ტაძრით“.

ეტყობა, მკვლევარმა ყურადღება არ მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ამ კონტექსტში „რომელსა“ პიროვნებაზე, კერძოდ დიაკონზე, კი არ მიუთითებს, არამედ დროზე, როცა გამოჰყავდათ შუშანიკი („... მას ჟამსა, რომელსა გამოჰყვანდა...“). ნაწყვეტის აზრი ისაა, რომ როცა ვარსკენისაგან მიჩენილ პირს (პირებს) გამოჰყავდათ შუშანიკი, მასთან იდგა დიაკონი (შდრ. კ. კეკელიძისეული თარგმანი: «В то время, когда Шушанику выводили из дворца, с нею рядом стоял один из дьяконов епископа того». ვ. ლონდუასეული თარგმანი: «Некий дьякон, служивший при епископе, оказался рядом с Шушаники в то самое время, когда её выводили из дворца»).

მეორეც, დიაკონმა კი არ ჰკიდა პიტიახშს თვალი, არამედ პირიქით — „თუალი ჰკიდა პიტიახშმან“ და დიაკონმა სწორედ ამ თვალს ვერ გაუძლო და „სიელტოლად იწყო სწრაფით“. აქ აზრის მდინარება ლოგიკურია, პირიქით რომ მომხდარიყო (როგორც ამას ვ. ჰელიძე ფიქრობს), სიტუაციური ეფექტი განელდებოდა. მესამეც, ამ დროს სიტუაცია უაღრესად დაძაბულია, ტრაგიკულიც კი, ამიტომაც აქ იუმორის ძიება, როგორც არ უნდა იყოს იგი — „ჩუმი“ თუ „ხაზგასმული“ — ამაოა (ამაოა მისი ძიება საზოგადოდ ჰაგიოგრაფიაში<sup>12</sup> მიუხედავად იმისა, რომ სასულიერო მწერლობის ისეთი დიდაქსპეცილისტიც კი, როგორც პ. ინგოროყვა გახლდათ, ამავე აზრის იყო).

და ბოლოს, ეს ეპიზოდი არაფერს ისეთს სპეციფიკურს არ შეიცავს, რომელიც მხოლოდ საერო ლიტერატურისათვის იქნებოდა დამახასიათებელი.

„წამების“ საერო ხასიათის დასამტკიცებლად მკვლევარი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს თვით შუშანიკის პიროვნებას, მის ვნებათაღელვას, ამქვეყნიურობას (ამაზე ზოგი სხვა ავტორიც მიუთითებს). ამ მხრივ მას ბევრი მაგალითი მოჰყავს და აგრძელებს: «იმასაც მიაქციეთ ყურადღება, რომ გვემული დედოფალი „ანტიოქიის პალეკარტს“ არ იშორებს, წარსულ დიდებასთან გამოთხოვება უმძიმს — ძაძებს მოსასხამის ქვეშ მალავს და ხუცესსა სთხოვს: „ნუ ვის თანა იტყვი ძაძისა სამოსლისათვის ცხოვრებასა ჩემსა“<sup>13</sup>.

მოყვანილი პასაჟის სწორ ინტერპრეტაციას არსებითი მნიშვნელობა აქვს შუშანიკის პიროვნების დასახასიათებლად. ეს მკვლევარს კარგად აქვს ნაგრძნობი, მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ იგი მას განმარტავს ტენდენციურად. კერძოდ, ამ ეტაპზე შუშანიკი უკვე ნამდვილი მოწამეა: ანტიოქიის პალეკარტი, სადედოფლო ტანსაცმელი, მისთვის მხოლოდ ფასადია; შუშანიკის სულის შინაარსს ძაძა გამოხატავს და იღუმალად მის ტარებას არაერთი სხვა დანიშნულება არ შეიძლება ჰქონდეს. აკი თვითონ იაკობ ხუცესმა სთქვა საზგასმით: შუშანიკმა „ძაძისა სამოსელი შერაცხაო საჯუე მეღად“ სორცისა. სწორედ ეს დეტალი სავესებით თვალსაჩინოს ხდის იმ ფაქტს, რომ შუშანიკი თავისი სულის სიღრმეში უკვე მთლიანად და არსებითად ქრისტიანი წმინდანია. დასახელებული ეპიზოდის ვანახავებული ინტერპრეტაცია იქნებოდა ძალმოძრეობა აზროვნებაზე.

შუშანიკი რომ კეშმარტივი წმინდანის ცხოვრებით ცხოვრობს, ამ ფაქტს უკვე პირდაპირ ადასტურებს თხზულების უამრავი ჩვენება, რომელთა ავთენტურობაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია. კერძოდ, იაკობი აღნიშნავს, რომ ციხეში მყოფმა შუშანიკმა ბორკილების ახსნაზე თვითონ განაცხადა უარი, ამასთანავე „ეჭუსი წელი ციხესა მას შინა აღასრულა და წესიერებითა საღრმეთოთა ყუაოდა: მარხვითა, მარადის მღვდარებითა, ზედგომითა და თაყუანის-ცემითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთაოთა (იგულისხმება სასულიერო წიგნები — ბ. კ.) მოუწყინებლად, განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნარითა“. ან კიდევ: „წმიდამან შუშანიკ ნაცვლად ჰიკსილტისა საქმისა დიდითა გულსმოდგინებითა კელთა აღიხუნა დაკითხი და მცირედთა დღეთა შემდგომად ასერგასნი იგი ფსალმუნნი დაიწვავლნა, რომელი-იგი დღმ და ღამმ ზესენელისა მის მეუფისა მიმართ სათნოსა მას გალობასა შესწირვიდა ცრემლით“. უფრო მეტიც, ფიზიკური თვითგვემრისავე შუშანიკის მიდრეკილება იმდენად ძლიერია, რომ იგი ამ მხრივ თვით სასულიერო წრეშიც იწვევს უკმაყოფილებას. ერთხელ მას იაკობმა შენიშნა: «„ნუ ჭეკმა, რამეთუ დაუძომებ კორცთა მაგათ ზედა.. ფიცხლად მარხვითა და მარადის ზედგომითა და ღამე ყოველ დაშურომითა, ფსალმუნებითა და გალობითა“. და არცალა მცირედ სადა სცა კორცთა მისთა განსუენებამ, და შეიქმნა და დაღნა ვითარცა ავლი». კიდევ უფრო მუქდება სურათი, როცა იაკობი აღნიშნავს: «და გრწყილი და ტილი მოუგონებელი ადგილსა მას დასხმულიყო. და წყლულებანი დიდ-დიდნი იყენეს და მატლიცა დასხმული იყო წყლულთა მათ, რომელი-იგი აღილო კელთა თესთა და მიჩუენებდა და ჰმადლობდა ღმერთსა. და თქუა: „ხუცეს, ნუ მძიმე გიჩნ ესე. რამეთუ მუნ იგი მატლი უდიდმს არს და არა მოკულების“». იაკობ ხუცესი სულით ხორცამდე შეაძრწუნა ნანახმა და გაგონილმა (დედოფლის სიტყვებმა): „და მე, ვითარცა ვიხილე მატლი იგი, მოუგონებლად დიდად მწუხარე ვიყავ და ეტი-

როდეს ფრიალ“. დედოფალი აღაშფოთა თავისი მოძღვრის მოჭარბებულმა მგრძობელობამ და მას «ჰრქუა რისხვით: „ხუცეს, რად მწუხარე ხარ?! ვიღარე უკუდავთა მათ მატლთა შექმასა, უმჯობეს იყავნ ამათ მოკუდავთა შექმამა აქვე ამას ცხოვრებასა!“». ამის შემდეგ ამათ იყო ნირწამხდარი ხუცესის ლულულთ: „ძაძისა სამოსელი მცირედ-ლა შეგერაცხა საგუემელად და აწ მატლთა მაგათვს მხიარულ ხარ?“.

ამ ფონზე სავსებით ბუნებრივი ჩანს, რომ შუშანიკი დიდმარხვის 50 დღის მანძილზე არ ჯდებოდა არც დღისით და არც ღამით, კვირაში ერთხელ „მიიღის წუენი მხალისა“ და „პურის გემოჲ არა იხილის“, ხოლო სასთუნლად ალიზი ჰქონდა, ქვეშაგებად — „გირჯაკი ერთი ძუელი“.

ესაა ტიპური მოწამის ცხოვრების ნორმა და მისი „დარღვევის“ შემთხვევაშიც შუშანიკი ამქვეყნად ზეტას ამკვიდრებს, რაც პალეკარტის ქვეშ დამალულ ძაძებშიც ცხადდება. ცხადია, ასე არ იქცევია „ამირანდარეჯანიანისა“ და „ეისრაშიანის“, „თამარიანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები.

აქვე ერთ მომენტზე შევაჩერებთ მკითხველის ყურადღებას: „შუშანიკის წამება“, როგორც ტიპური ჰაგიოგრაფიული ძეგლი, თავის არსებით ნაწილში (მაშინდელი თვალთახედვით კი მთლიანად) ისტორიულ-კონკრეტულ თემას ეფუძნება, კერძოდ V საუკუნის მეორე ნახევრის მოღვაწის, ვარდან მამიკონიანის ასულის, წმინდა შუშანიკის მოწამეობრივ თავგადასავალს და ამიტომ, გარეგნულად მაინც, თხზულების პერსონაჟთა მოქმედება მკვეთრად განსაზღვრულია დროსა და სივრცეში, რასაც, ცხადია, ვერ ვიტყვით „ამირანდარეჯანიანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებზე. საერო ლიტერატურის წარმომადგენელთა საპირისპიროდ, ჰაგიოგრაფები ფიქრობენ, რომ „გამონაგონი („ნატყუარი“) მწერლობის თემად არ უნდა იქცეს... მწერლობის თემად აღებულია მხოლოდ რეალური (ან რეალურად გამოცხადებული) ფაქტები. კონკრეტულ-ისტორიული პიროვნება განზოგადებულ უნდა იქნეს ადამიანის იმდროინდელი იდეალის შესაბამისი გმირის სახეში“<sup>14</sup>. სახეობრივი აზროვნების ამგვარი მანერა არაა არსებითად ნიშანდობლივი საერო ლიტერატურისათვის.

როცა ამბობენ, ჰაგიოგრაფია არ სცნობსო მხატვრულ ფანტაზიასა და გამონაგონს, მასში იმთავითვე რელატიური შინაარსი იგულისხმება, რადგანაც ნათქვამი არ ნიშნავს იმას, რომ ჰაგიოგრაფია პრაქტიკაში საზოგადოდ არ იცნობდეს მათ. პირიქით, მხატვრული ფანტაზია და გამონაგონია ის ფენომენი, რითაც ჰაგიოგრაფთა საისტორიო თხრობა გარდაისახება მხატვრულ ფაქტად. ადრეული შუა საუკუნეების მწერალი, ქვეცნობიერად თუ წინასწარგანზრახვით, სწორედ მხატვრული ფანტაზიისა და გამონაგონის გადმოცემისას ამბის მთხრობელიდან ამბის მხატვრად იქცევა, ცნებებით აზროვნებიდან სახეებით აზროვნებაში გადადის. უმთავრესად და არსებითად აქ გრძნობს იგი შემოქმედებით თავისუფლებას (ამ სიტყვის პირობითი მნიშვნელობით) და ამიტომ მაინცდამაინც აქ ვლინდება მისი, როგორც ხელოვანის, ესთეტიკური მიმართება სინამდვილესთან. ეს უკანასკნელი კი — სინამდვილესთან მწერლის ესთეტიკური მიმართება, უფრო კონკრეტულად, ამ მიმართების რაობა — თითქმის ერთადერთი კრიტერიუმია, რომელიც ექვემიუტანლად განსაზღვრავს მისი სულიერი ნაღვაწის მიკუთვნებას საერო ან სასულიერო მწერლობისადმი.

საკითხის ეს მხარეც უნდა იქნეს გათვალისწინებული, როცა „შუშანიკის წამების“ ეპრობრივ თუ დარგობრივ კუთვნილებაზე ვმსჯელობთ. თუკი იაკობ ხუცესი მართლა საერო მწერლობის ძეგლს ქმნიდა, რომლის ძირითადი ფაბულა ისტორიული პიროვნების, ამ შემთხვევაში კონკრეტული წმინდანის კონკრეტული თავგადასავალი იყო, ავტორს საერო მწერლის მსოფლმხედველობა, ან საერო განწყობილება მაინც, უწინარეს ყოვლისა იქ უნდა გამოველინა, სადაც შეგნებულად დასცილდებოდა წმინდანის ცხოვრების „ისტორიულ ფაქტებს“ და მკითხველს შესთავაზებდა მხატვრულ ფანტაზიასა და გამონაგონს.

აქ დაისმის ზოგადი ხასიათის კითხვა: იცნობს კი საკუთრივ იაკობ ხუცესი საერთოდ მხატვრულ ფანტაზიასა და გამონაგონს? ამ კითხვაზე ქართველ მეცნიერებს დადებითი პასუხი მოეპოვებათ, თანაც იმდენად არგუმენტირებული, რომ მასში ექვის შეტანა დღეს უკვე შეუძლებელია. ამ მხრივ ბოლო დროის ნამუშევართაგან უწინარესად გ. ფარულავას სპეციალურ ნარკვევს დაეასახელებდით, რომელშიც სკრუპულოზურადაა გამოკვლეული საზოგადოდ ჰაგიოგრაფიაში, მათ შორის ძველ ქართულ მწერლობაში, ისტორიულ-კონკრეტულისა და მხატვრული ფანტაზია-გამონაგონის ურთიერთმიმართების პრობლემა<sup>15</sup>. მკვლევარი საესებით სამართლიანად მიუთითებს, რომ ეს „მომენტი თვალსაჩინო პირველივე ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულების („შუშანიკის წამების“, — ბ. კ.) გმირთა სახეებში, ისევე როგორც ნაწარმოების მთელ დანარჩენს სახეობრივ სტრუქტურაში. ისტორიული ფაქტია ვარსკენის სარწმუნოებრივ-ეროვნული ღალატი, მასთან შუშანიკის დაპირისპირება და ამ უკანასკნელის ტრაგიკული ხედრი ექვისი წლის მანძილზე. ეს ისტორია ეგებ უფრო დრამატულიც იყო, ვიდრე სცენაზე გათამაშებული ზოგი მოქმედება, ისევე როგორც ცხოვრება ზოგჯერ უფრო მშვენიერია, ვიდრე რომელიმე ფერწერულ ტილოზე მოჩანს იგი. არსებულის (მომხდარის) დრამატული ტონუსიდან გამომდინარე, იაკობ ხუცესი ამუქებს ხაღებავეებს, ქმნის ფანტასტიკურ სურათს (ხაზი ჩვენია. — ბ. კ.), რათა სიტუაციის რეალურ, მაგრამ მძაფრ სინამდვილეში ჩაგვახედოს“<sup>16</sup>. მკვლევარს, სხვათა შორის, ამის ნიმუშად ეხატება სწორედ „წამებიდან“ ჩვენ მიერ უკვე დამოწმებული პასაჟი იმის შესახებ, რომ ძაძისაგან „ნაგვემი“ ხორცი დედოფლისა სიცოცხლეშივე დალპა და „დიდ-დიდ“ წყლულებზე მატლი იყო „დასხმული“, რომელიც შუშანიკმა აიღო და უჩვენა თავის სულიერ მამას, თანაც მკაცრად გაკიცხა ამ ამბით შეძრწუნებული მოძღვარი.

ორიგენის სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ, უნდა ვთქვათ, რომ წამების ამ ეტაპზე და ამ კონტექსტში, რომელიც, ჩანს, ხელოვნურად შექმნა ავტორმა, შუშანიკის „წმიდა და უცოდველი სული,... ძლიერი თავშეკავების გზით გაწმენდილი და ღვთისმოსაობის და რელიგიურ შემეცნებათაგან დამთვრალი“, თანაეზიარება ღვთაებას<sup>17</sup>.

მაშასადამე, როცა იაკობ ხუცესის მხატვრული წარმოსახვა „სცილდება საგანს“, რათა „უფრო დაუახლოვდეს მას“ (ესაა მხატვრული ფანტაზიისა და გამონაგონის უმთავრესი მიზანი), იგი მოწამის პიროვნებას „უახლოვდება“ საერო მწერლობის დიამეტრულად საპირისპირო პოზიციიდან. აქ, ამ „შემოქმედებითი თავისუფლების“ დროს, მან თავის პერსონაჟს შეხედა როგორც კეშმარტიმა ჰაგიოგრაფმა და ინტენსიურად სცადა მისი დამსგავსება ადა-

მიანის იმდროინდელი იდეალისათვის. მოყვანილი აზრის საწინააღმდეგოდ ფუქია იმ ფაქტის კონსტატაცია, რომ თავად ჰაგიოგრაფს აძრწუნებს პერსონაჟის ქმედება და მოუწოდებს მას ნაკლებ სასტიკი იყოს თავისთვის მიმართ. ამით მწერლის საერო განწყობილება კი არ არის გამოვლენილი, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, არამედ პირიქით, ამით მას იმისი თქმა სურს, რომ ჰირთათმენის ადამიანური შესაძლებლობის ზღვარამდე მისული მოწამე საბოლოოდ სძლევს და აუფასურებს კიდევაც ამქვეყნიურ, მატერიალურ ყოფას და ამითვე მის პიროვნებას განაზოგადებს „ადამიანის იმდროინდელი იდეალის შესაბამისი გმირის სახეში“. რაც შეეხება თავად ავტორს, იგი ვერც მოყვანილ და ვერც სხვა სიტუაციაში, რომლებშიც, გარკვეულ შემთხვევებში, თვითონ იყენებს თავისთვის, შესაძლოა ხელოვნურადაც, ვერ გაუტოლდება „ღვთისმოსაობისა და რელიგიურ შემეცნებათაგან დამთვრალ“ თავის პერსონაჟს. ამის შეგნება ავტორს აქვს. მაგრამ ეს არაა თავისთვის დამცრობა, არამედ მხოლოდ განდიდება იდეალური გმირისა. და ეს განსაზღვრავს სინამდვილესთან მისი ესთეტიკური მიმართების რაობას. სწორად შენიშნა გ. ფარულავამ ამ პასაჟის შესახებ: „იდეალურის ასეთი სტილისტური ფორმირება მთლიანად ეწინააღმდეგება სილამაზის როგორც ანტიკურს, ისე რუსთველურ გაგებას. აქ სწორედ ულამაზო სხეულშია ლამაზი სული. მსოფლალქმა, რომელმაც ღმერთი მიწაზე ჩამოიყვანა და ჩვეულებრივი ადამიანური არსებობით შემოსა, ესთეტიკური იდეალის ფორმირებაშიც ყოფითსა და ჩვეულებრივს ემყარება“<sup>18</sup>.

დამოწმებულ კონტექსტზე, როგორც პირწმინდად ჰაგიოგრაფიულ მხატვრულ გამოწავონზე, მსჯელობა სრული არ იქნება, თუ არ გავითვალისწინებთ კ. კეკელიძის მიერ მის შესახებ გამოთქმულ უაღრესად საინტერესო თვალსაზრისს. კერძოდ, მას, მსოფლიო ჰაგიოგრაფიის საუკეთესო მკოდნეს, მოეპოვება რიგი ნაკვევებისა, რომლებიც ეხება ბიზანტიურ-ქართულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პრობლემებს. ამათგან ჩვენი საკითხისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს მის გამოკვლევას — „ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული პარალელები“, რომელიც, მოცულობითი სიმცირის მიუხედავად, შეიცავს რიგ ზოგადთეორიულ-ლიტერატურულ მსჯელობას, განმტკიცებულს კონკრეტული მასალებით ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან, მათ შორის „შუშანიკის წამების“ ზემოთ დამოწმებული პასაჟითაც. ნაშრომის შესავალში კ. კეკელიძეს შენიშნული აქვს, რომ „ბიზანტიურმა ლიტერატურამ ჯერ კიდევ წინამეტაფრასულ ხანაში შეიმუშავა გარკვეული სქემები, რომელთაც მკვეთრად ჩამოსხმული შაბლონის, შტამპის ხასიათი მიიღეს. ეს სქემები (დ. ს. ლიხაჩოვმა მათ „ლიტერატურული ეტიკეტი“ უწოდა. — ბ. კ.) სავალდებულო გახდა არა მარტო ბიზანტიურ ლიტერატურაში, არამედ იმ ხალხთა მწერლობაშიც, რომელნიც ბიზანტიურ კულტურასთან იყვნენ დაკავშირებულნი და იმით საზრდოობდნენ. კერძოდ ეს უნდა ესთქვათ ქართული მწერლობის შესახებაც. ამ სქემებმა გამოვლინება პოვეს არა მარტო ლიტერატურულ ფორმაში, არამედ იმ სიუჟეტურ მოტივებშიაც, რომელთაც ამ ქანრის ლიტერატურაში ვხედავთ“<sup>19</sup>.

მოყვანილი მსჯელობის უმთავრესი აზრი ის არის, რომ ადრინდელი ქართული მწერლობა თავისი „ლიტერატურული ფორმით“ (რესპ. ქანრობრივად) ანალოგიური იყო ბიზანტიური ლიტერატურისა, კერძოდ ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიისა, ამასთანავე შინაარსობრივადაც (ცალკეული „სიუჟეტური

მოტივებითაც“) პირველი (ქართული ჰაგიოგრაფია) არაიშეიათად გენეტიკურად იყო დაკავშირებული მეორესთან (ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიასთან). კ. კეკელიძე ამ თვალსაზრისით სახელდახელოდ დასახელებულ ლიტერატურათა ორ საზიარო „სიუჟეტურ მოტივს“ იხილავს: „ხორცთა განლევისა“ და „პირველყოფილ ჰარმონიისას“. ამათგან ამჟერად ჩვენთვის უმთავრესია პირველი („ხორცთა განლევის“ მოტივი), როგორც სასულიერო მწერლობის. უწინარესად ჰაგიოგრაფიის, უძირითადესი დოგმატურ-თეორიული საფუძველი. ამ მხრივ მკვლევრის ყურადღებას იპყრობს „ათცამეტი ასურელი ღამის ცხოვრება“ (რომელიც ვ. ჭელიძესაც ჰაგიოგრაფიის ნიმუშად მიაჩნია და სავსებით სამართლიანადაც), კერძოდ შიოს მიერ ხელის გულზე ნაკვერჩხლის დაყრისა და მისგან უვნებლობის მოტივი, და გამოტანილი აქვს დასკვნა, რომ იგი უნდა ნომინარეობდეს „ბარლამ სირიელის ცხოვრებიდან“<sup>20</sup>.

უაღრესად სიმპტომატურია ის ფაქტი, რომ, როცა კ. კეკელიძე ჰაგიოგრაფიულ შაბლონებსა და სქემებზე, კერძოდ მის ყველაზე უმთავრეს მოტივზე („ხორცთა განლევაზე“) მსჯელობს, „ათცამეტი ასურელი მამის ცხოვრების“ შემდეგ აღრინდელი ქართული მწერლობის ისტორიიდან მარცხდამაინც „შუშანიკის წამებას“ ასახელებს და არა რომელიმე სხვა თხზულებას. „მეორე ქართული ძეგლი, — აგრძელებს იქვე მკვლევარი, — რომელშიც „ხორცთა განლევის“ მოტივი მთელი თავისი სიმწვავით იშლება, არის „შუშანიკის მარტილობა“<sup>21</sup>. (ხაზი ჩენია. — ბ. კ.) ნათქვამის საილუსტრაციოდ კ. კეკელიძეს მოჰყავს თხზულების ის პასაჟები, რომლებიც ჩვენ დავიზოწმეთ. იგი სავანებოდ ჩერდება ცოცხლად ხორცთა ლობისა და მატლთდასქმის მოტივზე. ვასაგები მიზეზით, ვრცლად მოვიყვანთ მკვლევრის მსჯელობას. „მოყვანილი ადგილი, — ვკითხულობთ იქვე, — ძალიან გვაგონებს სვიმონ მესვეტის, უფროსის (გარდაიცვ. 459 წელს) „ცხოვრებას“... სვიმონს ისე, როგორც შუშანიკს, შიშველ ტანზე ეცვა ძაძა, არ წვებოდა დასაძინებლად. დიდმარხვის 50 დღის განმავლობაში არ ჰამდა და არ სვამდა... წლების განმავლობაში გაიცრია მისი ხორცი... სხეულმა იწყო ლობა. დამპალ ხორცში გაჩნდა მატლები, მატლებითვე ავსებული იყო მისი ლოგინი... გაუჩნდა მას აუადმყოფობა „პანუკლა“ და დაუღა თეძო, საიდანაც უამრავი მატლი სცივოდა იატაკზე. მეო, ამბობს ავტორი მისი „ცხოვრებისა“, მისი უშუალო შუკირდი ანტონინე, სხვა საქმე არა მქონდა რა იმის მეტი, რომ, თანახმად მისი ბრძანებისა, ძირს დაცვენილი მატლები მეგროვებია და იმავე ადგილას დამესხა სვიმონისათვის, საიდანაც ისინი სცივოდნენ. სვიმონი კი ამ დროს მატლებს ეუბნებოდა: „შეჰამეთ, რაც ღმერთმა მოგმადლათო“.

როგორც ვხედავთ, სვიმონსაც და შუშანიკსაც ხორცი უღებათ მისი გაცრეცის გამო უხეში ძაძისაგან; დამპალ ხორცში ერთსაც და მეორესაც უჩნდება მატლები. ისინი ამის წინააღმდეგ არამტოუ არავითარ ზომას არ ღებულობენ, პირიქით, შეგნებულად ხელს უწყობენ მათ მომრავლებას: თუ მატლები ხორციდან შემთხვევით ძირს ჩამოვარდებიან, მათ უკანვე თავის ადგილას აბრუნებენ და თავიანთ სხეულს შესთავაზებენ საჭმელად იმ მოტივით, რომ, როგორც შუშანიკი ამბობს, უმჯობესია დროებით, ამ ცხოვრებაში შეგვჭამონ მატლებმა, ვიდრე საიქიოს მუღმივმა, „უკუდავმა“ მატლმაო. სვიმონის საქციელი პროტესტს იწვევს მის გარშემო მყოფთაგან, პროტესტს იწვევს შუშანიკის საქციელიც იაკობის მხრივ... აქედან საკითხი ამ ორი ჰაგიოგრაფიული ძეგლის (ხაზი ჩენია. — ბ. კ.) ურთიერთობის შესახებ. რო-

დესაც „შუშანიკის მარტვილობა“ იწერებოდა, „სვიმეონის ცხოვრება“, მეტი თუ არა, ოცი წლით მაინც ადრე იყო დაწერილი; ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ეპიზოდი იაკობმა შეთხზა „სვიმეონის ცხოვრების“ მიხედვით. აქ შეუძლებელი არაფერია: „შუშანიკის მარტვილობიდან“ ჩვენ ვტყობობილობთ, რომ მის, შუშანიკის, დროს ქართველ მწერლებსა და მკითხველებს ხელთ ჰქონდათ ჰაგიოგრაფიული თხზულებანი, „წმიდანი იგი წიგნი მოწამეთანი“, ან თარგმანში, ან ორიგინალში“<sup>22</sup>.

ამგვარი სესხება არ ყოფილა საძრახი; პირიქით, იგი ადრექრისტიანული ლიტერატურის შემოქმედებითი პროცესის წესი და რიგი, მისი მოუცილებელი კანონი იყო. რამეთუ მაშინ წინაპარ დიდ მწერალთა „ენითა ზრახვიდნენ, მათითა ყურითა ესმოდათ და მათითა კელითა შურებოდნენ“<sup>23</sup>.

კ. კეკელიძის მსჯელობიდან ჩვენთვის უმნიშვნელოვანესია შემდეგი: ა) ხორცთა ლაობისა და მატლთდასხმის, აგრეთვე დიდმარხვის 50 დღის მანძილზე უჭმელობისა და ზედგომის, მოტივი მართლა მხატვრული გამონაგონია საკუთრივ შუშანიკის პიროვნებასთან მიმართებაში ისტორიული თვალსაზრისით (თუმცა არც ისაა გამორიცხული, რომ შუშანიკი ისტორიულად ასე იქცეოდა); ბ) ამ მოტივს ლიტერატურული პირველწყარო აღმოაჩნდა, პირველწყარო სწორედ ჰაგიოგრაფიული მწერლობიდან, თანაც ამ მწერლობის კლასიკური ძეგლის „სვიმეონ მესვეტის ცხოვრების“ სახით. ეს იმას ნიშნავს, რომ იაკობ ხუცესის აზროვნების წყობა და სტილი ჰაგიოგრაფიულ მსოფლმხედველობასა და სტილზეა დაფუძნებული. და თუ მწერლის სიტყვა მომნუსხველია და სულის შემძვრელი, ეს იმიტომ, რომ „წამებაში“ ჰაგიოგრაფიის, როგორც მწერლობის დარგის, მხატვრული ძალმოსილება იაკობ ხუცესის ხელში იდეალურ სრულყოფას, თავისი გამომსახველობითი შესაძლებლობის ზღვარს აღწევს: იაკობ ხუცესი ჰაგიოგრაფიის მხატვრული იდეალის თვალსაწიერიდან შორს იმზირება და აფართოებს მის ჩარჩოებს, მაგრამ აფართოებს ამ დარგის ხფეროდან გაუსვლელად.

ამ თვალსაზრისს დამატებით და საბოლოოდ (თვით უკიდურეს სკეპტიკოსთათვისაც. ალბათ, არსებითად მაინც) ადასტურებს მ. გიგინეიშვილის ნაშრომი<sup>24</sup>, რომელიც, გარკვეული აზრით, კ. კეკელიძის ზემოთ დამოწმებული დებულების შემდგომი სრულყოფილი გაშლა-დასაბუთების წარმატებულ ცდას შეიცავს ორსავე ასპექტში: თეორიული და კონკრეტული თვალთახედვით.

მ. გიგინეიშვილის დაკვირვებით, „შუშანიკის წამებაში“, კ. კეკელიძის მიერ შემჩნეულს გარდა, სხვა მრავალი „სიუჟეტური დეტალია ჰაგიოგრაფიის სქემის თანმხვედრი“. ესენია: წმინდანის წარმომავლობა ქრისტიანული ოჯახიდან; სიყრმიდანვე გამორჩეული ღვთისმოსიშობა; გადაბირების მსურველნი და მათგან „თავის მოზღუდვა“; იმიერ სოფლად მიცვალების წინასწარგრძნობა; გარეშემყოფთა დამოძღვრა-განსწავლა; საფლავის დაბარება; წმინდანის ღვენა ურწმუნოსაგან და გულშემატკივარ „ღვლათა და

მამათა ამბოხის“ მიერ მისი გაცილება; მოწმის მხრივ თანამდებელთა და-შვილება; წმინდანისათვის მიყენებული გვემით თვით მოწინააღმდეგის გა-კვირება (ათანასე ალექსანდრიელის „ანტონ დიდის ცხოვრებაში“ ნათქვა-მა, რომ ეშმაკსაც „დაუკურდა“ მისგან გვემული წმინდანის გამძლეობა, ასევე ვარსკენს „დაუკურდა“ მისგან მიყენებული „დიდძალი სიმსიენც“ შუ-შანიკისი); შეურაცხი ქვეშაგები წმინდანისა; „გრწყილი და ტილი მოუგო-ნებელი“ წმინდანის ადგილსამყოფელში (გვხვდება ათანასე ალექსანდრიე-ლის ერთ-ერთ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში); წმინდანის სამოსლად „შინა-გან ძაძა და გარეშე ტყავი“ („ანტონის ცხოვრება“); წმინდანის ნახვა ციხეში „ღამით“, „ფარულად“, ქრთამის გაღებით (ტროფიმესა და წმინდა გიორგის „წამებანი“), მარტოობის გამო წმინდანის ჩივილი (ეხმინება გოლგოთაზე ჯერიდან ნათქვამს)<sup>24</sup> და სხვა.

მეტის თქმაც შეიძლება. მ. გიგინეიშვილმა „შუშანიკის წამების“ ისეთ „სიუჟეტურ მოტივებსაც“ მოუძებნა ბიბლიურ-ჰაგიოგრაფიული პარალე-ლები, რომლებიც თითქოს ამჟამად გამოხატავდა მოწამის საერო განწყო-ბილებას. შევჩერდებით ერთ მათგანზე: „ორიგინალური მხატვრული სახე-ები და წმინდანისათვის შეუფერებელი ჩივილია მკვლევართა მიერ დანახუ-ლი შუშანიკის ფრაზაში: „მან უეპოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთუნა და სათ-ნელი ჩემი დაშრიტა და ყუავილი ჩემი დააქნო“..., აქ თავმოყრილი მეტა-ფორები არა თუ ორიგინალური არ არის, ბიბლიის პოეტური არსენალიდან მომდინარე სტერეოტიპად ქცეული გამომსახველობითი საშუალებებია... ანგარიშგასაწევია შუშანიკის ნათქვამის კონტექსტი, რომელიც ნათელყოფს, რომ „ნაყოფის მოსთუღვითა“ და „ყუავილის დაქნობით“ შუშანიკი ღვთის წყალობას მოელის: „ხოლო მე აწ ამას ვჰმადლობ ღმერთსა, რამეთუ ტან-ჯვითა მისითა მე ღზინებაჲ ვპოვო და გუემათა და თრევათა მისთათს მე გან-სუენებასა მივემთხოვ, და უგულისხმოებისა და უწყალოებისა მისისათს მე წყალობასა მოველი იესუ ქრისტეს მიერ უფლისა ჩემისა“. ამას კი მოჰყვე-ბა: „ესე ყოველი ცხოვრებაჲ, ვითარცა ყუავილი ველთაჲ, წარმავალ არს და დაუდგრომელ და ვინ სთესა — მოიმკო, და ვინ განაბნია გლახაკათათს — შეიკრიბა, და რომელმან წარიწმიდოს თავი თვისი, მან პოოს იგი, რომელმან აღიდა იგი“. შუშანიკის ეს სიტყვები ბიბლიის მუხლთა გარდათქმას წარ-მოადგენს“<sup>25</sup>.

ყოველივე ზემოაღნიშნული, აგრეთვე უამრავი სხვა მონაცემი (რომელ-თა მოხმობას აქ საჭიროდ არ ვთვლით), ვფიქრობთ, უცილობლად ადასტუ-რებს იმ ფაქტს, რომ „შუშანიკის წამება“ ქვეშაბრტულად ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებაა.

აღნიშნული ოდნავადაც არ ამცირებს „წამების“ უდიდეს იდეურ-მხატვ-რულ ღირსებას. ეგ ამიტომ: მეხუთე საუკუნის ქართლში ქრისტიანული სარ-წმუნოების დაცვა სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური მნიშვნელობის ძალად იქცა. ისაა ეროვნული მეობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის უაღრესად ეფექტური ფორმა. ამ იდეას „წამებაში“ ამშვენებს იაკობ ხუცესის ქვეშაბრი-ტად დიადი მხატვრული ნიჭი. ფშუკი და უიდეო არც „წმიდა ალექსის ცხოვრება“ ყოფილა. თანამედროვე ბიზანტინისტიკის ერთ-ერთი გამოჩენი-ლი წარმომადგენელი წერს: ალექსი კი არაა უიდეო, ბრბოა უიდეო. უმაღ-ლესი იდეების მატარებელი ალექსი ზევიდან დაჰყურებს მისგან ასე დაცი-

ლებულ ბრბოს და მის ქმედებაზე არც რეაგირებს. სინამდვილეში კი ესაა იდეური ბრძოლის თავისებური ფორმა, იმდროისათვის შესაფერისი, რომლის შეცნობა დღეს გაგვიჭირდება, თუ ისტორიზმის პრინციპს არ დავიცავთ<sup>26</sup>.

### შენიშვნები

1. „ლიტერატურული საქართველო“, 19. 2. 82. შ. ჩიჭავაძემ თავის საკანდიდატო დისერტაციაში — ქალთა ისტორიულ-მხატვრული პერსონაჟები ქართულ პავოგრაფიაში (შუშანიკი, ნინო), თბ., 1952 (ინახება თსუ სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში) — სპეციალური ქვეთავი უძღვნა ამ საკითხს (გვ. 71—79). იგი ბიბლიური საილუსტრაციო მასალის სიუჟეტით ხასიათდება, მაგრამ ავტორის ძირითადი დებულებანი ნაკლებ სარწმუნოა. ამის შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ვტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, X, თბ., 1968, გვ. 225.
2. შეენიშნათ, რომ გამოვიდა კ. დანელიას უაღრესად საყურადღებო მონოგრაფია — „ქართული სამწერლო ენის ისტორიის საკითხები“ (თბ., 1982), რომელშიც ავტორი სპეციალურად მსჯელობს ბიბლიასთან, კერძოდ პავლეს ეპისტოლესთან, იაკობ ცურტაველს მამართებაზეც (გვ. 107—108). აქვე დავასახელებთ ნ. ბერძოლის წერილს (იხ. ჟურნ. Georgica, 1981, № 4), რომელშიც იკვლევს „წამების“ აგვანგელურ საფუძვლებს“ და, ამასთანავე, ცდილობს თხზულების ქრონოლოგიის გადასინჯვას.
3. ვ. კეკელიძე, წერილები, თბ., 1972.
4. იქვე, გვ. 8.
5. ვ. კეკელიძე, „ქართლის ცხოვრების“ ქრონიკები, I, თბ., 1972, გვ. 291.
6. В. В. Бычков, Эстетика поздней античности, М., 1981, გვ. 75—79.
7. გ. ფარულაძეა. ქრისტიანული ხელოვნების ძირითადი პრინციპები, წიგნში: მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982, გვ. 8—58.
8. ე. ხინთიბიძე, „შუშანიკის წამება“ და ბიზანტიური აგოგრაფიის სათავეები, წიგნში: ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1982, გვ. 168.
9. რ. სირაძე, სახისმეტყველება. თბ., 1982, გვ. 91—105.
10. ვ. კეკელიძე, ქართლის ცხოვრების ქრონიკები, I, გვ. 289.
11. ე. კეკელიძე, წერილები, გვ. 17.
12. რ. სირაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 96.
13. ვ. კეკელიძე, წერილები, გვ. 13.
14. რ. სირაძე, მხატვრული აზროვნების საკითხები უძველეს ქართულ მწერლობაში (V—XI სს.), „მცენ“, 1965, № 4, გვ. 134—140.
15. გ. ფარულაძეა, მხატვრული ფანტაზია და შინაგანი ხლევა, წიგნში: მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, გვ. 83—134.
16. იქვე, გვ. 125.
17. ორიგენის ნაშრომი ციტირებულია გ. ფარულაძეს დასახ. წიგნიდან (გვ. 99—100).
18. გ. ფარულაძეა ძველი ქართული მწერლობის სათავეებთან, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1983, № 1, გვ. 21.
19. კ. კეკელიძე, ვტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1945, გვ. 99—107.
20. იქვე, გვ. 99.
21. იქვე, გვ. 101, 102—103.
22. კ. კეკელიძე, შემოქმედებითი პროცესი ძველ ქართულ ლიტერატურაში იდეოლოგიური ხასიათის ზოგიერთ მომენტთან დაკავშირებით, ვტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, გვ. 208.
23. მ. გიგინეიშვილი, იაკობ ზუცესის „შუშანიკის წამება“, ჟურნ. „საუნჯე“, 1978, № 6, გვ. 223—235.
24. იქვე, გვ. 228.
25. იქვე, გვ. 229.

26 „შუშანიკის წამების“ ენრობრივ რაობას სპეციალურად თუ ფრაგმენტულად, სხვა საკითხებთან მიმართებაში ეხებიან: ილ. აბულაძე, ა. ბარამიძე, რ. ბარამიძე, ბ. ბაღხაშიშვილი, კ. გამახურდია, მ. თაბორიძე, რ. თვარაძე, პ. ინგოროყვა, მ. ლორთქიფანიძე, დ. მენაბდე, ბ. მიშველაძე, შ. ონიანი, ც. ქურციყიძე, თ. ჭილაძე, დ. ჯანაშია და სხვანი. დასახელებულ ავტორთა თვალსაზრისების განხილვა, ადგილის სიმცირის გამო, წინამდებარე წერილში ვერ შეეძლო. შევეცდებით ამ ხარვეზის გამოსწორებას უახლოეს ხანში.

Б. И. КИЛАНОВА

## ПРИБЛИЖЕНИЕ К ЦУРТАВЕЛИ

Резюме

В работе проанализировано отношение Якова Цуртавели к библейским книгам, в частности, к епистоле Павла. Отмечено, что автор «Мученичества Шушаники» вполне осмысленно внес поправку в одну из сентенций Павла и этим подчинил ее грузинскому национальному идеалу.

Большая часть работы посвящена уточнению жанра «Мученичества Шушаники». Делается вывод, что Яков Цуртавели, опираясь на поэтический идеал агнографии, расширяет ее рамки, не выходя за рамки данного жанра.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრა

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტში