

წმინდანის სულიერი ზეადსვლა ჰიმნობრაფიაში

ჰიმნობრაფიაში, რომელიც ორიენტირებულია განათლებულ, ღვთისმეტყველებაში გაცნობიერებულ მკითხველსათუ მსმენელზე, წმ. ეფრემ მცირის სიტყვით, ყოველივე აისახება „განმარტებითად“ და „სახისმეტყველებითად“, რის გამოც საღვთისმეტყველო ლიტერატურის ეს ერთი უმნიშვნელოვანესი სფერო ღრმა შემეცნებით ფუნქციას იძენს. საგალობელი ბადებს ამაღლებულ განწყობილებას, რასაც ქმნის, ერთი მხრივ, ღრმა თეოლოგიური შინაარსით დატვირთული აზრი, მეორე მხრივ, სახისმეტყველებითი სისტემა, პოეტიკური აქსესუარი, ფორმალური ელემენტიც კი.

ჰიმნობრაფია, ჰაგიოგრაფიისაგან განსხვავებით, წმინდანის სულიერი ზეადსვლის ორ ძირითად საფეხურს წარმოაჩენს. ესაა ბაძვა და ზიარება. წმინდანის ზოგადი სახე ასეთია: იგი ზნეობრივ სრულყოფას, სულიერ ამაღლებასა და სისავსეს აღწევს ღმერთისაკენ სწრაფვით, რაც სასუფეველისაკენ მიმავალ გზას უმსუბუქებს. იგი კბაძავს ღმერთს, რომელიც, როგორც შემომქმედი, თავისკენ იზიდავს თავის შექმნილ საგნებს.

საგალობელში ამაღლებული და მშვენიერი ერთდროულად წარმოიდგინება. ძე ღმერთის განკაცებამ საფუძველი დაუდო ადამიანში ღვთაებრივი და კაცობრივი საწყისების საიდუმლო შეზავებას, ღვთაებრივისა, რომელიც ამაღლებულის კატეგორიას განეკუთვნება, და კაცობრივისა, რომელიც ესთეტიურობას გამოხატავს. ამგვარი შეზავება მხოლოდ ქრისტიანული ცნობიერების მქონე ადამიანს ეძლევა ღვთისაგან, ამასთან, დიოფიზიტური ცნობიერების მქონეს, ვინაიდან დიოფიზიტობამ აღიარა მაცხოვარი ღმერთად და კაცად. ღმერთმა შექმნა ამაღლებულად და ესთეტიურად აღსაქმელი სამყარო თავისი მრავალფეროვ-

ნებით. ეს შეგრძნება ცოდვითდაცემის შედეგად დაიკარგა და ღმერთი მიუწვდომელი, შეუცნობელი დარჩა ადამიანისათვის, ე. ი. ღმერთი და ყოველივე ღვთაებრივი ამაღლებულად დარჩა. დაცემულმა ადამიანმა პირველქმნილი მშვენიერი სამყარო დაკარგა, მაგრამ ღმერთმა ბოლომდე არ გაწირა იგი და კაცობრიობას სულიერების გადასარჩენად ძე ღმერთი მოუვლინა, რითაც საღვთო საიდუმლოების წვდომის, დაფარული სიბრძნის განცხადების საშუალება მისცა.

საგალობელი წმინდანს აქებს როგორც ზესთასოფელში, ზეციურ დასში დამკვიდრებულს, რომელიც მისაბაძად აისახება. საგალობელი ერთდროულად წარმოაჩენს, ერთი მხრივ, ღვთის დიდებას, მეორე მხრივ, წმინდანის ღვთისადმი მიმსგავსებულ, მიმბაძველ სახეს, რაც მიუთითებს, რომ არსებობს მისაბაძი და მიმბაძველი. საგალობელში წმინდანის სულიერი განვითარება შემდეგი საფეხურების მიხედვით წარმოისახება: იგი ღმერთის რჩეულია და მისი ამქვეყნიური მოვლინება, დაბადება განგებითაა წინასწარგანზრახული; იგი გრძნობს თავის განსაკუთრებულ მისიას, რაც ზოგჯერ ღვთაებრივი სასწაულით მოინიშნება და რაც განსაზღვრავს მისი ცხოვრების საღვთო გზით სვლის აუცილებლობას; ყოველივე ამას საფუძველად ედება ღვთის შემეცნების სურვილი და მისკენ სწრაფვა, ღვთისმოშიშებით წარმართვა ცხოვრებისა; ჰიმნოგრაფი წმინდანს გამოარჩევს საზოგადოებისაგან და მასზე ამახვილებს ყურადღებას, ამკობს მას სულიერი სილამაზით, მშვენიერებით და, რაც მთავარია, ამაღლებულობით, რომელთა საფუძველი სულიერებაა.

ქრისტიანულ ლიტერატურაში ბაძვის, ასახვის საგანი ღმერთია; ბაძვის ცნების ქრისტიანული ასპექტი გულისხმობს საღვთო ჭეშმარიტების ასახვას, ამაღლებულის, მშვენიერის, სილამაზის ანტიკურობისაგან არსობრივად განსხვავებულ გაგებას, რაც სისადავის საფუძველზე ამაღლებულის დანახვის მცდელობაა; ბაძვის ქრისტიანული თვალსაზრისი დროსივრცულად დაუსაზღვრელია, ვინაიდან ქრისტიანულ ლიტერატურაში დრო და სივრცე დაუკონკრეტებელია, ნებისმიერი ნაწარმოები ორ სივრცესა და ორ დროს წარმოსახავს: მაცხოვრის, ღვთისმშობლის,

წმინდანის ცხოვრებას ამქვეყნიურ სამყაროში, რომელიც დროული თვალსაზრისით დასაზღვრულია, და სულის მარადიულობაში არსებობას, რომელიც ზესთასოფელში გრძელდება. ეფრემ მცირის საღვთისმეტყველო და ესთეტიკურ ნააზრევში ბიზანტიური რიტორიკის თეორიული პრინციპების გათვალისწინებით, ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტის განხილვის საფუძველზე ქეთევან ბეზარაშვილმა გამოავლინა ბაძვის ტრადიციულ, კლასიკურ (ანტიკური) და ქრისტიანულ თეორიულ მოძღვრებებს შორის არსებული მსგავსება-განსხვავებანი და დაასკვნა, რომ ბაძვის კლასიკური გააზრება „საუკეთესო რიტორიკული ფორმის გამოყენების მნიშვნელობით იმემკვიდრა ბიზანტიური რიტორიკის თეორიამაც“ (ბეზარაშვილი 1998: 140). ბაძვის ქრისტიანული ცნება „საღვთისმეტყველო სტილის მთავარი მახასიათებელია“ (ბეზარაშვილი 1998: 140). მისივე თვალსაზრისით, „პავლეს ბაძვა გულისხმობს ზეშთა აზრის, მისი ცხოველმყოფელობის, საღვთო სიბრძნის და მისი ე. წ. ევანგელური სისადავის ბაძვას შინაარსობრივ-ფორმობრივი ასპექტით“ (ბეზარაშვილი 1998: 140).

ქრისტიანულ ლიტერატურაში, კერძოდ პაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში, ბაძვის საფუძველი პავლე მოციქულის ეპისტოლეებშია განსაზღვრული: „მობაძავ ჩემდა იყვენით, ვითარცა მე ქრისტესა“ (I კორ. 4, 16; 11, 1); „შეუდევით სიყუარულსა და კბაძევდით სულიერსა მას“ (I კორ. 14, 11); „კეთილ არს ბაძვაჲ კეთილისათჳს მარადის“ (გალატ. 4, 18). პავლე მოციქულისეული ბაძვის გააზრება ქრისტეს, საღვთო სიბრძნის და მისი მშვენიერების, ამაღლებულობის, საღვთო სიყუარულისა და კეთილის, სულიერი მშვენიერებისა და სილამაზის, პირველსახის ბაძვას გულისხმობს. ბაძვა ღვთის მიმსგავსებაა, რაც სახის ესთეტიურად გააზრების, აღქმის საფუძველს ქმნის.

ე. ბინკოვმა მსგავსების, ბაძვის, ასახვის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისეული მოძღვრების განხილვისას განმარტა მსგავსებისა და არამსგავსების არსი: „ვინაიდან ნებისმიერი საგანი ერთსა და იმავე დროს მსგავსიცაა და განსხვავებულიც ტრანსკენდენტური პირველმიზეზისაგან („საღმრთოთა სახელთათვის“; 9, 7), ამიტომ შესაძლებელია

„არამსგავსება“ (ბიჩკოვი 1972: 55). არეოპაგიტული სწავლებით, მსგავსება იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც მიუმსგავსებლისადმი, ანუ ღვთისადმი მსგავსება, არა მსგავსია იმის გამო, რომ შედეგი (ქმნილი) მიზეზს (ღმერთს) ვერ ასახავს, ვერანაირად, ვერანაირი საზომით ვერ მიაღწევს მას (დიონისე არეოპაგელი 2002: 508-509). „ამ ანტინომიური ფორმულით, აგრეთვე სხვა მრავალი მსგავსითაც, ფსევდო-დიონისე თავისი სისტემის პრინციპულ განსხვავებას წარმოაჩენს კლასიკური ფილოსოფიური სისტემისაგან. არეოპაგელი სწორედ ასეთ შემთხვევაში უპირისპირებს მიმესისის, ვითარცა ბუნების მიბაძვის, კლასიკურ გაგებას პირველმიზეზის სახეობრივი გამოხატვის თავის თეორიას“ (ბიჩკოვი 1972: 55). მსგავსისა და განსხვავებულის (არამსგავსის) ამგვარი გააზრება ამაღლებულისაგან წარმართავს ადამიანის გონებას, რომელიც ამაღლებულს ღვთაებრივი ქმნადობის ყოვლისმომცველობის კონტექსტში ესთეტიკურადაც აღიქვამს.

თუ ღვთაებრივის, ამაღლებულის განცდა მშვენიერია, ე. ი. ესთეტიზმს ნაზიარებია, ზიარება სულის ხსნის უმთავრესი და უძირითადესი საშუალებაა. ბაძვა და მსგავსება უთუოდ უკავშირდება მშვენიერს, რომელიც ესთეტიკურ შინაარსს ატარებს. წმინდანი ბაძავს მაცხოვარს, ღვთაებრივი და კაცებრივი საწყისებისა და ბუნების მქონე ღმერთს, და ეზიარება ღმერთს, ტრანსცენდენტურს, პირველმიზეზს. ჰაგიოგრაფიის წმინდანის სულიერი განვითარების საფეხურები განსაზღვრეს წმ. იოანე ოქროპირმა საკითხავში „მოწამეთათვის“ და წმ. იოანე სინელმა „კლემაქსში“. მათში ჩამოყალიბებულია წმინდანობის იდეალი და განმარტებულია წმინდანისათვის აუცილებელი თვისებები. ასევეა ჰიმნოგრაფიაშიც. თუმცა, წმინდანის სულიერი განვითარების საფეხურები ჰაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში დინამიურობა-სტატიკურობის თვალსაზრისით განსხვავებულია მიუხედავად იმისა, რომ წმინდანის წარმოსახვის მიზანი ორივე ქანრის ნაწარმოებისათვის ერთი და იგივეა. ჰაგიოგრაფიაში წმინდანი საფეხურებრივად ვითარდება, ე. ი. დინამიურად წარმოისახება, რაც მას ესთეტიურობითაც გამოარჩევს. ჰიმნოგრაფიაში კი წმინდანის სულიერი გან-

ვითარების საფეხურები დინამიური არ არის, სულიერი განვითარების პროცესი არ აისახება, იგი სტატიკურია; ასე იმიტომ ხდება, რომ საგალობელი წმინდანს ზესთასოფელში გადასვლის, სასუფეველში დამკვიდრების შემდეგ ახვენებს. კიმნოგრაფია წმინდანის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მომხდარს წარმოადგენს, როგორც შედეგს. საგალობელი მრევლს უჩვენებს წმინდანისაგან იდეალურობის წვდომის ურთულეს გზას. აქ არ ჩანს სიკვდილის შიშის დაძლევის რთული მომენტი, უკვე შედეგი ჩანს – სიკვდილის შიში დაძლეულია და წმინდანი მეოხია ყოველი მორწმუნისა. სიკვდილის შიშის დაძლევა პიროვნებისგან დიდ შინაგან ძალას მოითხოვს. საგალობელში წმინდანს არ ახასიათებს ორჭოფობა, სისუსტე, რაიმე უარყოფითი თვისება, იგი სულიერად გამარჯვებული და ღმერთისაგან დაჯილდოებულია, ღმერთთან ნაზიარებია. წმინდანის „სივრცე გონებისა“ ამზადებს ყოველი ადამიანის სულიერ მომავალს, რაც ღვთაებრივი მშვენიერების შეცნობაში მდგომარეობს. წმინდანს ღმერთი პატივს მიაგებს ღმერთშემოსილობით, განღმრთობით, ღმერთთან ზიარებით.

წმინდანთა შესახებ დაწერილ კიმნოგრაფიულ ნაწარმოებში წარმოჩენილია პირველსახეს, მაცხოვარს მიწვენილი ადამიანის შინაგანი, სულიერი სამყარო, ადამიანმა საკუთარ თავში უნდა ადადგინოს პირმშობატი. ევანგელურ-აპოსტოლური სწავლების მიხედვით, ადამიანის სულიერი განვითარების უმაღლესი საფეხური განღმრთობაა, ღმერთთან ზიარებაა. იგი ღვთისადმი ბაძვაზე უფრო მაღალი საფეხურია. დავიმოწმებ იოანე ღვთისმეტყველის პირველ ეპისტოლეს: „რომელი გუესმა და ვიხილეთ, გითხრობთ თქვენ, რადთა თქვენცა ზიარებად გაქუნდეს თქვენ თანა და ზიარებად ჩუენი მამისა თანა და ძისა მისისა თანა იესუ ქრისტესსა“ (ი. 1, 3); „უკუეთუ ვთქუათ, ვითარმედ ზიარებად გუაქუს მის თანა და ჩუენ ბნელსა შინა ვიდოდით, ვტყუუვით და არა ვიქმთ ჭეშმარიტებასა. ხოლო უკუეთუ ნათელსა შინა ვიდოდით, ვითარცა იგი ნათელსა შინა არს, ზიარებად გუაქუს ურთიერთას. და სისხლი იგი იესუ ქრისტეს ძისა მისისა და განმწმედს ჩუენ ყოვლისაგან ცოდვისა“ (ი. 1, 6-7); პეტრე მოციქულს: „რადთა ამის მიერ იქმნეთ საღმრთოდსა მის

ზიარ ბუნებისა“ (II პეტრე, 1, 4). პავლეს: „ზიარ ჩემ თანა მადლისა მის თქვენ ყოველნი იყვნეთ“ (ფილიპ. 1, 7). „სარწმუნო არს ღმერთი, რომლისა მიერ იზინებით ზიარებასა მას ძისა მისისასა იესუ ქრისტეს უფლისა ჩუენისასა“ (I კორ. 1-9). იოანე ღვთისმეტყველის, პეტრე მოციქულის, პავლეს ეპისტოლეებისა და ამ ეპისტოლეთა წმ. ეფრემ ასურის, ნეტარი ავგუსტინეს, წმ. იოანე ოქროპირის, წმ. კირილე ალექსანდრიელის, წმ. თეოდორიტე კვირელის, წმ. იოანე დამასკელის განმარტებების მიხედვით, ზიარების საფუძველი მაცხოვრის განკაცებაა. მაცხოვრის ორბუნებოვნებით – ღვთაებრივი და კაცებრივი ბუნებით გახდა შესაძლებელი ადამიანის ზიარება ღვთაებრიობასთან. ზიარების შედეგად ადამიანი ცოდვათაგან განიწმინდება და ზეამაღლდება. ადამიანი ეზიარება ქრისტეს ბუნებას – ღვთაებრივსა და კაცებრივს. ღმერთმა განგებით მიანიჭა ადამიანს ღმერთთან შეერთების, ზიარების უფლება. ქრისტესთან ზიარება თავისთავად წმიდა სამებასთან ზიარებაა, რასაც იოანე ღვთისმეტყველის პირველი ეპისტოლე ადასტურებს. ზიარებით აღწევს ადამიანის სული სრულქმნილებასა და განღმრთობას, ამავე დროს, იგი საღვთო მისტერიის მონაწილე ხდება.

აქედან გამომდინარე, ბაძვასა და ზიარებას შორის დიდი ზღვარია, მაგრამ ზიარება ბაძვის გარეშე ვერ მიიღწევა. ბაძვა ამქვეყნიურ, მიწიერ მოვლენათა და საგანთა მიმართებაა ზესთასოფლური მოვლენებისა და საგნებისადმი, ხოლო ზიარება ღმერთთან შეერთებაა, განღმრთობაა, ზიარების შედეგად ადამიანი ახალ მეობას, მარადიულ ღირებულებებს მოიპოვებს, ღმერთთან სულიერ ქორწინებას აღწევს, ღვთაებრივ, ანუ ზესთასოფლურ სულს, სამოსელს პირველს იბრუნებს, ღმერთშემოსილი ხდება. ბაძვა და ზიარება გულისხმობს ორი მხარეს: ღმერთსა და ადამიანს. მაგრამ იმის გამო, რომ წმინდანებიც ხდებიან მისაბაძნი, ბაძვა ორ ადამიანსაც გულისხმობს. ეს ფაქტი განასხვავებს ბაძვასა და ზიარებას ერთმანეთისაგან, ამიტომაც ადამიანის სულიერ განვითარებაში ზიარება უფრო მაღალი საფეხური, ვიდრე ბაძვა. ეს ორი ფენომენი განსაზღვრავს ჰიმნოგრაფიის ხატ-სახეობრივ სისტემას, რომლის ბუნება ლიტურგიულ ცნობიერებას ეფუძნება და ამაღლებულის კატეგორიას განეკუთვნება.

ABOUT THE STAGES OF THE SAINT'S SPIRITUAL DEVELOPMENT IN HYMNOGRAPHY

Hymnography as a other parts of theology shows two stages of the saint spiritual development. It is the imitate and blessence. Imitate is the stage, which is neccessary for blessence. There are big difference between them. Imitate means to be like the God, it is the bases of aesthetic meaning. Imitate means connection of actions and events of our worlds to the heaven, but blessence is to be with the God. After blessence human receive new spirit, kindness, he/she will reach the spiritual wedding with the God, he will put on back the first clothes (means the clothes of light which was the dress of first man before sin), he/she will be dressed in the God. Imitate and blessence mean two sides: human and the God, but because of the saint are the people who are also must be followed, imitate may be includes two people, this differ imitate and blessence from each other, but blessence is the very important stage of human development then imitate. These two phenomien discribe the imagine system of hymnography, which is based on liturgial wise and belongs to the high developed cathegory.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ახალი აღთქმაჲ, წმ. გიორგი მთაწმიდელის რედაქციით, საქართველოს საპატრიარქოს გამოც., თბ., 1994.
- ბეზარაშვილი 1998 – ქ. ბეზარაშვილი, ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი ევრემ მკირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში, მაცნე, ელს, 1998, №1-4.
- ბიჩკოვი 1972 – В. В. Бычков, Проблема образа в византийской эстетике, Вестник МГУ, 1972, №1.
- დიონისე არეოპაგელი 2002 – Дионисий Ареопагит, Сочинения. Максим Исповедник, Толкования. Греческий текст с русским переводом Г. М. Прохорова. "Алестейя". СПб. 2002.