

Եւս
Ճիւղհիւղիւղ

Իհօղիւղ յըրոցհիւղիւղ
ոչոնոցհիւղիւղ
Եսեոնճիւղհիւղիւղ

**ქართული აგიოგრაფიის (IV– X სს.)
იკონოგრაფიული
სახისმეტყველება**

თბილისი
2008

**ვუძღვნი სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის,
უნშიდესისა და უნეტარესის ილია II-ის დაბადების 75-ე და
აღსაყდრების 30-ე წლისთავს**

წიგნში შესწავლილია ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლები (IV-X სს.) იკონოგრაფიული სახისმეტყველების კვალობაზე, განსაზღვრულია კვლევის მეთოდოლოგიური საფუძველი და სპეციფიკა, გაანალიზებულია აგიოგრაფიის პრინციპები და მათი განსახოვნების თავისებურებანი. წიგნი დაეხმარება როგორც მოსწავლეებსა და მასწავლებლებს, ასევე სტუდენტებსა და სპეციალისტებს.

რედაქტორი *რევაზ ბარამიძე*

რეცენზენტები: *ლაურა გრიგოლაშვილი*
ელისო კალანდარიშვილი

ყდის დიზაინი და დაკაბადონება *გიორგი ბაგრატიონისა*

© საბა-ფიროზ მეტრეველი, 2008

გამომცემლობა „ნეკერი“, 2008

ISBN 978-9941-404-04-7

ს ა რ ჩ ე ვ ი

შესავალი	5
თავი I „წმ. ნინოს ცხოვრება“	7
თავი II იაკობ ხუცესის „წმ. შუშანიკის წამება“	52
თავი III „წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“	82
თავი IV იოანე საბანისძის „წმ. აბოს წამება“	102
თავი V „წმ. კოსტანტი კახის მარტვილობა“	131
თავი VI სტეფანე მტბევარის „წმ. გობრონის მარტვილობა	149
თავი VII „წმ. ცხრა ყრმა კოლაელთა მარტვილობა“	165
თავი VIII „წმ. დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობა“	176
თავი IX „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“	187
თავი X „წმ. შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“	205
თავი XI „წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრება“	232
თავი XII „წმ. აბიბოს ნეკრესელის წამება“	254
თავი XIII გიორგი მერჩულის „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“	279
დასკვნები	298
Иконографическая образность грузинской агиографии	301
RESUME	323
დამონებანი	325

შენახალი¹

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

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

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

შენიშნულია, რომ აგიოგრაფიასთან უშუალოდაა დაკავშირებული ლიტერატურული, ისტორიული, არქეოლოგიური, ხალხური-საკულტო და ლიტურგიკული. თემატურად აგიოგრაფია მრავალსახეობრივია. აქ ჩვენ შევხვდებით პოლიტიკურ მოვლენებს, დეტალებს ოჯახური ცხოვრებიდან, სასახლის ინტრიგებს, რეალურ სამეცნიერო პრობლემებს, საეკლესიო ბრძოლებთან ერთად დოგმატურ კამათებსა თუ სამონასტრო

1 შესავალში საგანგებოდაა შეტანილი ზოგიერთი ქრესტომათიული საკითხი

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

ისტორიულ-საღვთისმეტყველო ანალიზი წმინდანის ცხოვრებისა მოითხოვს მის შესწავლას ეპოქის საღვთისმეტყველო შეხედულებათა აღსადგენად, ავტორისა თუ რედაქტორის საკითხს, მათს წარმოდგენას წმინდანობის, ცხოვრების, განღმრთობის... შესახებ. ისტორიულ პლანში წმინდანთა ცხოვრების ასახვა საუკეთესო წყაროა ეკლესიისა და ერის ისტორიისა. სოციალურ-კულტურული ასპექტით წმინდანთა ცხოვრება იძლევა შესაძლებლობას, განვსაზღვროთ სულიერობის ხარისხი და სახე, მოვახდინოთ რეკონსტრუქცია ეპოქის რელიგიური ცხოვრებისა. წმინდანთა ცხოვრება ქრისტიანული ლიტერატურის ყველაზე ვრცელი ნაწილია თავისი განვითარების კანონზომიერებით, სტრუქტურული და შინაარსობრივი პარამეტრების ევოლუციით. სწორედ ამ კუთხით წარმოადგენს აგიოგრაფია ლიტერატურულ-ფილოლოგიური განხილვის საგანს² და, შესაბამისად, ყველა სხვა ტიპის კვლევის საფუძველს.

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

მთელი შინაარსობრივი მხარე აგიოგრაფიისა სახარებისა და სამოციქულოს პირდაპირი გავლენაა. აქ ვიპოვით არა თუ ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიურ იდენტურობასა და დამთხვევას, არამედ აღმოვაჩინთ, რომ მთელი აგიოგრაფიული მწერლობის ზოგადი სააზროვნო მოდელი ევანგელურია.

განარჩევნ პრაქტიკულ და კრიტიკულ აგიოგრაფიას. ე. წ. პრაქ-

2 შტრ. Живов В. М. Краткий словарь агиографических терминов, 1994; Агиография, Материал из Википедии — свободной энциклопедии, <http://ru.wikipedia.org/>

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

წმინდანთა ცხოვრება იწერება გარკვეული ლიტერატურული ნორმებისა და კანონების მიხედვით, რომლებიც იცვლება დროისა და სხვადასხვა ქვეყნის ქრისტიანული ტრადიციების მიხედვით. ნებისმიერი ინტერპრეტაცია აგიოგრაფიისა მოითხოვს წინასწარ გადაიხედოს ის, რაც განეკუთვნება ე. წ. ლიტერატურული ეტიკეტის სფეროს. ეს კი გულისხმობს წმინდანთა ცხოვრებათა ჟანრების, ტიპობრივი სქემების აღნაგობის, სტრუქტურის, სტანდარტული მოტივებისა და გამოსახვის ხერხების შესწავლას. მაგალითად, ისეთ აგიოგრაფიულ ჟანრს, როგორც წმინდანთა „ცხოვრება“, რომელიც თავის თავში მოიცავს როგორც ცხოვრებათა ტიპს ისე ქადაგებათა ხასიათს, ახასიათებს საკმაოდ მკვეთრი კომპოზიციური სტრუქტურა: შესავალი, ძირითადი ნაწილი და ეპილოგი. თემატური სქემა ძირითადი ნაწილისა, ზოგადად, ასეთია: წმინდანის წარმოშობა (მშობლები, კეთილმორჩილუნე ოჯახი), დაბადება (დედის მუცლიდანვე ღვთივგამორჩეულობა), აღზრდა, საქმიანობა და სასწაულთქმედების ნიჭი, გარდაცვალება (მართალი აღსასრული) და მისი ღვანლის შედარება სხვა ღვთისმოსავებთან. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია ცნობილი, ასეთი ხასიათი აგიოგრაფიული მწერლობისა მომდინარეობს გვიანდელი ხანის ანტიკური ენკომიებიდან, რომელთა სხვადასხვაგვარი რეალიზაცია აგიოგრაფიის განვითარების პროცესში იძლევა ხელშესახებ მასალას როგორც ისტორიულ-ლიტერატურული, ისე ისტორიულ-კულტურული დასკვნების გამოტანისათვის.

აგიოგრაფიულ მწერლობას ახასიათებს სტანდარტული მოტივები, მაგ.: წმინდანის დაბადება ღვთისმოსავი მშობლები-

საგან, გულგრილობა საბავშვო თამაშობებისადმი, სიმღერა-ლხინისადმი, განსაკუთრებული თავშეკავება, განმარტოებისაკენ მიდრეკილება და ა. შ. მსგავსი კლიშეები გამოიყოფა სხვადასხვა ტიპისა და ეპოქის აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში. მაგ. მონამეთა აქტებში, მათს უძველეს ნიმუშებში, წარმოდგენილია მარტივლის განსაკუთრებული ლოცვა აღსასრულის წინ და მოთხრობილია უფლის შემწეობის შესახებ მისი წამების დროს. მონამე იმეორებს ქრისტეს გამარჯვებას სიკვდილზე, ამონმებს ქრისტეს საკუთარი სისხლით და ხდება „**მეგობარი უფლისა**“. ასეთი საღვთისმეტყველო საფუძველი წამებანისა აისახება მონამეთა აქტების სტრუქტურულ ხასიათზე.

ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ წმინდანთა ცხოვრება არ არის მათი ბიოგრაფიის აღწერა. ეს არის წმინდანის გზა სულის ხსნისა და გადარჩენისკენ, ეს არის ხარისხი წმინდანობისა, როგორ უნდა იცხოვრო, რომ გახდეს ღმერთს მიმსგავსებული, მეგობარი უფლისა. ამიტომ სტანდარტული მოტივების ნაკრები, უპირველესად, გამოხატავს არა ბიოგრაფიის ე. წ. ლიტერატურული ხერხებით აგებულებას, არამედ გზას ზეციური სასუფევლისაკენ. რადგანაც აგიოგრაფია განასახოვნებს სულის ხსნის ამ სქემას, ამიტომ ცხოვრებათა აღწერა აქ განზოგადებულ ხასიათს ატარებს.

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

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

სულის გადარჩენისა და ცხოვნების გზის აღწერა შეიძლება იყოს სხვადასხვაგვარი. სწორედ ამის განსახოვნებით განსხვავდება ერთმანეთისგან დასავლური და აღმოსავლური

ტრადიცია აგიოგრაფიისა.

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

აღმოსავლური ტრადიცია კი მკვეთრად გამოხატული საპირისპირო პერსპექტივაა, როცა უკვე წმინდანმა დაიმკვიდრა ცათა სასუფეველი და იქიდან გვიჩვენებს ხსნის გზას, გზას ედემისკენ. ასეთი პერსპექტივა ხელს უწყობს ჩამოაყალიბოს და განავითაროს მოკრძალებული, თავშეკავებული წესი ცხოვრებისა.

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

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

შუა საუკუნეების ლიტერატურის უპირველესი ღირებულება ისაა, რომ ის „ჭეშმარიტი და უტყუელია“. აგიოგრაფია (ქრონიკები, საერთოდ, შუა საუკუნეების ეპოსი) მოგვითხრობს მხოლოდ ჭეშმარიტ ფაქტებზე (შდრ. „წმ. აბოს წამების“ შესავალი) და ამდენად იგი მიიღება, როგორც სინამდვილე და არა მხატვრული გამონაგონი, მითი თუ ლეგენდა³.

მაგრამ როგორც უნდა ეცადოს აგიოგრაფი, რომ ზედმიწ-

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

ევნით ზუსტად გადმოსცეს წმინდანის ცხოვრება, იქ ყოველთვის რჩება „რალაც“, ართქმული თუ ვერთქმული, ანუ ის, რაც არ ექვემდებარება სიტყვით გამოსატყვას. მთავარი საიდუმლო წმინდანისა და წმინდანობისა, როგორც რალაც იდუმალისა და გონებისთვის მიუწვდომელისა, არის ღვთის ძალისა და სულიწმიდის გამოვლენა ამ ცოდვილ დედამინაზე (შდრ. Святитель Тихон-Патриарх Московский и вся России, ო. ორლოვის რედაქციით, М., 1995).

აგიოგრაფიული ნაწარმოებები ჯგუფდება ორ ტიპად: ცხოვრებათა პირველი ტიპი (ისტორიული) შეესაბამება მეორე ტიპს (ეპიკურს) დაახლოებით ისე, როგორც პროზა – პოეზიას (იერომონახი გრიგორი 2001: 4). პოეტურ ენაში სიტყვა ჩვეულებრივი ენისა არ უდრის თავის თავს. ამიტომ აგიოგრაფიის განხილვისას ეპიკური ცხოვრებანი (მათ შორის აგიოგრაფიული რომანი) იმავე წესებით უნდა გამოვიკვლიოთ, როგორც ისტორიკოსები მუშაობენ თავიანთ ქრონიკებსა თუ ისტორიულ ცხოვრებანზე (აგიოგრაფიული რომანის ნიმუშია მაგ. წმ. ანდრეი სალოსის ცხოვრება).

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

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

ჩვენთვის კვლევა-ძიების პროცესში უმთავრესია ის, რომ **აგიოგრაფია ეფუძნება ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს**, რაც განსაზღვრავს მის სპეციფიკას. ახლა იმის შესახებ, თუ რას ვგულისხმობთ ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპში და როგორ ვითარებაში იწერება აგიოგრაფიული თხზულება?

ა) უნდა მოხდეს კანონიზაცია, ანუ წმინდანად შერაცხვა, რაც ეკლესიის საჭეთმპყრობელისა (კათოლიკოს-პატრიარქის) და წმიდა სინოდის (უმაღლესი საეკლესიო კრებულის) პრეროგატივაა. თუ მხატვრული შემოქმედება მუხათა საუფლოა და მაშინ დანერ, როცა ეს „ქალღმერთი“ გენვევა, ვთქვათ, შუალა-

მისას: („ახლა, როცა ამ სტრიქონს ვწერ, შუალამე იწვის, დნება“-გალაკტიონი), აგიოგრაფიულ მწერლობას მუზეუმი ვერ შექმნიან. ჯერ ერთი, არა გაქვს უფლება, ვინმე გაანმინდნო და, მეორეც, შემოქმედი ერთია – უფალი ჩვენი იესო ქრისტე – აგიოგრაფი კი ღვთის ნების აღმასრულებელია და სულიწმიდის შთაგონებით ქმნის. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ **აგიოგრაფიაში კანონიკური, ნორმატიული ემთხვევა სასურველს.**

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

ადრეული ეპოქის კანონიზაციის შესახებ ცნობები შემონახული არ არის. პირველი ცნობილი ფაქტი, რომ პატრიარქმა გადაწყვიტა წმინდანად შერაცხვის საკითხი, იყო ბერძენი პატრიარქი ფოტი (IX ს.). წმინდანთა დასში ჩარიცხვა ადგილობრივ ბერძნულ ეკლესიაში ხდებოდა არქიერის ნებართვით, მისი ლოცვა-კურთხევით და არ საჭიროებდა უმაღლესი იერარქიული ინსტანციის ნებართვას. პატრიარქი მხოლოდ მაშინ ჩაერეოდა, როცა წმინდანის თაყვანისცემა უნდა გამხდარიყო საყოველთაო – საეკლესიო. კანონიზაციის აღსრულება (წმინდანთა დასში ჩარიცხვა) დღეს უკვე ეკლესიის საჭეთმპყრობელისა და წმ. სინოდის პრეროგატივაა და აღესრულება სადღესასწაულო წირვაზე. განსხვავებული ვითარებაა დასავლეთის (კათოლიკურ) ეკლესიაში. აქაც წმინდანთა ნაწილების თაყვანისცემის განჩინების უფლება ეკუთვნის ეპისკოპოსს, თუმცა კანონიზაცია ხშირად ეკლესიის კონტროლს მიღმა მიმდინარეობს. პირველ და ცნობილ ფორმალურ აქტად თაყვანისცემისა და კანონიზაციისა ითვლება 993 წ. ულრიხ აუგსბურგერის წმინდანად შერაცხვა, ხოლო 1170 წლის მახლობლად პაპმა ალექსანდრე III-მ დაადგინა, რომ არავის ჰქონდა წმინდანად შერაცხვის უფლება რომის ეკლესიის დადგენილების (განჩინების) გარეშე, ანუ პაპის ფუნქციის გარეშე. ეს დადგენილება ჩართეს პაპი გრიგორი IX-ის დეკრეტებში და გახდა ნაწილი დასავლური კანონიკური სამართლისა. მოგვიანებით კანონიზაცია იქცა მკაცრად რეგლამენტირებულ პროცედურად, კერძოდ:

I. ლეთისმოსავის გარდაცვალებიდან არაუადრეს 50 წლისა ადგილობრივი ეპისკოპოსის შეტყობინების საფუძველზე ხდება სამმაგი გამოკვლევა გარდაცვლილის ცხოვრებისა და მის მიერ სიცოცხლეში ან სიკვდილის შემდეგ აღსრულებული სასწაულებისა, რის შემდეგაც კონკრეტაცია (რომის პაპთან არსებული ადმინისტრაციული ორგანო) კენჭს უყრის და შერაცხავს „ნეტარად“. ამ პროცედურას ეწოდება ბეატიფიკაცია.

II. შემდეგ შესაძლებელი ხდება ლეთისმოსავის, უკვე ნეტარის, ადგილობრივ ეკლესიაში თაყვანისცემა.

III. თუკი შემდეგში აღსრულება ახალი სასწაულები ნეტარის მიერ, უკვე დგება საკითხი საერთო-საეკლესიო თაყვანისცემისა. ამის შემდეგ თვითონ რომის პაპი განაცხადებს, რომ ნეტარი ხდება წმინდანი. რომის ეკლესიის კანონიკურ სამართალში განსაკუთრებული სიზუსტითაა ფორმულირებული პირობები კანონიზაციისა.

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

ბ) კანონიზაცია გულისხმობს, საეკლესიო–სადღესასწაულო კალენდარში შევიდეს, დანესდეს წმინდანის მოსახსენებელი დღე, როცა ეკლესია საღვთო ლიტურგიაზე საგანგებოდ მოიხსენიებს მის ღვანლსა და მეოხებას სთხოვს უფლის წინაშე. წმინდანად შერაცხვის სამზადისი, თავისთავად, გულისხმობს იმას, რომ უნდა დაიწეროს ხატი, ტროპარ–კონდაკი, სასურველია, შეიქმნას საგალობელი და აგიოგრაფიული ნაწარმოები, ანუ მოთხრობა წმინდანის ცხოვრებაზე.

წმინდანთა იკონოგრაფია (ანუ მათი გამოსახულებები სარკოფაგებზე, ფრესკებზე, რელიეფარეზებზე, ხატებზე და ა. შ.) ქრისტიანულ ტრადიციაში ცნობილია უძველესი დროიდან, რომელიც ჩნდება მონაშენთა კულტის განვითარებასთან ერთად. იკონოგრაფიის განვითარება დაკავშირებულია სარკოფაგების გამოსახულებებთან. უმთავრესი იდეა ამ გამოსახულებებისა მდგომარეობს სიკვდილზე გამარჯვებასა და სულიერ გადარჩენაში. უძველესი საძვალეების ფერწერაში ხშირად გვხვდება ხსნის ნიმუშები–დანიელი ლომის ხახაში, ნოე კიდობანში. ამასთანავე, განსვენებულთა სარკოფაგებში სჭარბობს მარტივლთა გამოსახულებები, როგორც მფარველისა და მეოხისა. ქრისტიანულ საძვალეთა იკონოგრაფიაში წამყვანია სიკვდილზე გამარჯვების მოტივი. შემდეგში ეს ტრადიცია ასახვას პოვებს წმინდანთა გამოსახულებებში.

საძვალეთა ფრესკები ჩნდება IV-V სს.-ის მარტირიუმების, კრიპტების, ტაძრების ფრესკულ გამოსახულებებში. მარტივილი, ძირითადად, გამოისახება ლოცვის მდგომარეობაში. V საუკუნიდან ფრესკული გამოსახულებები ვრცელდება პილიგრიმთა საფლავებზე. ამ დროიდან უკვე დამახასიათებელია მესვეტეთა კულტი. პილიგრიმები თავყვანს სცემდნენ წმინდანთა ნაწილებს (ქსოვილს, რომელშიც იყო გახვეული, სანთლებს...). ეს ჩვეულება ერთ – ერთი ძირითადი წყარო იყო ხატთა თავყვანისცემისა, რომელიც განსაკუთრებით გაძლიერდა VI საუკუნიდან.

აგიოგრაფიაში მთავარია მოღვაწე. აქ ჩანს მოღვაწეობის აღსრულებაცა და ნაყოფიც. რადგან ეს მწერლობა აღწერს წმინდანთა ღვაწლს, თავისთავად, გულისხმობს მიზანსაც – **წმინდანს უნდა გაუჩნდეს მიმბაძველი**. ამ აზრს ასე ეხმიანება „წმიდა აბოს წამების“ დასაწყისი: „სიმტკიცე და სიხარული ექმნების ქაბუკთა მოთხრობითა მით, სიმხნწ იგი ქრისტეცს მოღუანეთა და სიხარული და მხიარულება, მოხუცებულთა ჴსენებაჲ იგი ღვანლისა მის მარტკლთაჲსაჲ და სანადელ და სასურველ მღუდეღლთა და ყრმათა მათ მონაფეთა და შვილთა ეკლესიისათა“ (ძეგლები 1964: 51).

აგიოგრაფიული მწერლობა მკითხველისთვის ის იმპულსია, ისეთი მუხტია, რომელიც გულის სინმინდეს, სასოების შეურყევლობას, სარწმუნოების სიმტკიცეს მიმადლებს ქრისტიანს. იგი მკითხველის ყველა დონეს სწვდება და ნათლისა და მადლის სულიერ ველს ქმნის. აგიოგრაფია გვაერთებს უზენაესთან და თავისი მიზანდასახულობით გვიჩვენებს გზას, ჭეშმარიტებასა და ცხოვრებას.

აგიოგრაფიის შესწავლით არა მხოლოდ გარკვეულ ცოდნას შევითვისებთ, არამედ მართალ ცხოვრებას, რწმენისა და ერთგულების სიმტკიცეს, უკომპრომისობასა და მარადიულ სიყვარულს ვეზიარებთ. ამასთანავე, ესთეტიკურ მსოფლალქმას სრულვყოფთ.

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

აგიოგრაფიულ მწერლობას ორი ჟანრი აქვს: **სისხლიანი და უსისხლო მსხვერპლი**, ანუ „წამებათა“ ჟანრი, რომელშიც წმინდანი სიცოცხლეს მსხვერპლად გაიღებს უმაღლესი

იდეალებისა და პრინციპების ერთგულებისთვის, ქრისტეს სიყვარულისთვის. „ცხოვრების“ ჟანრი იმ ადამიანის ღვაწლს ასახავს, რომელსაც, მართალია, სისხლი არ დაუღვრია, სიცოცხლე მსხვერპლად არ შეუწირავს, თუმცა მთელი ცხოვრება იყო თავდადება, ერთგულება, სიყვარული და მსახურება ქრისტიანული იდეალებისა. ორივე შემთხვევაში წინაპირობა მოღვაწეობის დაწყებისა ესაა სურვილი გადარჩენისა.

როგორც ითვლება, აგიოგრაფიულ ნაწარმოებთა ფორმას აქვს რამდენიმე წყარო და უპირველესი მათ შორის არის აღწერილობანი პირველმონამეთა ტანჯვა – წამებისა, მათი დაკითხვის ოქმები. „საქმე მოციქულთაში“ მოთხრობილია წამებით აღსასრული წმ. სტეფანე პირველმონამე არქიდიაკონისა და ქრისტეს სხვა მოწაფე – მოციქულების შესახებ, რაც ემსახურება არა მხოლოდ ეკლესიის ისტორიის ყველაზე ადრინდელი ეტაპის დოკუმენტების თავმოყრას, არამედ წარმოაჩინს ქრისტიანული ცხოვრების ორიენტირებს მთელი შემდეგი პერიოდისას. **უმაღლესი ფორმა წმინდანობისა მონამეობაა**, ხოლო ერთი უმთავრესი ჟანრი აგიოგრაფიისა – წამებანი. მომდევნო პერიოდში, ბერმონაზვნული ცხოვრების სანყის ეპოქაში, დაინერა და შეიქმნა ე. წ. მოკლე პატერიკები (ბერძნ. აპოფემემატები), შემდეგ კი, მხატვრული გადამუშავების საფუძველზე, აღმოცენდა ცნობილ ადამიანთა ცხოვრებანის აღწერილობანი, როგორც ჟანრი „ცხოვრებათა“. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ პირველ აგიოგრაფად ითვლება წმ. ათანასე ალექსანდრიელი, რომელმაც აღწერა ცხოვრება წმ. ანტონ დიდისა, რამაც საფუძველი დაუდო ამ ჟანრის შემდგომ განვითარებას. ბიზანტიური აგიოგრაფია იქცა ძირითად წყაროდ მრავალი ქვეყნის აგიოგრაფიული ტრადიციის ფორმირებისათვის.

მონამეთა აქტები ან წმინდანთა აქტები (ლათ. acta martyrum, acta sanctorum) ეწოდება იმ კრებულებს, რომლებშიც გვხვდება უძველესი ცნობები წამებულთა შესახებ. განარჩევენ ორი ტიპის აქტებს:

1) პირველ ტიპში მოცემულია სასამართლოს ოფიციალური პროტოკოლები იმ პროცესებისა, რომლებიც წარიმართებოდა რომის ხელისუფლების მიერ ქრისტიანთა წინააღმდეგ. ასეთ ოქმებს, ასეთ პროტოკოლებს მიეკუთვნება აქტები პროცესისა წმ. კობრიანეს წინააღმდეგ (კართაგენელი ეპისკოპოსი, დასაჯეს 258

წლის 14 სექტემბერს). ეს პროტოკოლები შედგენილი იყო აფრიკის პროკონსულის კანცელარიაში, რომელთა ფრაგმენტები შემონახულია და გვიანდელ ხანაში გადაამუშავებულია მონამეთა ცხოვრებებში (მაგ. სკილიის მონამეთა და სენატორ აპოლონის აქტები).

2) მეორე ტიპი მარტივლთა ცხოვრებისა – ეს არის ჩანაწერები იმ თვითმხილველებისა, რომლებიც ცდილობდნენ ეკლესიისთვის შემოენახათ მაქსიმალურად მართალი ინფორმაცია (ჭეშმარიტი და უტყუელი) ქრისტესთვის წამებულთა შესახებ. ასეთ აქტებს ეწოდებათ მარტივლობები. ამ ტიპის უძველესი ძეგლია „წმ. პოლიკარპე სმირნელის წამება“ (ანამეს 156 წ.). ეს გახდა ნიშუში უძველესი მარტივლოლოგიური ქრისტიანული ლიტერატურისა.

მარტივლთა აქტების შეგროვება იწყება ჯერ კიდევ ქრისტიანთა დევნის პერიოდში. ძველი, თუმცა არც ისე სანდო წყაროს მიხედვით, წმ. კლიმენტიმ რომში დააყენა შეიდი ნოტარიუსი იმ მიზნით, რომ მოეგროვებინათ და აღენერათ წამებულთა აქტები სხვადასხვა ქრისტიანული თემებიდან.

ქრისტიანთა დევნის ეპოქის დასრულების შემდეგ მარტივლთა აქტების შეგროვება მუდმივ და მიზანმიმართულ ხასიათს იღებს. უკვე ჩნდება კრებულები ასეთი აქტებისა, მაგ., „ძველი მარტივლობების კრებული“ – შედგენილი ვესევი კესარიელის მიერ (გარდაიცვალა 339 წ.), თუმცა ამ კრებულს ჩვენამდე არ მოუღწევია. არსებობს „ისტორია პალესტინელი მარტივლებისა“, რომელიც შემონახულა სირიული თარგმანით.

„მონამე“ არის უძველესი სახე წმინდანისა, განდიდებული ეკლესიის მიერ მონამებრივი აღსასრულისთვის ქრისტეს რწმენისა და სიყვარულისათვის. ძირითადი მნიშვნელობა „მონამისა“ არის დამონმება და ამ შინაარსით ეს სიტყვა შეიძლება დაუკავშირდეს მოციქულებს, როგორც ქრისტეს ცხოვრებისა და აღდგომის მონამეებს (მონმეებს). ქრისტე ეუბნება მონაფეებს: „იყვნეთ ჩემდა მონამე იერუსალემს და ყოველთა ჰეროდიანთა და სამარიანთა და ვიდრე დასასრულამდე ქუეყანისა“ (საქმე 1, 8). ქრისტიანთა დევნის გაძლიერება – ეს საჩუქარი მონმეობისა გამოვლინდა, როცა ქრისტიანები თავიანთი მართალი აღსასრულით ამონმებდნენ ქრისტეს სიკვდილზე გამარჯვებას. ამ აზრით, „მარტივლობა არის სამყაროში მოციქულებრივი ღვანლის გაგრძელება“ (ფივოვი 1994: 12). მარტივლობა ეს არის ქრისტეს ცხოვრების გზის გავლა, გამეორება ვნებისა და მსხვერპლმწიროვისა. მარტივლთათვის პირველსახე წამებისა არის იესო ქრისტე, რომელმაც საკუთარი სისხლით დაამონმა და გამოისყიდა კაცობრიობის ცოდვები, თავად

მაცხოვარმა ასე უპასუხა პილატეს: „ამისთვის შობილვარ და ამისთვის მოვივლინე სოფლად, რათა ვსწამო ჭეშმარიტი“ (იოანე 18, 37). წმიდა იოანეს გამოცხადებაში ქრისტე პირდაპირ მოხსენიებულია, როგორც „სარწმუნო მონამე“: იესო ქრისტესაგან, მონამისა სარწმუნოსა“ (გამოცხ. 1, 5) და „მონამე იგი სარწმუნო და ჭერწმარიტი, დასაბამი დაბადებულთა ღმრთისათა“ (გამოცხ. 3, 14).

როგორც ცნობილია, პირველი ქრისტიანი მონამე იყო წმიდა სტეფანე. მისი მარტვილობა, რომელიც მოცემულია „საქმე მოციქულთაში“, ქრისტეს ცხოვრების გზის გავლას. სინედრიონის წინაშე მდგომი სტეფანე „საესე იყო სულითა წმიდითა, ახედნა ცად და იხილა დიდებაჲ ღმრთისა და იესო - მდგომარე მარჯვენით ღმრთისა“ (საქმე მოციქ. 7, 55). წმიდა წერილი გადმოგვცემს, რომ იგი ქალაქგარეთ გაიყვანეს და „ქუასა დაჰკრებდეს სტეფანეს, ხოლო იგი ილოცვიდა და იტყოდა: უფალო იესო ქრისტე, შეივედრე სული ჩემი... ნუ შეურაცხ ამათ ცოდვასა ამას“ (საქმე 7, 59-60). წმიდა სტეფანეს ეს სიტყვები ანალოგია იმისა, ჯვარზე გაკრულმა მაცხოვარმა რომ წარმოთქვა: „მამაო, მიუტევე ამათ, რამეთუ არა იციან რასა იქმან“ (ლ. 23, 34).

ამგვარად, თავისი მონამეობით წმიდა სტეფანე გადიოდა ქრისტეს გზას. ადრეულ პერიოდში სწორედ მარტვილობას უკავშირდებოდა ეკლესიის განვრცობა და ამ ასპექტითაც მონამეობა მოციქულებრივი მოღვაწეობის გაგრძელებად ითვლებოდა. სხვათა შორის, 12 მოციქულთაგან 11 (გარდა წმიდა იოანე ღვთისმეტყველისა) მონამის გმირობით ასრულებს ცხოვრებას. მომდევნო ეპოქაში, 313 წლის მილანის ედიქტამდე, მარტვილობა, როგორც ძლევაშობილი დამონება რწმენისა, იყო ერთ - ერთი საფუძველი ქრისტიანობის გავრცელებისა.

ქრისტიანთა დევნა რომის ხელისუფლებისაგან დაიწყო იმპერატორ ნერონის (54-68 წწ.) დროს. ეს იყო ამ დევნის პირველი პერიოდი. დომიციანეს (81-96) პერიოდიდან დევნის ახალი ეტაპი დაიწყო. მეორე პერიოდი იწყება იმპერატორ ტრაიანეს (112 წ.) დროიდან. ამ ეპოქაში ეწამებოდნენ ქრისტიანობის ცნობილი მარტვილები წმიდა პოლიკარპე სმირნელ ეპისკოპოსი (155 წ.) და წმიდა იუსტინე ფილოსოფოსი. მესამე პერიოდი კი დაიწყო იმპერატორ დეკის (249-251 წწ.) მმართველობის დროს და გაგრძელდა მილანის 313 წლის ედიქტამდე. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანთა დევნილობის ყველაზე სასტიკი ეტაპი დადგა დეოკლიტიანეს მეფობის მიწურულს (284-305 წწ.).

ქრისტიან მონამეთა ისტორია, რა თქმა უნდა, ამით არ დამთავრებულია. ის მოგვიანებით იმპერატორ არიანეს დროს ისევ გამძაფრდა.

ნელ-ნელა ჩამოყალიბდა მარტვილთა თაყვანისცემა. ეკლესია იხსენიებს წამებულს და დღესასწაულობს მისი ხსენების დღეს, ლოცვით მიმართავს მას, როგორც ღვთის მეგობარს, და მეოხებას სთხოვს უზენაესის წინაშე, თაყვანს სცემს მის წმიდა ნაწილებს. მარტვილის ყოველწლიური მოხსენიება აღიქმებოდა მის ხელახალ დაბადებად (*dies natulis*). ასეთ დღესასწაულებზე ჩართული იყო საკითხავები მონამეთა აქტებიდან ლიტურგიის დასასრულსა და მოსახსენებელ ტრაპეზზე. III ს.-ში ასეთი წესი უკვე საერთო იყო ქრისტიანთათვის. სასაფლაოებზე აღმართავდნენ ნაგებობას, მარტირიუმებს, აგებდნენ ეკლესიებს, დასავლური ტრადიციით კი წმინდანთა ნაწილებს ინახავდნენ ეკლესიის კანკელის ქვეშ. უკვე IV-V სს.-ში მონამეთა თაყვანისცემის კულტი ეკლესიაში რეგლამენტირებული და განსაზღვრული იყო. მარტვილთა ხსენების დღის დაწესება, მათს საფლავებზე ეკლესიათა აღმართვა იღებს კანონიკურ სანქციას.

ლიტურგიულ-ეორტალოგიური კალენდარი წლიური ციკლით მოიხსენიებს წმიდა მონამეებს საღვთო მსახურებისას. უძველესი დროიდან მონამეები განსაკუთრებულად იხსენიება საშუამდგომლო ლოცვებში (*intercessio*), საღვთო ლიტურგიაზე კვეთისათვის გამზადებული ხუთი სეფისკვერიდან მესამე სეფისკვერის კვეთისას განსაკუთრებული წილი ეკუთვნის მარტვილებს.

აგიოგრაფია სულის საიდუმლოს განდობაა, სიყვარულში თავდადებული სულის ასახვაა, სიყვარულის გასაგნებაა, ზნეობისა და სრულყოფილებისაკენ სწრაფვაა, მარადიულთან, მშვენიერთან, ამაღლებულთან მიახლების გზაა. იგი ქმნის გასულიერებული კოსმოსის ხატს. აგიოგრაფიული ქმნილებები მარადიულის, ზედროულის ნიმუშებად რჩებიან. ეს რომ მკითხველმა შეიმეცნოს და განიცადოს, მას უნდა ჰქონდეს ლიტურგიული ცნობიერება, რომელიც გულისხმობს ტაძრულ შემეცნებას. ლიტურგიულ ცნობიერებაში ვგულისხმობთ ადამიანში ღვთაებრივის ხელახალ დაბადებას. ლიტურგიული ცნობიერება მარადიული ანმყოფა, როცა მკითხველისთვის ეკლესიურობა, სულიერობა აზროვნებისა და ცხოვრების წესია. მხოლოდ ასეთ დროს არის შესაძლებელი აგიოგრაფიის სულის, მისი არსის

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

„ჰიმნოგრაფიაში თუ სიმბოლურ, იპოდიგმურ-პარადიგმულ სახეებს დომინანტური ადგილი უკავიათ, ჰაგიოგრაფიაში სახესიმბოლოებთან ერთად დიდი დატვირთვა სრულიად სხვაგვარ ტოპოსს ენიჭება. ეს არის ტკივილის, ტანჯვის, იმედის, სიხარულის, რწმენის გამომხატველი პასაჟები, რომლებიც ძლიერი ემოციური შეფერილობით ხასიათდებიან. ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში შემოდის აგრეთვე ლოცვის, ქადაგების, დამოძღვრის ინტონაციები“ (გრიგოლაშვილი 2007: 85).

არსებობს სამი ძირითადი ტიპი აგიოგრაფიული კრებულებისა:

1. კიმენი – თვითმხილველთა მიერ მარტივად, „ლიტონად“ აღწერილი;

2. სვინაქსარი – ე. წ. მცირე ცხოვრებანი;

3. მეტაფრასი – X ს.-ში სვიმონ მეტაფრასის მიერ გადაამუშავებული, „გარდაკაზმული“, გავრცობილი ტექსტები.

რადგან აგიოგრაფია ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს ემყარება, აქ მთავარი ეიკონური განსახოვნება, იკონოგრაფიული სახისმეტყველებაა, რომელიც ამალღებულის ესთეტიკას ემყარება.

იკონოგრაფიის პრინციპები ფურადღებულია ხატებისა და ფრესკების მიმართ, (საილუსტრაციოდ გამოდგება ზ. სხირტლადის სადოქტორო ნაშრომი, რომელშიც გაანალიზებულია თელოვანის

ჯვარპატიოსნის ტაძრის საკურთხევლის აფსიდის ფრესკების იკონოგრაფია), ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების შესწავლის დროსაც, როგორც ახლებური კვლევის ნესი და მეთოდი. ამას სათავე დაუდო რ. კრაუტჰაიმერის შრომებმა, ე. პანოფსკის, ჯ. მეთიუს, ა. გრაბარისა და ჟ. ლასიუს გამოკვლევებმა, ჩვენში - დ. თუმანიშვილის ნერილებმა. მართალია, ამჟამად მეცნიერთა დიდ ნაწილს აეჭვებს „არქიტექტურული იკონოგრაფიის“ ძირითადი დებულებების სისწორე (ჯ. ბ. უორდ-პერკინსი, ს. მანგო, ფ. დაიხმანი), მაგრამ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ „იკონოგრაფია გვაგონებს, თუ რად ესახებოდა გარკვეული ეპოქის ადამიანთ ხუროთმოძღვრება და უნდა ვიფიქროთ, რომ მათი წარმოდგენა სივრცით - მოცულობითი ფორმების აზრსა და მნიშვნელობაზე, მართლაც, ხელს უწყობდა ზოგიერთი მათგანის დამკვიდრებასა და გავრცელებას“ (თუმანიშვილი 2001: 28).

როცა ვსაუბრობთ აგიოგრაფიის იკონოგრაფიულ სახისმეტყველებაზე, მის ეიკონურ განსახოვნებაზე, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს გარეგნულ მსგავსებათა შესახებაც:

ა) გავრცელებულია მონოსტრუქტურის ხატები, რომლებზეც მხოლოდ ერთი წმინდანია გამოსახული (მხოლოდ იესო ქრისტე, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი, ან რომელიმე წმინდანი), ასევე გვაქვს ისეთი აგიოგრაფიული ნაწარმოებები, რომლებიც მხოლოდ ერთი წმინდანის ღვანლის შესახებ მოგვითხრობენ („წმ. შუშანიკის წამება“, „წმ. აბოს წამება“ და მისთან.);

ბ) ცნობილია ორკარედები, ანუ ე.წ. დიპტიქონები, მაგ.: იესო ქრისტე და ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი; აგიოგრაფიაში ხშირია სათაურშივე ორი წმინდანის გამოტანა, მაგ.: „ცხოვრება წმ. იოანესა და ეფთვიმესი“, „მარტვილობა დავითისი და ტირიჭანისი“ და მისთან;

გ) გავრცელებულია სამკარედები, ანუ ტრიპტიქონები. მაგ.: ცნობილი ხახულის სამკარედი ან მღვიმევის (მე-13 საუკუნის) სამკარედი დეისუსი. სხვათა შორის, დეისუსს ტრიმორფიონი, ანუ სამხატვეული უწოდა სპირიდონ ლამბროსმა (მე-18 ს.). სამკარედული, ტრიპტიქული სტრუქტურაა წარმოდგენილი „წმ. აბოს წამებაში“. I თავში (I კარედში – ამ გააზრებით) ჰომილიაა, II-III თავებში – აგიოგრაფიული თხრობა, IV თავში – ქება);

დ) ცნობილია ცენტრალურ-ციკლური სტრუქტურის ხატები, როცა შუაში წმინდანია გამოსახული, ხოლო ირგვლივ, მდებარეობის მსგავსად, – ცალკეული ეპიზოდები მისი ცხოვრებიდან. მაგ., წმიდა გიორგის, წმიდა ნიკოლოზისა... ამ ტიპის

ხატები. ამის მსგავსია „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ – თხზულების ცენტრში წმ. გრიგოლია, ხოლო მის ირგვლივ სხვადასხვა ეპიზოდები, არაქრონოლოგიური თანმიმდევრობით. შედარებით მოგვიანო ხანაში გაჩნდა წმ. ხატების აშიებზე (მარგინალურ არეებზე) წმინდანთა ცხოვრების ეპიზოდების გამოსახვა, რაც ემსახურება ხატის „გახსნას“, ცენტრში მყოფის განდიდებას, თუმცა მთავარი მაინც წმინდანის ხატია და არა აშიებზე მოცემული წმინდანის ცხოვრება;

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

არააგიოგრაფიული ნაწარმოები მიისწრაფვის იმისკენ, რომ გადმოგვცეს ადამიანის შინაგანი სამყარო. აგიოგრაფიული ქმნილება კი, ისე როგორც ხატი (განსხვავებით პორტრეტისაგან), სულიერ არსს გადმოგვცემს. სურათს აქვს საზღვრები, სიუჟეტური ჩარჩოები, ხატი კი მარადისობასთან გაზიარებს. სურათს, შესაძლოა, ანალიტიკურად მიუდგე, იმსჯელო მის ცალკეულ ფრაგმენტებზე, მიანიშნო რა მოგწონს და რა არა მასზე. ხატს ვერ „დაშლი“, ის ლოცვისთვის უხმობს ადამიანს. ხატზეც და აგიოგრაფიაშიც საზგასმულია შინაგანი ცხოვრება, სულის „დინამიკა“, აქ ყოველ დეტალს, ყესტსა და სხეულის მიმოხვრას თავისი სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს:

მაღალი შუბლი – სიბრძნე და ღრმა აზროვნება;

დიდი თვალები – ღვთაებრივ საიდუმლოთა წვდომა;

თხელი ტუჩები – ასკეტიზმი;

გრძელი თითები – სულიერი კეთილშობილება და საქმეთა უბინოება;

თავდახრილი დგომა – ღვთის სიტყვისადმი ყურადღება;

მოდრეკილი ფიგურა – ღვთის ნებისადმი მორჩილება (არქიმანდრიტი რაფაელი, 1997: 106). აგიოგრაფიის გმირი წარმოუდგენელია ამ თვისებათა გარეშე.

ხატი თვალნათლივ გვიჩვენებს სულიერი ფერისცვალების

პროცესს, სურათი ინდივიდუალობის გამომხატველია. იგი იხედება წარსულიდან თანამედროვეობისაკენ, ხატი კი – მომავლიდან თანამედროვეობისაკენ. მართლმადიდებლური ხატი ხელს გვინყობს, გარდავქმნათ ჩვენი ყოფიერება, განვინმინდოთ (მდრ. Чуприна И. В.,»Трилогия Л. Толстого», саратов,1961,с.16), გავხდეთ სულიერ ფასეულობათა ერთგულნი!

ეს ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგანაც სული ღვთაებრივი სანყისია, რომელიც ღვთის სახეს აძლევს ადამიანს, რაც მის გონიერებაში, თავისუფლებასა და უკვდავებაში ვლინდება.

ხატი არის საიდუმლო, რომელიც შეიცნობა ლოცვასა და სულიერ ჭვრეტაში (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 1), ასეთ-სავე მოთხოვნას გვიყენებს ჩვენ აგიოგრაფიული მწერლობაც. ხატი არის ხელოვნების განსაკუთრებული დარგი, მისი განუმეორებელი იდიომა, რომელიც იქმნება მთელი მართლმადიდებელი ეკლესიის ლოცვითი – მისტიკური გამოცდილების საფუძველზე. აგიოგრაფიული მწერლობა ღია დიალოგია მკითხველთან, რომელსაც აზიარებს ღვთაებრივ ნათელს. როგორც ხატწერა არის განსაკუთრებულ ნიშანთა სისტემა, ასევე აგიოგრაფიაც არის ეკლესიის „ენა“. ხატის მხატვარი სულის სამყაროს უნდა ჩასწვდეს და მასზე სულის ენით ილაპარაკოს. აგიოგრაფიაც სულის შესახებ მოგვითხრობს. როგორც ხატი არ არის სულიერი სამყაროს პორტრეტული ასახვა, ასევე აგიოგრაფიაც არ წარმოადგენს წმინდანის სულიერი ცხოვრების ფოტოგრაფირებას. აგიოგრაფია წმინდანის ყოფაა სიმბოლურსა და, ამავე დროს, რეალურ გამოსახულებაში და კიდევ ერთი, აგიოგრაფიული მწერლობა არ არის განწყობის ფიქსაცია, განწყობის ასახვა. იგი, ისევე როგორც ხატი, პიროვნების, წმინდანის მდგომარეობას გადმოსცემს და, აქედან გამომდინარე, აგიოგრაფიულმა მწერლობამ მკითხველს განწყობა კი არ უნდა შეუქმნას, არამედ ლოცვით მდგომარეობაში უნდა მოიყვანოს იგი.

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

- ა) ლიტერალური, რომელიც სიუჟეტის ამოკითხვას გულისხმობს;
- ბ) ალეგორიული, რომელიც ხატის არსის გახსნისკენ გვიბიძგებს;
- გ) მორალური;

დ) ანაგოგიური – წმინდა ქუჩერეტისა და აღქმის საფეხური; (იაზიკოვა 1994: 22).

ხატის წაკითხვის ასეთ დონეებზე დაყოფა შეგვიძლია შევადაროთ ლათინი საეკლესიო მამების მიერ (იერომინე, ავგუსტინე, კასიანე) ჩამოყალიბებულ საღვთო წერილის ოთხი მნიშვნელობის თეორიას:

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

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

აგიოგრაფიულ სახეებს ორი მხარე აქვთ:

- ა) რელიგიური, სულიერი, ამაღლებული, მისტიკური ;
- ბ) მხატვრულ-ესთეტიკური (შდრ. სულავა 2002: 9-10; სირაძე 2005: 15).

მისტიკური სიმბოლიკა რეგლამენტირებულია, მას განსაზღვრული კანონიკა ახლავს და იქ თავისუფალი გააზრების შემოტანა მკრეხელობადაც კი ითვლება. მხატვრულ-ესთეტიკური ყოველთვის შეიცავს თავისუფალი გააზრების პოტენციალს

და ამაშიც ვლინდება მისი მარადიულობა. ჩვენი კვლევის მეთოდოლოგიურ საფუძველს აგოგრაფიული ქმნილების წორედ ამგვარი გააზრება წარმოადგენს. აგოგრაფიაში არაფერია შემთხვევითი. აქ ყველაფერი გათვლილია და ემსახურება მთავარი გმირის – წმინდანის სახის სრულყოფას. ყოველი ამბავი, ყველა დინება იქითაა მიმართული, რომ წარმოჩნდეს წმინდანის ცხოვრების გზა, რადგან ისაა ერთადერთი, მასზეა შექმნილი თხზულება და ნაწარმოების სათაურიც მინიშნებაა იმაზე, თუ ვინ არის მთავარი გმირი, რომელიც აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის კვალობაზე თავის თავში მოიცავს ქრისტიანულ სათნობებს და ბიბლიური სახე-სიმბოლოების მეშვეობით, კონკრეტულ მნიშვნელობასთან ერთად, სულიერი შინაარსის მომცველია. აგოგრაფიაში ყველაფერი გარკვეულია. აქ ორი ძირითადი ფერია: თეთრი და შავი (ხატზეც ორი მთავარი ფერია – თეთრი და შავი. თეთრი ღვთაებრივი ენერჯიაა, სანყისი ფერია, ძალის გამოვლენაა, სულის დინამიკაა; შავიც მისტიკური ფერია, ოღონდ ბნელი ძალების გამომხატველი.

ხატის ფერი ხატში ლოკალურად არ განიხილება, ამიტომ ფერებზე პირობითად საუბრობენ, მაგალითად მწვანე ფერი ცხოვრებას ან სიბერეს აღნიშნავს, ლურჯი – საიდუმლოს, წითელი - მსხვერპლად შეწირვას, ცისფერი – უმანკობას, ყვითელი – სითბოსა და სიყვარულს, იასამნისფერი – სევდას, ძონისფერი – გამარჯვებას, მენამული – დიდებულებას, ფირუზისფერი – ახალგაზრდობას, ვარდისფერი – ბავშვობას. რაფაელი, 1997: 107). წმინდანს ხილულად თუ უხილავად ებრძვის ეშმაკი. ამ ბრძოლაში ის გამარჯვებული და ყოველგვარ ბოროტებაზე ამაღლებულია.

აგოგრაფიული მწერლობა ადამიანის ზნეობრივ იდეალს წარმოგვიდგენს: როგორ უნდა ვიცხოვროთ, რისი ერთგულნი ვიყოთ, ცხოვრებაში ზნეობრივ კომპრომისზე წავიდეთ თუ არა, გვიყვარდეს, გვწამდეს, გვებრალებოდეს, დავიცვათ სამშობლო (რადგან რწმენის დაცვით სამშობლოს ვემსახურებით), ტრადიციები (მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვაჲ), ეროვნული თვითმყოფობა. გარდა ამისა, აგოგრაფიის გმირი ზნეობრივი მაგალითია, სულიერი ძალაა, გზის მაჩვენებელია. აგოგრაფიაში ჩანს ჩვენი დიდებული წინაპრების ისტორიული ფსიქოლოგია, სულიერი სამყარო, მათი ფიქრები, განცდები, ტკივილი,

სევდა თუ სიხარული, უსაზღვრო სწრაფვა სიკეთის, სიმართლის, მშვენიერებისაკენ. ამასთანავე, ძველმა მწერლობამ ქართული ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებაში, მდიდარი და დახვეწილი სალიტერატურო ენის, მხატვრულ-სახეობრივი სისტემის შექმნაში შეასრულა უმნიშვნელოვანესი როლი და ეს ყველაფერი შეუძლებელია, „მკვდარი“ თემა იყოს რომელიმე ეპოქაში.

ამის გარდა, აგიოგრაფიულ მწერლობაში შეგვიძლია ვეძებოთ ისტორიული, ბელეტრისტულ-რომანული, სოციალურ-საზოგადოებრივი და სხვა, ვისაც რა სურს და როგორც სურს! მაგრამ, მთავარია, არ გამოგვრჩეს უმთავრესი, პრიორიტეტი ამ დარგისა!

ყოველი აგიოგრაფიული ნაწარმოები სულიწმიდის გაცხადებაა წმინდანის სიტყვაში გამოვლენილი. ამიტომ, როცა ვმსჯელობთ რომელიმე აგიოგრაფიული ძეგლის შესახებ, პირველ რიგში, მნიშვნელობას ვანიჭებთ წმინდანის მიერ თქმულ სიტყვას.

სიტყვას აქვს თავისი დიდი მნიშვნელობა. იგი აღიქმება, როგორც სიმბოლო, როგორც ხატი. სიტყვა ქმედითი ფენომენია, საქმეს უდრის. ერთმა სიტყვამ შეიძლება გაცხონოს ან წარგწყმიდოს. ჯვარზე გაკრულმა ავაზაკმა სიკვდილის ჟამს აღიარა ქრისტე და კაცთაგან პირველი შევიდა სასუფეველში. თავად მაცხოვარი ასე გვაფრთხილებს: „სიტყუათა შენთაგან განმართლდე და სიტყუათა შენთაგან დაისაჯო“ (მ. 12.37). სიტყვა ითვლება უსისხლო მსხვერპლად. ლიტურგია სხვა არაფერია, თუ არა სიტყვით აცხადებული, სიტყვაში გახსნილი და ახსნილი ლოცვა-ვედრება, ადამიანის სულის წვა, რომლის ნათელიც არის სიტყვა.

აგიოგრაფია წმინდანის ღვანლზე მოგვითხრობს. აქ ერთდება საღვთო და მხატვრული სიტყვა. უკეთ რომ ვთქვათ, ლიტერატურული (მხატვრული) სიტყვით მოგვითხრობენ ღვთის სიტყვის შესახებ წმინდანში. აგიოგრაფიული ქმნილება სულიერ არსს გადმოგვცემს, აგიოგრაფი კი სულის სამყაროს წვდება და მასზე საუბრობს სულის ენით, ე.ი. სულის შესახებ მოგვითხრობს სიტყვით. ამიტომაც ის სიტყვა სულიერობით აღსავსე, გასულიერებული. ამ გზით შემოდის ჩვენს ცნო-

ბიერებაში აგიოგრაფიის სულიერი სიტყვა.

აგიოგრაფიის მიზანია, დაგვაფიქროს სულზე, იმაზე, რაც უკვდავია ადამიანში, ვიცხოვროთ ისე, რომ ვცხოვდეთ! აგიოგრაფია ქმნის ისეთ სივრცეს, როგორმაც თავისი ზემოქმედების სფეროში უნდა მოაქციოს ადამიანი, დაამყაროს მის სულთან მიმართება, გააღვიძოს მასში ყველაზე ადამიანური, დააფიქროს იმაზე, თუ ვინ არის და რატომ არის. ამიტომაც უნდა სწავლობდეს ყმანვილი „საცნობლად თავისადაო, ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო“ – როგორც ბრძანებს დავით გურამიშვილი. ეს არის ე.წ. ქრისტიანული სოკრატეზმი – შეიცნო თავი შენი!

სიტყვა არის მიკროკოსმოსი, ღვთის მსგავსი, რადგან თავად ღვთაება გაიაზრება სიტყვა–ლოგოსად: „პირველთაგან იყო სიტყვა“ (ი. 1,1). ღვთის ნება მონოდეულია ღვთიური სიტყვით. ღმერთი არის სული, როგორც შეგვაგონებს მოციქული, და, ამდენად, არსებობს სულიერი სიტყვა. აგიოგრაფია სულიერი სიტყვით მეტყველებს, ასეთ ენაზე გვესაუბრება, მას სულიერი სიტყვით მივყავართ პირველხატისაკენ. სიტყვა ადამიანური ყოფიერების საზრისია, რომლის ფუნქცია მხსნელის ფუნქციას უკავშირდება. სიტყვაში სიმბოლურად ერთმანეთს ერწყმის მატერია და ღმერთი – ფორმასა და აზრში გამოვლენილი. სიტყვა ადამიანის მხოლოდ სულზე კი არ ახდენს გავლენას, არამედ ხორცზეც. ამის ნათელი მაგალითია წმიდა ექვთიმე ათონელის ცხოვრების ის ეპიზოდი, როცა მან მშობლიური ენა „დაკარგა“, როცა ქართული დაავინყდა. ღვთისმშობელმა დაუბრუნა მშობლიური ენა და ამით აღადგინა სნეული.

შესაქმე ხომ სიტყვიერი აქტია, შემოქმედი ცისა და ქვეყნისა განა სიტყვით არ ქმნის სამყაროს?! შესაქმე სიტყვით განხორციელდა; ღვთის სიტყვა დაუყოვნებლივ რეალიზდა ძალად. ბიბლიური შესაქმე სიტყვის ძალის ცხადყოფაა. სიტყვამ დაუკავშირა ერთმანეთს ღმერთი და ადამიანი, სიტყვა იქცა შუამავლად დამბადებელსა და დაბადებულს შორის და დღემდე აერთებს იგი მიწიერს ზეციურთან.

ქრისტიანული რელიგია არ არის მხოლოდ მოძღვრება. იგი, უპირველესად, ცხოვრებაა, ქმედითობაა. არც აგიოგრაფიული მწერლობაა მხოლოდ წასაკითხი, ან გადასაკითხი მასალა.

ეს არის ცოცხალი და პიროვნული მაგალითი იმისა, როგორ ვიცხოვროთ, რას ვემსახუროთ, რა ვაკეთოთ, რატომ უნდა გვნამდეს, რატომ უნდა მივისწრაფოდეთ უზენაესისკენ, რატომ ვემსახუროთ მოყვასს, რატომ უნდა გვიყვარდეს მტერიც კი, რა არის სიკეთე, სად არის ჭეშმარიტება და რაშია ჩვენი ცხოვრების უმთავრესი საიდუმლო.

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

ასეთია ჩვენი დამოკიდებულება აგიოგრაფიისადმი, საერთოდ, და ის მეთოდოლოგიური საფუძველი, რომლის შესახებაც ვსაუბრობდით, განსაზღვრავს კვლევა-ძიების სპეციფიკას. ქართული აგიოგრაფია (IV–X სს.) განხილული გვაქვს სხვადასხვა ასპექტით, თუმცა უმთავრესია მისი იკონოგრაფიული სახისმეტყველება, სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველება, ანუ რელიგიური, სულიერი, ამაღლებული, მისტიკური მხარე, რაც, ძირითადად, გამოვლინდა ლოცვისა და მარხვის, ღვთის შიშის, თავმდაბლობა–მოთმინება–მორჩილების, სინანულის, სიკვდილის განცდისა და განკითხვის დღის მოლოდინის, სხვადასხვა სათნოებითი სწავლებანის აქცენტებით. მონოგრაფიაში გაანალიზებულია აგიოგრაფიული სახის მეორე მხარეც, მხატვრულ–ესთეტიკური, გამოვლენილია აგიოგრაფიული სულიერი სიტყვის ქსოვილის თავისებურებანი, მინიშნებულია ისიც, თუ აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის კვალობაზე როგორ იქმნება წმინდანის სახე, ხაზგასმულია ზოგიერთი ტექსტოლოგიური პრობლემა, მხატვრული აღქმის თავისებურება და სხვა.

შევეცადეთ, ერთგულნი ვყოფილიყავით ჩვენი აგიოგრაფიული მრწამსისა, იმ ენაზე გვესაუბრა აგიოგრაფიულ ძეგლებთან, რომელზეც, უპირველესად, მათ სურდათ. რა თქმა უნდა, ასეთ დროს შესაძლოა უმთავრესიც კი გამოგრჩეს, შეუმჩნეველი დაგრჩეს ძალზე მნიშვნელოვანი საკითხები, თუმცა ჩვენს სურვილს სიყვარული და ინტერესი, მეტის შემეცნების მიზანი ასაზრდოებდა. ასეთი მიზნისთვის, ალბათ, ღირს შრომაც და ცხოვრებაც!

თავი I

„წმიდა ნინოს ცხოვრება“

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

აბიათარ მღვდელი მოგვითხრობს: „მაშინ ნეტარმან მან ალალო პირი თვისი და აღმოდოდეს სიტყუანი მისნი, წყარონი წყლისანი და იწყო დინებად წყალსა მას უკვდავებისასა საუკუნითგან... ყოველსავე განმიმარტებდა და ვითარცა მძინარესა განმაღვძებდა და ვითარცა შესულებულსა გონებასა განმინათლებდა და სჯულისა ცვალებასა დამაჯერებდა, ვიდრემდის გულისჴმა-მიყო და მრწმენა სიტყვთა მისითა იესუ ქრისტე“ (ძეგლები 1964: 45). აბიათარის ეს სიტყვები ძალზე მნიშვნელოვანი და ყურადსაღებია იმ ღვთაებრივი მადლისა და ძალის ნათელსაყოფად, რომელიც წმიდა ნინოს სიტყვას ახლდა. წმიდა ნინო უკვდავებას უქადაგებდა, საუკუნო ცხოვრე-

ბას შეახსენებდა მას. „ყოველსავე განმიმარტებდა“, – იხსენებს აბიათარი. მის ინტონაციაში კარგად იგრძნობა, თუ როგორი მქადაგებელი იყო წმიდა ნინო ღვთის სიტყვისა. „მძინარესა განმალკძებდა“ და „გონებასა განმინათლებდა“ – კაბადოკიელი ქალწულის ქადაგება თანაბარი ძალით მოქმედებდა აბიათარის სულზეც და გონებაზეც. რწმენის როგორი საოცარი ძალები უნდა იყოს გახსნილი სიტყვაში, როგორი ძალა და მადლი უნდა ახლდეს მქადაგებელს, რომ მასზე თქვან: „სჯულისა ცვალებასა დამაჯერებდა“. განა ყველაზე რთული რწმენის შეცვლა არ არის?! მით უფრო მაშინ, როცა ეს მხოლოდ შეგონებით, ქადაგებით ხდება და არ ახლავს რამე ხილული სასწაული. „და მრწმენა სიტყვთა მისითა იესუ ქრისტე“ – აქ ადამიანთა დამორჩილებისა და მოქცევის კონკრეტული ფაქტია მოცემული. აბიათარ მღვდლის ზემომოყვანილი ნაამბობი კიდევ ერთხელ ადასტურებს წმიდა ნინოს, ვითარცა მოციქულისა და განმნათლებლის, სიტყვის ლოგოსურობას, ძალასა და მადლს.

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

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მოგვითხრობს: „ხოლო ხვალისა დღე იყო, შეიქმნა ოხრაჲ საშინელი და შესაძრუნებელი ერთა ურიცხუთა და ჳმაჲ საყურთა „ფრიადთა“ (ძეგლები 1964: 118). მცხეთაში, სადაც „ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ“, დიდი ზეიმი იყო და, ამასთანავე, იყო „შიში და ძრწოლაჲ მეფეთა და ყოვლისა ერისაჲ“. ლოცვად იდგა იბერია წინაშე არმაზისა, გაცისა და გაცაჲსა (იქვე: 119–120). ამ გრანდიოზული მასშტაბის ზეიმზე, როცა „ალივსნეს მთანი იგი დროშითა და ერთა, ვითარცა ყვავილთა“, აკვირდებოდა და „ცეცხლის მსახურსა ერსა და მოგუებასა და ცთომასა მათსა ზედა ვტიროდენარწყმედისა მათისათჳს და უცხოვებასაცა ჩემსა ვეგლოვდი“ (იქვე: 118). ბოლომდე შეიგრძნო „ტყვე ქალმა“ ის სიბნელე,

რომელშიც ერი იყო – ცოცხლად შთანთქმული ჯოჯოხეთში, ნათელს დაკლებული, ბნელს დაპყრობილი, „მჭედელთაგან განჭედილისა“ ღმერთად მცნობი და თაყვანისმცემელი.

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

ლოცვად დადგა ემბაზი ქართლისა. ახლა უნდა გადანყვეტილიყო ბედი ამა ქვეყნისა, ახლა უნდა გაცხადებულიყო ჭეშმარიტება, წმიდა ნინოს უნდა აღესრულებინა მოციქულებრივი მისია, – მის სიტყვას სასწაული უნდა მოეხდინა. „ყოველი დიდი საქმე ლოცვით იწყება. რადგანაც ამით არა მარტო ვლინდება წმინდანის შინაგანი ბუნება და მიზანსწრაფვა, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ღვთაებისაგან დასტურისა და ძალმოსილების ფაქიზი გამოთხოვაა“ (ბარამიძე 1992: 26). წმიდა ნინო ღმერთს ესაუბრებოდა, ევედრებოდა, მოეხედა და შეერისხა სული“ ამათ უჩინოთა, სოფლის მპყრობელთა, მთავართა ამის ბნელისათა“...

წმიდა ნინოს თქმული სიტყვა, მის მიერ აღვლენილი ლოცვა მისი სულიერი მდგომარეობის, მისი მიზნისა და სურვილის, მოციქულებრივი მისიის ცხადყოფა კი არ იყო მხოლოდ, არამედ ყოფიერების საიდუმლოც გახლდათ, მრავალმნიშვნელოვანი და მრავალწახნაგოვანი, მარადიული და საცნაური. „სიყუარული და მარხვაა სულსა განსწმენდენ, ხოლო ლოცვაა წმიდაა გონებასა განაბრწყინებს“ (თალასე 1989: 417).

„მაშინ მოვისხენე სიტყუად იგი, რომელი მამცნო იობენალ პატრიარქმან“ (ძეგლები 1964: 120) – მოგვითხრობს მოციქულთა სწორი. სიტყვაა მისი თანამდევი, თანმხლები მარადშეცნობადი გარდაუვალობა. ქალწული სიტყვით სულიერი სამყაროს ცხოვრებაში ერთვება, მონაწილეობს და თანაზიარი ხდება მარადიულისა და უკვდავისა. ამიტომ იხსენიება წმიდა ნინო,

ვითარცა „სიტყვისა ღვთისა მსახურთა თანამოსაგრე“ (ჟამნი 1899: 343).

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

ყოველი ქრისტიანი ადამიანის უპირველესი მიზანია, ემსგავსოს ღმერთს, რაც შეიძლება ახლოს მივიდეს მასთან, საკუთარ არსებაში აღადგინოს დაცემული პირველი ხატი, რათა გახდეს პირველხატს მიმსგავსებული. მაცხოვარიც ამას შთაგვაგონებდა: „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამაჲ თქუენი ზეცათაჲ სრულ არს“ (მ. 5,48). ადამიანის, პიროვნების თავისუფლება სრულყოფილებისაკენ სწრაფვას ნიშნავს. სრულყოფილი კი ვერ იქნები, თვინიერ სიყვარულისა. სრულყოფილება არის თავისუფლება და სრულყოფილება არის ყველას სიყვარული – მტრისაც და მოყვასისაც. სრულყოფილებისათვის კიდევ სხვა რაღაც არის აუცილებელი (გარდა მცნებათა აღსრულებისა): „უკეთუ გნებავს, რაჲთა სრულ – იყო, წარვედ და განჰყიდე მონაგები შენი და მიეც გლახაკთა და გაქუნდეს საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და შემომიდეგ მე“ (მ. 19,21). თუ გსურს, „სრული“ გახდე, ე.ი. ჩემი მონაფე და ქრისტიანი, მაშინ მსხვერპლიც უნდა გაიღო, უნდა დათმო და დაუტეო სოფლის სიტკბოება. ემიძიე ეს ტვირთი მდიდარს და „წარვიდა მწუხარე, რამეთუ აქუნდა მონაგები ფრიად“ (მრ. 10, 22). სრულყოფილება უანგარობა, მონყალებაა, სრულყოფილება განსულიერებული ცხოვრება, სიყვარულით აღსრულებული მცნებაა, მაღლი და სათნოებაა. სრულყოფილება ერთობაში, ადამიანების სიყვარულშია. სრულყოფილება მომავლინებელისა და მოვლინებულის სიყვარულია: „მე მათ შორის და შენ თანა: რათა იყვნენ სრულ ერთობითა და რათა უწყოდეს სოფელმან, რამეთუ შენ მომავლინე მე და შეიყუარენ იგინი, ვითარცა მე შემიყუარე“ (ინ. 17, 23). უფრო ვრცლად იხ. (გაგომაშვილი 1999: 5).

„იყუენით თქუენ სრულ, ვითარცა მამაჲ თქუენი ზეცათაჲ სრულ არს“ (მ. 5, 48) – ნიშნავს იყო თავისუფალი, პირველხატს მიმსგავსებული, შეგედლოს ყველას სიყვარული, იყო მონყალე და უანგარო, შეგედლოს საკუთარის მსხვერპლად გაღება და იხარებდე და იშვებდე ერთობაში... მხოლოდ ასეთებს შეუძლიათ გახდნენ უფლის მონაფენი, მხოლოდ ისინი ატარებენ ჭემმარიტი ქრისტიანის სახელს. ხსნის იმედიც მხოლოდ ასეთ ადამიანზე შეიძლება დამყარდეს, რადგან იგი ინახავს ღვთის ხატს თავის თავში. ბიბლიაში ვკითხულობთ: „ნოე, კაცი მართალი, სრულ იყო ნათესავსა შინა მისსა. ღმერთსა სათნო ეყო ნოე“ (დაბ. 6, 9). სწორედ ამ სიმართლისა და სრულყოფილების გამო გამოარჩია ღმერთმა იგი, რათა მისი სახით კაცობრიობის თესლი გადარჩენილიყო. „სრული – ნოეს დახასიათებაში ნიშნავს, რომ მის ბუნებას არ შეხებოდა წუთისოფლის ბინი, რომ ის იყო შენახული, როგორც საღი ნაყოფი საყოველთაო ხრწნილებაში“ (კიკნაძე 1989: 23).

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

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

იობენალ პატრიარქის ზემომოყვანილი სიტყვები, რასაკვირველია, არ არის პირდაპირი, ზუსტი მინიშნება ნოეს სახეზე. „სრული“ პიროვნება ძველსა და ახალ აღთქმაში მრავალია, მაგრამ, რადგან აგიოგრაფიულ სახეებს ორი მხარე აქვს: რელიგ-

იურ-მისტიკური და მხატვრულ-ესთეტიკური, ეს უკანასკნელი კი ყოველთვის შეიცავს თავისუფალი გააზრების პოტენციას და ამაშიც ვლინდება მისი მარადიულობა, ამდენად, „მამაკაცი სრული“, მართალია, არ არის პირდაპირი, ზუსტი და უშუალო მინიშნება ნოეს სახეზე, მაგრამ არ გამორიცხავს მას.

თხზულებაში კერპთა მსხვრევა ისეა გაცოცხლებული და განსახოვნებული, რომ ქვეტექსტში მჟღავნდება წმინდანის მიერ დანახული სამყარო და ამ სამყაროს მისეული ინტერპრეტაცია: „მაშინ ვტიროდე და სულთ ვითქუმედ ღმრთისა მიმართ ცთომათა მათთვის... ვხედვედი მეფეთ მათ ძალ-დიდთა და ყოველთა მთავართა, რამეთუ ცოცხლივ შთაენთქნეს ეშმაკსა, ვითარცა მკუდარნი ჯოჯოხეთსა და იტყოდეს დამბადებელად ქვათა და ძელთა და სპილენძსა და რკინასა და რვალსა, გამობერვით განჭედილსა, ღმერთად თავყუანის-სცემდეს. ესენი იცოდეს ცისა და ქუეყანის შემოქმედად“ (ძეგლები 1964: 120). დეტალიზაციის გზით წმიდა ნინოს ცხოვრების უცნობი ავტორი ქმნის მისი თავგადასავლის უაღრესად კონკრეტულ ხატს. ამბავი პირველი პირითაა მოწოდებული. ეს კი იმთავითვე ბადებს უშუალობის განცდას, მტკიცე და მოუცილებელ კავშირს ამყარებს მკითხველსა და მთხრობელს შორის. ყველაფერი იმდენად არის უშუალო და ფაქიზი, რამდენადაც არაფერია დამალული, შენიღბული და მანერული იმაში, რასაც და როგორადაც გვიამბობს ჩვენ წმიდა ნინო. ამიტომ, არა მარტო თვალყურს ვადევნებთ იმას, თუ როგორ შეიქმნა „ოწრაჲ საშინელი და შესაძრწუნებელი ერთა ურიცხუთა და ჳმაჲ საყვრთა ფრიადთა“, თუ როგორ აივსო გარემო „დედებითურთ და ყრმებით“, როგორ „მიმორიდებით იქით და აქათ“ დაუთმეს გზა მეფეს და როგორ იწყო „ყოველმან ერმან ქებაჲ მეფისა“, რომელიც იყო „თვალთ-შეუდგამითა ხილვითა“ (ძეგლები 1964: 118)... არამედ წმიდა ნინოსთან ერთად განვიცდით მის მდგომარეობას, უშუალოდ ვმონანილეობთ კერპთა მსხვრევის პროცესში და, ამდენად, წმიდა ნინოს განცდას ჩვენი თანაგანცდა ერთვის. წმიდა ნინოს მონათხრობი, ნაამბობი შორეული კი არ არის, მისი წარმოდგენა კი არ გვჭირდება, არამედ პირდაპირ ვხედავთ, როგორ დგას კაბადოკიელი ქალწული „მახლობლად კერპისა მის ნაპრალსა კლდისასა“, როგორ აკვირდება წარმართობის საში-

ნელსა და საზარელ ზეიმს მცხეთაში, როგორ ატირდება და ევედრება სანუთროს განმგებელს...

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

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

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

ეს არის აღმსარებლობითი ხასიათის დიდი მონოლოგი, ერთი მხრივ, თვითმხილებისა და განწმენდის სურვილით ნაკარნახევი და, მეორე მხრივ, საკუთარი თავიდან გამოსვლის ზემოთაგონებით იმპულსირებული ღვთაებასთან შერწყმის მოთხოვნილების და-დასტურება“ (ბარამიძე 1992: 25).

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

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

წმინდა ნინო მოგვითხრობს: „მაშინ აღვიხილნე თუალნი ზეცად და ვთქუ“. ზეცას თვალმიპყრობილმა აღავლინა ლოცვა წინაშე ღვთისა, რომლისადმი უსაზღვრო სიყვარულის გამოვ-

ლენა იყო მოციქულთა სწორის მთელი ცხოვრება, მისი თავდადება და შეუდრეკელობა ქრისტეს სიყვარულში.

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

„არსი (ლოცვის – სფ.მ.) მესამე სახეობისა იმაში მდგომარეობს, რომ გონება უნდა ჩავიდეს გულში ლოცვის ყამს, მის სიღრმეში იბრუნოს გამოუსვლელად და იქიდან, გულის სიღრმიდან, დაძრას ლოცვები ღვთისაკენ“ (ნმ. სვიმეონი 1991: 125).

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

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

ლოცვაში აცხადებულმა უსისხლო მსხვერპლმა, სიტყვამ,

გამოიწვია კერპთა მსხვერვეა, წარმართული რწმენის ნგრევა. წმიდა ნინო ხატავს უმძაფრესსა და უნათლეს სურათს: „და აჰა წამის ყოფასა თუალისასა დასავლეთით შეიძრნეს ჰაერნი და ქარნი სასტიკნი და ჳმა–სცეს ღრუბელთა ქუხილითა, ჳმითა საზარელითა და საშინელითა და აჩნდა ღრუბელი მოსწრაფე, ნიშან – საშინელი. და მოილო ნიავმან დასავალისამან სული ჯერკუალი სიმწარისაჲ და სიმყრალისაჲ... მეყსეულად მოიწია რისხვისა იგი ღრუბელი მცირე და მოილო სეტყუჲ ლიტრისა სწორი მას ოდენ ადგილსა და დალენნა კერპნი იგი, დაფქვნა და დაანულილნა და დაარღვნა ზღუდენი იგი ქარმან სასტიკმან და ჩაყარნა კლდესა მას“ (ძეგლები 1964: 121).

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

წმინდა ნინოს მოგონება კერპთა მსხვერვეის შესახებ აწმყოში გაცოცხლებული წარსულია, ანუ მარადიული წარსული. განწყობილება მთქმელისა, ვითარცა პროცესი, განცდილი მოვლენის ფიქსაციაა. აგოგრაფიული მწერლობის სახისმეტყველებით სისტემაში ჩვენს ყურადღებას იქცევს სახე–სიმბოლო, სიტყვიერი ხატი, როგორც ესთეტიკური ფენომენი, რომელსაც, რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა, დიდი საღვთისმეტყველო დატვირთვა აქვს.

მაგალითისათვის მოვიხმოთ წმიდა ნინოს სიტყვები, მეფე მირიანს რომ მისწერა: „მოვიდა და მოიწია ჟამი დღისა და-

ლევნისა და მზისა ჩემისა დავსებისა... მე დღესა დაულამდები“ (ძეგლები 1964: 102). მასში მოცემული აზრი შეიძლება სხვანაირადაც გადმოვცეთ: „მოვიდა დრო ჩემი ამქვეყნიური ცხოვრების დასასრულისა... მე მოვკვდები“. ამით ნათქვამის ლოგიკური შინაარსი თითქოს არ იცვლება, მაგრამ ინტონაციაა შეცვლილი. პირველ შემთხვევაში (მოვიდა და მოინია ჟამი...) მოცემულია სუბიექტის განცდა, მისი დამოკიდებულება და განწყობა სიკვდილ-სიცოცხლისადმი. ასეთი თქმა არა მარტო გარკვეული აზრის მომცემია, არამედ გამომსახველიცაა ამ აზრის განცდისა სუბიექტის მიერ. „მე დღესა დაულამდები“, – ამ ფრაზის მნიშვნელობა მასში უშუალოდ ფიქსირებულ ფაქტობრივ შინაარსს აღემატება. აქ შესაბამისი მხატვრული ფორმით გასაგნებულია პიროვნული განცდა-შეგრძნება. „ეს მომენტი ესთეტიკური სახეების ჩასახვას გვაგულვებინებს. აქ ადამიანური სიცოცხლის წარმავლობაზეა საუბარი. წმინდანი უკვდება ქვეყანას“ (სირაძე 1987: 96-97).

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

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

გარკვეული ადამიანური სევდა თან ახლავს სიკვდილს,

მიუხედავად იმისა, რომ წმინდანისათვის ის ყველაზე დიდი ბედნიერებისა და ნეტარების დასაწყისის წინა დღეა. მაგრამ ადამიანი ასე ადვილად ვერ თმობს სიცოცხლეს, წუთისოფელს... სიცოცხლესთან განშორების სევდა ფიქსირდება ადრეულ ქართულ აგიოგრაფიაში. წმიდა ნინო ამბობს, რომ მისი სიკვდილით არაფერი დაეტყობა მზესა და დღეს, მათს მონაცვლეობას, „რამეთუ არა თუ დღე და მზე შეიცვლებიან წესთა ზედა მათთა, არამედ მე დღესა დაულამდები“ (ძეგლები 1964: 102).

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

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

სიტყვა ბადებს გრძნობას, „მე დღესა დაულამდები“ სწორედ რალაც გრძნობაა, გარკვეული ფსიქოლოგიური ოდენობაა, ფსიქოლოგიური ბუნებაა, ფსიქოლოგიის ენაზე რომ ვთქვათ, გრძნობადი მასალაა. ეს ისეთი თქმაა, ისეთი სიტყვიერი ხატი, როცა ერთმანეთს ერწყმის შინაარსეული ხატი (კვდები –

მოკვდები) და სიტყვიერი ფორმა ამ შინაარსის გადმოსაცემად. ამ სიტყვიერ ხატში ისეთი აზრი იხსნება, რომ სხვა შინაარსის გამომჟღავნებას მოემსახუროს, თორემ „მე დღესა დაუღამდები“ არ გულისხმობს გათენება–დაღამებას. სწორედ რომ არაპირდაპირი გზით შინაარსობრივი ხატი იქცევა სიტყვიერ ხატად, მხატვრულ სახედ. ასეთ შემთხვევაში „ხატოვან გამოთქმას შესაძლებლობა ეძლევა, ასახოს სუბიექტის ასპექტში მოცემული ობიექტი, მხოლოდ იმის წყალობით, რომ ის ხსნის თავის თავდაპირველ მნიშვნელობას და სიტყვების ახალ შინაარსს წარმოშობს“ (რამიშვილი 1963: 209).

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

წმიდა ნინო მოგვითხრობს იმის შესახებ, როგორ აწამეს რიფსიმე და გაიანე სომხეთში, თრდატ მეფის დროს, პარასკევე დღეს და დასძინს: „ხოლო მე დავშთი ეკალთა შინა ვარდისათა, რამეთუ ვარდი და ნუში ყუაოდა მას ჟამსა“ (ძეგლები 1964: 115).

რა ითქვა ამით? თუ შინაარსი გაირკვევა, მაშინ ისიც გამჟღავნდება, როგორ ითქვა, მაგრამ განა მხატვრული ქმნილება, ესთეტიკური კატეგორია ლოგიკას მთლიანად დაექვემდებარება? – რა თქმა უნდა, არა! წმიდა ნინოს ნათქვამი ჩვენთვის უკვე არის საშუალება, ასე ვთქვათ, „განვავრძოთ განცდა“, მისი განცდილი ჩვენში უნდა გაგრძელდეს. სწორედ ამას გულისხმობს ნაწარმოებთან დიალოგური მიმართება. ლიტერატურა არის საშუალება, განავრძო შენი განცდა, რომელმაც მიაღწია ბუნებრივ საზღვარს, როგორც ემპირიულმა განცდამ... ლიტერატურული სიტყვა ეხმარება განცდას წინ წამოსწიოს,

განვითარდეს“ (მამარდაშვილი 1992: 160).

„ხოლო მე დავმთი ეკალთა შინა ვარდისათა“ - რა არის აქ მითითებული? ჩანს თუ არა გეოგრაფია იმ ადგილისა, სადაც იმყოფება კაბადოკიელი ქალწული, ხილვად-გრძნობადია ფიზიკური, მატერიალური გარემო? - არა. აქ უნდა მოხდეს სწორედ სიტყვის ემოციური შემეცნება. ნათქვამის აღსაქმელად უნდა მოვიმარჯვოთ ფანტაზია, რომელიც ნ. ჰარტმანის მიხედვით, „არის და რჩება პოეტური შემოქმედების მარადიულ პირველ-წყაროდ“ (ჰარტმანი 1958: 408). უნდა განვიცადოთ ის, რის შესახებაც ასეთი ექსპრესიით მოგვითხრობს წმინდანი: „ვარდთა და ნუშთა ყვავილობის ჟამს ეკალთა შორის მარტოდშეთენილობის ხატი ჩაფიქრებულია, რათა გრძნობად სინამდვილეზე მიმთითებლიდან ხილვის დასასრულს ზეგრძნობად - სულიერ ღვანლზე მიმანიშნებელი მენამული და სურნელოვანი ვარდის მშვენიერ სახე-სიმბოლოდ გადაიქცეს“ (ფარულავა 1982: 113).

ჩვენი ინტერესის საგანია საკუთრივ ისეთი სიტყვიერი ხატი, მხატვრული სახე, რომელშიც სიტყვები გამოყენებულია არა თავიანთი პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ სულ სხვა ბუნების შინაარსის გამოსახატავად. ზემომოყვანილი ნიმუშიდანაც კარგად ჩანს, რომ სიტყვიერი ხატის გამოყენების დროს იბადება სიტყვების თავდაპირველი მნიშვნელობისაგან განსხვავებული ახალი შინაარსი. აგეოგრაფიული სიტყვის ეს თავისებურება სწორედ სახე-სიმბოლოში, სიტყვიერ ხატში არის მოცემული. აქ საინტერესოა მხატვრული მეტყველების ის სპეციფიკური ბუნება, როდესაც რაღაც შინაარსი გამოიყენება სიტყვიერ მასალად, სხვა მოვლენის, კერძოდ, განცდის გასასაგნებლად. აზრი ეძებს სიტყვას და მასში ხორციელდება, ოღონდ ეს სიტყვები, რომლებსაც დამოუკიდებელი მნიშვნელობა გააჩნიათ (ეკალი, ვარდი, ნუში, ყვავილა), ქმნიან განსხვავებულ, რაღაც სხვა შინაარსს, ანუ იმას, რა ფსიქოლოგიურ პათოსსაც გვაგრძნობინებს მთქმელი. აგეოგრაფიაში ჰარმონია მყარდება სულიერ განწყობასა და სიტყვიერ მასალას შორის, სიტყვა განწყობის, მზაობის რეალიზაციას წარმოადგენს.

მხატვრულ სიტყვას აქვს მიზანი, რომელიც თვით ამ სიტყვის მიერ აგებულ და შექმნილ სამყაროში ცხადდება. ყოველი ნაწარმოები გვესაუბრება რაღაც კონკრეტულზე. აგეოგრაფია

პირდაპირ აცხადებს, რომ მასში მოთხრობილი და აღწერილი „ჭეშმარიტი და უტყუელი“ (ძეგლები 1964: 48). სიტყვით გადმოცემული ეს მასალა არის ის სიბრტყე, რომელშიც ცხადდება ლიტერატურულ-ესთეტიკური საგანი. აგიოგრაფიის სულიერი სიტყვა მკითხველში წარმოშობს და აცოცხლებს გარკვეულ შინაგან სახეებს, რომელთაც უკავშირდება სიტყვის, როგორც ესთეტიკური ფენომენის განცდა. ამავე დროს, სიტყვა აქ საშუალებაა, რომლის მიხედვითაც წარმოიშობა მეორე სამყარო, რომელიც ჯერ აგიოგრაფისა და შემდეგ მკითხველის სულში დაბადებს, გააცოცხლებს ახალ სინამდვილეს, „ხელოვნება გამოსახავს იმას, რისი გამოსახვაც ძალუძს – სწრაფვას სულიერ სანყისთან ხორციელის გამთლიანებისაკენ, სულის თავის თავთან დაბრუნებისა და შერიგებისაკენ“ (ფარულავა 1982: 42).

აგიოგრაფიაში ყოველი სიტყვა იწვევს განსაკუთრებულ სულიერ მდგომარეობას, იგი იტევს იმაზე მეტს, ვიდრე უშუალოდაა გადმოცემული. წმიდა ნინო ამბობს: „შეეურვა სულსა ჩემსა“. „ურვა“, სულხან-საბას მიხედვით, არის მწუხარება დამამძიმებელი (ორბელიანი 1991: 167). როგორი ცხადი და გამომსახველია ის განცდა, რომელსაც წმინდანი გრძნობს! „დამწუხრებულია მოყვასის, კაცთა მოდგმის სიბრალულით სული მოციქულისა. ეს არის ნინოს დრამატული შინაგანი განცდის პოეტურად გამოქანდაკების ნიმუში, რომელიც აღელვებს და კვალს აჩნევს ჩვენს სულს“ (ფარულავა 1982: 168). ასეთივე სიმძაფრითა და დრამატიზმითაა გამორჩეული წმიდა ნინოსეული განცდა სიკვდილისა, როცა ის იტყვის: „ესერა მოსრულა სული ჩემი ჯორჯად ჩემდა“ (ძეგლები 1964: 105). ამ სიტყვიერი ხატის მხატვრულ ეფექტს განსაზღვრავს ის ფსიქოლოგიური ფონი: ტონი, ინტონაცია, რომელიც სიკვდილის მოახლოების გრძნობას ახლავს და ემოციური მუხტიც სუბიექტის განცდის შედეგია. აქ სიკვდილის გრძნობა გამოხატულია გარკვეული შინაარსისადმი პიროვნების, მთქმელის დამოკიდებულებით. ჩვენი ყურადღების კონცენტრაციასა და სიკვდილისადმი ჩვენი დამოკიდებულების გაძლიერებას ემსახურება წმიდა ნინოს სიტყვები „ესერა მოსრულა სული ჩემი ჯორჯად ჩემდა“, რომელშიც მოცემულია სიკვდილის განცდის ფსიქოლოგიური ფაქტი და ეს შინაარსი უშუალოდ და ცხოვლადაა მონოდებული.

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

მოვლენა გადაიქცევა ემოციურ სინამდვილედ!

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

ლიტერატურა, საერთოდ, და მით უფრო აგიოგრაფია, დაიყვანება არა იმდენად ემოციებზე, რამდენადაც განცდებზე ფართო გაგებით, და მიუთითებს, აფიქსირებს, გადმოსცემს სწორედ ამ განცდების ხასიათს, მათს სხვადასხვაგვარობას. სახე-სიმბოლოს ახსნა, მისი შემეცნება, გააზრება, როგორც, საერთოდ, პოეტური მეტყველება, ორი მხრიდან უნდა გამოვიკვლიოთ: მკითხველის თვალსაზრისით, რომელიც აღიქვამს მხატვრულ სახეს, რომლისკენაც ის არის მიმართული, და შემოქმედის რაკურსით, რომელიც ქმნის ამ ხატს (იაკობსონი 1973: 113). ამ უკანასკნელის მთლიანი აღდგენა ზოგჯერ არ ხერხდება. ეს ბევრ სირთულესთან არის დაკავშირებული, მაგრამ თავად ფაქტი, მხატვრულ ნაწარმოებთან ურთიერთობათა ორმხრივობისა, მასთან დიალოგში ყოფნისა არის საინტერესო და მნიშვნელოვანიც. გამოთქმას „ესერა მოსრულა სული ჩემი ჯორჯად ჩემდა“ – აქვს მკვეთრი ემოციური ხასიათი და თან სდევს ძლიერი განცდა, თითქოს სულის უკანასკნელი ამოსუნთქვააო. „შინაარსი არ დაიყვანება ტექსტში გამოთქმულ

მსჯელობათა ჯამზე; მხატვრული ნაწარმოები კონკრეტულ-ხატოვანი და ემოციური არსის შემცველია; იგი ზემოქმედებს მკითხველზე, ინვეეს და ავითარებს ერთი რიგის ემოციებსა და მისწრაფებებს, გამოდევნისა და სძლევს სხვა რიგისას. მხატვრული ალქმისათვის უმნიშვნელოვანეს ფაქტორს წარმოადგენს მკითხველის პიროვნება, მისი ინტელექტი, ცოდნა, თეზაურუსი, უნარი აღიქვას არა მარტო ის ინფორმაცია, რაც ზედაპირზე ძევს, არამედ სუპერხაზოვანიც“ (კვარაცხელია 1995: 76).

როდესაც საუბარია, საერთოდ, ხელოვნებაზე, კერძოდ კი ლიტერატურაზე და შევნიშნავთ იმას, რომ მხატვრული ქმნილების აღსაქმელად აუცილებელია მისი სულიერი შემეცნება, რა თქმა უნდა, ამით არ გამოვრიცხავთ ინტელექტს, უფრო მეტიც, ის თავისთავად იგულისხმება, მისი არსებობა აუცილებელი მოთხოვნაა და იმთავითვე განსაზღვრული, თორემ, სხვა შემთხვევაში, გამოვა, რომ ლიტერატურა და, საერთოდ, ხელოვნება რაღაც გრძნობათა „თამაშის“ ასპარეზია. აქსიომად უნდა მივიღოთ გრძნობისა და გონების მთლიანობა. მხატვრული ნაწარმოების ალქმის პროცესში „არ არის საკმარისი საგნის გრძნობითი ალქმა, აუცილებელია ინტელექტის მუშაობა, რომელიც საშუალებას გვაძლევს, შევიმეცნოთ საგნის დედაარსი, შევიმეცნოთ, თუ რა ადგილი უკავიათ მათ საგანთა კავშირებსა და დამოკიდებულებათა სისტემაში“ (კვარაცხელია 1995: 46).

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

მწერალი შეგვაგონებს, რომ წმიდა ნინოს შემოსვლა საქართველოში უნდა აღვიქვათ... „ვითარცა ბნელსა შინა მთიები რაჲ აღმოჰჴდის და ცისკარი აღილის და მისა შემდგომად აღმოვალნ დიდი იგი მფლობელი დღისაჲ“ (ძეგლები 1964: 125).

რას გულისხმობს ეს ალქმა, როგორ გაგებაზეა აქ საუბარი,

რას უნდა მივუხვდეთ აგიოგრაფს?- ასეთ შემთხვევაში შემეცნების პროცესში უნდა ჩაერთოს ადამიანის მთელი ფსიქოლოგიური კომპლექსი, რომელშიც გაიღვიძებენ დახასიათებები, განსაზღვრებები, წარმოდგენები, როგორც შესაძლებლობანი. ისინი წარმოგვადგენინებენ „დღის იმ დიდ მფლობელს“, რომელსაც არ „ვიცნობდით“, „ვხედავდით და ვერ ვხედავდით“, ე.ი. მოხდება ახლის დაბადება. რაღაც სიახლის გაცნობიერება მხატვრული სახის აღქმისას გამოიწვევს სიამოვნებას, რომელიც დაკავშირებულია შემეცნების სიხარულთან, რომ დაინახე (ან დაგანახეს) ის, რომელსაც ადრე მკრთალად თუ ხედავდი. მაგრამ, რა თქმა უნდა, გრძნობა, რომელიც თან სდევს ამ მხატვრული სახის აღქმასა და შემეცნებას, არ დაიყვანება მხოლოდ სიხარულის განცდაზე. სიტყვის სულიერ შემეცნებაში ჩაერთვება თეორიული მონაცემები, გარკვევა რაღაც მიზეზ-შედეგობრივი კავშირისა, სტრუქტურისა.

წმიდა ნინო, ქადაგი ჭეშმარიტებისა, ბნელში „აღმომხდარი მთიები“ (რომელ არს ცისკარი), რომელიც „ეძიებდა ხსნასა სულსა ჩუენთასა, აღმოსავალით მავალი“, მუშაკი დაუღალავი, სამებისა და ერთარსების მაუნწყებელი, ქრისტეს აღდგომის მაცნე იმ ქვეყანაში, „სადა იგი არს სამკალი ფრიად, ხოლო მუშაკნი-მცირე“ ახლოს დგას წმიდა დიდებულის წინასწარმეტყველის, წინამორბედისა და ნათლისმცემლის, იოანეს, ღვაწლთან. როგორც მან მოამზადა ისრაელი ერი ქრისტეს მისაღებად, რომელმაც „განამზადა გზანი უფლისანი“ და „წრფელ-ყო ალაგნი მისნი“, რომლის შემდგომად მომავალი იყო უძლიერეს მისა, ასევე წმ. ნინო, ბნელში აღმომხდარი მთიები (იოანე – ჴმა მლაღადებელი), მოამზადებს ქვეყანას იმ „დიდი დღის მფლობელის“ მისაღებად. ჯერ იყო იოანე, შემდეგ – ქრისტე; ჯერ წმიდა ნინო, შემდეგ – „დიდი იგი მფლობელი დღისა“ ქართველთათვის.

ამ შემთხვევაში ის, რაც ჩვენთვის ემოციურად უცნობი, გაუცნობიერებელი იყო, გახდა ემოციურად ნაცნობი, მიიღო ახალი შინაარსობრივი რაობა, ჩვენზე იმოქმედა და გამოიწვია შესატყვისი მდგომარეობა. ალბათ ასე შეიმეცნება და განიცდება „ბნელსა შინა მთიები ვითარცა აღმოჴდის და ცისკარი აღიღის და მისსა შემდგომად აღმოვალნ დიდი იგი მფლობელი დღისა“ (ძეგლები 1964: 125).

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ზაბილონი გადან-
ყვეტს, დაუტეოს სოფელი ესე, კურთხევასაც აიღებს პატრიარ-
ქისგან, განეშორება მეუღლეს, მკერდზე მიიკრავს მხოლოდმო-
ბილ ასულს და ეტყვის: „ესერა დაგიტევებ შენ ობლად ჩემგან
და მიგუთუალავ შენ ღმერთსა ცათასა, მამასა ყოველთა მზ-
რდელსა და უფალსა... ნუ გეშინინ... ხოლო შენ მაგდანელისა
მარიამის შური აღიღე სიყვარულისათჳს ქრისტესისა“ (ძეგლები
1964: 110). მაგრამ მაგდალელი ნახსენებია ე.წ. „დეკალოგშიც“. ათი სიტყვის მეცხრე მუხლში ვკითხულობთ: „ჰრქუა მარიამ
მაგდალელსა იესუ: წარვედ, დედაკაცო და ახარე ძმათა ჩემთა“
(იქვე: 117). მარიამ მაგდალელი ითვლება წმიდა ნინოს პირველ-
სახედ და, ამდენად, თხზულების სახისმეტყველებითი სისტემის
სათვის საინტერესოა, დაიძებნოს პარალელები, მინიშნებულ
იქნეს საერთო მათი ღვანლისა და სულიერი ცხოვრებისა.

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

გალილეველები იყვნენ მგზნებარენი, გულშემატკივარნი,
მადლიერნი, პატიოსანნი, მამაცნი, რელიგიის ბავშვური აღტა-
ცებით შემთვისებელნი, უყვარდათ მოძღვრების მოსმენა ღმერ-
თსა და სარწმუნოებაზე. იყვნენ შრომისმოყვარენი, გულღია-პო-
ეტურნი... და მარიამ მაგდალელიც, განსაკუთრებული ქრისტეს
მიერ, თითქოს ყველა ამ თვისებით იყო შემკული.

წმინდა ნინოც ბავშვობიდანვე გამოირჩეოდა ღვთის სი-
ყვარულითა და თავდადებით. მისი მგზნებარება და სიმამაცე
ყველასთვის თვალშისაცემი იყო. სომეხი ნიაფორი მიმართავს:
„შვილო ჩემო, ვხედავ ძალსა შენსა, ვითარცა ძალსა ძუესა ლო-
მისასა, რომელი იზახებნ ყოველსა ზედა ოთხფერხსა, გინა ვი-
თარცა ორბი დედალი, რომელ აღვიდის სიმაღლესა ჰაერისასა“
(ძეგლები 1964: 111). წმიდა ნინოს განსაკუთრებულად უყვარ-

და თურმე მოძღვრების მოსმენა ღმერთსა და სარწმუნოებაზე. თავად იგონებდა: „მე ვმსახურებდი ნიაფორსა... და ვკითხევდი ვნებათა მათ ქრისტესთა და ყოვლადვე ჯუარ-ცუმასა, დაფლვასა და აღდგომასა და აღდგომის ძალსა... ესრეთ ყოველსავე მიწყებით ვჰკითხევდი, რაათამცა ვცან“ (იქვე: 110–111).

მარიამ მაგდალელის ცხოვრების პირველი ნახევარი უცნობია. სახარება გადმოგვცემს, რომ მარიამში შვიდი ეშმაკი, ლეგეონი, ბატონობდა. მიზეზი ამ უბედურებისა გაურკვეველია. მარიამის ეშმაკეულობით შეპყრობას თვლიდნენ არა ცოდვების გამო, არამედ უშუალოდ ღვთისაგან დაშვებულს იმისათვის, რომ განცხადებულოყო დიდება უფლისა. როცა მოწაფეებმა იესოს ჰკითხეს დაბადებიდანვე ბრმის შესახებ: „რაბი, ვინ სცოდა, ამან, ანუ მშობელთა ამისთა, რამეთუ ბრმა იშუა. ჰრქუა მათ იესუ: არცა ამან სცოდა, არცა მშობელთა ამისთა, არამედ რათა გამოცხადნეს საქმე ღმრთისა მაგას ზედა“ (ინ. 9, 2–3).

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

ქრისტეს ტანჯვა-წამების მძიმე დღეებში, რომლის შესახებაც წმიდა ნინო „მინწყებით ჰკითხევდა“ სომეხ ნიაფორს, მარიამ მაგდალელი არნახულ გმირობას იჩენს და მაშინ, როცა მოციქულნი, მიუხედავად თავდადებული პირობისა, უფალთან ერთად მომკვდარიყვნენ, კრთებიან სიკვდილით შიშითა და ტოვებენ მაცხოვარს – გარბიან, მარიამ მაგდალელი სიყვარულის ყოვლისმემძლე ძალით ამარცხებს შიშს და ბოლომდე ერთგული რჩება თავისი სიტყვისა – მაცხოვართან იყოს თვით ყველაზე მძიმე წუთებში: „იყუნეს მუნ დედანიცა მრავალნი, რომელნი შორით ხედვიდეს, რომელნი შეუდგეს იესოს გალილით და მსახურებდეს მას, რომელთა თანა იყო მარიამ მაგდალელი“ (მ. 27, 55–56). მას არც სიკვდილის შემდეგ მიუტოვებია იესო. ერთი წუთით არ მოშორებია იოსებ არიმათიელსა და ნიკოდიმოსს, როცა იესო ჯვრიდან გარდამოხსნეს. ესწრებოდა უფლის დაკრძალვას და მაშინაც კი, როცა მოახლოებულ

დიდი პასექის პატივსაცემად მაცხოვრის დაკრძალული სხეული დატოვა... სიყვარულმა სურვილი აღუძრა, უკანასკნელად ეცა პატივი იუდეველებისაგან დამცირებული ქრისტესათვის... და აი, ყიდულობს ნელსაცხებელს, რომ დაკრძალულ ქრისტეს სხეულს სცხოს და ამით, ებრაელთა ჩვეულების მიხედვით, თაყვანი და პატივი მიაგოს მას. ამიტომ მარიამ მაგდალელს მენელსაცხებლე უწოდეს. მის ხსენებას ეკლესია ორჯერ აღასრულებს: აღდგომის მესამე კვირას, მენელსაცხებლე დედათა შორის, და 22 ივლისს (ძვ. სტილით).

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

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

აღბათ ამიტომ სთხოვდა წმიდა ნინოს ზაბილონი „მარიამ მაგ-

დაღელისა შური აღილე ქრისტეს სიყვარულისთვის“.ე.ი. მარიამ მაგდალელის საღვთო ბაძვის სურვილით აღიძარი, ღირსეული მიმბაძველი გახდი (შდრ. საეკლესიო ლიტერატურა 2005: 1109). მარიამ მაგდალელი დაუსახა მამამ თავის ასულს ცხოვრების მაგალითად, იდეალად... მარიამის ხატება უნდა ყოფილიყო თანამდევი წმიდა ნინოსთვის, მისი ცხოვრების პირველსახე, რადგან „და თუ შენ ეგრეთ გეშინოდეს მისგან (ქრისტე – სფ. მ.)... ეგრეთ მოგსცეს შენ ყოველი, რააცა სთხოვო მას, ოდესცა გთნდეს“. ამით დაასრულებს მამა ასულთან საუბარს, უკანასკნელად ეამბორება მას და წავა „ნიაღ იორდანესა კაცთა მათ თანა ველურთა, რომელ რაჲ ყოფაჲ მისი იცის მისმან უფალმან იესუ“.

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

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორი შენიშნავს: „მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი და არწმუნა ყოველთა... **აღდგომაჲ**“. წმიდა ნინო კი იგონებს: სომეხ ნიაფორს „ვჰკითხევდი ვნებათა მათ ქრისტ-

ესთა... **აღდგომასა და აღდგომის ძალსა**“ (ძეგლები 1964: 110) (ხაზი ჩვენია – სფ. მ.). თავისი ბიძის, იერუსალიმის პატრიარქისაგან დალოცვილი მოდის წმიდა მოციქულთა სწორი იბერიაში. იობენალ პატრიარქი კი ასე შეავედრებს შემოქმედს სოფლისას: „უფალო, ღმერთო ჩემო, ღმერთო საუკუნეთაო, ხელთა შენთა შევედრებ ობოლსა ამას შვილსა დისა ჩემისა და ნარვაკლინებ ქადაგებად შენის ღმრთეებისა, რათა ახაროს **აღდგომა** შენი“ (იქვე: 114). წმიდა ნინო – აღდგომის მახარებელი ცოდვით დაბნელებულ იბერიაში – ასეთი კურთხევით მოემართება იგი ღვთისმშობლის წილხვედრ ქვეყანაში. ქრისტეს აღდგომის ხარების შესახებ ე.წ. ქართული „დეკალოგის“ IX მუხლიც საგანგებოდ მიანიშნებს: „ჰრქუა მარიამ მაგდანელსა იესუ: ნარვედ, დედაკაცო და ახარე ძმათა ჩემთა“. რა უნდა ეხარებინა მარიამს მოციქულთათვის? – რა თქმა უნდა, აღდგომა ქრისტესი!

ასე ერთიანდება აღდგომის იდეით „წმიდა ნინოს ცხოვრება“ და „ცხოვრება მარიამ მაგდალელისა“. აღდგომის იდეა ამთლიანებს ძველი ქართული მწერლობის ერთ–ერთ პირველ ძეგლსა და წმიდა ნინოს ღვანლიც აქეთკენ მოემართება, ამითვე ეხმიანება იგი, უპირველესად, თავის პირველსახეს – წმიდა მარიამ მაგდალელს.

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

მარიამ მაგდალელი აქტიურ მონაწილეობას იღებდა იერუსალიმში ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელების საქმეში. იტალიასაც ესტუმრა თურმე, მონახა შესაძლებლობა, რათა წარმდგარიყო იტალიის იმპერატორის, ტიბერიუს I-ის, წინაშე. აღმოსავლეთში გავრცელებული ჩვეულების თანახმად, მისთვის წითლად შეღებილი კვერცხი მიუერთმევია და უთქვამს: ქრისტე აღდგა!

მარიამ მაგდალელი უხსნიდა, მხურვალე ქადაგებით აცნობდა მას ქრისტეს ცხოვრებისა და ჯვარცმის შესახებ, იერუსალიმის სინედრიონის გაბატონებული წევრების უღმობლობაზე, იუდეველების რომაელი მმართველის პონტოელ პილატეს სულ-

მოკლეობასა და უპრინციპობაზე. როცა შეიტყო ყოველივე ეს, აღშფოთდა ტიბერიუს I და სასამართლოს წარუდგინა პონტოელ პილატე, რომელსაც ხელისუფლების გამგებლობა ჩამოართვეს და გაგზავნეს ქალაქ ვიენაში, სადაც, სასონარკვეთილებაში ჩავარდნილმა, თავი მოიკლა.

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

მარიამ მაგდალელი დიდი ხანი ქადაგებდა იტალიასა და რომში. მისი ღვანლი მოციქულთა ღვანლის თანაბარია. ეს ღვანლი მისი გმირობა იყო!

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

წმიდა ნინო, მარიამ მაგდალელის მსგავსად, საქმით მიმს-

გავსებულია მოციქულთა, როგორც წმინდანის კონდაკში ვკითხულობთ: „მოციქულ ქრისტესაგან გამორჩეული, ქადაგი სიტყვისა ღმრთისა განსწავლული მახარებელი ცხოვრების, წინამძღვარი ქართველთა ერისა გზათა სიმართლისათა, დედისა ღვთისა საკუთარი მოწაფე“ (ყამნი 1899: 343).

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

წმიდა ნინოს დაკავშირება წმიდა მარიამ მაგდალელთან ფილოლოგიური ასპექტით – ფაქტობრივი ასახვაა მსოფლიო ეკლესიის ისტორიაში ქალ განმანათლებელთა მოციქულებრივი მისიისა;

კოსმიური ასპექტით – მათი კავშირი წარმოადგენს გზას სოფლის აღდგინებისას. არც ისაა შემთხვევითი, რომ აღდგომის იდეა ამთლიანებს მათს ცხოვრებას;

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

ზნეობრივი ასპექტით – ესაა სულის გზა ქრისტესაკენ, გზა სრულყოფილებისაკენ;

ასკეტური ასპექტით – მათი დაკავშირება საკუთარი ცხოვრების უარყოფის სახეა;

მისტიკური ასპექტით – ეს არის სიყვარულის დიდი საიდუმლო;

სიმბოლურად – წმიდა ნინოსა და წმიდა მარიამ მაგდალელის დაკავშირება ერთმანეთთან სახეა სოფლის ცხოვრებისა, რომელიც ქრისტეს მიერ აღსრულდა.

ასე ეხმარება წმიდა ნინოს ცხოვრება წმიდა მარიამ მაგდალელის ღვანლს, ასე უკავშირდებიან ისინი ერთმანეთს სულიერი ცხოვრებით, რომელიც მარადისობაში შესაცნობია, მომავლიდან წარსულისაკენ მიმართული მზერით შესამეცნებელი. ამქვეყნიურ ყოფაში კი ჩვენ მხოლოდ მის დაფიქსირებას შევეცადეთ!

თავი II

იაკობ სუცესის „წმიდა შუშანიკის წამება“

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

ტექსტის პირველივე სიტყვებია: „და ან დამტკიცებულად გითხრა“ (ძეგლები 1964: 11). რა დატვირთვა შეიძლება ჰქონდეს ამ კონტექსტში „და“ ნაწილაკს, რა ფუნქცია შეიძლება ეკისრებოდეს მას? – თხზულების ამნაირი დასაწყისი ეჭვს ბადებს, რომ იგი გაგრძელებას წარმოადგენს ჩვენამდე მოუღწეველი ნაწარმოებისას (ლოლაშვილი 1987: 90). როგორც სპეციალისტები შენიშნავენ, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნთა თარგმანებში „და“-თი დაწყებული ფრაზა უამრავია და ეს ითვლება ბერძნული ენის ზეგავლენად. ასეა ბერძნულის გარკვეულ სტილში, რომელიც გვხვდება ბიბლიის წიგნებში. თვით ბერძნულში კი ებრაულის ზეგავლენადაა მიჩნეული. „და“ ქართულში ებრაულის (WAW სეგმენტი) ბერძნულით გაშუალებულ კალკად ითვლება (სარჯველაძე 1984: 166-170) ეს „და“ ნაწილაკი, ზემომოყვანილ ფრაზაში, ამბის თხრობის უშუალობასაც უწყობს ხელს, რაღაც ბარიერს ხსნის, თითქოსდა დიალოგური განწყობის ტონუსის მიმცემია, ავტორის სულიერი შემართების მაჩვენებელიც. „და“ ნაწილაკის ხმარება გამოყენება საგალობლებსა და „ვეფხისტყაოსანში“. გ. იმედაშვილის დაკვირვებით „და“ ნაწილაკი „რიტმული გამომსახველობის აქტიური კომპონენტი, თუმცა აზრობრივად და ფორმალურად არ მონაწილეობს ტექსტის შედგენილობაში. ის გავლენას ახდენს ფრაზის რიტმულ დინებაზე, მიუხედავად იმისა, რომ ვერსიფიკაციულ სქემაში (გულისხმობს ჰიმნოგრაფიასა და „ვეფხისტყაოსანს“ – სფ.მ.) არ შედის“ (იმე-

დაშვილი 1965: 43-44). „და კავშირის ორმაგი ფუნქციის შესახებ იხ. (ენუქაშვილი 1961: 0128 და ყაუხჩიშვილი 1926: 21).

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

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

რატომ არის შუშანიკი „წმიდა“? – იმიტომ, რომ რწმენისთვის წამებულთა, ტანჯული, გვემული, შეურაცხყოფილი და პატივყარილი კაცთაგან, თუმცა ნეტარი, ღირსებით შემკული ღვთისაგან, სძალი უფლისა და მაცხოვრისა ჩვენისა იესო ქრისტესი. წმ. დედოფლის ტროპარშიც ასე ვკითხულობთ (ეკლესია მის ხსენებას ალასრულებს 10 სექტიმბერს ახ. სტილით): „წამებისა გვირგვინითა შეიმკვე მეუღლისა შენისაგან, დედოფალო წმიდაო შუშანიკ, და წარმავალისა დედოფლობისა წილ მოიგე სუფევაა წარუვალი და აწ კადნიერად მდგომარე ხან წინაშე სძისა შენისა, უკვდავისა ქრისტესა. მეოხ-გვეყავ მაქებელთა შენთა, სანატრელო“ (ჟამნი 1899: 523).

შუშანიკი სანატრელი – ასე მოიხსენიება იგი თხზულების დასაწყისში და ამ სიტყვითვე ამთავრებს ეკლესია ტროპარს, რომელიც წმიდა მოწამეს ეძღვნება. შუშანიკი ნეტარი, შუშანიკი სანატრელი დედოფალი, მარტვილი, ტარიგი ქრისტესი, სძალი და მხევალი ქრისტესი, წმიდა შუშანიკი და შუშანიკი სამგზის სანატრელი... ასეა წარმოდგენილი იაკობ ხუცესის მიერ მეუღლე ქვემო ქართლის პიტიახშის ვარსქენისა. ამ სიტყვებით იხსენიებს ავტორი ქრისტესთვის წამებულ დედოფალს, რომელთაგან ყველაზე ხშირია „წმიდა“ – ორმოცდაათზე მეტი შემთხვევა. სულხან-საბას მიხედვით, „წმიდა მოასწავებს დიდებულ იყავ, ქებულ იყავ, ამაღლებულ იყავ“ (ორბელიანი 1993: 382).

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

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

თხზულებაში ცხრაჯერ იხსნიება შუშანიკი „ნეტარად“, სამჯერ – „სანატრელად“, ერთხელ – „ტარიგად“ და ერთ შემთხვევაშიც – „სამგზის სანატრელად“: „და ვითარცა მეშვიდე წელი დადგებოდა, მოიწია წმიდისა და სამგზის სანატრელისა შუშან-

იკის ზედა წყლებიცა““. ასეთ ფონზე კი ვარსკენ პიტიახში – სანწყალობელი, მტერი ღვთისა, უღმრთო და ყოვლად განწირული, უბადოო და უგულისხმოო, უბადრუკი და სამგზის სანწყალობელი (ძეგლები 1964: 25).

სიტყვადქმნადობის ეს ნიმუშები დაბეჯითებით ითხოვენ მკვლევარისაგან ყურადღებას, ფიქრს გვანყებინებენ და, ვაჟაფშაველასი არ იყოს: „უკეთუ ადამიანი მიჰყვა ფიქრს, ვინ იცის, სადამდე მიიყვანს. შეიძლება, კლდეზე გადაჩეხოს, ხოლო ისიც შეიძლება, სამოთხეში ამოაყოფინოს თავი“ (ვაჟაფშაველა 1956: 247). გარდა ამისა, „მკვლევარისა და მკითხველისათვის ერთნაირად მნიშვნელოვანია, რაც შეიძლება ღრმად ჩასწვდეს ნაწარმოებს, ეს კი დამოკიდებულია მათს ცოდნასა და უნარზე, ინფორმაციის მაქსიმუმი აღიქვან ტექსტში. მკვლევარს დამატებით იმის ცოდნაც მართებს, თუ რა ხერხებითა და საშუალებებითაა კოდირებული ინფორმაცია მხატვრულ ნაწარმოებში“ (კვარაცხელია 1995: 75).

ითოოეული სიტყვა აგიოგრაფიული ძეგლისა და ტვირთულია ღრმა რელიგიური აზრით. ჩვენში იჭრება ევანგელური ხედვა, რადგან ასეთია იმ ეპოქის აზროვნების წესი: ყველაფერი რწმენასთან კავშირშია, ყოველი დეტალიც კი გააზრებულია და გადის თეოლოგიურ არხში. სიტყვაში განფენილია ეპოქის საღვთისმეტყველო სიბრძნე და დღეს, როცა თხზულებას დროც გვაშორებს (თექვსმეტი საუკუნე) და ჩვენი დონეც სულიერობისა, გვიჭირს გავშიფროთ ყოველი ენიგმა, გვიძნელდება გავარკვიოთ, რა არის ჩასაიდუმლოებული „წმიდა შუშანიკის წამების“ სიტყვაში. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ „სამგზის სანატრელი“ იმიტომაა შუშანიკი, „რადგან მამის, ძისა და სული წმიდისთვისაა სათნო“ და ვარსკენი იმიტომ არის „სამგზის სანწყალობელი“, რომ „სამების სამივე ჰიპოსტასისაგანაა უარყოფილი“ (დათაშვილი 1996: 12-13), თუმცა „სამგზის სანატრელი“ წმიდა შუშანიკის მიერ სამჯერ გადატანილ წამებასაც უკავშირდება მით უფრო, რომ ეს სიტყვები თხზულების დასასრულსაა ნათქვამი, მაშინ, როდესაც დედოფალი საკმაოდ დაუძღურდა: „დაუსივდეს ფერხნი მისნი და თხრმალი აღმოსდიოდა ადგილ–ადგილ“ (ძეგლები 1964: 25) და ვარსკენიც იმ სისასტიკის გამოა „სამგზის სანწყალობელი“, შუშანიკს რომ მიაყენა.

სხვა აგიოგრაფიული ნაწარმოებისაგან განსხვავებით, „წმიდა შუშანიკის წამება“ ისეთი ქმნილებაა, რომ არ ხერხდება მხოლოდ შუშანიკზე ფიქრი... იქვე შემოიჭრება ვარსქენიც. დაპირისპირების მუხტი იმნაირადაა ჩასმული თხზულებაში, რომ, სადაც იწყებ ფიქრს შუშანიკზე, თავს ვერ აღწევ ვარსქენს და პირიქით. წმიდა შუშანიკის მაღალი სულიერობის ფონზე აშკარა-ვდება სიმდაბლე და დაცემულობა ქვემო ქართლის პიტიანშია. ბრწყინვალე ნათელი დედოფლისა მწვავედ წარმოაჩენს ვარსქენის სიბნელეს.... მაგრამ არსად ჩანს სიძულვილი (!) დაცულია ქრისტეს შეგონება: „გიყვარდეს მტერი თქუენი და აკურთხევდით მანყევართა თქუენთა და ულოცევდით მათ, რომელნი გამძღავრობდნენ თქვენ და გდევნიდნენ თქუენ“ (მ. 5, 44).

თხზულებაში სიძულვილი არის არა ვარსქენის, როგორც ცოდვილის, გზასაცდენილი, სანყალობელი კაცის, არამედ ცოდვის მიმართ. აქ ებრძვიან ვარსქენში ჩაბუდებულ ბოროტებას. შემთხვევით ხომ არ ამბობს იაკობ ხუცესი: „ხოლო ამის უბადრუკისა და სამგზის სანყალობელისა ვარსქენისი, ვითარმე ვინ თქუას ყოვლად განწირულისა... ანუ ვინ არა სტიროდის მას“ (ძეგლები 1964: 21). აქაც ჩანს პრინციპი: იყო დაუნდობელი ცოდვისადმი და შემწყნარებელი ცოდვილისა, **გძულდეს ცოდვა და გებრალეობდეს ცოდვილი!**

ასეა გაჯერებული მთელი ნაწარმოები სახარებისეული იდეალებით და აშკარად ჩანს ისიც, რომ ქრისტიანობა არ არის მხოლოდ მოძღვრება. იგი, უპირველესად, ცხოვრებაა. რწმენა ქრისტესი კი სასოება, იმედი და ნუგეშია მართლმორწმუნისათვის. წმიდა შუშანიკის მარტვილობის აღწერით აშკარად იკვეთება ის აზრი, რომ ჭეშმარიტად ღირს რწმენას შეწირული ცხოვრება!

საკუთარ თავთან დარჩენილი წმ. შუშანიკი ღმერთთან რჩება. მარტოობა საშუალებაა ფიქრისა. ფიქრის სიყვარული კი ღმერთია. მარტოობა არსებობს მაშინ, როცა მეორე არ არის. მარტოობა ერთადერთია. ერთადერთობა და მარტოობა ყოველთვის ერთს უდრის, თუ მეორე მიემატა, მეორე გაჩნდა, მარტოობა ქრება, აღარ იქნება და რადგან მარტოობა ერთია და ერთი და ერთი... სულ ერთები, რომელთა შეკრება არ შეიძლება (კვესელავა 1961: 74), მაშინ გამოდის, რომ წმიდა შუშანიკი მარტო

არასოდეს რჩება, რადგან მასთან არის ღმერთი, ან უკეთ, იგია ღმერთთან ფიქრით, სიტყვით, საქმით... ამდენად, მარტოობის უნივერსალური კანონი ღმერთთან დარჩენილი ადამიანისათვის არ არსებობს.

მონოლოგი თუ საკუთარ თავთან საუბარს გულისხმობს, მაშინ ეს „საუბარი“ მხოლოდ ერთი არ არის. რადგან მონოლოგი, მაღალ რანგში აყვანილი, იგივე დიალოგია, მასში დიალოგური სული და მუხტია ჩადგმული. მონოლოგი დიალოგია, როცა შენც არსებობ და კიდევ ის, ვისთანაც საუბრობ შენი ფიქრისა და გრძნობის შესახებ. წმიდა შუშანიკი მონოლოგის საშუალებით დიალოგში შედის ღმერთთან. მისი მონოლოგი ღვთისკენაა მიმართული, ამიტომაცაა იგი დიალოგიზებული მონოლოგი (როგორც შენიშნულია სპეციალურ ლიტერატურაში (სირაძე 1987: 28). წამებული დედოფალი ღმერთთან საუბრობს, ამ საუბარს კი ლოცვა ჰქვია. საერთოდ, აგიოგრაფიაში და, კერძოდ კი, „წმიდა შუშანიკის წამებაში“ მონოლოგი გულისხმობს წმინდანის მიერ თქმულ ლოცვას. მისი საუბარი ღმერთთან არის თხოვნა, ვედრება, სასოებით ლოცვა. ჩვენ შევეცდებით, თვალი მივადევნოთ წმიდა შუშანიკის წარმოთქმულ მონოლოგებს, – ღვთისადმი მიმართვა – ლოცვას, და გავარკვიოთ, რა ცხადდება მათში, რას ითხოვს და რაზე საუბრობს ღმერთთან მეუღლე ქვემო ქართლის პიტიახშისა.

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

მოყვანილი ნაწყვეტი წმინდანის მიერ აღვლენილი ვედრებაა „ერთი მწყემსისადმი“. მართალია, ფორმით იგი მონოლოგია, მაგრამ მთქმელი დიალოგშია უზენაესთან. თუ მონოლოგს, ჩვენს შემთხვევაში ლოცვას, არ ახლავს მიმართება რალაციისადმი, ის ძალას კარგავს, მადლი გზას ვერ პოულობს, საკუთარ თავს ვერ სცდება. შენმა თქმულმა უნდა მიაღწიოს იქ, სადაც „ყოველნი წმინდანნი განისვენებენ“. როცა ესაუბრები, შესთხოვ შემო-

ქმედს ცათა და ქვეყნისას, ეს იმასაც გულისხმობს, რომ ხედავ მას. სულიერი ხედვისა და მიუაჩრდილებელი ნათლის ცხადყოფაა წმინდანის მიერ თქმული ლოცვა. ასეთ დროს ჩანს შინაგანი სწრაფვა, სურვილი საუბრისა და ამ თქმულის შესმენისა. ეს მდგომარეობა ასეა გამოხატული წმიდა მეფისა და წინასწარმეტყველის, დავითის, ფსალმუნში: „უფალო, ღალად-ვყავ შენდამი, ისმინე ჩემი, მოხედენ ხმასა ლოცვისა ჩემისასა, ღალადებასა ჩემსა შენდამი. წარემართენ ლოცვამ ჩემი, ვითარცა საკუმეველი შენ წინაშე“ (ფსალმ. 149, 1-2).

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

შუშანიკი ადრეც გრძნობდა ვარსქენში „უკეთურობას“ და ახლაც წინასწარ განჭვრეტს მოსალოდნელ საშიშროებას იმის გამო, რომ, ვაითუ იმძლავროს პიტიახშმა და რწმენა შეუცვალოს შვილებს. ამიტომ ქვემო ქართლის დედოფლის პირველი განზრახვითი ქმედება ამ ფაქტთანაა კავშირში. იგი ვალს იხდის ღვთისა და შვილების წინაშე: უზენაესს შეავედრებს, დაიცვას ისინი ბოროტებისაგან, სულიწმიდის გამობის მიუტყვებელი ცოდვისაგან. წმიდა შუშანიკის ამ ქმედებას არა მხოლოდ მაღალი სარწმუნოებრივი დანიშნულება ჰქონდა, არამედ დიდი ზნეობრივი მაგალითიც უნდა გამხდარიყო შვილებისათვის, მაგრამ მერყევი და არამტკიცე აღმოჩნდა მათი ბუნება და... აქ უკვე ნათლად ჩანს პროცესი იმ დიდი ეროვნული უბედურების დასაწყისისა, რომელიც შემდეგში იოანე საბანისძემ განაცხადა: ქართველებმა

დავივინყეთ მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვაჲ, აღვერიენით ერსა უცხოსა და რწმენის საფუძვლები ისე შესუსტდა, რომ მცირედ დარჩენილი ქრისტიანები „შიშითა განილევინ და ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“ (ძეგლები 1964: 50).

მნიშვნელოვანია ის დეტალიც, რომ წმიდა შუშანიკი შვილებს ეკლესიაში საკურთხევლის წინ წარადგენს. საკურთხეველი ტაძრის უმთავრეს ნაწილად ითვლება, სადაც აღესრულება ერთ-ერთი უდიდეს საიდუმლოებათაგანი ახლისა აღთქმისა – წმიდა ზიარება და ამ მიზნისთვისაა მოწყობილი ტაძრის ეს ნაწილიც (მჭედლიძე 1990: 17). „საკურთხეველი სახე არის სამოთხისა მით, რამეთუ დაასხა სამოთხე ედემს აღმოსავლეთისასა ადგილსა მალალსა და შუენიერსა... წმიდისა საკურთხეველისაგან გამოვალს ჭეშმარიტი წყარო ცხოვრებისა“ (მღვდელმთავართა..... 1992: 44). წმიდა შუშანიკი შვილებს შეახსენებს, რომ ისინი ქრისტეს სისხლისა და ხორცის ზიარნი არიან, რომ ამ ერთიანობის დანგრევის ნება არა აქვთ. „წმიდისაგან ემბაზისა განათლებულნი“ და ქრისტეს სისხლსა და ხორცს ზიარებულნი ბოლომდე ღირსებით უნდა ატარებდნენ ამ „სუბუქ ტვირთს“. საკურთხეველთან დგომა პიტიახშის შვილებს მოაგონებს წმიდა ზიარებას, ანუ ქრისტეს წინაშე პირისპირ დგომას, რადგან, როგორც ეკლესიის დიდი მამა, – იოანე ოქროპირი განმარტავს, ბარძიმის გამობრძანებისას (წმიდა ზიარების საიდუმლოს აღსრულებისას მართალთა ლიტურგიაზე) მაზიარებლის წინაშე უხილავად დგას ქრისტე.

საკურთხევლის წინაშე დგომა პიტიახშის შვილებს შთაუნერგავს ადამიანის ღმერთთან ერთობისა და, ამის გამო, სულიერი ამაღლების ნეტარებას. რადგან ერთობით მიიღწევა და გამოიხატება სიყვარული. ამიტომ ვარსქენის შთამომავალთ ამ ფაქტით დედა შეაგონებს, რომ ეკლესია არის ერთობა ღმერთთან და მოყვასთან. მთლიანობის დამრღვევი უღირსია სიყვარულისა. „ყოფად ერთ სამწყსო“ – ბრძანებს წმიდა მონამე (ძეგლები 1964: 13) – რადგან ერთობის დამრღვევი სიყვარულს ანგრევს და ვინც სიყვარულს შლის, ის ღმერთს კარგავს, ღვთის დაკარგვით, მასთან განშორებით კი – საკუთარ თავსაც. როცა წმიდა შუშანიკის შვილები რჯულს გამოიცვლიან, ველარ ბედავენ დედის ნახვას, რადგან სიყვარულისა და ერთობის უარისმყოფელნი ამ პრინ-

ციბთა დამცველი დედის მოლაღატენი გახდნენ: „ხოლო რაჟამს მიაქცინეს და უვარყვეს ღმერთი, ველარა კადრეს ხილვად მისა“ ხოლო თვით დედოფალს მათი სახელიც კი „სძაგდა სმენად“ (ძეგლები 1964: 23) – დასძენს იაკობ ხუცესი.

სიძულვილს რა ხელი აქვს ქრისტეს გზაზე მდგომ მონამესთან, რა სიძულვილზეა აქ ლაპარაკი, მაშინ, როცა ქრისტეს უპირველესი მცნებაა სიყვარული: „ამას გამცნებთ თქუენ, რაჟთა იყუარებოდეთ ურთიერთას“ (ინ. 15, 17). ჩვენს შემთხვევაში პასუხი ერთია: წმიდა შუშანიკი შეუბრალებელი და სასტიკია არა ცოდვილის, არამედ ცოდვის მიმართ (გავისხენოთ მისი სიტყვები: სანყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ). მას სძულს არა „სანყალობელი“ შვილები, არამედ შვილებში ჩასახლებული სატანა-ატროშანის თაყვანისმცემელი; გაგონებაც არ უნდა უღირსი და შეუნყნარებელი ქმედებისა, რაც დედის რწმენის ვერგამზიარებელმა უძლურმა და უგუნურმა შვილებმა ჩაიდინეს. დედოფალი ტირილით შესთხოვს უფალს: რადგან შენი მოცემულნი არიან, „ვითარცა გნებავს, იყავნ ნება შენი“. პირველადაც უზენაესს მიანდო და ახლაც, როცა გაიგო მათი „მოგობასა მოქცევის“ შესახებ, ღვთის ნებად ჩათვალა და თვით კი ითხოვა: „მე დამიცევ საქმეთაგან მტერისათა“ (ძეგლები 1964: 23).

ცოდვა გადამდებია, ფითრივით ედება ადამიანის სულს და მიჰყავს იგი საუკუნო სიკვდილისაკენ. დედოფალი ცდილობს განერიდოს ბოროტების მსახვრალ ხელს. წმიდა მონამე თავის მაღალ ნებისყოფასა და სიმტკიცეს, მოთმინებასა და მორჩილებას ფარად უფარებს განსაცდელს, რადგან ესმის უკვდავი სიტყვებისა: „უფალო, გამომცადე მე და მიცან მე“ (ფსალმ. 138, 1).

განსაკუთრებულად საინტერესოა წმიდა შუშანიკის ლოცვა, რომელსაც წარმოთქვამს მაშინ, როცა აიძულებენ (ჯოჯიკი მეუღლითურთ და სასახლის ეპისკოპოსი) შინ დაბრუნდეს. აქ მწვავე კამათი გაიმართება წამებულსა და პიტიახშის მიერ მივლინებულთ შორის. ბოლოს, გადაწყვეტს დედოფალი უკან დაბრუნდეს, თუმცა ტირილით იტყვის: „უფალო ღმერთო, შენ უწყი, ვითარმედ მე გულითად სიკვდილდ მივალ“ (ძეგლები 1964: 16). არ სურდა პიტიახშის მეუღლეს იმის (ვარსქენის – სფ.მ.) კერძო და მისთა საქმეთა ზიარ“ ყოფილიყო. ღვთის

უარისმყოფელთან და მგმობელთან რა საერთო შეიძლება ჰქონოდა წამებულ დედოფალს!... მაგრამ პირველად მიდის კომპრომისზე – დათმო, ისევ ერთობისა და მშვიდობისათვის. „ხოლო მაგას ვერ ვჰყოფ, – მიმართავს ჯოჯიკს, – ვითარმცა მოსისხლეობა იქმნა და თქვენ ყოველნი თანამედებ იქმენით“ (იქვე: 16). ამას აქვს პრინციპული მნიშვნელობა. მართალია, შუშანიკი ბრუნდება სასახლეში, მაგრამ ტირლითა და მოთქმით, თითქოს ეშაფოტზე უხმობენო: „გულითად სიკვდილდ“ მივდივარო, თქვა და თითქოს ფსალმუნთმგალობლის სიტყვებს უხმობდა: „განმარინე მე, უფალო, კაცისაგან უკეთურისა და კაცისა ცრუისაგან მიხსენ მე. რომელთა ზრახეს უსჯულოებაჲ გულსა შინა მათსა, ყოველსა დღესა განანყობენ ბრძოლითა“ (ფს. 138, 1–2).

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

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

როგორი უშუალობა და სისადავე ახლავს თან მის ამ სიტყვებს, როგორი სიმძაფრით იქსოვება რთული ხასიათი დედოფლისა, ინტერესთა საოცარი ქსელი იბმება ირგვლივ! ეს მონოლოგი შინაგანი პროტესტიც არის პიტიანბნის მიერ მივლენილ პირთა მიმართაც. „მღდელთაგანში“ აქ იგულისხმება „ეპისკოპოსი სახლისა თუსისა“ აფოცი, „ერისკაცნში“ კი – „ჯოჯიკ და ცოლი ჯოჯიკისი“. მათი დაჟინებული თხოვნის შედეგად დაუბრუნდა სასახლეს დედოფალი. არავინ იპოვება მოწყალეო, – წამოსცდა წამებულს, რადგან მასთან მივლენილებს, მოცემულ ეტაპზე, ჯერ კიდევ ბოლომდე არ ესმოდათ დედოფლისა, ამიტომ, უფრო ადრე, გულში- ჩამწვდომად იტყვის წმიდა შუშანიკი: „უფალო

ღმერთო, შენ უწყი, ვითარმედ მე გულისთად სიკვდილდ მივალ“.

წმიდა შუშანიკი მარტოა, მაგრამ აქაც დიალოგიზებულ მონოლოგთან გვაქვს საქმე, რომელიც სრულად აჩვენებს და წარმოაჩენს პერსონაჟის სულიერ მდგომარეობას, გარდა ამისა, „მეტყველების ყოველ ფაქტში ჩვენ საქმე გვაქვს, ერთი მხრივ, ისტორიულად და სოციალურად განსაზღვრულ ადამიანთან და, მეორე მხრივ, სიტყვასთან. მეტყველების მთელი შინაარსი ამ ორი მონაცემის გარეშე არ წარმოიდგინება. მეტყველებაში ამა თუ იმ სახით თავს იჩენს ის თავისებურებანი, რომლებიც ახასიათებს ადამიანს და ენას, როგორც სამეტყველო საშუალებათა ჩამოყალიბებულ სისტემას“ (კიკნაძე 1957: 31-32).

„წმიდა შუშანიკის წამების“ მონოლოგები ა) საუბარია ღმერთთან, ანუ ლოცვაა. ეს არის ხმა მლალადებლისა იმედად და ნუგეშად დაღვრილი. ფოველი ლოცვა იწყება ღვთაებისადმი მიმართვით:

„უფალო ღმერთო, შენი მოცემულ არიან“;

„უფალო ღმერთო, შენ უწყი“;

„უფალო ღმერთო, არცა მღდელთაგანი ვინ იბოვა“.

ბ) წამებული დედოფალი სულით შეერთებულია უზენაესთან. „მოვედით ჩემდა ყოველნი მაშვრალნი და ტვირთმძიმენი და მე განგისუენოთ თქუენ“ (მ. 11,28). მას ანდობს ყველაზე ძვირფასს, რაც მის ხელშია – სიცოცხლეს, და მის ნებას ხედავს ყველაფერში:

„შენნი მოცემულ არიან და შენ დაიცვენ ესენი“;

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

„ვითარცა გნებავს, იყავნ ნება შენი“.

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

ამგვარად განსახოვნდა „წმიდა შუშანიკის წამების“ ლოცვებში სახება დედოფლისა, სარწმუნოება, სასოება და სიყვარული, გაცხადდა მისი, როგორც წმინდანის ხმა, რომელშიც განეფინა ევანგელური მოძღვრება იმის შესახებ, რომ ქრისტე

არის გზა, ჭეშმარიტება და ცხოვრება და, თუ გსურს, გახდე სრულყოფილი და საკუთარ ვნებებზე ამაღლებული; „სცანით ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტებამ განგათავისუფლენს თქვენ“ (ინ. 9, 32).

იაკობ ხუცესი თხზულების დასაწყისში ნეტარი შუშანიკის შესახებ გვამცნობს: „და უკეთურებისა მის სახის ქმრისა მისისა მარადის გულს ეტყვნ და ევედრებინ ყოველთავე ლოცვის-ყოფად მისთვის“ (ძეგლები 1964: 11).

წმიდა შუშანიკი გრძნობდა და ხედავდა მეუღლის, თანამეცხედრის არასრულყოფილებას, ნაკლებ სულიერობასა და ღმერთს ავედრებდა, რათა გადმოსულიყო პიტიახშზე მაღლი სულისა წმიდისა. „მარადის გულს ეტყვნ“ გულისხმობს მარადის ლოცვას მეუღლისთვისაც. აქ ჩანს ცოლ-ქმარს შორის ცოდვა-მადლის თანაზიარობა. ისინი ხომ „ერთ ხორც“ არიან. წმიდა შუშანიკი ლოცულობს ვარსქენისათვის და სხვასაც ამას სთხოვს. რატომ?

წმიდა იოანე ოქროპირის მიხედვით, ყოველი კეთილის დასაბამი ლოცვა არის, რომელიც ადამიანის საუბარია ღმერთთან, ადამიანის შთაგონების აცხადებდაა. ლოცვა განწყობაა სული-სა, უზენაესთან შერთვის საშუალებაა, განშორება „ყოველივე მსოფლიო ზრახვათაგან“.

„ლოცვა წარგიმართებს ყოველთა გზათა შენთა. ლოცვა აღავსებს სავაჭროსა შენსა საუნჯეთა, ლოცვანი გიხსნიან ყოვლისა ფათერაკისაგან, ლოცვა განგარიდებს უჟამოდ სიკვდილისაგან, ლოცვა დაგიფარავს ცოდვისაგან, ლოცვა შეგიწოდოს ნაქმნარსა ცოდვათა, ლოცვა განგიღებს კართა სამოთხისათა, ლოცვა შეგიყვანებს სასუფეველსა შინა, ლოცვა მოგაშორებს ეშმაკსა, ლოცვა დაგამეგობრებთ ანგელოზთა, ლოცვა გიჩვენებთ პირსა ღმრთისასა და დაგამკვიდრებს შენ საუკუნოდ“ (ორბელიანი 1963: 29).

და რადგანაც შუშანიკი გრძნობს ქმრის „სახის უკეთურებას“, ითხოვს, ვარსქენისთვის ილოცონ, რადგან სჯერა, რასაც სარწმუნოებით, წრფელი, მართალი გულით მოითხოვ, მოგეცემა: „რაოდენსა ითხოვდეთ ლოცვასა შინა სარწმუნოებით, გეყოს თქვენ“ (მ. 21,22). წმიდა შუშანიკისთვის ლოცვა არის შვება და განსვენება. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ იგი სასახლეში, ეკლესიაში, საპყრობილეში, შინ თუ გარეთ, ყველგან, ყველგან

დაუცხრომლად ლოცულობს. სხვებსაც ამას სთხოვს. ეს არ არის შემთხვევითი დეტალი. წმ. სახარების მიხედვით, ქანანელი დედაკაცი თავისი ასულისთვის ლოცულობდა, მისთვის ევედრებოდა უფალსა და სნეულმაც დედის ლოცვით მიიღო განკურნება (მ. 15, 28).

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

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

თვით შუშანიკი ჭეშმარიტად მლოცველი ქრისტიანია. როდესაც იგი იძულებული გახდება, „სახლაკი მცირც“ დატო-ვოს, ავტორი შენიშნავს: „წარვიდა მათ თანა და თანა წარიტანა ევანგელც თჳსი და წმინდანი წიგნნი იგი მოწამეთანი“ (ძეგლები 1964: 16) ან „და იყო ბნელსა შინა მარხვით, ლოცვითა და ტირილით“ (იქვე: 19), ან „ექესი წელი ციხესა მას შინა აღას-რულა... კითხვითა წიგნითა დამოუწყინებლად“, ან (შუშანიკ-მა) „დიდითა გულს მოდგინებითა ხელთ აღიხვნა დავითნი და მცირედთა დღეთა შემდგომად ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავლნა“ და გალობას ცრემლით შესწირვიდაო (ძეგლები 1964: 23).

წამებული დედოფალი მარადჟამს ლოცულობს. ამით იგი საკუთარი არსების შემეცნებისა და ღმერთთან დამკვიდრების გზაზე დგას. თან დაატარებს საღვთო წერილს, ფსალმუნები

ზეპირად დაისწავლა.

წმიდა იოანე ოქროპირი წერს: „დიდი სიკეთეა წერილის კითხვა და სმენა, რადგანაც მისგან აღმოცენდება ყოველი კეთილი და წმიდათა მიმბაძაობა და ისწავლება ზეცისა მოქალაქეობა“ (ოქროპირი 1990: 359). ეკლესიის მამები ამბობენ, რომ სახარების კითხვის დროს უნდა ეძებო, შეუბღალავად დაინახო ჭეშმარიტება. წმიდა შუშანიკს სჭირდება სიმტკიცე რწმენისა, რათა ძალა მიეცეს ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლისათვის. სასახლეში ბრუნდება დედოფალი და არ იშორებს სახარებას, რადგანაც იცის, რომ ყოველი წინადადებიდან, ყოველი სიტყვიდან მარადიული სიცოცხლის სხივი გამოკრთის. იგი კურნებას იღებდა საღვთო წერილიდან. „შეეცადე, სახარება გონებასა და გულს შეეთვისოს, რათა გონება მასში ეფლობოდეს, მასში ცხოვრობდეს. მაშინ შენი მოღვაწეობაც იოლად გახდება სახარებისეული. ამას სახარების განუწყვეტელი კითხვითა და შესწავლით შეიძლება მიაღწიო“ (ეპისკოპოსი ეგნატე 1990: 391).

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

იაკობ ხუცესი დაბეჯითებით გვამცნობს, რომ შუშანიკმა დიდი გულმოდგინებით „ხელთა აღიხვნა დავითნი და მცირედთა დღეთა შემდგომად ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავლნა“ (ძეგლები 1964: 23) საკუთარ თავთან დარჩენილი მონამე საკუთარ დროსთან რჩებოდა, რომელშიაც ჭეშმარიტებას იმეცნებდა, რადგანაც თავისუფლებას მხოლოდ ამ გზით ეზიარებოდა (ინ. 8,32). საკუთარ თავთან, საკუთარ სამყაროსთან მარტოდ შთენილი დედოფალი ღმერთთან რჩება და ამ დიდ სიმშვიდეში (თუმცა კი საპყრობილეში) ზეპირად სწავლობს ფსალმუნებს. საკითხავია, რა ძალას მატებდა მას დავით წინასწარმეტყველის გულის ღაღადისი, რატომ ეტანებოდა, რას ეძიებდა და რას პოუვებდა მასში?

წმიდა შუშანიკმა მთელი რწმენით გაუღო გულის კარი

შეუხებელ ნათელს. ადამიანის მოდგმას შეუძლია დაინახოს „პირი კაცისა“, ღმერთი კი გულთამხილავია და რადგანაც გული ცენტრია ადამიანისა, საყრდენი მისი სიცოცხლისა, საიდანაც გამოდიან ზრახვანი კეთილნი თუ ბოროტნი, სწორედ მას სჭირდება განწმენდა. განა იმავე ფსალმუნებიდან არ ისმის: „გული წმიდა დაჰბადე ჩემ თანა, ღმერთო და სული წრფელი განმიახლე გუამსა ჩემსა“ (ფს. 50, 10).

წმიდა და მხურვალე გული სჭირდება მორწმუნეს იმისათვის, რომ გულთამხილავის წინაშე ჭეშმარიტების მაძიებლად და ჭეშმარიტებასთან შერთული დარჩეს. წმიდა გრიგოლ ნოსელი შენიშნავს: „გულისაგან აღმოკრთების სიმხურვალე და ამისთვის შეეზავა მას ძრავა გონებისა და გამოუთქუეს, ვითარმედ გული არს საყოფელი გონებისა“ (უძველესი რედაქციები 1964: 224), გულია სიცოცხლის დასაწყისი და ძირი, „რომლისაგან გამოვლენ ნესტუნი მრავალნი და განეზავების სული ცხოველი, მათ მიერ ყოველსა გზასა სიმხურვალითა ცეცხლებრითა“ (იქვე: 224).

კეთილი ადამიანის, ღვთის რჩეულის ცხოვრება ხშირად მძიმე გამოცდაა, ბრძოლაა მაცდურ ვნებებთან, ცოდვასთან, ბოროტთან და, რადგანაც ყოველთვის ბოროტი შედის კეთილში, საჭიროა სულიერი მხნეობა, დაუცხრომელი მოღვაწეობა, ლოცვა და მარხვა, რომლითაც განიდევნება ეშმაკი. უდიდესი ძალისხმევაა საჭირო, რომ არ იქნე ცდუნებული, არ მოგეახლოს უკეთურება. ადამიანში მთავარია რწმენა და სიყვარული. შუშანიკიც იბრძვის დაიცვას და შეინარჩუნოს ერთიცა და მეორეც. მართალია, ამისთვის დიდ სატანჯველსაც შეამთხვევენ, არ აკლებენ მძიმე ფიზიკურ შეურაცხყოფას, გინებას, ბორკილებს, საპყრობილეს... ეს ყველაფერი მტკივნეულია ქალისთვის, მაგრამ მან იცის, რომ რწმენის გამოცდა მოთმინებას ქმნის და რომელმან დაითმინოს სრულიად, იგი ცხონდეს. ნეტარია და სამგზის სანატრელი წმიდა შუშანიკი, აღმასრულებელი ქრისტეს მცნებათა, განმადიდებელი ქრისტიანობისა, დამთმენი ურვა–განსაცდელთა და მიმღები მარადიული სიცოცხლის გვირგვინისა... „ნეტარ არს კაცი – იგი, რომელმან დაუთმოს განსაცდელსა; რამეთუ გამოცდილ იქმნეს და მოიღოს გვირგვინი ცხოვრებისა, რომელი აღუთქუა ღმერთმან მოყუარეთა მისთა“ (იაკ. 1,12).

იაკობ ხუცესი თხზულების დასაწყისში შუშანიკის შესახებ გვამცნობს, რომ იყო „მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა იგი ვთქვით, სიყრმითგან თვისით“. უპირველესად დაისმის კითხვა: რას ნიშნავს „მოშიში ღმრთისაჲ“ და, საერთოდ, რა არის ღვთის შიში?

ღვთის შიში სიბრძნის წყაროდ იწოდება (იგავ. 1,7) და კეთილმსახურების განუყრელ მცველად გვევლინება. ღვთის შიშის გარეშე, ამბობს ბასილი დიდი, შეუძლებელია გახდეს მცოდნე ან კეთილგონიერი, ან კეთილი. მასში ყოველივე ამის გასაღებია ღვთისმოშიშობა. „უფლის მოშიში ყველაფერზე დიდია“, გალობს ივდითი (16, 16). წმიდა მეფე და წინასწარმეტყველი დავითი ბრძანებს: „გეშინოდენ უფლისა ყოველთა წმიდათა მისთა“ (ფს. 38, 10). როგორ შეიძლება გავიაზროთ შიში ღვთისა ან რატომ აცხადებს იაკობ ხუცესი, შუშანიკი ბავშვობიდან იყო ღვთის მოშიში?!

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

ავტორის სიტყვებიდან გამომდინარეობს, რომ შუშანიკი ბავშვობიდანვე იზრდებოდა ქრისტიანული სულისკვეთებით, ეკლესიური ცხოვრებით. მისი სულიერი ცხოვრება კანონზომიერად მიემართებოდა უზენაესისაკენ, დღითი დღე იმოსებოდა ღვთის მადლით. ყოველი წამი მასში ზრდიდა და აყალიბებდა შიშისა და სიყვარულის გრძნობას. შუშანიკი არ არის ისეთი წმინდანი, რომლის ცხოვრებაშიც ერთბაშად, რაღაც მიზეზის გამო მომხდარიყო გარდაცემა, უფლისკენ შემობრუნება, როგორც, მაგალითად, პავლე მოციქულის ან მარიამ მეგვიპტელის შემთხვევაში. საქმე მოციქულთა მოგვითხრობს, რომ „სავლე, უფროს განრისხდებოდა და სავსე იყო გულისწყრომითა და კვლითა მონაფეთა მათ ზედა უფლისათა, მოუხდა მღუდელთ—მთავარსა მას და ითხოვა მისგან წიგნები დამასკოდ, სხუათა მიმართ კრებულთა, რათა მოვიდეს და თუ ვინმე პოვნეს ამის მოძღურებისა გზასა მამები ანუ დედები, კრულნი, მოიყვანნეს იერუსალიმად და მიოდენრა ვიდოდა იგი და მიეახლა დამასკოსა; მეყუსეულად

იყო გარემოს მისსა ბრწყინვალეობა ნათლისა ზეცით გარდამო და იგი დაეცა ქუეყანასა ზედა და ესმა ხმა, რომელ რქუა მას: „საულ, საულ! რასა მდევნი მე?“ (9, 1–4).

მსგავსი რამ არ მომხდარა წმ. შუშანიკის ცხოვრებაში. იგი მთელი ცხოვრება ემზადებოდა თითქოს. მტკიცე, სულით ძლიერი ქალი ჭეშმარიტად გახდა სძალი უფლისა, რადგან ბავშვობიდანვე იყო ღვთის მოშიში და მოყვარული⁴.

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

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

შიშით კი არ მისდევ და აღასრულებ ღვთის ნებას, არამედ როცა გეშინია, არ განემორო აბსოლუტურ ქვეშარიტებას, აბსოლუტურ სიკეთეს, რომ არ განერიდო უხილავ სიტკბოს ღვთაებასთან ყოფნისას, რადგან, უღელი ღვთისა ტკბილია, ტვირთი – მსუბუქი (მ. 11,30).

ამგვარად დანახული ღვთისმოშიშობა არის ერთ–ერთი გზა უზენაესთან მოახლოებისა, რადგან მხოლოდ სიყვარულისგან და სიყვარულისთვის შობილი, სიყვარულისმიერი შიში განაძევებს იმ პირველ, „ახალთა შიშს“ (ინ. 4,18). რადგან ვისაც არ უყვარს, მას არ შეუცნია ღმერთი. ვინაიდან ღმერთი სიყვარულია, ხოლო სიყვარულით აღვსილი ღვთაებას უერთდება. სიყვარულს შიში არ ახლავს, სრულყოფილი სიყვარული დევნის მას. შიში ტანჯვავა, ხოლო მშიშარა სრულყოფილი არ არის სიყვარულში. ჩვენ გვიყვარს იმიტომ, რომ პირველად მან შეგვიყვარა (პავლეს ეპისტოლეთა მიხედვით).

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

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

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

„შიში ღვთისა არს დასაბამი და დასასრული“ (ზირაქ. 1,15). დასაბამია პირველი შიში – „ახალთა“, ხოლო დასასრული – „შიში სრული“. პირველი გარდაუვალი გზაა მეორისაკენ. პირველი ადა-

მიანში საკუთარი ცოდვების შეგრძნებას ამდაფრებს, მოდრეკს „კაცს ყოვლისა ბოროტისაგან“.

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

მნიშვნელოვანია თხზულების დასაწყისშივე იმის აღნიშვნა, რომ შუშანიკი ბავშვობიდანვე იყო ღვთის მოშიში, რომ იგი თავიდანვე ეზიარა ამ დიდ მადლს და შემდეგში, როცა მონამებრივი ცხოვრების გზას დაადგება, არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მას სძულს ის, ვინც დევნის და ყვედრის, რადგან „მტრების სიყვარულში გამოიხატება ახალი აღთქმის ზნეობრიობა. ამ სიტყვებშია კონცენტრირებული მთელი სახარება. ჩვენში ჩადებულია არა მარტო შესაძლებლობა, არამედ მოთხოვნილებაც ერთმანეთის სიყვარულისა“ (შრომები... 1990: 18).

ყველაფერი ნათელია, იაკობ ხუცესი აშკარად აცხადებს, რომ რაც უნდა მოხდეს, შუშანიკი რწმენას არ უღალატებს, „უღმერთოთ არ შეეყოფა“. ასეთ ფონზე კი ავტორი გვაუწყებს პიტიახშის შესახებ: „განაგდო სანატრელი სასოებაჲ ქრისტცჳსი, რომელსა არცა ჭირი ეხილვა, **არცა შიში**, არცა მახვილი, არცა პყრობილება ქრისტცჳსთვის“ (ძეგლები 1964: 11) (ხაზი ჩვენია – სფ.მ.). უფრო ქვემოთ კი ვკითხულობთ: (შუშანიკი) „აღდგა და დაუტევა ტაძარი თვისი და **ღმრთის მოშიშებით** ეკლესიად შევიდა“ (იქვე, 13) (ხაზი ჩვენია – სფ.მ.). ეს ადგილი ეხმიანება ფსალმუნთმგალობლის სიტყვებს: „შევიდე სახლსა შენსა, თაყუანის-ვსცე ტაძარსა წმიდასა შენსა, შიშითა შენითა, უფალო“ (ფს. 6,7).

ღვთის შიშზე მსჯელობას დავასრულებთ ეკლესიის დიდი

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

„წმიდა შუშანიკის წამებაში“ გვხვდება ერთი ფრაზა, რომელიც თავისი კონტექსტით სრულიად გამორჩეულია ადრეულ ქართულ აგიოგრაფიაში. ავტორი გვაუწყებს, რომ ვარსქენ პიტიახშის თანამზრახველი, „კაცი ერთი სპარსი“, შევიდა წინაშე ნეტარისა შუშანიკისა და ტირილით იტყოდა: „ესევეთარი სახლი მშვიდობისაჲ ვითარ საწყალობელ იქმნა და სიხარული მწუხარებად გარდაიქცა!“ ... ხოლო ზრახვითა იყო იგი ვარსქენისათა და ზაკუევით იტყოდა ამას“ (ძეგლები 1964: 14).

ამ ეპიზოდში ხორცშესხმულად წარმოგვიდგება გაიძვერა, პირფერი, ორპირი „კაცი ერთი სპარსი“, „რომელიც ჩრდილში ყოფნას რჩეობს, მაგრამ, ამასთანავე, ყველაფერი იცის, იცის, ვის როგორ ასიამოვნოს, ვის რა უთხრას“ (ჯორბენაძე 1997: 163).

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

სპარსის ტირილით ნათქვამს, მის ცრემლებს თანაგრძნობა, გაგება-შესმენა უნდა მოჰყოლოდა შუშანიკის მხრიდან. წმ. შუშანიკს რალაც რეაქცია უნდა ჰქონოდა ამაზე, მაგრამ ეს არის ისეთი შემთხვევა, როცა ნეტარი დედოფალი რეაგირებას არ ახდენს, არ აფასებს მეორე ადამიანის ქმედებას. შუშანიკმა „ცნა ზაკუევით იგი ზრახვად მისი და მოიზღუდა თავი თვისი მტკიცედ“

(ძეგლები 1964: 14). დუმილი არჩია, არაფერი თქვა, თუმცა ძალიან კარგად იცოდა, საითკენ მიჰყავდა საუბარი სპარსს. პასუხის ღირსადაც არ ჩათვალა, წონასწორობა შეინარჩუნა და მოიგო კიდეც ეს ბრძოლა.

რა სურდა სპარსს, რა ქვეტექსტი ედო მის სიტყვებს? – ეს არის სინტერესო ამ შემთხვევაში და არა ის, რას ამბობს იგი. სპარსის სიტყვები წმ. შუშანიკზე ზემოქმედებას ვერ მოახდენენ, რადგან გულის სისავსიდან არ მოდიან ისინი. თვით სპარსმაც არ იცის, რას ამბობს. რაღაც ცუდად, ყალბად შესრულებულ როლს ჩამოჰგავს მისი ჟესტი, თითქოს სიცარიელეში მოქმედებს და თანაც არაბუნებრივად. ტირისა და ვერავის თანაუგრძნობს, თავის გულისწუხილს გამოთქვამს და ობიექტისკენ მიმართული სიტყვა რეაქციის გარეშე რჩება. მან „გაყიდა“ თავისი თავი. სულის მეტყველებამ გასცა, გამოამჟღავნა მისი ნამდვილი ზრახვები, მიუხვდნენ ზაკვას. „ის, რაც ახლა ჩვეულებრივ მოვლენად აღიქმება, იმ პერიოდისათვის აღმოჩენა იყო: შეიცნო კაცის სული იმით, თუ რას და როგორ ამბობს იგი“ (ჯორბენაძე 1997: 164).

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

სპარსეთიდან დაბრუნებულმა ვარსქენმა სასულიერო პირები დაიბარა. მასთან მოსულთ სიხარულით შეეგება და განაცხადა: „ან ნუ რას მერიდებით მე და ნუცალა გძაგ“ (ძეგლები 1964: 14). ამ დროისათვის პიტიახშს თავის საქციელზე შუშანიკის რეაქცია „ვინმე სპარსის“ მიერ უკვე შეტყობილი ჰქონდა. იაკობის მახვილმზერას არ გამოჰპარვია ვარსქენის გაიდვერული ტონი. „ან ნუ რას მერიდებით...“ იმაზეც მიაჩნებოდა, რომ იგი თავს დამნაშავედ

არ გრძნობს. დამნაშავე სხვაა – შუშანიკი. „ნუცალა გძაგ“ – ეს ქვეყნის მმართველისაგან უცნაური განაცხადია. ცოტა ძნელი იმის დაჯერება, რომ ეს „მონინალმდეგის გადმოპირების ცდაა“ (ჯორბენაძე 1997: 160). ალბათ, ამით პიტიახში თანაგრძნობას უფრო ითხოვდა. პირიქით კი მოხდა. ხუცესებმა ის დანაშაულში ამხილეს და მერე რაოდენ მძიმე იყო ეს ბრალდება: „ნარსწყმიდე თავი შენი და ჩვენცა წარგუნყმიდენ“ (ძეგლები 1964: 14). ვარსკენმა პასუხი უნდა აგოს არა მარტო საკუთარი თავის, არამედ მათ წინაშეც. „საკმარისია ოდნავი შენინალმდეგება, რომ ვარსკენი თვით გადადის შეტევაზე. თავისი საქციელის განსჯის თავიდან ასარიდებლად სიტყვა ბანზე აუგდო მონვეულებს და დედოფლის უკადრის საქციელზე გადაიტანა ყურადღება“ (ჯორბენაძე 1997: 161).

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

ადამიანი გვირგვინია ქმნილებისა. შესაქმის ღვთაებრივი აქტი გასრულდა ადამის შექმნით: „და თქუა ღმერთმან: ვქმენ კაცი ხატისაებრ ჩუენისა და მსგავსისაებრ“ (შეს. 1, 26). ყოველი ადამიანი არის ხატი ღვთისა და ტაძარი სულისა წმიდისა. მას შეუძლია აღადგინოს ღვთის ხატი, იმიტომ რომ იგი ამას საკუთარ არსებაში ატარებს. „ადამიანის არსებობის მიზანი, ამბობს სოლოვიოვი – არის ღვთაებრივი ხატის აღდგენა, პიროვნების ამაღლება ღვთაებრივ სრულყოფილებამდე“. წმიდა მამათა სწავლებით, ღვთის ხატი ადამიანში თვით უზენაესისაკენ სწრაფვაა, მარად მოქმედი მდგომარეობაა და ახალი აღთქმის უმთავრესი მცნების – ღვთის სიყვარულის, მოყვასთან ერთობისა და სიყვარულის ნიჭია. ამითაა განპირობებული ადამიანში ღვთის ხატების სხვა თვისებებიც (უფრო ვრცლად იხ. (გიგინეიშვილი 1997:).

როგორც შუშანიკი, ისე ვარსკენი ღვთის ხატის მატარებელი არიან, მაგრამ მათს სწრაფვას პირველხატისაკენ მათივე სუ-

ლიერობა განსაზღვრავს. თუ შუშანიკი საკუთარი ცხოვრებით ილტვის გახდეს სძალი უფლისა და შეიმოსოს ნათელი ღვთისა, ვარსქენი საკუთარი ნებით შორდება ღმრთსა და ღვთაებრივს, კარგავს მის ხატებას, შეაგინებს ტაძარს, რომელიც ადამიანის მთლიანობის (სულისა და ხორცის) გარანტია. იგი სრულიად საპირისპირო, განსხვავებული ადამიანური იდეალებით აღიჭურვება და, რადგანაც კარგავს ღვთის ხატებას, სცილდება თავის მომავლინებელს – კარგავს ზომიერებასა და წონასწორობას.

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

სარტრის მიხედვითაც კი „ადამიანი თავისუფალია. უფრო მეტიც – თავად იგია თავისუფლება. ინდივიდის თავისუფალი არჩევანის, მისი უღელი, პასუხისმგებლობა და ტრაგედია“ (სარტრი 1989: 93).

ამ მხრივ იაკობ ხუცესის თხზულება გვაძლევს ფართო გასაქანს, რადგან გზა, რომელსაც ვარსქენი ადგას, და ის გზა მონამებრივი ცხოვრებისა, რომელსაც წმ. შუშანიკი აირჩევს, მათი ადამიანური ნების ცხადყოფაა. ნების თავისუფლება ერთგვარი შემოქმედებითი ნიჭია ადამიანისა, მიუხედავად მისი შედეგებისა. რადგან არჩევანი მოითხოვს შემოქმედებითს მიდგომას, ადამიანის უმაღლესი შემოქმედება კი საკუთარი პიროვნების სრულყოფაა, სულიერი და ხორციელი ცხოვრების ჰარმონიაში მოყვანა.

შუშანიკი თავისუფალია არჩევანში, ისე როგორც - ვარსქენი. პირველი კეთილად იყენებს ღვთისაგან ბოძებულ თავისუფალ ნებას, მეორე – ბოროტად, მაგრამ ამჟამად შედეგებზე ვერ შევჩერდებით. საქმე ის არის, რომ არც შუშანიკსა და არც ვარსქენს, არჩევნის წინაშე მდგომთ, არაფერი ზღუდავთ. შუშანიკი იმთავითვე, „მეყსეულად“, უჭოჭმანოდ მტკიცედ დგას სიკეთის გზაზე, რომელიც არის თავად მაცხოვარი, ერთი ღვთაება და ერთი ძალი, უფალი – ყოვლისა მპყრობელი, მარადიული თავისუფლება, რომელმაც ინება შესაქმე და რომლის ნება განუყოფელია მისივე ძლიერებისაგან: „ყოველივე, რაოდენი ინება

უფალმან, ქმნა ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა, ზღუათა შინა და ყოველთა უფსკრულთა“ (ფს. 134,6).

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

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

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

თავისუფალი ნების შედეგად წმ. შუშანიკი წამებული ხდება. მისი ტანჯვა დასაწყისია ბედნიერებისა (ბედნიერების ტანჯვის გზით!) და გაცხადება ნების თავისუფლებისა. „სასჯელის საკუთარი ნებით მიღებით, ზუსტად თავისუფლების დაკარგვის მო-

მენტში მოიპოვებენ ისინი ჭეშმარიტ თავისუფლებას“ (შელინგი 1987: 85).

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

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

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

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

რადგან ვარსქენიცა და შუშანიკიც თავისუფალი ნების ადამიანები არიან, ისინი, ამავე დროს, პიროვნებებიც არიან. ყველაზე მეტად პიროვნული ინტუიციურად შეიცნობა. ამიტომაც წერს იაკობ ხუცესი, რომ შუშანიკს „უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისაჲსა მარადის გულს ეტყუნ“ (ძეგლები 1964: 11). ადამიანი მით უფრო ემსგავსება პირველხატს, რაც მეტად ალასრულებს ღვთის ნებასა და ამით ეზიარება მარადიულ ჭეშმარიტებას, რადგან გზა სისრულისა და სისავსისაკენ მას ნაჩვენები აქვს იესო ქრისტეს მიერ.

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

ორ ადამიანში საერთო ბუნების შესახებ წმიდა მამები გვასწავლიან, რომ „საერთო ბუნება მხოლოდ გონებით შეიმეცნება, რადგან ჰიპოსტაზები (ცალკეულნი პირნი) ერთმანეთში შეურევნელნი არიან და თითოეული ცალ–ცალკე, ე.ი. თავისთავად არსებობს, რის გამოც, თითოეულს აქვს ბევრი რამ ისეთი, რითაც ის სხვებისგან განსხვავდება. ცალკეული ჰიპოსტაზები... განირჩევიან სხვადასხვა ნიშან–თვისებითაც. გონებით, ძალით, სახით ანუ იერით, ზნე–ხასიათით, ტემპერამენტით, ღირსებით, ქცევითა და ყველა სხვა დამახასიათებელით, ყველაზე მეტად კი ისინი იმით განსხვავდებიან, რომ ერთმანეთში შერევნულად (შეერთებულად) კი არ არსებობენ, არამედ ცალ–ცალკე არიან და სწორედ ამიტომ იწოდებიან კიდევ, ვთქ-

ვით, ორ, სამ თუ მრავალ ადამიანად“ (დამასკელი 2000: 332).

წმ. შუშანიკი გაურბის ურჯულო, განდგომილ მეუღლეს, არ სურს თანაზიარი გახდეს მისი საქმისა. ამიტომაც კითხულობს გაკვირვებულნი: „მეგონა მე, ვითარმედ იგი ჩემდა მოვაქციო და ღმერთი ჭეშმარიტი აღიაროს და ან მე მაიძულებთ ამას ყოფად?“ წმიდა მარკოზ ეფესელის „აპოლოგიაში“, რომელიც მან აღსასრულის ჟამს წარმოთქვა, ვკითხულობთ: „ჭეშმარიტად მრწამს, რომ რამდენადაც განვეშორები მათ (იგულისხმებიან არამართლმადიდებლები, კერძოდ კათოლიკები – სფ.მ.), იმდენად მივუახლოვდები ღმერთს, ანუ... რამდენადაც განვეყოფი მათ, იმდენად შევუერთდები ჭეშმარიტებას“ (ეფესელი 1991: 312). წმიდა შუშანიკიც ცდილობს დაშორდეს ვარსკენს, რათა სრულიად შეურყენელმა ადიდოს ცათაგან დაუტევნელი, რათა განდევნოს ეშმაკი ლოცვითა და მარხვითა. ამიტომაც გვგონია, რომ ვარსკენი არის ერთგვარი მუხტი წმინდანისათვის.

შუშანიკი, თანახმად სახარებისა, სიმშვიდითა და მორჩილებით იღებს განსაცდელს, დიდ ტკივილს, /და თუ მრავალი ტანჯვაჲ მოაწიო ჩემ ზედა/. იმდენად მტკიცება და ურყევეი მისი რწმენა, სულიერი სიმალლე, რომ თავად უძლური, სხვას (იაკობს) ანუგეშებს: „ნუ სტირ ჩემთვის, რამეთუ დასაბამ სიხარულისა იქნა ჩემდა ღამე ესე“; „რამეთუ სისხლი ესე განწმენდელ არს ცოდვათა ჩემთა“ (ძეგლები 1964: 18); „ნუ სტიროთ, ძმანო ჩემნო და დანო ჩემნო და შვილნო ჩემნო“ (იქვე: 20-21).

მოთმინების დიდი სათნოებით შემკული დედოფალი თითქოს ღიმილით ეგებება ტანჯვა-წამებას. ვერავინ გაუძლებდა ამას ღვთის შეწვევის გარეშე. III საუკუნის რომაელი ადვოკატი, რომაული აპოლოგეტიკის ფუძემდებელი, მინუციუს ფელიქსი, ჩვენამდე მოღწეულ თხზულება „ოქტავიუსში“ ამბობს: გამარჯვებული ხომ მართლაც ისაა, ვინც თავის დასახულ მიზანს შეეწირა. რომელი ჯარისკაცი არ შეხვდება მედგარ განსაცდელს მხედართმთავრის თვალწინ? – მაგრამ ჯილდოს მანამ ვერ მიიღებს, სანამ არ გამოიცდება. ღვთის ჯარისკაცი კი მარტო არ არის განსაცდელის დროს. არც სიკვდილით მთავრდება მისი არსებობა... ღმერთი თითოეულს გამოცდის, განსაცდელში ამონებებს ადამიანის დიდსულოვნებას, ბოლო ამოსუნთქვამდე აკვირდება მის კეთილშობილებას. როგორც ოქრო გამოიწრთობა ცეცხლით,

ასევე ჩვენ – განსაცდელით“ (ფელიქსი 1991: 78).

წმიდა შუშანიკმა უნდა აღასრულოს ნება ღვთისა, მაგრამ ღვთის დახმარების გარეშე ეს შეუძლებელია. ღვთის ნების აღსრულება, შენიშნულია ეკლესიის მამათა მიერ, არ იქნება სრულყოფილი მინდობის გარეშე, რადგან ბევრ რამეზე უარის თქმასთანაა დაკავშირებული და ხშირად - ძალზე საგრძნობ ტანჯვასთანაც. ამიტომ ამის ატანა და დათმენა ხდება მხოლოდ და მხოლოდ სრული მინდობით. მინდობა კი ვერ განხორციელდება იქ, სადაც ნაკლები რწმენაა.

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

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

მძიმე და ეკლიანი გამოდგა მარტვილის გზა. „ვარსქენმა უარყო ღმერთი და შუშანიკმა უარყო ქმარი. სახელი შუშანიკი (სუსანა) ნიშნავს „შროშანს“ წმიდა შუშანიკი თეთრი შროშანია, ტანჯვა-წამების სისხლს რომ შეღებავს ფურცლები“ (რაფაელი 1992: 59). გარდა ამისა, „მშვენიერი ყვავილი ებრაულ ენაზე იწოდება „შუშანად“, რაც ნიშნავს „ნათელს“; „ბრწყინვალეს“, „მშვენიერს“. თავის „საბუნებისმეტყველო ისტორიაში“ (ნან. I, გვ. 241) შუბერტი წერს, რომ შროშანი ამქვეყნად ყველაზე მშვენიერი ყვავილია, ერთგვარი ზურმუხტი მცენარეთა სამყაროში, რომლის სილამაზესაც ბრძენი მეფე სოლომონი ყვე-

ლა სხვა ყვავილისაზე მეტად განადიდებდა (საკვირაო სახარებათა განმარტება 2001: 130). „ნამებაში“ ვარსქენ პიტიახშია ის ადამიანი, რომლისგანაც მოდის საცდური, შური, მრისხანება, ამპარტავნობა... მაგრამ „უბადრუკი და სამგზის საწყალობელი“ პიტიახში არ არის მიზეზი საცდურისა. აქ ვარსქენი კი არ მოქმედებს, არამედ ის ცოდვა, რომელიც მასშია. საუფლო სიტყვებს „არამედ მიხსენ ჩვენ ბოროტისაგან“ – ასე განმარტავს ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი: „არ უთქვამს, ბოროტთაგან მიხსენით, არამედ – ბოროტისაგან, რამეთუ ბოროტი ადამიანები კი არ გვემტერებიან, არამედ ეშმაკი ალაგზნებს მათში ბოროტებასა და ჩვენც და იმათაც უბედურებას გვმართებს“ (ბულგარელი 1992: 103).

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

ცხოვრებაში არაფერია შემთხვევითი. ყველგან და ყველაფერში „უფალი სუფევს, მშვენიერება შეიმოსა“. წმიდა შუშანიკი ღვთაებრივმა სიბრძნემ და ძალამ გამოარჩია ამ ტვირთის სატარებლად. მასზე გადმოვიდა სულიწმიდის მადლი და აღივსო ნათლით. ამიტომაც განამშვენა „სულიერთა მითქნართა“ საპყრობილე.

ღვთის რჩეულ შუშანიკს უფალმა მიანიჭა იმგვარი წყალობა, განამტკიცა ისეთი ძალითა და განადიდა ისეთი ღირსებით, რომ შეძლო ღვთის სიყვარული აღენტო ქართველებში, განემტკიცებინა მათი რწმენა, მათთვის მხნეობა და სასოება მიენიჭებინა. მოწინებით შეჰყურებდნენ წამებულ დედოფალს „დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი

სოფლისა ქართლისანი... და მიერთგან განითქვა ყოველსა ქართლსა საქმჴ მისი“ (ძეგლები 1964: 27).

მაღალი სულიერობისა და ზნეობრივი სიმტკიცის ადამიანი, წმიდა შუშანიკი, განუდგა იმას, რაც ასე ხიბლავთ ამა სოფლის სიამეთა დამონებულთ, დაითმინა ის, რისიც ასე ეშინიათ ღვთის უშიშართა და ძლიერთა ამა ქვეყნისათა. შუშანიკ დედოფალი თავისი ღვანლით სულიერ ძალებს მატებს ყოველ ქართველს. საცნაურია გვირგვინი ქრისტესთვის შეწირულისა, რადგან, როგორც სახარება შეგვაგონებს: „ეგრეთ ბრწყინედინ ნათელი თქუენი წინაშე კაცთა, რაჟთა იხილონ საქმენი თქვენნი კეთილნი და აღიდებდნენ მამასა თქუენსა ზეცათასა“ (მ. 5, 16).

თავი III

„წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“

ამ ძეგლის ღირსებათა აღნიშვნისას სპეციალისტთა უმრავლესობის პოზიცია მეტად თავშეკავებულია. ტექსტში „წარმოდგენილი სხარტი აღწერილობებისათვის უცხოა ტროპული მეტყველება, მოთხრობის ენა „დოკუმენტურია“, ინტონაცია – „საქმიანი“ (ჩხარტიშვილი 1994: 14).

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

იგივე აზრი შემდეგნაირად არის გადმოცემული ი. ჯავახიშვილის მიერ: „მარტვილობაში არაერთხელ არის თითქოს განზრახ და ხაზგასმით აღნიშნული, რომ ევსტათი მცხეთაში მოინათლა. მაგრამ ამ გარკვეულსა და დაჟინებით მტკიცებას ეწინააღმდეგება თვით ევსტათის მიერ სასამართლოში წარმოთქმული სიტყვები და ცნობა... რომ იგი უკვე სპარსეთშივე სამოელ არქიდიაკონის წყალობით გაქრისტიანებულია და მონათლულა კიდეც... ძეგლის თავდაპირველი დედანი თანამედროვის მიერ უნდა იყოს შედგენილი, მაგრამ შემდეგ, იქნებ

იმავე VI ს-ის დასასრულს ან VII ს-ის დამდეგს მოთხრობაში ცვლილება შეუტანიათ, რომ ევსტათი მცხეთელი სპარსეთის ეკლესიის შვილად არ ყოფილა გამოყვანილი“ (ჯავახიშვილი 1977: 66-67).

აკადემიკოსი კ. კეკელიძე არ იზიარებდა ზემოაღნიშნულ მოსაზრებას და წერდა. „ეს ორი, თითქოს ერთი მეორის საწინააღმდეგო ცნობა ასე უნდა გვესმოდეს: ევსტათიმ სპარსეთში, სამოელ არქიდიაკონის კატეხიზატორული მოძღვრებითა და ზეგავლენით, ირწმუნა ქრისტი, გაქრისტიანდა რწმენით, ხოლო მცხეთაში სამოელ კათალიკოსის ხელით მოინათლა და ფორმალურადაც ქრისტიანი გახდა“ (კეკელიძე 1980: 512).

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

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

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

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

იმისათვის, რომ უფრო ცხადი გახდეს ტექსტის არასწორი ინტერპრეტაციის მიზეზი, შევეცდებით, მოვიყვანოთ შესაბამისი ადგილები და სიტყვაზე კონტროლით შევძლოთ, ამოვიცნოთ ჭეშმარიტება.

წმიდა ევსტათი ვერ მოინათლებოდა სპარსეთში, რადგან:

1. „წარმართი იყო იგი და სახელი ერქუა მას გვრობანდაკ“ (ძეგლები 1964: 30);

2. „მოვიდა იგი ქალაქად მცხეთად... და ხედვიდა იგი რჩულსა ქრისტიანეთასა და მსახურებასა ქრისტესსა და წმიდისა ჯუარისა ძალისა ჩინებასა“;

3. [აქ] მცხეთაში „შეიყუარა მან რჩული ქრისტიანობისა და ჰრწმენა ქრისტე“;

4. მცხეთაშივე „ითხოვა მან ცოლი ქრისტიანე და თვით ქრისტიანს იქმნა“;

5. მცხეთაში „ნათელი მოილო, ხოლო ნათლის-ცემასა მისსა უწოდეს სახელი ევსტათი“ (ძეგლები 1964: 30).

ეს ყოველივე თხზულების დასაწყისშივე ითქვა. მცხეთა იქცა ევსტათის სულიერი განახლების საფანედ. მცხეთის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ცხადყოფს თხზულების არაერთი ადგილი. ევსტათი ზრუნავს, სიკვდილის შემდეგ მისი ნეშტი აქ დაიკრძალოს: „უფალო... ბრძანე აქავე მოქცევაჲ და დამარხვაჲ მცხეთას, სადაცა ნათელ-მიღებიეს“ (ძეგლები 1964: 35) ან „გევედრები, უფალო... გუამი ჩემი დაემარხოს მცხეთას, სადაცა-იგი ნათელი მოვიღე“ (იქვე: 43), ან „ვითხოვ შენ სახიერისგან, რაჟთა არა დაეტევოს გუამი ჩემი აქა, ტფილისს შინა, არამედ რაჟთა დაემარხოს იგი მცხეთას წმიდისა, სადა-იგი შენ გამომიჩნდი“ (იქვე: 44), ან „მსწრაფლ წარიღეთ გუამი ჩემი მცხეთას და მუნ დაჰმარხეთ, სადა ნათელ-ვიღე“ (იქვე: 45).

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

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

მეორე მხრივ, სპარსეთში ევსტათის გაქრისტიანების ფაქტს უნდა ადასტურებდეს სიტყვები, რომელიც მან ვეჟან ბუზმირთან საუბარში წარმოთქვა. მისი თქმით, მას „მამული

რჩული“ არ ჰყვარებია და დაუნყია ძებნა მისი სულის მდგომარეობისათვის უფრო მისაღები რწმენისთვის, ახალი რელიგიისათვის: „ესე რჩული არა მიყუარს, ან ჰურიათაეცა ვისმინო და ქრისტიანთაეცა და რომელი უკეთეს იყოს, იგი რჩული შევიყუარო. და დღისი მამაჲ ჩემი მოგუებასა მასწავებნ და ღამელა ქრისტიანეთა დაჰრეკიან, ეკლესიად მივიდი და ვისმენდი ჟამობასა მას მათსა და ვხედევდი მსახურებასა მას ქრისტიანეთასა, რომელსა ჰყოფდეს ღმრთისათჳს. და ჰურიათა თანაცა ბაგინად შევიდი და მათსაცა მას მსახურებასა ვხედავდი. ხოლო ქრისტიანეთა ლოცვასა ჴმაჲ მათი, ვითარცა ჴმაჲ ანგელოზისაჲ, მესმინ და ფრიად სურნელ არს და ჰამო ჟამობაჲ მათი... მაშინ ვითარცა გულისხმა-ვყავ და ვცან ყოველი სამოელ არქიდიაკონისაგან დასაბამითგანი ყოველი, ვიდრე აქამომდე და მოვინიე ყოველსა ზედა რჩულსა ჰურიათასა და ქრისტიანეთსა, მრწმენა მე ღმერთი დაუსაბამოჲ და ძჳ მისი იესუ ქრისტჳ და სული წმიდაჲ მისი **და ამით ნათელ-მიღებიეს** და ვერვინ განმაშოროს მე ქრისტჳსგან, ვიდრე სულისა ჩემისა აღმოსვლამდე“ (ხაზი ჩვენია – სფ. მ.) (ძეგლები 1964: 35, 42).

თითქმის პარადოქსია, ფრაზა „და ამით ნათელ-მიღებიეს“ რატომ შეიძლება გულისხმობდეს წმ. ევსტათის სპარსეთში მონათვლას?! მთლიანი კონტექსტით ირკვევა, გვირობანდაკისათვის წმიდა სამების (მამის, ძისა და სულიწმიდის) რწმენა გახდა საფუძველი (მრწმენა მე ღმერთი...) ნათლისღებისა. „ამით ნათელ-მიღებიეს“ არ ნიშნავს „სპარსეთს ნათელ-მიღებიეს“. მართალია, ევსტათის მსჯელობა მოიცავს მის თაგადასავალს, ქრისტიანობასთან შეხებას სპარსეთში, რომ სამოელ არქიდიაკონისაგან იქ შეიტყო მან „ყოველი ვიდრე აქამომდე“, რომ თავის სამშობლოში ირწმუნა მან წმიდა სამება, მაგრამ „ამით ნათელ-მიღებიეს“ ისე არ გულისხმობს სპარსეთს, როგორც შემდეგი ფრაზა, მისი გაგრძელება: „და ვერვინ განმაშოროს მე ქრისტჳსგან“. „ამით ნათელ-მიღებიეს“ გულისხმობს არა განძაკში, სპარსეთში ნათლობას, არამედ „წმიდა სამებით ნათელ-მიღებიეს“. როგორც ნათლობის საიდუმლოს აღსრულების დროს მოძღვარი დაამონმებს: „ნათელს იღებს მონა ღვთისა (სახელი)... სახელითა მამისათა და ძისათა და სულისა წმიდისათა“ (კურთხევანი 1996: 128). ასეთი იყო თავად იესოს შეგონე-

ბა მოციქულებისადმი: „წარვედით და მოიმონაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელს სცემდით მათ სახელითა მამისათა და ძისათა და სულისა წმიდისათა“ (მ. 28, 19).

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

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

„წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორი ჩვენთვის უცნობია, თუმცა იყო ცდები მისი ვინაობის დადგენისა. შ. ნუცუბიძემ იგი ასურელ მამათა წრეს, კერძოდ კი, აბიბოს ნეკრესელის სახელს დაუკავშირა. მეცნიერის აზრით, ამის საფუძველს იძლეოდა აბიბოს ნეკრესელისა და ევსტათის ერთგვარი მსჯელობა ცეცხლის სტიქიონის შესახებ, თუმცა შ. ნუცუბიძემ მიუთითა განმასხვავებელ მომენტებზეც (ნუცუბიძე 1956: 277-279).

შ. ნუცუბიძის ეს მოსაზრება განავითარა და განავრცო ს. სიგუამ სპეციალურ მონოგრაფიაში (სიგუა 1986: 175-250).

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

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

სპეციალურ ლიტერატურაში კარგა ხანია ყურადღება მიექცა ევსტათი მცხეთელის იმ სიტყვებს, რომლებშიც, კ. კეკელიძის აზრით, იკვეთება ავტორის აღმსარებლობა. წმ. ევსტათი ვეჟან ბუზმირს განუმარტავს: „ხოლო ღმერთი ტკბილ არს და კაცთ-მოყუარე... მოავლინა ღმერთმან ძვლს თჳსი ქრისტვს სოფლად და შევიდა მუცელსა წმიდისა ქალწულისასა და ჴორცნი შეისხნა და განკაცნა წმიდისა მარიამისაგან, და საშოესაგან წმიდისა გამოვიდა და ღმრთეებაჲ ჴორციით დაიფარა. უკეთუმცა ღმრთეებაჲ ჴორციითა არა დაეფარა, კაციმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა, რამეთუ მზვლ ქმნული ღმრთისაჲ არს და თუალნი ვერ შეუდგნეს და სიმრუდვლ მზისაჲ ვერვინ განიცადოს. ღმრთეებამცა კაცი ვერ მიეახლა, ამისთჳს ჴორცნი შეისხნა“ (ძეგლები 1964: 38).

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

ნ. მარისა და კ. კეკელიძის თვალსაზრისს არ იზიარებდა რ. თვარაძეც, რომლის აზრით: „შუა საუკუნეთა ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნება იმგვარი გზით წარიმართა, რომელიც თავისთავად გამორიცხავდა მონოფიზიტობის რაიმე აღზევებას კულტურის მაგისტრალურ ხაზს მიდევნებულ სააზროვნო გარემოში“ (თვარაძე 1985: 170).

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

მ. ჩხარტიშვილიც საეჭვოდ თვლის კ. კეკელიძის დასკვნას და შენიშნავს, რომ VII საუკუნემდე ქართული ეკლესიის დოგმატიკური პლატფორმა სადავოა, მხოლოდ VII საუკუნიდანაა უეჭველი მისი ქალკედონიტური ორიენტაცია და, რადგან მას თხზულების ახალი დათარიღება შემოაქვს (VII ს-ის 20-30-იანი

ნლები, სტეფანოზ I-ის ეპოქა) დასძენს: „თხზულების ახლებური დათარიღებით a priori მოსალოდნელია, რომ ძეგლის ავტორი მონოფიზიტი არ არის“ (ჩხარტიშვილი 1994: 44).

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

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

მართლმადიდებელი ფორმულა – ქრისტეში ორი ბუნება მკვიდრობს „განუყოფელად და შეურწყმელად“ – ნესტორის ცდომილების – ორი ბუნების ორ პირად მიჩნევის – გამოსასწორებლად შეიმუშავეს და პაექრობისას წარმოიშვა მეორე უკიდურესობა: მაცხოვრის ორი ბუნების შერწყმისა და ერთ ბუნებად წარმოჩენის შესახებ. ეს არის მონოფიზიტობა, ანუ ერთბუნებიანობა. ერესიარქებად ითვლებიან დიოსკორე და ევტიქი. გამოჩენის დღიდანვე იგი დაიყო რამდენიმე შტოდ იაკობის, პეტროსის, სევეროზის, თეოდოსისა და გაიანეს მოძღვრებათა მიხედვით. მათი საერთო პოზიცია ასეთი იყო: იესო ქრისტე წუთისოფელში მოვიდა ორი ბუნებით, მაგრამ განკაცების, ანუ განსხეულების, ჟამს საღმრთო ბუნებამ გამოუთქმელად და სასწაულებრივად შეირწყა კაცობრივი და ერთ ბუნებად გამოჩნდა. ღმრთეებამ შთანთქა კაცება და, ამდენად, ერთიანი ბუნება ჩასახლდა ქრისტეს გვამში და მოგვევლინა ერთი პიროვნებით, ერთი არსებით, ერთი ნებით (რელიგიის ისტორია 1996: 258-259). მაშასადამე, ქრისტეს სინკრეტული ბუნება აერთიანება ღვთიურსა და ადამიანურს, რომელთაგან მეორემ დაკარგა თვითმყოფადობა და მხოლოდ ლოგიკით თუ განირჩევა ღვთიურისაგან. აქვე მივდივართ დასკვნამდე, რომ მაცხოვარი, მოსული სოფლად, მხოლოდ ღმერთია, მისი ადამიანური სახე, ცხოვრება და ვნება-მოჩვენებითი, ილუზიური,

არარსებითი (იქვე: 259).

მთელი ეს დავიდარაბა იმით დაიწყო, რომ, ერთხელ, ნესტორთან კამათის დროს, წმიდა კირილე ალექსანდრიელმა თქვა: „მია ფიუსის ტუ თეუ ლოგუ სესარკომენე“ – ღვთის სიტყვის ერთიანმა ბუნებამ ხორცი შეისხა. ეგვიპტელმა ბერებმა ეს წინადადება ანბანურად გაიგეს და წმ. კირილეს გარდაცვალების შემდეგ (414 წ.) შეითვისეს რწმენა, რომ განხორციელების შედეგად მაცხოვარს აღარ შერჩა ადამიანური ბუნება, – კაცება გაითქვიფა ღვთაებაში, ამიტომაც, ცხადია, იესო ყველაფერს აკეთებდა და იქმოდა მხოლოდ ღვთიური ნებით, ზრახვითა და შეგნებით.

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

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

ამ დოგმატს ეწოდება მართლმადიდებელი რწმენის განვრცობის სიმბოლო.

რისთვის დაგვჭირდა ასეთი ვრცელი ექსკურსი?!

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

წმიდა ევსტათის სიტყვები „ღმრთეებაი ჯორცითა დაიფარა“ არ შეიძლება ჩაითვალოს მონოფიზიტური აღმსარებლობის გამოვლენად, რადგან:

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

2 ფრაზაში „ღმრთეება ხორცით დაიფარა“ იგულისხმება ქრისტეს განკაცების ერთ-ერთი ასპექტი, რომელიც თავად ანონიმ ავტორს ასე აქვს განმარტებული: „უკუეთუმცა ღმრთეება ჯორცითა არ დაეფარა, კაციმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა, რამეთუ მზს ქმნული ღმრთისა არს და თუაღნი ვერ შეუდგნის და სიმრგულს მზისა ვერვინ განიცადის. ღმრთეებასამცა კაცი ვერ მიეახლა, ამისთჳს ჯორცინი შეისხნა“ (ძეგლები 1964: 38).

მოყვანილ ნაწყვეტში, ალბათ, საუბარია იმაზე, რომ ღმერთი არის თვალშეუდგამი ნათელი, ნათელი მიუაჩრდილებელი, დაულამებელი... ხორცი რომ არ შეესხა, ადამიანი ვერ დაინახავდა, ვერ იხილავდა ისე, როგორც „სიმრგულს მზისა ვერვინ განიცადის“, ისე, როგორც მზეს ვერ გაუსწორებ თვალს. ტექსტის ეს ადგილი ნათლის ესთეტიკის გამოძახილია. საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში, ჰიმნოგრაფიაში ძალზე ბევრია შედარება ნათელი – ღმერთი. მაგ.:

დაუვსო ნათელი, უზესთაესი ნათელი, ნათელი საუკუნო, ნათელი ჭეშმარიტი, ბრწყინვალე ნათელი, დაუსაბამო და უხი-

ლავი ნათელი, საცნაური ნათელი, წმიდა ნათელი, აბსოლუტური ნათელი, არალამეული ნათელი, ნათელი მზისთუალისა... და მისთან.

„უწინარეს მზისა არს სახელი მისი“, ვკითხულობთ წმიდა მეფისა და წინასწარმეტყველის, დავითის, ფსალმუნში (71, 7). ქვეყნად მოსული მაცხოვარი ჩვენივე მსგავსი გახდა, უკეთ რომ შეგვეცნო, უკეთ რომ გვეხილა და გვეგრძნო ბრწყინვალეობა უზენაესისა. აქცენტი კეთდება იმაზე, რომ მისი თვალშეუდგამი ნათელი ხილული გამხრადიყო, „ღმრთეებაჲ ჯორცითა დაიფარა“.

გარდა ამისა, როგორც მკვლევარი გ. კუჭუხიძე მიუთითებს, ტექსტში საუბარია ქრისტეს განკაცებაზე: „მოავლინა ღმერთმან ძჳ თჳსი და განკაცნა... და განკაცებასა მისსა ნათელ ილო“. ეს მაგალითები იძლევიან იმის საშუალებას, რომ დავასკვნათ: აქ „ღმერთის განკაცებაზეა საუბარი და ეს ფაქტი სრულიად გამორიცხავს ავტორის მონოფიზიტობას“ (კუჭუხიძე 2001: 35).

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

* * *

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

მ. ჩხარტიშვილის აზრით, ტექსტი სტერეოტიპული და შაბლონურია. „ზაგიოგრაფიულ კლიშეთა ყოვლისმომცველობა, ტროპიკის არარსებობა ეტყობა „თხზულებას, როგორც ლიტერატურულ მოვლენას, მკვლევართა ერთი ნაწილის თვალში უინტერესოდ აქცევს... ცხადია, რომ ამ ეპოქიდან მოღწეული კულტურული ტექსტისათვის კლიშე არ შეიძლება ნაკლად

ჩაითვალოს“ (ჩხარტიშვილი 1994: 51).

თხზულების მთლიანი მხატვრული სისტემის ანალიზის პრეტენზია ჩვენს გამოკვლევასაც არა აქვს. ჩვენი მხრივ, შევეცდებით ძეგლის სიტყვიერ ქსოვილიში შევიჭრათ და წარმოვაჩინოთ მისი იკონოგრაფიული სახისმეტყველება, ის სულიერი სამყარო, რომელიც ვლინდება და ფიქსირდება „მარტივილობაში“.

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

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

საინტერესო სურათს იძლევა სულხან-საბას „ლექსიკონი ქართული“: „ათხუთმეტის წლითგან ვიდრე ოცამდე ვაჟსა ყრმა და ქალისა ყრმაჲ“ ეწოდების (ორბელიანი 1991: 360-361). „ათის წლით ათხუთმეტამდე ვაჟსა ნინველი და ქალსა ნინველა, რომელ არიან ყრა და ყრმაჲ“. „ვაჟი ათისა წლითგან ვიდრე ათხუთმეტამდე ეწოდების ვაჟსა ყრმა“, აქ წარმოდგენილი მასალის მიხედვით, ყრმა არის ა. 15-დან - 20 წლამდე ვაჟი; ბ. 10-დან - 15 წლამდე ვაჟი.

განსხვავება ხუთი წელია. ყოველ შემთხვევაში, 20 წელზე ზევით უკვე ყრმად აღარ იწოდება. „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტივილობა“ ამ ასაკს ათი წლით გადასწევს და ოცდაათი წლის კაცსაც „ყრმას“ უწოდებს, ეს საინტერესო სიახლეა განსაკუთრებით დღეს, ამ აჩქარებულ საუკუნეში, როცა ოცდაათი წელი საშუალო ასაკად შეიძლება ჩაითვალოს. „ყმა“, „ყრმა“ და „ჭაბუკის“ შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს კ. კეკელიძე თავის გამოკვლევაში „ბასილ ზარზმელი, ცხოვრება სერაპიონ ზარზმელისა“ (კეკელიძე 1986: 77-79). დედნისეული „ყრმა“ აქ „ჭაბუკს“ ნიშნავს. (მდრ.: საეკლესიო ლიტერატურა 2005: 347).

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

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

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

სიცილსა და ხუმრობას, რა თქმა უნდა, კრძალავდა სამონასტრო წესები. ეფრემ ასურის თქმით, მოურიდებელი სი-

ცილით ბერის სულიერი გახრწნა იწყება (ქრისტიანული...1930: 121). განდევნილი ცხოვრების განმკანონებელი დიდი ანტონი ბერებს მოუწოდებდა, მაქსიმალურად შეეკავებინათ თავი ხუმრობა-გართობისაგან (იქვე: 125), იგივე აზრია გატარებული „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“, როცა საუბარია ტიპიკალურ ნაწილზე (ძეგლები 1967: 72-75).

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

ბიბლიაში ელია წინასწარმეტყველი დასცინის ცრუ ღმერთებს (III მეფ. 18,27), ასევე იქცევა ბარუქი, ხოლო მაკაბელი მონაწილე დასცინიან მდევნელებს (II მეფ. 7,39).

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

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

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

ამ მონათხრობში არის ერთგვარი კომიზმი. ჯერ ერთი, ევსტათი, თვითშეგნების იმ ეტაპზე, როცა საკუთარი რჯული და რელიგია ვერ შეიყვარა და ახლის ძიებაშია, ადვილი წარმოსადგენია, როგორი რუდუნებითა და გულისყურით მოისმენდა მამის მოძღვრებას. მეორეც, იგი საკუთარ რელიგიასა და სხვა რელიგიებს შორის კი არ აკეთებს არჩევანს, როცა ამ სიტყვებს ამბობს, არამედ ქრისტიანობასა და იუდაიზმს შორის, რადგანაც თავად შენიშნავს: „ესე რჩული არა მიყუარს, ან ჰურიათაჲცა ვისმინო და ქრისტიანეთაჲცა და რომელი უკეთეს იყოს, იგი რჩული შევიყუარო და დღისი მამა ჩემი მოგუებასა მასწავებნ“... ამ ფრაზის კვალობაზე, იქნებ, ისიც სავარაუდო იყოს, რომ წმ. ევსტათის მამა უკვე გრძნობდა და ამჩნევდა შვილის მსოფლმხედველობით პრობლემებს და, თავის მხრივ, აორკეცებდა ქადაგებასა და სწავლებას, რომ მამაპაპეული გზიდან არ გადაცდენილიყო და „ბუნებითი რჩულისთვის“ არ ელაღატა გვირობანდაკს.

„მარტვილობაჲ ევსტათი მცხეთელისაჲ“ ათი მცნების ე. წ. ქართულ ვარიანტს გვთავაზობს. „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ გადმოცემული ქართული დეკალოგი საგანგებოდაა შესწავლილი სპეციალურ ლიტერატურაში (პატარიძე 1992: 17-21). თავის დროზე ჯერ კიდევ ა. ჰარნაკმა მიაქცია ყურადღება „მარტვილობაში“ ბიბლიის შინაარსის გამოყენებას. სამოელ არქიდიაკონი, ებრაელთა რჯულისა და ქრისტიანობის გაცნობის მიზნით, ევსტათის მოუთხრობს ძველი და ახალი აღთქმის ისტორიას. სამოელის მონათხრობს ნეტარი ევსტათი, თავის მხრივ, უყვება ვეჟან ბუზმირს. „შინაარსი ამ ისტორიისა ზუსტად არ უდგება კანონიკურ ნიგნთა შინაარსს, განსაკუთრებით

ეს უნდა ითქვას სახარების შესახებ. პროფ. ა. ჰარნაკი, რომელიც ამ საკითხს შეეხო, ფიქრობდა, რომ ავტორს სახელმძღვანელოდ აქვს აღებული დეკალოგის გადმოცემისას ცნობილი „დიდახე“, ხოლო სახარების ამბებისა – ტატიანეს (II ს.) „დიატესარონი“ (კეკელიძე 1980: 514). კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ აქ უფრო „თარგუმებთან“ შეიძლება გვექონდეს საქმე, როგორც ამას ნ. მარი ვარაუდობდა (ჩხარტიშვილი 1994: 14). ჩვენს მიზანს ამ საკითხის კვლევა არ წარმოადგენს. „მარტვილობის“ დეკალოგი გვაინტერესებს იმდენად, რამდენადაც მასში წარმოჩნდება აგიოგრაფის უპირატესი საფიქრალი, ნეტარი ევსტათის ცხოვრების უმთავრესი ქრისტიანული დოგმა. თხზულებაში ეს მცნებები არ არის მუხლებად წარმოდგენილი და ათზე მეტი გამოდის. ჩვენ შევეცდებით ეს ტექსტი ათ „მცნებად“ წარმოვადგინოთ:

1. პირველი მცნებაჲ ესრეთ: შეიყუაროთ უფალი ღმერთი თქუენი ყოვლითა გულითა თქუენითა და ყოვლითა სულითა თქუენითა და ყოვლითა გონებითა თქუენითა (მ. 22,37);

2. და მერმე ესე: ნუ კაც-ჰკლავ (გამოსლვ. 20, 15);

3. ნუ იპარავ (გამოსლვ. 20,2);

4. ნუ ისიძავ (გამოსლვ. 20,3);

5. ნუ გული გითქუამს ცოლსა მოყუასისა შენისა (გამოსლვ.);

6. ნუ ცილსა ჰფუცავ (მ. 5,33);

7. ნუ ცილსა სწამებ, ნუ ორსა სიტყუასა იტყვ (ზირაქ.);

8. თავ უყავ მამასა შენსა და დედასა შენსა;

9. შეიყუარე მოყუასი შენი ვითარცა თავი თვისი (მ. 22,39);

10. შაბათნი ჩემნი დაიმარხნეთ, დღესასწაულნი და შესანიშნავნი და უქმნელეზანი აღასრულენით (ძეგლები 1964: 37).

როგორც ცნობილია, „დიდაქე“ არის მოძღვრება თორმეტი მოციქულისა წარმართთა მიმართ და, როგორც ჰარნაკი წერდა, მასთან კავშირი, მართლაც, საგრძნობია. „დიდაქე“ ასე იწყება: „გზა არის ორი: ერთი სიცოცხლისა და ერთი სიკვდილისა. ამ ორ გზას შორის დიდი სხვაობაა. სიცოცხლის გზა ამგვარია: პირველად შეიყუარე ღმერთი, შემოქმედი შენი... მოძღვრების მეორე მცნება: არა კაც კლა, არა იმრუშო, არ მიეცე მამათმავლობას, სიძვას, პარვას... ნუ მისცემ ამო ფიცს“ (დიდაქე

1997: 60-61). როგორც ვხედავთ, „მარტვილობაში“ წარმოდგენილი ათი მცნების თანმიმდევრობა ემთხვევა „დიდაქეს“ მოძღვრებისას. მაგრამ სრულიად სხვაგვარია ბიბლიური ათი მცნების რიგი:

1. მე ვარ უფალი ღმერთი შენი და არა იყვნენ შენდა ღმერთი უცხონი, ჩემსა გარეშე;

2. არა ჰქმნე თავისა შენისა კერპნი, არცა ყოვლადვე მსგავსნი, რაოდენი არს ცათა შინა ზე და რაოდენი არს ქუეყანასა ზედა ქუე და რაოდენი არს წყალთა შინა ქუეშე ქუეყანისა. არა თაყუანის-სცე მათ, არცა მსახურებდე მათ;

3. არა მოილო სახელი უფლისა ღმრთისა შენისაჲ ამაოსა ზედა;

4. მოიწსენე დღე იგი შაბათი და წმიდა ჰყავ იგი: ექუს დღე იქმოდე და ჰქმნე მათ შინა ყოველივე საქმე შენი, ხოლო დღე იგი მეშუიდე შაბათი არს უფლისა ღმრთისა შენისაჲ ;

5. პატივი ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა, რაჲთა კეთილი გეყოს შენ და დღეგრძელ იყვნე ქუეყანასა ზედა;

6. არა კაც-ჰკლა;

7. არა იმრუშო;

8. არა იპარო;

9. არა ცილი-სწამო მოყუასა შენსა წამებათა ცრუითა;

10. არა გული გითქუმიდეს ცოლისათვის მოყუასისა შენისა, არა გული გითქუმიდეს სახლისა თჳს მოყუასისა შენისა, არცა ყანისა მისისა, არცა კარაულისა მისისა, არცა ყოვლისა საცხოვარისა მისისა, არცა ყოვლისა მისთჳს, რაჲცა იყუეს მოყუისა შენისა (გამოსლვათა, 20, 2-17).

მცნებათა თანმიმდევრობას თუ გამოვრიცხავთ, აღმოჩნდება, რომ „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ წარმოდგენილი ათი მცნება თანხვედრია ბიბლიური დეკალოგისა. „მარტვილობის“ ტექსტში არ ჩანს ბიბლიური ათი მცნების I-II მუხლების გამოძახილი. ანონიმი ავტორი სახარებიდან ახალი აღთქმის უმთავრეს მცნებას დაუმატებს და დეკალოგის I-II მცნებების სანაცვლოდ ჩასვამს, ოღონდ „მარტვილობის“ ტექსტში სახარებისეული მცნებები პირველ და მეცხრე მუხლებად (პირობითად) წარმოგვიდგება. მათეს სახარება მოგვითხრობს, რომ ერთმა სჯულის მოძღვარმა, გამოცდის მიზნით, ჰკითხა

იესოს: „მოდღუარ, რომელი მცნება უფროს არს შჯულსა შინა? ხოლო იესო ჰრქუა მას: შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს დიდი და პირველი მცნება და მეორე, მსგავსი ამისი. შეიყუარო მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი“ (მ. 22, 36-39).

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

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

„შეიყუარა მან რჩული ქრისტიანობისაჲ და ჰრწმენა ქრისტე“; „არა ხოლო თუ ტანჯვად ვარ ქრისტჳს სიყუარულისათჳს, არამედ სიკუდილისაცა თავი ჩემი არა მენყალის“ (ძეგლები 1964: 32); „რომელიმცა რჩული უწმიდჳ იყო, იგიმცა შევიყუარე“ (იქვე: 36); „ამიერითგან ვერვინ განმაშოროს მე სიყუარულსა შენსა და სარწმუნობასა და სურვილსა“ (იქვე: 43); „შენ მხოლოჲ უფალი შეგიყუარე და სახელისა შენისათჳს ესერა თავი წარმეკუეთების დღეს“ (იქვე: 44).

ქრისტესა და ქრისტიანობის განსაკუთრებული სიყვარული

ჩანს მაშინაც კი, როცა ნეტარი ევსტათი ასეთი ხაზგასმით შენიშნავს, თანაც არაერთხელ:

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

„ესე რჩული არა მიყუარს, ან ჰურიათაჲცა ვისმინო და ქრისტეანეთაჲცა, და რომელი უკეთჲს იყოს, იგი რჩული შევიყუარო“ (იქვე: 35).

ქრისტიანობა სიყვარულის რელიგიაა, თავად ქრისტეა სიყვარული, როგორც ბრძანებს წმიდა იოანე ღვთისმეტყველი (4, 16). სიყვარულმა შეგვქმნა, სიყვარულით და სიყვარულისთვის გავჩნდით და სიყვარულივე დაგვაბრუნებს დაკარგულ სამოთხეში. ქრისტესმიერი სიყვარულის აპოლოგიაა „წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“. ნეტარი ევსტათის არჩევანი სიყვარულით განისაზღვრა (რომელიმცა რჩული უწმიდე იყო, იგიმცა შევიყუარე), სიყვარულმა მისცა სულიერი ძალები და სიყვარულმა დაუმკვიდრა ზეციური სასუფეველი.

ამდენად, „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობისეული“ ათი მცნების პირველივე მცნება ახალი აღთქმის უპირველეს შეგონებას ეფუძნება. ბიბლიური დეკალოგისაგან განასხვავებით, მასში ჩართული ორი მცნება ახალი აღთქმისეულია და ორივე სიყვარულის, როგორც უმაღლესი სიბრძნისა და სიკეთის, „სამოღვაწეო პროგრამაა“.

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

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

რწმენა პირველი ეტაპია, შემდეგ მოდის ქმედება, აღ-

სრულება, მსახურება, საქმე. თავად წმ. ევსტათი ბრძანებს: „მე ქრისტე მრწამს და ქრისტეს მსახურებასა შინა ვარ“. რწმენა და მსახურება, რწმენა და საქმე – ასეა გამთლიანებული „მარტვილობაში“. ეს აზრი ახალი ალთქმის გავლენის შედეგია. იაკობ მოციქული თავის ეპისტოლეში ვრცლად მსჯელობს რწმენისა და საქმის მთლიანობის შესახებ და დაასკვნის: „სარწმუნოება თვნიერ საქმეთასა მკუდარ არს“ (იაკ. 2,26).

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

„უფროჲს არს ყოველსა რჩულსა ქრისტიანობაჲ“.

ამის შემდეგ, თბილისში, არვანდ გუშნასპს მიმართავენ საკუთარი რჯულის უარმყოფელნი და ქრისტიანობაზე მოქცეულნი სპარსელნი: „ქრისტიანეთა რჩული წმიდა და სურნელ არნ და ფრიად კეთილ და შუენიერ არს, ხოლო სხუაჲ რჩული ვერ ესწორების რჩულსა ქრისტიანეთასა“ (ძეგლები 1964: 33). ან „ქრისტიანეთა ლოცვასა ჳმაჲ მათი, ვითარცა ჳმაჲ ანგელოზისაჲ, მესმინ და ფრიად სურნელ არს და ჳამო ჟამობაჲ მათი“ (იქვე: 35-36).

ლოცვასა ჳმაჲ მათი... ეს ფრაზა ადასტურებს ქრისტიანული ღვთისმსახურების, ლიტურგიის განსაკუთრებულობას. „ჳამო ჟამობაჲ“ და ლოცვის ხმა „ვითარცა ჳმაჲ ანგელოზისაჲ, ფრიად სურნელ არს“. აქ გამოვლენილია ნეტარი ევსტათის დამოკიდებულება ქრისტიანული რელიგიის უნივერსალიზმისადმი. სასიამოვნო (ჳამო) ჟამობა და ჳმაჲ ანგელოზისაჲ – ქრისტიანთა ლოცვის ხმა – სურნელოვანია. ჩვენ მიერ წარმოდგენილ მონაკვეთებში შენიშნულია, რომ ქრისტიანობა მშვენიერია, ქრისტიანობა სურნელოვანია! ეს არის ესთეტიკური აზროვნების ბრწყინვალე ნიმუში. გარდა იმისა, რომ რჯული არის „წმიდა, ფრიად კეთილი“, ის სურნელოვანი და მშვენიერია. ზეცით მოსული რელიგიის სიდიადე, ჭეშმარიტება და სინმინდე ისეა განცდილი, ისეთ პლანშია მოწოდებული და იკონოგრაფიული სახისმეტყველების იმდენად ამალღებულ სახეს ქმნის, რომ თავისთავად ცხადი ხდება ანონიმი ავტორის მხატვრულ-ესთეტიკური მრწამსიც.

თხზულებაში მოგვობა უღმერთობად ცხადდება. ნეტარი ევსტათი ბრძანებს: „უფროს არს ყოველსა რჩულსა ქრისტწ-ნობაჲ, ვიდრე უღმერთობაჲ“, ან „მას ჟამსა ეშმაკი შეუხდა გულსა ბახდიადსსა და პანაგუშნასპისსა და უვარ-ყვეს ქრისტწ და უღმერთობაჲ აღიარეს“ (ძეგლები 1964: 33).

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

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

IV ტაპი

იოანე საბანისძის „წმიდა აბოს ნამება“

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

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

თუ რა თეოლოგიური, ისტორიული მოტივი უძევს საფუძვლად კათალიკოსის წერილს, ამის შესახებ ცოტა ქვემოთ ვისაუბრებთ. ამჟამად იმ ინტონაციურ ტეხილებს გავყვეთ, რომელსაც ეპისტოლე ქმნის.

წერილი იწყება მოკითხვით, უაღრესად მშვიდი, განონასწორებული და აკადემიური სტილით. „მე, სამოელ ქრისტჳს მიერ ქართლისა კათალიკოზი“... შეიძლება, ასეთი დასაწყისი ზედმეტად ოფიციალურადაც კი მოგვეჩვენოს და ისიც გვაფიქრებინოს, რომ მას სიმკაცრის ტონი დაჰკრავს, მაგრამ ეს არ იქნება სწორი აღქმა, სწორი წაკითხვა, რადგან წერილი

გრძელდება სიტყვებით: [მე]... უფალსა იოვანეს საბანის ძესა, სულიერად შვილსა წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისასა და საყუარელსა ჩუენსა, ლოცვით უფლისა მიერ მოგიკითხავ“ (ძეგლები 1964: 46).

ამ შინაარსში ვერ ამოიკითხავთ ვერაფერს, გარდა ღირსეული ადამიანის ღირსეული შესტისა. სიმარტივე, რომელიც აკადემიზმს ქმნის, ასეთი დასაწყისის შედეგია. შეუძლებელია, იოანე საბანისძე სასულიერო პირი იყოს და კათალიკოსმა მას ეკლესიის სულიერი შვილი უწოდოს (შდრ. კილანავა 1990: 49). სასულიერო პირებს შორის მიმართვისა და მოკითხვის ასეთი ფორმა, საეკლესიო ეტიკეტის მიხედვით, მიუღებელია. თუ ეკლესიის საჭეთმპყრობელი შესაბამისად იერარქიისა, „პატიოსანო“, „ღირსო“, ან „მაღალღირსო“ მამაოთი“ არ მიმართავდა, „მამაოს“ მაინც უწოდებდა, იოანე საბანისძე დიაკონი ან მოძღვარი რომ ყოფილიყო (დანვრ. იხ. ზარიძე 1997:). ქართულ აგიოგრაფიაში ვერ მოვძებნით ვერც ერთ პასაჟს, სადაც სასულიერო პირები, მიუხედავად იერარქიისა, ერთმანეთს „კათოლიკე ეკლესიის საყვარელ სულიერ შვილად“ მოიხსენიებდნენ ან მიმართავდნენ. ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ამ საკითხის საგანგებო კვლევა. მას აქ ვეხებით მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც „წერილის“ სტილური ანალიზი მოითხოვს, რასაც ის სულიერი არეალი წარმოაჩენს, რომელიც ტექსტში ფიქსირდება. გარდა ამისა, წმიდა კათოლიკე ეკლესიის სულიერი და საყვარელი შვილი შეიძლება იყოს საერო და არა სასულიერო პირი. თუ იოანე საბანისძე მოძღვარია, იგი თავად არის მწყემსი ეკლესიის სულიერ და საყვარელ შვილთა. ამიტომაც საეჭვო, ასეთი ფორმით მიემართა კათალიკოსს მოძღვრისათვის. „ეს ტონი უფრო შეშვენის საერო პირს და ისიც საზოგადოებრივი იერარქიის კიბის არა დაბალ, არამედ მაღალ საფეხურზე მდგომს... სასულიერო პირს, საეკლესიო სფეროში მიღებული ეტიკეტით, უწოდებენ ეკლესიის „სულიერად მწყემსს, მამას“ და არა „შვილს“ (ონიანი 1955: 34).

არა გვგონია, კათალიკოსის მოკითხვასა და ლოცვა-კურთხევაში: „მშვიდობა იყავნ შენ ზედა და ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა ქრისტეს მიერ“ (ძეგლები 1964: 46). – „სახლი“ ან „კრებული“ ეკლესიასა და იოანეს მრევლს მიუთითებდეს. აქ

იგულისხმება იოანეს ოჯახი, რომელსაც ლოცავს კათალიკოსი „ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა ქრისტჳს მიერ“. ზოგ ხელნაწერში იკითხება: „ყოვლისა სახლსა შენსა“ – (C) „კრებულთა + სახლისა შენისათა“ (C) როგორც აკად. კ. კეკელიძე დაასკვნის. „იოანე სახლის, ოჯახის უფროსი ყოფილა“ (კეკელიძე 1986: 34).

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

სამოელ ქართლის კათალიკოსის წერილი არის რეალური ფაქტი და დასტური იმისა, რომ აგიოგრაფია ეფუძნება ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს; რომ ჯერ უნდა მოხდეს კანონიზაცია, ანუ წმინდანად შერახცვა, შემდეგ ეორტალოგიურ კალენდარში დანესდეს მისი მოხსენების დღე, დაიწეროს ხატი, ტროპარ-კონდაკი და შეიქმნას აგიოგრაფიული თხზულება.

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

და კიდევ ერთი: იოანე საბანისძის თხზულება იწერება კათალიკოსის ლოცვა-კურთხევით, რაც სრულიად გამორიცხავს ე. წ. „თვითრჩულობას“, სურვილს – დაჯდე და აღწერო წმინდანის ცხოვრება საკუთარი ინიციატივით. როგორც შესავალში აღვნიშნეთ, აგიოგრაფიაში ნორმატიულსა და კანონიკურს უნდა დაემთხვეს სასურველი! იოანე საბანისძისთვის ეს არის არა მხოლოდ შემოქმედებითი, არამედ მისტიკური პროცესი: „შენვენითა ღმრთისა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისაჲთა, მეოხებითა წმიდის ღმრთისმშობლისაჲთა და წმიდათა მოციქულთათა და მონამეთაჲთა“ (ძეგლები 1964: 46-47). იერარქია ასე განისაზღვრა: ყოვლად წმიდა სამება (მამა, ძე და სულიწმიდა), ყოვლად წმიდა ღვთისმშობელი, წმ. მოციქულები, წმ. მონამეები.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით და ამის შემდეგ, აგიოგრაფმა აღწერილი უდა მიუძღვნას კათალიკოსს, რადგან

სამოელი გამიზნულად აცხადებს: „მარტვილობა... დაიდვას იგიცა წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა შინა მოსაჯსენებელად ყოველთა, ვინ იყვნენ შემდგომად ჩუენსა“ (იქვე: 46) ეს უკვე მიზანია! მიზნამდე კი დგას იოანე საბანისძის პიროვნება, რომელიც მთლიანად იხსნება და წარმოჩნდება წერილში: „პასუხი ნიგნისაჲ იოვანწს მიერ“.

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

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

მას შემდეგ, როცა იოანე საბანისძემ სამოელ კათალიკოსის წერილი მიიღო, მასში ფრიად დიდი სულიერი ძვრები დაწყებულია: „შიშმან და ზრუნვამან შემიპყრა მე“, „შეშფოთნა გონება ჩემი“, „დავეცი და მოვაკლდი მეცნიერებისაგან“. იოანე საბანისძის პიროვნება, ეპისტოლის მიხედვით, ასე წარმოგვიდგება: დასაწყისში გაორებული და დაბნეული: „ურჩ-ექმნეს“ კათალიკოსის ბრძანებას თუჲ „ისწრაფოს მორჩილებად“ და აღწეროს მარტვილობა. ამ გაორების ნიადაგზე აღმოცენებული განვითარებული შიში, შფოთვა, გონების წართმევა... განქარდება მაშინ, როცა მორჩილება, – თავი სათნოებისა, როგორც ეკლესიის წმიდა მამები ამბობენ, – გაიმარჯვებს: „უმჯობწსად შევჭრაცხე მორჩილ-ყოფად თავი ჩემი ბრძანებასა უფლისა ჩემისასა, რომლითა კუალად განვძლიერდი“ (ძეგლები 1964: 47).

წმიდა მამები შენიშნავენ, რომ, „თუ აღამიანში არ არის უკიდურესი მორჩილება, მორჩილება ყოვლითა გულითა, ყოვლითა სულითა, ყოვლითა გონებითა, მაშინ ის ვერ შევა ცათა სასუფეველში“ – ანტონ დიდი (ქრისტტიანული... 1930: 43). წმი-

და სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის აზრით, „სადაცაა ღრმა თავმდაბლობა, იქაა ცრემლები სიუხვეც“ (იქვე: 49). მაქსიმე აღმსარებელი კი შეგვაგონებს. „თავმდაბლობა, მორჩილება... ათავისუფლებს ადამიანს ყოველგვარი ცოდვისაგან, რადგან გზას უჭრის, წინ ელობება ვნებებს“ (იქვე: 51).

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

იოანე საბანისძე უღირსად იხსენებს თავის თავს: „მადლი შეწირა უღირსებამან ჩემმან“, „ჩემ უღირსსა ზედა“..., „აღწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა“... საკუთარი უღირსობის განცდა-შეგრძნება აღმატებული ღირსებისა და ღირსეულობის მაჩვენებელია. „ჩვენ წინაშე ცოცხლდება ღრმადმორწმუნე დიდებული მამულიშვილის სახე, რომელიც განსწავლულობითა და სიბრძნით დამძიმებული, დინჯად და შორსმჭვრეტელურად ზრუნავს ერის საარსებო პრობლემებზე“ (ბარამიძე 1990: 51).

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

მოყვანილი ფრაგმენტიდანაც კი ამოვიკითხავთ უაღ-

რესად დინამიკურ, აქტიურ, ემოციურ პიროვნებას, „ყოველი სტრიქონიდან გამოსჭვივის მისი მოკრძალებული და უპრეტენზიო ბუნება“ (ბარამიძე 1996: 31).

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

სამოელ კათალიკოსი თანმიმდევრული და განონასნორებულია თავის სურვილსა თუ პოზიციაში. მისი ინტონაცია უფრო მკაცრია და მომთხოვნი („მოგიკითხავ... იყავნ... უწყი, იმარტვილა... მნებავს... დაინეროს... დაიდვას... მოვავლინე... აღწერე... მოგიძღუანე“) თუმცა გაზავებული ტაქტითა და კეთილგანწყობით.

„წმიდა აბოს წამების“ ტექსტს დართული ეპისტოლეები ნათლად წარმოაჩენენ ეპოქის სულისკვეთებას, კულტურის დონეს, ადამიანური ურთიერთობების, იერარქიისა და ადამიანის სულში მიმდინარე ცვლილებების სურათს, მათს მსოფლმხედველობას, იდეალებს, პრინციპებს და, რაც ყველაზე მთავარია, ღალადებენ აგიოგრაფიული მწერლობის „ჭეშმარიტებასა და უტყუელობას“. ეპისტოლეები ერთგვარი შემზადებაა, განწყობა ძირითადი ამბისათვის. მათ უშუალოდ მოსდევს „საკითხავნი წმიდისა ჰაბოლსნი“, ე. წ. ზანდუკი, სარჩევი, რომელშიც იერარქიის რალაც სისტემატ კი იკვეთება.

პირველი თავი: „ღმრთის მსახურთა და მარტვლთ მოყუარეთა კრებულთათს თხრობაჲ და მოძღურებაჲ და ახლისა ამის მოწამისა ჰაბოლს ხსენებაჲ“. ამ სათაურში საინტერესოა ობიექტი, ვისთვისაც იქმნება ნაწარმოები:

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

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

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

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

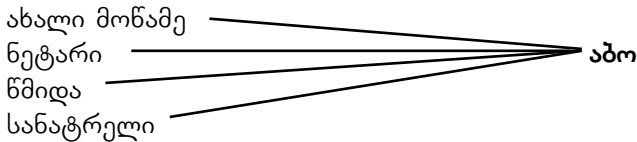
მეორე თავი: „ქართლად შემოსვლა და ნათლისღება ნეტარისა ჰაბოხსი“. ამ სახელებში საინტერესოა „ნეტარი“. პირველ თავში აბო „ახალ მონამედ“ იხსენება, აქ კი – „ნეტარად“.

მესამე თავი: „მარტვილობა წმიდისა ჰაბოხსი“.

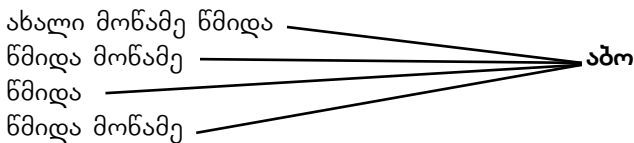
მეორე და მესამე თავები საკუთრივ აგიოგრაფიული თხრობაა, თანაც აქ უკვე „ახალი მონამე“ და „ნეტარი“ აბო „წმიდად“ მოიხსენიება.

მეოთხე თავში: „ქება საანატრელისა წმიდისა ჰაბოხსი“ მინიშნებულია, რომ ეს ჰიმნოგრაფიული ნაწილია, „ქებაა“, თანაც აბო წოდებულია „სანატრელად“.

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



მაგრამ ძირითადი ნაწილის დასათაურება თავების მიხედვით ზემონაჩვენებ სურათს ასე ცვლის.



„საკითხავნის“ პირველი თავი „ღმრთის მსახურთა და მარტვლთ მოყუარეთა კრებულისათვის თხრობაა და მოძღურებაა“ საკუთრივ I თავში ასე იცვლება: „ღმრთის მსახურებისათვის შეკრებულთა მათ უწყება და მარტვლთ მოყუარეთა მათ სწავლა“... განსხვავებანი ასეთ სახეთ იღებს:

ღმრთის მსახურთა და
მარტვლთ მოყუარეთა
კრებულთათჳს თხრობაჲ
მოძღურებაჲ

ღმრთის მსახურებისათჳს
შეკრებულთა მათ უწყებაჲ
მარტვლთ მოყუარეთა მათ
სწავლაჲ

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

„წმიდა აბოს წამების“ პირველი თავი, ჰომილეტიკური ნაწილი, იწყება მკითხველისადმი მიმართვით – „ღმრთის მსახურთა და მარტვლთ მოყუარეთა“ კრებულთადმი და, თანაც ისეთი სინტაქსითა და უშუალოებით, რომ მოხსნილია ყველანაირი ბარიერი. აგიოგრაფისა და მკითხველის ურთიერთობა ისეთი მჭიდროა, რომ ვიზუალურ პლანშიც კი გადადის: „საყუარელნო მამისანო და მეგობარნო და მონანო ქრისტეს ძისა ღმრთისანო და სამკვიდრებელნო სულისა წმიდისანო! გხედავთ თქუენ, ვითარცა ღმრთივ ცნობილთა და ღმრთისა მცნობელთა“ (ძეგლები 1964: 48). ისეთი შთაბეჭდილებაც კი იქმნება, თითქოს აგიოგრაფი ამბიონზე იდგეს და იქიდან მიმართავდეს მსმენელს. ასეთი უშუალობა, ინტონაციის სისადავე იმთავითვე აღძრავს განწყობას, ინტერესს საუბრისას, დიალოგისას. ეს არის მცდელობა, ავტორი და მკითხველი ერთი იდეით გაერთიანდნენ – ადგილი დაუთმონ სიტყვას!

ნაწარმოების პირველსავე წინადადებაში შემოდის, ცხადდება ყოვლადწმიდა სამება: მამა, ძე და სულიწმიდა, თანაც ისე,

რომ მკითხველის ადგილი სამივე ჰიპოსტასთან გამოკვეთილია სახელდებით:

საყუარელნო მამისანო;

მეგობარნო და მონანო ქრისტეს ძისა ღმრთისანო;

სამკვიდრებელნო სულისა წმიდისანო.

ავტორი მიმართავს მკითხველს და მოიხმობს წმ. სამებას. ჯერ ასახელებს უშუალო ობიექტს – მკითხველს (საყუარელნო), შემდეგ – წმიდა სამების პირველ ჰიპოსტასს (მამისანო), თუმცა, ფაქტობრივად, ჯერ სამებაა ნაგულისხმევი, რადგან მსმენელთა თუ მკითხველთა აუდიტორია იმდენადაა სახელდებული, რამდენადაც მამის საყუარელნი, ძის მონანი და მეგობარნი, სულიწმიდის სამკვიდრებელნი არიან. ასეთი ფორმით, ამ აზრობრივი დატვირთვით და უალრესად დიალოგური ინტონაციური ტექნიკებით მოედინება სათქმელი აგიოგრაფისა, რომელიც კიდევ უფრო აძლიერებს ერთმანეთთან საუბრის, ერთმანეთის მოსმენის მოთხოვნას: „სურვიელთა გულითა მომიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი და უფროჲსლა საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა თქუენისანი განჰმარტენით სმენად და მასპინძელ ექმნენით სიტყუათა ამათ ჩემთა“ (ძეგლები 1964: 49). ეს მონაკვეთი თხზულებაში სიტყვის, სიტყვა-ლოგოსის აპოლოგიაა. სიტყვა რომ მკითხველში დამკვიდრდეს, ამისთვის სურვილი აუცილებელი პირობაა, სურვილი მიღებისა და ნიჭი მოსმენა-გაგებისა, გულისა და გონების მთლიანობისა: „სურვიელი გული“ და „ყურნი გულისა და გონებისა“ უნდა ჩაერთოს სიტყვის მიღებისა და დამკვიდრების პროცესში. „მასპინძელ ექმნენით სიტყუათა ამათ ჩემთა“ – მთელი ფრაზა განსაკუთრებულად გამორჩეულად ჟღერს მთელ ამ კონტექსტში და ყოველგვარი შესაძლებლობების კონცენტრაციას მოითხოვს. სტუმარმასპინძლობა რომ შედგეს, სხვა რამესთან ერთად, განწყობაა საჭირო, ამიტომაც შეგვაძადა უფრო ადრე აგიოგრაფმა და შეგვახსენა, რომ ვართ „სამკვიდრებელნი“ სულიწმიდისა, ხატი და მსგავსი უფლისა.

სიტყვა უსისხლო მსხვერპლია, არსებულთაგან აზრამდე ყველაზე არამატერიალური რამ, ხსნა სულისა და ღვთაებასთან მიახლების საშუალება. „მასპინძელ ექმნით“ გულისხმობს იმას, რასაც ავტორი იქვე დასძენს: „შეინყნარეთ კარავსა

გუამისა თქუენისასა და სავანეჲ განუმზადეთ“ (ძეგლები 1964: 49).

რა უმთავრესი მიზანი აქვს აგიოგრაფს?

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

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

ქართულ აგიოგრაფიაში ძნელად მოიძებნება მეორე ნაწარმოები, რომელშიც ავტორი ამდენ დროს უთმობდეს მკითხველს, ასე უვლიდეს ყოველი მხრიდან, რომ როგორმე შეაღწიოს მისი სულის ნაპრაღში და გამოაფხიზლოს, რადგან მოახლოე-

ბულ არს სასუფეველი ცათაჲ, რადგან ჟამსა მეშვიდესა დარსა ზედა ვდგათო. აგიოგრაფის აპოკალიფსური ხედვა კიდევ უფრო ამძაფრებს და ზრდის სიტყვის სულიერი ზემოქმედების ველს და აგიოგრაფიული მწერლობის დანიშნულებას. „წმ. აბოს მარტივილობის“ მკითხველმა უნდა გააცნობიეროს ისტორიული დრო და ესქატოლოგიური ჟამი, რათა იცხოვროს ისე, რომ ცხონდეს! ფაქტობრივად, ნაწარმოების ნაკითხვის შემდეგ კათარსისი, სულიერი ამაღლება და ფერისცვალება უნდა მოხდეს, რადგან საჭიროა ბრძოლა ხილულ თუ უხილავ მტერთან, რომელიც ასე მომრავლებულა ახლა, როცა ქართველობას ცხოვრება უხდება „ჟამსა მეშვიდესა დარსა ზედა“ (ძეგლები 1964: 49).

იოანე საბანისძე ერთობ მიძიმე სურათს გვიხატავს, მკაცრ რეალობას წარმოგვიდგენს, ბევრ რამეს შეგვახსენებს ეროვნულ ღირსებათა ნათელსაყოფად (და ეს საკითხები არაერთხელ გამხდარა ქართველ მეცნიერთა კვლევის საგანი). ჩვენთვის კი ძალზე მნიშვნელოვანია ერთი ფაქტი:

იაკობ ხუცესი „წმიდა შუშანიკის წამებაში“ საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ვარსკენ პიტიახშის გამაზღვანება, სასახლეში დატრიალებული უბედურება ქართველთა ცოდვილიანობის შედეგია. ქვეყანა, ერი ისჯება საკუთარი ცოდვების გამო! როდესაც დიაკონმა იაკობ ხუცესსა და სასახლის ეპისკოპოსს შინ დატრიალებული ამბავი შეატყობინა, აგიოგრაფი აღნიშნავს: ჩვენ ავტირდით ცოდვათა ჩვენთა წარმოჩინებისთვისო (ძეგლები 1964: 13). სხვათა შორის, პიტიახშთან გამოცხადებულმა სასულიერო პირებმა აქცენტი ცოდვის მომრავლებაზე გააკეთეს: „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩუენცა წარგუწყმიდენ“ (იქვე: 14), – უთხრეს ვარსკენს.

ქვეყანაში დატრიალებული უბედურება (შინაური აშლილობა და გარეშე მტერთა თარეში) დავით გურამიშვილმა ცოდვათა მომრავლებით ახსნა: „მათ (ქართველებმა – სფ. მ.) ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უყო ცოდვისა“ (გურამიშვილი 1964: 41). „წმიდა აბოს წამება“ არის ერთადერთი ნაწარმოები ქართულ აგიოგრაფიაში, რომელშიც ეროვნული ტრაგედია ახსნილია ესქატოლოგიური მოტივით: „სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით წყვეტს ავტორი ქვეყნის არსებობისა და

აღსასრულის პრობლემასაც. ამ მხრივ მეტად საინტერესო და საყურადღებოა იოანე საბანისძის ესქატოლოგია“ (კეკელიძე 1986: 35). ამდენი უბედურება იმიტომ გვჭირს, რომ ჟამსა მეშვიდესა დარსა ზედა ვდგავართო. სწორედ „ესევეითარსა ჟამსა შინა გამოჩნდა ახოვნად“ აბო – „უცხოე უცხოეთა შჯულითა“ (ძეგლები 1964: 50).

წმიდა აბოს უცხოობა მოგვაგონებს წმიდა ნინოს. წმიდა ნინო, დედაკაცი უცხოი, მისთვის უცხო ქვეყანაში მოემართება. ქართველთათვის უცხოა ნინო და ნინოსთვის უცხოა საქართველო: „გამოუჩნდა ყოვლად წმიდა ღმრთისმშობელი იგი ღირსსა ნინოს და რქუა: აჰა, ესერა წარგავლინებ შენ ქადაგად ნათესავთა მიმართ უცხოთა“, ან „მინვენად ხარ შენ ქუეყანასა უცხოსა და ნათესავთა უცხოთა“, ან „უცხო და აქა შობილო“, ან „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხოე“ (ძეგლები 1964: 116).

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

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

ბუნებრივად იბადება კითხვა. რატომ დასჭირდა აგიოგრაფს ასე დაწვრილებით ექადაგა სიტყვის შესახებ? – აგიოგრაფიული სიტყვა ადამიანის ხსნის, სულის გადარჩენისკენაა მიმართული, რადგან „აგიოგრაფია არა იმდენად ხელოვნებაა, რამდენადაც „ხსნის ხელოვნება“ (ბერმანი 1982: 161). ცხადია, რომ სიტყვა არის ადამიანის რაობის განმსაზღვრელი, მისი ფსიქო-ემოცი-

ური ბუნების გამომხატველი, ღვთაებასთან დამაკავშირებელი. „ყოველივეს შემოქმედი არის სიტყვა, რომელიც დავით წინასწარმეტყველის მიერ „სიბრძნედ“ იწოდება. ღმერთი, ლოგოსი, სიბრძნე, ძალი-კანონზომიერად გახდა ადამიანური ბუნების შემოქმედი“ (ჭელიძე 1989: 270).

სიტყვას ახლავს განსაკუთრებული ძალა. სიტყვა ქმედითი ფენომენია, საქმეს უდრის. ერთმა სიტყვამ შეიძლება გაცხოვნოს ან წარგწყმიდოს. ჯვარზე გაკრულმა ავაზაკმა სიკვდილის უამს აღიარა ქრისტე და სასუფეველი დაიკვიდრა. თავად მაცხოვარი გვაფრთხილებს: „სიტყუათა შენთაგან განჰმართლდე და სიტყუათა შენთაგან დაისაჯო“ (მ. 12, 37).

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

აგიოგრაფიული მწერლობა აყალიბებს და განასახოვნებს ცხოვრების სიტყვას – ეს მარადიული ცხოვრებისაკენ სავალი გზაა, უნივერსალიტეტთან ზიარების საშუალება, რადგან, იოანე საბანისძის თქმით, „მუნ სამებისა წმიდისა იგი სარწმუნოება აღორძინდებინ, მუნ სწავლანი იგი სიტკბოებისანი, მუნ მოძღურებანი იგი მაღლისანი, მამათ მთავართა იგი შუენიერებაჲ, წინასწარმეტყუელთა იგი დიდებანი, მოციქულთა ქადაგებანი, მოწამეთა მათ მოღუანებაჲ“ (ძეგლები 1964: 51)... ეს მთელი სულიერი სამყაროა, მიკრო და მაკრო კოსმოსის ერთიანობა და, თუკი სიტყვით მასთან მიახლება შეძლო ადამიანმა (და ამაში აგიოგრაფიაც შეეშველა), მაშინ მიღწეული იქნება

ამქვეყნიური მიზანი ყოველი კაცისა, რომელიც თვით მაცხოვარმა ასე განგვისაზღვრა: „იყუნით თქვენ სრულ, ვითარცა მამა თქუენი ზეცათაჲ სრულ არს“ (მ. 5, 48).

ზემოთ, როცა ეპისტოლეებს მიმოვიხილავდით, შევნიშნეთ სამოელ ქართლის კათალიკოსის სურვილი, აღიწეროს წმიდა აბოს მარტვილობა და „დაიდვას იგიცა წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა შინა მოსაწყენებელად ყოველთა, ვინ იყვნენ შემდგომად ჩუენსა“ (ძეგლები 1964: 46), მაგრამ რატომ უნდა „დაიდვას“ ამ შეკითხვაზე პასუხს კათალიკოსის ეპისტოლე კი არა, თხზულების ეს (პირველი) თავი იძლევა: „რამეთუ სიმტიკიცე და სიხარულ ექმნის ქაბუკთა მოთხრობითა მით სიმხნეჲ იგი ქრისტესს მოღუანეთაჲ და სიქადულ და მხიარულება მოხუცებულთა ხსენებაჲ იგი ღუანლისა მის მარტვილთაჲსა და სანადელ და სასურველ მღდელთა და ყრმათა მათ, მონაფეთა და შვილთა ეკლესიისათა“ (ძეგლები 1964: 51).

მოყვანილ ნაწყვეტში განსაზღვრული და ჩამოთვლილია მკითხველთა თუ მსმენელთა ყველა კატეგორია: ქაბუკნი, მოხუცებულნი, მღვდელნი და ყრმანი მათნი, მონაფენი და შვილნი ეკლესიისანი.

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

იოანე საბანისძის ჰომილიაში დიდი ადგილი უჭირავს საკუთრივ ეგზეგეტიკურს. აშკარად იგრძნობა, რომ ახალი სიტყვიერი ნაკადი შემოდის თხზულებაში. ამისთვის თითქოს გვამზადებს კიდევ ავტორი: „ვინყო თხრობად თქუენდა“ – ისევ ფიქრი და ზრუნვა რეციპიენტზე! ვიდრე აგიოგრაფი ქრისტეს სახე-სიმბოლოების ეგზეგეტიკას შეუდგებოდეს, მანამ საუბრობს „ყოვლისმპყრობელ ღმერთსა და დიდად უხვ უფალზე“, აქცენტს აკეთებს მის განკაცებაზე და გადმოგვცემს ეკლესიის მოძღვრებას, რომ ღმერთი განკაცდა „სიყუარულისათვის კაცთაჲსა“ და ღირს-ყო ადამიანი „მიუწდომელსა მას საიდუმლოსა“. აქვე ხაზგასმულია ქრისტეს ორბუნებოვნება: „ღმერთად და კაცად თვინიერ განიყოფისა“. ასე შემოდის თხზულებაში ქრისტიანობის უმთავრესი მოძღვრება – სწავლება იესო

ქრისტეზე. იოანე საბანისძე თითქოს შეფარვით გვეუბნება, რომ უფალი არის ყოვლისა მპყრობელი და „ვერ შემძლებელ ვართ ჩუენ მიწდომად სიმდიდრესა მას სახელისა მისისასა“. ამ უძღურების გამო და „გულს-მოდგინებისა თქუენისა“ (უკვე სწამს, რომ მკითხველი განაწყო სმენად!) ჩამოთვლის ღვთაებათა სახელებს. დღესაც არ დაუკარგავს აქტუალობა იოანე საბანისძის სიტყვებს: არ შეგვიძლია მივწვდეთ „სიმდიდრესა მას სახელისა მისისასა“, იელოველთა სექტის სამხილებლად, ასე ფითრივით რომ მოედო საქართველოს სამოციქულო –მართლმადიდებელი ეკლესიის სხეულს და ცდილობს, ძირი გამოუთხაროს ათასექვსასწლოვან ქართულ მართლმადიდებლობას, მის შეუვალ დოგმატიკასა და ტრადიციას. სხვათა შორის, „სახელი საგნის ბუნებას კი არ ასახავს, არამედ მის მუდმივ თვისებებს, ანუ დინამიკურ გამოვლინებებს. ღმერთი მიუწვდომელია თავისი არსებით (ბუნებით), მაგრამ ამა სოფლისთვის ცხადდება მოქმედებებსა და ენერგიებში, რომლებიც ჩვენთვის მის თვისებებს წარმოადგენენ. ღმერთს ერთი ბუნება აქვს, მაგრამ მრავალი თვისება და ატრიბუტი, ამიტომ წმიდა წერილში ღმერთის სახელი კი არ არის ხოლმე ნაგულისხმევი, არამედ საღმერთო სახელები“ (რაფაელი 1993: 10-11).

სამეცნიერო ლიტერატურაში დაწვრილებითაა შესწავლილი ის სახე-სიმბოლოები, რომლებსაც იოანე საბანისძე განმარტავს, მათი შესაძლო ლიტერატურული წყაროები (კ. კეკელიძე, რ. ბარამიძე, გ. კუჭუხიძე...) და ამ თექვსმეტი სახე-სიმბოლოს მიმართება თხზულების IV თავთან (რ. სირაძე, ხ.ზარიძე). ჩვენ მხოლოდ იმას შევნიშნავთ, რომ აგიოგრაფი უდიდესი სიფრთხილით ეკიდება ყოველ სიტყვას, თავი რომ დაიზღვიოს თვითრჩეულობისაგან, ანუ საკუთარ გონებას არ მიანდოს განსჯა თეოლოგიურ-დოგმატიკური საკითხებისა, საგანგებოდ აცხადებს: „ხოლო ესა არათუ რაჲმე თავით თვისით განგიმარტე თქუენ... არამედ წამებითა წიგნთაგან საწინაწარმეტყუელოთა და მოციქულთა ქადაგებისაებრ, წმიდათა სახარებათა წერილნი და ნეტართა მამათა მოძღუართა მიერ განსაზღვრებული სარწმუნოებაჲ“ (ძეგლები 1964: 55). იოანე საბანისძე ბოლომდე ერთგული რჩება ეკლესიის მოთხოვნისა ღვთისმეტყველების მასწავლებლთა და შემსწავლელთადმი, რომ მათი ამოცანა

უნდა შეიცავდეს ორ აუცილებელ პირობას: ა) მიაწოდონ ჭეშმარიტება და უწყვეტობა სამოციქულო სწავლებისა, რომელიც შენარჩუნებულია ეკლესიის მიერ, რაიმე ცვლილების ან დამახინჯების გარეშე; ბ) გამოხატონ ეს სწავლება ისეთნაირად, რომ გასაგები იყოს ადამიანებისათვის ე. ი. იმათთვის, ვის შორისაც ცხოვრობს და ვისი გადარჩენისთვისაც არის მოწოდებული ეკლესია (ელჩანინოვი 1989: 27).

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

მეტყველება, საერთოდ, სიტყვისა და დუმილის მონაცვლეობაა. ასეთი გაჯერებული სიტყვიერების შემდეგ „წმ. აბოს წამებაში“ ჩამოდგება სამთვიანი დუმილის პერიოდი: „ნეტარი ესე ჰაბო არცალა ერთსა რას სიტყუასა იტყოდა კაცთა შორის, გარნა ღმერთსა ხოლო ჰზრახავნ წმიდასა შინა ლოცვასა თვისსა. ეგრეთ განვლო სამ თთუე და დაადგრა მარხვით და დუმილით“ (ძეგლები 1964: 60). დუმილითა და მარხვით „მოაუძღურებდა იგი ხორცთა მათ სიჭაბუკისა თვისისათა“ და ისე მკაცრად იცავდა „წმიდათა მათ დღეთა დიდისა მის მარხვისათა, შვიდთა მათ შვიდეულთა, რომ მხოლოდ შაბათ-კვირას, წმიდა ზიარების შემდეგ „ნაკლულევანად მიიღის საზრდელი“. ამ გზით წმ. აბომ საბოლოოდ სძლია ბოროტს, ლოცვითა და მარხვითა განდევნა ეშმაკი და ისე გაძლიერდა, რომ საკუთარ თავში სიკვდილის შიში დაამარცხა. ამიტომაც განუცხადა აფხაზეთის მთავარს: „არასადა დავემლო მე შიშისაგან სიკუდილისა... არა მეშინის მე სიკუდილისაგან... ვერ განმაშორონ მე სიყუარულსა უფლისა ჩემისასა“ (ძეგლები 1964: 62).

სწორედ დუმილში შეიცნო წმ. აბომ ის უცნაური, უთქმელი, მიუწვდომელი და მიუაჩრდილებელი. დუმილში გაცხადდა ჭეშმარიტება, რადგან დუმილის დროს ადამიანის სულში სიტყვა ეთმობა ღმერთს. და მხოლოდ მაშინ, როცა მოინია „დიდი დღესასწაული აღვსებისა, აღდგომისა ქრისტესს ღმრთისა

ჩუენისა, მაშინლა... განხსნა ენაჲცა თვისი უტყუებისაგან და ადიდებდა ლმერთსა“.

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

ძველ ქართულ მწერლობაში ძნელად მოიძებნება მეორე ავტორი, ასე შეყვარებული, აღტაცებული საკუთარი სარწმუნოებითა და ეროვნული მრწამსით. იოანე საბანისძე მოხიბლული და აღფრთოვანებულია საკუთარი აღმსარებლობით: „უეჭუელი სარწმუნოებაჲ საუნჯე დიდ არს მორწმუნეთათვის“ (ძეგლები 1964: 55). თვითონაც „ჭეშმარიტი და უტყუელი“ ამბის აღწერას დაგვირდა. ასე უნათებს პიროვნული სიმართლე გზას ჭეშმარიტებისაკენ „წმიდა აბოს წამების“ ავტორს.

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

„წმიდა აბოს წამების“ განხილულ თავში, სათაურშივე, აბო სახელდებულია როგორც „ახალი მონამე“. პირველად აგიოგრაფი ასეთ კონტექსტში მოიხსენებს მას ახალ მონამედ: „უცხოჲ უცხოთა შჯულითა მოვიდა და ქრისტესა, ლმერთსა ჩუენსა, შეემეცნა, რომლისათვისცა დღეს კუალად ახალმან ამან დღესასწაულმან და კრებამან წმიდისა და ახლისა მონამისამან გვირგვინოსანყო ეკლესიაჲ“ (ძეგლები 1964: 50). გამოთქმაში „ახალმან ამან დღესასწაულმან“ იგულისხმება

ნათლისღების, უფლის განცხადების დღესასწაული, მაგრამ რატომ „ახალი“? – იმიტომ, რომ გაორმაგდა, „მრჩობლ იქმნა დღესასწაული ესე“. ერთი, ეს არის თავისთავადი მნიშვნელობა ყოვლად წმიდა სამების განცხადებისა და იესოს ნათლისღებისა იორდანეში და მეორე – აბოს წამების დამთხვევა და ამით გაორმაგება ამ დღესასწაულის მნიშვნელობისა, თორემ, სხვაგვარად ვერ აიხსნება სიახლე ამ დღესასწაულისა, რადგან იგი საუფლო დღესასწაულთაგან, „ათორმეტთაგან“, უძრავია და ყოველთვის აღინიშნება 6 იანვარს (ძვ. სტილით).

წმიდა აბო – „უცხოჲ უცხოჲთა შჯუღითა“ და „ახალი მონამე“. „ახალში“, უპირველესად, მისი უცხოობა უნდა მოვი-აზროთ და არა მხოლოდ რიგითობა (მომდევნო, კიდევ ერთი ახალი წმინდანი). ჩვენი აზრით, „ახალი მონამე“ მაინც აბოს „უცხოობას უცხოჲთა შჯუღითა“ უკავშირდება ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, თუნდაც იმიტომ, რომ განხილული თავი მთავრდება „მონამის გამოჩინებით“, რომელიც უცხოა: „რომელთამე თვით აქა მკვიდრთა და რომელთამე უცხოთა და სხუით მოსრულთა ჩუენ შორის ჟამად-ჟამად, მონამედ გამოჩინებითა ქრისტე იესუს მიერ“ (ძეგლები 1964: 55). ე. ი. აბო ახალი მონამეა, როგორც სხვა ერის შვილი, სხვა რელიგიის მიმდევარი ჩვენ შორის მოსული და ჩვენი რწმენისთვის წამებული. გარდა ამისა, „ქრისტეს შობა, ჯვარცმა და აღდგომა ადამიანის ხსნის მარადიული გზაა. ყოველი ახალი წამება ახლებური დამოწმება და განახლებაა მაცხოვრის ვნებისა და აღდგომისა. „ახალი მონამე“ ამაზეც მეტყველებს და, ამასთანავე, გვაუწყებს, რომ წმინდანი სულ ახლახან, ესესაა დაემონმა ქრისტეს“ (ქრესტომათია 1999: 102).

ამრიგად, „წმიდა აბოს წამების“ პირველი თავი წარმოადგენს:

1. ჰომილეტიკურ-ეგზეგეტიკური სიტყვის ნიმუშს;
2. საუბარი იწყება მიმართვის ფორმით, რომელშიც მოხმობილია ყოვლად წმიდა სამება. ტექსტი და ქვეტექსტი ერთმანეთს ავსებს;
3. ყველაფერი აქცენტირებული და კონცენტრირებულია სიტყვის „შენყნარებისაკენ“, ეს არის სიტყვის ძალისა და მადლის, სიტყვის, როგორც მხსნელის აპოლოგია;

4. აგიოგრაფის ხედვა არის აპოკალიფსური. იგი ესქატოლოგიური მოტივით ხსნის ყველანაირ უბედურებასა და შეჭირვებას;

5. განსაზღვრულია აგიოგრაფიული მწერლობის მნიშვნელობა;

6. აგიოგრაფი წარმოაჩენს ქრისტიანული სარწმუნოების მოძღვრების არსს არა საკუთარ დაკვირვებებზე მინდობით, არამედ ეკლესიის სწავლებაზე დაყრდნობით;

7. ყველაზე სრულად და ნათლად განხილულ თავში იკვეთება იოანე საბანისძის უაღრესად მონოლითური, სწორხაზოვანი და ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ღირსებების შეგრძნებითა და განცდით დამუხტული პიროვნება.

* * *

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

იოანე საბანისძის „წმიდა აბოს წამების“ განსახილველი მეორე თავის დასაწყისის ინტონაცია უკვე თხრობითია და დაცლილი იმ ამაღლებული ეგზეგეტიკური სტილისაგან, რომელიც პირველ თავში დაფიქსირდა. აქედან იწყება საკუთრივ აგიოგრაფიული ნაწილი თხზულებისა – ძირითადი ამბის თხრობა. ყველაზე თვალშისაცემი ამ თავში ის არის, რომ სხვადასხვა ფორმითა თუ შინაარსით გრძელდება და კონკრეტდება უფრო ადრე ნათქვამი სიტყვა აგიოგრაფისა. სიტყვის ასეთი ტრანსფორმაცია მწერლის სტილის თავისებურებად უნდა ჩაით-

ვალოს, რომელსაც გამიზნულად აქვს შერჩეული დიალოგური თხრობის პათოსი და საგნისა თუ მოვლენის არსში წვდომის, მისი განსახოვნების სპეციფიკა. ასეთ ფონზე ნათლად იკვეთება ტექსტისა თუ ქვეტექსტში დაშიფრული ღვთისმეტყველება.

პირველი და უმთავრესი ეს არის პროვიდენციალიზმი (შდრ.: კეკელიძე 1986: 34), ღვთის ნებისა და ხელის დანახვა ყოველ მოვლენაში. მაგ., აგიოგრაფი გვაუწყებს: „ბრძანებითა ღმრთისაათა მოკუდა აბდილა“; „ქველისმოქმედმან ღმერთმან არნმუნა მაჰდი“; აბომ, მართალია, „ინება წამოსვლაჲ“ ქართლში, მაგრამ „არა თუ თვისით გონებით, არამედ წამისყოფითა ღმრთისამიერითა ინვია“; „უფალი მეცნიერ ჰყოფდა მას“; „უფალმან დაიცვა იგი ხელთაგან მათა“ (საუბარია ნერე ერისმთავარსა და სარკინოხეზზე); „ღმერთმან მოამშვიდა პირი მეფისა“ (ხაზართა მეფე); „არა განაშორა უფალმან“ (ნერსე)...

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

იოანე საბანისძის თხზულების მეორე თავი არის ქრისტიანული სიყვარულის აპოლოგია. ამის გათვალისწინებით კიდევ ერთხელ იკვეთება ის აზრი, რომ ყოველგვარი მადლი სიყვარულშია, რომ ქრისტესმიერი სიყვარული არის ის უძლეველი ძალა, რომელიც ადამიანს განღმრთობამდე აიყვანს. აგიოგრაფის თქმით, აბო „წარმოვიდა აქა... ქრისტესს სიყვარულისათვის“; „იქმნა იგი [აბო – სფ. მ.] საყუარელ ყოვლისა ერისა“, აბომ „შეიყუარა ქრისტეს ყოვლითა გულითა“; „ვერ განმშორონ მე სიყვარულისა უფლისა ჩემისასა“, – სწორედ ამ ძალამ აქცია იგი წმინდანად! „სარნმუნოება, სასოება და სიყუარული, სამი ესე; ხოლო უფროჲს ამისა სიყუარული არს“

(I კორ. 13, 14).

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

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

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

„სიტყუა ცხორებისა“ არის სწორედ ის საზრდო სულისა (გარდა იმისა, რომ ცხოვრების სიტყვა თავად მაცხოვარია), ის

გარდაუვალობა და აუცილებლობა ადამიანური ყოფიერებისა, რომელმაც საუკუნო ცხოვრების ბილიკები უნდა „წრფელ-ყოს და განამზადოს“ სააქაო ცხოვრებაში.

თხზულებაში, საერთოდ, და, კერძოდ კი, მეორე თავში წმიდა აბო წარმოგვიდგება ორი სახით:

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

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

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

მართალია, აბომ „ინება წარმოსვლად თვისი აქა“, დაუტევა ყველა და ყველაფერი და „წარმოვიდა აქა ნერსჳს თანა მგზავრ ქრისტჳს სიყუარულისთჳს“ (ძეგლები 1964: 57), მაგრამ მას ამ ეტაპზე ჯერ უარი არ ჰქონდა ნათქვამი თავის „ბუნებით“ რჯულზე. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მუდამ ისმენდა საღვთო წერილს, ეცნობოდა „ზედამინევენად... წმიდათა საღმრთოთა წიგნთა ძუელისა და ახლის შჯულისათა“ და საქრისტიანოს მოძღვრებას, „რომელი აქუს წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა“, მხოლოდ შემეცნების ამ ეტაპზე, როცა გააცნობიერა არსი ქრისტიანობისა და დაინახა უპირატესობა ახალი რელიგიისა, მხოლოდ მაშინ „უდებ-ყო შჯული იგი მაჰმედისი და წესი იგი მამულისა მის ლოცვაჲ დაუტევა და შეიყუარა ქრისტჳს ყოვლითა გულითა“. უფრო ადრე მხოლოდ ნათქვამია, რომ „წარმოვიდა აქა ნერსჳს თანა მგზავრ ქრისტჳს სიყუარულისათჳს“.

ე. ი. ქრისტიანობის კარგად გაცნობამდე, ანუ მაშინ, როცა ნერსე შინ ბრუნდება, აბო მას „ქრისტჳს“ სიყვარულისთვის გამოჰყვება, მხოლოდ გონითი შემეცნების ახალ ეტაპზე „შეიყუარა ქრისტჳს ყოვლითა გულითა“ (ძეგლები 1964: 57).

ნათელღებული, უკვე ქრისტიანი აბო, რწმენაში განძლიერდა, სძლია ყოფიერებას, მატერიას, სიკვდილის შიშს, მასში დამკვიდრდა ნათელი სოფლისა და ისიც დაუბრკოლებლად „შეეყო მარხვასა და ლოცვასა“ (ძეგლები 1964: 58). წმიდა აბოს სვლა სათნოებათა კიბეზე, მისი სულიერი ამაღლება,

სულის ზრდა იწყება მარხვითა და ლოცვით – ამ უძლეველი ძალით, რომლითაც შეიძლება განიღვენოს და დაითრგუნოს ეშმაკი (მრკ. 9, 29). ლოცვა და მარხვა იქცა აბოს სულიერ მდგომარეობად. ხაზარეთიდან აფხაზეთს მიმავალი სამი თვის სავალ გზაზე „მგზავრ ილოცვიდა და იმარხვიდა და არა დასცხრებოდა იგი ფსალმუნებითა“ (ძეგლები 1964: 59).

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

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

აქვს იოანე საბანისძეს, აქაც განგების ნებას ხედავს. „არღარა მონვენულ იყო ჟამი მისი“.

და სწორედ ამ „მონვენული ჟამის“ განსახოვნებაა თხზულების მესამე თავი „ნამებაჲ წმიდისა ჰაბოხისი“ და ისიც მიმართვით იწყება: „რომელნი ხართ ქრისტჳს მოყუარენი და მარტვლთ მოყუარენი, მიიღეთ ჩემგან სანატრელი ესე სმენაჲ“ (ძეგლები 1964: 62).

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

თხზულების მესამე (განსახილველ) თავში წმიდა აბო რამდენიმე სახით წარმოჩნდება. პირველი - აბო მქადაგებელი, გარკვეულწილად მოციქულებრივი მისიით მოვლენილი თბილისელ სარკინოზებს შორის. „უშიშრად ვალს ქალაქსა შინა და მრავალთა ასწავებს ჩუენგანთა ქრისტიანე ყოფად“, - შესჩივლებენ ახალ მსაჯულს არაბები (ძეგლები 1964: 64). აბო იმდენად დაუცხრომელი მქადაგებელია ქრისტიანობისა, რომ ამირასაც კი შესთავაზებს: „შენცა გრწმენინ ქრისტჳ და ნათელილე მისა მიმართ“ (იქვე: 71). მას არ აშინებს მუქარა, სატანჯველი... ყველაფრისთვის მზად არის, რადგან გრძნობს და ხედავს თავის თავში ღმერთს. „არა შემეშინოს მე ბოროტისაგან, რამეთუ შენ, უფალი ჩემ თანა ხარ“ (იქვე: 69), - ამ სიტყვებით თითქოს საკუთარ თავს ამხნევებდა და უკან დასახვეს არ იტოვებდა. სიკვდილის შიშზე გამარჯვებული და ამალღებული აბო - ასეთია თხზულების ამ თავში მისი სახება. „უშიშრად ვალს ქალაქსა შინა“, - ნათქვამია აბოზე. „მე არა ხოლო ტანჯვად გამზადებულ ვარ ქრისტჳსთვის, არამედ სიკუდიდცა“ (იქვე: 64), - ეუბნება „ვიეთმე ქრისტიანე კაცთა“. მან კარგად იცის, რომ სიკვდილით, ტანჯვა-ნამებით დამუქრება მტრის გაცვეთილი მეთოდია, ამიტომაც ამბობს: „ჰგონებდა

იგი, ვითარცა შიშით სიკუდილისათა განმაშორა მე სიყუარულსა უფლისა“.

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

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

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

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

მქადაგებელსა და სიკვდილის შიშზე ამაღლებულთან ერთად, აბო წარმოგვიდგება, როგორც „წინასწარმეტყველი“. საპყრობილეში ქველმოქმედებით, ლოცვითა და მარხვით სულანთებული აბო მეცხრე დღეს თანაპყრობილთ ეტყვის: „ხვალე განსვლაჲ არს ჩემი ჴორცთაგან და მისლვაჲ უფლისა ჩემისა და ღმრთისა იესუ ქრისტჳს თანა“ (ძეგლები 1964: 67). დაუცხრომელად მლოცველი პატიმარი ფსალმუნის სიტყვებს იტყოდა: „წინასწარ ვხედევდ უფალსა, წინაშე ჩემსა არს მარადის, რამეთუ მარჯულ ჩემსა არს, რაჲთა არა შევიძრა“ (იქვე: 67).

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

იოანე საბანისძე გვაუწყებს, რომ მსაჯულთან მიმავალი აბო საკუთარ „გვამს“ ხედავდა და 118-ე ფსალმუნს ამბობდა (ძეგლები 1964: 70). წმინდანთა ცხოვრებიდან ცნობილია, რომ ამ ფსალმუნს გალობდნენ წმინდა მონამე იერონიმე მელიტინელის თანამოღვაწეები, როდესაც სანამებლად მიჰყავდათ; ამ

ფსალმუნსა გალობდნენ წმინდა აღმსარებლები ევგენი და მაკარი, როდესაც იულიანე განდგომილის მიერ განდევნილები გადასახლების ადგილისაკენ ფეხით მიდიოდნენ; ამ ფსალმუნს გალობდა კანდარის (კვიპროსი) მონასტრის ცამეტი მონამებერი, როდესაც სანამებლად მიჰყავდათ პაპისტებს იმის გამო, რომ მათ არ უარჰყვეს მართლმადიდებლობა (ვასილიადისი 2003: 277). როგორც ჩანს, მარტვილოლოგიური ჟანრის თხზულებებისათვის 118-ე ფსალმუნის თემა უცხო არ არის, რადგან იგი ღვთაებრივი სიყვარულის სადიდებელია და შესანიშნავად გადმოსცემს ქრისტიანულ ეთიკას, ეს ფსალმუნი მორწმუნეთა სულში ადრიდანვე დიდ სინანულს იწვევდა და ეს ფაქტორიც განსაზღვრავს მის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას „წმიდა აბოს წამებაში“.

ეკლესიიდან საპყრობილეში მიმავალმა წმიდა შუშანიკმა „უკუმოხედნა ერსა მას და ჰრქუა მათ: ნუ სტირთ, ძმანო ჩემნო და დანო ჩემნო და შვილნო ჩემნო, არამედ ლოცვასა მომიხსენეთ. და ჯმნულმცა ვარ მე თქუენგან ამიერითგან, რამეთუ არღარა მიხილოთ ცოცხალი გამოსრული ციხით“ (ძეგლები 1964: 20-21).

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

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

წმიდა აბოს სიტყვები „ლოცვით წარმგზავნეთ“ (ზემო-

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

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

იოანე საბანისძის „წმიდა აბოს წამების“ მესამე თავი მკითხველისადმი უშუალო მიმართვით მთავრდება. აქ შეჯამდება ის ლოგიკურ-განსჯითი ნაწილი, რომელსაც პასუხი უნდა გაცვა შეკითხვაზე – რა მაგალითს იძლევა წმიდა აბოს მარტვილობის ფაქტი? აგიოგრაფი გულისტკივილით შენიშნავს, რომ უფალმა აბოს გახრწნილი ხორციით ასეთი სასწაული ქმნა, „ესოდენი პატივი აწვე არუენა“ და მართალთა აღდგომის დროს ხომ დიდებითა და პატივითა „გვირგვინოსანი იხილონ შორის ანგელოსთა და ჰრცხუენოდის უგუნურად სიბორგილისა მათისათჳს, რომელთა ქრისტჳ უვარ-ყვეს“, რადგან, თუ ისინი დევნილნი ან „მოსრვილნი“ იქნებოდნენ მფლობელთა ამა ქუეყნისაგან, უფალი შეინყნარებდა ცათა შინა. ერთი სიტყვით, იოანე საბანისძემ თხოულების ამ თავის დასასრულს თავად გაგვანდო ის უმთავრესი მიზანი და ჩანაფიქრი, რისთვისაც შეიქმნა ეს აგიოგრაფიული ქმნილება, რომ მაგალითი მიეცეს ქართველობას რწმენაში გაძლიერებისა, არ შედრკეს, არ შეირყეს, არ შეშინდეს და არ მოტყუედეს, რათა არ აღვერიოთ ერსა უცხოსა, არ დავივიწყოთ მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვაჲ, რომ რწმენისთვის თავდადება ადამიანის წმიდათაწმიდა მოვალეობაა: „პატიოსან არს წინაშე უფლისა სიკვდილი“, – მოიხმობს ავტორი დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნს, რათა შეგვაგონოს აზრი და საზრისი ცხოვრებისა – რწმენა და სიყვარული!

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

1. აგიოგრაფის თეოლოგიური აზროვნების მასშტაბურობა,

ღვთის განგებულების დანახვა ყველაფერში;

2. საგანგებო აქცენტები გაკეთდა ქრისტიანული სიყვარულის უნივერსალიზმზე;

3. იოანე საბანისძე მკაცრი დამცველი და მომთხოვნია ღვთისმეტყველებისა ეკლესიის წიაღში და არა მისგან მოწყვეტით;

4. წმიდა აბო წარმოგვიდგა სულიერობის, რწმენის, თავგანწირვის უნივერსალურ სახედ. ღმერთთან მიახლების, განღმერთობის გზაზე იგი ორ საფეხურს გაივლის:

ა) ნათლისღებამდელი (სარკინოზთაგან დაშინებული);

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

რაც შეეხება თხზულების ბოლო, მეოთხე თავს, რომელიც კარგად არის შესწავლილი, ჩვენ მხოლოდ გავიმეორებთ, რომ I თავში განმარტებული საღვთო სიმბოლოები IV თავში მიემართება აბოს (სირაძე 1987: 78), გარდა ამისა, იგი კავშირშია დანარჩენ თავებთანაც თუნდაც იმიტომ, რომ სწორედ ამ თავებშია მოთხრობილი ის, რისთვისაც შექმნილია აბო IV თავში (ზარიძე 1997: 76). გასათვალისწინებელია ისიც, რომ „წმიდა აბოს მარტვილობის“ ბოლო თავის შესწავლა, ამავე დროს, უნდა მოხდეს ჰიმნოგრაფიის სპეციფიკის გააზრებითა და გათვალისწინებით, რაც ცალკე თემაა და შემდგომ კვლევას საჭიროებს.

თავი V

„წმიდა კოსტანტი კახის წამება“

„წმიდა კოსტანტი კახის წამების“ ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები თავის დროზე იკვლიეს ისეთმა ცნობილმა მეცნიერებმა, როგორებიც იყვნენ პ. პეეტერსი, ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე. ამ მკვლევართა ნააზრევის ახლებური ინტერპრეტაცია შემოგვთავაზა ხ. ზარიძემ (ზარიძე 2004:).

„წმ. კოსტანტი კახის ცხოვრებისა და წამების“ შესახებ, როგორც თვითონ ასე უწოდებს ამ თხზულების ავტორი, კვლევა, ძირითადად, ავტორობის საკითხის გარკვევას შეეწირა. ჯერ კიდევ ივანე ჯავახიშვილმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ „შესაძლებელია, ძეგლის ავტორი „საბერძნეთში მყოფი რომელიმე ბერი იყო“ (ჯავახიშვილი 1977: 90), თანაც საკმაოდ სიტყვაძუნნი: „დამწერს თავისი სამოქმედო ასპარეზი მეტად ვიწროდ შემოუფარგლავს: არც კახაას ხანგრძლივი ცხოვრება და მოღვაწეობა, არც არაბთა ამირას ბულა თურქის საშინელი შემოსევა, არც ის ბრძოლა, რომელიც მოხდა არაბებსა და ქართველებს შორის, დასასრულ, არც ის გარემოება, რომელმაც კახი არაბებს ხელში ჩაუგდო და ის ბრალი, რომელსაც არაბები მას სდებენ, – მას ოდნავაც აღწერილი არა აქვს... სწორედ სამწუხაროა, რომ ავტორი ეგოდენ სიტყვაძვირი გამოდგა“ – სინანულით დასძენს დიდი მეცნიერი (იქვე: 90).

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

ბ. ზარიძის გზამკვლევი ავტორის სადაურობის დადგენის საქმეში არის იმ პუნქტის მიგნება, საიდანაც გასცქერის და არეგულირებს მათს საქციელს ავტორი... საიდან ადევნებს იგი თვალ-ყურს თავისი პერსონაჟების გადაადგილებას სივრცეში“ (ზარიძე 2004: 184). მკვლევარის აზრით, „კოსტანტი კახის მარტვილობის“ ავტორისათვის საბერძნეთი ერთობ სანუკვარი ქვეყანა კი არის, მაგრამ, ამავე დროს, შორეულიც, და სათანადო მაგალითების დამონმებით დაასკვნის: „კოსტანტი კახის წამების“ ავტორი უცხოეთში კი არა, ჩვენშია, საქართველოში, აქედან მზირალი და შემფასებელი იმისა, რასაც ხედავს და აღწერს... საბერძნეთთან ამ ავტორს უფრო თავისი დაუფარავი ელინოფილობა აკავშირებს“ (იქვე: 185).

ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ამ საკითხის დანვრილებით კვლევა, მაგრამ, მისი პრობლემატურობის გამო, ჩვენი მხრივ დადებით: ტექსტუალური მასალის ანალიზით ძალზე რთულია გადაჭრით იმისი თქმა, ნამდვილად საბერძნეთში მყოფი თუ საქართველოში მოღვაწე მწერალია ძეგლის ავტორი. რა თქმა უნდა, მისი მკვეთრად გამოხატული ელინოფილობა ამ საკითხს ვერ გადანყვეტს, თუმცა კარგი არგუმენტია ი. ჯავახიშვილის მოსაზრების დასამტკიცებლად. გარდა ამისა, როგორც შენიშნულია, ავტორს ახასიათებს მკვეთრი დისტანცირება თავის სათქმელთან, თხზულებას აკლია ფაქტის თვითმხილველის თვალი და თანალობა აღწერილის მიმართ (ჯავახიშვილი 1977: 87).

ახლა რაც შეეხება „აღწერილ სივრცეში მწერლის ორიენტირების შემთხვევებს“. ბ. ზარიძე მიუთითებს იოანე საბანისძის „წმიდა აბოს წამების“ იმ ეპიზოდებს, რომლებშიც აშკარად იკვეთება ის, თუ საიდან აღიქვამს და აფასებს მოვლენებს იოანე საბანისძე.

მაგ.: „ერისთავი ქვეყანისა ამის და პყრობილ იყო მუნ“;

ან „განუტევა იგი კუალად ერისმთავრობითა აქა, ქუეყანასა თქსსა“ და მისთან.

არა გვგონია, ჩვენი საკვლევი ტექსტი თვალსაჩინო მაგალითებს იძლეოდეს ამ საკითხის გადასაწყვეტად. თუ სივრცეში მწერლის საორიენტაციო პუნქტის მიგნებაზე მიდგება საქმე, „წმიდა კოსტანტი კახის მარტვილობა“ ასეთ სურათს გადაგვიშლის:

1. „აღწერე ცხოვრება და წამება წმიდისა და ნეტარისა მონამისა კოსტანტისი, რომელი იყო დღეთა ჩუენთა მეფობასა ღმრთის მსახურისა თეოდორა დედოფლისა, რომელ-იგი მეფობდა სამეფოსა ბერძენთასა“ (ძეგლები 1964: 165). გარდა ასეთი დასაწყისისა, ავტორი იმასაც შენიშნავს, რომ თეოდორა დედოფალმა საბოლოოდ განმინდა საბერძნეთი ხატმებრძოლებისაგან და „განამტკიცა ლუანლი ბერძენთა და მრავალნი ქალაკნი აღაშენა“ (იქვე: 165);

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

3. აგიოგრაფის გადმოცემით, კოსტანტის თურმე დიდი სურვილი ჰქონია იერუსალიმის სინმინდეების მოლოცვისა: „გული უთქუმიდა ტაძარსა მას მისლვად იერუსალჳმდ“... „და ვითარცა მიინია“ ან „მრავლითა ლოცვითა და კურთხევითა წარმოგზავნეს იგი“, ან „და ვითარ მოიქცა იგი ქუაყანადვე თჳსა“... აქ ჩამოთვლილი მაგალითებით ერთი რამ ირკვევა: „გული უთქუმიდა მისლვად იერუსალემდ, ან „ვითარცა მიინია იგი“ – ამას იტყვის საქართველოში მცხოვრებიც და საბერძნეთშიც მყოფი, რადგან იერუსალიმი არც საბერძნეთშია (იმის მიუხედავად, არის თუ არა იმპერიის ნაწილი) და არც საქართველოში. ამდენად, ამით ვერ დადასტურდება ის, რომ ავტორი უდავოდ დასავლეთ საქართველოში ცხოვრობს. რაც შეეხება ბოლო ორ მონაკვეთს: „მრავლითა ლოცვითა წარმოგზავნეს“

და „ვითარ მოიქცა იგი ქუეყანადვე თჳსა“ – აფიქრებინებს მკითხველს, რომ ავტორი, მართლაც, აქ, საქართველოშია. მაგრამ განსხვავებით „წმიდა აბოს წამების“ ავტორის პოზიციისა, საკვლევ ძეგლში არსად გვხვდება ერთი ასეთი ფორმაცკი „აქა, ქუეყანასა თჳსსა“. ამიტომ იოანე საბანისძის ანალოგიით ამ შემთხვევაში ვერაფერს გავარკვევთ.

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

„აღდგა დევნულებაჲ დიდი ქრისტეანეთა ზედა ყოველსა ქუეყანასა ქართლისასა“;

ან „წარადგინეს ნეტარი იგი ტფილისს შინა წინაშე მძღავრისა მის“;

ან „და ვიდრე პყრობილ-ლა იყო მონამჴ ქრისტჴსი ტიფლისს შინა“;

ან „მიწერა წიგნები ყოველთა მიმართ მეუდაბნოეთა ქალაქისათა და მამასახლისთა მონასტრისათა“ (ძეგლები 1964: 167).

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

„ცხოვრება და წამება წმიდისა მონამისა კოსტანტინის“, როგორც შენიშნულია სპეციალურ ლიტერატურაში, უაღრესად კონკრეტული, ვრცელი აღწერებისაგან თავისუფალი, მხოლოდ ძირითად სათქმელზე აქცენტირებული თხზულებაა. იკონოგრაფიული სახისმეტყველების პრინციპის კვალობაზე შევეცდებით, გამოვკვეთოთ წმინდანის სახე, მით უფრო მაშინ,

როცა ეს აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის სრული დაცვითაა წარმოდგენილი და ძალიან კარგად წარმოაჩენს თავად ავტორის მიზანდასახულობასაც.

თხზულება შეგვიძლია ორ ნაწილად გავყოთ: კოსტანტი კახის ცხოვრება (მის დატყვევებამდე) და წამება. წმიდა კოსტანტის სიცოცხლის 85 წლის შესახებ კი შემდეგს გვაუწყებს აგიოგრაფი:

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

ცნობილი ფაქტია, სიმდიდრე, უმრავლეს შემთხვევაში, სულის საფრთხედ ექმნება კაცს. „ვაჲ თქუენდა, მდიდარნო“ – გვაფრთხილებს წმ. ლუკას სახარება (6, 24), ღვთისმშობელი მარიამი, ელისაბედთან მისული, იტყვის: „მდიდარნი განავლინნა ცუდნი“ (ლ. 1, 53), მათეს სახარების მიხედვით, „მდიდარნი ძნიად შევიდეს სასუფეველსა ღმრთისასა“ (მ. 19, 23). როგორც ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი განმარტავს: „ვისაც ცოტა აქვს, ის ნაკლებადაა გახლართული ქონების ხუნდებში. რაც მეტია სიმდიდრე, მით უფრო უჭერს მისი ხუნდები... ვისაც ბევრი აქვს, მისთვის ისევე ძნელია შესვლა (იგულისხმება სასუფეველი – სფ. მ.), როგორც აქლემისთვისაა შეუძლებელი ნემსის ყუნწში გაძრომა“ (ბულგარელი 1992: 57). სიმდიდრეს სხვა სიტყბო აქვს, როგორც გიორგი მერჩულე იტყვის: „მონაგებთა დატყვებაჲ სისხლითა დათხევასა ემსგავსების“ (ძეგლე-

ბი 1964: 263). ამიტომ გაბრუნდა დაღონებული უკან იესოსთან მისული მდიდარი ჭაბუკი.

მიუხედავად იმისა, რომ კოსტანტი კახს „ფრიადი სიმდიდრე აქუნდა და მრავალი საშუებელი ამის სოფლისაჲ“, მისთვის სიმდიდრის ხუნდებს არ მოუჭერია, სულით არ დაცემულა. აგიოგრაფი გვაუწყებს: „აქუნდა მას სარწმუნოებაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესს მიმართ შეუორგულებელი და უმტკიცესი მათა“ (ძეგლები 1964: 165). ეს უკვე გარანტიაა იმისა, რომ ნეტარი კოსტანტის ცხოვრება იმ კალაპოტში მიედინება, იმ გზაზე დგას, რომელიც ტაძართან მიიყვანს. ეკლესიის წიაღში ყველაზე საიმედოდაა დაცული ადამიანი. წმიდა კოსტანტის ეკლესიურობაზე მიუთითებს მისი დამოკიდებულება სასულიერო წოდებისადმი: „აქუნდა ნეტარსა მას სარწმუნოებაჲ მღდელთ-მოძღუართა მიმართ და ყოველთა მონესეთა ეკლესიისათა... და უყუარდეს მას მონაზონნი და აქუნდა მათა მიმართ სარწმუნოებაჲ და მოსწრაფე იყო მსახურებასა მათსა“ (ძეგლები 1964: 165). კოსტანტი კახის პიროვნულ მთლიანობაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რასაც ასე საგანგებოდ შეგვახსენებს აგიოგრაფი, რომ „ესე ნეტარი შემკობილ იყო ორკერძოთავე მით საქმითა, ვითარცა ხვ ფურცლითა და ნაყოფითა“ (იქვე: 165). ეს თავისთავად გულისხმობს იმასაც, რომ მას არ აკლდა ფიზიკური (მატერიალური) და სულიერი სიმდიდრე, რომ იგი ისეთივე წარმატებული იყო საერო ცხოვრებაში, როგორც სულიერ სათნოებათა შეგროვების, სულიერი განძის მოპოვების საქმეში. „ფრიადი სიმდიდრე“, რომელიც ნეტარი კოსტანტის ამქვეყნიური ცხოვრების შემამკობელია, მას სულის საფრთხედ და საცდურად ექცეოდა, რომ არა მისი გულმონყალეა, და, ზოგადად, ადამიანის განსაკუთრებული სიყვარული. აგიოგრაფის სიტყვით რომ ვთქვათ: „სტუმართ-მოყუარებისა და გლახაკთ-მონყალებისა მისისათჳს ვერვის ძალ-უც მითხრობად ღირსად“ (ძეგლები 1964: 165). ეს არის სწორედ ოქროს შუაღედი, როცა მდიდარიც ხარ და გლახაკთმონყალეც, როცა „მრავალი საშუებელი ამის სოფლისაჲ“ გაქვს და სტუმარიც გიყვარს, როცა სიმდიდრე მონყალების საშუალებაა.

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი ბრძანებს, წმიდა სახარებაში გამოყვანილ მდიდარ ჭაბუკს ზოგიერთი კომენტატო-

რი კიცხავს, როგორც მკვებარა და პატივმოყვარე კაცს. ისინი ამბობენ: როგორ ეყვარებოდა მახლობელი სრულყოფილად მაშინ, როცა მდიდრად რჩებოდაო. ვისაც უყვარს მახლობელი თვისი, როგორც საკუთარი თავი, ის მახლობლებზე მდიდარი ველარ იქნება, მახლობელი კი ყოველი კაცია (ბულგარელი 1992: 53-54).

ნეტარი კოსტანტი მონყალებით, უხვად გაცემით, მშიერ-მწყურვალთა, შიშველთა და უპოვართა შეწყნარებით ცხოვრობდა. ესეც ერთ-ერთი ნიშანია მისი ღრმა ეკლესიურობისა. აგიოგრაფი სიხარულით გვაუწყებს: „მრავალნი მოივლტიედ მისა შორით ქუეყანით ლტოლვილნი თანამდებთა თჳსთაგან, ხოლო მან მხიარულებითა დიდითა გარდაჰჳადის თანანადები იგი მათი. ვინა სად იხილა მან ობოლი, გინა ქურივი და არა მსწრაფლ ილუანა იგი?!“ (ძეგლები 1964: 165-166). ასეთ ღვანლში ატარებდა ეს სიმდიდრითა და ქონებით სახელგანთქმული კაცი თავის ცხოვრებას, რადგან „ესმინა თქუმული იგი პავლჳს მოციქულისა, ვითარმედ: „უკუეთუ ვინმე თჳსთა და უფროდსლა სახლეულთა არა მოლუანე იყოს, სარწმუნოებაჲ უვარ-უყოფიეს მას და არს იგი ურწმუნოთა უძკრჳს (იქვე: 166).

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

ნეტარი კოსტანტის უშურველობა, მონყალება არაერთგზისაა შენიშნული აგიოგრაფის მიერ. როდესაც მან იერუსალიმის სინმიდეები მოიხილა და მოილოცა, „ცხონდებოდა იგი

ბრწყინვალედ მრავლითა ღმრთის მსახურებითა“ (ძეგლები 1964: 166). ეს ძალზე დამაკვალიანებელი ფრაზაა იმის ნათელსაყოფად, თუ რა განსაზღვრავდა კოსტანტი კახის ცხოვრების პრინციპს. ღმრთის მსახურებით ცხოვრება განსაკუთრებით გააორმაგა, როცა იმ სინმინდეებს ეზიარა, „რომელთა დადგნეს ფერჳნი უფლისანი“. სულიერობით აღსავსე, რწმენაში განმტკიცებული, ღვთისა და მოყვასის სიყვარულით შთაგონებული ნმ. კოსტანტი უკვე უფრო უშურველად გასცემს მონყალეზას „და მიერიოთან არღარა დააცადებდა იგი ... აღშწნებასა გღახაკთასა ... და რაღ წელიწად წარსცის ერთსა მსახურთა მისთაგანსა სამი ბევრი ვერცხლი, რომელიმე მისგანი წმიდათა ადგილთათჳს და რომელნიმე უღაბნოთათჳს და რომელნიმე გღახაკთათჳს, რომელნი მკვიდრ იყვნეს იერუსალჳმს შინა“ (ძეგლები 1964: 166). მოყვანილი ნაწყვეტი იმასაც გვიღასტურებს, რომ ნეტარი კოსტანტის ქველმოქმედება გასცდა საქართველოს ფარგლებს და მის მიერ გაღებული „სამი ბევრი ვერცხლი“, ანუ ოცდაათი ათასი ვერცხლი, იერუსალიმის სინმინდეებსა და იქაურ „გღახაკებს“ შესწირა. რასაკვირველია, ღვთისმსახურებით ცხოვრება, სხვა მრავალ ფაქტორთან ერთად, მონყალეზის სათნოებასაც გულისხმობს, რადგან როგორც იესომ თავის პირველ ქადაგებაში გვითხრა: „ნეტარ იყვნენ მონყალენი, რამეთუ იგინი შეინყალნენ“ (მ. 5, 7).

აგიოგრაფი ძუნწ ცნობებს გვანღვის ნმ. კოსტანტი კახის სულიერი პორტრეტის შესახებ, მაგრამ მის მინიშნებებით ნათქვამში შესაძლებელია, აღადგინო და ამოიცნო ჭეშმარიტი ქრისტიანის, ქრისტეს მცნებების დამცველისა და აღმასრულებლის ხატება. ამის საილუსტრაციოდ ეს მონაკვეთი გამოდგება: „აქუნდა ნეტარსა მას სიმღაბლჳ და თავს-ღებაღ უფროღს ყოველთა კაცთაღ... შეერაცხა თავი თჳსი უცოდვილჳს ყოველთა კაცთა და ცრემლოვინ იგი ცოდვათა თჳსთათჳს“ (ძეგლები 1964: 166).

სიმღაბლე არის კარი სასუფევლისა, საკუთარი ცოდვების შემეცნებისა და განცღვის შედეგი. თავად მაცხოვარი სოფლისა გვაფრთხილებს: „რომელმან აღიმღლის თავი თჳსი, დამღაბლღღეს; და რომელმან დამღაბლოს თავი თჳსი, იგი ამღლღღეს“ (მ. 8, 12). ეკლესიის წმიდა მამები სიმღაბლეს სათნოებათა დეღას

უნოდებენ. იგი გულიდან მოდის და ადამიანის სულიერობის უმაღლესი გამოხატულებაა. შესაძლებელია, მორჩილება აღასრულო, არ ეთანხმებოდე, მაგრამ მაინც დაემორჩილო, შეასრულო... სიმდაბლე აღსრულებულ მორჩილებაზე მაღლა დგას. სიმდაბლეს სულის სიმშვიდე მოაქვს. იესო გვამცნობს: „მშვიდ ვარ და მდაბალ გულითა“ (მ. 11, 29). წმ. იოანე ოქროპირი ბრძანებს: „შევიტკობთ სიმდაბლე, რომელი ქრისტეს მოამსგავსებს მომგებელთა მისთა... შეიმოსე სიმდაბლე და უდარეს ყოველთა იყავ“ (ოქროპირი 1990: 375).

სიმდაბლით ცხოვრების მაგალითი თავად უზენაესმა გვიბოძა: განკაცდა და ჯვარს-ეცვა. ამიტომ ნეტარი კოსტანტის სულიერობის განმსაზღვრელად ნათქვამი: „აქუნდა ნეტარსა მას სიმდაბლც“ – იმის მინიშნებაცაა, რომ ყველანაირ განსაცდელს, რომელიც, შესაძლებელია, მას შეემთხვეს, სიმდაბლითვე აიტანს და დაამარცხებს. სიმდაბლე ებრძვის ამპარტავნობას, ყველაზე სასტიკსა და ყველაზე დამლუპველს, რომელმაც ცანი შეარყია და ბრწყინვალე, ნათლით მოსილი ანგელოზი დემონად, ბნელ, შესაზარ სულად აქცია. ამპარტავნობამ დაგვაკარგვინა მამისეული ბალი – სამოთხე და გაჭირვება და მწუხარება გვარგუნა (რაფაელი 1998: 50). სიმდაბლე არის ისეთი სულიერი მახვილი, რომელიც შემუსრავს საცთურსა და სატანჯველს. როგორც არქიმანდრიტი რაფაელი წერს: „სიმდაბლე არის სწორი შინაგანი სულიერი თვითშეფასება, საკუთარი ცოდვების, უღირსობის გაცნობიერება, ღმრთის შემწეობის საჭიროების მუდმივი შეგრძნება. სიმდაბლე არის ყოველი ადამიანის – ღმრთის ხატისა და მსგავსისადმი პატივისცემა“ (იქვე: 52). წმიდა იოანე ოქროპირი დაასკვნის: „არა რაჲ არს სწორ სიმშვიდისა და სიმდაბლისა“ (ოქროპირი 1990: 376). ანტონ დიდის მიხედვით: „ჭეშმარიტი სიმდაბლე და მორჩილება კი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი თავის თავს მარად ცოდვილად მიიჩნევდეს... მორჩილად შეხვდეს და დიდსულოვნად დაითმინოს ყოველგვარი სიძნელე და მწუხარება, რაც კი სათნოების გზაზე დამდგარს შეხვდება“ (ანტონ დიდი 1991: 270).

სიმდაბლის სათნოებასთან ერთად, ნეტარი კოსტანტი დაჯილდოებული იყო სხვაზე ზრუნვის ნიჭით: „აქუნდა... თავს-დებაჲ უფროჲს ყოველთა კაცთა“ (ძეგლები 1964: 166). რადგან

სიმდაბლე საკუთარი ცოდვილიანობის გასიგრძეგანებაცაა, ამიტომ განმარტავს ავტორი ქმნილებისა: „შეერაცხა თავი თუსი (კოსტანტის – სფ. მ.) უცოდვილწს ყოველთა კაცთა და ცრემლოვინ იგი ცოდვათა თუსთათუს“ (იქვე: 166).

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

წმიდა კოსტანტი კახის სულიერი პორტრეტი, რომელიც აგიოგრაფმა დაგვიხატა და რომლის შესახებაც ვსაუბრობდით, უმთავრესად, მონყალებასა და სიმდაბლეში ვლინდება. სიმდაბლის სათნოების შედეგია ის, რომ იგი მორჩილებითა და მადლობით იღებს განსაცდელს (შდრ.: ანტონ დიდი 1991: 270). როცა 85 წლის მოხუცი შეიპყრეს და თბილისში საპყრობილეში ჩააგდეს, „იგი ყოლადვე არა შეშინდა, არცა შეძრწუნდა, არამედ სიხარულით შეინყნარა მონევნული იგი მის ზედა და ჰმადლებდა იგი უფალსა“ (ძეგლები 1964: 167) – მოგვითხრობს აგიოგრაფი. თავად კოსტანტი მიმართავს ისმაიტელ ჯაფარს: „სიხარულით მოვითმენ სახელისა მისისათუს“ (იქვე: 168). ხოლო, როცა „გარემოჲს მდგომარენი იგი მისნი სცემდეს პირსა მისსა და მრავლითა ტანჯვითა სტანჯვიდეს მას... ენაჲ მისი ვერ დააბრკოლეს გალობად“ (იქვე: 170).

სიხარულითა და გალობით ეგებებიან წამებათა ჟანრის გამირები გარდაუვალ ტანჯვა-წამებას, უშიშრად და ახოვნად (მტკიცედ) დგანან ისინი ჭეშმარიტ სარწმუნოებაზე. წმიდა კოსტანტის სულიერი სიმტკიცე და ურყეველობა სათნოებათა

გზაზე სიმდაბლის უძლეველი მაღლის შედეგია.

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

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

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

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

სიკვდილით დასჯის წინ წარმოთქმულ ლოცვაში ნეტარი ევსტათი ამბობს: „ვითარცა-იგი დღენდელსა ამას დღესა შინა ადიდე ღირსი შენი მოწამლჳ წმიდაა გიორგი და შეიწირენ შრომანი მისნი და დათხევაა უბინოასა სისხლისა მისისაჲ, შეიწირენ უნდონიცა ესე სისხლნი ჩემნი“ (ძეგლები 1964: 170).

როდესაც აღასრულებენ ურჯულო მეფის ნებას და თავს წარკვეთენ ნეტარ კოსტანტის, აგიოგრაფი დასძენს: „მან მოჰკუეუთა თავი მისი მახვლითა და შეართუა მეფესა თვსსა, ვითარცა იგი თავი იოანე ნათლის-მცემელისაჲ ჰეროდეს“ (ძეგლები 1964: 170).

მართალ იობთან წმ. კოსტანტი კახის დაკავშირება კიდევ ერთი ნიშანია იმისა, თუ როგორ უდრტივინველად იღებდა იგი განსაცდელს. წმიდა დიდმონაშემ გიორგისთან მისი კავშირი არა მხოლოდ მონამებრივ ღვანლს უკავშირდება, არამედ იმასაც, რომ, როგორც წმ. გიორგი იყო ფრიად წარჩინებული პირი იმპერატორ დიოკლიტიანეს კარზე, ნეტარი კოსტანტიც „კაცი ესე იყო წარჩინებულ ფრიად დიდად ყოველთა ქუეყანასა ქართლისასა“. წმ. იოანე ნათლისმცემლისა და წმ. კოსტანტი კახის ცხოვრების აღსასრული იდენტურია, ორივეს თავი წარკვეთეს და ორივენი სრულიად უბრალონი, უდანაშაულონი იყვნენ „ქვეყნისა ამის მპყრობელთა“ წინაშე.

წმიდა კოსტანტი კახის მიმართება წმიდა მართალ იობთან, წმიდა დიდმონაშემ გიორგისა და წმიდა იოანე ნათლისმცემელთან, ერთი შეხედვით, თითქოს ასეთი მარტივი მინიშნებებით, გაგრძელებაა ნეტარი კოსტანტის უაღრესად ქრისტიანული შემეცნებისა, იგი დასტურია იმის შესაგონებლად, რომ სულიერობა, მორჩილება-მოთმინება, სწორი ეკლესიური ცხოვრება ადამიანს აღავსებს ღვთაებრივი მადლით და მისცემს უძლეველ ძალას, სიკვდილით დათრგუნოს სიკვდილი.

„წმიდა კოსტანტი კახის მარტვილობის“ სახისმეტყველებით სისტემაში უაღრესად საინტერესოა უზენაესთან მიმართების, ღვთისადმი მიმართვის ფორმები. ეს არის სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველება, რომელიც საგანგებო კვლევას მოითხოვს. ჩვენ ამჯერად მხოლოდ დავაფიქსირებთ აგი-

ოგრაფის მიერ მოხმობილ საღვთო სახელებს:

1. „აქუნდა ნეტარსა მას სიმდაბლჳ... რამეთუ ესმინა სიტყუად იგი მჳსნელისა და მაცხოვრისაჲ“ (ძეგლები 1964: 166);

2. „გული უთქუმიდა ტაძარსა მას მოსლვად იერუსალჳმდ... და ნათლით შემოსილისა და ცხოვრების მომცემელისა საფლავისა“;

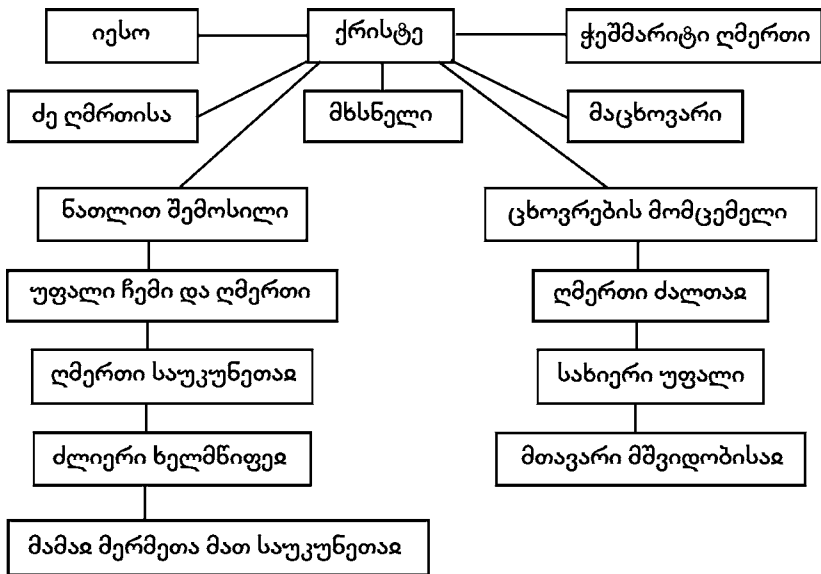
3. „მომცეს მე ძალი ქრისტემან, ჭეშმარიტმან ღმერთმან“ (იქვე: 168);

4. „ვითარცა იტყვს უფალი ჩემი და ღმერთი... სიხარულით მოვიტმენ სახელისა მისისათჳს, რამეთუ იგი არს ჭეშმარიტი ღმერთი „ძლიერი ჳელმწიფჳ და მთავარი მშვიდობისაჲ, მამად მერმეთა მათ საუკუნეთაჲ“ (იქვე: 168);

5. „გიგალობ ჳენ, უფალო, ღმერთო ძალთაო, ღმერთო საუკუნეთაო... ჳენდა მოვივლტი, ქრისტე, ძეო ღმრთისაო... ან, უფალო, ღმერთო ჩემო, ჳეინირე მსხვერჳლი ესე“ (იქვე: 169);

6. „სახიერო უფალო, აღმიარე მე წინაჳე ანგელოსთა ჳენთა“ (იქვე: 170).

ეს ყველაფერი შესაძლებელია, გრაფიკულად ასე გამოვსახოთ:



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

თბილისში დატყვევებული ნეტარი კოსტანტი მეუდაბნოე მამებსა და მონასტერთა მამასახლისებს ასე მისწერს: „გვევდრები თქვენ, წმიდანო მამანო და ჭეშმარიტნო მოლუანენო ქრისტეცხსნო, რაათა მოიხსენოთ სურვილი ჩემი და სარწმუნოებაჲ თქვენდა მომართ და **ინებეთ ჩემთვის ლოცვისა ყოფაჲ უფლისა მიმართ**“ (ძეგლები 1964: 168) (ხაზი ჩვენია – სფ. მ.). ეს სიტყვები ეხმიანება წმიდა შუშანიკის ნათქვამს: „ნუ სტირთ... არამედ ლოცვასა მომიხსენეთ“ (ძეგლები 1964: 20-21) ან წმ. აბოს თხოვნას „პყრობილ ქრისტიანეთადმი“: „ლოცვასა მომიხსენეთ მე“ (ძეგლები 1964: 69) და ა. შ.

ქრისტიანები ყოველთვის აღიარებდნენ, რომ, როგორც შეუძლებელია ჭეშმარიტი რწმენა საქმეთა გარეშე „სარწმუნოება თვნიერ საქმეთასა მკუდარ არს“ (იაკ. 2, 17). ასევე შეუძლებელია ჭეშმარიტად ქრისტიანული ცხოვრება ლოცვის გარეშე. ეს, თავისთავად, მათი დიდი რწმენის გამოძახილიც იყო. სჯეროდა ნეტარ კოსტანტის, რომ ღვთისმსახურ მეუდაბნოე მამათა აღვლენილი ლოცვა შეენეოდა, გააძლიერებდა მას, რომ სრული სიმშვიდითა და მოთმინებით მიელო განსაცდელი.

წმიდა კოსტანტის თხოვნაში მეუდაბნოე მამებისადმი და მის ლოცვა-მონოლოგშიც სიკვდილის წინ, ფაქტობრივად, აქცენტირებულია არა ის, რომ უფალმა აარიდოს მას სასჯელი, არამედ მისცეს ძალა სიმტკიცისა, რომ არ დაბრკოლდეს იმ გზაზე, რომელიც უზენაესმა განუმზადა, თანაც ამას სასჯელს უწოდებს, საკუთარი ცოდვების შედეგად მოვლენილს. მეუდაბნოე მამებისადმი მიწერილ წერილში ვკითხულობთ: „უნცი მე, რამეთუ გასმიეს თქვენ, რაჲ-ესე მოაწია ღმერთმან ჩემ ზედა ცოდვათა ჩემთათჳს, არამედ გვევდრები თქვენ, წმიდანო მამანო და ჭეშმარიტნო მოლუანენო ქრისტეცხსნო, რაათა მოიხსენოთ სურვილი ჩემი და სარწმუნოებაჲ თქვენდა მომართ და ინებეთ ჩემთჳს ლოცვისა ყოფაჲ უფლისა მიმართ, არა ხოლო თუ რაათა მომცეს მე ძალი ქრისტემან, ჭეშმარიტმან ღმერთმან, წინამდებარისა ამისათჳს საფრწისა, რომელი დაურწყავს მტერსა ჩემსა, რომელსა ჰნებაჲს დაბრკოლებაჲ ჩემი გზისა

მისგან, რომლისათვის ჰსურს სულსა ჩემსა“ (ძეგლები 1964: 168).

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

აგიოგრაფიული ნაწარმოები მუდმივ დიალოგშია მკითხველთან. აქ ყველაფერი აქცენტირებულია და კონცენტრირებული იქითკენ, რომ განიწმინდოს სული ვნებული, „რამეთუ სიმტკიცე და სიხარულ ექმნის ჭაბუკთა მოთხრობითა მით, სიმხნე იგი ქრისტეს მოლუანეთა და სიქადულ და მხიარულება მოხუცებულთა“ (იქვე: 65). ეს მიზანი მიღწეული რომ იქნეს, ავტორმა რომ შეძლოს მკითხველის სულის შეძვრა, მასში სიკეთის, სინმინდის, რწმენისა და სიყვარულის გამძაფრება, საჭიროა გასაგებად თქმა: „განმარტებულითა ენითა ვაქებდეთ კეთილადმოლუანებასა მისსა“, – აცხადებს იოანე საბანისძე წმ. აბოს შესახებ (იქვე: 76) და ამით უკვე წამოჭრის მხატვრული ნაწარმოების ენის როგორობის საკითხს.

ჯერ კიდევ ადრეული პერიოდის აგიოგრაფები კრძალვითა და სიფრთხილით ეკიდებოდნენ სამწერლო საქმიანობას: „შიშმან და ზრუნვამან შემოპყრნა მე – ამბობს იოანე საბანისძე – და შეშფოთნა გონება ჩემი და დავეცი და მოვაკლდი მეცნიერებისაგან... და აღვწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა შემოკრებული მარტვილობაჲ ჭეშმარიტი და უტყუელი“ (იქვე: 47). იოანე საბანისძის მიერ წამოჭრილი მხატვრული ნაწარმოების როგორობის, მისი ენისა და სტილის საკითხი (განმარტებულითა ენითა ვაქებდეთ) შემდგომ განვითარებას პოულობს “წმ. კოსტანტი კახის მარტვილობაში”: „და ესე მრავლისაგან მცირედი აღინერა სიმწნეთაგანი წმიდისა კოსტანტისი, რაჲთა იყოს თქმული ესე შემოკლებულ და სრულ, რაჲთა არა იყოს შემანუხებელ ნაკლულევანებითა, არცა ნამეტნავ განგრძობითა“ (იქვე: 170).

აქ გამოთქმული და ჩამოყალიბებულია თეორიული დებულება მხატვრული ნაწარმოების არსის, მისი სტრუქტურის,

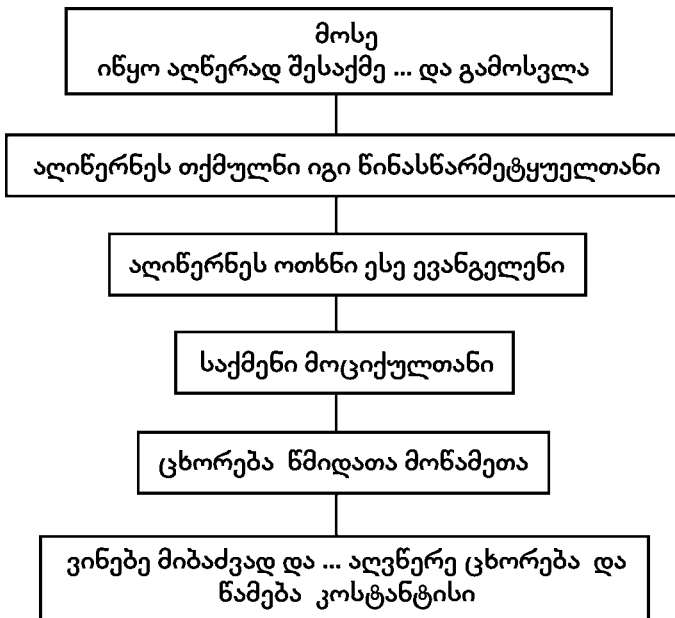
კომპოზიციის, სტილის შესახებ. „შემოკლებულ და სრულ“ – ეს მოთხოვნა სტილის ლაპიდარობას გულისხმობს. აგიოგრაფს არ ავიწყდება მკითხველი, ანუ ის, ვისთვისაც იქმნება, ინერება ეს ქმნილება: „არა იყოს შემანუხებელი“ – ფრიად მნიშვნელოვანი მოთხოვნა, რომლის უკან სწორედ ესთეტიკური ფენომენი დგას. ნაწარმოებმა არ უნდა გადაღალლოს მკითხველი, არ უნდა გაუქროს ინტერესი და სიყვარული მოთხრობილი ამბისა. „აგიოგრაფის განცხადებაში, რომ ნაწარმოები უნდა იყოს „შემოკლებულ და სრულ“... სიმოკლე გულისხმობს მოვლენის არსებითად, ამომწურავად და სხარტად ასახვას, სისრულე კი ნიშნავს სრულყოფილად, ე. ი. ზედმეტობის გარეშე, მოკლედ გადმოცემას. ნაწარმოები არ უნდა იყოს გაჭიანურებულ-გაგრძელებული და არც დაუმთავრებელ-ნაკლულევანიო“ (ბარამიძე 1966: 150).

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

სახისმეტყველებითს სისტემაში საინტერესოდ გვეჩვენება „წმ. კოსტანტი კახის მარტვილობის“ დასაწყისიც. აქ აგიოგრაფი კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს, რომ „არავინ-ყო აღწერაჲ იგი წიგნთაჲ გარნა მადლითა სულისა წმიდისაჲთა“ (იქვე: 164). ასეთი შენიშვნა თავისთავად გულისხმობს იმას, რომ თვით ეს თხზულება სულიწმიდის შთაგონებით იქმნება. აგიოგრაფის განსაკუთრებულ მოკრძალებას ადასტურებს მოსე წინასწარმეტყველის მოხსენიება: „დიდმან მან მოსე პირველად იწყო აღწერად შესაქმისა ცისა და ქუეყანისა“ (იქვე: 164). შემთხვევითი არ უნდა იყოს ასეთი მინიშნებაც: „მარადის მტერი იგი და მოშურნჳ არა ვინაჲ დასცხრა წინააღმდეგომად ჭეშმარიტებისათჳს, და აღაზრზინა მეფენი მის ჟამისანი და იგინი აიძულებდეს მორწმუნეთა მათ მსახურებად კერპთა თჳსთა. ხოლო რომელნი არა ერჩდეს მათგანნი, მოსწყუდდეს მათ პირითა

მახვლისადათა“ (იქვე: 164-165). ტექსტის დასაწყისში ნათქვამი ეს სიტყვები წინასწარი შემზადებაა იმისათვის, რაც შემდეგ კონკრეტულად თხზულების ფინალში გაცხადდება.

პირველ მწერლად მოსეს მოხსენიება, შემდეგ წინასწარმეტყველთა თქმულის აღმწერთა გახსენება, შემდეგ წმიდა ოთხთავის, საქმე მოციქულთას და, ბოლოს, წმიდა მონამეთა ცხოვრების აღმწერთა ღვანლის შესხენება – საეკლესიო ტრადიციათა დაცვა და გაგრძელებაა. სწორედ ეს არის მიზეზი იმისა, რომ „მეცა არალირსმან ვინებე მიბაძვად პირველთა მათ და აღწერე ცხორებაჲ და წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მონამისა კოსტანტისი“ (ძეგლები 1964: 165). „მეცა უღირსმან“ – ცნობილი და გავრცელებული ფორმაა საკუთარი სიმდაბლისა და მორჩილების გამოსახატად. აგიოგრაფის მიერ თხზულების დასაწყისშივე შესხენებული იერარქია ასეთ ფორმას იღებს:



ასეთ კონტექსტში გაიაზრებოდა აგიოგრაფიული მწერლობა. იგი ითვლებოდა ბიბლიის გაგრძელებად, ამიტომ გვგონია, რომ აგიოგრაფია, უპირველეს ყოვლისა, ლიტურგიულ-ეორ-

ტალოგიურ პრინციპზე აგებული დარგია საეკლესიო მწერლობისა და მასში, უპირატესად, მხატვრულ-ესთეტიკური კი არ მოიაზრება, არამედ რელიგიურ-ზნეობრივი. ჩვენი ეპოქის მიდგომა აგიოგრაფიული მწერლობისადმი, როგორც მხატვრული ნაწარმოებისადმი, ძირეულ შეცვლას მოითხოვს.

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

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

ქართველი კაცის ფსიქიკას სულიერობა, სწორი ეკლესიური ცხოვრება აცისკროვნებდა და, როცა ავცდებოდით ჭეშმარიტებისაკენ სავალ გზას, როგორც აგიოგრაფი ბრძანებს: „ხოლო გზაჲ იგი ჭეშმარიტებისაჲ არა გულისწმა-ყვეს“ (იქვე: 168), მაშინ დადგებოდა ჟამი გამოცდისა, განსაცდელისა. ჩვენი ერი ახლაც ასეთ ეტაპზე დგას და, მაშინ გვეშველება, როცა აღვასრულებთ ქრისტეს მცნებებს!

თავი VI

„წმიდა გობრონის მარტვილობა“

ადამიანის სულის განმნმენდ საშუალებად ლოცვასთან, მარხვასთან, წმ. ზიარებასთან, აღსარებასთან და სინანულთან ერთად განსაცდელიც მოიაზრება. წმ. მეფე და წინასწარმეტყველი დავითი ბრძანებს: „განმცადენ ჩუენ, ღმერთო, და გამომაჭურვენ ჩუენ ვითარცა გამოიჭურვის ვერცხლი, შემწყვანენ ჩუენ საბრწყესა, დაჰკრიბე ჭირი ბეჭთა ჩუენთა“ (ფს. 65,10–11).

ნებისმიერი განსაცდელი, რომელსაც ღმერთი მოუვლენს ადამიანს, მადლობით, სიმშვიდით, უდრტვინველად უნდა მიიღოს ადამიანმა და გამოცდა ცდუნებად არ უნდა ექცეს. ასე მიიღეს განსაცდელი აბრაამმა, იობმა, ტობიმ, იოსებმა... ქრისტესთვის წამებულემა.

„წმიდა გობრონის მარტვილობის“ ავტორი, ეპისკოპოსი სტეფანე მტბევარი, თხზულების დასაწყისშივე შეგვახსენებს, რომ „იოსებ და ყოველნი მამათ-მთავარნი თითოეულად გამოიცადნეს მსგავსად ძალისა ჩუენისა“. ამას მოჰყვება ციტატები ბიბლიიდან იმის დასტურად, რომ მზად უნდა იყო განსაცდელისთვის, რომ უფალი ასწავლის და ტანჯავს მასზე მსასოებელ და შეყვარებულ შვილებს. აგიოგრაფის მინიშნება ბუნებრივი და გასაგებია: უნდა დავითმინოთ, გავუძლოთ, ავიტანოთ, მადლობით მივიღოთ ის, რაც ასე საჭირო და აუცილებელია ჩვენი სულის გადარჩენისთვის. ამით ავტორი იქითკენაც გვიბიძგებს, რომ თხზულების გმირი სწორედ განსაცდელთა დათმენის ცოცხალ მაგალითად მოგვევლინება. ასეთი საგანგებო ექსკურსები პასუხია იმისა, რომ სტეფანე მტბევარის ქმნილება აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის პრინციპებითაა შექმნილი და ყველაფერი ემსახურება ქრისტესთვის წამებულის სახის გამოკვეთას, რაც, თავის მხრივ, შუა საუკუნეების ესთეტიკის პრინციპებს ემყარება.

თხზულების დასაწყისი ერთგვარი გაფრთხილებაა ამპარტავანთათვის: „ვითარცა იტყვს დავით: ამაღლდი, მსაჯულო სიმართლისაო და მიაგე მისაგებელი ამპარტავანთა“, აქვე მოხმობილია წმ. პავლე მოციქულის სიტყვები: „ამისთვის მოინიოს რისხვად ღმრთისაჲ ნაშობთა ზედა ურჩებისათა“.

ყოველ დროსა და ეპოქაში ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მოვლენად, მარადიულ ღირებულებად რჩება იმის შეგნება, თუ ვინ ხარ და რატომ ხარ, რაშია შენი, როგორც ადამიანის დანიშნულება, რისთვის მოხვედი ამქვეყნად, რა მისია უნდა აღასრულო. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საკითხები ერთდროულად იყრის თავს აგიოგრაფის შეფასებაში: „აგებულება თვისი ვერ ესწავა უმაღლოთა მათ ნათესავთა და მსგავსება მთავრობისა თვისისაჲ ვერ გულისჴმა-ეყო“.

რადგან ღმერთმა ადამიანი შექმნა „ხატად და მსგავსად თვისსა“ (შეს. 1, 11) და მას „შთაჴბერა“ თავისი უკვდავი სული, ამით აზიარა მარადისობას, უფრო სწორად, ადამიანი მთელი თავისი შემადგენლობით ე. ი. სულითა და ხორციით შექმნა მისი ამქვეყნიური დამსახურების შესატყვისი მარადიული ცხოვრებისათვის, თავისი არსის მიხედვით მას შესწევს განუწყვეტელი სრულყოფის უნარი (ქიქოძე 1993: 252-253). მცხოვარიც ასე მოგვიწოდებს: „იყუენით თქუენ სრულ, ვითარცა მამად თქუენი ზეცათად სრულ არს“ (მ. 5, 48). სრულყოფა მიიღწევა მამინ, როცა მთელი სიცოცხლის მანძილზე სული ნაზიარები იქნება სიკეთეს. მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმო ადამიანის მისიას ასე განსაზღვრავს: „კაცის დანიშნულება ის არის, რომ განავითაროს ღვთისაგან მონიჭებული ძალი და ნიჭი და მიაღწიოს სისრულეს და ღვთის მსგავსებას... სულ უკანასკნელი მისწრაფება კაცისა არის ღმერთი, ერთობა ანუ ცხოველი კავშირი ღმერთთან“ (კატეხიზმო 1994: 24). ამის აუცილებლობას ისიც ქმნის, რომ იგი ღვთის ხატი და მსგავსია. წმ. იოანე დამასკელის მიხედვით: „ხატისებრიობა“ გონისმიერობასა და თვითუფლებრივობას აღნიშნავს, „მსგავსებისებრობა“ კი – ძალისამებრ სათნოების მსგავსებას“ (დამასკელი 2000: 361).

ადამიანური ცხოვრების მიზანია, შეიცნო თავი შენი და ამით – დამბადებელი. როგორც ეკლესიის მამები გვასწავლიან, ადამიანის შექმნა ღვთის ჭარბი სიყვარულის გამოვლენაა. გარდა

ამისა, „რავგარი სიყვარული და ერთგულება ც განკაცებულმა ღმერთმა გამოავლინა ადამიანისათვის, იმგვარივე სიყვარული და ერთგულება ც კაცს მართებს უზენაესისადმი. ღვთაებრივი საუფლოს მიღმა მდგომ ადამიანს დაესახება ამაღლდეს ღმერთამდე, გაემიჯნოს სასრულობას, ჩამოიცილოს არარაობა“ (ფარულავა 1992: 110).

სტეფანე მტბევარის ერთგვარი გულისტკივილი და აღმფოთება, რომ „აგებულება თესი ვერ ესწავა უმადლოთ მათ ნათესავთა და მსგავსება მთავრობისა თვისისა ვერ გულისწმაცეო“ იმას გულისხმობს, რომ მოხდა ცოდვით დაცემა, რითაც „ხატი შემოქმედის ღმრთისა შეურაცხ-ყვეს“, ცოდვას სიკვდილი შემოჰყვა კაცთა მოდგმისთვის, დაირღვა მარადისობასთან ნილნაყარობა და დაიწყო ნუთისოფლის მისტერია. აგიოგრაფი შეგვახსენებს მსოფლიო წარღვნას, სოდომ-გომორის წარწყმედას, იეზაბელ დედოფლისა და წმ. ელია წინასწარმეტყველის ცნობილ ეპიზოდს ძველი აღთქმიდან. მთელი კონტექსტი გაჟღენთილია იმის შეგონებით, რომ არ უნდა ვიყოთ ურჩნი ღვთისა, რომ უკეთურება დაუსჯელი არ დარჩება. ავტორი ისაია წინასწარმეტყველს დაიმონებს: „უკეთუ ისმინოთ ჩემიო, კეთილსა ქუეყანისასა სჭამდეთ, უკუეთუ არა ისმინოთ, მახვლმან შეგჭამნეს თქუნ“.

ღმერთი მართლმსაჯულია და მის წინაშე ყველა იხილავს ნაყოფს სიმართლისას. ამიტომ უნდა გვექონდეს შიში ღვთისა, დავუტევოთ უკეთურება და სინანულად მოვექცეთ – ასეთია აგიოგრაფის ღრმა რწმენა და მთელი ეს ისტორია, ასეთი ვრცელი ექსკურსი მას დასჭირდა მხოლოდ იმისთვის, რომ გვიჩვენოს, როგორ და რატომ ისჯება სომეხთა ერი – „რამეთუ მოციქულთა მიერ ქადაგებული მართლმადიდებლობისა იგი სარწმუნოება წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისა განადგდეს და მოძღუართა მიერ წმიდათა კრებათა ღმრთივ სულიერთა განწესებული კანონი საეკლესიო შეურაცხ-ყვეს“.

სტეფანე მტბევარის ეს სიტყვები მოწმობს მის აშკარა ანტიმონოფიზიტურ ტენდენციას. გარდა ამისა, მთელი მსჯელობა განმსჭვალულია იმის შეგნებით, რომ ქვეყანა ისჯება ცოდვების გამო, რომ, როდესაც ერთიანი საყოველთაო (კათოლიკე) ეკლესიის წმიდა სწავლება, მოციქულთაგან ქადაგებული, და

წმიდა საეკლესიო კრებების მიერ განჩინებული კანონები განკითხვის საგანი გახდება, მაშინ აღმოცენდება მწვალებლობა, ამის გამო ცოდვა ფიორივით მოედება გარემოს: „მინაჲ იგი სომხითისაჲ ამპარტავან და მკვდრნი მისნი ცუდად მზუაობარ, ანგაჰრ, ლალ და ცოდვს მოყუარე, ამპარტავან, უწყალო, უყუარულ და ყოვლითა უკეთურებითა სავეს“ – ასეთი დახასიათების შემდეგ სრულიად ბუნებრივი და ლოგიკურია, რომ „ამათა ქუეყანათა ზედა განენყო უფალი რისხვითა გულის-წყრომისა მისისაჲთა“. სომხეთის მოოხრება ავტორს შედარებული აქვს ნინეველთა დაქცევასთან.

„წმ. გობრონის მარტვილობის“ არქიტექტონიკა სრულიად განსხვავებულია „ნამებათა“ თუ „ცხოვრებათა“ ჟანრის სხვა ქმნილებებისაგან. საკუთრივ გობრონის ნამების ამბავს თხზულების ერთ-მესამედზე ნაკლებიც კი უჭირავს. დანარჩენი შემზადებაა ამ ღვანლის წარმოსაჩენად, მისი გმირობის რანგში ასაყვანად. „წმ. გობრონის მარტვილობის“ სახისმეტყველებაში მნიშვნელოვანია სახელის სიმბოლიკა. აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ გობრონმა „სახელი იცვალა, ვითარცა ყოველთა წმიდათა, ვითარცა პეტრეს კლდე და სავლეს პავლე, ამას ეწოდა პირველად მიქელ და მერე გობრონ“. ამის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს ი. გრიგალაშვილი, რომლის აზრით: „ღვთის რჩეულ პირთათვის მეორე სახელის წოდება მაშინ ხდება, როცა ისინი განსაკუთრებულ ვითარებაში აღმოჩნდებიან. მეტბევარი მონამის სახელის ცვლილებაზე ხაზგასმით მიანიშნებს მნიშვნელოვან სულიერ ფერისცვალებაზე“ (გრიგალაშვილი 2005: 35) „მიქელი“ ღვთის სწორი, ღვთაებრივი (საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1992: 418). უნდა იქცეს მარტვილად, ანუ დამადასტურებლად, მოწმედ, სისხლისა და სიცოცხლის ფასად რომ დაამოწმებს ჭეშმარიტებას. ისე როგორც წმ. მოციქულთა თავნი პეტრე და პავლე, რომელთაც, აგიოგრაფის თქმით, ემსგავსება ნეტარი გობრონი. სტეფანე მტბევარი წმინდანის პირველსახეებად მიუთითებს იობს, იოსებს, დავით წინასწარმეტყველს, წმიდა დიდმონამე გიორგისა და თეოდორეს. ამ პარადიგმულ სახე-სიმბოლოებზე თავის მონოგრაფიაში მიანიშნებს ი. გრიგალაშვილი. ჩვენ, ჩვენი მხრივ, დავძენთ, რომ ძირითადი მსგავსება აქ განსაცდელთა თქენაა. როგორც ი.

გრიგალაშვილი წერს, მიქელ–გობრონი ძალიან ჰგავს მიქელ–გაბრიელს, გაბრიელი ნიშნავს სიმტკიცეს, ანუ ღვთის ძალას (საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1992: 408). გარდა ამისა, გობრონი ითარგმნება, როგორც ძალა. ასე უნდა იქცეს მიქელი – ღვთის სწორი ღვთის ძალად, სიმტკიცედ, უშიშარ და მედგარ, სიკვდილზე გამარჯვებულ მარტვილად.

ქართული ეკლესია წმ. ჩდიდმონამე გობრონის ხსენებას ახალი სტილით 30 ნოემბერს აღასრულებს. მასზე შექმნილ კონდაკში იგი ქართველთა ეკლესიის მშვენიერებად იწოდება და იმ უძლეველ სიმხნეზე კეთდება აქცენტები, რომლითაც დაამონმა მან ქრისტეს სიყვარული: „ნიჭებ კურნებათა მომდინარესა წყაროსაგან მადლიერისა, ნიჭებ შემოსილსა მონამესა, მტკიცისა მიერ უძლევლობისა სიმხნისა თანა მოსახელესა მიქაელს, მთავარსა ბრწყინვალესა, მოყვასთა თანა ღვთივშეერთებულთა, გალობათა ყვავილითა გვირგვინოსან ვყოფდეთ, რომელიცა ნათესავთა თვისთა სიქადულ გამოსჩნდა ქართველთა ეკლესიისა შვენიერებად“ (ჟამნი 1899: 285).

იესო ქრისტეს მიერ განვლილი გზა გოლგოთისაკენ, მართალია, ჯვარცმით დასრულდა, მაგრამ აღდგომითა და ამალღებით დაგვირგვინდა. ქრისტიანულ ლიტურატურაში ყველაფერმა, რაც წმიდა მახარებლების მიერ იქნა გადმოცემული, პარადიგმის მნიშვნელობა შეიძინა, კერძოდ კი მარტიროლოგიურ თხზულებებში: „დუმილი, უდრტვინველობა, მოთმინება ბრალდებათა და შეურაცხყოფათა წინაშე, საკუთარ ტანჯვა-ტკივილთა დავიწყება, უდანაშაულობა... გულმონყალება... მიტეება... ღვთის მონყალების გადმოსვლა და შეჭირვებაში განმტკიცება“ (ფარულავა 1992: 114) იქცა საგანგებო მიბაძვის პირველსახედ.

„წმ. გობრონის მარტვილობა“ საინიტერესოა იმ მხრივაც, რომ აქ გაიდილებულია მეუდაბნოე მამების ღვანლი, მათი ლოცვითი სათნოებანი: „ღმერთმან არა აუფლა შთასვლად მას შინა მადლითა დიდებულთა უდაბნოთაჲთა და ლოცვითა წმიდითაჲთა, რომელთა სათნოებანი მათნი კეთილნი, სუეტნი ცათანი განმტკიცებულ არიან“. რაც მეტი მლოცველი ბერმონაზონი, მეუდაბნოე თუ განდეგილი ჰყავს ქვეყანას, მით უფრო დაცულია იგი ბოროტი ძალისაგან, უფრო მტკიცე და ძლევამოსილია.

ბრძოლაში შეუპოვარი და უძლეველია ნეტარი გობრონი. აგიოგრაფი სიამაყით აღნიშნავს: „ყოველთა უწინარეს იპოვა სიმწნითა ნეტარი გობრონი და ძალი ბრძოლისა მისისაჲ. ყოველსა მას სიმრავლესა ზედა საცნაურ იყო... გამოუჭდის ნეტარი გობრონი და განდევნის და ძლევისა მისგან უმეტეს განაკვრვნა ყოველნი“ (ძეგლები 1964: 177).

ახოვანება მხედრისა, ერისა და მამულისათვის თავდადებული გმირისა საკვირველი იყო ყველასთვის. მიქელ-გობრონი, გამორჩეული ფიზიკური ძალით, ბრძოლაში შეუპოვრობითა და უშიშრობით, სხვა ღვანლითაც შემკობილია: „შემესჭუალნეს ჯორცნი თჳსნი შიშსა ღმრთისასა და განუმზადა თავი თჳსი ქრისტესთჳს სატანჯველად და სიკუდილსა დათმენად“ (ძეგლები 1964: 177-178).

უძლეველი და უშიშარი გობრონი ღვთის მოშიში და ქრისტესთვის სიკვდილის მაძიებელია. იგი ძლიერი პიროვნებაა, ამ სიძლიერეს განაპირობებს მისი ფიზიკური და სულიერი მზაობა, რომ შეენიროს სიყვარულს, უერთგულოს მას და საკუთარი სისხლით დაამონმოს ქრისტესთვის, რწმენისა და სიყვარულისთვის უდრტივინველობა.

„მარტვლობაჲ გობრონისი“ ესქატოლოგიური სულისკვეთებით შექმნილი ნაწარმოებია. აგიოგრაფის სიტყვები გაფრთხილებად გაისმის, რომ სულიერი მღვიძარება გაააქტიუროს ჩვენში. აპოკალიფსური მოლოდინი ადამიანური ძალისხმევის მობილიზაციისთვის არის აუცილებელი: „საშინელ და შესაძრუნუნებელ არს დღჳ იგი სასჯელისაჲ, მეორედ მოსვლა უფლისაჲ, ოდენ ცანი დაიქცნენ და წესნი იცვალნენ, მნათობნი დაშრტენ ყოველნი და ქუეყანაჲ შეიმუხროს, ოწრაჲ იგი საყვრისაჲ ზარსცემდეს ყოველთა დაბადებულთა და ძრწოლით ხედვიდენ მეფესა ქრისტესა, მომავალსა ჯუართა“ (ძეგლები 1964: 179-180).

საყოველთაო სამსჯავრო, უფლის მეორედ მოსვლა სამყაროს დასასრულს გულისხმობს. ეს დღე ადამიანებისთვის არ არის განცხადებული. უზენაესმა ნიშნები ჩამოთვალა, რომლებიც წინასწარ გვაცნობენ მის მეორედ მოსვლასა და მორწმუნეებს ამ დიდი მოვლენის შესახებ აფრთხილებენ. „სასჯელის დღეზე“ უფალი იგავებითაც საუბრობდა: იგავი კეთილი

თესლისა და ღვარძლის შესახებ (მ. 13, 24-20), იგავი ბადის შესახებ, რომელიც ზღვაში იყო ჩაგდებული და ყველა სახის თევზი მოინადირა (მ. 13, 47-50), იგავი ათი ქალწულის შესახებ (მ. 25, 1-13), იგავი ტალანტების შესახებ (მ. 25, 14-29) და ა.შ. ჯვარზე ვნების წინ მოწაფეებთან მაცხოვარმა მოიხსენია მომავალი საყოველთაო სამსჯავროს დღე.. ამის შესახებ გვაუწყებდნენ მოციქულებიც. ქვეყნის აღსასრული გარდაუვალია. ყოველ წუთს, ყოველ დღესა და ყოველ წელს მიზანდასახულად მივყავართ იმ „უკანასკნელ დღესთან“ (ი. 6,39), „დიდსა და განჩინებულ დღესთან“ (საქმ. 2, 20), „სასჯელის დღესთან“ (მ. 10,15). „დღესა მას რისხვისა და გამოჩინებისა და მართლმსაჯულებისა ღვთისასა“ (რომ. 2, 5).

პირველი ქრისტიანები იმ დღის ხილვის სასოებით ცხოვრობდნენ და ამბობდნენ: „უფალი ახლოს არს“ (ფილიპ. 4, 5), მალე მოვა უფალი და ყველას თავისი საქმეებისამებრ მიაგებს. „თორმეტი მოციქულის სწავლება“, რომელიც II საუკუნეშია დაწერილი, შეიცავს სამადლობელ ლოცვას: „დაე მოვიდეს მადლი და დაე განსრულდეს ეს წუთისოფელი. ოსანა დავითის ღმერთს“ (ვასილიადისი 2003: 391).

სულიერ სიფხიზლესა და მეორედ მოსვლისათვის მზადებას დაუღალავად გვიქადაგებს სტეფანე მტბევარიც: „სამინელ და შესაძრწუნებელ არს დღე იგი“ – გვაფრთხილებს და ამით შეგვახსენებს ჩვენს უპირველეს მოვალეობას წუთისოფელში. ქართველმა აგიოგრაფმა კარგად იცის, რომ მეორედ მოსვლის ჟამს გაისმება კენესა, დაიღვრება ცრემლი, მინა შეირყევა, ცა დაიგრაგნება, მთვარე ნათელს აღარ გამოსცემს, ვარსკვლავები ჩამოცვივდებიან და მზის შუქი სიბნელეში ჩაიძირება. ავტორი ამ დღეს „სამინელს“ უწოდებს. ღირსი სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი განცვივრებულია მეორედ მოსვლის ამ შემადრწუნებელი სურათის წარმოდგენით და ძრწოლით წერს: „მაცხოვრის მოსვლის სამინელი დღე იმიტომ კი არ იწოდება ამგვარად, რომ ეს ყველაზე უკანასკნელი დღეა და არც მხოლოდ იმიტომ, რომ მხოლოდ მაშინ მოვა უფალი, არამედ იმის გამო, რომ მეუფე და ღმერთი ყოველთა, უფალი ჩვენი იესო ქრისტე ამ დღეს მთელი თავისი ბრწყინვალეობით გამოანათებს. უფლის ამ ნათების გამო ხილული მზე დაბნელდება და, საერთოდ,

შეუმჩნეველი გახდება, ვარსკვლავები ჩაქრებიან და ყოველივე ხილული წიგნის მსგავსად დაიხურება ე.ი. უკან დაიხვეს, რათა ადგილი შემოქმედს დაუთმოს... ანგელოზები ამ დღეს დიდად განკვირდებიან, რადგან იხილავენ იმას, რაც აქამდე არ უხილავთ (ვასილიადისი 2003: 394).

სტეფანე მტბევარის სიტყვები „ოჲრაჲ იგი საყვრისაჲ ზარ-სცემდეს ყოველთა დაბადებულთა“ იმას გულისხმობს, რომ მიქაელ მთავარანგელოზი საყვირს დასცემს და ადამიდან ვიდრე სამყაროს დასასრულამდე ყველა გარდაცვლილს გამოაღვიძებს. როგორც პავლე მოციქული ბრძანებს: „თავადი უფალი ბრძანებითა და ხმითა ანგელოზთ მთავრისათა და საყვირთა ღმრთისათა გარდმოხდეს ზეცით და მკვდარნი იგი ქრისტესმიერნი აღდგენ პირველად“ (I თეს. 4, 16).

რაც შეეხება აგიოგრაფის თქმულს: „ძრწოლით ხედვიდენ მეფესა ქრისტესსა, მომავალს ჯუარითა“ – იმას გულისხმობს, რომ მსაჯული იქნება ძე ღვთისა – უფალი ჩვენი იესო ქრისტე, რომელმაც თავად გვითხრა: მამა ღმერთმა „ყოველი მსჯავრი მოსცა ძესა“ (ი. 5, 22). პავლე მოციქულის სიტყვით, მსჯავრს აღასრულებს მამა ღმერთი ძის მეშვეობით, რომელიც თვითონ მამამ დაადგინა მსაჯულად (საქმ. 17, 31).

მაცხოვრის მეორედ მოსვლას წინ წარუძღვება „სასწაული ძისა კაცისა“ (მ. 24, 30), ანუ ჯვარი, რომელსაც ანგელოზები წამოაბრძანებენ და ელვის მსგავს ნათებას გამოსცემს – ამას გულისხმობს ქართველი ავტორი, როცა გვაუწყებს, რომ ქრისტე „მოვალს ჯუარითა“.

ქრისტიანული სარწმუნოება ადამიანს სიკვდილზე ახლებურ ხედვას და ჭეშმარიტ ცოდნას ანიჭებს. ყველის ციხიდან გამოყვანილი პყრობილები ერთმანეთს ასე ამხნევენ: „გუაღეთ, ძმანო, ქრისტეჲს თანა და ნუ ვინ ჩუენგანი შეორგულდებით და სიხარულით გამოვიდეს და ურთიერთს ასწავებდეს მხიარულითა პირითა ფიცხელსა მას სატანჯველსა სიკუდილსა, ვითარცა საშუებელსა კეთილსა“. როგორც ვხედავთ, მათში დაძლეულია სიკვდილის შიში და სიხარულითაც კი ეგებებიან სატანჯველს.

სიკვდილის შიში მემკვიდრეობით მიიღო კაცთა მოდგმამ პირველქმნილი ადამიანებისგან, რომელთაც ღვთის მცნება

დაარღვიეს. ნ. ვასილიადისი თავის მონოგრაფიაში „სიკვდილის საიდუმლოება“ სიკვდილის შიშის შვიდ მიზეზს მიუთითებს: 1. სიკვდილის შიშს ხშირად კაცთმოდულე ეშმაკი გვინერგავს; 2. ჭეშმარიტი სარწმუნოების განელების შედეგია; 3. ამქვეყნიურ სიკეთეთა გადაჭარბებული შეფასებაა; 4. არ გვეშინია ცოდვილთათვის განკუთვნილი მომავალი სასჯელის გამო; 5. ჩვენს გულებს სასუფეველის სიყვარული არ დაუფლებია; 6. მოვლენებს მხოლოდ ზედაპირულად ვუყურებთ და არ ვულ-რმავდებით; 7. სიკვდილის შიში გამონვეულია ცოდვებისადმი ჩვენი გულგრილი დამოკიდებულებით (ვასილიადისი 2003: 183-186) .

რადგან ასეთია სიკვდილის შიშის მიზეზები, შეგვიძლია დავასკვნათ, თუ როგორი რწმენა და სიყვარული ჰქონდათ ყველის ციხეში დატყვევებულებს.

მონაფეებმა იცოდნენ, რომ სიკვდილი სიცოცხლეზე უკეთესია, ამიტომაც „ურთიერთას ასწავებდეს მხიარულითა პირითა ფიცხელსა მას სატანჯველსა სიკუდილსა“. წმ. იოანე ღვთისმეტყველი გვამცნობს, რომ ზეციური წმიდა სამსხვერპლოს ქვეშ იხილა ღვთის სიტყვისთვის მომწყდართა სულები (გამოცხ. 6, 9-10). ისინი ცოცხალნი არიან და ითხოვენ, რომ აღესრულოს მსჯავრი, დაისაჯნონ მორწმუნეთა მდევნელები. როგორც ჩანს, ყოველივე ეს ეხმარებოდა ქრისტიანებს, მედგრად შეხვედროდნენ ტანჯვა-წამებას, ამიტომაც ენით გამოუთქმელი შინაგანი სიხარულითა და იმედით ხვდებოდნენ ქრისტესთვის სიკვდილს.

ასე, მაგალითად, მთელი არსებით ესწრაფვოდა მონამებრივ აღსასრულს წმ. ეგნატე ღმერთმემოსილი, ანტიოქიის ეპისკოპოსი. წმ. პოლიკარპე სმირინელმა მონამებრივი აღსასრულის წინ ილოცა და ღმერთს მადლობა შესწირა იმისთვის, რომ ღირსი გახდა მონამეთა დასს შერთვოდა და ამის შემდეგ მორჩილად შევიდა ცეცხლში.

როდესაც ორმოცმა მონამემ წარმართი გუშაგისაგან ბრძანება მიიღო, განმოსილიყვნენ და შიშველნი შესულიყვნენ გაყინულ ტბაში, ეს ბრძანება გასაოცარი სიხარულით აღასრულეს, ერთმანეთს ამხნეებდნენ და მადლიერებით შეჰღალა-დებდნენ ღმერთს.

მსგავსი მაგალითების მოხმობა მრავლად შეიძლება, მაგრამ, შესაძლოა გაჩნდეს კითხვა: ასეთი დამოკიდებულება სიცოცხლის უგულვებლყოფას ხომ არ ნიშნავს?! თუ ვინმე სიკვდილს ეძებს და თავგამოდებით მიილტვის მისკენ, ხომ არ ნიშნავს, რომ ამქვეყნიურ სიცოცხლეს არ აფასებს? – „სრულიადაც არა! რამეთუ ქრისტიანი ნებისმიერ ადამიანზე მეტად ემადლიერება ღმერთს ამ დიდი წყალობისათვის, იგი ხომ სიცოცხლეს შემოქმედის უდიდეს წყალობად მიიჩნევს“ (ვასილიადისი 2003: 229).

საშინელი წამებით დახოცეს ყველის ციხეში დატყვევებულები. როგორც აგიოგრაფი გვაუწყებს: „რომელნიმე მახვილითა სცემდეს, რომელნიმე ჰოროლითა და ისრითა შესჩხუებდეს და დასჭრიდეს ჯორცთა მათთა, დინებითა განაპებდეს, და ღუძლები იგი მათი, ვითარცა ძაღლთა პირითა განეტაცა, და ესრტთ დასთხინეს სისხლინი მათნი, და ესრტთ სრულ იქმნა წამებაჲ მათი ქრისტჳს მიერ“.

წმ. იოანე ოქროპირი დიდმონაშე დროსიდას სადიდებელ სიტყვაში ამბობს: „მონაშეთა სიკვდილი წაქეზებაჲ მორწმუნისა, შემართება ეკლესიისა, განმტკიცება ქრისტიანობისა, ძლევა სიკვდილისა, დამონშება აღდგომისა, განქიქება ეშმაკისა, მსჯავრდება სატანისა, მასწავლებელი სიბრძნისმოყვარეობისა. იგია ... მოთმინების მომცემი, მხნეობის აღმძვრელი, ძირი, სათავე და მშობელი ყოველგვარი სიკეთისა“ (ვასილიადისი 2003: 230).

ამირასა და გობრონის დიალოგი ძალიან ჰგავს წმ. აბოსა და მსაჯულის საუბარს. ვერაგია ამირა, ცბიერი და თალლითი. იგი ცდილობს სიმდიდრითა და თანამდებობით გადაიბიროს თავის რჯულზე ნეტარი გობრონი, ამასთანავე ვითომდაც წმინდა ადამიანური თანალმობითა და განცდით მიმართავს: „მენყალის მე სიკეთჳ სიჭაბუკისა შენისაჲ და მშურის სიკუდილისათჳს მჴედრობაჲ შენი, რომელი სახელოვან ხარ წინაშე ჩუენსა და ან, ვითარცა შვილსა საყუარელსა, გასწავებ შენ, დაუტევე უგუნურებისა შენისა შჯული“. ასეთი „კეთილისმყოფელი“ მსაჯულები მრავლად იცის ქრისტიანობის ისტორიამ.

„წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობიდან“ ცნობილია, რომ, როდესაც იგი ციხისთავმა მოიხმო „წმიდაჲ ევსტათი

მცირედ შებრკოლდა და უნდა მორიდება“ (ძეგლები 1964: 31). თუმცა მან მალევე დათრგუნა ეს ოდნავი შეკრთომა. უფრო რთული სურათია წმ. გობრონის შემთხვევაში. ერთი შეხედვით, მას გაუჭირდა ხორცის დათმობა და ისეთივე სიხარულით არ შეხვედრია სატანჯველს, როგორც მისი მოძმენი, ყველის ციხეში დატყვევებულნი. გრ. ფარულავა ამის შესახებ წერს: „ჩვენ ვიცით, როგორ გაუჭირდა გობრონს ხორციელების დათმობა, როგორ ემუდარება იგი თბილისის ამირას სიცოცხლის შენარჩუნებას. ტკივილის ასეთი დაუოკებლობის, სისუსტის მტრის წინაშე ასეთი დაუფარავი დემონსტრაციის მსგავსი შემთხვევა არ არის ქართულ აგიოგრაფიაში. თავის ღმერთთან, სულთან და ტკივილთან პირისპირ დარჩენის შემდგომ, წამების გზაზე სიარულის მერე გობრონი სძლევს თავის სისუსტეს და თვალშეუდგამ სიმაღლეს აღწევს“ (ფარულავა 1992: 119).

ი. გრიგალაშვილი ცდილობს, უფრო ფრთხილი იყოს თავის შეფასებაში. მისი აზრით: „წმ. გობრონი სიკვდილ-სიცოცხლის არჩევანის წინაშე აღმოჩნდა. სიცოცხლის დათმობა კი ნები-სმიერი ადამიანისათვის საშინელია“ (გრიგალაშვილი 2005: 56). რა თქმა უნდა, ძნელი იყო, ალბათ, წმ. აბოსთვის, წმ. კოსტანტისთვის, წმ. აბიბოსისთვის, მაგრამ ისინი რაიმე გარიგებაზე არ წასულან. ნეტარი გობრონი კი ვედრებით მიმართავს ამირას: „გვედრები, ჴელმწიფეო, ნუ მაიძულებ მე დატევებად ქრისტიანობისა, ... მრავალ არიან შენ ქუეშე ქრისტიანენი და მეცა არა დავაკლო მონებაჲ ჴელმწიფებას შენსა ყოვლითა სახითა, რომლითა გენებოს შენ“.

ამ ეპიზოდის ანალიზისას მთავარია არა იმის მიჩქმალვა, რომ ვილაცას შეეშინდა, უკან დაიხია, მოლაპარაკების გზა აირჩია, კომპრომისზე წავიდა, არამედ ის, რომ წმინდანმა უნდა სძლიოს უხილავ მტერს, შინაგან ხმას, უნდა ამაღლდეს სიკვდილის შიშზე, რწმენამ უნდა გაუნათოს გონება და, როდესაც ადამიანურ სისუსტეზე გაიმარჯვებს, რელიგიური სიხარულიც მაშინ მოვა. ეს ეპიზოდი იმის კარგი მაგალითია, თუ როგორ ყალობდება ტანჯვის გზაზე წმინდანი, როგორ ხდება მისი სულიერი ფერისცვალება, რომლის შედეგად დაიძლევა სიკვდილი, განქიქდება ეშმაკი და იზეიმებს სიკეთე ბოროტებაზე, დადგება სულიერი გამარჯვების დღესასწაული.

გარდა ამისა, ნეტარი გობრონის ამ თხოვნაში, მართალია, იგრძნობა თვითგადარჩენის მწვავე სურვილი, თუმცა იკვეთება მარტვილობის რთულ გზაზე შემდგარი წმინდანის უდრეკი სახეც: „და ესე ქვეშაირითად უწყოდე შენ, რამეთუ არცა კეთილთა შენთა აღთქუმათა, არცა ძვრ-ძვრ ბოროტთა შენთა ჩემ ზედა მოწვენითა შემიდლო განყენებად უფლისა ჩემისა იესუ ქრისტესი“. ეს ხასიათის სირთულის ისეთი რთული კომბინაციაა, როდესაც თქმის პროცესში ყალიბდება პოზიცია. ამიტომ საუბრის პირველი ფრაგმენტი თუ დათმობას გულისხმობდა, იქვე უკომპრომისობაც ჩაისახა. ასეთი საინტერესო პასაჟებითაა წარმოდგენილი წმ. გობრონის საუბრის, ქცევისა და მოქმედების მოტივაცია.

სოფლის ამაოებას დახარბებული ამირა ფიქრობს, რომ იქნებ „შიშმან სიკუდილისამან ანუ შესაძინებელმან კეთილისამან მოდრიკოს“ წმიდა გობრონი. როგორც ჩანს, რალაც მერყეობა მანაც დააფიქსირა მოწამის პასუხში და იმიტომაც გაიფიქრა, სიკვდილის შიშმა მოდრიკოსო, მაგრამ მასთან მეორედ წარმდგარი გობრონი მტკიცედ ეტყვის: „მე პირველადვე გითხარ შენ, არა მიდრეკად ქრისტეჴს უფლისა ჩემისაგან“. ეს ფრაზა იმითაც მნიშვნელობს, რომ ააშკარავებს, თუ როგორ ჰქონდა თავიდანვე გადანყვეტილი ნეტარ გობრონს უფლის სიყვარულისა და რწმენის ერთგულება.

ამის შემდეგ ქართველი აგიოგრაფის მიერ იქმნება უშიშარი და უდრეკი მარტვილის სახე, რომელიც ვერაფრით შეაძრწუნეს, ვერაფრით დააშინეს. რაც უფრო იზრდებოდა წინააღმდეგობა და სისასტიკე მტერთაგან, მით უფრო ძლიერდებოდა და უძლეველი ხდებოდა ნეტარი გობრონი. სიამაყით აცხადებს ავტორი: „ვერ შეაძრწუნეს გული მისი“.

„მარტვლობაჲ გობრონისი“ ქართულ აგიოგრაფიაში უნიკალური ძეგლია იმითაც, რომ მთელ თხზულებაში მხოლოდ ერთი ლოცვა გვხვდება, რომელსაც წარმოთქვამს წმ. გობრონი და რომელიც აღსავსეა ღვთის მონყალების იმედითა და მადლიერების გასაოცარი შეგნებით, რომ ღირსი გახდა მოწამეობისა: „გმადლობ შენ, უფალო იესუ ქრისტე, რომელმან ღირს მყავ მე უღირსი ესე ცოდვილი და უკანაჲსკნელი ყოველთაჲ ნაწილსა ამას მკვდრობისასა და მოწამეებისასა. უფა-

ლო, სრულ ყავ მოწყალეებაჲ შენი და სიტკბოებაჲ ჩემდამო და ნურა დამაბრკოლებნ მიზეზი რაჲვე, მანქანებაჲ და მძლავრებაჲ უსჯულოჲსა ამის“.

ნეტარი გობრონის მიერ წარმოთქმული ეს ლოცვა მრავალმხრივ არის ყურადსაღები. ჯერ ერთი, როგორც აგიოგრაფიული მწერლობისთვისაა დამახასიათებელი, მონამებრივი აღსასრულის წინ წმინდანი მადლობას სწირავს უფალს, რომ ღირსი გახდა მონამეთა დასს შერთვოდა, მეორეც, მარტვილი სთხოვს ცათა და ქვეყნის შემოქმედს, რომ სრულად მიიღოს მოწყალეება და მადლი, რომ გრძნობდეს მის მზრუნველ ხელს, რომ მის წიაღში იგრძნოს თავი. ეს არის უფლის სრული მინდობის შემთხვევა. გარდა ამისა, ნეტარი გობრონი იმითაც გამორჩეულია ქართულ აგიოგრაფიაში, რომ იგი მხურვალედ სთხოვს უზენაესს, გააძლიეროს ბოროტთან ბრძოლაში, რომ მან ვერ შეძლოს ვერანაირი მანქანებითა და მძლავრებით მისი დაბრკოლება. წმინდანი განსაკუთრებულად იმისგან დაცვას ითხოვს, რაში გაძლიერებაც სჭირდება. ადამიანური სისუსტე, რომელიც მან ამირასთან პირველ საუბარში გამოავლინა, უფლის შემწეობით უნდა დაძლიოს. ამდენად, ეს ლოცვა ლოგიკურად კრავს და ამთლიანებს ნეტარი გობრონის პიროვნების სულიერ წინააღმდეგობებსა და სურვილებს. თუ ლოცვა არის გონების საუბარი ღმერთთან „როგორც ამას ამბობს წმ. ნილოს სინელი (საპატრიარქოს უწყებანი 2004: 13), მაშინ მიქელ-გობრონის შემეცნებაში სწორედ ის ამოტივტივდა, რისგან გაძლიერებაც ესაჭიროებოდა. ამ მხრივაც „წმ. გობრონის მარტვილობა“ სრულიად ბუნებრივ და ლოგიკურად ორგანიზებულ მაგალითს გვთავაზობს.

როდესაც წმ. გობრონი კიდევ წარადგინეს ამირასთან, „ბრწყინვნიდა პირი მისი და შუბლი მისი ელვარედ და რომელნიმე ქრისტიანეთაგანნი მახლობელ იყვნეს, იხილეს იგი თუალითა სარწმუნოებისაჲთა“ (ძეგლები 1964:182).

„თუალითა სარწმუნოებისათა“ სტიფანე მტბევეარის სიტყვათქმნადობის ბრწყინვალე ნიმუშია. რწმენა არის ძალა, მადლი, მარწმუნე ამ ძალისა და მადლის მატარებელი. რწმენა სიხარულია, არაამქვეყნიური ცხოვრების დასაწყისია. „თუალ გასხენ და არა ჰხედავთ“ (მრ. 8,19) – ბრძანებს მაცხოვარი

ჩვენი. შესაძლოა, დიდებული, მშვენიერი და ამაღლებული შენს გვერდით იყოს და ვერ ამჩნევდე, ვერ ხედავდე. „ვისაც სურს იხილოს ღვთაებრივი და მშვენიერი, ჯერ თვითონ უნდა გახდეს ღვთაებრივი და მშვენიერი“ – ამბობს პლოტინე. რწმენის თვალში მამინ აგეხილება, როცა შენში შემოვა ნათელი სოფლისა, როცა შეიცნობ შენს დამბადებელს, როცა იპოვი ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზას, რომელსაც მიჰყავხარ სასუფევლისაკენ. ბევრი რამ არის დამოკიდებული ადამიანზე, მაგრამ უნდა იყოს ნყალობა და კურთხევა ღვთისა და შენი სურვილი, რომ სხვა თვალთ დაინახო სამყარო, შენი ცხოვრება. ქართველი აგიოგრაფის მიერ ნათქვამი, ზოგიერთი ქრისტიანი „თუალითა სარწმუნოებისათა“ ხედავდა ნეტარ გობრონს, როგორც „ზეგარდამო გვირგვინოსანს“, სწორედ იმ გამორჩეულ სულიერ სიმაღლესა და მდგომარეობაზე მიუთითებს, როცა გონება და გული განწმენდილია და სულშიც დიდი ნათელია დავანებული.

სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ „წმ. გობრონის წამების“ ბოლო ნაწილი თითქმის სიტყვასიტყვითაა ციტირებული იოანე ოქროპირის ჰომილეტიკური თხზულებიდან „სინანულისათჳს“ (გრიგალაშვილი 2005: 91).

რატომ დასჭირდა სტეფანე მტბევარს ასე დაესრულებინა თხზულება, საითკენ გვიბიძგებს ავტორი, რა არის მისი მიზანდასახულება და რისთვისაა საჭირო სინანულისკენ მონოდება?

სინანული ამქვეყნიური ცხოვრების თანამდევნი განცდაა და მხოლოდ იმ კატეგორიის ადამიანთა ხვედრია, რომლებსაც გასჩენიათ ფერისცვალების სურვილი, სურვილი პირველ ხატთან მიახლებისა, სრულყოფილებასთან ზიარებისა. სინანული იბადება იქ, სადაც იწყება „განცდა თჳსთა ცოდვთა“ – როგორც ბრძანებს წმ. ეფრემ ასური. სინანული და ცოდვის შეგნება განცდა განუყოფელია. თანაც, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ცოდვა სრულიად განსაზღვრულ ეტაპზე იქნა გაცნობიერებული: „თვნიერ სჯულისა ცოდვაჲ მკუდარ არს. ხოლო მე ცხოველ ვიყავ ოდესმე თვნიერ სჯულისა, და ოდეს მოიწნა მცნებაჲ იგი, ცოდვაჲ განცოცხლდა (რომ. 7,8-9). ამრიგად, თეოლოგიური თვალსაზრისით, ადამიანისთვის ცოდვა, როგორც გაცნობიერებული ფაქტი, მოსეს რჯულის დამკვიდრებამდე არ არსებობდა.

მოსეს კანონმა გამოავლინა ცოდვა და განსაკუთრებული სიცხ-
ოველეს მიანიჭა მას“ (გრიგოლაშვილი 2005: 109).

სინანულის არსს განსაზღვრავს ადამიანში არსებული
პიროვნული „მე“, რომელიც გააცნობიერებს იმას, თუ როგორ
დაშორდა ცათა და ქვეყნის შემოქმედს, როგორ შემოაღწია მის
სულში ბოროტმა ძალამ, როგორ იმატა ცოდვამ და განეშორა
მადლი... ამას მიყვავართ პიროვნების სინდისთან, მის შინა-
გან ხმასთან, რომელიც აღძრავს სინანულს, და არა კანონთან,
რომელიც გარედანაა მოცემული.

ცოცხალ არსებათა შორის სინანული მხოლოდ ადამიანის
საკუთრებაა, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი განცდაა,
თანაც მხოლოდ ამ წუთისოფელში ე. ი. ის არ არის მარადიული,
დროსა და სივრცეშია განსაზღვრული. წმ. ნემესოს ემესელის
მიხედვით, სინანული „ყოველთა ნიჭთა შორის საკუთარ კაცისა
არს“ (ემესელი 1914: 17). წმ. იოანე ოქროპირი კი საგანგებოდ
გვაფრთხილებს: „ყოველმან, რომელმან ქმნეს ბოროტი და არა
შეინანოს აქავე, მუნ ვერავინ შემძლებელ არს განჩინებად მისა
სატანჯველთა მათგან საუკუნეთა (ოქროპირი 1955: 79).

ადამიანის სულიერ ფერისცვალებას, მის შემობრუნებას,
გარდაქმნას ყველაზე მეტად აჩქარებს და ხელს უწყობს სი-
ნანული, რომელიც არის უდიდესი საიდუმლო, რომელსაც „მე-
ორე ნათლისღებასაც“ უწოდებენ. წმ. იოანე სინელის მიხედ-
ვით, „სინანული განმახლებელ არს ნათლისღებისა“ (სინელი
1986: 171). უამრავი მაგალითიდან დავით აღმაშენებელი თავის
„გალობანი სინანულისანში“ ორს, მარიამ მეგვიპტელსა და მა-
ნასეს ასახელებს (გალობა VIII, 219-220). VI საუკუნის დიდი
საეკლესიო მამა წმ. ანდრია კრიტელი დიდი სინანულის კანონს
დანერს, რომელიც ასე იწყება: „ვინა ვინყო მე გლოვად, საქმე-
თა ცხოვრებისა ჩემისათა, ანუ რომელი დასაბამი ვყო ქრისტე,
გოდებისა ამის“ (კრიტელი 2005: 8). და, თუ ბუნებრივად და-
ისმის შეკითხვა, რატომ გლოვობენ წმინდანები გამუდმებით?
წმ. აბბა დოროთე უპასუხებს: „წმინდანი სინათლისაკენ მავალი
ადამიანია, რაც უფრო უახლოვდება ნათელს, მით უფრო ხე-
დავს ცოდვებს. ამიტომაც ატარებენ ისინი მთელ ცხოვრებას
გლოვაში“ (დოროთე 2005: 3). საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს
ისიც, რომ აღდგომის წმიდა დიდი მარხვა არის „პერიოდი სი-

ნანულისა, თავისი უღირსების, ცოდვისა და ეშმაკისადმი დამონების შეგნებისა. ამ პერიოდის ჰიმნებში გვესმის აღსარება სულისა, მწარე ცრემლის მღვრელისა იმის გამო, რომ ის არის დაცემული და შეცოდებული“ (კეკელიძე 1956: 203).

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, სრულიად ნათელია იმის გააზრება, თუ რისთვის სჭირდება სტეფანე მტბევარს ქართველი მკითხველის მობრუნება სინანულისკენ. მისი შეკითხვებიც ერთგვარი შემზადებაა იმისათვის, რომ ვიფიქროთ საკუთარ ცოდვებზე, ავმალვადთ ყოველგვარ მინიერზე და სათნო ვეყოთ უფალს, „წსენებასა წმიდათასა ვეზიარნეთ და საწსენებელსა მათსა აღვასრულებდეთ!“ აგიოგრაფი თხზულების ბოლოს ორ შეკითხვას გვისვამს: „შენცა შემძლებელ ხარ ეგევთარისა მსხუერპლისა წარდგინებად წინაშე ღმრთისა“ და „შენ შემძლებელ ხარ დაწუად მათა [ხორცთა – სფ. მ.] იწროებითა და მწუხარებითა და ნებსით სიგლახაკითა უფლისათჳს“. ამ შეკითხვებს პასუხი გაეცემა მაშინ, როცა ადამიანი მზად იქნება, იტვირთოს თავისი ჯვარი, შეუდგეს უფალს, ჰქონდეს განცდაჲ თჳსთა ცოდვათა და დაცულ იყოს მოყვასის განკითხვისაგან. ასეთ შემთხვევაში უკვე აღარ გაგვიკვირდება ქართველი აგიოგრაფის გულწრფელი რჩევა: „ან უკუე მოაკუდინენით ჴორცნი თქუენნი და ჯუარს-აცუთ იგი შრომითა და მარხვითა, გკრგ-ვნითა მონამეთაჲთა, რომლისათჳს იგი მძლავრნი მარტულთა მოსწყუედდეს და ინამნეს, ხოლო შენ ნებსით თავი თჳსი მოსწყუდე იწროებით“ (ძეგლები 1964: 183).

„ამისათჳს მოვივლინე სოფლად, რაჲთა ვწამო ჭეშმარიტი“ (ი. 18,37) – ბრძანებს მაცხოვარი. იგი ჯვარს ეცვა კაცობრიობის ცოდვებისათვის, შემდეგ მოციქულები მოგვევლინენ ქრისტეს მონამეებად, შემდეგ პირველმა სტეფანემ იმარტვილა ქრისტესთვის, მერე ამ გზას ბევრი დაადგა და „ქრისტიანულ მსოფლიოში ჩამოყალიბდა ინსტიტუტი მარტვილობისა, გმირობისა, სისხლისა და სიცოცხლის საფასურად რომ დაადასტურეს ჭეშმარიტება, არსი და ფასი მისი“ (ფარულავა 1992: 115). სწორედ ამას შეგვახსენებს ჩვენც „წმ. გობრონის მარტვილობის“ ავტორი.

თავი VII

„ცხრა ყრმა კოლაელთა ნამება“

ლიტურგიულ-ეორტალოგიური კალენდარი მთელი წლის მანძილზე რამდენიმე დღეს უთმობს მონაშემ ბავშვთა ხსენებას. მათ შორის:

17(30) დეკემბერი – წინასწარმეტყველი დანიელი და სამნი ყრმანი: ანანია, აზარია და მისაელი (600 წ. ქრისტეს შობამდე);

29(11.01) დეკემბერი – ათოთხმეტნი ათასნი და ჩვილნი მონაშენი, მოწყვეტილნი იროდის მიერ ბეთლემს ჰურიასტანისასა;

4(17) აგვისტო – შვიდნი ეფესელი ყრმა: მაქსიმილიანე, იამბლიქო, მარტინიანე, იოანე, დიონისე, ექსაკუსტოდიანე (კონსტანტინე) და ანტონინე (III ს. ქრისტეს შობიდან);

15(28) ივლისი – წმიდა მონაშემ კვირიკე და დედა მისი ივლიტა (IV ს.);

1(14) ივლისი – წმიდა მონაშემ პოტიტე ყრმა (II ს.);

6(19) თებერვალი – წმიდა ლიკარიონ ყრმა (III ს.);

18(31) მაისი – წმიდანი ორნი ძმანი დავითი და ტირიქანი (693 წ.);

22(7.03) თებერვალი – ცხრა ძმა კოლაელნი: გუარამ, ადარნასე, ბაქარ, ვაჩე, ბარძიმ, დაჩი, ჯუანშერ, რამაზ და ფარსმან (VI ს.).

მარტივლ ყრმათა უმეტესობა დედის მუცლიდანვე გამოირჩევიან, ბავშვობიდანვე განსაკუთრებულ ღვთისმომშიმობას ავლენენ და უფლის სამსახურისთვის არიან მონოდებულნი. ზოგადად, ბავშვი გაიგივებულია უბოროტო, უცოდველ, უმანკო არსებასთან. მათეს სახარება მოგვითხრობს, რომ იესოს „მოჰგუარეს ყრმები, რაჟთამცა ჴელი დასდგა მათ ზედა და აკურთხა იგინი, ხოლო მონაფენი ჰრისხვიდეს მათ. ხოლო იესუ ჰრქუა მათ: აცადეთ ყრმებსა მაგას მოსვლად ჩემდა და ნუ აყენებთ

მაგათ, რამეთუ ეგევითართაჲ არს სასუფეველი ცათაჲ“ (მათე, 19,13-14). ამ ადგილს ასე განმარტავს ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი: „ეგევითართა“ ე. ი. ნრფელთა, უცოდველთა, უბოროტოთა“ (ბულგარელი 1992: 53).

ბავშვობა, ყრმობა გაიგივებულია სიმდაბლის გზასთან, მოკრძალებასთან, რომლის გარეშე ცათა სასუფეველი ვერ მიიღწევა. ამიტომ გვაფრთხილებს მაცხოვარი: „უკუეთუ არა მოიქცეთ და იქმნეთ, ვითარცა ყრმანი, ვერ შეხვიდეთ სასუფეველსა ცათასა“ (მათე, 18, 2).

ყოველ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში ძირითადი ის არის, „როგორი ცხოვრებით უნდა იცხოვროს კონკრეტულმა პიროვნებამ, რათა იგი გახდეს იდეალური ადამიანი“ (სირაძე 1987: 12), ამის მაგალითი თავად განკაცებულმა იესომ მოგვცა. მაცხოვრის მიერ განვლილი ამქვეყნიური გზა ყოველი ქრისტიანისთვის „ჭეშმარიტება და სიცოცხლე“, ერთადერთი და შეუვალია. ბავშვებისთვის კი, რომლებიც ქრისტეს მონამეები ხდებიან, მისაბაძია ყრმა იესო ნაზარეველი, რომლის სიყრმისა და სიჭაბუკის შესახებ, საერთოდ, ცოტა რამ ვიცით, თუ მხედველობის მიღმა არ დავგრჩება საეკლესიო მწერლობაში ერთი კარგად ცნობილი აპოკრიფი – „სიყრმე უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი“.

ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელს გაბრიელ მთავარანგელოზმა ახარა: „გიხაროდენ, მიმადლებულო, უფალი შენ თანა“ (ლუკა, 1, 28). ხარების ანალოგიით, მშობლებს ხშირად ეუწყებათ მომავალი ბავშვის ღვთისთვის შეწირვის შესახებ, ზოგჯერ ასეთ გადანყვეტილებას თვითონვე მიიღებენ. წმ. გრიგოლ ხანძთელიც და წმიდა გიორგი მთაწმიდელიც „საშოთგან დედისათ“ შეწირულნი იყვნენ. ექვთიმე მთაწმიდელს ღვთისმშობელი მოეველინა: „ქართულად ხსნილად უბნობდი“ – უთხრა მძიმე სენით შეპყრობილ ჭაბუკს და ამით ისიც გაცხადდა, რომ ექვთიმეს მომავალი ღვთისგან ხელდასხმულობით განიზომებოდა. წმიდა შუშანიკის შესახებ გაკვრით შენიშნავს იაკობ ხუცესი, რომ იგი „იყო მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა ვთქუთ სიყრმითგან თჳსით“ (ძეგლები 1964: 11). ასეთივე გამორჩეული ბავშვობა ჰქონდათ ეფრემსა და არსენს „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით. როგორც წმ. მამათა ცხოვრებიდანაა

ცნობილი, ნმ. ნიკოლოზ საკვირველმოქმედი ბავშვობიდანვე, ჩვილი ოთხშაბათ-პარასკევს ძუძუს არ ჭამდა, მარხულობდაო.

„შუა საუკუნეებს ბავშვობის კატეგორიის თავისებური, განსხვავებული ხედვა აქვს. მათ აღიქვამდნენ, როგორც პატარა ზრდასრულებს. აღნიშნავდნენ, რომ შუა საუკუნეები არ იცნობს ბავშვობის კატეგორიას, ვითარცა ადამიანის განსაკუთრებულ თვისობრივ მდგომარეობას, რადგან ეს ზრდასრულთა ცივილიზაციაა (ა. გურევიჩი)“ (გრძელიძე 1990: 53).

ქართულ აგიოგრაფიაში შემონახულია ორი ძეგლი, რომლებიც ქრისტიანობისათვის წამებულ ბავშვებს ეძღვნება, ესენია: „წამება ყრმათა წმიდათა რიცხვთ ცხრათა, რომელნი იყვნეს სულითა ძმანი ნათლის-ღებითა წმიდისაგან ემბაზისა, ხოლო შობილ იყვნეს თავის-თავისა დედისაგან თქსისა“ (შემოკლებით „მარტვილობა ყრმათა კოლაელთა“) და „წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი“ (შემოკლებით – „მარტვილობა დავითისა და ტირიჭანისა“).

ათონის მრავალთავში (№57) შემონახული ორივე ძეგლი წარმართობასთან ბრძოლის ამსახველი ნაწარმოებია. აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის აზრით, ერთ კრებულში დაბეჭდილ ამ ორ ძეგლს შორის უშუალო კავშირი არსებობს (კეკელიძე 1980: 518). ორივე ნაწარმოებში ტაოს რაიონში ხდება მოქმედება, მსგავსია ტერმინოლოგია, მაგ., ადმინისტრაციული ერთეულები: დიდი ხევი, მცირე სოფელი... და ეს ყველაფერი მაჩვენებელია მათი ქრონოლოგიური ნათესაობისა (იქვე: 519). კ. კეკელიძე იმასაც შენიშნავს, რომ ამ ორ ძეგლს საერთო უნდა ჰქონდეს იერუსალიმის ქართულ ხელნაწერში (№ 20. ფ. 260-282) დაცულ თხზულებასთან „მარტვილობა აბდალ მესიასი“, სადაც აღწერილია ის ფაქტი, თუ როგორ მოკლა მამამ შვილი გაქრისტიანების გამო (იქვე: 519).

„მარტვილობა ყრმათა კოლაელთა“ იმის აღნიშვნით იწყება, რომ კოლას ხევში, ძირითადად, წარმართი კერპთმსახურები ცხოვრობდნენ, ხოლო უმცირესობას ქრისტიანი, ღვთისმსახური ერი წარმოადგენდა. „უმცროსი ერი ქრისტიანე, ღმრთის მსახური“ (ძეგლები 1964: 184) უკვე მინიშნებაა სწორ სარწმუნოებით ცხოვრებაზე. ქრისტიანი თუ ხარ, ღვთის მსახური უნდა იყო. „მსახურება“, ზოგადად, ცხოვრების აქტიური სახე-

ობაა, ქმნადობაა, ღვანღია.

წარმართებად და ქრისტიანებად დაყოფილი ერი მინიშნებაა კეთილისა და ბოროტის, ნათლისა და ბნელის კონტრასტზე. ნეტარი ავგუსტინე ბრძანებს: „მთელი სამყარო სურათსა ჰგავს, სადაც შავ ფერს თავისი ადგილი აქვს მიჩენილი: ის მშვენიერია თავისი ცოდვებითურთ, თუმცაღა, თუკი ამ უკანასკნელთ თავისთავად განვიხილავთ, ისინი მახინჯნი არიან“ (ნეტარი ავგუსტინე 1995: 348). ჩვენი განსახილველი თხზულების დასაწყისშივე გაკეთებული აქცენტი, ორად დაყოფილი კოლას ხევი: წარმართებად და ქრისტიანებად მწარე რწმენაა იმ მოლოდინისა, რომ, შესაძლებელია, ბნელი წარმართობის მახინჯი გამოვლენის მომსწრენი გავხდეთ.

აგიოგრაფის სიტყვები – „უამსა მწუხრისასა ჰრეკის ხუცესმან და წარვიდიან ყრმანი ქრისტიანეთანი ეკლესიად ლოცვად, ვითარცა არს წესი ქრისტიანეთაჲ“ (ძეგლები 1964: 184) – მრავალმხრივია საყურადღებო. ჯერ ერთი, აქ იკვეთება ეკლესიური ცხოვრების აუცილებელი მხარე, – მონაწილეობა საღვთო ლიტურგიაში; რომ მწუხრის ლოცვა იწყება ზარის დარეკვით; რომ არსებობს სახლი ღვთისა, – ეკლესია, აქ მსახურების აღვლენა თავისთავად გულისხმობს შესაბამისი ლიტურგურის არსებობას, როგორც მინიმუმი, იგულისხმება ფსალმუნები, ახალი აღთქმა (სახარება და წიგნი მოციქულთა) და, როგორც მაქსიმუმი, საკითხავი ტროპარ-კონდაკები და საგალობელი ტექსტები.

ცოტა ადრე ნათქვამი „ქრისტიანი-ღვთისმსახური“ კონკრეტულად განიმარტა აგიოგრაფის მიერ. სხვათა შორის, თანამედროვე მართლმადიდებელი ეკლესიაც ქრისტიანს ასე განმარტავს: „ქრისტიანი ...ისეთ მორწმუნეს ეწოდება, რომელიც ჭეშმარიტ ქრისტიანულ სარწმუნოებას აღიარებს, ეკლესიის წმიდა საიდუმლოებებში მონაწილეობს და კეთილმსახურობით ცხოვრობს“ (ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1997: 7).

„კოლაელთა მარტვილობაში“ მწუხრის, ზარის, ეკლესიისა და, ზოგადად, ღვთისმსახურების ამ ფორმის ფიქსაცია გვაძლევს კიდევ ერთ საბუთს იმის დასამტკიცებლად, რომ შეუძლებელია ამ ტექსტში გადმოცემული ამბავი ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამდე მომხდარიყო. უფრო

მეტიც, IV საუკუნეშივე ვერ მოესწრებოდა საეკლესიო პრაქტიკის ასეთი დონის მიღწევა. ამდენად, სრულიად არგუმენტირებულად გვეჩვენება აკად. კ. კეკელიძის აზრი იმის შესახებ, რომ თხზულებაში „წარმოდგენილია სურათი ქრისტიანობის უძველესი ხანისა, არაუგვიანეს VI საუკუნისა“ (კეკელიძე 1980: 517; შდრ.: ჯავახიშვილი 1977: 72-73; ჩოლოყაშვილი 2003:).

ხუროთმოძღვრების როგორი აღმავლობა უნდა იყოს ქვეყანაში, რომ სადღაც შორეულ პროვინციაში მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძრიდან, კოლას ხევში, აიგოს ეკლესია, რომელშიც ღვთისმსახურება აღესრულება.

მართალია, ნასტავისის ველზე, ქალაქური ტიპის დასახლების ადგილზე, არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლინდა ნაგებობები, რომლებიც გამთხრებელმა ეკლესიად მიიჩნიეს და III საუკუნით დაათარიღეს, მაგრამ ასეთი ტიპის საკულტო ნაგებობები ეხმაურება ქრისტიანობის ადრეულ, არალეგალურ საფეხურზე წარმოშობილი ფარული სალოცავ-ეკლესიების, კატაკომბების, მავზოლეუმების გამართვის წესს და პირველ ოფიციალურ ქრისტიანულ ეკლესიად მაინც ხისგან აგებული მცხეთის სვეტიცხოველი ითვლება (ხუროთმოძღვრების ძეგლები 2000: 58).

გადის დრო, იცვლება საზოგადოება და ჩვენც ნელ-ნელა ვმორდებით უფალს. ქრისტიანი გვქვია და ამას იქით ველარ მივდივართ. ასეთ ფონზე გულშიჩამწვდომად გაისმის აგიოგრაფის სიტყვები: „წარვიდიან ყრმანი ქრისტიანეთანი ეკლესიად ლოცვად, ვითარცა არს წესი ქრისტიანეთაჲ“. ქრისტიანად ყოფნის ამ უმთავრეს წესს – ეკლესიის საიდუმლოებებში მონაწილეობის მიღებას ადამიანმა თავისივე ნებით უთხრა უარი. ეს იმასაც ნიშნავს, როგორც იოანე საბანისძე იტყოდა, დავივიწყეთ მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვაჲ.

ძალზე საინტერესოდ შემოჰყავს თხზულების ავტორს კოლაელი ცხრა ყრმა ნაწარმოებში: „შეკრებიან ყრმანი ქრისტიანეთანი და წარმართნი მღერად, ვითარცა არს ჩვეულებაჲ ყრმათაჲ და იმღერდიან დღჳ ყოველ“ (ძეგლები 1964: 184). ეს იმდენად ცოცხალი სიტყვიერი ხატია, იმდენად დინამიკურია, რომ ვიზუალურ პლანშიც კი გადადის – სათამაშოდ შეკრებილი ბავშვები, ბავშვური გულუბრყვილობითა და ცნობისმოყვა-

რეობით, ერთბაშად იჭრება მკითხველის ცნობიერში.

ცხრა წარმართი ბავშვის შესახებ აგიოგრაფი იმასაც გვაუწყებს, რომ მათ უყვარდათ „რჩული ქრისტიანობისა“, თუ რატომ, ამაზე ასეთი პასუხი აქვს ავტორს: „რამეთუ შესულებულ იყვნეს ყრმათა მათ ქრისტიანეთადა“ (ძეგლები 1964: 184). „შესულებული – გაოგნებული, გაშტერებული“ (სარჯველაძე 2001: 247). აქ, ალბათ, ისიც იგულისხმება, რომ ქრისტიან ბავშვებში იყო რაღაც სხვა მადლი, სხვა სიკეთე, რაც ასე ზემოქმედებდა მათს თანატოლ წარმართ ბავშვებზე. ამით ხაზგასმულია ქრისტიანული სარწმუნოების, როგორც ჭეშმარიტი სიცოცხლისა და მოძღვრების, უნივერსალიზმი.

ქრისტიანული სარწმუნოებით მოხიბლული, გაოცებული ცხრა წარმართი ყრმა ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად ეკლესიაში შესვლას მოისურვებს, მაგრამ „არა შეუტევნიან ქრისტიანეთა ეკლესიად, არამედ ესრეთ ჰრქვან მათ, ვითარმედ „თქუენ შვილნი ხართ მეკერპეთანი და არა ჯერ-არს შემოსლვაჲ თქუენი სახლსა ღმრთისასა“ (ძეგლები 1964: 184) – გვაუწყებს აგიოგრაფი და იმასაც დასძენს, რომ ასე მრავალგზის განმეორდაო. ამის შემდეგ ბავშვები ეკლესიაში ძალით შესვლას გადაწყვეტენ.

რამდენად სწორად იქცევიან ქრისტიანები, როცა წარმართ ბავშვებს ეკლესიაში შესვლის ნებას არ აძლევენ? მოციქულთა საქმეში პეტრე მოციქული წარმართთა შესახებ აცხადებს, რომ განსხვავება არ არის ჩვენსა და მათ შორის... ჩვენ გვწამს, რომ უფალ იესოს მადლით გადავრჩებით ისევე, როგორც ისინი (საქმე, 15, 9-11). უფრო მეტიც, პავლე მოციქული რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში პირდაპირ ამბობს: „რამეთუ ვიტყვით განმართლებასა კაცისასა სარწმუნოებითა, თვნიერ საქმეთა სჯულისათა, ანუ ჰურიათამე ხოლო არსა ღმერთი და არა წარმართთაცა? ჰე, წარმართთაცა“ (რომ. 3, 28-29). ღმერთი ერთია, აგრძელებს მსჯელობას მოციქული, რომელიც ამართლებს წინადაუცვეთელებს რწმენის გამო და წინადაცვეთილებს – რწმენით.

როგორც ცნობილია, საღვთო წერილი ანტინომიურობის პრინციპს ეყრდნობა. კოლას ხევის ქრისტიანებმა კარგად იცოდნენ ისიც, რომ ახალი აღთქმა კერპთაყვანისმცემლებისა-

გან განრიდებას მოითხოვს: „საყვარელნო ჩემნო, ივლტოდეთ კერპთ-მსახურებისაგან... კერპი იგი რაჲ არს, ანუ ნაგები იგი რაჲ არს, არამედ ვითარცა იგი უგებენ წარმართნი, ეშმაკთა უგებენ და არა ღმერთსა. ხოლო მე არა მნებავს თქუჴნი ეშმაკთა ზიარებაჲ (1 კორ. 10, 14-19-20).

ამდენად, ქრისტიანთა პასუხი არ ენინააღმდეგება კანონს. როცა ისინი დარწმუნდნენ, რომ წარმართთა შვილებს გულით სწადდათ ეკლესიაში სიარული, უთხრეს: „უკუეთუ გნებავს შემოსლვად ჩუენ თანა ეკლესიად, გრწმენინ უფალი ჩუენი იესუ ქრისტჴ და ნათელ-იღეთ სახელისა მიმართ მისისა და ეზიარენით საიდუმლოთა მისთა და შეგუერთენით ქრისტიანეთა“ (ქეგლები 1964: 184).

ამ პასუხში მრავალი რამ არის საინტერესო. გარდა იმისა, რომ აქ საუბარია ნათლობის აუცილებლობაზე, რომელიც დასაბამია ქრისტიანობისა, მინიშნებულია ეკლესიის საიდუმლოებებში მონაწილეობის გარდაუვალობა. „ეზიარენით საიდუმლოთა მისთა“ – თავისთავად გულისხმობს საეკლესიო ცხოვრების პრაქტიკას – ზიარებას წინ უძღვის აღსარება და სინანული. ეკლესიური ცხოვრების გარეშე, წმ. ზიარების საიდუმლოს გარეშე უზენაესს ვერ მიეახლები. კოლას ხევის ქრისტიანთა პასუხი ასე შეიძლება განზოგადდეს, ქრისტიანად ცხოვრებისათვის აუცილებელია:

1. რწმენა (გვრწმენინ უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე);
2. ნათლისღება (ნათელ-იღეთ სახელისა მიმართ მისისა);
3. ქრისტეს ეკლესიის საიდუმლოებებში მონაწილეობა (ეზიარენით საიდუმლოთა);
4. ქრისტიანებთან თანაცხოვრების სიხარული (შეგუერთენით ქრისტიანეთა).

უცნობი ავტორის „კოლაელთა მარტვილობაში“ უაღრესად მნიშვნელოვანია აგიოგრაფის მინიშნება მოძღვრის სახეზე: „რომელი იყო ხუცესი სოფლისაჲ მის, კაცი წმიდაჲ ღირსი და პატიოსანი“. სინმინდით, ანუ ცოდვათა მორიდებით, ღრმა თავმდაბლობით და სიკეთით, ღვთისმსახურების ღირსეული აღსრულებით, ღირსეული მსახურებით გამორჩეული და, ამდენად, პატივსაცემი (პატიოსანი) მოძღვარი ჰყოლია კოლას ხეგს. სულიერი მოძღვარი და წინამძღოლი ყოველთვის გან-

საზღვრავს მრევლის სახეს. ამ ხუცესის მაღალ სულიერობასა და სინმინდეს ისიც ადასტურებს, რომ უდრტვინველად მიიღო დევნა, შეურაცხყოფა, ცემა და გვემა წარმართებისგან: „ხუცესსა მას ზედა არა მცირედი ჭირი მიანიეს, რამეთუ იავარ-ყვეს ყოველი ნაყოფი მისი, და განიყვეს მონაგები მისი და დასდვეს თავსა მისსა წყლულებაჲ ფიცხელი კნინ ერთ-და მო-მცა-კლეს და განწადეს სამკუდრებელით თჳსით“ (ძეგლები 1964: 185). (მოძღვრის სახის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს მ. ასათიანი (ასათიანი 2005: 134-136)

მოძღვარი საეკლესიო კანონის სრული დაცვით აღასრულებს ნათლობის საიდუმლოს. საინტერესოა ის მცირე მონაკვეთი ჟამობისა, რომელიც ტექსტშია დაფიქსირებული. აგიოგრაფი მოგვითხრობს: „და ვითარცა შთაჴდეს ყრმანი იგი მდინარესა მას და ნათელ-ჴსცა ხუცესმან მან სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა და იტყოდა ჟამობასა ამას, – „სული წმიდაჲ გარდამოჴდა, ვითარცა ტრედი ზედა იორდანესა, რაჴამს ქრისტეჴ ნათელს-ილებდა, ანგელოსნი თანა უდგეს, ამას გალობასა იტყოდეს: ალილუიაჲ, ალილუიაჲ“ (ძეგლები 1964: 184).

თანამედროვე საეკლესიო პრაქტიკაში, მცირე კურთხევანის მიხედვით, განსაზღვრულია ნათლობის წესი, რომელიც არც თუ მცირე საკითხავებს შეიცავს. ნათლობის წესის ლოცვებში ზემომოყვანილი სიტყვები არ გვხვდება, (შდრ.: კურთხევანი 1996: 116-132), ამიტომ „კოლაელთა მარტვილობაში“ დაფიქსირებული ნათლობის წესის „ჴამობა“ ერთ-ერთ უძველეს წყაროდ უნდა მივიჩნიოთ ნათლისღების საიდუმლოს ამ გალობისა (ჴამობისა): „რაოდენთა ქრისტეს მიერ ნათელ გვლებიეს და ქრისტე შეგვმოსიეს, ალილუია, ალილუია, ალილუია“ (კურთხევანი 1996: 130).

კოლაელი მოწამე ბავშვები თხზულების მიხედვით სხვადასხვა სიტუაციაში სხვადასხვა ასპექტით წარდგებიან მკითხველის პირისპირ. მათი პირველი გამოჩენა თამაშთან (მღერა) არის დაკავშირებული (თუ როგორ ერთობიან და ერთად თამაშობენ ქრისტიანი და წარმართი ბავშვები). ამის შემდეგ იცვლება ქცევის მოტივაცია. ჩვენ ვხედავთ ეკლესიის კარებთან შემდგარ გაოგნებულ ყრმებს. ცოტა ხანში მათი ბავშური ბუნება

„გულკლებული“ და „სირცხვილეულია“ იმის გამო, რომ „არა შეუტევენ ქრისტიანეთა ეკლესიად“ (ძეგლები 1964: 184).

მცირე პაუზის შემდეგ ისევ გამოჩნდებიან კოლაელი ყრმები. როგორც ჩანს, მოილაპარაკეს, რომ ძალით შესულიყვნენ ეკლესიაში. მათი ქცევა უკვე აგრესიულია („ენება შესვლაჲ მათ თანა მძლავრობით“). განწყობილებათა დინამიკა მალე შეიცვლება: ქრისტიანთა შეთავაზებას, მოინათლონ, სიხარულით იღებენ („სიხარულით შეიწყნარეს სწავლაჲ იგი ქრისტიანეთაჲ“).

გადის დრო და ჩვენ ვხედავთ ზამთრის ყინვიან ღამეში მდინარეში ნათელღებულ ცხრა კოლაელ ყრმას, ღვთაებრივი ნათლით შემოსილებს და გაბრწყინებულებს („ბრძანებითა ღმრთისაჲთა სამოსელნი სპეტაკნი მოიხუნეს ანგელოზთა ზეცით და შეჰმოსნეს ყრმათა მათ ახალ ნათელ-ღებულთა უხილავად კაცთაგან“ (ძეგლები 1964: 184).

ეს იყო ამქვეყნიური ცხოვრების ბედნიერი და ნეტარი ნუთები ყრმათა ცხოვრებაში. ასეთ ამაღლებულ ინტონაციას თხზულებაში მოსდევს განწყობილებათა მკვეთრი ვარდნა, სიტუაციათა რადიკალური შემობრუნება, შეცვლა და დაძაბვა. წარმართმა მშობლებმა „გამოიტაცნეს ყრმანი იგი მძლავრობით სახლებსაგან ქრისტიანეთაჲსა“ (ძეგლები 1964: 184), – გვაუწყებს აგიოგრაფი, – და დადგება ჟამი დიდი შეურაცხყოფის, რისხვის, გულისწყრომისა და გინებისა. იძულებით შინ მიყვანილ შვილებს „დაჰბძარნეს თავნი მათნი და დაალებნეს ჴორცნი მათი ფიცხლითა მით ცემითა“ (ძეგლები 1964: 185) – ეს უკვე დასაწყისია დიდი და ეკლიანი გზისა, – მარტვილობისა.

ახლად ნათელღებულმა კოლაელმა ბავშვებმა ისეთი სულიერი სიმტკიცე გამოამჟღავნეს, რომ, მიუხედავად ასაკისა, არც შეყოვნებულან, არ შემდრკალან: შვიდი დღე უსმელ-უჭმელნი იყვნენ... „შთაყარნეს ჴნარცუსა მას შინა... განუწყეტქნეს თავნი მათნი და განტვირნეს იგინი“ (ძეგლები 1964: 185) საკუთარი ხელით საკუთარმა მშობლებმა. თხზულებაში სამი წინადადება გვხვდება, ანუ სამი პასუხი კოლაელი ყრმებისა მშობელთა მიმართ. სამივე მათგანს ერთნაირი დასაწყისი აქვს:

1. ჩვენ ქრისტიანნი ვართ და არა ჯერ-არს, ვითარცა

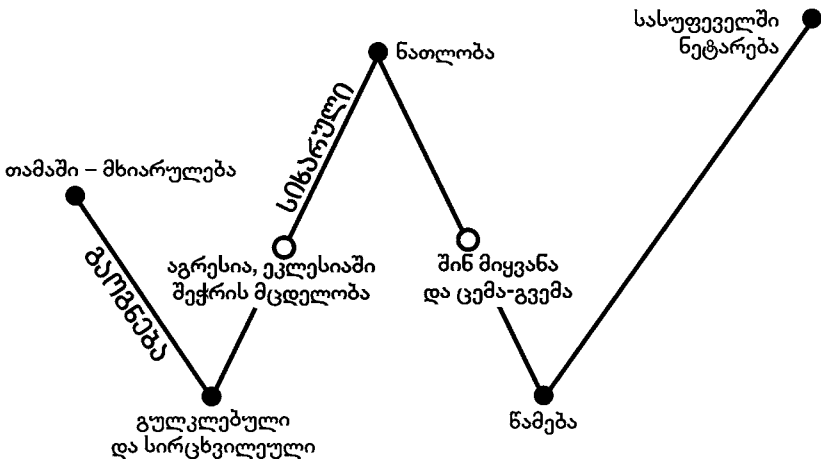
ვჭამეთ და ვსუთ ნაგები კერპთაჲ;

2. ჩვენ ქრისტიანნი ვართ და არარაჲ გვხმს თქუენგან, არამედ განგვტყვევნით და წარვიდეთ ქრისტიანთა თანა;

3. ჩვენ ქრისტიანნი ვართ და მისთვისცა მოვსწყდებით და მოვკუდებით, რომლისა მიმართ ნათელ-ვილეთ (ძეგლები 1964: 185).

აგიოგრაფი ორგზის შენიშნავს: „ხოლო მათ იგივე სიტყუაჲ თქუან“, რაც პირველად უპასუხესო, ხოლო წამების წინ ყრმათა პასუხს ასეთ კომენტარს დაურთავს: „სხუაჲ არარაჲ იცოდეს, რაჲმცა თქუეს“ (ძეგლები 1964: 185). ასეთი უშუალო, გულიდან ამოსული სიტყვები კიდევე ერთხელ გვარწმუნებს ამბის „უტყუელობასა და ჭეშმარიტებაში“, რომ შვიდი-ცხრა წლის ახლად ნათელღებულ ბავშვებს მჭევრმეტყველებისა და პოლემიკის, თეოლოგიური სიბრძნისა და სიმწიფის პრეტენზია არ შეიძლებოდა ჰქონოდათ და არც თავად ავტორი თხზავს და თავს არ გვახვევს იმას, რაც არც შეიძლებოდა რეალური ყოფილიყო.

ამდენი ტკივილისა და სისასტიკის შემდეგ თხზულებაში ისევ სიხარული და იმედი დაისადგურებს: „შეირაცხნეს იგინი პირველთა მათ მოწამეთა თანა, და მათ თანა იხარებენ სასუფეველსა ცათასა“. „ცხრა ყრმა კოლაელთა წამებაში“ განწყობილებათა დინამიკა, შესაძლოა, ასეთი სქემით წარმოვიდგინოთ:



განწყობილებათა დინამიკა ასეთი ტენილებით იცვლება თხზულების მიხედვით და ამბის თხრობის ექსპრესიულობას სწორედ ეს განაპირობებს – ცხრა ყრმა კოლაელთა სულიერ მდგომარეობათა მონაცვლეობა, რომელიც იწყება ამქვეყნიური სიხარულით და მთავრდება ზეციური ნეტარებით.

უცნობი ავტორის მიერ გაცოცხლებული ცხრა მონამე ბავშვის სახე იმდენად შთამბეჭდავია და ისეთი სულისშემძვრელი ის სისასტიკე, რომლითაც მშობლები გამოირჩევიან, რომ მკითხველის მეხსიერებაში წარუშლელად რჩება ღვთის სიყვარულით ანთებულ ამ უმანკო არსებათა ამტანობა, გამძლეობა, მოთმინება და სულგრძელობა. ეს კიდევ ერთი საწინდარია იმისა, რომ განიწმინდოს მკითხველის გული, გასაგებდეს მისი სული, მიეცეს რწმენისა და სიყვარულის უძლეველი ძალა. ასეთი შედეგი კი უკვე პასუხი არის იმაზე, რისთვისაც მოწოდებულია, საერთოდ, აგიოგრაფიული მწერლობა.

თავი VIII

„წმ. დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობა“

„წმიდა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი“ წარმოგვიდგენს ერთ სულისშემძვრელ ამბავს, რომელიც ქრისტიანობისათვის წამებულ ძმებს ეძღვნება და წარმართ და ქრისტიან სომეხთა შორის ბრძოლას ასახავს, თუმცა „დავითისა და ტირიჭანის წამება“ სომხურად შემორჩენილი არ არის. აკად. ნიკო მარის აზრით, სომეხებისათვის ეს არასასიამოვნო დოკუმენტი იყო, რადგან, ტექსტის მიხედვით, ქრისტეს აღსარების გამო, ბიძა დისშვილებს დახოცავს (მარი 1899: 21-22).

კ. კეკელიძის აზრით, „დავითისა და ტირიჭანის წამება“ IV საუკუნეში უნდა მომხდარიყო, კერძოდ იმ დროს, როცა სომხეთში არშაკი (360-386წწ.) მეფობდა და კათოლიკოსი იყო ნერსე (კეკელიძე 1980: 518).

ივანე ჯავახიშვილი არ იზიარებდა ამ აზრს და მიიჩნევდა, რომ „წამება“ VII საუკუნის შუა წლებშია ნაგულისხმევი, ხოლო მის აღმწერს IX საუკუნეში უნდა ეცხოვრა და ძეგლი IX ს-ში უნდა იყოს სომხურიდან თარგმნილი (ჯავახიშვილი 1935: 38).

განსხვავებული შეხედულება აქვს გოჩა კუჭუხიძეს: „რადგან „კოლაელთა მარტვილობა“ და „მარტვილობა დავით და ტირიჭანისა“ ქართულ ენაზე არის შემორჩენილი, ქართულ საეკლესიო წრეებში შემოინახა და ჩანს, რომ უფრო მათი ინტერესების სფეროში იყო მოქცეული... ისინი მაზდეანური და შემდეგ არაბული ექსპანსიის დროს საკმაო ხანს არის მივიწყებული, შემდეგ კი, მე-9 ს-ის ახლო ხანებში, ჩანს, ყურადღება მიუქცევიათ... და ძეგლი საბოლოო სახით ჩამოუყალიბებიათ“ (კუჭუხიძე 2003: 69).

თხზულების დასაწყისშივე ვეცნობით წარჩინებულთა ოჯახს: ერისთავი ვარდან და ცოლი მისი, – თავინე: „აქუნდა სარწმუნოვებაჲ ქეშმარიტი და მართალი წმიდისა სამებისაჲ. ცხომდე-

ბოდეს იგინი ღმრთის მსახურებით, ყოვლითა ღირსებითა და ღმრთის მოშიშებითა“ (ძეგლები 1964: 186) – ასე გვიხასიათებს აგიოგრაფი ღვთისმორწმუნე მეუღლეებს. ბევრი რამ არის ყურადსაღები ამ მინიშნებაში. პირველი და უმთავრესი, მათ ჰქონდათ ჭეშმარიტი და მართალი რწმენა წმიდა სამებისა.

ჭეშმარიტი და მართალი სარწმუნოება – ასეა შეფასებული ქრისტიანული მოძღვრება. ეს თავისთავად გულისხმობს დაპირისპირებას წარმართობასა და სხვა სარწმუნოებასთან ან სექტასთან. როგორც ნეტარი ავგუსტინე იტყვის: „ჭეშმარიტი სარწმუნოება არა აქვთ არც წარმართებსა და არც რომელიმე სექტას, არამედ აქვს მხოლოდ ერთს – ქრისტეს კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიას... ჭეშმარიტი სარწმუნოებით შემოსილებმა თაყვანი უნდა ვსცეთ ერთ ჭეშმარიტ ღმერთს, ანუ ყოვლადწმიდა სამებას – მამას, ძეს და სულიწმიდას“ (ნეტარი ავგუსტინე 1991: 9). „ჭეშმარიტი სარწმუნოება ქრისტიანული სარწმუნოებაა“ – აცხადებს ნეტარი ავგუსტინე და ამასვე გვარწმუნებს „დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“ ავტორიც.

გარდა ამისა, ტექსტში გვხვდება ტერმინი „სამება“ – ქრისტიანული სარწმუნოების უმთავრესი დოგმატი. სამების არსი მტკიცედ ჩამოყალიბდა და ღვთისმეტყველთა მთელი თაობების მიერ განიმარტა. ამ მხრივ დიდი ღვაწლი გასწიეს წმ. ბასილი დიდმა და წმ. გრიგოლ ნოსელმა, ქრისტიანული დოგმატი სამებისა, საბოლოოდ, გააფორმა II მსოფლიო საეკლესიო კრებამ, რომელიც მოწვეულ იქნა კონსტანტინოპოლში 381 წელს და გამოაცხადა იგი „მიუწვდომელად კაცისა გონებისათვის“. თუმცა უფრო ადრე, მსოფლიო პირველ საეკლესიო კრებაზე, ნიკეაში, 325 წელს, შემუშავდა სამების მნიშვნელოვანი დოგმატი. სახარებაში ეს ტერმინი არ გვხვდება. ამდენად, „წმ. დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობაში“ დაფიქსირებული ტერმინი „წმიდა სამება“ უკვე გულისხმობს ეკლესიის ისტორიის ამ მნიშვნელოვანი ეტაპების შემდეგდროინდელ პერიოდსა და თეოლოგიური აზროვნების სრულიად ახალ საფეხურს. თავისთავად გამორიცხებულია IV საუკუნეში დაწერილ აგიოგრაფიულ თხზულებაში ასეთი ტერმინის არსებობა. უდავოა, რომ ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი უფრო გვიანი ეპოქის კუთვნილებაა. შესაძლოა, ისიც სავარაუდო იყოს, რომ მთელი IV

ს.-ის მანძილზე მიმდინარე კამათი წმ. სამების დოგმატის შესახებ, სწორედ რომ შევიდოდა ამავე ეპოქაში დაწერილ ძეგლში, თანაც ასეთი მკვეთრი აქცენტით „სარწმუნოება ჭეშმარიტი და მართალი წმიდისა სამებისაჲ“. ეს პრობლემა საგანგებო კვლევას მოითხოვს.

ვარდანი და თავინე წმ. სამების ჭეშმარიტი და მართალი რწმენით შეიარაღებულნი სულიერობის იმ დონეს წარმოგვიდგენენ, რომელიც წმ. იოანე დამასკელმა ასეთი პათოსით გამოხატა: „გვწამს ერთი ძე ღვთისა, მხოლოდშობილი, უფალი ჩვენი იესო ქრისტე, მამისაგან შობილი უწინარეს ყველა საუკუნისა, სინათლე სინათლისაგან, ჭეშმარიტი ღმერთი ჭეშმარიტი ღვთისაგან, შობილი, არა შექმნილი, თანაარსი მამისა“ (დამასკელი 2000: 328).

წმ. სამების ჭეშმარიტი და მართალი რწმენა გულისხმობს იმასაც, რომ არსებობდა ჭეშმარიტი და მცდარი შეხედულება (რწმენა) წმ. სამების დოგმატზე. რა თქმა უნდა, ეს არის გამოცხადებული სწორედ ზემოთ ხსენებული მსოფლიო I და II საეკლესიო კრებებისა. ჩვენ მოკლედ შევნიშნავთ, რომ ნიკეის 325 წლის კრების განხილვის ერთ-ერთ უმთავრეს საკითხს წარმოადგენდა ალექსანდრიელი მღვდლის – არიოზის მწვალებლური აზრის უარყოფა იესო ქრისტეს არაღვთაებრიობის შესახებ. კრებაზე შემუშავდა სარწმუნოების სიმბოლოს „მრწამსის“ ტექსტი. მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (381 წ.) კი განიხილა მაკედონის და მისი თანამოაზრეების მწვალებლური სწავლება, რომელიც უარყოფდა სულიწმიდის ღვთაებობას (საეკლესიო კრებები 1977: 174-180).

საბოლოოდ სწავლება წმ. სამების დოგმატის შესახებ წმიდა იოანე დამასკელმა ასე გადმოგვცა: „გვწამს ერთი მამა, ყოველივეს დასაბამი და მიზეზი, არათუ ვინმესაგან შობილი, არამედ ის მხოლოდ უმიზეზოდ და უშობლად მყოფი, შემოქმედი ყოველივესი, მამა მარტოდენ მისი ერთი ბუნებითი ძისა, უფლისა ღვთისა და მაცხოვრისა ჩვენისა იესო ქრისტესი, და გამომავლინებელი ყოვლადწმიდა სულისა“... (დამასკელი 2000: 328).

სახელმძღვანელო მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმოს შესასწავლად“ განმარტავს: „ღმერთი არსებით ერთია, მა-

გრამ პიროვნებით სამი, – მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სული წმიდა ღმერთი, რომლებიც შეადგენენ ერთ არსსა და განუყოფელ სამებას“ (კატეხიზმო 1989: 11).

ეს არის წმიდა სამების მართალი და ჭეშმარიტი რწმენა, დაცული ყოველგვარი მწვალებლობა-მკრეხელობისაგან. „წმ. დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“ ავტორის მიერ თქმული სიტყვები, სწორედ, იმ რთული, ქარტეხილებით, დავითა და კამათით აღსავსე საუკუნეების გამოძახილია, როცა ისახებოდა და მტკიცდებოდა სწავლება წმ. სამების დოგმატის შესახებ.

თხზულების ავტორი იმასაც გვაუწყებს, რომ ვარდანი და თავინე „ცხომდებოდეს ღმრთის მსახურებით, ყოვლითა ღირსებითა და ღმრთის მოშიშებითა“ (ძეგლები 1964: 185). აქ აგიოგრაფის მიერ ქრისტიანული ცხოვრების სამი უმთავრესი ცნებაა მოხმობილი:

- ა) ღვთიმსახურება;
- ბ) სრულიად ღირსებით, შესაფერისად ცხოვრება;
- გ) ღვთის შიში.

„ღმრთის მსახურებით“ ცხოვრება მრავალი ასპექტით შეიძლება გავიაზროთ. ერთი და უმთავრესი არის ის, რომ ეკლესიურად ცხოვრობდნენ, ანუ მონაწილეობდნენ ეკლესიის წმიდა საიდუმლოებებში. ამას გარდა, იცავდნენ და აღასრულებდნენ ღვთის მცნებებს, სწამდათ და უყვარდათ!

„ყოვლითა ღირსებითა“ ცხოვრება, როგორც ჩანს, გულისხმობს იმას, რომ ადამიანი, უპირველესად, გაიაზროს საკუთარი მისია და მნიშვნელობა. იგი ხომ უკვდავი სულია და, თავისი არსის მიხედვით, შესწევს განუწყვეტელი სრულყოფის უნარი. ღირსებით ცხოვრება პასუხია იმაზე, თუ რა არის ადამიანის დანიშნულება. როცა ეს გარკვეულია, მაშინ ცხოვრების გზაც მოძებნილია, რადგან: „ქრისტიანული რწმენა, ეყრდნობა რა ღვთიურ გამოცხადებას... გვასწავლის, რომ ადამიანი მთელი თავისი შემადგენლობით, ე. ი. სულითა და სხეულით, შექმნილია მისი ამქვეყნიური დამსახურების შესატყვისი მარადიული ცხოვრებისათვის. იგი შთაგვაგონებს, რომ ამქვეყნიური ცხოვრება მხოლოდ შემზადებაა მომავალი მარადიული ცხოვრებისათვის. ვინც მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე აზიარა სული სიკეთეს, იგი მომავალ ცხოვრებაშიც იპოვის

უმადლეს ჯილდოს იმავე სიკეთეში“ (ქიქოძე 1993: 252-253). „ყოვლითა ღირსებითა“ ცხოვრება, სწორედ, უმთავრესი ქრისტიანული სათნოებების შემოკრება და ამით სრულყოფაა.

ღვთის შიშით ცხოვრება საწინდარია ცხოვნების, სულის გადარჩენისა. „შიში უფლისაჲ წმიდა არს და ჰგიეს იგი უკუნიითი უკუნისამდე“, – ბრძანებს წმიდა მეფე და წინასწარმეტყველი დავითი (ფს. 18, 9). ასეთ დროს ადამიანი დაცულია ბოროტ საქმეთაგან. ამის შესახებ დანვრილებით ვმსჯელობთ ჩვენს წიგნში და აქ აღარ გავიმეორებთ (მეტრეველი 2000: 88-89).

აგიოგრაფი ვარდანისა და თავინეს შესახებ გვაუწყებს, რომ „მისცა მათ უფალმან ორი შვილნი... და განიხარეს მშობელთა მათთა, რამეთუ სასმენელ ყვნა ღმერთმან ლოცვანი მათნი და მოსცნა ორნი იგი ყრმანი“ (ძეგლები 1964: 186). ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს მათ შვილი არ ეძლეოდათ. ესეც იმ ცნობილი თემის გაგრძელებაა, რაც, საერთოდ, ხშირია აგიოგრაფიულ ლიტერატურაში. ვარდანი და თავინე რომ დიდი ხანი უშვილონი იყვნენ, ამას ადასტურებს შემდეგი ფრაზა: „ჟამსა ოდენ სიჩჩოჲსა დავით და ტირიჭანისთა მოკუდა ვარდან მთავარი“ (იქვე: 186). ვარდანი რომ ახალგაზრდა გარდაცვლილიყო, ამას აგიოგრაფი უთუოდ აღნიშნავდა. აქედან გამომდინარე, ცხადი ხდება, თუ როგორ დიდხანს ელოდა ოჯახი ღვთის წყალობას – ძეობას.

უფალმა მშობლების ლოცვა შეისმინა – ორი ბიჭი შეეძინათ ვარდანსა და თავინეს, განიხარესო, – დაასკვნის ავტორი. სიცოცხლის დაბადება ღვთის ნებაა. ამ ეპიზოდში ჩანს პროვიდენციალიზმი, რომ ღვთის ნების გარეშე არაფერი აღესრულება და აქცენტი კეთდება ლოცვის სათნოებაზეც. ვინც რწმენით ითხოვს, მიეცემა: „ითხოვდით და მოგეცეს თქვენ, ეძიებდით და ჰპოოთ, ირეკდით და განგელოს თქვენ“ (მათე, 7, 7) – შეგვაგონებს მაცხოვარი.

ახლად დაბადებულს „წინასწარმეტყველებით“ დავითი უწოდეს. ესეც უკვე მინიშნებაა მის გამორჩეულობაზე და იმაზეც, რომ ყოველივე ღვთის ნებაა. მეორე შვილს ტირიჭანი დაარქვეს „ენითა სომეხებრითა“. და, რაც მთავარია, „აღზარდნეს ესენი სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“ (ძეგლები 1964: 186). მშობლებს, ვარდანსა და თავინეს, ჰქონდათ ჭეშ-

მარიტი და მართალი რწმენა, შვილებიც აღზარდეს ქრისტიანულ და მართალ სარწმუნოებაზე. ასეა შეფასებული ქრისტიანული მოძღვრება აგიოგრაფის მიერ და ამით საცნაური ხდება ის სიღიადე ამ რელიგიისა, ის მაღლი და განსაკუთრებული ძალა, რომელიც დავითისა და ტირიჭანის ცხოვრების აღსასრულით უფრო ხელშესახები გახდება.

განუზომელი და შეუფასებელია აღზრდის მნიშვნელობა. იგი, უპირველესად, გავლენას ახდენს პიროვნების ხასიათის ჩამოყალიბებაზე. „აღზრდა იმისთვისაა მონოდებული, რომ შეცვალოს და დაადგინოს ადამიანის ზნეობრივი ტემპერამენტი. გონივრულმა აღზრდამ უნდა აზიაროს ადამიანი გარკვეულ განწყობას, რომელიც მას მთელი სიცოცხლე გაჰყვება“ (ქიქოძე 1993: 242).

სწორი რწმენით აღზრდა მშობლის უპირველესი მოვალეობაა. დავითი და ტირიჭანი ზნეობრივ მაგალითებს საკუთარი მშობლებისაგან იღებდნენ. ეს კი ყველა რჩევასა და შეგონებაზე ძვირფასია. პიროვნულ მაგალითს განუზომელი ძალა აქვს, ამიტომაც ამბობენ ეკლესიის დიდი მამები: „მამა ხშირად ყველაფერს აკეთებს და ყოველ ღონეს ხმარობს იმისათვის, რომ შვილს ჰყავდეს კარგი ცხენი, ჰქონდეს შესანიშნავი სახლი, ან ძვირფასი ადგილ-მამული, მაგრამ სულაც არ ზრუნავს იმაზე, რომ ის ღვთის მოშიშად და კეთილმსახურად აღზარდოს. სწორედ ეს არღვევს ამქვეყნიურ წესრიგს, – ის, რომ ჩვენ დაუდევარნი ვართ ჩვენი ბავშვების მიმართ, სიმდიდრეზე ვზრუნავთ, მათ სულს კი არ ვუფრთხილდებით, რაც უკიდურესად უგუნური საქციელია“ (ოქროპირი 1990: 128). ამდენად, აგიოგრაფის კომენტარი იმის შესახებ, რომ თავინემ და ვარდანმა შვილები აღზარდეს „სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“ – მონოდებაა იმისა, თუ რა გზით და ფორმით უნდა სრულვყოთ ჩვენი მომავალი.

დავითი და ტირიჭანი ღვთის მოშიშ, კეთილმსახურ და ეკლესიური მაღლმოსილების ოჯახში იზრდებოდნენ უფლის სწავლითა და მოძღვრებით. მათს სულსა და ცნობიერში თავისუფლად მოედი ნებოდა ღვთაებრივი ნაკადი სიკეთის, რწმენის, სიყვარულის, მორჩილებისა და თავმდაბლობისა. წმ. პავლე მოციქული მშობლებს შვილების სწორად აღზრდის

კანონს უდგენს და ამბობს: „მამანი ნუ განარისხებთ შვილთა თქუენტა, არამედ განზარდენით იგინი სწავლითა და მოძღვრებითა უფლისათა“ (ეფეს. 6, 4). ამისი ყველაზე საიმედო აღსრულება იწყება ეკლესიური ცხოვრებით, როცა პატარაობიდანვე მონაწილე ხდები ეკლესიის საიდუმლოებათა და მოძღვრის ლოცვა-კურთხევით იწყება შენი ცხოვრება. წმ. იოანე ოქროპირი ასეთ რჩევას აძლევს მშობლებს: „გავზარდოთ ჩვენი შვილები უფლის სწავლითა და მოძღვრებით, ვუჩვენოთ მათ ღვთისმსახურების მაგალითი, სიყრმიდანვე ვუკითხოთ წმიდა წერილი“ (ოქროპირი 1991: 106-107). კეთილმორწმუნის ოჯახში იზრდებოდნენ დავითი და ტირიჭანი – ეს უკვე იმასაც გულისხმობს, რომ სახლსა და ეკლესიაში მიღებული მოძღვრება ერთმანეთს შეავსებს და კეთილ ნაყოფს გამოიღებს. ამიტომაცაა მნიშვნელოვანი აგიოგრაფის შენიშვნა, რომ „ალიზარდნეს ესენი სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“.

„დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“ ავტორი გვაუწყებს, რომ თევდოსი იყო თავინეს ძმა „წარმართი და აქუნდა შჯული წარმართთა უშჯულო“ (ძეგლები 1964: 186). აგიოგრაფის ასეთი ინტონაცია უკვე შეფასებაა იმისა, თუ როგორია წარმართობა და მინიშნებაა თევდოსის პიროვნულ თვისებებზე: უსამართლობა-უკანონობაზე (უშჯულობაზე). მისი ხასიათის ეს თვისებურება გამოჩნდება მაშინვე, როცა ვარდანი გარდაიცვლება. ავტორი მოგვითხრობს: „თევდოსი უღმრთოდან მძლავრ მოიტაცა საჯ -ელმწიფოე იგი ვარდანისი... და დაიპყრა სამკვდრებელიცა მათი“. თევდოსის სისასტიკე, დაუნდობლობა, უღმერთობა ასე შეამკო აგიოგრაფმა:

თევდოსი: წარმართი, უშჯულო, უღმრთო, მჯეცებრ განძნებული, ბოროტი მხეცი, უწყალო, ნაწლევ-რვალი, უკეთური, სისხლისა მოყუარე, ყოლად მედგარი, ვეფხი.

ასეთ ფონზე უფრო თვალშისაცემია თხზულების უმთავრესი პათოსი, – უბინობა და უმანკობა ძმებისა.

დავითი და ტირიჭანი: ყვავილნი შუენიერნი, ნერგი სამოთხისანი, შეუნიერება ყრმათა მათ წმიდათა, სანატრელთა ყრმათა, უბინონი, კრავნი ღმრთისანი, ჭეშმარიტი მსხვერპლნი, წმიდა.

აგიოგრაფის მხატვრული სტილისთვის დამახასიათებელი

ასეთი კონტრასტულობა უფრო წინააღმდეგობრივს ხდის და სუბიექტური დამოკიდებულების თვალნათლივ სურათს იძლევა იმის საჩვენებლად, თუ როგორი ძალით უპირისპირდება ბოროტება სიკეთეს, ცოდვა-მადლს.

მიუხედავად იმისა, რომ „დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“ ტექსტი მოცულობით ორჯერ აღემატება „ცხრა ყრმა კოლაელთა მარტვილობისას“, აქ მხოლოდ ერთი პასუხი არის დაფიქსირებული მონამე ძმებისა. როცა ბიძის შემოთავაზებაზე „შჯული ეგე, რომელი ეპყრა მამასა თქუენსა, განუტევეთ, და მე უკეთჴსი შჯული მოგცე თქუენ“ (ძეგლები 1964: 187). ასე მიუგეს: „ჩუენდა კმა-არს შჯული იგი, რომელ ეპყრა მამასა ჩუენსა, და ვჴგიეთ მას, ვიდრე სული ესე იყოს-ლა ჴორცთა შინა ჩუენთა. ხოლო სიყუარულისათჴს და მოთმინებისა ღმრთისა სხუად თჴნიერ შჯულისა დატევებისა განმზადებულ ვართ, ვითარცა მამისა ჩუენისასა“ (იქვე: 187). ამ პატარა მონაკვეთში კარგად იკითხება ერთგულება იმ მოძღვრების მიმართ, რომელზეც ბავშვები აღიზარდნენ. აქ გაცხადებულია დიდი პატივისცემა და მოკრძალება გარდაცვლილი მამის ამბავისა, რომ არ იკარგება სწორად წარმართული მოძღვრება-ქადაგება, პიროვნული ზნეობრივი მაგალითი, ანუ ის, რაც ვარდანმა ჩადო შვილების სულიერი აღზრდის საქმეში. დავითი და ტირიჭანი მზად არიან, შეენირონ მამისეულ სარწმუნოებას, მტკიცედ და შეურყევლად იდგნენ რჯულის სადარაჯოზე: „ვიდრე სული ესე იყოს-ლა ჴორცთა შინა ჩუენთა“. ეს პასუხი არის შედეგი უფლის სწავლით და მოძღვრებით შვილების აღზრდისა. წმ. იოანე ოქროპირი ასე მიმართავს მშობლებს: „მოდი, ისე გავზარდოთ ჩვენი შვილები, რომ ყოველივეს მშვიდად დათმენა შეძლონ და იცოდნენ, როგორ უნდა მოიქცნენ მათზე მონვენული უბედურების ჟამს“ (ოქროპირი 1991: 111).

უაღრესად ცოცხალი ფერებითა და ექსპრესიულობით მოგვითხრობს ავტორი ძმების წამებას. თხრობას ამძაფრებს და მოქმედებას უფრო დინამიკურს ხდის ზმნა-შემასმენელთა ასეთი სიუხვე: „ყრმანი იგი უბინონი **ჭამდეს** პურსა სძესა თანა, რამეთუ **დაენივნეს** ცხოვარნი იგი მათნი. და **შედრუნდეს** ყრმანი იგი, **განჴკრთეს** და **ინყეს** მოხედვად და არაჲ **უნყოდეს** მიზეზი. ხოლო ნეტარმან დავით **იცნა** დედის-ძმაჲ იგი თჴსი,

ნუგეშინის-იცა და მხიარულთა პირთა და წრფელითა გულითა **მირბიოდა** და **შევარდა** ჴელთა დედის ძმისა თჳსისათა. ხოლო მან **მოყვნა** ჴელნი თჳსნი და **აღჭუა** იგი მკლავთა თჳსთა ზედა და ამბორვებისა წინ **მოაგება** მახვილი, **ჰსცა** და **მოკლა** იგი“ (ძეგლები 1964: 188). (ოთხი წინადადება და თხუთმეტი ზმნა-შემასმენელი).

აგიოგრაფის გულწრფელობასა და უშუალობას განცვიფრებაში მოჰყავხარ. მაგალითად: „ხოლო ტირიჭან, ვითარცა იხილა სიკუდილი უწყალოდ ძმისა თჳსისაჲ, შეეშინა და იწრაფა სივლტოლად“ (ძეგლები 1964: 188) ან როცა თავინე, შვილმოკლული, გამწარებული დედა „ეძიებდა ძესა თჳსსა ტირიჭანსა, რათამცა იხილა იგიცა მოკლული... ჭირისა მისგან და იწროებისა განკრთომილ იყო გული მისი“ (იქვე: 189).

ქმნილების ავტორის დიდოსტატობაზე მიუთითებს სიტყვათქმნადობის ნიმუშების ისეთი სიჭარბე, როგორც ტექსტში გვხვდება. ამისი ნათელი მაგალითია თავინეს განცდათა სიმძაფრე, ის ტრაგიზმი, რომელიც აგიოგრაფმა ასე გადმოგვცა: „მოვიდა და მოინია იგი პირის ცემით და ეგოდენსა მას სიმძაფრესა მის გუერდისასა არა დაშურა იგი ტკივილითა მით შვილთა თჳსთაჲთა. ჴმობდა იგი ტირილითა და განმწარებულითა სულითა“ (ძეგლები 1964: 189). თავინეს გოდებაში ნათლად ჩანს მისი ცხოვრებისეული მძიმე ხვედრი, პიროვნული ტკივილი. რა არ გადაიტანა – ქმრის სიკვდილი, ოჯახის გაპარტახება, შევიწროება, დევნა, ქვრივობის მძიმე ჯვარი... ძნელია გულგრილად ჩაიკითხო თავინეს მოთქმა-გოდება, რომელიც მიმართულია ძმისადმი და რომლის რიტმულ-ინტონაციურ სიმძაფრეს მიმართვის ფორმით და განსაზღვრებებით მდიდარი მხატვრული კონსტრუქცია ქმნის: „რად მიმიხუენ ნათელნი თუალთა ჩემთანი? არა კმა-იყოა გლოვად ჩემდა სიქურთვე ესე ჩემი? არა კმა-გეყოა სამკვდრებელი შვილთა ჩემთაჲ და ყოფაჲ ჩემი წყუდიადისა ამას ქუეყანასა? ვერ კმა-გეყოა სამკვდრებელი ქმრისა ჩემისაჲ და მოხუედ უდაბნოდ და მოსწყდნენ კრავნი ესე ცხოვართა უკუანა“ (ძეგლები 1964: 189).

„დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობა“ მრავალი კუთხით არის საინტერესო. თუნდაც საღვთო სახელთა მიხედვით:

ჯუარცმული („დაუტევეთ შჳული ეგე ჯუარცმულისაჲ“);

ქრისტე (საშუებელად და სიმდიდრედ მათთა იყო შჯული იგი ქრისტჳსი);

უფალი (მისცა მათ უფალმან ორნი შვილნი);

ღმერთი (სასმენელ ყვნა ღმერთმან ლოცვანი მათნი);

ჭეშმარიტი ღმერთი (მრწამს მე ჭეშმარიტი ღმერთი);

უფალი მონყალე (ნუ შეგირაცხოს შენ უფალმან მონყალემან);

უფალი ყოვლით კერძოვე მონყალე;

უფალი ყოველთა მწყალობელი;

უფალი მამა ობოლთაჲ;

უფალი მსაჯული ქვრივთაჲ;

კაცთ-მოყვარე ღმერთი;

უფალი ჩვენი იესუ ქრისტე;

ქრისტე – მონყალე ღმერთი.

უაღრესად საინტერესოა ისიც, თუ როგორ დასტირის საკუთარ ქვრივობას შვილებდახოცილი დედა. მის გოდებაში სამჯერ გაიღვებს ეს თემა: „არა კმა-იყოა გლოვად ჩემდა **სიქურივე** ესე ჩემი?

შე-მცა-ინყალეთ **ქურიობაჲ** ესე ჩემი?!

ვითარცა-ესე ცხოვრებასა **ქურივობისა** ჩემისასა იყო ჩუენ-და ცხედარი ერთი“ (ძეგლები 1964: 189). ამის შემდეგ, როცა „მოიქცა ველური იგი განვრდომილი გონება“ თევდოსისი, როცა ნეტარმა თავინემ შეუნდო საკუთარ ძმას შვილების უმონყალოდ დახოცვა, ასე მიმართა უზენაესს: „შენ, უფალო, ყოვლით კერძოვე მონყალეო... მსაჯულო **ქურივთაო**“ (იქვე: 190). ასეთი ხაზგასმა ქვრივობაზე იმ ღვანლის მანიშნებელიცაა, რასაც უმამოდ დარჩენილი შვილებისათვის აკეთებდა დედა.

ტირიჭანის მკვლევლებმა მთაზე ნახეს დამნუხრებული თევდოსი, რომელსაც უკვე „ყოლად ვერ ეძლო ხედვად“ (იქვე: 188). თავად თავინეს ასე განუმარტა ძმამ: „ო, დაო ჩემო, თავინე, ჩემდა მოიქეც და იხილე, რამეთუ ესერა ნუერსა ზედა მთისასა ბნელმან დამფარა მე... ჩემ ზედა იქცევის ბნელი წყუდიადი“ (იქვე: 190). როგორ ახლოს დგას ეს პასაჟი იმ ეპიზოდთან, როცა თხოთის მთაზე მირიანს მზე დაუბნელდა: „დაბნელდა მის ზედა მზე და იქმნა ლამე უკუნი, ბნელი ფრიად. დაფარნა ბნელმან არენი და ადგილნი იგინი“ (იქვე: 135). ეს სწორედ იმ

ლიტერატურული ტრადიციის გაგრძელებად უნდა მივიჩნიოთ, რასაც, საერთოდ, სათავე დაუდო „წმიდა ნინოს ცხოვრებამ“ – ქართლის მოქცევამ.

ცხრა ყრმა კოლაელნი, დავითი და ტირიჭანი – ყრმები, უფლისთვის წამებულნი, მსხვერპლშენიერულნი იმთავითვე იქცევენ მკითხველის ყურადღებას თავიანთი სიმტკიცითა და რწმენით. დავითი და ტირიჭანი უხსნიან ბიძას, რომ სულისა და ხორცის გაყრამდე მამისეული რჯულის ერთგულნი იქნებიან; კოლაელი ყრმები – შვიდი დღის უსმელ-უჭმელი ბავშვები მშობლებმა ვერაფრით მოდრიკეს და სიკვდილის პირისპირ მდგარნი ასევე მზადყოფნას გამოხატავენ: „მისთვისცა მოვსწყდებით და მოვკვდებით, რომლისა მიმართ ნათელ-ვიღეთ“ (ძეგლები 1964: 185).

ასეთი სიმტკიცით წარმოდგება ქართულ აგიოგრაფიაში ბავშვი მონამე, როგორც ღვთის სიყვარულით ანთებული სული, როგორც უმანკოებისა და უბინოების ხილული სახე, როგორც ერთგულებისა და შეურყევლობის საზომი. ზოგადად კი, „მარტვილობებში“ ბავშვები წარმოდგენილნი არიან, როგორც სამოთხის უმანკო ყვავილები. მარტვილი ყრმები წმინდანების ისეთსავე მოდელს ასახიერებენ, როგორსაც უფროსები“ (გრძელიძე 1990: 54).

ათონის მრავალთავში შესული ეს ორი აგიოგრაფიული ქმნილება, „ცხრა ყრმა კალოელთა წამება“ და „მარტვილობაჲ დავითისა და ტირიჭანისა“, ინახავს ბავშვთა მარტვილობის სულისშემძვრელ ისტორიას და კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს იმაში, რა სასწაული და ამოუცნობია ხელნაწერებში ჩაბუდებული მშვენიერი სული!

თავი IX

„წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“

„წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ სამი რედაქცია არსებობს: 1. ვრცელი რედაქცია, ანასეული „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერს დართული ნაკლული, ფურცლებდაკარგული ნუსხა (ძეგლები 1964: 191-216). 2. მოკლე რედაქცია, ერთადერთი ხელნაწერით შემონახული (ყუბანეიშვილი 1946: 157-159). 3. ე. წ. მეტაფრასული რედაქცია, მრავალი ხელნაწერით დაცული (აბულაძე 1955: 2-67); (ძეგლები 1964: 191-217). სამივე რედაქციის ავტორთა ვინაობის, შექმნის დროისა და მათი ურთიერთმიმართების თაობაზე ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულებები არსებობს, რომელთა განხილვა ჩვენს ინტერესს არ წარმოადგენს. ეს გამოკვლევა მიზნად ისახავს „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ იკონოგრაფიული სახისმეტყველების ზოგიერთი ასპექტის წარმოჩენას და ეყრდნობა ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებში ა და ბ რედაქციებად შეტანილ ტექსტს.

„წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალი საგანგებოდ ეთმობა სიტყვა-ლოგოსზე მსჯელობას. ეს არის ერთგვარი თეორიული ტრაქტატი იმის დასადგენად, თუ რა კონკრეტული მიზანი დგას შემოქმედის სიტყვის უკან, მწერლის მხატვრული ცნობიერება როგორ აღიქვამს ყოფიერებას მშვენიერების თვალსაზრისით და როგორ გარდაქმნის მას ახალ ესთეტიკურ სინამდვილედ. ის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები, რომლებიც თავისთავად მოიცავენ აგიოგრაფიულ სიტყვას, ვლინდება თხზულების სიტყვიერ ქსოვილში. ახლა თვალი მივადევნოთ იმას, თუ როგორ სქემას გვთავაზობს აგიოგრაფი:

„მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყვსა და სიტყუაჲ არს მომთხრობელ მიზეზთა, რომლისათჳს პირველ მივლენან საგრძნობელთა და მიართჳან მიმღებელსა, და მიმღებელმან მისცის განმკითხველსა და განმკითხველმან - დამმარხველსა“.

გრაფიკულად თუ გამოვსახავთ, ასეთ სურათს მივიღებთ:

მიზეზნი

↓↑

სიტყვა

↓

საგრძნობელი (გრძნობის ორგანო)

↓

მიმღებელი (თანამოზიარე, შემწყნარებელი)

↓

განმკითხველი (მსაჯული)

↓

დამმარხველი (დამცველი, შემნახველი)

„მიზეზსა“ და „სიტყვას“ შორის ორმხრივი „ურთიერთობა“, მიზეზ-შედეგობრივი კავშირია, რადგან პირველი „სიტყვის“ წარმომშობია და მეორე კი – მიზეზთა „მიმთხრობელი“. აქ აგიოგრაფი სიტყვისა და საქმის მთლიანობაზეც მიგვითითებს. სულხან-საბას მიხედვით, „დაწყებასა ერთისა საქმისასა მიზეზი ეწოდების“ (ორბელიანი 1991: 480). ე. ი. საქმემ უნდა აღძრას, წარმოშვას, დაბადოს სიტყვა, რომელმაც მეტ-ნაკლები სიზუსტით უნდა გამოხატოს და ცხადყოს იგი. „საქმე, ნამოქმედარი, ფაქტი, – განმარტავს აგიოგრაფი, – არის ბიძგის მიმცემი, ამოსავალი, აღმძვრელი სიტყვისა ლიტერატურულ შემოქმედებაში. ხოლო, თავის მხრივ, პოეტური სიტყვა ამ საქმეებსა და ფაქტებს პირველ რიგში ასახავს და „არს მომთხრობელი მიზეზთა“ (ფარულავა 1982: 90).

„წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისშივე მკაფიო აქცენტი კეთდება სიტყვის ძალაზე, განსაზღვრულია მისი მოქმედების სივრცე და ემოციურ-ინტელექტუალური შთაგონება. „მიზეზი“, სათქმელი არსებობს სიტყვამდე, თქმამდე, რომელიც „აღძრავს“ სიტყვას, მაგრამ „სიტყვას თან გაჰყვება თავისი მიზეზი ისევე, როგორც ყოველ მიზეზოვანში არსებობს მიზეზი... ასე მიდის სიტყვა მიზეზიდან მიზნისაკენ და ამით სიტყვა აერთიანებს მიზეზსა და მიზანს. მიზეზისა და მიზნის გამთლიანებით კი „სიტყვის“ ლოგოსური ბუნება მჟღავნდება“ (სირაძე 1992: 38).

ამჟამად სიტყვის ლოგოსურ ბუნებაზე ვერ შევჩერდებით, ამის შესახებ საგანგებოდ ვმსჯელობთ ჩვენს მონოგრაფიაში (მეტრეველი 2000: 4-29).

„მიზეზთა მოთხრობა“ შემოქმედის საქმეა – რას იტყვის და როგორ იტყვის! „რატომ იტყვის“ – ეს უკვე „მიზეზში“ ძევს. თქმა სიტყვას უკავშირდება, მთქმელი კი სიტყვის ოსტატი უნდა იყოს, გემოვნებით, სიბრძნით, ეპოქის შეგრძნების განსაკუთრებული უნარით დაჯილდოებული. ასეთი შემოქმედი თავისი დროის „სტილის“ გამომხატველია. ყოველ მწერალს საკუთარი ხელწერა, სტილი აქვს, რომელშიც ჩანს მთელი მისი პიროვნება: „მას თავისი გმირები ჰყავს – მძვინვარენი ან მშვიდნი“, თავისი კვანძი აქვს, რთული ან მარტივი, თავისი დაბოლოება – ტრაგიკული ან კომიკური, სტილის თავისებური ეფექტები, თავისი რთული წინადადებანი და თავისი საკუთარი ლექსიკონიც კი“ (ტენი 1990: 8).

ჯერ კიდევ ადრეული პერიოდის აგიოგრაფები კრძალვითა და სიფრთხილით ეკიდებოდნენ სამწერლო საქმიანობას: „შიშმან და ზრუნვამან შემიპყრო მე – წერს იოანე საბანისძე – და შეშფოთნა გონებაჲ ჩემი და დავეცი და მოვაკლდი მეცნიერებისაგან... და აღვწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა შემოკრებული მარტვილობა, ჭეშმარიტი და უტყუელი“ (ძეგლები 1964: 47). იოანე საბანისძის მიერ წამოჭრილი მხატვრული ნაწარმოების როგორობის, მისი ენისა და სტილის საკითხი შემდგომ განვითარებას პოულობს „წმ. კოსტანტი კახის მარტვილობაში“ (ძეგლები 1964: 170). ზომიერად თქმის მოთხოვნას იცავს გიორგი მერჩულეც (ძეგლები 1964: 266). მათს მოთხოვნებში, მთლიანობაში, იკვეთება ესთეტიკური თანადგომის პრინციპები.

დავუბრუნდეთ სქემას: მიზეზი, საბაბი, რომელიც სიტყვას წარმოშობს, შინაგან სულიერ საცავსაც გულისხმობს, რადგან სიტყვა გამომხატავს პიროვნებას, მის ფსიქო-ემოციურ და ინტელექტუალურ სანყისს. სიტყვა თავად არის ადამიანური ყოფიერების საზრისი. რა გზას გაივლის სათქმელის, საქმის აუცილებლობით დაბადებული სიტყვა? – აგიოგრაფის თქმით, იგი გადაეცემა „საგრძნობელთა“, ე. ი. გრძნობის ორგანოებს, უფრო ზუსტად, ალბათ, იმათ, იოანე საბანისძემ ასეთი ფორ-

მით რომ განმარტა: „საჩინონი ეგე სასმენელნი... და უფროს-ლა საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა“ (ძეგლები 1964: 49).

სიტყვა უნდა იგრძნო, განიცადო, მან შენს სულზე ზემოქმედება უნდა მოახდინოს, შენში აქტივობა უნდა აღძრას, უნდა შეგცვალოს. გრძნობის ორგანოები სიტყვას გადასცემენ „მიმღებელს“, ანუ შემწყნარებელს, თანამოზიარეს. დარჩება თუ არა ლოგოსი შენში, „ექმნები თუ არა მასპინძელ“ მას, სწორედ ამაზე უპასუხებს ეს საფეხური „საგრძნობელიდან“ „მიმღებლამდე“, ანუ როცა მოისმენ ან შეისმენ და „გაუმასპინძლები“, ან განაგებ. ამის შემდეგ სიტყვა გადაეცემა „განმკითხველს“, ანუ მსაჯულს. იქნებ ეს „მსაჯული“ გონებაა, რომელმაც უნდა ანონ-დანონოს, სრულყოს შესამეცნებელი! ამის შემდეგ „განმკითხველი“ გადასცემს „დამმარხველს“ – ე. ი. დამცველს, შემნახველს, ვინც ან რაც „სავანეს განუმზადებს“ და, საბოლოოდ, დამკვიდრდება სიტყვა-ლოგოსი იქ, სადაც ესწრაფვოდა „განსვენებას“. ჩვენი აზრით, „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისის ეს სქემა, რომელშიც საუბარია სიტყვის დაბადების, მსმენელსა თუ მკითხველზე ამ მადლის გადმოსვლის გზებზე, თუ არ ემთხვევა, ეხმიანება იოანე საბანისძის „წმ. აბოს წამების“ I თავში მოცემულ მსჯელობას და იმეორებს ამ სქემას.

წმ. აბოს წამება	წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრება
საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა	საგრძნობელნი
განმარტენით სმენად და მასპინძელ ექმენით სიტყუათა ამათ	მიმღებელი
შეიწყნარეთ კარავსა გუამისა თქუენისასა	განმკითხველი
სავანწ განუმზადეთ	დამმარხველი

გარდა ამისა, ცოტა ქვემოთ „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი პირდაპირ აცხადებს: „ხოლო თქუენ განმზადენით სასმენელნი თქუენნი და სარწმუნოებით შეინყნარეთ“ (ძეგლები 1964: 196), იოანე საბანისძე კი ასე მოგვმართავს: „მომიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი და... შეინყნარეთ“ (იქვე: 49).

ჩვენ შეგვიძლია შევიცნოთ კაცის სული იმით, თუ რას და როგორ ამბობს. ამიტომ აგიოგრაფიისათვის ძალზე მნიშვნელოვანია სიტყვაზე ფიქრი. ეს გასდევს „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტს. სიტყვის მსახურება და სიტყვის მაღლი მთლიანობაში იმას წარმოგვადგენინებს, რომ „პირველითგან იყო სიტყუაჲ და სიტყუაჲ იგი იყო ღმრთისა თანა და ღმერთი იყო სიტყუაჲ იგი“ (ინ. 1,1). წმ. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისი ამგვარად განიხილავს „მიზეზს“, „სიტყვასა“ და „სიტყვის გზებს“.

აგიოგრაფიული მწერლობის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ჩვენს საკვლევ ძეგლშიც თვალსაჩინოა წარმოდგენილი ლოცვის სათნოება. ლოცვის ძალა და მაღლი წარმართავს მთელ თხზულებას. თავად ფაქტი, წმ. იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების („ძლიერნი სიტყვითა და საქმითა“) საქართველოში ჩამობრძანება და მათ მიერ ქართველთა განათლება „ჭემმარიტებისა ნათლითა“, რაც დიოფიზიტობის გაძლიერებას უნდა გულისხმობდეს და არა მხოლოდ, ზოგადად, ქრისტიანობის ქადაგებას (სირაძე 1992: 33), ამასთანავე და უმთავრესი, – სამონასტრო სისტემათა დამკვიდრებას, ლოცვით წარმართულ ცხოვრებას გულისხმობდა. ლოცვით იქმნებოდა და იგებოდა ლოცვისათვის განკუთვნილი ეკლესია-მონასტრები. აგიოგრაფი ასე მოგვმართავს: „ჯერ-არს, რაჲთა ლოცვაჲ წინაჲთ წარუძღუანოთ, ჴელი შემოყავთ ჩემ თანა ვედრებითა!“ (ძეგლები 1964: 193).

და რა ძალა აქვს ლოცვას? – როგორც სახარებაში ვკითხულობთ „ითხოვდეთ და მოგეცეთ თქუენ“. აგიოგრაფი ასე მსჯელობს: „იხილეთ-ღა ნაყოფი იგი ლოცვისაჲ – [წინაჲს]წარმეტყუელ იქმნა ჭემმარიტებისა სიყრმითგან (სამოელი – სფ. მ.), რამეთუ ითხოვა იგი ანა ცრემლითა და ლოცვითა“ (ძეგლები 1964: 193).

ეს პასაჟი საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ აქ ერთადაა „ცრემლი“ და „ლოცვა“. სათქმელის ამ ასპექტით აქცენტირება და კონცენტრირება კიდევ ერთხელ ხაზგასმით მიუთითებს იმას, თუ რა ძალა აქვს ლოცვას, ცრემლით აღსრულებულს.

აღმოსავლეთის ეკლესიის მამათა მოძღვრებაში ცრემლი სულიწმიდის მადლია. მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ აგიოგრაფიული თხზულების ძირითად ნაწილში, რომელშიც აღწერილია „დასაბამი ცხოვრებისა წმიდისა მამისა ჩუენისა იოანე ზედაძნელისა“ საგანგებოდაა ხაზგასმული: „და იქცეოდა ყოვლითა სიმდაბლითა (წმ. იოანე – სფ. მ.), მარხვითა და მღვიძარებითა, ცრემლითა და ვედრებითა“ (ძეგლები 1964: 197). ეს უკვე წმინდანის მდგომარეობაა, მისი მაღალი სულიერობის განმსაზღვრელი ნიშანია.

მსგავსი ვითარება გვაქვს, როცა აგიოგრაფი წმ. ნინოს შესახებ გვაუწყებს, რომ „დედა ჩუენი ნინო დაადგრა ლოცვასა ცრემლითა“ (ძეგლები 1964: 199). ცოტა ქვემოთ თხზულების ავტორი გადმოგვცემს, რომ წმ. იოანე ზედაზნელი „ვედრებოდა... ღმერთსა და აღიხილნა თუალნი და აღიპყრნა ჳელნი და დასთხივნა პატიოსანნი იგი ცრემლნი წინაჲე ცხოველსა მის სუეტისა“ (იქვე: 200) ან „მისგან მიჴმან ცრემლნი“ (იქვე: 206).

რასაკვირველია, ცრემლი სინანულისა ნეტარებაა ღვთის გზაზე მდგომი მორწმუნისათვის, რადგან „Начало плача - познание самого себя. Да будет же плач наш не по человеку, не по Богу, Который знает сокровенность сердца, чтобы от него получить нам утешение“ (ქრისტიანული.. 1930: 140).

ცრემლით ლოცვა ერთობ დამახასიათებელი მდგომარეობაა ქართული აგიოგრაფიისათვის. ასეთი ლოცვის ძალა და მადლი განსაკუთრებულად ჩანს „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ (მეტრეველი 2002). საერთოდ, ეკლესიურ ადამიანს ღრმად სჯერა ის, რაც ასეა ფორმულირებული „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტში: „ყოველთა კეთილთა განმასურნელებელ ლოცვაჲ არს“ (ძეგლები 1964: 193). ამ კონტექსტში უაღრესად მნიშვნელოვანია სიტყვა „განმასურნელებელ“, რაც სურნელების მომფენს ნიშნავს (სარჯველაძე 2001: 37). უნდა აღინიშნოს, რომ ლოცვის ასეთ კონტექსტში წარმოდგენა არც თუ ხშირია. აგიოგრაფის ნათქვამი: ლოცვა-სურნელების

მომფენი, აზროვნების იმ ფორმის გამომხატველია, რომელსაც, შესაძლოა, სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველება ვუწოდოთ.

ყოველგვარი სიცოცხლის ნიშანი არის სუნთქვა. თავისებური სუნთქვა არსებობს სულიერ სამყაროშიც. წმიდა მამების გამოცდილება გვასწავლის, რომ სულის სუნთქვაა ლოცვა (რაფაელი 1997: 38), ოღონდ, „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორის მიხედვით, ეს ლოცვა „ყოველთა კეთილთა განმასურნელებელია“. აგიოგრაფის მიერ წარმოდგენილი მხატვრული სახე, სურნელების მომფენი ლოცვა, თავისი დატვირთვითა და ღრმა სიმბოლიკით ქრისტიანული ღვთისმეტყველების სფეროში თავსდება. ლოცვა – ღმერთთან საუბარი, საკუთარი თავის აღმოჩენისა და შეცნობის საშუალება, ადამიანის შთაგონების გაცხადება, უზენაესთან შეერთების საშუალება „წარგიმართებს ყოველთა გზათა შენთა. ლოცვა აღავსებს სავაჭროსა შენსა საუნჯეთა, ლოცვანი გიხსნიან ყოვლისა ფათერაკისაგან, ლოცვა განგარიდებს უჭამოდ სიკვდილისაგან, ლოცვა დაგიფარავს ცოდვისაგან... ლოცვა დაგამეგობრებთ ანგელოზთა, ლოცვა გიჩვენებთ პირსა ღმრთისასა და დაგამკვიდრებს შენ საუკუნოდ“ (ორბელიანი 1963: 29). როცა ადამიანური არსებობა ლოცვით გაჯერებული იქნება, მაშინ გახდება საცნაური მისი სურნელი, მაშინ მოგეფინება ის ზეციური მადლი, რომელსაც ლოცვის სურნელით შეიგრძნობ. მხატვრულ-ესთეტიკური აზროვნების ის თავისებურება, რომელიც ასეთი მხატვრული სახით დაფიქსირდა აგიოგრაფიულ ძეგლში კიდევ ერთი მანიშნებელია იმისა, თუ როგორი იყო სახისმეტყველებითი კატეგორიები შუა საუკუნეებში და რა სპეციფიკა ჰქონდა ქართველი კაცის შეგნებაში, მის სულსა და გონში დავანებულ სახისმეტყველებითს ღვთისმეტყველებას. ლოცვა-სურნელების მომფენი, – სულიერობის იმ სფეროს სწვდება, სადაც მართალთა ნეტარება და სიხარულია, სადაც ცათა სასუფეველია და საითკენაც მიისწრაფიან მართლმორწმუნენი. ღვთაების სამყოფელის, სამოთხის, ედემის ბაღის სურნელების მომფენი ლოცვა ის რეალური ძალაა, ისეთი მადლია, რომელიც ურწმუნოს მორწმუნეს გახდის და მორწმუნეს კი განაშორებს ყოველივე ამაოსა და წარმავალს. ლოცვა ზეცისკენ აღმავალი და განმმედეგი ძალაა, როგორც „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი

ამბობს: „ლოცვაჲ მისი (წმ. იოანესი – სფ. მ.) აღვიდოდა ცად, აერთა განსწმედდა“ (ძეგლები 1964: 208).

ცოტა ქვემოთ აგიოგრაფი ევანგელურ სწავლებას, რომ ბოროტი განიდევნება ლოცვითა და მარხვითა, სახისმეტყველებითს კონტექსტში წარმოგიდგენს და ლოცვას გონიერების დედას უწოდებს: წმ. იოანე „ლოცვასა და მარხვასა, ვითარცა დედასა გონიერებისასა, შეევედრა“ (ძეგლები 1964: 202).

უალრესად საინტერესოდ გვეჩვენება აგიოგრაფის მსჯელობა: „ყოველმან, რომელმან ჳელ-ყოს საღმრთოსა მსახურებასა, ითხოვოს მისგან, რომელი-იგი უხუად მიმნიჭებელ არს ღმერთი“ (ძეგლები 1964: 198).

ქართული აგიოგრაფია მდიდარია ღვთის სახელებით, რომლებიც, რასაკვირველია, ეფუძნება და ეყრდნობა ღვთისმეტყველებას, ყოველთვის მკაცრად ზის დოგმატიკა-კანონიკის ჩარჩოში. ერთობ ორიგინალურად მოიხმობს „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი ღვთის სახელად, ერთ-ერთ განმსაზღვრელად „უხვად მიმნიჭებელს“. ღმერთი – უხუად მიმნიჭებელია სიკეთისა, მოწყალებისა... მან „კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“, ღმერთი, როგორც სულიწმიდის ლოცვაში ვკითხულობთ, არის „საუნჯე კეთილთა“ და „მიმნიჭებელი ცხოვრებისა“, ყოველივეს „მაღლით აღმავსებელი“ (ლოცვანი 1997: 26). „უხვად მიმნიჭებელი ღმერთი“, აგიოგრაფის თქმით, „მისცემს საზრდელსა“. დაისმის ორი შეკითხვა. ვის აძლევს სოფლის შემოქმედი საზრდელს და რა იგულისხმება ამ საზრდელში?

„ყოველმან, რომელმან ჳელ-ყოს საღმრთოსა მსახურებასა“ – ასეთია პასუხი პირველ შეკითხვაზე. ე. ი. ვინც დაინყოს საღვთო მსახურება, ანუ ვინც ღვთის მოშურნეობას გამოიჩინოს და უზენაესის „სამსახურში“ ჩადგება. საღვთო მსახურება საეკლესიო წეს-განგებაა და, უპირველესად, ტაძარში აღსრულებულ წირვა - ლოცვას გულისხმობს. საღვთო ლიტურგიის აღმასრულებელი მღვდელია. კონტექსტიდან გამომდინარე, ცხადია, რომ უხვად მიმნიჭებელმა ღმერთმა საზრდელი სასულიერო პირს უნდა მისცეს. თუ რას გულისხმობს ამ საზრდელში აგიოგრაფი იაკობ მოციქულის ეპისტოლის ციტაციით ირკვევა: „ვითარცა იტყვის იაკობ მოციქული: „უკუეთუ ვინმე ნაკ-

ლუღევან არს თქუენგანი სიბრძნითა, ითხოვენ და მოსცეს მას ღმერთმან ნიჭთა განმყოფელმან“ (ძეგლები 1964: 193). იაკობ მოციქულის კათოლიკე ეპისტოლე ამ მუხლს ასე გადმოგვცემს: „ხოლო უკუეთუ ვინმე თქუენგანი ნაკლულევან არს სულიერითა სიბრძნითა, ითხოვენ ღმრთისაგან, რომელმან იგი მოსცის ყოველთა უხვად და არა ვის აყუედრის და მოსცეს მას“ (იაკ. 1, 5).

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „უხვად მომნიჭებელი ღმერთი“ იაკობ მოციქულის ეპისტოლის გავლენითაა აგიოგრაფის შემეცნებაში შესული; ღმერთი საზრდელს უხვად მიანიჭებს სასულიერო პირებს, მათ, ვინც საღვთო მსახურებას აღასრულებს. საზრდელი, უპირველესად, არის სიბრძნე, ანუ ნიჭი კეთილისა და ბოროტის გარჩევისა და სიკეთის მსახურებისა.

„წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“ უაღრესად საინტერესო მასალას გვანვდის ღვთის სახელდებათა შესახებ. ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში იგი ამ მხრივაც გამორჩეულია, რადგან საკმაოდ უხვად წარმოგვიდგენს საღვთო სახელებს:

1. უხვად მომნიჭებელი ღმერთი (გვ. 193,ა);
2. საზრდელის მომცემელი ღმერთი (გვ. 193,ა);
3. მომავლინებელი (იგი თავსა თვსსა გამოუცხადებდა) (გვ. 194,ა);
4. ღმერთი აბრაამისი, ღმერთი ისაკისი, ღმერთი იაკობისი (გვ. 194,ა);
5. დაუსაბამო (არს იგი არს, რომლისა დასაბამ არა არს) (გვ. 194,ა);
6. ღმერთი მამათაჲ (რომელ იგი არს ღმერთი მამათაჲ) (გვ. 194,ა);
7. ჭეშმარიტი ღმერთი (გვ. 194,ა);
8. ნათელი (გვ. 194,ა);
9. ერთი უხილავი და უცვალებელი (გვ. 194,ა);
10. არა დასაბამიერი, არცა გასრულებადი (გვ. 194,ა);
11. განუზომელი (გვ. 194,ა);
12. მარადის კურთხეული (გვ. 194,ა);
13. ნათელი სამეხისაჲ (გვ. 194,ა);
14. (შეკრებულად) შეურწყმელი და განუყოფელი (გვ. 194,ა);

15. უხილავი (გვ. 194,ა);
16. უჟამო (გვ. 194,ა);
17. დაუტევნელი (გვ. 194,ა);
18. უცვალელებელი (თვნიერ ვითარებისა, თვნიერ რაოდენობისა ხატებისა) (გვ. 194,ა);
19. შეუპყრობელ და შეუნანევრებელი (გვ. 194,ა);
20. ძლიერი (თავით თვისით) (გვ. 194,ა);
21. ძე-მხოლოდ ცხოველი და განმაცხოველებელი, მომცემელი ცხოვრებისა (გვ. 194,ა);
22. მარადის კურთხეული და ბრწყინვალე (გვ. 194,ა);
23. სული წმიდაა – მთავრობისა უფალი, წარმავლინებელი, განმკუთვნილი, ტაძრად თვსად მოქმედი (გვ. 194,ა);
24. სიტყვა დაუსაბამო – სიტყუად ღმრთისა (გვ. 195,ა);
25. ხუროთმოძღვარ და შემოქმედ (ღმერთი არს) (გვ. 202,ა);
26. საკვრველთ-მოქმედი (ღმერთი) (გვ. 2113,ა).

აქ წარმოდგენილი ღვთისმეტყველებითი გააზრება პირველარსისა საღვთო სახელების კვალობაზე მოცემულია კატაფათიკურ-აპოფატიკური მეთოდით. უკუთქმითი თეოლოგიის ნიმუშები, როცა ღვთაება გამოხატულია მხოლოდ უარყოფითი ნიშნებით, შემდეგია: „არს იგი უხილავი, უჟამო, დაუტევნელი, უცვალელებელი, – უცვალელებელ თვნიერ ვითარებისა, თვნიერ რაოდენობისა, ხატებისა, – შეუპყრობელ და შეუნანევრებელ“ (ძეგლები 1964: 194).

თუმცა ვხვდებით ღვთაების, ანუ პირველარსის, გააზრების „ნიმუშებს“ დადებითი ნიშნებით. უკუთქმითის გარდა ყველა ამ სახეობას განეკუთვნება ზემოთ წარმოდგენილ სქემაში. ეს ყველაფერი, რა თქმა უნდა, ეფუძნება და ეყრდნობა არეოპაგიტულ კორპუსს. „საღვთოთა სახელთათვის“, ფაქტობრივად, ის ფუნდამენტია, რომელზე დაყრდნობით შემოქმედისა და შექმნილის შესახებ ფილოსოფიურ გააზრებას მოსდევს ღვთაების სახისმეტყველებითი წარმოდგენა, რომელსაც მოჰყვება ღვთისმეტყველება (შდრ.: სირაძე 1992: 41).

„წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ გვხვდება ტერმინი „სამება“: „ხოლო რომელთა სამებისა ერთსწორობა ვერ გულისწმა-ყვეს“. გარდა ამისა, ვხვდებით წმ. სამების ჰიპოსტა-

სებს: მამა, ძე და სულიწმიდა (ძეგლები 1964: 194). აგიოგრაფი მკაცრად საუბრობს არიოზის ცრუ მოძღვრების შესახებ: „ჭრცხუენოდენ არიოზს, რომელმან დაბადებულად იკადრა თქუმად სიტყუა იგი ღმრთისა“. ასეა განქიქებული არიანული სწავლება.

როგორც ცნობილია, ქალაქ ნიკეაში რომის იმპერატორის კონსტანტინე I დიდის საგანგებო ბრძანებით მოწვეულ პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე ალექსანდრიელი მღვდლის – არიოზის მწვალებლური აზრი უარყვეს იესო ქრისტეს არადღ-თაებრიობის შესახებ. არიოზი დაჟინებით იცავდა თავის ცრუ მოძღვრებას და ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ იყო დრო, როცა ძე ღვთისა არ იმყოფებოდა ე. ი. „არ იყო შობილი უნი-ნარეს ყოვლისა საუკუნეთა“ და იგი არის ქმნილებათ (საეკლესიო კრებები 1978: 175). ქართველი აგიოგრაფი მკაცრად იცავს დოგმატიკა-კანონიკას და აცხადებს: „რცხუენოდენ არი-ოზს, რომელმან დაბადებულად იკადრა თქუმად სიტყუა იგი ღმრთისაჲ ... ხედვიდა მას კაცად და ბუნებაჲ ღმრთეებისაჲ დაუსაბამოჲ ვერა ცნა“ (ძეგლები 1964: 195).

„წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ამ ე. წ. თეორიულ წინასიტყვაში – რ. სირაძის სახელდებით (სირაძე 1992: 36) – არიანულ მოძღვრებასთან ერთად, დაგმობილია მაკედონისა და მის თანამოაზრეთა მწვალებლური სწავლება, რომლებიც უარყოფდნენ სულიწმიდის ღვთაებობას (საეკლესიო კრებები 1978: 177). რა თქმა უნდა, ეს მძიმე ცოდვაა, მაშინ, როცა სახარება მკაცრად გვაფრთხილებს: „ყოველნი ცოდვანი მი-ეტევენენ კაცთა, ხოლო სულისა წმიდისა გმობაჲ არა მიეტეოს“ (მათე, 12,31). ამის გათვალისწინებით ქართველი აგიოგრაფი თავის გულისწყრომასა და აღშფოთებას ასეთი ინტონაციით გამოხატავს: „კადნიერი იგი (მაკედონი – სფ. მ.), თავჯედი, რომელსა თავი თჳსი რაჲმე ეგონა ყოფად“ (თამამი და თავხედი მაკედონი, რომელსაც თავისი თავი რალაც ეგონა), – ასეთია აგიოგრაფის შეფასება, მისი გულწრფელი, უშუალო და ბუნე-ბრივი დამოკიდებულება ერეტიკოსი მაკედონისადმი!

აგიოგრაფიული თხზულების ეს ე. წ. თეორიული ნაწილი სრულდება სიტყვაზე ფიქრით, ანუ იმით, რითაც დაიწყო „ცხოვრება“. საინტერესოა ისიც, რომ ტრიადიოლოგიის კონ-

ტექსტში განიხილება სიტყვა – ლოგოსის რაობა. სულიწმინდის გადმოსვლა მოციქულებზე არის პირველარსი და ამის კვალობაზე აგიოგრაფი განმარტავს, რომ ასურელ მამებზეც გარდამოვიდა სულიწმიდა: „მოვედინ ჩუენ ზედა და მოეცინ პოვნად მადლი სიტყვსაჲ ერსა ჩუენსა“. ეს ფრაზა სრულიად გამორჩეულია მთელ თხზულებაში, რადგან აქ კარგად იკვეთება ჩვენთვის ასე მნიშვნელოვანი – სიტყვის ლოგოსური ბუნება. ენას უნდა ჰქონდეს სიტყვის მადლი! – ასეთია აგიოგრაფის დასკვნა. „მადლი სიტყვისაჲ“ არის ის ძალა, რომელიც ნაკლულევანთ ალავებს და სწეულთ განკურნავს. მადლი სიტყვისა რომ შეიგრძნო, უნდა მოემზადო, რათა სიტყვა მოვიდეს და დაემკვიდროს შენში, რათა სიტყვამ იპოვოს თავისი ადგილი და გაგიცხადოს ჭეშმარიტება. ეს სულიერ-ინტელექტუალური შემეცნების გზაა და ადამიანს სათნობათა კიბეზე აამაღლებს, უმაღლეს უნივერსალებს აზიარებს.

სახისმეტყველებითი პრინციპების კვალობაზე საინტერესოა ისიც, რომ „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისში წარმოდგენილი მსჯელობა სიტყვაზე, ძირითადად, გამიზნულია სალიტურატურო სიტყვის მიმართ, რომელიც რთულ შემოქმედებითს გზას გაივლის: „არა თუ ადვილად საურავსა რასმე ვეძიებთ, არამედ სიღრმეთაგან ზღვსათა პატიოსანთა მარგალიტთა, შრომით მოსაგებელთა, გუნებავს ცხადად გამოჩინებაჲ, რომელნი განმზადებული არიან განყოფად სიმდიდრესა, უხრწნელსა საფასესა საღმრთოთა ნიჭთასა, ნათესავისა მიმართ ჩუენისა სიტყვთა მადლისაჲთა“ (ძეგლები 1964: 192).

ამ კონტექსტშიც გაიღვებს სიტყვის მადლი, როგორც განმსაზღვრელი შემოქმედებისა, როგორც საზრისი არსებობისა. სიტყვის მსახურება ნიჭია „გამოცხადებითა მადლისაჲთა“ (იქვე: 192). ასე გასდევს სიტყვაზე ფიქრი „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას“.

„წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მეორე ნაწილი – „დასაბამი ცხოვრებისაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისაჲ“ ორგანული გაგრძელებაა იმისა, რომ სულიწმინდისაგან მინიჭებული ლოგოსური სიტყვა სხვებს უნდა გადაეცეს. ეს არის მოციქულებრივი მისია, რომლის აღსრულება საქართველოში ჯერ კიდევ | საუკუნეში წმ. ანდრია პირველწოდებ-

ულმა დაიწყო და IV ს-ში წმიდა მოციქულთა სწორმა ნინომ განასრულა. წმიდა იოანე ზედაზნელის ღვაწლი წარმოგვიდგება, როგორც გაგრძელება წმ. ნინოს მოციქულებრივი მისიისა.

წმ. ნინოსა და სვეტიცხოველთან კავშირები საკმაოდ ღრმადაა შესწავლილი (სირაძე 1992: 4-25; კუჭუხიძე 2005: 49-54) და ამ მხრივ ჩვენ ახალს ვერაფერს ვიტყვით, მხოლოდ შევნიშნავთ, რომ წმ. იოანე ზედაზნელი გამორჩეულია ქართულ კულტურულ-რელიგიურ სივრცეში, როგორც პირველსახე განდევილობისა. სწორედ ამისი აქცენტირებით იწყება „ცხოვრების“ ძირითადი ნაწილი, საკუთრივ წმ. იოანეს ღვაწლის აღწერა, თანაც ისე, რომ დარღვეულია თავგადასავლის თხრობის ბიოგრაფიულობა. რატომ მოიწია წმ. იოანე „ქუეყანასა ქართლისასა“? პასუხი ერთია: „წინამძღურებითა სულისა წმიდისაჲთა“. ცოტა ქვემოთ ეს თემა ასე განივრცობა: „განმგებელმან მისმან, სულმან წმიდამან, წამს-უყვნა მას ქუეყანად ჩრდილოდ, რაჲთა მიუძღუეს ქუეყანად ქართლად“ (ძეგლები 1964: 198). თხზულების ავტორი ასე ათქმევინებს თავად ნეტარ იოანეს, რომელიც თავის მოწაფეებს მიმართავს: „არა უწყითა, რამეთუ სარგებელისათჳს ამის ქუეყანისა წარმოგუავლინნა უფალმან ღმერთმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან“ (იქვე: 202). ეს არის მისი მოღვაწეობის ერთგვარი ლეგიტიმაცია და ამაშივე იკითხება მოციქულებრივი მისიის აღსრულების გარდაუვალობა.

ახალგაზრდობიდანვე მძიმე უღელი იტვირთა წმ. იოანემ: „დაჯდა თჳსაგან და დაყუდნა, რამეთუ არს სასოებაჲ თმენისაჲ“ (ძეგლები 1964: 196-197). აგიოგრაფის ეს განმარტება საყურადღებოა თუნდაც იმიტომ, რომ უმთავრესი ქრისტიანული სათნოება, – მოთმინება ცხოვრების, არსებობის იმედადა გამოცხადებული. არა თუ მონაზვნის, არამედ ყოველი მოკვდავის უპირველესი საზრუნავია, დაუახლოვდეს, მიემსგავსოს უზენაესს, როგორც შეგვაგონებს წმიდა სახარება: „იყუენით თქუენ სრულ, ვითარცა მამაჲ თქუენი ზეცათაჲ სრულ არს“ (მ. 5, 42). წმ. იოანე ზედაზნელი „სრულებასა რომ მიემთხვს“, აგიოგრაფის სიტყვით, „იქცეოდა ყოვლითა სიმდაბლითა, მარხვითა და მღჳძარებითა, ცრემლითა და ვედრებითა. შრომითა და მოთმენითა დღითი-დღე წარემატებოდა“ (ძეგლები 1964: 197). სრულყოფილებისაკენ სწრაფვა პიროვნების თავისუფა-

ლი ნების უმაღლესი მიზანია. ეს არის თავისუფლებაც. სრულყოფილი რომ გახდეს, თავისუფალი უნდა იყოს! ამიტომ, წმ. იოანე ზედაზნელი, ერთდროულად, თავისუფლებისა და სრულყოფილების ნიმუშია. ამ რთულსა და სულიერი ბრძოლებით აღსავსე გზაზე იგი სათნოებებს აგროვებდა და მისი ღმერთთან მიახლება დიდი ღვაწლის შედეგი იყო. „სრულებას“ მან მიაღწია:

- სიმდაბლით;
- მარხვით;
- მღვიძარებით;
- ცრემლით;
- ვედრებით;
- შრომით;
- მოთმინებით.

ეს ჩამონათვალი იწყება სიმდაბლით და მთავრდება მოთმინებით. ასეა იდეალიზებული ის უმთავრესი სულიერი იარაღი, ურომლისოდაც ცათა სასუფეველი არ მოიპოვება. თხზულების ავტორის აზრით, წმ. იოანეს რჩეულობა, მისი „ვითარცა ვარსკულავის“ გამობრწყინება და სენტა კურნების თუ ემპათია „განსხმის“ სასწაულმოქმედებითი ძალა მას ღვთისაგან მიენიჭა სწორედ გასაოცარი სიმდაბლის გამო, „რამეთუ ჩუეულებაჲ ესე არს ღმრთისაჲ: „ყოველი, რომელი დაიმდაბლებს თავსა თვსსა, იგი ამაღლდების“. ეს სახარებისეული შეგონება აგვირგვინებს სიმდაბლის სათნოების უნივერსალიზმს.

ქართული ესთეტიკური აზროვნების განვითარების ისტორიისათვის, ჩვენი აზრით, უაღრესად საინტერესო ერთი ასეთი პასაჟი გვხვდება ნაწარმოებში: „შუენიერთა მოძღურისა მონაფეთა კეთილი იგი შეთქუმულებაჲ“ (ძეგლები 1964: 199). ეს ფრაზა მნიშვნელოვანია თავისი ინტონაციით, განწყობითა და სახისმეტყველებითი ფუნქციით, როცა მოვლენა იქცევა ემოციურ სინამდვილედ! ამავე ფრაზას მოსდევს მუსიკალობით, ევფონიური ჟღერადობით დატვირთული სტრიქონი: „საკრველსა მას სიყუარულისასა შეკრნეს“ (იქვე: 199).

ჩვენი აზრით, თხზულებაში ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი უჭირავს წმ. იოანე ზედაზნელის ე. წ. „სწავლანის“ იმ ადგილს, რომელშიც საუბარია პიროვნულ მაგალითზე. რო-

გორც წმ. იაკობ მოციქული ბრძანებს, სარწმუნოება საქმის გარეშე მკვდარია (2, 26). რასაც სხვას მოუწოდებ, რასაც ქადაგებ ის შენი ცხოვრების წესი უნდა იყოს: „თავნიცა თქუენნი სახედ მისცნეთ“. ასეთი დამოკიდებულება ზნეობრივი ღვთისმეტყველების სფეროში თავსდება. ამიტომ მიგვაჩნია ყურადსაღებად თხზულების ეს მონაკვეთი: „ჯერ-არს თქუენდა, რაათა წარხვდეთ კაცად-კაცადი და განამტკიცებდეთ ძმათა... არა სიტყუთა, მოძღურებითა თქუენითა, არამედ... რაათა იხილნენ საქმენი თქუენნი კეთილნი და აღიდებდნენ მამასა თქუენსა ზეცათასა“ (ძეგლები 1964: 202-203).

„წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ეს ნაწილი, პირობითად სწავლანი, ტექსტის სტრუქტურისა და ისტორიის შესწავლის გათვალისწინებით, ათცამეტი ასურელი მამის სამოღვაწეო პროგრამაა. ამასთანავე, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ქართველ ბერ-მონაზვნებს უნდა ჰქონოდათ მათი სულიერი წინამძღოლისგან ეგზეგეტიკური სწავლანი. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ „წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ არის პირდაპირი მითითება წმ. იოანე ზედაზნელის „სწავლათა“ არსებობაზე, რომელშიც აღნიშნულია, რომ წმ. იოანემ თავის მონაფეებს „ნაცვლად სძისა და ყრმეებრივთა საზრდელთაჲსა მტკიცე და ძლიერი საზრდელი წინარუყო, ესე იგი არს საღმრთონი სწავლანი და მოძღურებანი“ (აბულაძე 1955: 148).

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ, თუ ათცამეტი ასურელი მამის ძირითადი მიზანი ანტიმონოფიზიტური მოღვაწეობა იყო და ანტიმონოფიზიტობა ანტიმაზდეანურ პოლემიკასაც გულისხმობდა, მაშინ მათ შესატყვისი „პროგრამაც“ ექნებოდათ. დიოფიზიტური დოქტრინის დაცვა, დიოფიზიტური მსოფლხედვა გამოსჭვივის ამ „სწავლანიდან“, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს საპირისპირო მოსაზრებაც. (ასურელი მამების დიოფიზიტური დოქტრინის დაცვას ამტკიცებდნენ გრ. ფერაძე, ი. ჯავახიშვილი, ზ. ალექსიძე, რ. სირაძე, თ. ჟორდანიას, ვ. გოილაძე, ა. ჯაფარიძე, დ. მერკვილაძე; საპირისპირო თვალსაზრისი ჰქონდათ აკად. კ. კეკელიძეს, ს. კაკაბაძეს, ლ. მენაბდეს, ლ. მელიქსეთ-ბეგის).

წმ. იოანე ზედაზნელის დამოძღვრა, ე. წ. „სწავლანი“ შემდეგ საკითხებს ეხება: ქადაგება იწყება ახალი აღთქმის უმ-

თავრესი მცნებით: „ნურა გიყუარნ, ძმანო, უფროთ ღმრთისა“. ეს არის ამოსავალი, საყრდენი ამ მოძღვრებისა. ამის შემდეგ ჩამონათვალი ასეთ სახეს იღებს:

ვერცხლისმოყვარეობა და სიმდიდრე;

შვება და უძღურება (რომ არ იშვას ურჩობა);

მემთვრალეობა (ნუ დაითრობით ღვინითა) – რომ არ აღიძრეს ბოროტი გულისთქმები.

„სწავლანის“ ავტორისთვის მნიშვნელოვანია ის, რომ დავიცვათ „სჯული იგი მარხვისაჲ“ (ძეგლები 1964: 203). საჭმლისაგან იშვა ურჩობა ადამისი და დაირღვა მარხვა. ჩვენი აზრით, მთელ ამ კონტექსტში უმთავრესია, გავიაზროთ „მარხვის რჯული“, როგორც სინმინდის, უბინოებისა და რწმენის გარანტი. თავისთავად, ასე დანახული და შეფასებული წმიდა მარხვა კიდევ ერთი ნიშანია იმისა, რომ ქართველთა დამოკიდებულება სარწმუნოების მიმართ ყოველთვის იყო ღრმადქრისტიანული და სულიწმიდის მადლით კურთხეული.

„სწავლანის“ შემდეგი, საკმაოდ ვრცელი ნაწილი ეთმობა მსჯელობას ადამიანის ორგვარი ბნუებისა და ორგვარი ნების შესახებ, განმარტებულია ორგვარი ბუნება: სულიერი და ხორციელი, აქვეა მოცემული ადამიანის სულიერი ამალღების გზები.

„სწავლანში“, მრავალ სხვა საკითხთან ერთად, ჩვენთვის ერთობ მნიშვნელოვანია რამდენიმე ნიმუში მხატვრულ-ესთეტიკური აზროვნებისა:

„ეკლოვანი ესე ქუეყანა“ (ძეგლები 1964: 203);

და

„ვიცი, რაჲსათჳს ვარ“ (იქვე: 206).

ვერცხლისმოყვარეობის, სიმდიდრისა და უძღურების გმობას ტექსტში მოსდევს მსჯელობა იმის შესახებ, რომ დავიცვათ „სჯული მარხვისა“, რომ ჩვენგან განრიდებული იყოს „ეკლოვანი ესე ქუეყანა“.

წუთისოფლის წარმავლობისა და ამაოების შესახებ საკმაოდ ბევრი თქმულა და დაწერილა ქრისტიანულ ლიტერატურაში. ადამიანის ცოდვით დაცემის შემდეგ იწყება მისი ცხოვრების ეკლიანი გზა დაკარგული ედემის მოსაპოვებლად, მამისეულ ნიაღში დასაბრუნებლად. გრძელი და დამღლეი აღმოჩნდა ეს

გზა. იმატა ცოდვამ, მოგვაკლდა მაღლი და ნათელი ქრისტესი. მართალია, ცხოვრება მოსამზადებლად მოგვეცა, ოღონდ მზადება-გადამზადებაში ჭეშმარიტი გზიდან არ უნდა გადავუხვიოთ, სიკეთე უნდა მივაგოთ ყველას, ვინც ცხოვრების გზაზე შეგხვდება. თუ გვინდა გავიმარჯვოთ, მოთმინება უნდა ვისწავლოთ. ერთი სიტყვით, უნდა ვიცხოვროთ ისე, რომ ვცხონდეთ! ადამიანს ბევრი რამ აბრკოლებს, ბევრი საცდური ეძლევა, განსაცდელი ცდუნებად ექცა და ქვეყანა გახდა ეკლოვანი, მხოლოდ იმათთვის, ვინც ამ „ეკლებს“ ხედავს და გრძნობს, თორემ უმეცართათვის ბოროტება ვერდასათმობ ვნებად დარჩა. ეს ქვეყანა ხომ ღვთის მიერ კეთილად შეიქმნა. ჩვენ უნდა განვერიდოთ და მოვიძულოთ არა სოფელი, არამედ ამაოებანი ამა სოფლისანი. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქვეყნის ეკლები წუთისოფლის ამაოებანია, რომლებიც თომა კემფელის (XV ს.) მიხედვით შემდეგია: „ამაო არის ძიება წარმავალისა სიმდიდრისა და სასოების დამყარება მასზედ. ამაო არს კვალად ძიება პატივისა და მალლის ხარისხისა. ამაო არს შედგომა ხორციელთა წადილთა და ნდომა იმისთანა რისამე, რომლისათვისაც შემდგომში ფიცხლად უნდა დავისაჯნოთ. ამაო არს, რომ კაცი დღეგრძელობას ნატრობდეს და სათნო ცხოვრებაზედ კი არ ზრუნავდეს. ამაო არს შეყვარება მსწრაფლ წარმავლისა და არა მისწრაფება იქით, სადაც არს სიხარული საუკუნო“ (კემფელი 1982: 39).

„ვიცი რაასათს ვარ“ – თვითშემეცნების ფორმულაა, მისი კონტექსტი ასეთია: ადამიანი არ უნდა გახდეს მონა საკუთარი ვნებებისა, არ უნდა დაემორჩილოს „მტერს“, უნდა განეშოროს ყოველივე წარმავალს, რომ მიეახლოს უზენაესს, „რაფთა აღვიდე ღმრთისა ჩემისა საქმეთა“ (ძეგლები 1964: 206). ეს არის ქრისტიანული ანთროპოლოგიის არსებითი საკითხები: „ვიცი, რაასათს ვარო, განღმრთობა ... დაკრძალვა-განრიდება, – ასეა გააზრებული ცხოვრების მიზანი“ (სირაძე 1992: 59).

„წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ერთობ მნიშვნელოვანია ეპიზოდი, როცა წმ. იოანე გააკიცხავს ე. წ. „ბნელეთის ძალებს“ და ადგილსაც მიუჩენს მათ: „ადგილი თქუენი ბნელეთი არს, ივლტოდეთ მუნ“. ამის შემდეგ მიმართვის ფორმით ისევ გრძელდება ბრალდებები, საინტერესო და დასაფიქრებელი,

მრავალი ქრისტოლოგიური ნიშნით აღბეჭდილი: „და არა შენ ხარა, რომელმან სამოთხე იგი ფუფუნებისაჲ მომიღე ჩუენ... და შენისა მანქანებითა სიკუდილისა მივეცენით... თვთ მოიძულე ნათელი და შეიყუარე ბნელი. რამეთუ ანგელოზი იყავ და მჯდომ იქმენ და დაეცი უკეთურებისა შენისათჳს“ (ძეგლები 1964: 210).

მთლიანობაში, ჩვენს ხელთაა უაღრესად მნიშვნელოვანი აგიოგრაფიული ძეგლი თავისი რელიგიურ-დოგმატური, ფილოსოფიური, მხატვრულ-ესთეტიკური სამყაროთი, რომელიც კვლევა-ძიების, ფიქრისა და მაღალი სულიერობისაკენ გვიხმობს. იგი ქართულ აგიოგრაფიაში გამოგვიბრწყინდა „ვითარცა მთიები განთიადისაჲ“ (ძეგლები 1964: 213).

ქართული ეკლესია წმ. იოანე ზედაზნელის ხსენებას ახალი სტილით 20 მაისს აღასრულებს და მასზე შექმნილ კონდაკში ასახავს იმ ღვანლსა და დამსახურებას, რომელიც მიუძღვის ქართველი ერის წინაშე, როგორც ქართლის მნათობსა და სულიწმიდის მადლის წყაროს, ღვთაებრივი სასწაულებით განმაბრწყინებელს: „ასურით გამო მნათობად ქართლისად გამოსჩნდი და ათორმეტთა მამათა მამად იჩინე, ხოლო მადლთა სულისა წმიდისათა გვიწყაროებ და სასწაულთა სიმრავლითა განგვაბრწყინებ, მამაო წმიდაო იოანე, მოეც მშვიდობაჲ მეფესა ჩუენსა მორწმუნესა და ერნი, მადიდებელნი შენნი, იხსნენ განსაცდელთაგან“ (ჟამნი 1899: 425).

თავი X

„ცხოვრება და მოქალაქობა ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოგისა და ევაზრცისი“

აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ „ნეტარი და ღმრთივ განბრძნობილი მამა ჩუენი წმიდაა შიო“ სული წმიდის წინამძღვრობით ჩამოვიდა და დაემკვიდრა მცხეთის „დასავლით კერძო“ (ძეგლები 1964: 217) (შდრ. „ნეტარი იოვანე... წინამძღვრებითა სულისა წმიდისაათა მოინია ქუეყანასა ქართლისასა“ (იქვე: 196). წმ. იოანემ „დაუტევა ადგილი იგი... წარვიდა განშორებულსა უდაბნოსა და პოვა ქუაბი და დაჯდა მას შინა“ (იქვე: 197), ნეტარმა შიომაც „პოვა მუნ მცირე ქუაბი და დაჯდა მას შინა“ (იქვე: 218).

საინტერესოა ის გარემოება, რომ ნეტარი შიო ღვთის ნებას მინდობილი და დამორჩილებულია, ქრისტეს შედგომილი ისეთი მსახურია, რომელმაც უკვე უარყო თავი თვისი, რათა გახედეს ღირსი უფლისა. სახარებისეული სწავლების გავლენითაა დაწერილი აგიოგრაფის მიერ: [ნეტარი შიო] „დაჯდა მას შინა დაყუდებითა სასოებითა ღმრთისა მინდობისაათა, ჴელ-ყო საქმესა ამას და სიკუდილად მისცა თავი თჳსი მისთჳს, რომელმან არაოდეს უგულებელს -ყვნის მოსავნი მისნი“ (ძეგლები 1964: 218).

მრავლის მთქმელია წმ. შიოს პირველივე ლოცვა, რომელსაც იგი „ქვაბში“ წარმოთქვამს. მასში კარგად ჩანს ის უმთავრესი სათნოება, რომელიც ბერმონაზვნური ცხოვრების დასაბამადაა მიჩნეული – მოთმინება. ამ ლოცვაში ისიც იკითხება, თუ როგორი სულიერი მდგომარეობით – მხურვალე გულით – შეუდგა ნეტარი შიო თავისი ღვანლის აღსრულებას: ლოცვის მიხედვით, ორ რამეს ითხოვს უფლისგან მეუღაბნოე მამა:

ა) მომეც მოთმინება;

ბ) ღირს მყავ კეთილთა შენთა საუკუნეთა.

მისი ვედრება საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ იესო სახედებულია, როგორც სახიერი, წმ. ქალწულისაგან შობილი, გარდა

ამისა, ლოცვის დასასრული ემთხვევა საეკლესიო მსახურების (წირვის) დასასრულს – ჩამოლოცვას. ამასთანავე, ამ ვედრებაში სამი მეოხია მითითებული: ღვთისმშობელი, წმიდა მოციქულნი და წმ. მამა იოვანე. აშკარაა, რომ ამ უკანასკნელში იგულისხმება წმ. იოანე ზედაზნელი:

„ჰოე, იესო სახიერო, რომელი მოხუედ ქუეყნად ცხოვრები-სათვს კაცთაჲსა და იშევ წმიდისგან ქალწულისა, რაჲთა აცხოვნენ, რომელნი მჴურვალთა გულითა შეგიდგენ და გმსახურებდენ შენ. ან მომეც მეცა მოთმინებაჲ, რაჲთა სათნოდ შენდა აღვას-რულენ მცირედნი ესე დღენი ცხოვრებისა ჩემისანი და ღირს მყავ კეთილთა შენთა საუკუნეთა მეოხებითა უხრწნელისა დედოფლისა ჩუენისა და დედისა შენისა მარადის ქალწულისა მარიამისითა და მეოხებითა დიდებულთა წმიდათა მოციქულთა შენთაჲთა და წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანესითა“ (ძეგლები 1964: 218).

ამ ლოცვაში განმარტებულია იესოს განკაცების მიზანი – მოხუედ ქუეყანად ცხოვრებისათვს კაცთაჲსა... რაჲთა აცხოვნენ.

დღესაც, ღვთისმსახურების დასასრულს, როდესაც აღეს-რულება განგება განტევებისა, ჩამოლოცვისას, ასეთი თანა-მიმდევრობაა დაცული: „... ქრისტემან ჭემმარიტმან ღმერთმან ჩუენმან, მეოხებითა ყოვლად უხრწნელისა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთის მშობელისა და მარადის ქალწულისა მარიამისათა ... მეოხებითა წმიდათა დიდებულთა და ყოვლად ქებულთა მოციქულთა“ (კონდაკი 2004: 81). ასე რომ, წმ. შიოს ლოც-ვის დასასრული ნასაზრდოებია საეკლესიო ღვთისმსახურების პრაქტიკიდან და მისი ლიტურგიული ცნობიერების გამოვლენის არგუმენტირებული დასტურია.

ზემოთ მოყვანილ ლოცვას ნეტარი მამა, შიო, ცრემლით ამ-ბობდაო, – შენიშნავს აგიოგრაფი, – და დასძენს: „განგრძელებითა ლოცვისაჲთა იატაკსა დაალტობდა, და განჰმზადა თავი თვისი იატაკად შუენიერად“ (ძეგლები 1964: 218)⁵. ჩვენი აზრით, ეს პასაჟი მრავალმხრივ არის საყურადღებო. პირველ რიგში, აქ იკვეთება ლოცვის სათნოებისთვის დამახასიათებელი მდგომარეობა და ისიც, თუ როგორ სულიერ ძალას ფლობდა წმ. შიო. ცრემლით წარმოთქმული ვრცელი ლოცვებით „იატაკს დაალ-

5 შდრ. „წმ.დავით გარეჯელის ცხოვრება“ (ძეგლები: 1964:235)

ტობდა“. „იატაკს“ ძველ ქართულში ორი მნიშვნელობა ჰქონდა და მიწასაც გულისხმობდა (სარჯველაძე 2001: 101). ამ შემთხვევაში „იატაკს დაალტობდა“ გულისხმობს მიწის დასველებას, თუმცა უფრო მნიშვნელოვანია შემდეგი წინადადება: [ნეტარმა შიომ] „განჰმზადა თავი თვის იატაკად შუენიერად“. წარმოდგენილ კონტექსტშიც „იატაკი“ „მიწის“ მნიშვნელობითაა გამოყენებული. ასეთი მხატვრული სახე ქართულ აგიოგრაფიაში არ შეგვხვედრია. რას შეიძლება ნიშნავდეს „განჰმზადა თავი თვის იატაკად შუენიერად“? (მოამზადა თავისი თავი მშვენიერ მიწად).

მიწა არის ერთ-ერთი ოთხი სტიქიიდან, მშრალი, გრილი, მძიმე და უძრავი სტიქია (დამასკელი 2000: 356), რომელსაც ღმერთმა საფუძველი, არსება მიანიჭა შესაქმის პირველსავე დღეს: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ“ (დაბ. 1, 1), შემდეგ, როცა ადამიანი ცოდვით დაეცა, სამოთხიდან გამოიძევნა და თან უფლის სიტყვები გამოჰყვა: „მიწა ხარ და მიწადვე მიიქცე“ (დაბ. 3, 19), წუთისოფელი და სიკვდილი გვერდიგვერდ არსებობენ. საკუთარი თავის მიწად გამზადება თვითუარყოფას გულისხმობს, ეს არის ის მდგომარეობა, რომლის შესახებაც ცოტა ადრე გვითხრა აგიოგრაფმა: [წმ. შიომ] „სიკუდილად მისცა თავი თვისი მისთვის, რომელმან არაოდეს უგულებელსყვნის მოსავენი მისნი“ (ძეგლები 1964: 218). წმ. შიოს ასეთი დამოკიდებულება სახარებისეული სწავლების იმ დებულების აღსრულებად მიგვაჩნია, რომელიც უფალმა ასე განგვისაზღვრა: „რომელსა ჰნებავს შემოდგომად ჩემდა, უვარ-ყავნ თავი თვისი“ (მ. 16, 24).

თხზულებაში ნეტარი შიოს მიერ წარმოთქმული მეორე ლოცვა არის სამადლობელი იმ წყალობის გამო, რომელიც მას მიანიჭა უზენაესმა. საინტერესოდ გვეჩვენება იმის აღნიშვნა, რაზეც აგიოგრაფი მიგვანიშნებს, როცა იხილა ღმერთმა „გულს-მოდგინედ მოთმინებაჲ მისი [ნეტარი შიოსი – სფ. მ.], მტრედის მიერ ყოველდღიურ საზრდელს უბოძებდა და „მარჯუენით კერძო ქუაბისა მის უბოძა წყალი მცირე“ (ძეგლები 1964: 218).

ყველაზე დიდი საუნჯე, რომელიც შეიძლება ადამიანს გააჩნდეს, არის მოთმინება-თავმდაბლობა. ეს ის სათნოე-

ბაა, რომელსაც ეფუძნება მართლმადიდებელი ქრისტიანობა. არც ისაა შემთხვევითი, რომ წმ. შიო თავის პირველ ლოცვაში ამასვე ითხოვს უფლისგან: „მომეც მეცა მოთმინებაჲ“ (ძეგლები 1964: 218). ასე მსჭვალავს თხზულებას ამ სათნოების ძალა და მადლი.

ეკლესიური სწავლებით, ადამიანი ღვთის მადლობელი უნდა იყოს, მადლობით უნდა იღებდეს სიხარულსაც და მწუხარებასაც. ამიტომაც იყო, რომ საუკუნეთა მანძილზე მარად-ყამს გაისმოდა მოციქულის სიტყვები: გმადლობ, შენ, უფალო, ყველაფრისათვის (ეფეს. 5, 20), ამასვე ისმენდა ქრისტიანი საღვთო ლიტურგიაზე კვერექსებას თუ საგალობლებში: ვმადლობდეთ უფალსა; შენ გმადლობ, უფალო (ლოცვები 2000: 45) და მისთ.

ამდენად, სრულიად ბუნებრივია ნეტარი შიოს მიერ წარმოთქმული სამადლობელი ლოცვა: „ჴ, უფალო დიდებისაო, კურთხეულ არს სახელი შენი და დიდ არს წყალობაჲ შენი კაცთა ზედა და ვინაჲ ვარ მე უღირსი ესე წყალობისაჲ, გარნა ყოველსავე ზედა ვჰმადლობ სახიერებასა შენსა“ (ძეგლები 1964: 218). ამ ლოცვაშიც გაისმის წმინდანის გამორჩეული თავმდაბლობის მახასიათებელი – „მე უღირსი“.

ადამიანის ცხოვრება არის განუწყვეტელი ბრძოლა ხილულ თუ უხილავ მტრებთან. მამათა სწავლანიდან ცნობილია, რომ გაცილებით რთულია იმ უხილავთან, შინაგან ვნებებთან ჭიდილი და მათზე გამარჯვება. აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ ნეტარმა შიომ, როდესაც მოიპოვა განსაკუთრებული მადლმოსილება, როცა ცრემლით ლოცულობდა, როცა „განჰმზადა თავი თჳსი იატაკად შუენიერად“, როცა მოთმინების ღვანლში იყო და ამის შემდეგ უფლისგან წყალობაც მიიღო, „იხარებდა სულითა და ადიდებდა ღმერთსა და მიერთგან განძლიერდა უხილავთა მტერთა ზედა“ (ძეგლები 1964: 218). მოყვანილ ფრაგმენტში საინტერესოა რამდენიმე პასაჟი:

1. სულიერი მხიარულება (იხარებდა სულითა) – სიხარული სიყვარულიდან მომდინარეობს, ღვთის სიყვარული ახალი აღთქმის უმთავრესი მცნებაა. ნეტარი შიო მთელი არსებითაა შეყვარებული უფალზე ისე, რომ „სიკვდილად მისცა თავი თჳსი მისთვის“, ხარობს და ადიდებს არსთა გამგებელს.

2. დიდი ღვანლის შედეგად, დაუცადებელი ლოცვისა და განსაკუთრებული მსახურების გამო, „განძლიერდა უხილავთა მტერთა ზედა“. ეს უკვე ნიშანია იმისა, რომ მან გაიმარჯვა საკუთარ თავთან ბრძოლაში, რაც იმასაც გულისხმობს, თუ როგორი სულიერი სიმტკიცით მიიწევს ნეტარი მამა სათნოებათა კიბეზე და უახლოვდება ღმერთს.

მაღლიერების განსაკუთრებული განცდა, რომლითაც გამოირჩევა ნეტარი შიო, სრულიად ბუნებრივად გამომდინარეობს პროვიდენციალური მოძღვრებიდან. წმინდანი უფლის ნებასა და ხელს ხედავს ყოველივეში, მასზეა მიხედობილი, მისი სიყვარულისთვისაა თავგანწირული. ამდენად, თავის სამადლობელ ლოცვაშიც და ზემოთ მოყვანილ ფრაგმენტშიც „ადიდებდა ღმერთსა“. იგი ცოცხალი ნიმუში და ზნეობრივი მაგალითია დღესაც ცოდვით დაღლილი და გაამჰარტავებული კაცობრიობისათვის. სხვათა შორის, მაღლიერების განცდა თავმდაბლობის სათნოებასთან პირდაპირაა დაკავშირებული, რადგან, როგორც წმ. მამა ღირსი ისააკ ასური ამბობს: „ვინც მცირეთი უმადურია, ის დიდითაც უკმაყოფილოა“ (ქრისტიანული... 1930: 191). თავად უფალი შეგვაგონებს: „მცირედსა ზედა სარწმუნო იქმენ, მრავალსა ზედა დაგადგინო შენ“ (მ. 25, 21).

როდესაც ვსაუბრობთ წმინდანის გამორჩეულ ცხოვრებაზე, მის სათნოებასა და თავგანწირვაზე, იმთავითვე ვგულისხმობთ იმას, რომ ეს ყველაფერი კეთილადმსახურების, მართლმსახურების შედეგია, ჭეშმარიტების შეცნობა და აღიარება უკვე გამოკვეთს სწორადწარმართებული ცხოვრების კონტურებს. წმ. მეფე და წინასწარმეტყველი დავითი თავის ფსალმუნებში ნეტარებას ჰპირდება სამართლიანობის, ჭეშმარიტების დამცველთა და აღმასრულებელთ: „ნეტარ არიან, რომელთა დაცვან სამართალი და ყონ სიმართლე ყოველსა ჟამსა“ (ფს. 105, 3).

აგიოგრაფი სიამაყით მოგვითხრობს: „ინება ზეგარდამომან განგებამან, რაჟთა არა იყოს დაფარულ ბრწყინვალე იგი ვარსკულავი“ (ძეგლები 1964: 219). წარმავალ წუთისოფელში ადამიანი უნდა ეზიაროს წარუვალს, მარადიულს, უნდა გაუჩნდეს სურვილი ღმერთთან მიახლოებისა, სრულყოფისა, არსებობისათვის მას სჭირდება იმედი ღვთისა და მომავლისა, რწმენა

და სიყვარული. ეს რომ მოიპოვოს, სულიერობის ამ საფეხურს რომ მიაღწიოს, უნდა ჰყავდეს ზნეობრივი, პიროვნული მაგალითი, რომელიც დაეხმარება, სულიერ ძალას შემატებს მიზნის მიღწევაში. ამიტომაც უფალი ხილულ სასწაულებს მოგვივლენს, რათა უფრო შევიცნოთ მისი დიდება. ასეთი ხილული სასწაული გამოგვიცხადა მან ნეტარი შიოს სახით.

„ზეგარდამომან განგებამან ინება“ – როდესაც ასე გვეუბნება ავტორი, ამ ფრაზაში იგულისხმება ის, რომ ღმერთი არის „ნება“ – თავისუფლება. მან ინება შესაქმე და არაარსისაგან არსად მოყვანება, რომ მისი ნება განუშორებელია ძლიერებისაგან. ღმერთმა ინება, რომ „არა იყოს დაფარულ“, რომ ნეტარი შიოს საქმენი (მისი სათნოება და სინმინდე), როგორც „ბრწყინვალე იგი ვარსკულავი“ განაცხადოს, გამოაჩინოს კაცთათვის და „ამისთვის გამოაცხადა იგი კაცთა შორის“ – დასძენს აგიოგრაფი. აქ უნებურად სახარებისეული სწავლება გაგახსენებს თავს: „არა არს დაფარული, რომელი არა გამოცხადნეს“ (მ. 4, 22).

კაცთათვის სახილველ სასწაულს თავისი დრო აქვს. ასე ფიქრობდა წმ. აბოც, როდესაც აფხაზეთის მთავარს მიუგებდა: „განმიტევე მე, რაჲთა ეუნყოს განცხადებულად ქრისტიანობაჲ ჩემი“ (ძეგლები 1964: 61), რადგან სანთელი სასანთლეზე უნდა დაიდგას, რომ გაანათოს ყოველი და მე რისთვის „დავფარო ჭეშმარიტი ესე ნათელი, რომლითა განმანათლა მე ქრისტიმან?“ (იქვე: 62) – ამის ჟამი მოინია და მაშინ ითქვა ეს სიტყვები, თორემ უფრო ადრე წმ. აბო „ვერ განაცხადებდა თავსა თვსსა სრულიად ქრისტიანედ“ (იქვე: 57).

ჩვენს შემთხვევაშიც აგიოგრაფი განმარტავს, რომ „ზეგარდამო მან განგებამან“ მაშინ გამოაბრწყინა „ბრწყინვალე იგი ვარსკულავი“, როცა გაიმარჯვა ამსოფლიურზე, წარმავალზე, უხილავ მტრებზე, როცა განსაკუთრებულ მორჩილებაში, ღვანლსა და სათნოებაში ცხოვრობდა: „ვითარ მრავალნი ჟამნი წარვლნა აღგზნებულსა მას საჴმილსა შინა მარტოდ მყოფობისასა“ (ძეგლები 1964: 219). სახისმეტყველების კვალობაზე უაღრესად საინტერესოა ეს ფრაზა. დაყუდებული ცხოვრება, განდეგილობა აგიოგრაფს შედარებული აქვს ანთებულ ბრძმედთან, მხურვალე ქურასთან, ნეტარმა შიომ მრავალი წელი

გაატარა „აღზნებულსა მას საჯმილსა შინა“.

მართლმადიდებლური სწავლებით, განსაცდელი რომ არა, ადამიანი დაივინებდა ღმერთს. წმ. ანტონ დიდი ბრძანებს: „თუ არ გამოიცადა, ისე ვერავინ შევა ცათა სასუფეველში“ (ანტონ დიდი 1991: 304) ის დიდი სინმინდე და ღვანლმოსილებითი ცხოვრება, რომელსაც მარტოდმყოფობა გულისხმობს, რა თქმა უნდა, მრავალი საცდურის დამარცხებასაც ნიშნავს. ამ ბრძოლებში კი გამოინართობა და გამოიბრძმედება სული მოღვანისა. როგორც მოციქული იტყვის: „ნეტარ არს კაცი იგი, რომელმან დაუთმოს განსაცდელსა, რამეთუ გამოცდილ იქმნეს და მოიღოს გვირგვინი ცხოვრებისა, რომელ აღუთქუა ღმერთმან მოყუარეთა მისთა“ (იაკ. 1, 12).

ნეტარმა შიომაც გაუძლო მრავალი წელი „აღზნებულსა მას საჯმილსა შინა მარტოდმყოფობას“, გაუძლო მორჩილებით, სიმშვიდით, ღვთის იმედითა და სიყვარულით. მხოლოდ ამის შემდეგ ინება უზენაესმა „რაჟთა არა იყოს დაფარულ ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი“. ღირსი შიო მღვიმელის ხსენება 20-22 მაისს (ახ. სტილით) აღესრულება. მის ტროპარში ვკითხულობთ: „სიყრმიტგან ფრთოვან-ქმნილმან სათნოებითა წარმართე ცხოვრება შენი, ღმერთშემოსილო, და სასწაულთა, ღვთისა მიერ მოცემულთა, იღვნიდ ქართველთა ერსა, ვინაცა მხედველნი შენ შორის მადლითა სულიერთა, ვადიდებთ შემოქმედსა, ღირსო შიო, და ან ძვალნი შენნი შიშველნი, მღვიმით ქვეშე ქვეყანით, ფრთემალლობით აღმოიწვევის სიმაღლედ, მეოხად მორწმუნეთა და კურნებად სულთა ჩვენთა“ (ყამნი 1899: 530-531).

„წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით ერუშნელი ეპისკოპოსის მიერ „უდაბნოს ვარსკვლავად“ სახელდებულის დიდება ჯავახეთის საეკლესიო კრებაზევე გაცხადდა. წმ. შიოს ბრწყინვალეობა „კაცთა შორის“ რომ სახილველი იყოს, აგიოგრაფი მიმართავს კომპოზიციის გართულების ხერხს და თხზულებაში შემოიყვანს ახალ პერსონაჟს, „ქრისტეს მოყვარეს, საღმრთოთა წიგნთაგან სწავლულსა და ქრისტიანთა შვილს“ – ევაგრეს, რომელიც ამავე აგიოგრაფიული ქმნილების გმირად იქცევა.

წმ. ევაგრეს შემოსვლა თხზულებაში დაკავშირებულია ნადირობასთან, თანაც ამ ეპიზოდში თვალში საცემია პროვი-

დენციალური მოძღვრება აგიოგრაფისა, კერძოდ: ევაგრემ „განგებითა ღმრთისაათა დღესა ერთსა ჰრქუა შვილთა თჳსთა და მონათა: „განვიდეთ ნადირობად“... მარტოდ მდგომმა „მიშუებითა ღმრთისაათა იხილა ტრედი იგი, რომელიც მიაართუმიდა და საზრდელსა შიოს“ (ძეგლები 1964: 219).

ქართული აგიოგრაფიის არც ერთი მთავარი მოქმედი გმირი ნადირობის გზით არ შემოდის ტექსტში. მართალია, „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეპიზოდია მირიანის ნადირობა, მაგრამ ეს არ არის მისი პირველი გამოჩენა თხზულებაში. საერთოდ, აგიოგრაფიას არ აინტერესებს ნადირობა, ეს უფრო მოგვიანებით გახდება ერთობ გავრცელებული მოტივი სამიჯნურო – სარაინდო თუ კურტუაზიული რომანებისათვის. „ნადირობა განასახიერებს სულიერ გმირობას, სურვილების, ვნებების დათრგუნვასა და განადგურებას“ (გამსახურდია 1991: 319–320). თუკი ამ მოსაზრებას გავიზიარებთ, მაშინ უფრო ლოგიკური ჩანს ნეტარი ევაგრეს შემოყვანა აგიოგრაფიულ ძეგლში შემდგომი ლიტერატურისთვის ასე დამახასიათებელი ტრადიციული ნადირობით. მეორე დღეს ევაგრე ისევ სანადიროდ წავიდა, ისევ „იხილა ტრედი იგი“, გაჰყვა მის კვალსა და წმ. შიოს შეხვდა, შეხვდა ნადირობის შემდეგ, ანუ, სიმბოლურად, ვნებებისაგან, სურვილებისაგან გათავისუფლებული, განმენდილი და სულიერი გმირობის მზაობით. აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მთელ ამ ეპიზოდში იგი არის გაკვირვებული, თითქოს ნათლით შემკრთალი, სხვაგვარ განცდებში მყოფი. აგიოგრაფი საგანგებოდ შენიშნავს: „ხოლო ევაგრე განიცდიდა მკვრსედ“ (გაკვირვებით – სფ. მ.): „განიცადა ნეტარმან ევაგრე ტრედი იგი, განკვრდა“ (ძეგლები 1964: 219). ევაგრეს ეს მდგომარეობა, გადასული დაბნეულობაში, კარგად ჩანს წმ. შიოსთან საუბრის დასაწყისშივე, როცა მტრედის კვალს მიჰყვა და „იხილა წმიდა იგი შიო მჯდომარე ქუაბსა შინა, დაუკვრდა და ჰრქუა: რა ხარ, ანუ ვინაჲ?“ (ძეგლები 1964: 219).

რა ხარ ან ვინ ხარ – ეს სიტყვები გამოძახილია იმ სასწაულისა, რომელიც ევაგრემ თავისი თვალით დაინახა, როგორ მიჰქონდა საზრდო მტრედს ბერისათვის. რა ხარ? – გრძნეული, ბოროტი ძალა, თუ ღვთიური, კეთილი არსება, – არის ქვეტე-

ქსტი ამ შეკითხვისა, ხოლო ნეტარი შიოს პასუხი: „კაცი ვარ უცხოა“ – უმაღლ მოგვაგონებს ავთანდილის სიტყვებს: „კაცი ვარ, ადამიანი“, უფრო კი წმიდა ნინოს უცხოობას: „უფალო, დედაკაცი ვარ, უცხოა“, ან „უცხოო და აქა შობილო“ (ძეგლები 1964: 116). წმ. შიოს უცხოობა უცხო ქვეყნიდან მის ჩამოსვლას, სხვა ქვეყნის შვილობას გულისხმობს.

საინტერესოა ისიც, რომ ნეტარი ევაგრე, როცა იხილავს უცხო, ქრისტეს მმოსავი და გამოქვაბულში დაყუდებული კაცის ცხოვრებას, მის განსაკუთრებულ მადლმოსილებასა და სათნოებას, იტყვის: „ცხოველ არს უფალი, არა დაგიტეო შენ და არცა წარვიდე სახედ ჩემდა“ (ძეგლები 1964: 219). მან დაინახა ცოცხალი სარწმუნოება, საქმით აღსრულებული რწმენა, ირწმუნა გზა ცხოვრებისა, რომელიც უზენაესთან მიიყვანდა, თავად უფალიც ხომ ასე მოგვიწოდებდა: „მე ვარ გზა, მე ვარ ჭეშმარიტება და ცხოვრება“ (ი. 14, 6). ამიტომ აღარ უნდოდა ნეტარ ევაგრეს უკან, წუთისოფლის ამაოებაში დაბრუნება, აღარ სურდა განშორებოდა სინმინდეს, მოკლებოდა მადლს – ნაკლულევანთა აღმავსებელს.

ნეტარი ევაგრესთვის მტრედის სახით მოვლენილი სასწაული საკმარისი აღმოჩნდა, უარი ეთქვა ყველაფერზე. სიმდიდრესა და ფუფუნებაზე, სახელსა და დიდებაზე, მაგრამ წმ. შიომ მას განუსაზღვრა: „შვილო, ვერ ძალ-გიც ტვრთვად სიფიცხლესა ამას უდაბნოასასა, რამეთუ გხედავ მრავლითა ფუფუნებითა აღზრდილსა“ (ძეგლები 1964: 219). მიუხედავად იმისა, რომ ევაგრე სიკვდილისთვისაც კი მზადაა: „დალაცათუ დღესვე იყოს სიკუდილი ჩემი შენ თანა, არავე დაგიტეო“, წმ. შიო მაინც დიდ სიფრთხილეს იჩენს და ღვთის ნებას მიანდობს გადანყვეტილების მიღებას. ნეტარი ევაგრე უნდა გამოიცადოს: უკან უნდა დაბრუნდეს, „საცხოვრებელი უნდა განაგოს“ და წამოვიდეს. საეკლესიო გამოცდილებით, ბერმონაზვნობის მსურველთ, ზოგჯერ, აღკვეცისას, უკანასკნელ წუთს უთქვამთ უარი და ერში დაბრუნებულან. შესაძლო იყო, ვერ გაეძლო ცდუნებისათვის, ვერ დაეთმო სიმდიდრე-ფუფუნება და ევაგრე წმ. შიოსთან აღარც მიბრუნებულყო, და, თუ მაინც ამ გზას დაადგებოდა, მას ერთი სასწაული კიდევ უნდა ენახა: წმ. შიოს კვერთხი, რომელიც მტკვარში უნდა ჩაედო, მისცემდა თუ არა

გზას, ღვთის ნება დააბრუნებდა თუ არა სინმინდის სამსახურში. თუ ასე არ მოხდებოდა, როგორც წმ. შიომ განუმარტა, „არა სთნავს ღმერთსა საქმე ეგე, რომელსა ჰლამი“ (ძეგლები 1964: 220). მაშასადამე, ყველგან და ყველაფერში ნებითა უფლისათა, პროვიდენციალური მოძღვრება ასე მძლავრად მსჭვალავს მთელ აგიოგრაფიულ ქმნილებას.

გარდა ამისა, ამ მონაკვეთში იკვეთება სამდღიანი ციკლი. I – დღე ნადირობა; II დღე – ნადირობა, შეხვედრა, უკან დაბრუნება; III – დღე კვერთხის შთაყოფით მტკვარმა „კუალადცა გზა-სცა“.

ღვთის ნებით, ევაგრეს საქმე გადაწყდა, იგი დარჩა წმ. შიოსთან. ამის შემდეგ აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ მან მოისურვა ეკლესიის აშენება, ოღონდ აქაც იმავე მოტივით: „ჯერ-არს, რათა ეკლესია ადგაშენოთ, სადაცა გვბრძანოს ჩუენ უფალმან“. და, ბოლოს, „ადგილსა მას, სადა უჩუენა უფალმან, დასცა სათხარი მამამან ჩუენმან წმიდამან შიო და ალაშენეს ეკლესია სადიდებელად ღმრთისა“ (ძეგლები 1964: 220).

როგორც ჩანს, მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც ეკლესია აშენდა, ამ ახლადაშენებულ ტაძარში წმ. შიომ „ევაგრეს შეჰმოსა სახე მონაზონებისა“. **ქართულ აგიოგრაფიაში ნეტარი ევაგრე არის პირველი ადგილობრივი ქართველი ბერი**, რომელიც ხელდასხმულ იქნა წმ. შიოსგან მათ მიერვე აგებულ ეკლესიაში.

„ცხორებაჲ შიოსი და ევაგრესი“ იმითაცაა საინტერესო, რომ იგი აგრძელებს ქართულ აგიოგრაფიაში კარგად გამოკვეთილ სათნოებას – ღვთისმოშიშობას. აგიოგრაფი საგანგებოდ შეგახსენებს: „ჴმანო ჩემნო საყუარელნო! ესრეთ ადიდებს ღმერთი მოშიშთა მისთა, რომელ მხეცნიცა ველურნი, ვითარცა მონანი, დაემორჩილებიან“ (ძეგლები 1964: 221). კონტექსტის მიხედვით, ადვილია მიუხვდე ავტორს, რომ შიში ღვთისა არის დასაბამი ადამიანის სულიერი ძლიერებისა, სასწაულთმოქმედების ნიჭისა. ამ სათნოების წყალობით წუთისოფელში მარადისობას შეიგრძნობ, სულისა და ხორცის სინმინდეს დაიმარხავ, რითაც ღვთაებრივ სიყვარულს ეზიარები. შიში უფლისა და სიყვარული განუყოფელია ერთმანეთისგან, უფრო ზუსტად, ერთი მეორეს გულისხმობს და განაპირობებს: „თუკი ძველ აღთქმაში ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობის

მთავარი პრინციპია შიში, ახალ აღთქმაში იგი შეცვალა სიყვარულმა, რომელმაც მთლიანად კი არ განდევნა ღვთის მოშიშება, არამედ დაიმორჩილა“ (ბიჩკოვი 1990: 71).

„ადიდებს ღმერთი მოშიშთა მისთა“ – ერთგვარი აპოლოგიაა ღვთის შიშისა – უფლის დიდება ღვთის მოშიში ადამიანებით გაცხადდება. ღმერთი ასეთებს განადიდებს, ანუ მიანიჭებს განსაკუთრებულ მადლს, სასწაულთმოქმედების ნიჭს და თვალსაჩინო გახდება კაცთათვის მიუღწეველი, ამ შემთხვევაში, მხეცთა დამორჩილება. ქართველი აგიოგრაფი ამით არ კმაყოფილდება და გვთავაზობს ქვემარტივი ცხოვრების გზას. რა ვაკეთოთ და როგორ ვაკეთოთ, რომ ვცხონდეთ, რომ გადავრჩეთ? მისი პასუხი ასეთია: „სათნო ვეყვნეთ ღმერთსა მარხვითა, ლოცვითა, სინმიდითა, გლახაკთ მოწყალებითა, უცხოთ მოყუარებითა, სიმდაბლითა, სიმშვიდითა და ურთიერთას სიყუარულითა და ყოვლითავე საქმითა კეთილითა, რომელიცა მოგუატყუებს (მოასწავებს – სფ. მ.) კეთილთა საუკუნეთა და საშუებელთა ზეცისათა“ (ძეგლები 1964: 221).

ფაქტობრივად, ეს არის ევანგელური სწავლება, ეს არის პირდაპირი გზა სასუფევლისაკენ. რთულია ცხოვრების ასეთი სახეობა, შინაგანი წინააღმდეგობებითა და ბრძოლებით აღსავსე, მაგრამ – არა შეუძლებელი. აგიოგრაფი რვა სათნობას ჩამოთვლის და გვეუბნება, რომ ამით არ ამოიწურება, სხვაც ბევრია საკეთებელი, ოღონდ ეს „სხვა“ უნდა იყოს „ყოვლითავე საქმე კეთილი“.

ვერც მონასტრული ცხოვრება, ვერც ლოცვა და მარხვა, ვერც საეკლესიო საიდუმლოებებში მონაწილეობა... ვერ გადაარჩენს ადამიანს, თუ მას სიყვარული არ ექნა. როგორც მოციქული გვაფრთხილებს, აუცილებელია: „სარწმუნოება, სასოება, სიყვარული, ხოლო უფროჲს ამისა სიყუარული არს“ /1 კორ, 13, 13/. ქართველი აგიოგრაფის მიერ მოცემული ცხონების გზაც სიყვარულით მთავრდება:

- | | |
|--------------------|--------------------|
| მარხვა; | უცხოთ მოყვარება; |
| ლოცვა; | სიმდაბლე; |
| სინმიდე; | სიმშვიდე; |
| გლახაკთ მოწყალება; | ურთიერთ სიყუარული. |

მარხვა და ლოცვა ყველაზე ძლიერი საშუალებაა ბორო-

ტებასთან ბრძოლაში. სახარება შეგვაგონებს, რომ ეშმაკი განიდევნება მარხვითა და ლოცვითა (მრ. 9, 29).

სინმიდით ცხოვრებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. თავის პირველ ქადაგებაში მაცხოვარი სოფლისა ცათა სასუფეველს ჰპირდება სინმიდის მსახურთა და გულით განწმენდილებს: „ნეტარ იყვნენ წმიდანი გულითა, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ“ (მ. 5, 8).

„განყიდე ნაყოფი შენი და მიეცე გლახაკთა“ (მ. 19, 21) – ეუბნება იესო ჭაბუკ მდიდარს; „ნეტარ იყვნენ გლახაკნი სულითა“ (მ. 5, 3), – ბრძანებს უფალი თავის პირველ ქადაგებაში. მოწყალეა, თავისთავად, დიდი სიკეთეა, მაგრამ განსაკუთრებით შეინირება გლახაკთათვის, უპოვართათვის გაღებული.

„უცხო ვიყავ და არა შემინყნარეთ მე“ (მ. 25, 43) – გაისმის გაფრთხილებად კაცთა მოდგმისთვის მაცხოვრის სიტყვები. სწორედ ამის გამოძახილია, როცა აგიოგრაფი ცხონების გზაზე უცხოთ მოყვარებას აუცილებლად მიიჩნევს.

სიმდაბლე და სიმშვიდე ერთმანეთს აუცილებლობით გულისხმობს. იესო გვეუბნება: „მშვიდ ვარ და მდაბალი გულითა“ (მ. 11, 29). მდაბალნი ამაღლდებიან უფლის წყალობით „აღამაღლნა მდაბალნი“ (ლ. 1, 52). „ნეტარ იყვნენ მშვიდნი, რამეთუ მათ დაიმკვიდრონ ქუეყანა“ (მ. 5,5). ე.ი. ზეცა, სულიერი ქვეყანა, და, როგორც წმ. თეოფილაქტე ბულგარელი განმარტავს, მშვიდნი იმათ კი არ ეწოდებათ, რომელნიც არასოდეს მრისხანებენ, არამედ მათ, რომელნიც კი ბრაზდებიან, მაგრამ თავს იკავებენ“ (ბულგარელი 1992: 46).

დასასრულ სიყვარული, რომელიც არის თავად ღმერთი და მისი უმთავრესი შეგონება: „ამას გამცნებ თქუენ, რაათა იყუარებოდით ურთიერთას“ (ი. 15, 17). ხოლო მოციქული ასე განმარტავს: „საყუარელნო, ვიყუარებოდეთ ურთიერთს, რამეთუ სიყუარული ღმრთისაგან არს... რომელსა არა უყუარდეს, მან არა იცის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სიყუარული არს“ (I ინ. 4, 7–8).

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ქართველი აგიოგრაფის მიერ აქ წარმოდგენილი ცხონების გზა, ძირითადად, სახარებისეულ სწავლებას ეფუძნება, ქრისტეს შეგონებებითაა ნასაზრდოები

და გვაჩვენებს ამქვეყნიურ წარმავლობაში ჭეშმარიტებასა და მარადიულ სიცოცხლეს.

ამის შემდეგ ვეცნობით წმ. იოანე ზედაზნელის ერთ-ერთ მონაფეთაგანს, განთქმულს „ყოვლითავე სათნოებითა“, სამოთხის ნერგს, მშვენიერ ყვავილს, „ყოვლისა კეთილისა ძირს“ – ისეს, რომელიც, შემკული ღვთაებრივი მადლითა და სინმინდით, მღვდელმთავრად გამოარჩია კათალიკოსმა და ნილკნის ეპისკოპოსად აკურთხა, თუმცა თავად ნეტარ ისეს არ სდომია: „არა თავს–იდებდა საქმესა მას და შევრდომით ითხოვდა განტევებასა“ (ძეგლები 1964: 222). სასულიერო იერარქიის ეს საფეხური, ეპისკოპოსობა, არ ისურვა არც წმ. გრიგოლ ხანძთელმა. მან იგი ხორციელ დიდებად მიიჩნია (იქვე: 252). ისე ნილკნელი, როგორც ჩანს, უარს ამბობდა უფრო მეტად იმ დიდი პასუხისმგებლობისა და ტვირთის სიმძიმის გამო, რასაც ეს სასულიერო წოდება გულისხმობს. მიუხედავად იმისა, რომ ისეს არ სურდა ეპისკოპოსობა, კათალიკოსმა „უნებლიეთ დაასხა ჳელი და წარგზავნა საყდარსა ღმრთისა დედისასა“ (იქვე: 222). ამას ტექსტში მოსდევს ვრცელი ლოცვა, რომელიც ეკუთვნის აგიოგრაფს და რომელშიც ახსნილია მიზეზი იმისა, თუ რატომ იკურთხა ეპისკოპოსად ნეტარი ისე. ეს ლოცვა საინტერესოა იმითაც, რომ ყოვლად წმიდა ღვთის მშობლის წინაშეა აღვლენილი:

„ჴ ყოვლად წმიდაო ღმრთის მშობელო მარიამ, კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისაჲ და კურთხეულ არს სახელი წმიდაჲ დიდებისა მისისაჲ“ (ძეგლები 1964: 222). ამ მიმართვაში კარგად იკითხება წმ. ლუკას სახარების გავლენა, რომლის მიხედვითაც ელისაბედი ასე ეტყვის მარიამს: „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის და კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისაჲ“ (ლ. 1, 42).

კურთხეულია წმ. მარიამის მუცლის ნაყოფი და კურთხეულია მისი დიდების წმიდა სახელი, ანუ კურთხეულ არს ღმერთი ჩვენი. ეს ცნობილი ასამაღლებელია, რომელიც ხშირად გაისმის საღვთო მსახურებისას. აგიოგრაფი ამ ლოცვაში განგვიმარტავს, რატომ არის „კურთხეული“: „რამეთუ ქუეყანისაგანნი ვიყვნით და ან შენ მიერ ზეცისა ანგელოზთაგან ვიმსახურებთ და შენ მიერ უხრწნელებჲა და ცხორებჲა საუკუნოჲ მოვიგეთ“ (ძეგლები

1964: 222). ამ სიტყვებში ახსნილია ხარების დღესასწაულის არსი, რომ ამ დღეს ეცნო კაცთა მოდგმას ცათა სასუფევლის მოახლოება და იმედი ხსნისა. ღვთისმშობელმა ევას ცოდვა გამოისყიდა, მან იტვირთა ცათაგან დაუტევნელი, რომლის შობითაც იმედი ჩამოდგა დედამინაზე, კაცობრიობას მესია, მხსნელი მოეველინა, რომელმაც გამოისყიდა ჩვენი ცოდვები, „რაათა ყოველსა, რომელსა ჰრწმენეს იგი, არა წარწყმდეს, არამედ აქუნდეს ცხოვრებაჲ საუკუნოჲ“ (ინ. 3, 16).

როგორც ტექსტიდან ვიგებთ, კათალიკოსმა ღვთისმშობლის ეკლესიაში გააგზავნა ეპისკოპოსად ხელდასხმული ნეტარი ისე. ამიტომ, ლოცვის დასასრულ, აგიოგრაფი ასეთ კომენტარს გვთავაზობს: „შუენის, რაათა საყდარსა დიდებისა შენისასა წმიდანი და სულითა განათლებულნი კაცნი იყუნენ ზედამდგომელად ტაძრისა შენისა და ამისთვისცა გამორჩეულ იქმნა ღირსი ესე წმიდაჲ ისე“ (ძეგლები 1964: 222).

აგიოგრაფის თქმით, მღვდელმთავრობის ღირსნი წმიდანი და სულით განათლებულნი მსახურნი არიან. სწორედ ასეთია ისე – განთქმული სათნოებით, სამოთხის ნერგი, მშვენიერი ყვავილი და ყოველგვარი სიკეთის ძირი.

მაშასადამე, აგიოგრაფის ამ ლოცვაში განდიდებულია ყოვლად წმიდა ღვთისმშობელი, ახსნილია ხარებისა და უფლის შობის საიდუმლო, განმარტებულია ის, თუ რატომ გამოარჩია კათალიკოსმა ეპისკოპოსობის ღირსად ნეტარი ისე.

ერთობ მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ისე წილკნელი ეპისკოპოსობის პატივის აღსრულებას ქადაგებით იწყებს: „ინყო სწავლად მათდა სწავლითა სიმშუდისაჲთა“ (ძეგლები 1964: 222). კერპთმსახურებაში დამონებულ „ჩრდილოჲ კერძო“ მცხოვრებთ იგი მოაქცევდა სასწაულთმოქმედებით: სწეულთ განკურნებდა, „ემმაკთ ბრძანებით განასხმიდა“, ეს არის მოციქულთათვის უფლის მიერ ბოძებული ნიჭი: „წარვედით ყოველსა სოფელსა და უქადაგეთ“, „სახელითა ჩემითა ემმაკთა განასხმიდენ“, „სწეულთა ზედა ჳელსა დასდებდენ და განცოცხლდებოდინ“ (მრ. 16, 15-18).

ასე გაცხადდა წმ. ისე წილკნელის მეშვეობით ღვთის დიდება, კაცთათვის გამოცხადდა საქმენი კეთილნი და, საბოლოოდ, განმტკიცდა ახალი ნერგი – ქრისტიანობაზე ახლადმოქცეულნი

ხილული სასწაულებით იმოსებოდნენ და ადიდებდნენ ცათა და ქვეყნის შემოქმედს. ეს უკვე იყო მოციქულებრივი მისიის აღსრულება.

ტექსტის მიხედვით, წმ. ისე ყოველთვის ლოცულობს ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის სახელზე. სხვათა შორის, წმ. იოანე ზედაზნელი ეპისკოპოსის უპირველეს ღვანლად ლოცვას თვლის: „პირველად ეპისკოპოზისაჲ ჯერ – არს ლოცვაჲ“ (ძეგლები 1964: 223) – ეუბნება იგი ნეტარ შიოს. ისე წილკნელი, როგორც ღვთისმშობლის ტაძარში კათალიკოსისაგან წარგზავნილი ეპისკოპოსი, განსაკუთრებულ მფარველობას გრძნობს ზეციური დედისგან და თავის ერთ–ერთ სასწაულსაც, წმ. იოანეს თხოვნით, სწორედ ღვთისმშობლის შემწეობით აღასრულებს – წყალს დაიმორჩილებს. ჩვენი აზრით, „წმ. შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“ აბსოლუტურად გამორჩეულია ქართულ აგიოგრაფიაში, რადგან ასეთი დოზით არცერთ ძეგლში არ გვხვდება ყოვლადწმიდა ქალწულის წინაშე აღვლენილი ლოცვები და მისი შეწევნით აღსრულებული საქმენი.

თხოვლება განსაკუთრებულია იმითაც, რომ საეკლესიო იერარქიის მორჩილების უნიკალურ სურათს გვთავაზობს: წმ. შიო სთხოვს წმ. იოანე ზედაზნელს, „რაფთა უბრძანოს მას დაყუდებით ცხოვრებაჲ“ (ძეგლები 1964: 224). წმ. იოანე კი კათალიკოსისკენ მიუთითებს: „წარვედ და მოაწსენე პირველად მამამთავარსა და, უკუეთუ ბრძანოს შენი ესრეთ ცხოვრებაჲ, უწყოდე, რამეთუ არს ნებაჲ ღმრთისაჲ“ (იქვე: 224).

ეს არის ცოცხალი მაგალითი იმისა, რომ საეკლესიო იერარქიის მორჩილება უმთავრესია ჭეშმარიტების გზაზე მდგომი ადამიანისათვის, რომ ყველა ვალდებულია დაიცვას ეს წესი და აღასრულოს მოძღვრის ლოცვა–კურთხევა. თავად წმ. იოანე ზედაზნელი პავლე მოციქულის სიტყვებით განუმარტავს ნეტარ შიოს: „ერჩდით წინამძღუართა თქუენთა, რამეთუ იგინი ილკებენ სულთა თქუენთათჳს“ (ძეგლები 1964: 224-225).

მერე წმ. შიო ასე მიმართავს ევაგრეს, როდესაც თავად მღვიმეში ჯდომას გადაწყვეტს და მისივე მითითებით მოწაფეები ევაგრეს გამოარჩევენ თავიანთი ცხოვრების წინამძღოლად: „უკუეთუ მე დამემორჩილო, მრავალი სასყიდელი მიიღო ღმრთისაგან და დიდებაჲ საუკუნოჲ დაიმკვდრო და უკუეთუ

ურჩ მექმნე, ურჩთა თანა დაისაჯო“ (ძეგლები 1964: 226).

წმ. მამები ფსალმუნებს იარაღს უწოდებენ, ლოცვას – კედელს, უბინო ცრემლებს – განბანას, ხოლო ნეტარ მორჩილებას – აღმსარებლობას, რომლის გარეშე ადამიანი უფალს ვერ იხილავს (სინელი 1986: 35).

წმ. იოანე ზედაზნელი ნეტარ შიოს ასკეტური ცხოვრების კანონს ასწავლის: „რადთა გონებაჲცა ჳორცთავე თანა შეაყენოს და ყოველი ზრუნვაჲ ქუეყნიერი განაგდოს, ვითარცა მკუდარმან, დაფლულმან და დაფარულმან“.

ასეთია წმ. იოანე ზედაზნელის შეფასება ასკეტური ცხოვრებისა, უმთავრესი რამ, რომლის გარეშე ვერ მიიღწევა ცათა სასუფეველი. ამ სწავლაში საინტერესოა ის, რომ, ხორცის სინმიდესთან ერთად, ბერი მოითხოვს გონების განწმენდასაც. შესაძლოა, სხეული მოაუძღურო, მკაცრად იმარხულო, იშრომო, ილოცო... მაგრამ, ამასთანავე, თუ ზრახვანი, ფიქრები, გონება არ განიწმინდა, მადლი დაიკარგება, ჰენოზისი ვერ მოხდება. განდეგილობა თვითუარყოფაა, ამასოფლიურზე უარის თქმაა. სახარება ასე გვაუწყებს: „რომელსა ჰნებაჲს შემოდგომად ჩემდა, უვარ–ყავნ თავი თჳსი და აღილენ ჯუარი თჳსი და შემომიდეგინ მე“ (მ. 16, 24). როგორც წმ. ანტონ დიდი ასწავლიდა მასთან რჩევისთვის მისულ ძმებს (წმ. ათანასე ალექსანდრიელის გადმოცემით): „მოიძულეთ ქვეყანა ესე და ყოველივე, რაც კი არის მასში, რათა მხოლოდ ღმერთისათვის იცხოვროთ... მოიძაგეთ სხეული, უგულებელჰყავით მისი მოთხოვნები, რათა სული იხსნათ“ (ანტონ დიდი 1991: 283–284).

დაყუდებითი ცხოვრება, განდეგილობა დიდი ღვაწლია, ის სულიერობისა და რწმენის სრულიად სხვა სიმაღლეს მოითხოვს. განმარტოებული ცხოვრება, უპირველესად, მოთმინებით მიიღწევა. აკი წმ. იოანე ზედაზნელმაც ასე დალოცა ასკეტური ცხოვრების მაძიებელი ბერი: „მოგემაღლენ ღმრთისა მიერ სათხოველი შენი და მოგეცინ მოთმინებაჲ“ (ძეგლები 1964: 224). ამასვე ითხოვდა ნეტარი მამა ჩვენ მიერ უკვე განხილულ პირველ ლოცვაშიც.

ეს ღვაწლი იმდენად აუცილებელია მოსაგრისათვის, რომ, თუკი იგი არა აქვს შეძენილი, მთელი მისი მცდელობა ამაოა ღვთის წინაშე (ანტონ დიდი 1991: 304). ღვთის ნების ჭეშმა-

რიტი სიმდაბლე და მორჩილება ღვთაებრივ საფარველს მოუპოვებს ადამიანს და დაიცავს მას სულიერი დაცემისაგან. საბოლოო მიზანი ღვანლისა და მწვერვალი სისრულისა, მონაზონის სრულყოფილებისა არის „ღმერთის შესახლება ადამიანში, ანუ ცხოვრება ღვთის მიერ“ (იქვე: 310), მაგრამ ამის მიღწევა მოითხოვს მთელ ადამიანურ შესაძლებლობებს, სრულ ძალისხმევას. წმ. შიოს გააზრებული და გაცნობიერებული აქვს სირთულეც და სიმძიმეც ასეთი ცხოვრებისა და, სწორედ ამიტომ, „წარმოვიდა და ვითარცა შევიდა კათოლიკე ეკლესიად, თაყუანის–სცა წმიდასა სუეტსა და ცრემლით ევედრებოდა ღმერთსა, რაჲთა ღირს ყოს დაყუდებით მსახურებასა მისსა“ (ძეგლები 1964: 225).

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ წმ. შიო ცრემლით იწყებს დაყუდებითს ცხოვრებას. ეს არის სრულიად განსაკუთრებული დამოკიდებულების გამოვლენა იმ დიდი ღვანლისადმი, რომელსაც ასკეტური ცხოვრება ჰქვია და, ამასთანავე, თითქოს პირდაპირი აღსრულებაა წმ. ანტონ დიდის შეგონებისა: „ვისაც სურს ქველის საქმენი შეიძინოს და სათნოებას მიაღწიოს, დაე, ცრემლითა და მწუხარებით შეუდგეს ღვანლს“ (ანტონ დიდი 1991: 305).

თხზულებაში ვხვდებით ავტორის გულმხურვალე შეძახილს: „ეჰა დიდებული საკვრველი“ (ძეგლები 1964: 224), რომელიც სასწაულთა ციკლს მოსდევს. თავისთავად, ამ სასწაულებმა „მკვდრთა მცხეთისათა და გარემო სოფლებისათა“ განუმტკიცეს რწმენა და „ყოველნი ადიდებდეს ღმერთსა“.

ქართველი აგიოგრაფი აღფრთოვანებას ვერ ფარავს იმ სასწაულთმოქმედების შემდეგ, რომლებიც წმ. იოანემ, შიომ და ისემ აღასრულეს. „კაცთა მიწისაგანთა“ შესძლებიან დაიმორჩილონ მიწა, ჰაერი, წყალი და ცეცხლი, თურმე რწმენით ყველაფერი შესაძლებელია! როგორც მაცხოვარი ეუბნება მოციქულებს: „გაქუნდინ სარწმუნოებაჲ ღმრთისაჲ. ამენ გეტყვ თქუნ, ვითარმედ, რომელმან ჰრქუას მთასა ამას: აღიფხუარ და შთავარდი ზღუად! და არა შეორგულდეს გულსა თვსსა, არამედ ჰრწმენეს, რამეთუ რომელი თქუას, იქმნეს და იყოს ეგრე“. (მრ. 11, 23). ამიტომ ამ ეპიზოდში მნიშვნელოვანია ისიც, რომ „ღვთაებრივ ძალას, რომელსაც განდევილნი წმინდა ცხოვრებისა და ლოცვის მეოხებით ეზიარებიან, ემორჩილება

მატერიალური სამყარო, ამ სამყაროს შემადგენელი ოთხივე ელემენტი – ჰაერი, ცეცხლი, წყალი და მიწა“ (თვარაძე 2001: 64). ამასთანავე, ქვეტექსტი იმასაც გვეუბნება, თუ როგორი შეუორგულებელი რწმენა ჰქონდათ ასურელ მამებს, როგორი მტკიცე და შეუვალი იყო მათი სარწმუნოება და სიყვარული უფლისა.

ნეტარი შიო, წმ. იოანე ზედაზნელის დავალებით, ლოცვა-კურთხევის მისაღებად, ნებართვის ასაღებად მამამთავართან მიდის. როდესაც მისი გადანყვეტილება შეიტყო, მან „სულთ-ითქუნა და ტიროდა“. რაზე მიგვანიშნებს აგიოგრაფი, როცა გაუწყებს, რომ ნეტარი მამა ცრემლით ევედრებოდა ღმერთს, ღირსი გაეხადა დაყუდებით მსახურებისათვის, რომ კათალიკოსი, როდესაც მოისმენს ბერის გადანყვეტილებას, მის სურვილს, ამოიხრავს და ტირილს დაიწყებს. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს იმასთან, რომ მათ კარგად ესმით დაყუდებითი ცხოვრების სირთულე, სიმკაცრე და ეს ცრემლები იქნებ მიუწვდომის წვდომისკენ სწრაფვის სიხარულის გამომხატველიც იყოს!

კათალიკოსის პასუხში განდეგილური ცხოვრება კეთილგზადაა შეფასებული: „წარემართე, მამაო, კეთილსა მაგას გზასა და ყავნ უფალმან მღვმე იგი კიბედ, აღმყვანებელად შენდა ზეცად მიმართ, და ბნელი იგი – მიმყვანებელ ნათელსა მას დაულამებელსა! და ჟამისა ამის ჭირი გეყავნ საუკუნოდ განსასუენებელ... და დაუთმე ბრძოლასა ეშმაკთასა, რამეთუ მრავალ-ლონე არს ბრძოლა მათი (ძეგლები 1964: 225)“. გარდა ამისა, აქ შეპირისპირებითი მეთოდით წარმოდგენილია მსახურების ხარისხი: მღვიმე – ზეცად ამყვანებელი კიბე; ბნელი – ნათელი; ჟამი – საუკუნო; დასასრულ კი მინიშნება-გაფრთხილებაა იმაზე, რომ დიდი იქნება შინაგანი წინააღმდეგობა, ბრძოლა უხილავ მტერთან, რომელსაც უნდა გაუძლო, რომელიც უნდა აიტანო და მოითმინო.

კათალიკოსისაგან დალოცვილი ბერი დაბრუნდა თავის სამყოფლოში, მოუწოდა ძმობის წევრებს, გააცნო გადანყვეტილება დაყუდებული ცხოვრების შესახებ და რჩევა-დარიგებით მიმართა მათ: „განეკრძალენით საფრთხეთა ეშმაკისათა და მოიგეთ უმეტეს ყოვლისა სიმდაბლე და მორჩილება და სიმ-

შვდე, რომელი უჩინო-ჰყოფს რისხვასა, და სიყუარული, რომლისა მიერ ღმერთი მოიგების, და მარხვაჲ, რომელი წარიოტებს ბილწებასა, და ლოცვასა შინა სინმიდე გონებისაჲ, რომელი განაქარვებს ყოველსა ძალსა მტერისასა, და დაუცხრომელ ტირილი, რომელი მოატყუებს სიხარულსა საუკუნოსა და მოიპოვეთ სიგლახაკე, რაჲთა საუკუნოდ სიმდიდრე ჰპოოთ; მოიძულენით საქმენი სოფლისანი, ინურთიდით წერილთა, რაჲთა მარადის ფრთხილ იყოს გონებაჲ თქუენი; იქმნენით წმიდა ჯორცთა... მიეყრდენით მკერდსა უფლისასა“ (ძეგლები 1964: 225-226), ეს არის, ფაქტობრივად, სათნოებითი სწავლანი წმიდისა მამისა შიოსი, მსგავსად წმ. იოანე ზედაზნელისა, რომელმაც მარტოდმყოფობის მსახურების წინ შეკრიბა თავისი მონაფეები და ცხოვრების წესი განუსაზღვრა მათ (იქვე: 202-204).

წმ. შიოს „სწავლანი“ ერთგვარი სახელმძღვანელოა იმათთვის, რომლებსაც სინმინდით ცხოვრება გადაუწყვეტიათ, უფლის გზაზე შემდგარან და სოფელი ესე დაუტევებიათ.

ყოველი ადამიანისა და, განსაკუთრებით კი ღვთის მსახურებაში მყოფის, ცხოვრება აღსავსეა საცდურით. ბოროტი ცდილობს შევიდეს კეთილში, დაანგრიოს სინმინდე, შერყვნას, წაბილწოს წმიდათაწმიდა. ბრძოლა ხილულ თუ უხილავ მტერთან ანრთობს ადამიანს. როგორც წმ. ანტონი განმარტავს: „თუ არ გამოიცადა და საცთურის წინაშე არ დადგა, ისე ვერავინ შევა ცათა სასუფეველში“ (ანტონ დიდი 1991: 304). დიდია ძალა ცდუნებისა და, უპირველესად, ამას ურჩევს წმ. შიოს მონაფეებს, „განეკრძალენით საფრწყეთა ეშმაკისათა“. წმ. მამა უმთავრეს სათნოებებს ჩამოუთვლის მონასტერში მცხოვრებთ. ეს ჩამონათვალი საინტერესოა არა მხოლოდ იმიტომ, რომ აქ წარმოდგენილია ის საშუალებები, რომლებითაც შეიძლება ებრძოლო და დაამარცხო ეშმაკი, არამედ ეს არის ერთგვარი ეგზეგეტიკაც, ადვენტუალური განმარტება იმისა, თუ რატომ უნდა მივისწრაფვოდეთ და რატომ უნდა მოვიპოვოთ სიმდაბლე, მორჩილება, სიმშვიდე, სიყვარული, მარხვა, სინმინდე გონება, ტირილი და სიგლახაკე, რატომ უნდა მოვიძულოთ სოფელი, რატომ უნდა ვიკითხოთ საღვთო წერილი, რატომ უნდა დავიცვათ ხორცის სინმინდე და ა.შ.

განშორება ამა სოფლისაგან და უარის თქმა ერში ცხოვრე-

ბაზე ერთეულთა ხვედრია. ამიტომ მათ სხვა მადლი ეძლევათ და პირადი ღვანლიც, ზეგარდამო შენევნითა და პიროვნული ძალისხმევით, ჭეშმარიტ სიმდაბლესა და მორჩილებაში გამოვლინდება. ასკეტური ცხოვრება, უპირველესად, ცოდვასთან ბრძოლის ღვანლია, იქნება ეს ბრძოლა სხვადასხვა მანკიერ სურვილებთან, გემოთმოყვარეობასთან, მრისხანებასთან, განკითხვასთან, ამპარტავნობასთან და, რა თქმა უნდა, უმთავრესთან – გულის ზრახვებთან და ფიქრებთან. შემთხვევითი არაა, რომ წმ. იოანე ზედზნელი ასე ასწავლიდა ნეტარ შიოს: „გონებაცა ჯორცთავე თანა შეაყენოს“ და თავად წმ. შიოც თავის „სწავლანში“ საგანგებო ყურადღებას უთმობს გონების სინმიდესა და სიფრთხილეს: მოიგეთ „ლოცვასა შინა სინმიდე გონებისა“ და „ინურთიდით წერილთა, რათა მარადის ფრთხილ იყოს გონება თქუენი“. სხვათა შორის, წმ. იოანე ზედაზნელის ე.წ. დატირებაში მოწაფეები გულის ტკივილს გამოთქვამენ და მწვავედ განიცდიან იმას, რომ ნეტარი ბერის გარდაცვალების შემდეგ „ვინ იყოს მკურნალი უძღურებასა კაცთასა. ანუ ვინ აღმადგინებელი გონებითა დაცემულთა“ (ძეგლები 1964: 228). ამდენად მნიშვნელოვანია გონების სინმინდე ბერმონაზვნური ცხოვრების მაძიებელთათვის. შესაძლოა, ცოდვას მოერიდო, არ ჩაიდინო, საქმით არ აღასრულო, მაგრამ, თუ გონებიდან არ გამოდევნე, მაინც შესცოდავ. თავად მაცხოვარმა ცოდვის გაფიქრებაც კი შეცოდებად განგვისაზღვრა: „გესმა, რამეთუ ითქუა: არა იმრუშო. ხოლო მე გეტყვ თქუენ, რამეთუ ყოველი, რომელი ხედვიდეს დედაკაცსა გულის–თქუმად მას, მუნვე იმრუშა მის თანა გულსა შინა თქსსა“ (მ. 5, 27–28).

„ლოცვასა შინა სინმიდე გონებისა“ გულისხმობს იმას, რომ გაფანტულნი არ ვიდგეთ ღვთის წინაშე, გონებაგანბნევა ლოცვისას ცოდვად ითვლება. ლოცვის დროს გონების სინმინდე, წმ. შიოს განმარტებით, განაქარვებს ყოველსა ძალსა მტერისასა; რაც შეეხება წმიდა წერილის კითხვას, იგი გონების სიფხიზლეს მოგვმადლებს. „მარადის ფრთხილ იყოს გონება თქუენი“ – ეს უმთავრესია ნეტარი შიოსთვის.

ერთხელ, წმ. ანტონ დიდთან იმის გასარკვევად შეკრებილან, თუ რომელი სათნოებაა ყველაზე აღმატებული. ზოგი მარხვას აქებდა, ზოგი – მღვიძარებას, სხვანი – სიგლახაკეს,

მესამენი მოწყალების ნიჭს აძლევდნენ უპირატესობას... ნეტარ ანტონს კი უთქვამს: „განსჯისა და კეთილგონიერების სათნოება... ასწავლის მოსაგრეს ყველაფერ ჯეროვანსა და სწორი გზით სვლისათვის განამზადებს ისე, რომ ღმერთისკენ მიმავალმა არსად გადაუხვიოს ამ გზიდან... განსჯა და კეთილგონიერება თვალნია სულისა, მისი კანდელი“ (ანტონ დიდი 1991: 288).

წმ. შიო მღვიმელის „სწავლანი“ სამეუფო გზით სიარულს ქადაგებს და საგანგებოდ განადიდებს იმ სათნოებებს, რომლების შეგროვება, შეძენა აუცილებელია ასკეტური ღვაწლის წარმატებული დასრულებისათვის.

საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ასურელმა მამებმა შექმნეს და დაგვიტოვეს ასკეტური ცხოვრების სამოღვაწეო პროგრამა. ასეთია წმ. იოანე ზედაზნელის „სწავლანი“ და წმ. შიო მღვიმელის დამოძღვრა-დარიგებანი. ერთიცა და მეორეც სამეუფო ცხოვრების გზისკენ გვიბიძგებს და გვასწავლის ყველაზე მთავარს – ვიცხოვროთ ისე, რომ ვცხოვნდეთ!

დასასრულ, ჩვენ შეგვიძლია მთლიანობაში აღვადგინოთ და წარმოვადგინოთ ასურელ მამათა სათნოებითი სწავლანი:

1. ნურა გიყუარნ უფროჲს ღმრთისა;
2. ვეცხლის-მოყუარებაჲ და სიმდიდრე განბასრეთ;
3. შუებასა და უძღებებასა, ჭამადსა ნუ თავს იდებთ;
4. მოიძულე იგი [ღვინო];
5. ეკრძალე ზრახვასა ჯორცთასა;
6. მიუდრეკელად იპყარ თავი შენი ყოლადვე, ნუ მიერჩდე-ბი მერმესა მას და ბოროტსა განზრახვასა;
7. წარვედით და განამტკიცდებდით ქრისტეს სამწყსოთა;
8. დაიმარხეთ სჯული იგი მარხვისაჲ და განეყენეთ შურსა⁶;
9. გონებაჲცა ჯორცთავე თანა შეაყენეთ;
10. ყოველი ზრუნვაჲ ქუეყნიერი განაგდეთ;
11. განეკრძალენით საფრკეთა ეშმაკისათა;
12. მოიგეთ უმეტეს ყოვლისა სიმდაბლე და მორჩილებაჲ

⁶ სათნოებითი სწავლანის 1-8 მუხლი (პირობითად) გამოკრებილია „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრებიდან“, ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 203-207.

და სიმშუდე;

13. მოიგეთ სიყუარული;
14. მოიგეთ მარხუაჲ და ლოცვასა შინა სინმიდე გონებისაჲ;
15. მოიგეთ დაუცხრომელი ტირილი;
16. მოიპოვეთ სიგლახაკე;
17. მოიძულენით საქმენი სოფლისანი;
18. იწურთიდით წერილთა;
19. იქმნენით წმიდა ჴორცითა;
20. მიეყრდენით მკერდსა უფლისასა⁷.

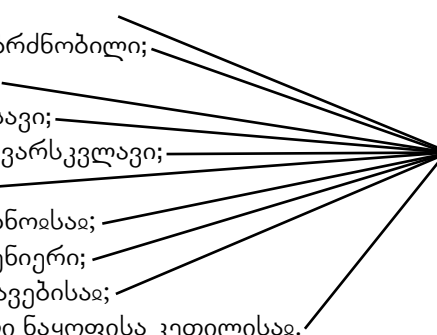
ეს არის ათცამეტი ასურელი მამის სამოღვაწეო პროგრამა, რომელსაც დაემატება ის ეგზეგეტიკური ნაწილი, რომელიც ამ ტექსტებში გვხვდება. საბოლოოდ, ჩვენ მივიღებთ წმ. მამა ანტონ დიდის მიერ განდევილთათვის შედგენილი წესდების-მაგვარს, რომელიც წმ. იოანე ზედაზნელმა დაწმ. შიომღვიმელმა თავიანთ მოწაფეებს დაუტოვეს. ასურელ მამათა ცხოვრება-მოღვაწეობა ახალი ეტაპის დასაწყისია. ეს სიახლე არა მხოლოდ სამონასტრო ცხოვრების აღორძინებაში გამოიხატება, არამედ განსაზღვრავს, რომ, როგორც წმ. იოანე ზედაზნელი იტყვის, მხურვალე გულითა და სინმინდით უნდა ვემსახუროთ უზენაესს, სინმინდით და სიმართლით უნდა ვიქცეოდეთ. ეს შეგონებანი, მართალია, შექმნილია ბერმონაზვნური ცხოვრების მაძიებელთათვის, მაგრამ იგი, როგორც სულის სასარგებლო სწავლანი, დაეხმარება ყველას, ვისაც მიზნად დაუსახავს სულიერი სრულყოფილება. სიცოცხლე სამხედრო სავალდებულო სამსახურის მოხდაა ღვთის წინაშე (კაზანძაკასი 1997: 56) და ამ მისიის აღსრულება გაგვიჭირდება, თუ არ ვიზრუნებთ იმაზე, რაც უკვდავია ჩვენში, – სულზე. მაღალ სულიერობას ყოველთვის განსაზღვრავდა რელიგიური ცხოვრება, რადგან ეკლესიურობა არის ის გზა, რომელიც მოწოდებულია გადაარჩინოს სოფლის ამაოებაში ჩაძირული სული კაცისა და აზიაროს მარადისობას.

ქართველი აგიოგრაფი განსაკუთრებული აღფრთოვანებითა და მოწინებით არის განწყობილი წმ. შიოს მიმართ და საგანგებო

⁷ სათნოებითი სწავლანის 9-20 მუხლი (პირობითად) გამოკრებილია „წმ. შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებიდან“, ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 225-226.

შესხმით მიმართავს მას:

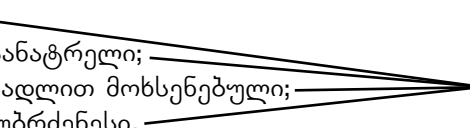
ნეტარი;
ღმრთივ განბრძნობილი;
მამა ჩუენი;
ქრისტეს მოსავი;
ბრწყინვალე ვარსკვლავი;
წმიდაა;
მკვდრი უდაბნოსაა;
ყუავილი შუენიერი;
ნერგი უკუდავებისა;
გამომღებელი ნაყოფისა კეთილისა.



შიო

ხოლო ამის შემდეგ დასძენს : „ჭ ნეტარო და ყოვლად სანატრელო, ყოვლად მაღლით მოხსენებულო, ვითარ ვაქებდე სიმწნეთა შენთა და სიბრძნეთა, რომელი ენა იტყოდის, რამეთუ უფროჲს ყოველთა ბრძენთა უბრძენეს იქმენ“ (ძეგლები 1964: 226-227), ამიტომ ჩამონათვალი ბერის ღირსებათა და სულიერ სათნოებათა იზრდება:

ნეტარი;
ყოვლად სანატრელი;
ყოვლად მაღლით მოხსენებული;
ბრძენთა უბრძენესი.



შიო

ასეთ ფონზე ამავე თხზულებაში ვხედავთ ევაგრეს, როგორც წმიდას, ნეტარს, ყოვლად ქებულს, მშვიდსა და მდაბალს გულითა. უფრო გულუხვია აგიოგრაფი ისეს მიმართ, რომელიც არის: წმიდა, ნეტარი, მამა მფლობელი, მორჩილი, სავსე სულითა წმიდითა, განთქმული ყოვლითავე სათნოებით, ხოლო ბოლო სამი ეპითეტი თითქმის იმეორებს წმ. შიოზე თქმულს:

წმ. შიო

ყვავილი შუენიერი
ნერგი უკუდავებისა
გამომღებელი ნაყოფისა
კეთილისა

წმ. ისე

ყვავილი შუენიერი
ნერგი სამოთხისა
ყოვლისა კეთილისა ძირი

თხზულების ავტორის მიერ წმ. შიო შედარებულია წმ. დანიელ წინასწარმეტყველთან: „რამეთუ დანიელ უნებლიაჲთ შთააგდეს მღვმესა მას შინა ლომთასა და ღმრთისაგან სამარადისოჲ პატივი მიიღო, ხოლო შენ ნეტესით თჳსით შთაჰყვედ

მღვმესა ბნელსა ბრძოლად უხილავისა მის მტერისა“ (ძეგლები 1964: 227). სპარსეთის მეფის, დარიოსის, მეფობისას მოშურნეებისაგან დასმენილი დანიელი ლომების ბუნაგში გამოამწყვდიეს, მაგრამ მხეცები არც გაეკარნენ უფლის რჩეულს (წმინდანთა ცხოვრება II 2003: 512). დანიელის რწმენამ ლომები დაიმორჩილა, წმ. შიოს კი ბრძოლა უფრო საშიშ ძალებთან – უხილავ მტერთან ელოდა „რომელიცა დაეც და შეჰმუსრე ქუეშე ფერჳთა შენთა“ მოთმინებით, რწმენით და სიყვარულით სძლია ნეტარმა შიომ ყველა განსაცდელს. მართალია, ხორცითა იტანჯებოდა, ხოლო სულითა განათლდებოდა – დასძენს აგიოგრაფი. აქვე შემოდის თხზულებაში ნათლის ესთეტიკაც. დაბნელებული მღვიმე როგორ იქცევა სულიერი სიმშვიდის ნათელ სავანედ: „ბნელსა მათ შინა მღვმესა ვითარცა ნათელსა და განსუენებასა შინა იშუებდა“ (ძეგლები 1964: 227).

კიდევ ერთი, ჩვენი აზრით, ყურადსაღები ადგილის გამო მოვიყვანთ ციტატას ტექსტიდან. წმ. იოანე ზედაზნელი იგრძნობს მოახლოებულ სიკვდილს, მოუნოდებს მოწაფეებს და ეტყვის: „ჟამი აღსასრულისა ჩემისაჲ მოწვევულ არს და მივალ უფლისა ჩემისა და ფრიად მეშინის ჰაერის- მცველთაგან, რამეთუ საზარელ არიან, დააყენებენ სულსა, რაჲთა არა აღვიდეს სასუფეველად და ამას თქუენცა მოელოდეთ, შვილნო ჩემნო საყუარელნო და აწვე განაკრძალენით თავნი თქუენნი და ჩემთჳს ილოცევდით“ (ძეგლები 1964: 227).

ამ ეპიზოდის შესახებ საინტერესოდ მსჯელობს ლ. რუხაძე. მისი აზრით, „მოძღვარი ცდილობს, რომ თავისი სულიერი შვილები სიცოცხლეშივე განანყოს ჰაერის მცველთა საშინელების მომლოდინედ, რათა აქედანვე სულის მღვიძარებითა და სათნობით შედარებით გაუადვილდეთ ბოროტ ანგელოზთა ძლევა“ (რუხაძე 2003: 180). მეცნიერის დასკვნით, „ჰაერის მცველნი „უდარესნი ეშმაკნი არიან, რომლებსაც ძველ ქართულში „მეზვერეები“ ანუ „მეზაყეებიც“ ეწოდებათ (იქვე: 178).

წმ. იოანე ზედაზნელის სიტყვები „ფრიად მეშინის ჰაერის მცველთაგან“ მრავალმხრივ არის ყურადსაღები. ჯერ ერთი, აქ საუბარია იმ საეკლესიო გარდამოცემის შესახებ, რომლის მიხედვითაც ანგელოზები გამოცდიან ადამიანის სულს. თუკი

უბინო სული სხეულთან განშორებისას შიშს განიცდის, როგორც წმ. იოანე ზედაზნელისა, მით უფრო მძიმე იქნება ეს ცოდვილისათვის. წმინდანთა სულებს თავს ესხმიან დემონები და ბრალს დებენ ცოდვებში. „სული დემონების მიერ საგულდაგულო შემოწმებას გადის. ამ სულის დაუფლებისათვის კეთილ და ბოროტ ანგელოზებს შორის მიმდინარეობს უხილავი, მაგრამ სასტიკი ბრძოლა“ (ვასილიადისი 2003: 301).

წმ. ბასილი დიდი ბრძანებს, რომ ბოროტი სულები სულის გასვლას ისეთი ბოროტი ყურადღებით აკვირდებიან, როგორც „აღბათ, არასოდეს აკვირდება მტერი ალყაში მყოფს ან მძარცვალი – საგანძურის მცველს. წმ. იოანე ოქროპირი ამ მეხარკეებს უწოდებს „მრისხანე და შეუბრალებელ ანგელოზებს“. მათ საშინელი გარეგნობა აქვთ, უზარმაზარნი არიან და, თანაც, გვემუქრებიან. მათი შეხვედრისას სული ძრწის. სხვა ადგილას წმ. იოანე ოქროპირი წერს, რომ წმიდა წერილი მათ უწოდებს „მდევენლებსა და გადასახადის ამკრეფებს“ (ვასილიადისი 2003: 302).

წმ. იოანე ზედაზნელი ჰაერის მცველებს – საზარლებსა და სულის დამჭერებს, დამყოვნებლებს უწოდებს, რომლებიც ხელს გვიშლიან, დავიმკვიდროთ სასუფეველი.

წმ. მამათა სწავლებანის გარდა, რომლებიც წმიდა წერილს ეყრდნობა, ჩვენ გვაქვს დიდი ასკეტების, უდაბნოს მხნე მოღვაწეების მოწმობანიც ჰაერის მცველთა და საზვერეთა შესახებ, იქნება ეს წმ. ანტონ დიდი, წმ. მაკარი მეგვიპტელი, ფოტიკიის ეპისკოპოსი წმ. დიოდოხოსი, წმ. ისიქი პრესვიტერი, ღირსი იოანე კიბისალმწერელი თუ ალექსანდრიელი პატრიარქი წმ. კირილე.

სულის გამოცდის შესახებ წმიდა ეკლესია სხვადასხვა ლოცვებში შეგვახსენებს, მათ შორის დიდი სერობის ლოცვა ანგელოზთა მეუფის შესახებ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისადმი: „უბინოო, შეუგინებელო, უხრწნელო... ჟამსა განსლვისა ჩემისასა, შეენიე უბადრუკსა სულსა ჩემსა და ბნელნი იგი პირნი ბოროტთა ეშმაკათანი შორის განიოტენ ჩემგან“ (ჟამნი 1899: 185–186).

შაბათის შუალამიანის მაცხოვრის მიმართ ლოცვაში, რომელიც ეკუთვნის წმ. ევსტრატეს, ჩვენ ვითხოვთ: „მონყალე

მექმენ, მეუფეო, და ნუმცა იხილავს სული ჩემი დაბნელებულ-სა მას პირსა ბოროტთა ეშმაკთასა“ (იქვე: 39). მსგავს მხურვალე სავედრებელს აღვაველენთ „სულის გასვლის კანონის“ სხვადასხვა ტროპარებში.

ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ წმ. იოანე ზედაზნელი სთხოვს თავის მოწაფეებს: „ჩემთვის ილოცევდით“, რათა იხსნას უფალმა ჰაერის საზარელ მცველთაგან და იქვე აფრთხილებს მათ: „ანვე განაკრძალენით თავნი თქუენნი“, ეს იმასაც გულისხმობს, რომ დროულად მოვემზადოთ საუკუნო ცხოვრებისათვის, სანამ მოგვისწრებდეს სიკვდილი. „მომზადებაში“, რა თქმა უნდა, აღსარება, სინანული და წმიდა ზიარება მოიაზრება, რადგან ამის გარეშე წმიდა ანგელოზები ვერ წარგვიძღვებიან იქ, სადაც მართალთა სულები განისვენებენ.

„ქრისტიანისთვის მიწიერი ცხოვრება პროლოგია, მარადიული ცხოვრების კარიბჭეა, ზეციური ნეტარების მაუწყებელია“ (ვასილიადისი 2003: 229), მაგრამ სიკვდილი ადამიანებში ტანჯვასა და მწუხარებას იწვევს. ასეა „წმ. შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაშიც“. წმ. იოანეს გარდაცვალების გამო „მონაფენი მისნი ტიროდეს განშორებისათს“ (ძეგლები 1964: 228) – დასძენს აგიოგრაფი. უფრო მეტიც, ძეგლში გვხვდება ბრწყინვალე დატირება, მონაფეთაგან თქმული: „კეთილო მამაო, რადასათს დაგვტევენ ჩუენ? ვის თანაღა ვიხილოთ სახე ანგელოზებრი, ანუ ვინ იყოს მკურნალი უძღურებასა კაცთასა, ანუ ვინ აღმადგინებელი გონებითა დაცემულთა და წამალი ეშმაკთა მიერ მონყლულთა, ანუ ვინ რწყვიდეს ცრემლთა მიერ წმიდათა სოფლებსა ჩუენსა? და ესრეთ მტირალნი წარვიდეს“ – დასძენს ავტორი (ძეგლები 1964: 228).

დაისმის შეკითხვა, რას ნიშნავს ამდენი ცრემლი და ტირილი ან რას მისტირიან მომტირალნი?!

ქრისტიანული სარწმუნოება ყოველთვის კრძალვით ეკიდებოდა სიკვდილის განცდას. ჭირისუფალთა ნუგეშისცემა ძველი აღთქმის დროიდან მოდის: „მიეცი თაფლუჭი მყოფთა მწუხარებათა შინა“ (იგავ. 31, 6) ან „კეთილ არს სღვად სახლსა შინა გლოვისასა“ (ეკლ. 7, 2). წმ. პავლე მოციქული გვასწავლის, რომ ჩვენც უნდა ვტიროდეთ და ვიზიარებდეთ მგლოვიარეს მწუხარებას (რომ. 12, 15). თავად უფალიც ხომ „ცრემლოდა“

თავისი მეგობრის, ლაზარეს, სიკვდილი რომ შეიტყო?! ქრისტიანობა ტირილს კი არ გვიკრძალავს, არამედ უნუგემო მწუხარებასა და გადამეტებულ ტანჯვას, რომელსაც სარგებლობა არც მიცვალებულისათვის და არც მასზე დამწუხრებულისათვის არ მოაქვს, ამით ადამიანი გამოუსწორებელ ზიანს აყენებს თავს (ზირაქ. 38, 18–21).

წმ. იოანე ზედაზნელის მონაფეხებიც ადამიანური ბუნებისათვის დამახასიათებელი თანაგრძნობით გამოხატავენ წმ. მამასთან განშორების ტკივილს, თანაც მათს დატირებაში ჩანს ბაძვის სურვილი, სახარებისეული ჭეშმარიტებით ცხოვრების სწრაფვა. ის, რომ უნდა იხილონ სახე ანგელოზებრი, რომ უნდა იპოვონ კაცთა უძღურების მკურნალი, აღმადგინებელი გონებით დაცემულისა და წამალი ეშმაკთა მიერ „მონყლულთა“, უკვე გამოჰკვეთს ასეთი მადლით შემოსილი ადამიანის, ღვთივგანბრძნობილი ბერის აუცილებლობის მწვავე სურვილს და, თავისთავად, აღძრავს საღვთო შურს. მათ უკვე ეძლევათ საშუალება, მიბაძონ გარდაცვლილის წმინდა ცხოვრებას.

აქვე არ შეგვიძლია არ გავიხსენოთ წმ. გრიგოლ ხანძთელის ადამიანური თანაგრძნობით აღსავსე დატირება აშოტ კურაპალატისა (ძეგლები 1964: 264–265), რომელიც გონიერების, კეთილშობილებისა და ზომიერების გასაოცარი ნიმუშია.

„წმ. შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებას“ არც ჩვენ მივიჩნევთ დამოუკიდებელ ძეგლად. იგი უშუალო გაგრძელებაა „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრებისა“ (კეკელიძე 1980: 159–160). უფრო მეტიც, აქ წმ. იოანეს ცხოვრების აღსასრული, მისი ანდერძი და დატირებაა მოცემული, აქვეა მისი სასწაულებიც, ნეტარ ბერებთან ერთად აღსრულებულნი, აქვე ვხვდებით მის შეგონება–სწავლებებს... კიდევ ერთი არგუმენტი ის არის, რომ, თუ ეს დამოუკიდებელი თხზულებაა, საღვთო სახელებით ერთობ მწირია: ღმერთი, იესუ, სახიერი, ქალწულისაგან შობილი, დაფარულთა მხედველი, უფალი დიდებისაჲ, ზეგარდმო განგება, მამა, ძე და სულიწმინდა, ცხოველი.

გარდა ამისა, ძეგლში საუბარია წმ. ისესა და წმ. იოანე ზედაზნელზეც. „იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის „ცხოვრებათა“ მოკლე რედაქციები, ე.ი. არქეტიპები, და წმ. აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ შედარებით ვრცელი

რედაქცია ერთი მთლიანი ჰაგიოგრაფიული თხზულებათა, შექმნილი ერთი ავტორის მიერ“ (გაბიძაშვილი 1982: 61).

თავი XI

„ცხორება და მოქალაქეობა წმიდისა მამისა ჩუენისა ღვთით გარესჯელისა“

„წმ. შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“ ავტორი ასე მიმართავს ნეტარ შიოს: „წუთ ჟამისა ესე სიბნელე მოითმინე და განქარვებადისა წილ სანუთროესა და განსუენებისა საუკუნო დიდება და განსუენება მიიღე“ (ძეგლები 1964: 227), ხოლო წმ. „დავით გარეჯელის ცხოვრების“ დასაწყისში ვკითხულობთ: „მამა ჩუენი დავით წარვიდა ადგილთა უდაბნოთა და ურწყულთა სჯად თავისა თვისისა, რაათა წუთ ერთითა ჭირითა მოიპოოს საუკუნო იგი და წარუვალი შუება და განსუენება“ (ძეგლები 1964: 229). წმ. შიომ „წუთ ჟამისა ესე სიბნელის“ მოთმენით საუკუნო დიდება მიიღო, წმ. დავითი „წუთ ერთითა ჭირითა“ მოიპოვებს „საუკუნო და წარუვალ“ შვებას. ცოტა ქვემოთ, ავაზაკთან საუბრისას, წმ. მამა იტყვის: ვევედრები უფალს, „რაათა მყუდროებით და უშფოთველად განვლო წუთი ესე ცხორება ჩემი“ (იქვე: 234). ასეთი დამოკიდებულება მაუნყებელია იმისა, თუ როგორ ესმოდათ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ადამიანის მისია, ვინ ვართ და რატომ ვართ, რა არის ჩვენი ყოფის საიდუმლო, რისკენ, საით უნდა მივისწრაფოდეთ და რა უნდა იყოს წარმმართველი ამ დაუსრულებელ სწრაფვაში.

თხზულების მიხედვით, „უდაბნო“ ცხადდება საკუთარ თავთან განმარტოების, განსჯის, ფიქრის ადგილად, მოსამზადებელ, სულის გადასარჩენ საშუალებად. მართალია, ეს არის ფიზიკური, ხორციელი გაჭირვების ადგილი, თუმცა „წუთ ერთითა ჭირითა“ მოიპოვება საუკუნო განსვენება. ე.ი. „უდაბნო“ გამოცდის ადგილია, სადაც გამოვლინდება ადამიანის ძლიერება და უძლეობა. „უდაბნო“ არის საშუალება, შეხვიდე ახალ სულიერ სამყაროში, დაუახლოვდე ღმერთს და მასთან ერთობით დასძლიო საკუთარი ვნებები. უდაბნოში მიიღო ებრაელმა ხალხმა კანონი, წმ. მოსემ ორმოცი წელი ატარა ისინი

აქ, რათა ახალი თაობა მომზადებულიყო აღთქმულ ქვეყანაში შესასვლელად. „ყოველ დროსთვის შეიძლება იმაზე ფიქრი, რომ ყველა ადამიანს აქვს თავისი სულის უდაბნო, რომლის მიღმა უმთავრესი საოცნებო, რომელსაც მისწვდება ან ვერ მისწვდება (მსგავსია გალაკტიონის „უდაბნო“, „სწუხს ჩემი სული, ვით სამრეკლო ცის უდაბნოში“, – „სამრეკლო უდაბნოში“. რომანტიკულ სულიერ უდაბურებაში შემოტანილი ტაძარი შინაგანი ხილვაა, უდაბურების გასულიერებაა. ამიტომ ეს საოცნებო ტაძარი ფიქრით ქრება. ნ. ბარათაშვილის „ვპოვე ტაძარი“) (სირაძე 1987: 149).

აგიოგრაფის განმარტება წმ. დავითი „წარვიდა ... სჯად თავისა თვისა“ სერიოზული მინიშნებაა ასკეტური ცხოვრების მიზანდასახულობისათვის. როგორც განდეგილური ცხოვრების, საუდაბნო-სამონაზვნო მოსაგრეობის დასაბამის დამდეგი წმ. ანტონ დიდი განმარტავს: „განსჯა და კეთილგონიერება თვალნია სულისა, მისი კანდელი... განსჯის უნარით ჩვენ განვიხილავთ ჩვენს სურვილებს, სიტყვებსა და საქმეებს და განვეშორებით ყველაფერ იმას, რაც ღვთისაგან განგვაშორებს; განსჯითა და კეთილგონიერებით დავარღვევთ და ვძლევთ მზაკვარი მონინალმდეგის ყველა მანქანებას“ (ანტონ დიდი 1991: 268).

რა თქმა უნდა, რთულია ცხოვრების ასეთი სახეობა, მაგრამ ყველა სიძნელე და მოკლება ამქვეყნიურ სიამეთაგან არაფერია იმ დაუსრულებელ სიკეთესთან შედარებით, რომელსაც ამაოებისაგან, ამა სოფლისაგან განდგომილთ განუმზადებს ღმერთი. ამ შეგნების გამომხატველია ავტორის სიტყვებიც: „წუთ ერთითა ჭირითა მოიპოოს საუკუნოჲ იგი და წარუვალსი შუებაჲ და განსუენებაჲ“.

წმ. ანტონ დიდი მეუდაბნოე ცხოვრების წესის არჩევას ასე განმარტავს: „ჩვენი სულიერი მამები გვარწმუნებენ, რომ უდაბნო ყველაზე შესაფერისი ადგილია სიკვდილზე ფიქრისათვის და ყველაზე საიმედო თავშესაფარია საამქვეყნო გატაცებებისაგან თავის მოზღუდვისათვის“ (ანტონ დიდი 1991: 254).

„წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრების“ დასაწყისი გვამზადებს იმ ღვანლის სწორად შეფასებისა და დაფასებისათვის, რომელიც ცოცხალ მაგალითად დაგვისახა, როგორც სახე ჭეშმარიტი ქრისტიანული ცხოვრებისა.

დასაბამი და საფუძველი მოსაგრე ცხოვრებისა არის მოთმინება და მორჩილება. როგორც მოსალოდნელი იყო, ასურელ მამათა ცხოვრების წიგნებში საგანგებოდაა აქცენტირებული ეს სათნოება. ასეა „წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრებაშიც“. ნეტარი მამა თავის მოწაფეს, ლუკიანეს, მიმართავს: „ძმაო, ლუკიანე, დავდგეთ ადგილსა ამას და ვევედრნეთ ღმერთსა, რაათა მყუდროებით ვედრებითა და ცრემლთა დათხევითა და მოთმინებითა მცირედითა მოგკტევენს ღმერთმან აურაცხელნი ცოდვანი და ბრალნი ჩუენნი“ (ძეგლები 1964: 230).

უსაზღვრო მოთმინება ყველა საქმესა თუ გაჭირვებაში არის მოსაგრის ყოველდღიურობის გარდაუვალი აუცილებლობა. თავად მაცხოვარი ასე შეგვაგონებს: „მოთმინებითა თქუენითა მოიპოვნეთ სულნი თქუენნი“ (ლ. 21, 19). წმ. დავითი საგანგებო აქცენტს აკეთებს იმაზე, რომ „ჭირი აქაჲ მცირე არს და წარმავალ, ხოლო დიდებაჲ იგი მუნ მოუკლებელ არს და წარუვალ“ (ძეგლები 1964: 230). ეს სრულ ჰარმონიაშია თხზულების დასაწყისთან: „წუთ ერთითა ჭირითა მოიპოოს საუკუნოჲ იგი და წარუვალი შუებაჲ“. ჩვენს დაუნდობელ წუთისოფელში, რომელშიც ყოველივე ამაო და წარმავალია, გასაჭირი ხანმოკლე და წარმავალია, დროებითია იმ დაუსრულებელ სიხარულთან შედარებით, რომელსაც უფალი აღუთქვამს სასუფევლისთვის დამშვრალთ. რადგან ყველაფერს აქვს დასასრული, დამთავრდება ის „ჭირი“, რომელშიც მოსაგრეობის დასაწყისშივე აღმოჩნდნენ წმ. დავითი და ლუკიანე. ამიტომ ნეტარი ბერის დასკვნა ასეთია: „ამისთვისცა ჯერ-არს აქა მოთმინებაჲ“ (ძეგლები 1964: 230).

მოთმინების სათნოებაზე აქცენტი მაშინაც კეთდება, როცა, თხზულების მიხედვით, ლუკიანე შესჩივლებს თავის მოძღვარს: გადახმა მდელი და საზრდელი არაფერი მოგვეპოვებაო. „შენ მსწრაფლ სულმოკლე ხარ ... ფრიად შფოთ ხარ და განილვეი ხრწნადითა ჭამადთათჳს“ (ძეგლები 1964: 231).

ძალიან საინტერესოა ლუკიანეს სახე. თხზულების დასაწყისში ის გამუდმებით წუნუნებს, უჭირს მოსაგრის ღვანლის ტვირთის ზიდვა. მისი ლექსიკაც ამ ნაკლულევანების ამსახველია: „ჩუენ კაცნი ვართ მყოფნი ჳორცთა უძლურებასა შინა და ვითარ თავს ვისხნეთ ჭირნი და განსაცდელნი ამის უდაბ-

ნოსანი“ ან „ან რაღა იყოს ნუგეშინის საცემელად უძღურებასა ჯორცთა ჩუენთასა, რამეთუ განსხეს მდელონი ესე, რომლისაგან იქმნებოდა სასოებაჲ ჯორცთა ჩუენთა განსუენებისაჲ“ (ძეგლები 1964: 230).

ლუკიანეს ამ სიტყვებში აშკარად იკვეთება მისი შიში ხორცის დუძღურების გამო. „ჯორცთა უძღურება“ ფრიად აურევებს, „ჯორცთა განსუენებაზე“ ფიქრი თითქოს აშორებს ასკეტურ ცხოვრებას. და ეს ერთსა და იმავე პირობებში, ერთმანეთის გვერდიგვერდ – ნმ. დავითი უძღებს, დაითმენს ამ „მცირე ჭირს“, ლუკიანე კი მერყეობს. მას სჭირდება რწმენაში განმტკიცება და ღირსი პეტრე დამასკელის თქმისა არ იყოს: „უწინამძღვროდ ადამიანის გონებას არ ძალუძს ზეცაში აღსვლა“ (მოძღვართა შესახებ 2005: 45). სწორედ ამ ფუნქციას იტვირთავს მისი მოძღვარი და მასწავლებელი, რომლის პასუხები ერთგვარი გაფრთხილებაა სულიერი მღვიძარებისათვის: ჯერ არს აქა მოთმინებაჲ“, „მწნე იყავ, ძმაო ლუკიანე, და ნუ გეშინინ, რამეთუ მოწყალე არს ღმერთი და არა მოგუაგებს ცოდვათა ჩუენთაებრ, არამედ სიტკბოებით ზრდის ყოველთა მოშიშთა მისთა“ (ძეგლები 1964: 230) ან „ნუ დაგიც სასოებაჲ მდელთა მიმართ და მცენარეთა ქუეყანისათა“ (იქვე: 231) და მისთან.

ფაქტობრივად, ძეგლის I თავი ეს არის მოთმინების სათნოების აპოლოგია, რომელიც გამოიკვეთება ნმ. დავითისა და ლუკიანეს დიალოგების ფონზე. სიუჟეტის ასეთი განვითარება კი თავისთავად არის პასუხი იმისა, რასაც ასე გადმოგვცემს თავის წესდებაში ანტონ დიდი: „რასაც უნდა აკეთებდე, მოთმინედ გააკეთე და ღმერთი იქნება შენი შემწე ყოველ საქმეში და ყოველთვის გიშველის განსაცდელის ჟამს, რაც უნდა შეგემთხვეს“ (ანტონ დიდი 1991: 271).

ნმ. დავითის პასუხში არის ერთი მნიშვნელოვანი ფრაზაც: „მოწყალე არს ღმერთი და არა მოგუაგებს ცოდვათა ჩუენთაებრ, არამედ სიტკბოებით ზრდის ყოველთა მოშიშთა მისთა“ (ძეგლები 1964: 230).

ღვთის მოშიშთა სიტკბოებით მზრდელია უფალი – ფიქრობს ნეტარი ბერი. როგორც, საერთოდ, ქართულ აგიოგრაფიაში, ამ თხზულებაშიც ასე მნიშვნელობს ღვთისმოშიშობის

თემა. ცოტა ქვემოთ ნმ. დავითი ლუკიანეს, შეშინებულსა და შედრწუნებულს „მდებარეს მიწასა ზედა“ ვეშაპის სასწაულის გამო, ასე გაამხნევებს: „ძლიერებაჲ ღმრთისაჲ ჩუენ თანა არს და მადლი ღმრთისაჲ ჰფარავს ყოველთა მოშიშთა მისთა“ (ძეგლები 1964: 232-233).

ნეტარი ბერის ასეთ მსჯელობას, ღვთის შიშისადმი მის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას თავისი ახსნა აქვს. ღვთის შიში ითვლება დასაბამად ყოველგვარი სათნოებისა და საფუძვლად სიბრძნისა. „შიში ღვთისა, რომელიც ადამიანის სულს ალავსებს, იმის მსგავსია, რომ ბნელით მოცულ სახლში ღამ-პარს შეიტანენ და წყვდიადს გაჰფანტავენ. ღვთის მოშიშება მონაზვნისგან განდევნის ყოველივე ბნელს, ანუ ბოროტ ვნებებსა და ამაო ზრახვებს, და საღვთო მოშურნეობას აღანთებს მასში სათნოებისადმი“ (ანტონ დიდი 1991: 299).

მთლიანობაში, ღვთის შიშის, როგორც გამორჩეული სათნოების მოთხოვნა, უფლის განსაკუთრებულ წყალობას უკავშირდება და ამით მნიშვნელობს.

„ურწყულ უდაბნოში“ ჩასული მოსაგრეები: წმიდა დავითი და ლუკიანე იმთავითვე განსაზღვრავენ მოქმედების პრინციპს. კერძოდ, ნეტარი დავითი ლუკიანეს ასე განუმარტავს: „ვევედრნეთ ღმერთსა, რაჲთა მყუდროებით ვედრებითა და ცრემლთა დათხევითა და მოთმინებითა მცირედითა მოგვტევენეს ღმერთმან აურაცხელნი ცოდვანი და ბრალნი ჩუენნი“ (ძეგლები 1964: 230).

რით არის მნიშვნელოვანი ეს ჩამონათვალი? მოთმინების ღვანლზე ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ. მეუდაბნოს ცხოვრება აღბეჭდილ უნდა იქნეს დაუცადებელი ლოცვით. თანაც ეს უნდა იყოს „მყუდროებით ვედრება“, ანუ მშვიდი ვედრება (სარჯველაძე 2001: 157), რომელსაც თან ახლავს ცრემლი.

მშვიდი, მყუდროებით ლოცვა ნმ. დავით გარეჯელის ბუნებრივი მდგომარეობაა. აგიოგრაფი გვაუწყებს: „ნმ. მამაჲ დავით დღითი–დღე განვიდის პარეხთა კლდეთასა და მარტოჲ მყუდროებით აღასრულებდა წმიდათა ლოცვათა“ (ძეგლები 1964: 234). მშვიდი ცხოვრება, ლოცვით აღსრულებული და სინმინდით გამშვენებული, იდეალი იყო ნეტარი დავითისათვის. იგი საგანგებოდ განუმარტავს „ჰუნსა ზედა“ მჯდომარე ბარ-

ბაროზს, რომ „ვევედრები მოწყალებათა მისთა, რაათა მომიტვენეს ყოველნი ცოდვანი ჩემნი და რაათა მყუდროებით და უშფოთველად განვლო წუთი ესე ცხორებაჲ ჩემი“ (იქვე: 234).

იაკობ მოციქული ბრძანებს: „გულისწყრომამან კაცისამან სიმართლე ღმრთისაჲ არა ქმნის (იაკ. 1, 20). ამიტომ უნდა ებრძოლოს ადამიანი საკუთარ თავს, მრისხანებამ არ იმძლავროს სულში და ბილნი გულისთქმა არ მთავრობდეს მასზე. როგორც განდევილი მამები შეგვაგონებენ: „თუ გსურთ წარმატებულად იღვწოდეთ სათნოებისათვის და უფრო სრულად აღორძინდებოდეთ სულიერად, მარად მშვიდი და აღუშფოთველნი იყავით გულით“ (ანტონ დიდი 1991: 205). აქვე თუ გავიხსენებთ უფლის პირველ ქადაგებას მთაზე: „ნეტარ იყვნენ მშვიდნი“ (მ. 5, 5), მაშინ ნათელი გახდება, თუ რატომ ითხოვს წმ. დავით გარეჯელი მყუდროებით, მშვიდ ვედრებას. თანაც აქვე იკვეთება მისი უდრეკი რწმენა იმისა, რომ, თუ ასე მოითხოვს, მიიღებს კიდევ წყალობას ღვთისგან. მარადი და უცვლელია სიმშვიდე: „მშვიდ ვარ და მდაბალ გულითა“ (მ. 11, 29) – ბრძანებს მაცხოვარი. უშფოთველობისა და ურისხველობის შექმნას დიდი შრომა სჭირდება. ამ ღვანლის შედეგია ის, რომ ღმერთი შეისმენს სრული გულით მის მოყვარულთა და მეძიებელთა ვედრებას და კეთილად შეინწყნარებს მათს ყველა სათხოვარს.

გარდა ამისა, „ბოროტ ვნებათა ძლევა მონაზონს უვნებლობას მიაახლოებს, ეს კი სულიერ მშვიდობას ააღორძინებს მასში, სულიერი სიმშვიდე, ლოცვითა და ღმრთის მოაზრებით შობილი შეგრძნებით სიტკბოებას, სულიერ სითბოს აღაგზნებს მონაზვნის გულში და ეს სითბო სულისა, შეიკრებს რა მთელ ძალას სულისას, სამშვივნელისა და სხეულისას, საკუთარ არსებას ჩაუღრმავებს მონაზონის გონებას, შიგნით ჩაახედებს, სადაც იგი შეიგრძნობს უცილობელ მოთხოვნილებას, მარტო იყოს ერთ ღმერთთან“ (ანტონ დიდი 1991: 144).

წმ. დავით გარეჯელის თქმით, მშვიდ ვედრებას უნდა დაემატოს ცრემლთა დათხევა. ცრემლით ლოცვა ერთი მაგისტრალური ხაზია ქართული აგიოგრაფიისა. გამორჩეულია სათნოების ეს სახეობა. საკუთარი ცოდვებისგან გათავისუფლება შესაძლებელია უკიდურესი სინანულითა და ტირილით, ამასთა-

ნავე, ვისაც სურს ქველის საქმენი შეიძინოს და სათნოებას მი-
აღწიოს, ცრემლითა და მწუხარებით უნდა შეუდგეს ღვანლს
(ანტონ დიდი 1991: 305). თვით ფსალმუნთგალობა, თა-
ვისთავად, ცრემლიანი სინანულია ღვთის წინაშე აღვლენილი.
ესაია წინასწარმეტყველის წიგნში (თ. 38) იუდეის მეფე ეზეკიამ
ტირილითა და ცრემლიანი სინანულით არა მხოლოდ განკურნ-
ვა მიიღო სენისგან, არამედ იმის ღირსიც შეიქმნა, რომ მისი
ცხოვრება კიდევ თხუთმეტი წლით გაგრძელებულიყო. წმიდა
პეტრე მოციქულმაც დაღვრილი ცრემლებისათვის მიიღო შენ-
დომა უფლისგან. მენელსაცხებლე დედაც ცრემლებს ღვრიდა
მაცხოვრის ფერხით და ამ სიტყვების მოსმენის ღირსი გახდა:
„სადაც იქადაგოს სახარებაჲ ესე ყოველსა სოფელსა, ითქმო-
დის, რომელიცა–ესე ყო მაგან“ (მ. 26, 13).

საუდაბნო–სამონაზვნე მოსაგრისთვის აუცილებელია
ცრემლის ზეთით აანთოს მისივე სულის კანდელი (ანტონ დიდი
1991: 271). ქართველი აგიოგრაფი არ ივინყებს ცრემლით
ლოცვის განსაკუთრებულ მადლს და ცოტა ქვემოთ წმ. დავი-
თის შესახებ გვაუწყებს: „მყუდროებით აღასრულებდა წმიდა-
თა ლოცვათა და ოფლთა და ცრემლთა ნაკადულითა რწყვდა
უდაბნოთა“ (ძეგლები 1964: 234). ასევე, კაცი იგი ბარბაროზი,
რომელსაც წმ. დავითის მოკვლა ენადა, „გარდაჰჰხდა ჰუნესა
და დავარდა ფერჯთა თანა ბერისათა და ცრემლით ვედრე-
ბოდა“ (იქვე: 235) ან „ინყო ვედრებაჲ მისთა ცრემლითა მჴურ-
ვალითა“, იერუსალიმს მიახლოებული ნეტარი დავითი „და-
ვარდა და იატაკსა დაალტობდა ცრემლითა... და ტიროდა და
დასთხევდა ცრემლთა“ (იქვე: 235)⁸. იერუსალიმის პატრიარქზე
ნათქვამია: „ცრემლით ვედრებაჲ შენირა უფლისა“ (იქვე: 238).

ასეა ცრემლის მადლით გაჯერებული მთელი თხზულება
და ეს კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს იმას, რომ ყოველგვარი
სიმძიმე, მონაზვნურ მოსაგრეობას რომ ახლავს თან, ადვილად
დაიძლევა, თუ იქნება მხურვალე, მაგრამ მყუდროებითი ლოც-
ვა–ვედრება, ცრემლთა დათხევითა და სინანულის ღვანლით.

ჩვენი კვლევის მიზანს არ შეადგენს იმის გარკვევა, ასურე-
ლი მამები მონოფიზიტები იყვნენ თუ არა. ეს საკმაოდ რთუ-
ლად გადასაჭრელი პრობლემაა. ამ ეტაპზე შევნიშნავთ შემ-

8 შდრ. „წმ. შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“ (ძეგლები 1964: 218)

დეგს: კ. კეკელიძე იმის დასადასტურებლად, რომ ასურელი მამები, მართლაც, მონოფიზიტები იყვნენ რამდენიმე ყურადსაღებ არგუმენტს მიუთითებს. ერთ-ერთი ასე უღერს: „ასეთი ექსცენტრული, პირდაპირ ფსიქო-პათოლოგიური საქციელი და არაბუნებრივი რეჟიმი დამახასიათებელია მონოფიზიტური ასკეტიზმისა, რომელსაც, სხვათა შორის, ახასიათებდა აგრეთვე მუდმივი ტირილი და ცრემლების ღვრა; ამას ადგილი ჰქონდა ათცამეტ მამათა ცხოვრებაშიაც: „წყარო ცრემლთაჲ დაუნყუედელი მარადის გარდამოსდინ თუალთა იოანესთა და დღე და ღამე დაალტობნ სარეცელთა თვსთა ცრემლითა და განბანნ მას ნაკადულითა, თუალთაგან ჩამომდინარითა“, აგრეთვე შიო „დავრდომილ მინად, დაალტობდა იატაკსა ცრემლთა მიერ, რომელნი შთამოვიდოდეს თვალთაგან მისთა, ვითარ წყარონი დაუნყუედელნი“ და ასწავებდა მოწაფეთა თვსთა: „ტირილი იყავნ თქუენდა სამარადისოჲ, რომელი მოატყუებს სიხარულსა საუკუნესა“ (კეკელიძე 1956: 33).

ეს ციტაციები დიდ მეცნიერს მოყვანილი აქვს „საქართველოს სამოთხეში“ წარმოდგენილი მეტაფრასული რედაქციებიდან. ამ ჩამონათვალს თუ დავუმატებთ იმას, რაზეც ჩვენ წმ. დავით გარეჯელის შესახებ ვისაუბრეთ, სურათი უფრო დამძიმდება, თუმცა ვერ გავიზიარებთ ამ მოსაზრებას. წმ. ანტონ დიდი, თავის წესდებაში განდევილთათვის, საგანგებო თავს უძღვნის გულშემუსვრილობასა და ცრემლებს (ტირილს): „განუწყვეტილვ ღვარე ცრემლი შენს ცოდვათა გამო... გამომეტყველება შენი პირისახისა ყოველთვის მნუხარე უნდა იყოს, რათა ღვთის შიში იყოს შენში... ცრემლები დაღვარე შენს ცოდვათა გამო“ (ანტონ დიდი 1991: 271–272). ამ წესდებას ეს დიდი მეუდაბნოე მამა ასე ამთავრებს: „ყოველ ღამ ცხარე ცრემლები ღვარე შენს სარეცელზე და დაალტვე იგი“ (იქვე: 280).

იმედია, წმ. ანტონ დიდის აღმსარებლობაში ექვს არავინ შეიტანს და IV საუკუნის ღირს მამას, საუდაბნო-სამონაზვნო მოსაგრეობის დასაბამს, მონოფიზიტობას ვერავინ დასწამებს. ჩვენი აზრით, ცრემლი სინანულისა, საკუთარი უღირსობის განცდისა, საერთოდ, დამახასიათებელი მოვლენაა ქრისტიანობის ისტორიისათვის, დიდა მისი ხვედრითი წილი ქართულ აგიოგრაფიაში, ზოგადად, და, კერძოდ კი, „ასურელ მამათა ნამება-

ცხოვრებანშიც“. ასე რომ, რაიმე მონოფიზიტურს, უკიდურესი ასკეტიზმის გამოვლენას ამ მხრივ ვერ ვხედავთ.

„ნმ. დავით გარეჯელის ცხოვრების“ პირველი თავი მკვეთრად და ზუსტად შეგვაგრძობინებს იმ დიდ სხვაობას, რომელიც ღმრთისმიერ სულიერ ცხოვრებასა და საზრუნავით აღსავსე ამქვეყნიურ ყოფას შორის არსებობს. პავლე მოციქულიც თავის ეპისტოლეში ხაზგასმით მიგვახვედრებს, რომ განდგომილი ადამიანი მხოლოდ სულისთვის უნდა იღვწოდეს და მხოლოდ იმას უნდა ფიქრობდეს, თუ როგორ სათნო-ეყოს ღმერთს (1 კორინთ. 7, 32). ამგვარი ცხოვრების აუცილებლობა ქრისტეს ეკლესიის დაფუძნებისთანავე იქნა დადგენილი, როგორც არსებითი ნაწილი „მის შენებულობაში და სწორედ უფლის პირველ მოციქულთაგან შეიძინა ფუძემდებელი კანონები“ (ანტონ დიდი 1991: 187).

ნმ. დავითი და ლუკიანე ფიცხელი ურწყული უდაბნოთი, ასეთი ძნელი გზით, მიიღტიან სრულყოფილებისკენ სათნოებათა მოპოვებაში. ამ გზის სირთულეს მწვავედ განიცდის ლუკიანე, რომელსაც აფიქრებს „ფრიადი სივიწროე“ და „სიფიცხელე ამის უდაბნოჲსაჲ“. მას ასკეტური ცხოვრების დასაწყისში უჩნდება შეკითხვა: „ჩუენ კაცნი ვართ მყოფნი ჴორცთა უძღურებასა შინა და ვითარ თავს – ვისხნეთ ჭირნი და განსაცდელნი ამის უდაბნოჲსანი?“ (ძეგლები 1964: 230) ლუკიანე კიდევ ერთხელ დაუბრუნდება ამავე პრობლემას: „ან რაჲდა იყოს ნუგეშინის საცემელად უძღურებასა ჴორცთა ჩუნთასა“ (იქვე: 230).

ეს მაგალითები იმაზე მიგვითითებენ, რომ ასკეტური ცხოვრების პირველ ეტაპზე ლუკიანე ამა სოფლის ზრუნვით იყო შეპყრობილი. სულისა და ხორცის ჭიდილი, დაპირისპირება კარგად არის გადმოცემული სიტყვებში: „კაცნი ვართ მყოფნი ჴორცთა უძღურებასა შინა“.

პროფ. რ. ბარამიძე ამის შესახებ წერს: „მრავლის მეტყველია ლუკიანეს გულწრფელი თქმა – „ჩვენც კაცნი ვართ“ ამ უშუალობაში ჩანს მთელი მისი ადამიანური სისუსტე“ (ბარამიძე 1966: 38).

უფალი ჩვენი იესო ქრისტე თავის მონაფეებს აღთქმად დაუდებს: „ეკრძალენით თავთა თქუენთა, ნუუკუე დამძიმდენ

გულნი თქუენნი შვებითა და მთვრალობითა და ზრუნვითა ამის სოფლისაჲთა“ (ლ. 21, 34). ეს შეგონება განსაკუთრებულად უნდა აღასრულოს მათ, რომლებიც ბერმონაზვნური მოღვაწეობის მოშურნეობით აღვსებულან და ამ გზით მოსურვებით სრულყოფილი სინმინდის მოპოვება.

ეს ყოველივე კარგად ესმის ნეტარ დავითს და მისი მცდელობაც აქეთკენაა მიმართული. იგი მოციქულის ამ შეგონების აღსრულებისკენ მოუწოდებს ლუკიანეს: „აღვიკრძალავ ჳორცთა ჩემთა და დავიმონებო“ (I კორ, 9, 27). ბერის პასუხები ერთი მთლიანი თეორიული მსჯელობაა წარმავალსა და წარუვალზე, ღვთის უსაზღვრო მონყალეებასა და მოთმინებაზე და შეგვიძლია ასეთ დებულებებად ჩამოვაყალიბოთ:

„ჯერ—არს მოთმინებაჲ;

მონყალე არს ღმერთი და არა მოგვაგებს ცოდვათა ჩვენთაებრ;

[ღმერთი] სიტკობებით ზრდის ყოველთა მოშიშთა მისთა;

ნუ დაგიც სასოებაჲ მდელითა მიმართ და მცენარეთა ქუეყანისათა;

ყოველნი ნივთნი ქუეყნიერნი ცვალებად და წარმავალ არიან;

ნუ შფოთ ხარ;

ნუ განილევი განწრწნადთა ჭამადთათჳს“.

ამავე თავში აგიოგრაფი შენიშნავს, რომ წმ. დავითმა და ლუკიანემ უხვად მოიპოვეს ხორცთა ნუგეშინის საცემელი და „ადიდებდეს ღმერთსა, მომცემელსა ყოველთა კეთილთასა“ (ძეგლები 1964: 230).

გარდა ამისა, „წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრება“ დატვირთულია სასწაულების მთელი ციკლით, იქნება ეს ირემთა სასწაული, ვეშაპთან დაკავშირებული ეპიზოდი, ქორისა და კაკაბის, ბარბაროზი კაცის, კოჭლი ყრმის, ქვის, წყლისა და ნიახურის დატკობობის სასწაულები. ყველაფერი ემსახურება იმას, რომ იდიდოს ღმერთი.

სხვათა შორის, ტექსტში ამის შესახებ არაერთი მინიშნებაა. ე.წ. ვეშაპის სასწაულის ეპიზოდში ღვთის ანგელოზი ასე მიმართავს ნეტარ ბერს: „მონაფე შენი ლუკიანე დაცემული მდებარე არს პირსა ზედა შიშისაგან ვეშაპისა. ხოლო შენ უპყარ ჳელი და

ალადგინე და განაძლიერე და განამტკიცე იგი და ორნივე ზოგად ადიდებდით ღმერთსა“ (ძეგლები 1964: 232).

კახეთიდან მოსულმა მონადირეებმა, როცა იხილეს ბერს დამორჩილებული ირმები, გაკვირვებულებმა წამოიძახეს: „დიდ არს დიდებაა უფლისა“ (ძეგლები 1964: 233). ნეტარი დავითი, უფლისთვის აღვლენილ ვედრებაში, განკურნოს ჴელი იგი განჴმელი“ ბარბაროზი მკვლელისა, დასძენს: „რათა გულისჴმა–ყოს და გიცნას შენ და ადიდებდეს სახელსა შენსა“ (იქვე: 235).

ღვთის დიდება, როგორც ლაიტმოტივი, თან გასდევს ყოველ სასწაულს. როდესაც განკურნებული მკვლელი შვილის განკურნებას სთხოვს წმ. დავითს, ასე მიმართავს: „ვედრო უფალსა შენსა მისთვის და უკუეთუ განიკურნოს იგი, უმეტეს იდიდოს სახიერება მისი“ (იქვე: 235). როდესაც შინ დაბრუნებული აღსრულებულ სასწაულს იხილავს, ავტორი გვაუწყებს: „და ყოველნი ზოგად ადიდებდეს ღმერთსა“ (იქვე: 236).

იერუსალიმიდან დაბრუნებული დავითი „მოინია რაჲ უდაბნოსა თვსსა, ყოველნი ძმანი სიხარულით მიეგებვოდეს და ადიდებდეს ღმერთსა“ (იქვე: 239).

იერუსალიმის პატრიარქის სასწაულებრივი ხილვის გამგონე დავითი სამგზის ადიდებს უფალს: „დიდება შენდა, ქრისტე ღმერთო ჩვენო! და დიდება შენდა, სამებაო წმიდაო, ერთ ღმრთეებაო, ერთ არსებაო, დიდება შენდა ღმერთო“ (ძეგლები 1964: 238). თხზულება მთავრდება ღვთის დიდებით: „და იყო მათ შორის ერთი ძმათაგანი, რომელსა ერთი თუალი არა ედგა და შე–რაჲ–ეხო გუამსა მას წმიდასა, მეყსეულად განიკურნა და ყოველნი ადიდებდეს ღმერთსა... და რომელნი სარწმუნოებით მივლენ სამარხოთა მას, მიიღებენ კურნებასა სულთა და ჴორცთასა და ადიდებენ მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა ან და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ“ (იქვე: 240).

წმ. ანტონ დიდი თავის წესდებაში განმარტავს: „ყოველ საქმეში, ყოველთვის და ყოველმხრივ ეცადე იმას, რომ შენით და შენ მიერ განიდიდოს მამა შენი, რომელი არს ცათა შინა. როგორც ეს წმიდა სახარებაშია ნათქვამი: „ეგრეთ ბრწყინვდინ ნათელნი თქუენნი წინაშე კაცთა, რათა იხილნენ საქმენნი

თქუენნი კეთილნი და ადიდებდნენ მამასა თქუენსა ზეცათასა“ (მ. 5, 16)(ანტონ დიდი 1991: 274).

ჩვენ მსჯელობა იქითკენ მიგვყავს, რომ ერთ-ერთი უმთავრესი საყრდენი ათცამეტი ასურელი მამისათვის არის წმ. ანტონ დიდის სწავლანი, მისი „წესდება განდეგილი ცხოვრებისა“. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან წმ. ანტონმა დაუდო დასაბამი საუდაბნოო-სამონაზვნო მოსაგრეობას, მან თავისი ცხოვრებით მოგვცა მაგალითი ამ სახის ღვთივსათნომყოფელობისა, შექმნა სწავლანი ქრისტიანულ სათნოებაზე, სულიერ ღვანლსა და მონაზვნურ ცხოვრებაზე; შვიდი ეპისტოლე, მიმართული სხვადასხვა მონასტრისა თუ მოსაგრისადმი, რომლებშიც გვასწავლის სულიერ ბრძოლასა და მისწრაფებას სრულყოფისაკენ; მონაზონთა ცხოვრების წესდება, მრავალრიცხოვანი გამონათქვამი საღვთო სწავლა-მოძღვრებისა. გარდა ამისა, ერთი ვრცელი სიტყვა, მოყვანილი მისი ცხოვრების აღწერაში, რომელიც ეკუთვნის ეკლესიის მეორე დიდ მამას – წმ. ათანასე ალექსანდრიელს, და რომელიც პირველ ძეგლს წარმოადგენს მართლმადიდებელი აგიოგრაფიისა (ანტონ დიდი 1991: 148–149).

თვალი რომ გავადევნოთ თუნდაც წმ. ანტონის „წესდებას განდეგილი ცხოვრებისათვის“ დავრწმუნდებით, თუ როგორ ახლოს დგას მასთან ასურელ მამათა „წამება-ცხოვრებანის“ ტექსტები და როგორი მსგავსებაა თემატიკის თვალსაზრისით, მაგალითად: ლოცვა-ვედრება, საღვთო წერილის კითხვა და ფიქრი ღმერთის დიდებულებზე, ურთიერთდამოკიდებულება, ღმერთის განდიდება, ხსოვნა სიკვდილისა და განკითხვის დღისა, მოთმინება, გულშემუსვრილობა და ცრემლები (ტირილი), ცოდვასთან ბრძოლის ღვანლი... გარდა ამისა, ასურელ მამებსაც აქვთ თავიანთი ე.წ. ზნეობითი სწავლანი, ამითაც ენათსავებიან ისინი წმ. ანტონ დიდს. სხვათა შორის, „წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრების“ ტექსტში ეკლესიის მამათაგან საგანგებოდ და მხოლოდ წმ. ანტონია მოხსენიებული:

„ძმაო, ლუკიანე, რომელმან იგი უდაბნოს გამოზარდა ერი იგი ისრაჴლთაჲ და კლდისაგან მყარისა წყალი აღმოუცენა და მწყერ-მარჯილი უწჳმა შორის ბანაკისა მათისა და ელია ყორნისა მიერ გამოზარდა და წმიდასა ანტონის და სხუათაცა მამათა წმი-

დათა, რომელიც დამკვრებულ იყვნეს მათათა და უდაბნოთა შინა და მისცა მათ საზრდელი“ (ძეგლები 1964: 230).

ჩვენნი ღრმა რწმენით, ასურელ მამათა საქართველოში მოღვაწეობის, სამონასტრო ცხოვრების აღორძინების საქმეში წარმართველი იქნებოდა წმ. ანტონ დიდის სახელმძღვანელო ბერმონაზვნური ცხოვრებისა და მისი სწავლანი, როგორც საყრდენი მათი ღვანლის სწორადწარმართვასა და სათნოებათა მოსაპოვებლად მოსაგრე ცხოვრებისათვის.

კეთილმსახურ ცხოვრებასთან ერთად, სათნო ნაყოფად ითვლება მადლიერება ღვთის მიმართ. ეს სათნოება განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია „წმ. შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“, „წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრებაც“ არაერთ ნიმუშს გვთავაზობს. მთლიანობაში ჩვენ ცოცხალ მაგალითად გვრჩება ასევე მამათა ცხოვრების წესი, რომელიც ყოველი საქმის აღსრულების შემდეგ უფლისადმი აღვლენილი მადლობით მთავრდება. მადლობის თქმა, მადლიერების გამოხატვა გადაჯაჭვულია უფლის დიდებასთან. შესაბამისად, ტექსტის მიხედვით, მადლობის შეწირვა ღვთისადმი ხან უსწრებს უფლის დიდების შესხმას, ხან მასზე წინ ითქმება. მაგ., შეშინებული ლუკიანე გაამხნევა, რწმენაში განამტკიცა წმ. დავითმა. აგიოგრაფი გვაუწყებს: „ხოლო იგი განმხიარულდა სიტყუათა ამით ზედა ბერისათა და მადლობა შესწირა უფლისა“ (ძეგლები 1964: 233). ნეტარი დავითის ლოცვით განიკურნება ბუბაქრის შვილი: „და ვითარცა იხილა იგი მამამან მისმან მრთელი და ყოვლითურთ უნაკლო, გარდაჯდა ჰუნესა და მადლობა შეწირა ღმრთისა“. ელია პატრიარქის ღვთაებრივი გამოცხადების შესახებ „ვითარცა ესმა ესე ყოველი წმიდასა დავითს... მადლობა შესწირა უფლისა“, ერთობ უცნაურადაა აღწერილი ბერის გარდაცვალება: „ცნა მამამან დავით განსვლად მისი ხორცთაგან... უბრძანა მღვდელთა შეწირვად მსხვერპლისა და ეზიარა წმიდასა მსხუერპლსა ქრისტეს ღმრთისასა და აღიპყრნა ხელნი და მადლობა შესწირა ღმრთისა და ესრეთ შეჰვედრა სული თვისი წმიდად უფალსა“ (იქვე: 239-240).

როგორც ვხედავთ, წმ. დავითი სიკვდილის წინ მადლობას სწირავს უფალს. რატომ? - იმიტომ ხომ არა, რომ უზიარებლად არ აღესრულა, რომ სიკვდილის წინ ეზიარა „წმიდასა მსხუერპლსა ქრისტეს ღმრთისასა“. (სხვათა შორის, საეკლესიო გარდა-

მოცემით, ქრისტიანი ადამიანი განსაკუთრებულად წმ. ბარბარე დიდმონაშეს უნდა ევედროს, რომ სიკვდილის წინ ღირსი გახდეს წმ. ზიარებისა).

რისთვის შესწირა მადლობა უზენაესს წმ. დავითმა? – ამაზე პასუხი ადვილია, თუ გავიხსენებთ, როგორ ეგებებოდნენ სიკვდილს წმიდა მამები. ასე მაგალითად, მთელი არსებით მიილტვოდა მონამებრივი აღსასრულისაკენ წმ. ეგნატე ღმერთშემოსილი, ანტიოქიის ეპისკოპოსი. წმ. პოლიკარპე სმირნელმა მონამებრივი აღსასრულის წინ ილოცა და ღმერთს მადლობა შესწირა იმისათვის, რომ ღირსი გახდა მონამეთა დასს შეერთებოდა (ვასილიადისი 2003: 227–228). პავლე მოციქული, ამ ქვეყნიდან გასვლის წინ, ამბობდა: „მიხარის და გიხაროდესცა თქუენ ყოველთა თანა ეგრეთვე და თქუენცა გიხაროდენ და ჩემ თანა გიხაროდენ“ (ფილიპ. 2, 17–18).

ქართული აგიოგრაფიის გმირებიც სიხარულითა და სიმშვიდით ეგებებიან სიკვდილს: წმ. შუშანიკი „ჰმადლობდა ღმერთსა და თქუა: კურთხეულ არს უფალი ღმერთი ჩემი, რამეთუ მშვიდობით მას ზედა დავწევ და დავიძინე“ (ძეგლები 1964: 28);

„განმხიარულდა ნეტარი ევსტათი და ჰმადლობდა ღმერთსა“ (იქვე: 45);

წმ. აბომ „თქუა: გმადლობ და გკურთხევ შენ, სამებაო წმიდაო, რამეთუ ღირს მყავ მე მიმთხუევად ლუანლსა მას წმიდათა მონამეთა შენთასა“ (იქვე: 71);

წმ. გობრონი საკუთარ სისხლს ჯვარის სახედ გამოისახავს შუბლზე და იტყვის: „გმადლობ შენ, უფალო იესუ ქრისტე, რომელმან მე ღირს მყავ მე უღირსი ესე და ცოდვილი და უკანასკნელი ყოველთაჲ ნაწილსა ამას მკვდრობისასა და მონამეებისასა“ (იქვე: 182).

წმინდანებს დიდ სიკეთედ მიაჩნდათ ამ ქვეყნიდან გასვლა, მათთვის სასურველი და სანატრელი იყო სიკვდილი. მათ სიცოცხლეშიც ჰქონდათ განუწყვეტელი ხსოვნა სიკვდილისა და განკითხვის დღისა.

ადამიანი ხილულ სამყაროში ზმანებასავით დადის. წმ. იოანე ოქროპირის თანახმად, ადამიანი არის „სიცოცხლის მოკლევადიანი სესხი, სიკვდილის ვალი, რომელიც არ ითმენს გადავადებას“

(ვასილიადისი 2003: 201). წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი თავისი ძმის, კესარიოსის, ცხედართან წარმოთქმულ სიტყვაში გვაუწყებს, თუ როგორ უნდა შეფასდეს ადამიანის საქმიანობა და ცხოვრებისეული მოვლენები: „უცნაურია ჩვენი ამქვეყნად მოსვლა–არაფრისაგან წარმოიქმნა და წარმოქმნილი დაიშლოს. ჩვენ ვართ, ვითარცა სიზმარი, მოუხელთებელი მოჩვენება, ჩიტის გაფრენა...“ (იქვე: 263). წმ. დავით წინასწარმეტყველის მიხედვით: „კაცი, ვითარცა თივა არიან დღენი მისნი“ (ფს. 102, 15). ამიტომ გვირჩევენ, გვახსოვდეს სიკვდილი! წმ. ათანასე დიდი წერს: „მარადჟამს გახსოვდეს ამ ქვეყნიდან განსვლა, ყოველ დღე მოიხსენე სიკვდილი, რომლისთვისაც უნდა ემზადებოდე“ (ვასილიადისი 2003: 209), წმ. იოანე კიბისალმწერელი გვასწავლის: „დაე სიკვდილზე ფიქრი შენთან ერთად იძინებდეს და შენთან ერთად აღდგებოდეს“ (იქვე: 209); ბრძენი ზირაქი გვირჩევს: „მოიხსენებდე უკანასკნელსა შენსა და უკუნისამდე არა სცოდო“ (ზირაქ. 7, 39). ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ნიკოლას ვასილიადისი დაასკვნის: „ის, ვინც უფლის მოწოდებას ყურად იღებს და იფხიზლებს, ვინც სიკვდილის ხსოვნას შეინარჩუნებს, საუკუნო სიკვდილს თავს დააღწევს და ხორციელი სიკვდილი მას ველარ შეაშინებს“ (ვასილიადისი 2003: 212).

ღირსი პახომი დიდი, მონასტრული ცხოვრების დამფუძნებელი, თავის კატეხიზმომში წერდა: „ყოველ წამს გვახსოვდეს სიკვდილი და საშინელი ჯოჯოხეთი. სიკვდილის ხსოვნა გონებას აფხიზლებს, მას შეგნებულს ხდის, უკუაგდება ამპარტავნებასა და პატივმოყვარულ აზრებს, სულში ყოველგვარი ქედმაღლობისაგან განშორებულ სიმდაბლეს აღმოაცენებს“ (იქვე: 213). ღირსი ისაია განდეგილი ამბობს: „ვინც სიკვდილზე ყოველდღიურად ფიქრობს ... იგი ღვთის წინაშე არასოდეს შესცოდავს“ (იქვე: 214). აბბა ევაგრეც ასე გვმოდერავს: „ნუ დაივინყებ შენს აღსასრულს და ცოდვა არ დაისადგურებს შენს სულში“ (იქვე: 214).

სიკვდილი გარდაუვალია და, როცა ეს წამი დადგება, წმინდანები სიხარულითა და მადლობით მიიღებენ უფლის ნების აღსრულებას, რადგან „მხოლოდ ერთია შეუძლებელი ადამიანისათვის – სიკვდილი აიცილოს თავიდან, უკვდავი იყოს ამქვეყნად. ღმერთთან ზიარების მიღწევა კი მას მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია, თუკი გულისხმა–ყოფს, როგორ და რა

გზით მიიღწევა ეს“ (ანტონ დიდი 1991: 242).

სიკვდილი სიცოცხლეზე უმჯობესია, იგი მარადისობაში შესასვლელი კარიბჭეა... აგიოგრაფიის გმირები, სიკვდილის შიშზე გამარჯვებულნი და ამალღებულნი, სიხარულთ ეგებები-ან მას და უფალს მადლობას სწირავენ, რადგან კარგად იციან, რომ ქმნილება უბრუნდება თავის შემოქმედს.

უალრესად საინტერესოდ და მრავალმნიშვნელოვნად ქმნის აგიოგრაფი წმ. დავითის სახეს. ვეშაპის დამორჩილების ეპიზოდი საინტერესოა ერთი ასპექტითაც: ვეშაპი სთხოვს ბერს: „აღმომყევ თავადმდე ამის მთისა და თავს—მდებ მექმენ, რათა არა მიაქცივნე თუალნი შენნი ჩემგან, ვიდრე არა შთავიდე ნყალსა მას“ (ძეგლები 1964: 232).

ვეშაპის დამორჩილება დიდი სასწაულია, უფლის დიდი მადლია, კეთილადწარმართებული ცხოვრებისა და უზენაესთან შერთვის გამოხატულებაა, მაგრამ ამ ეპიზოდში კიდევ უფრო დიდებულია იმის ხაზგასმა, თუ ნეტარი დავითის ყოვლისმხედველი და ყოვლისშემძლე თვალი როგორ მფარველ ძალად ექცევა ბოროტ სულს. როცა კი წმიდა ბერი „გარე მიიხილავს“ და მისი მზერა დატოვებს ვეშაპს, მეხი დაეცემა და დაინვება. წმ. დავითი იმდენად გულმონყალეა, რომ შეებრალე-ბა მასზე სასოებით მონდობილი ვეშაპი და ასეთი შეკითხვა აღმობხდება: „უფალო, მეუფეო დიდებისაო, რად მოჰკალ ვეშაპი ისი, რამეთუ სასოებით მონდობილ იყო იგი ჩემდა, ხოლო შენ სასტიკად წარსწყმიდე იგი?“ (ძეგლები 1964: 232).

ამ ეპიზოდში საინტერესოა ისიც, რომ ნეტარი დავითი წინ მიუძღოდა ვეშაპს „და იტყოდა ფსალმუნსა: „რომელი დამკვიდრებულ არს შენვენითა მალლისაათა საფარველსა ღმრთისასა, ზეცას განისუენოს“. ეს 90-ე ფსალმუნია, მისი პირველი მუხლი, რომელიც დღეს ასე ჟღერს: „რომელი დამკვიდრებულ არს შენვენითა მალლისაათა, საფარველსა ღმრთისა ზეცათაჲსა განისუენოს“ (ფსალმუნის..1960: 232). ჩვენი აზრით, წმ. დავითის მიერ წარმოთქმულ მუხლში აზრი უფრო მარტივად გასაგებია. გარდა ამისა, მნიშვნელოვანია ისიც, თუ რატომ ამბობდა ამ ფსალმუნს წმ. მამა. 90-ე ფსალმუნის მთავარი იდეა შეიძლება მოციქულის სიტყვებით გამოვხატოთ: „უკუეთუ ღმერთი ჩუენ კერძო არს, ვინ არს ძვირისმყოფელ ჩუენდა?“ (რომ. 8, 31). ფსალმუნის შინაარ-

სი დიალექტიკურია. „დასაწყის სტრიქონებში (1–13) ასახულია სხეულს განმორებული სულის განცდები, რომელსაც ზეცისკენ მიმავალს ბოროტი სულების საშინელი თავდასხმების ატანა უწევს... ამას მოსდევს მონმოზა უფლის მხრიდან (14–16), რომ ის დაიცავს და აცხოვნებს თავის ერთგულ მონას, შეინირავს მის მხურვალე ლოცვას“ (ვასილიადისი 2003: 275–276). ამ ჭეშმარიტად ღვთივსულიერ ფსალმუნს ბოროტი ძალების განმდევნელი ენოდება და, როდესაც წმ. დავით გარეჯელი ლოცულობს, სიმბოლურად იგი განდევნის ვეშაპს, ბოროტ ძალასა და ავ სულებზე ძლევამოსილად გვევლინება.

თავის ყოველ ქმედებასა და სიტყვაში წმ. დავითი მონუმენტური და მასშტაბურია. თხზულების დასაწყისში კეთილად მასწავლებელი მოძღვარი–მქადაგებელია, რომელმაც თვისი მონაფე, ლუკიანე, რწმენაში უნდა განამტკიცოს და განაძლიეროს, შემდეგ იგი სასწაულთმოქმედ მამად გვევლინება, დაცემულთა აღმდგენელად და ნუგეშად: „უპყარ ჴელი და აღადგინე და განაძლიერე და განამტკიცე“ (ძეგლები 1964: 232) - მოუწოდებს ანგელოზი. წმ. დავითი სულიერი მხნეობის მიმნიჭებელი, კაცთა განმამხიარულებელია: „ხოლო იგი განმხიარულდა სიტყუათა ამათ ზედა ბერისათა“ (იქვე: 233) – გვაუწყებს ლუკიანეს შესახებ აგიოგრაფი. ჭეშმარიტი სიხარული კი, როგორც წმ. ანტონი გვასწავლის, „ღმერთისგან გამოვალს და მხოლოდ იმ ადამიანს მიემადლება, რომელიც განუწყვეტილად დაშვრება იმისთვის, რომ საკუთარი ნება უარყოს და ყოველივეში ღვთის ნება აღასრულოს“ (ანტონ დიდი 1991: 203–204).

წმ. დავით გარეჯელი არის გზაზე დამყენებელი, დიდი მლოცველი, მკურნალი სულთა და ჴორცთაჲ, როგორც ეტყვის ბუბაქრი (ძეგლები 1964: 236), ამასთანავე, ჭეშმარიტი მწყემსი, მზრუნველი და ცრემლით მლოცველი ძმათათვის. ამ მხრივ ყურადსაღებია მისი სიტყვები, როცა იერუსალიმის სინმინდეების მოლოცვას გადაწყვეტს, ლუკიანე მოისურვებს მასთან ერთად გამგზავრებას, ნეტარი ბერი ასე მიმართავს: „ნუ, ძმაო, ნუ იქმ... უკუეთუ ეგე ვყოთ და ორნივე წარვიდეთ, ძმანი ესე... განიბნივენ დაბათა და ქალაქთა შინა დაეცნენ და წარწყმედენ გულის–თქუმათა მიერ ცოდვილისათა და წარწყმედაჲ სულთა მათთაჲ ჩვენ მიერ იდიოს ღმერთმან“ (იქვე: 237).

ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ერთ-ერთი უპირველესი ძეგლი „წმ. შუშანიკის წამება“ საფუძველს დაუდებს ეკლესიურობის, ლიტურგიული ცნობიერების ამ წესს. პიტიახშთან მისული სასულიერო პირები ამბობენ: „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩუენცა წარგუწყმიდენ“ (ძეგლები 1964: 14), წმ. დავით გარეჯელის პოზიცია: „წარწყმიდედა სულთა მათთაჲ ჩვენ მიერ იძიოს ღმერთმან“- პასუხია იმაზე, თუ როგორი შეგნებით, პასუხისმგებლობითა და დამოკიდებულებით უყურებს იგი წინამძღვრის მისიას, რომ ძმობის წევრების შესაძლო დაცემა მას მოეკითხება, თანაც ნეტარი ძამა ამ პასუხში კიდევ ერთი საცდურის შესახებ მიგვანიშნებს, ეს არის წარწყმიდეა, ცოდვით დაცემა „გულის-თქუმათა მიერ“.

ცოდვასთან ბრძოლის ღვანლი, უპირველესად, გულის ზრახვებთან და ფიქრებთან ჭიდილში გამოვლინდება. წმ. იოანე ღვთისმეტყველი მთელ ვნებებსა და გულისწადილთ ადამიანის ბუნებისა სამ რამეში ხედავს: „ყოველივე სოფელსა შინა ესე არს გულისთქუმაჲ ხორცთაჲ და გულისთქუმაჲ თვალთაჲ და სილაღე ამის ცხოვრებისაჲ და ესე არა არს მამისაგან, არამედ სოფლისაგანი არს“ (I იოან. 2, 16). წმ. დავით გარეჯელის შიში, მონაფეები ცოდვილი გულისთქმებით არ დაბრკოლდნენ და არ წარწყმდნენ, ფრთხილი და მზრუნველი წინამძღვრის ეჭვებია, რომლის უკან დიდი გამოცდილება, მაღალი სულიერობა და საცდურისგან თავდაცვის მწვავე სურვილი დგას.

წმ. დავითი „ძმათა მათ განშორებულთათვის“, პირადი ღვანლითა და ძალისხმევით, დიდი იმედი და ნუგეშია. თხზულების ავტორი გვაუწყებს: „ყოველთა ნუგეშინის-სცემდა, განამტკიცებდა, განაძლიერებდა და ახარებდა მათთჳს განმზადებულსა სასუფეველსა ცათასა“ (ძეგლები 1964: 239).

თხზულების დასასრულ, როცა მოვა უამი წმ. მამის აღსრულებისა, მოუხმობს საძმოს წევრებს, უკანასკნელ რჩევას მისცემს მათ და მოუწოდებს: „ნუ შეძრწუნდებით, არამედ განმტკიცენით და განძლიერდით და დაუცხრომელად ევედრებოდით ღმერთსა სულთა თქუენთა ცხოვრებისათჳს“ (იქვე: 239) ნეტარი ბერი – ნუგეშის მიმცემი, განმამტკიცებელი, განმამძლიერებელი და სასუფეველის მახარებელია.

ამასთანავე, „ჰაგიოგრაფი დავით გარეჯელის მაგალითზე

გვიხატავს იმ იდეებს, რაც ეპოქალური მოვლენაა ე.ი. ინდივიდუალური მოვლენა კი არ არის, არამედ მეუდაბნოეობის საერთოდ დამახასიათებელი თვისებაა“ (გაფრინდაშვილი 1981: 69). ამას თუ დაეუმატებთ იმ სახეებს, რომლებსაც ვხვდებით თხზულებაში, კერძოდ:

წმიდა მამა ჩვენი
ღმერთშემოსილი
მონა ღმრთისა მალლისა და ვითი
სათნო უფლისა
უღირსი მონა
მწყემსი კეთილი
სამარადისო
მწყემსი და მაცხოვარი სულთა მათთა

ჩვენს თვალწინ გაცოცხლდება აბსტრაქტული მონუმენტალიზმით დანერილი სახე წმინდანისა, რომლის ღვაწლი ასე შეაქო ქართულმა ეკლესიამ: „საზრდელითა პირ-მეტყველითა იზრდებოდი, სიბრძნითა და ცხოვრებითა ანგელოზებრ ცხოვრობდი, სანატრელო გარეჯელო დავით, დასცენ მტერნი ჩუენნი, ვითარცა ვეშაპი იგი“ (ლოცვანი 2001: 290).

საღვთო სახელთა მიხედვით „წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრება“ რაიმე განსაკუთრებულს არ გვთავაზობს. აქაც იმავე სახელებს ვხვდებით, რომლებიც სხვა ტექსტებშიც გვხვდებოდა, მაგალითად.

უფალი;	ჯელის-ამპყრობელი;
ღმერთი;	სახიერი;
იესუ ქრისტე;	მეუფე;
მონყალე;	სამებაო წმიდაო,
სიტკობებით მზრდელი;	ერთ ღმრთეებაო,
მომცემელი ყოველთა	
კეთილთასა;	ერთ არსებაო;
კურთხეული;	მამა, ძე და სულიწმიდა.
საკვირველი;	
მეუფე დიდებისა;	
მზრდელი;	
ნუგეშინისმცემელი;	

„ნმ. შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებისგან“ განსხვავებით, რომელშიც ხშირად ვხვდებით ქალწულ მარიამს, აქ მხოლოდ ერთხელ არის მოხსენებული: „ყოვლად წმიდისა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობელისა“. ქართველი აგიოგრაფი ახსენებს ბიბლიურ პერსონაჟებს: ელიას, რომელიც „ყორნისამიერ გამოზარდა“, წმ. დანიელ წინასწარმეტყველსა და სამ ყრმას, ცეცხლისაგან უვნებლად გადარჩენილთ, იაკობსა და წმიდა მამათაგან – მხოლოდ ანტონ დიდს.

„წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრება“ დიალოგებზე აგებული ქმნილებაა და არ არის მდიდარი წმინდანის მიერ აღვლენილი ლოცვებით. ნეტარი ბერი წინ მიუძღვის ვეშაპს და „იტყოდა ფსალმუნსა: „რომელი დამკვიდრებულ არს“... იგულისხმება 90-ე ფსალმუნი. ჩვენ მიერ განხილული მადლობისა და დიდების შეწირვაც ლოცვის სახეობაა, თუმცა ამ შემთხვევაში ვსაუბრობთ საგანგებოდ წარმოთქმული ლოცვების შესახებ. აგიოგრაფი გვამცნობს, რომ ნეტარი დავითი „მარტო მყუდროებით აღასრულებდა წმიდათა ლოცვათა“, მაგრამ კონკრეტულად რას, ჩვენთვის უცნობია. პირველი ლოცვითი ტექსტი, რომელიც თხზულებაში გვხვდება, მოსდევს ბარბაროზის ეპიზოდს. ბუბაქრს შემასავით გაუხმა ხელი. შეშინებული ავაზაკი ფერხთით დაუფარდა ბერს და შენდობა სთხოვა. წმ. დავითს შეეწყალა იგი და „ვედრებოდა უფალსა და თქუა: „უფალო იესუ ქრისტე, ღმერთო ჩუენო, რომელი მოხუედ ცხოვრებად ნათესავისა კაცთასა, სახიერო და მოწყალეო, რომელმან განჰკურნე ჯელი იგი განჰმელი, შენვე მეუფეო, რომელმან-ესე იკადრა აღებად ჯელი უღირსსა ზედა მონასა შენსა, მოვედინ ანცა მადლი და წყალობაჲ შენი და განკურნე ჯელი ესე განჰმელი ბარბაროზისაჲ, რაათა გულისჴმა - ყოს და გიცნას შენ და ადიდებდეს სახელსა შენსა“ (ძეგლები 1964: 235)

წმ. დავით გარეჯელის წარმოთქმული ეს ლოცვა თხოვნა-ვედრებაა უზენაესის წინაშე აღვლენილი, რათა მან მოახდინოს სასწაული, განკურნოს გამხმარი ხელი ავაზაკისა, რომ მოიქცეს კიდევ ერთი დაკარგული ცხოვარი, რომ მიხვდეს, შეიცნოს შემოქმედი ცათა და ქვეყანისა და ამ სასწაულის ძალით, რწმენის გზაზე დამდგარი, ადიდებდეს ზეციერს. კონკრეტულ შემთხვევაში სასწაულმა ღმერთიც უნდა განადიდოს და დამ-

ბადებელიც უნდა შეაცნობინოს ბუბაქრს. როგორც წმ. დავითი ბრძანებს: მადლითა და წყალობითა და კაცთმოყვარეობითა უფლისათა განიკურნება „განმწმელი ჳელი“ ბარბაროზისა და ეს იქნება ახალი ცხოვრების დასაწყისი ურწმუნო და ღმერთს განდგომილი ბარბაროზისათვის. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ნეტარი ბერი ძირითადი თხოვნა–ვედრების კონტექსტისათვის შესატყვისობაში მოსული საღვთო სახელით მიმართავს უფალს: „იესუ ქრისტე, ღმერთო ჩუენო, რომელი მოხუედ ცხორებად ნათესავისა კაცთასა, სახიერო და მოწყალეო“. მიმართვა: სახიერი და მოწყალე, ამასთანავე, ამქვეყნად კაცთა საცხოვნებლად მოსული, გულისხმობს, რომ მაცხოვარი მოწყალებითვე გადმოხედავს და იხსნის დაღუპვისაგან ერთ წარწყმედილ სულს.

მეორე ლოცვა, შედარებით უფრო ვრცელი, რომელიც წმ. დავით გარეჯელს უკავშირდება, იმ ეპიზოდის კუთვნილებაა, როცა ნეტარი ბერი იერუსალიმთან მადლის ქედზე მინაზე დაემხო და ცრემლით იტყვის: „უფალო ღმერთო იესუ ქრისტე, რომელი მოხუედ ქუეყანად ცხორებისათს კაცთა ნათესავისა და ჩუენ ცოდვილთათს ჯუარ-ცმუაჲ და სიკუდილი თავს–იდეგ სახიერებისა და მოწყალებისა შენისათს, მეუფეო, კურთხეულ არს, უფალო, სახელი წმიდაჲ დიდებისა შენისაჲ... რომელმან მეცა უღირსი მონაჲ შენი ღირს მყავ ხილვად ადგილთა ამათ წმიდათა; ხოლო მე არღარა ვიკადრო წაღმართ სლვად და დატკებნად ფერჳითა ჩემითა ადგილთა ამათ, სადა დადგეს ფერჳნი შენნი წმიდანნი, რამეთუ კმა არს ჩემდა ხილვად ოდენ თუალითა“ (ძეგლები 1964: 237).

ლექსიკა თითქმის იდენტურია წინა ლოცვისა, საღვთო სახელები სიტყვა–სიტყვით ემთხვევა: უფალო ღმერთო იესუ ქრისტე და უფალო იესუ ქრისტე, ღმერთო ჩუენო; რომელი მოხუედ ცხორებად ნათესავისა კაცთასა და რომელი მოხუედ ქვეყანად ცხორებისათს კაცთა ნათესავისა; სახიერო და მოწყალეო, შენვე მეუფეო და სახიერებისა და მოწყალებისა შენისათს მეუფეო.

დიდია ფსიქოლოგიური დატვირთვა და მაღალია განცდის რეგისტრი, რომელიც წმ. დავითს დაუფლებია. ერთდროულად ამ ლოცვაში იკითხება სინმიდეებთან მოახლოებული ბერის სულიერი აღტკინება, ნეტარება იმის გამო, რომ ღირსი გახდა

ამის ხილვისა. აქვეა მადლიერების გამოვლენა, დიდი კრძალვა, რიდი, პატივისცემა და თაყვანისცემა იმ ადგილებისა, რომლებზეც უფალს ფეხი დაუდგამს. საკუთარი უღირსობის განცდას ისე მოუცავს ბერი, რომ ამბობს: „მე არლარა ვიკადრო წაღმართ სლვად და დატკებნად ფერწითა ჩემითა ადგილთა ამათ“. იმდენად გულწრფელი და უშუალოა თავის გადანყვეტილებაში, რომ მკითხველს აღფრთოვანების განცდა ეუფლება და შეგნება იმისა, თუ რაშია თავმდაბლობის საიდუმლო!

წმ. დავით გარეჯელის მეხუთე ლოცვა (პირობითად) მადლობის შეწირვა, დიდების შესხმაა უფლისადმი. აქ შექებულია ქრისტე ღმერთი, წმ. სამება – ერთღმრთეება, ერთარსება. ამის შესახებ ჩვენ ცოტა ზემოთ საგანგებოდ ვისაუბრეთ.

მთლიანობაში, უნდა ითქვას, რომ „წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრება“ არ არის დატვირთული ლოცვა-ვედრების ტექსტებით. ის, რაც აქ არის წარმოდგენილი, ძირითადად, მადლობის შეწირვა და დიდების აღვლენაა ცათა და ქვეყნის შემოქმედისათვის.

თავი XII

„მოქალაქეობა და ნამებად აზიგოს ნაქრესელ ეპისკოპოსისაჲ“

„წმიდა აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და ნამების“ ორი რედაქცია არსებობს:

1. ვრცელი რედაქცია, რომელიც დაბეჭდილია შემდეგ გამოცემებში:

მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, თბ., 1882, გვ. 213–216;

ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, თბ., 1953, გვ. 188–196, ა რედაქცია;

ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 240–248, ა–რედაქცია

2. მომცრო რედაქცია, რომელიც დაბეჭდილია შემდეგ გამოცემებში:

მ. ჯანაშვილი, Описание рукописей церковного музея, III, 1908; გვ. 25–28;

ს. კაკაბაძე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, 1928, გვ. 42–46;

ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, 1946, გვ. 167–169;

ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 188–195. ბ–რედაქცია;

ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, 1964, გვ. 240–247, ბ რედაქცია.

ამ რედაქციების ავტორთა ვინაობის, მათი შექმნის დროისა და მათი ურთიერთმიმართების თაობაზე შემდეგი შეხედულებები არსებობს:

პირველადია მომცრო რედაქცია, რომელიც დაწერილია 690–700 წლებში (კაკაბაძე 1928: 1–18).

პირველადია ვრცელი რედაქცია, რომლის ავტორია არსენ

კათალიკოსი – დანერილია IX ს–ში, შესაძლოა უფრო გვიანაც. ამ რედაქციის წყარო ყოფილა VI საუკუნის დამლევის ან VII საუკუნის დამდეგის უძველესი თხზულება (ჯავახიშვილი 1951: 324–347).

პირველადი, უძველესი, არქეტიპული იყო კათალიკოს არსენ პირველი დიდი საფარელის (860–887 წწ.) მიერ შექმნილი რედაქცია, რომელიც ჩვენამდე არ შემონახულა. არავითარი უძველესი, VI ან VII საუკუნის ტექსტი ამ თხზულებას წინ არ უსწრებდა – ამ რედაქციიდან მომდინარეობს ვრცელი, ანუ მეტაფრასული რედაქცია, რომლის ავტორი უცნობია. იგი შესაძლოა იყოს ნეკრესის რომელიღაც ეპისკოპოსი. მეტაფრასულად გადამუშავების დროს მას ტექსტში ჩაურთავს პროლოგი, ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული დიალოგი თხზულების შუაში და ეპილოგი (კეკელიძე 1956: 19–50).

პირველადია ვრცელი რედაქცია, რომელიც არასგზით არ არის მეტაფრასული რედაქცია, რადგან, როგორც ცნობილია, მეტაფრასული რედაქცია XI საუკუნეზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა, ხოლო ვრცელი რედაქციის ავტორი არის კათალიკოსი არსენი – არსენ პირველი ან არსენ მეორე, უფრო არსენ მეორე, იგივე ავტორი, ვინც შექმნა „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია. მას წყაროდ, მართლაც, ჰქონია VI თუ VII საუკუნის ტექსტი. მომცრო რედაქცია მერმინდელია (აბულაძე 1955: შესავალი).

აღნიშნულთა გარდა, „საქართველოს სამოთხეში“ მოთავსებულია „წმ. ისე ნილკნელის ცხოვრება“ (გვ. 209–211), „წმ. იოსებ ალავერდელის ცხოვრება“ (გვ. 217–218) და „წმ. ანტონ მარტყოფელის ცხოვრება“ (გვ. 294–295). ეს არის შემოკლებული (სვინაქსარული) რედაქციები.

აზრთა ამგვარი სხვადასხვაობის პირობებში შეუძლებელი ხდება ქართული მწერლობისა და კულტურის არაერთი კარდინალური საკითხის მართებულად გადაჭრა. ამის მაგალითია „წმ. აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და წამების“ აღმწერელ თხზულებათა ირგვლივ შექმნილი ვითარება: როდესაც შ. ნუცუბიძე წმ. აბიბოს ნეკრესელის ფილოსოფოსობის გამო მსჯელობდა, მის მსოფლმხედველობას მიმოიხილავდა და არეოპაგატიკულ წიგნთა ავტორის ნააზრევთან აკავშირებდა (ნუცუ-

ბიძე 1956: 234–279), მას ხელთ ჰქონდა ერთადერთი საბუთი – ვრცელ რედაქციაში არსებული ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული ფილოსოფიური ტექსტი. მთელი ეს მსჯელობა ემყარება იმ შეხედულებას, რომელსაც ავითარებდა ი. ჯავახიშვილი და რომლის თანახმადაც „წმ. აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და წამების“ ვრცელი რედაქცია (რომელშიც არის დაცული ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული ტექსტი) პირველადი რედაქციაა, დანერილი IX საუკუნეში არსენ კათალიკოსის მიერ და წყაროდ იყენებს VI თუ VII საუკუნის უძველეს თხზულებას. მაგრამ ეს თვალსაზრისი გაქარწყლდება, თუკი მართებული აღმოჩნდა კ. კეკელიძის შეხედულება, რომლის თანახმადაც ვრცელი რედაქცია მეტაფრასული ნაწარმოებია (მამასადამე, XI საუკუნეზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა) და ცეცხლთაყვანისმცემლობის განმაქიქებელი ფილოსოფიური ტექსტი სწორედ მეტაფრასის მიერ არის ჩართული (ლექსიკონი-ცნობარი 1984: 36–38).

ასეთი ექსკურსის შემდეგ ჩვენს ინტერესს იწვევს იმის გარკვევა, ა და ბ რედაქციებიდან რომელი შეიძლება იყოს მეტაფრასული, როგორი ურთიერთმიმართება მყარდება მათ შორის, თანაც ეს ყველაფერი უნდა დადგინდეს სტილური ანალიზით, რომელიც ამ შემთხვევაში დაეფუძნება მეტაფრასტიკის თეორიულ მონაცემებს.

მეტაფრასტიკა აგიოგრაფიის ისტორიული განვითარების შედეგია, გარკვეულ იდეოლოგიურ და ესთეტიკურ პრინციპზე დაფუძნებული. მეტაფრასტიკის „პირველსახე“ იყო კიმენი, წმინდანთა მოსახსენებლად მარტივად დანერილი, მასში სჭარბობს თხრობითი, ფაბულური ელემენტი და გადმოცემულია კონკრეტული ამბავი. მეტაფრასტიკა უკვე არის ამ ამბის „გარდაკაზმვა“, ანუ მხატვრული აზროვნება (სირაძე 1978: 154) ეფრემ მცირის განმარტებითაც, ტერმინ „მეტაფრასში“ მნიშვნელოვანია „სიტყვთ განშუენება, შემკობა, რადგანაც მისი ტერმინი „გარდაკაზმული“ (კეკელიძე 1959: 149) მხოლოდ ესთეტიკური მოთხოვნების გაზრდის ნაყოფი შეიძლება იყოს, თუმცა იოანე ქსიფილინოსი ამ მნიშვნელობას ამატებს, აგრეთვე, ტექსტის „განვრცელებას“ (მახარაშვილი 2002: 64).

მეტაფრასტიკის წყაროებთან მიმართების საკითხები ქარ-

თულ დოკუმენტებზე დაყრდნობით გარკვეული აქვს კ. კეკელიძეს (კეკელიძე 1959: 149). აქვე უნდა გამოვკვეთოთ, რამდენიმე საკითხი, კერძოდ, გადამეტაფრასება ნიშნავს:

1. ნაწარმოების მხატვრულ-ესთეტიკურ გადამუშავებას, „სიტყვით განშუენებას“ (ყურადღება ექცევა ფორმას, ენასა და სტილს);

2. თხზულების შინაარსში ჩარევას მცირე ინტერპოლაციებით. ეს უკანასკნელი შეიძლება განპირობებული იყოს რამდენიმე მიზეზის გამო:

ა) იდეოლოგიურ-დოგმატური – ე.ი. მწვალეზღური ნაკვალევის წაშლა, ანუ იმისგან გათავისუფლება, რაც არ არის დოგმატიკურ-კანონიკური;

ბ) შინაარსობრივ-ფაქტოლოგიური – შეუსაბამობათა და უზუსტობათა გასწორება, ფაქტობრივი მასალის შესატყვისობა (გამოკლება ან შემატება), თუმცა შენარჩუნებულია კიმენური ძეგლის ძირითადი ძარღვი (შდრ. ბაკაშვილი 1977: 8–10; სირაძე 1978: 158; მახარაშვილი 2002: 66).

რადგან მეტაფრასტიკამ ენისა და აზრის ერთდროული გამშენიერება მოახდინა, მან გამოიყენა ანტიკური ლიტერატურული მემკვიდრეობა და ტრადიცია, რაც შეეხება მეტაფრასტიკის სტილურ ნიშნებს, ის შეიძლება სამ ჯგუფად წარმოვადგინოთ:

1. „შენწყობილებაჲ სიტყვსაჲ“ – ფრაზის მუსიკალურ-რიტმული აგება;

2. „არა გავრცელებაჲ თქმულისა“ – თხრობის ლაკონიურობა, ლაპიდარობა, რასაც რუსთაველი ასე განმარტავს: (გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის);

3. კონკრეტულისა და აბსტრაქტულის შეხამება, სიტყვისა და აზრის სიმფონია (მახარაშვილი 2002: 68).

XI საუკუნის 20–იანი წლებიდან, სვიმეონ ლოლოთეტიცის გარდაცვალების შემდეგ, ჩნდება არსებითად საპირისპირო ტენდენცია. გადამეტაფრასება გულისხმობს:

1. შესავლის წამძღვარებას;
2. მიდრეკილებას სასწაულების აღწერისადმი;
3. პარალელების მოხმობას სხვა წმინდანთა ცხოვრებიდან;
4. ძველი თხზულების ფაქტობრივი მასალით შევსებას

(მასხარაშვილი 2002: 70).

ამ ჩამონათვალების მიხედვით გავარკვიოთ, არის თუ არა მეტაფრასული ა რედაქცია და როგორია მისი მიმართება ბ რედაქციასთან?

ა	ბ
წმიდისა მღვდელმონამისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისაჲ, რომელი იწამა ცეცხლის მსახურთა მიერ ქართლს, თქმული არსენი დიდისა ქართლისა კათალიკოსისაჲ (ძეგლები 1964: 240).	მოქალაქობაჲ და წამებაჲ წმიდისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისაჲ

ამ სათაურში გამჟღავნებულია ა რედაქციის უპირატესობა არა მარტო სტილური ნიშნით (წმიდა მღვდელმონამე, ცეცხლის მსახურნი), არამედ შინაარსობრივ-ფაქტოლოგიური კუთხით: ვინ აწამა, სად აწამეს და ვის მიერ აღიწერა ეს მარტვილობა.

თხზულების I თავი (პირობითად) მოცულობით ასეა განაწილებული: ა რედაქცია 12 სტრიქონით მეტია ბ რედაქციაზე, გარდა ამისა, ა რედაქციის ავტორი, არსენ დიდი, ბ რედაქციის ძარღვს უცვლელად ტოვებს, თუმცა მხოლოდ I თავის მიხედვითაც კი შეიძლება მოგვეჩვენოს გადამეტაფრასება, ანუ თხზულების მხატვრულ-ესთეტიკური გადამუშავება და შინაარსში შეღწევა თავისებური ინტერპოლაციებით. მაგალითად:

ა	ბ
<p>ხოლო ჯერ–არს, რაფთა მცირედ-შუვა შემოვილოთ წსენება ნმიდისა და უბინოჲსა მლდელთმოძღურისა და მონამისაჲ, რომელსა იგი სამართლივ მონიჭებულ იყო პატივი განმზადებულისა მის სასოებისაჲ დიდებისა საყდარი, უზეშთაესი შორის მართალთა დიდისა მისისა სინმიდისათჳს, უმეტესად ყოველთა მიერ ნამებულ ჭემმარიტებისათჳს, დამამტკიცებელი სისხლითა თჳსითა, რომელმან-იგი შეწირა მსხვერპლად თავი თჳსი მისა, რომელმან იგი თჳსითა სისხლითა მიწსნა ჩუენ.</p>	<p>ჯერ არს ხსენება ნმიდისა მლდელთმოძღურისაჲ და უბინოჲსა და ახუვანისა მონამისაჲ, რომელსა იგი სამართლად მონიჭებულ იყო საყდარი დიდებისაჲ დიდისა მისთჳს სარწმუნოებისა მისისა და ყოველთა მიერ ნამებისა ჭემმარიტებისათჳს, რომელმან შეწირა თავი თჳსი მსხუერპლად მისთჳს, რომელი შეწირა მამისა, და სისხლითა თჳსითა მომიყიდნა ჩუენ.</p>

პირველი თავის ასეთი დასაწყისი, ასეთი განსხვავებული ნიშნებით, წარმოაჩენს, რომ ა რედაქციის მიხედვით თხრობა არის გავრცობილი და ნაწარმოების შესავლის შთაბეჭდილებას ტოვებს. გარდა ამისა, საგრძნობია შინაარსობრივი ინტერპოლაციები, რაც გამოიხატება მხატვრულ–ესთეტიკური აზროვნების ნაკადის მოჭარბებით. მაგალითად:

ა რედაქცია	ბ რედაქცია
<p>მონიჭებულ–იყო პატივი განმზადებულისა მის სასოებისაჲ დიდებისა საყდარი, უზეშთაესი შორის მართალთა დიდისა მისისა სინმიდისათჳს.</p>	<p>მონიჭებულ იყო საყდარი დიდებისაჲ დიდისა მისთჳს სარწმუნოებისა მისისა და ყოველთა მიერ ნამებისა ჭემმარიტებისთჳს.</p>

„პატივი განმზადებულისა მის სასოებისაჲ“ საერთოდ უცხოა ბ რედაქციისათვის და ასევე შეცვლილა წინადადებათა სტრუქტურა, რომელიც თავისთავად უფრო ამაღლებულს ხდის შინაარსს. ამავე თავში ვხვდებით მეტაფრასტიკის განვი-

თარების მეორე ეტაპისთვის (XI საუკუნის 20–იანი წლებიდან) დამახასიათებელ ერთ ნიშანს: პარალელების მოხმობას სხვა წმინდანთა ცხოვრებიდან. მაგ., საერთოდ უცნობია ბ რედაქციისთვის ასეთი ან მსგავსი ფრაზა: [წმ. აბიბოს ნეკრესელი] „კუალად მხნეთა მათ თანა მონამეთა ღუანლსა მიისწრაფა და ასპარეზი იგი მსწრაფლ წარიტაცა“ (ძეგლები 1964: 240).

გარდაკაზმვის“, „განვრცელების“ ერთი საინტერესო ნიმუში გვხვდება ამავე თავში:

ა	ბ
ჩემი არს მონამე ესე და არა სხვისა, ჩემისა ამისგან საყდრისა, ნაყოფი შუენიერი, მხიარულებისა ჩემდა მომღებელი, სპეტაკი ვარდი, ჰაერისა სულნელმყოფელი, ჩემდა მომფენელი, რომელმან სანთელი თვისი აღანთო ზედა მაღალსა მთასა, რაჟთა ყოველი სოფელი ჰხედვიდეს მას ნათელსა დაუშრეტელსა, ორპირად მანათობელსა	ჩემი არს მონამე, ესე და მღდელთმოდღუარი უბინოჲ, ნაყოფი შუენიერი, მხიარულებისა ჩუენდა მომღებელი და სულნელებისა ჩუენისა ჩუენდა მომფენელი, სანთელი მაღლად მნთებარე, მნათობი და განმანათლებელი ყოველთა მხილველთა მისთაჲ

აშკარად შეინიშნება ა რედაქციის ავტორის სურვილი, თქვას უფრო მეტი, განავრცოს და გარდაკაზმოს, მოგვეცეს რალაც ახსნა–განმარტების მსგავსი. „სპეტაკი ვარდი“, „ნათელი დაუშრეტელი“, ნათელი „ორპირად მანათობელი“ ის სახეებია, რომლებსაც აგიოგრაფი კონტექსტის შესაფერისად იყენებს და ამით კიდევ ერთხელ წარმოჩნდება მხატვრული აზროვნების ის თავისებურება, სტილური სპეციფიკა, რომლითაც, ერთი შეხედვით, იგი განსხვავდება ბ რედაქციის ავტორისაგან.

ა რედაქციის ავტორი ცდილობს, უშუალო დამოკიდებულებაში იყოს მკითხველთან. ეს არის მისი დიალოგიური მიმართება რეციპიენტთან; საქმიანი ინტონაცია, ახსნა–განმარტებისკენ მიდრეკილება, მიმართვის ფორმათა გამოყენება გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ ეს ტექსტი დიალოგიზებული მონოლოგია. მაგალითად;

ხოლო ჯერ – არს, რაჟთა მცირედ შუვა შემოვილოთ ხსენებაჲ;

ან

ჩემი არს მონამე ესე და არა სხვსა;
 ან
 ან მნებავს, საყუარულნო, რაჟთა უწყოდით მიზეზი საქმი-
 სა ამის;
 ან
 ამას რაჟ გითხრობ თქუენ ნეტარისა ეპისკოპოსისა;
 ან
 არამედ მინდა, რაჟთა გაუნყო თქუენ, ძმანო.

მსმენელთან თუ მკითხველთან უფრო მეტად დაახლოების მიზნით ა რედაქცია გვთავაზობს ისეთ ფორმებს, რომლებიც უფრო უშუალოსა და ახლობელს ხდის მოვლენას. ბ რედაქციისაგან განსხვავებით აქ გვხვდება რამდენიმე ასეთი ნიმუში:

„და ვითარ მოიწივნეს მახლობელად ჩუენსა ამას სამეუფოსა ქალაქსა მცხეთას“, „სიმწნითა განაშუენეს სოფელი ესე ჩუენი“ „იგინი ჴელმწიფე იყვნეს ჩუენსა ამას სოფელსა“ – ჩვენი ქალაქი, ჩვენი მცხეთა, ჩვენი „სოფელი“ – ასეთი მიმართვით ავტორი და მკითხველი ერთიანდებიან, ერთი იდეითა და სულისკვეთებით განიმსჭვალებიან – გაუცხოების, გნებავთ, დისტანცირების მასშტაბი მცირდება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შინაარსობრივ-ფაქტოლოგიური ცვლილება გულისხმობს შეუსაბამობათა და უზუსტობათა გასწორებას ტექსტში, ფაქტობრივი მასალის გამოკლებას ან შეტანას თხზულებაში (მდრ.: ბაკაშვილი 1977: 186–187; მახარაშვილი 2002: 66). ამ მხრივაც ა რედაქციის ავტორი ორივე ვარიანტს გვთავაზობს. მატების რამდენიმე ნიმუში უკვე წარმოვადგინეთ, ახლა ვნახოთ ის მაგალითები, რომლებშიც ნათლად ჩანს კლების ტენდენცია:

ა	ბ
<p>მიერთგან ერისთავნი იქმნნეს მპყრობელ ქართლისა, და სხუანი მრავალნი, ვითარცა წერილ არიან წიგნსა მას წამებისა მისისასა...</p>	<p>მიერთგან ერისთავნი იქმნნეს მპყრობელად ქართლისა და სხუანი მრავალნი საქმენი და საკვრველებანი არიან ამის წმიდისანი, რომელნი არა დანერილ არიან წიგნსა ამას წამებისა მისისასა</p>

ა რედაქცია მოყვანილ ციტატაში თითქოსდა ამჟღავნებს იმ თვისებას, რომელსაც „არა გავრცელება თქმულისა“ ეწოდება, რადგან ამ მაგალითში თხრობა შემოკლებულია, ლაკონიურია.

გვაქვს კიდევ ერთი შემთხვევა, სადაც უფრო აშკარა და თვალშისაცემია თხრობის სიმოკლე, ლაკონიურობა, ერთგვარი თავშეკავებაც კი მრავალმეტყველებისგან. ეს არის ბ რედაქციის ფინალი, რომლის შემდეგ ა რედაქცია აგრძელებს დამოუკიდებელ თხრობას, თუმცა ემიჯნება ბ რედაქციის დასასრულს, რადგან ეს უკანასკნელი ვედრებით ითხოვს ქრისტე ღმერთისგან, „რათა წმიდითა ლოცვითა და მეოხებითა მათითა ღირს მყენეს მიბაძვად სათნოებათა მათთა და დიდების-მეტყველებად სამებისა წმიდისა“ (ძეგლები 1964: 247–248).

ფაქტობრივი მასალის ტექსტში შეტანის ერთი საინტერესო მაგალითი გვხვდება II თავში:

ა	ბ
<p>რამეთუ დაეპყრა ქართლი მეფესა სპარსთისა და იგინი ჴელმწიფე იყვნეს ჩუენსა ამას სოფელსა, და ბილნსა მას კერპთმსახურებასა ცეცხლისა მის თაყუანის-ცემასა და მსახურებასა აღასრულებდეს მარადის; ბაბილოვნურსა მას ჩვეულებასა, სადამე ოქროსა და სხუანი სხუასა რასამე და ოდესმე ცეცხლსა ჟამად-ჟამად, ვითარცა ინუოდეს თვისისა მისგან ბოროტად მასწავლელისა ეშმაკისა.</p>	<p>რამეთუ ჟამსა მას, ოდეს სამეუფოდ ესე ჩუენი ქართლი სპარსთა მეფესა დაეპყრა და ბილნსა მას მსახურებასა აღასრულებდეს, ვითარცა ესწავა ბოროტად მსწავლელისა მათისა ეშმაკისაგან</p>

ეს მონაკვეთი იმითაც არის საინტერესო, რომ ა რედაქცია გვამზადებს ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ. „ცეცხლის“ ორჯერ ხსენება უკვე ერთგვარი აქცენტია აგიოგრაფის მხრიდან იმისათვის, რომ აშკარა გახდეს დამოკიდებულება, პოზიცია იმ დამორგუნველი და ბნელი ძალის მიმართ, რომელსაც ღვთაებად „სტიქიონი“ გაუხდია.

დაისმის შეკითხვა: როგორია ლექსიკური სხვაობა, რა ხდება

ტროპულ მეტყველებაში, როგორ განსხვავდება აგიოგრაფთა მხატვრული აზროვნება ერთმანეთისგან. ამის გარკვევა საბოლოოდ გასცემს პასუხს იმას, თუ რასთან გვაქვს საქმე.

ა	ბ
<p>წმიდისა და უბინოეს მღვდელთმოდურისა და მონამისა</p> <p>ჩემი არს მონამე ესე და არა სხვსა ჩემისა ამისგან საყდრისა ნაყოფი შუენიერი</p> <p>არა თუ ხილვითა ეხილვა სადამე ერთმანერთი</p> <p>არამედ სულიერითა მით სიყუარულითა, რომლითა იხილვების შორეული, ვითარცა მახლობელი.</p> <p>მოციქული იგი წმიდისა სუმეონ მესუეტისაჲ,</p> <p>ხოლო სამგზის სანატრელსა მას, ჴორცთა მისთა, არარაჲ შეეხო</p> <p>და ესრეთ შეინირა წმიდაჲ აბიბოს</p> <p>ესევეთარნი ქუეყანისა ანგელოზნი, ნათელნი სოფლისანი, ჭურნი სავსენი ნელსაცხებელითა</p>	<p>წმიდისა მღვდელთ-მოდურისაჲ და უბინოესა და ახუვანისა მონამისაჲ</p> <p>ჩემი არს მონამე და მღვდელთ-მოდლუარი უბინოჲ, ნაყოფი შუენიერი</p> <p>არა თუ თუალითა ეხილვა ურთიერთას</p> <p>არამედ სულიერითა მით სიყუარულითა, რომელი გონებითა იხილვების შორეული ვითარცა მახლობელი</p> <p>მოციქული ნეტარისა სუმეონ მესუეტისაჲ</p> <p>ხოლო სამგზის სანატრელსა წმიდისა მოლუანისა ჴორცთა არარაჲ შეეხო</p> <p>და ესრეთ შეინირა ღმრთისა ნეტარი აბიბოს</p> <p>კაცნი წმიდანი და ყოვლითურთ ღმრთისა სათნონი ნათელნი სოფლისანი, ჭურნი რჩეულნი, სავსენი ნელსაცხებელთა, ზეცისა კაცნი და ქუეყანისა ანგელოზნი, განმანათლებელნი სოფლისანი, სახენი, წესნი და კანონნი უცთომელნი მონაზონებისანი</p>

ჩვენ მიერ წარმოდგენილი ამ ფაქტობრივი მასალის გარდა საინტერესოა რამდენიმე დამახასიათებელი თავისებურების

წარმოჩენა, რომელიც ასე ნიშანდობლივია ა და ბ რედაქციებისთვის.

1. უმრავლეს შემთხვევაში, როდესაც ბ რედაქციის ავტორი მსაზღვრელად იყენებს კუთვნილებით ნაცვალსახელს „ჩვენ“, ა რედაქციის ავტორი ემიჯნება, თუმცა თავად გვთავაზობს ასეთი მსაზღვრელით წარმოდგენილ წინადადებას. მაგალითად:

ა	ბ
დაეპყრა ქართლი მეფესა სპარსთასა	სამეუფოე ესე ჩუენი ქართლი სპარსთა მეფესა დაეპყრა
ადგილნი მრავალნი განმზადნეს მათისა მის სამსახურებელისა ცეცხლისათვს ქუეყანისა	მრავალნი ადგილნი განმზადნეს მათისა მის სამსახურებელისთვს ქუეყანასა ამას ჩუენსა
მოიწივნეს მახლობელად ჩუენსა ამას სამეუფოსა ქალაქსა მცხეთისასა	მოიწივნეს სამეუფოსა ქალაქსა მცხეთას
სიმწნითა განაშუენეს სოფელი ესე ჩუენი.იგინი ჴელმწიფე იყვნეს ჩუენსა ამას სოფელსა	

თუმცა გვხვდება ისეთი ადგილებიც, რომლებშიც ორივე რედაქცია ამ მხრივ ერთნაირ სურათს გვთავაზობს:

ა	ბ
დაპყრობაჲ ქუეყანისა ამის ჩუენისაჲ	დაპყრობაჲ ქუეყანისა ამის ჩუენისაჲ
დაიპყრეს ქუეყანაჲ ესე ჩუენი	დაიპყრეს ქუეყანაჲ ესე ჩუენი

ორივე რედაქციის მიხედვით, მსაზღვრელ–საზღვრულის რიგი, ძირითადად, დაცულია, გარდა რამდენიმე შემთხვევისა:

ა	ბ
აღიძრა შურიტა საღმრთოჲთა საპყრობილესა შეაყენეს დიდითა ინროვებითა	აღიძრა საღმრთოჲთა შურიტა შეაყენეს საპყრობილესა ინროვებითა დიდითა

მთელი ამ კვლევა-ძიების შემდეგ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ა და ბ რედაქციების ურთიერთმიმართებათა შესწავლისას არ გამოვლინდა რაიმე ძირითადი, კომპლექსური ხასიათის განსხვავება. უმნიშვნელოა ლექსიკური ხასიათის ცვლილებები, კონცეპტუალურად ახალი და განმასხვავებელი არ იკითხება ავტორთა მხატვრულ აზროვნებაში, სინტაქსურ-სტილური საშუალებებიც თითქმის იდენტურია. მართალია, უპირატესად ა რედაქციის ავტორი ერევა შინაარსში მცირე ინტერპოლაციებით კლება-მატების მეთოდით, მას ახასიათებს ახსნა-განმარტებისა და მკითხველთან დაახლოების მეტი მცდელობა, თუმცა იმას ვერ ვიტყვით, რომ, ბ რედაქციასთან შედარებით ტექსტი მხატვრულ-ესთეტიკურად გადამუშავებული და „სიტყვით განშვენებულია“. თხზულების შინაარსში არ შეინიშნება იდეოლოგიურ-დოგმატური ცვლილება, სტილური ნიშნებიდან, რომლებიც მეტაფრასტიკისთვისაა დამახასიათებელი, ფრაზის მუსიკალურ-რიტმული აგება, ანუ „შენწყობილება სიტყვსაჲ“, არ არის თვალშისაცემი და რაიმე მნიშვნელოვანი განმასხვავებელი ბ რედაქციასთან შედარებით არ იძებნება, არც გამოკვეთილად შესავლის წამძღვარებასთან გვაქვს საქმე და არც სასწაულების აღწერისადმი მიდრეკილებასთან, მინიშნების დონეზეა პარალელი მონამეთა ღვანლთან.

ჩვენ მიერ წარმოდგენილი ასეთი დასკვნები აშკარად ეწინააღმდეგება ჩვენსავე საპირისპირო ვარაუდებს, შესაბამისი მაგალითებით წარმოდგენილთ, მაგრამ ისინი, ალბათ, მაინც ვერ შექმნიან იმის აუცილებლობას თუ გარდაუვალობას, ვამტკიცოთ, რომ მეტაფრასტიკის ნიმუშთან გვექონდეს საქმე. რა თქმა უნდა, ა რედაქცია ბ-სგან განსხვავდება, რადგან მათ სხვადასხვა ავტორები ჰყავთ და ის ცვლილებები, რომლებიც ჩვენ წარმოვადგინეთ, სრულიად ბუნებრივად გვეჩვენება და, ჩვენი აზრით, მეტაფრასული ქმნილების სტილურ ჩარჩოში მაინც ვერ თავსდება.

თუმცა რჩება ერთი თავსატეხი. მართალია, შენარჩუნებულია ბ რედაქციის თხრობის ძირითადი ძარღვი, მაგრამ რა ვუყოთ ერთ ვრცელ ჩანართს – ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართულს? ეს ხომ არ არის ყველაზე ძლიერი არგუმენტი იმის დასადასტურებლად, რომ ა რედაქცია, მართ-

ლაც, მეტაფრასულია?

ჩვენ შეგვიძლია ერთი რამ დაბეჯითებით განვაცხადოთ, რომ ა რედაქცია ბ რედაქციასთან შედარებით არ არის მეტაფრასული. ის, რომ ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული დიალოგი მხოლოდ ა რედაქციაში გვხვდება არავითარი არგუმენტი არ არის, რადგან ბ რედაქციას სწორედ ამ ნაწილში აკლია ერთი ფურცლის ოდენი (ძეგლები 1964: 243) და არავინ იცის, ამ ნაკლულ ნუსხაში ეწერა თუ არა ასეთი დიალოგი. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ა რედაქცია კვალდაკვალ მისდევს ბ რედაქციას, მაშინ სავარაუდოა, რომ ბ რედაქციაში იყო ასეთი ნაწილი, თუნდაც იმიტომ, რომ თხრობა წყდება ასეთი ფრაზით: „მაშინ ევედრა ნეტარი იგი მტარვალთა მათ, რაჟთა მივიდეს...“ ა რედაქციიდან ვარკვევთ, რომ წმ. აბიბოსს ჰქონდა სურვილი მოენახულებინა ათცამეტ მამათაგან ერთ-ერთი, კერძოდ კი წმ. შიო მღვიმელი. ამას ა რედაქციაში მოსდევს ვრცელი დიალოგი ნეტარ მამებს შორის. ამის შემდეგ, როდესაც ნეტარი აბიბოსი „მრავლისა სიტყვსა განმტკიცნა“ წმ. შიოსაგან, წარადგინეს მარზპანთან და სწორედ აქედან იწყება ცეცხლთაყვანისმცემლობის განქიქება. სრულიად დარწმუნებით შეიძლება იმის თქმა, რომ ბ რედაქცია ამ ნაწილშიც თანხვედრი იქნებოდა ა რედაქციისა.

შესაძლებელია თუ არა, თავისთავად ცალკე აღებული ა რედაქცია ჩაითვალოს მეტაფრასულ ქმნილებად?

კ. კეკელიძის ვარაუდით, თხზულება „გავრცელებულია პროლოგით, ეპილოგით, შუაში ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული პოლემიკით და ცალკეული სიტყვის შეცვლით... მეტაფრასული ხასიათი ნაწარმოებისა, სხვათა შორის, იქიდანაც ჩანს, რომ მის ბოლოში ჩვენ გვაქვს გარკვეული შეხვედრანი იოანე ზედაზნელის მოკლე და საბინინისეულ რედაქციებთან, აგრეთვე შიო მღვიმელის „ცხოვრებასთან“. ეს შეხვედრანი მაჩვენებელია იმისა, რომ თხზულების ავტორს, თანახმად მეტაფრასტების ტრადიციისა, შეუტანია თავის შრომაში, შიგნით თუ დამატების სახით საჭირო ადგილები მის დროს არსებულ თხზულებებიდან“ (კეკელიძე 1956: 49).

ილია აბულაძე სხვაგვარად ფიქრობდა. მისი აზრით, „არსაიდან არ ჩანს, რომ მეტაფრასული ხასიათი ამ ნაწარმოებისა

ყველასათვის თვალნათლივი იყოს, პროლოგით არ შეიძლება ამ თხზულების მეტაფრასული ხასიათის დამტკიცება, რადგან არაერთი პროლოგოიანი ცხოვრება - წამების წიგნი მოგვეპოვება... მაგრამ ამის გამო ისინი მეტაფრასულ ნაწარმოებად არ მიიჩნევიან“ (აბულაძე 1955: 29–30).

კ. კეკელიძე ასეთ შენიშვნას შენიშვნითვე უპასუხებს: „პროლოგიცაა და პროლოგიც: საჭიროა გავითვალისწინოთ ლექსიკა, ფრაზეოლოგია, სინტაქსურ–სტილისტური თავისებურებანი პროლოგისა და მისი მიმართება ნაწარმოებთან მთლიანად, რომ გავერკვეთ ამ პროლოგის ბუნებაში“ (კეკელიძე 1956: 49).

თუმცა ამ თავისებურებათა შესახებ მეცნიერს დამატებით არაფერი უთქვამს. სხვათა შორის, ამავე წერილში ნავენყდით ასეთ ფრაზას: „უკანასკნელად უნდა მოსულიყო ქართლში აბიბოს ნეკრესელი. მის ცხოვრებაში, რომელსაც მაინცდამაინც დიდი ცვლილება არ უნდა განეცადოს მეტაფრასტის ხელში...“ (იქვე: 38) და იმ აზრსაც, რომ „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრება“ ყველაზე მეტად არქაულია (იქვე: 40).

1. კ.კეკელიძის ვარაუდი, რომ „მარტვლობაჲ აბიბოს ნეკრესელისაჲ“ მეტაფრასულს პროლოგის გავრცობით ჰგავს და ეს პროლოგი თავისი ლექსიკით, ფრაზეოლოგიით, სინტაქსურ–სტილისტური თავისებურებებით, ნაწარმოებთან მიმართებით რალაც განსაკუთრებული ბუნებისაა, – სინამდვილეს არ შეესაბამება. ამდენად ი. აბულაძის მოსაზრება უფრო ახლოს დგას სიმართლესთან;

2. თხზულების შუაში წარმოდგენილი პოლემიკა, რომელიც ცეცხლთაყვანისმცემლობას ეხება და რომელიც ამ ტექსტის მეტაფრასულობის ერთ–ერთ ნიშნად არის აღიარებული დაუსაბუთებელ არგუმენტად გვეჩვენება, რადგან ქართულ ორიგინალურ აგიოგრაფიაში არაერთი თხზულება გვაქვს, რომლებშიც თეორიული ექსკურსები, ტიპიკალური ნაწილი, ცალკე ჟანრად ჩამოყალიბებული თავებიც კი გვხვდება. საკმარისია გავიხსენოთ „წმ. აბოს წამება“, „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, „წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“...

3. ნაწარმოების ბოლოს, ეპილოგში, შეტანილი ადგილები ამ დროს არსებული თხზულებებიდან ვერ მოგვცემს იმის თქმის არგუმენტირებულ საფუძველს, ვიმსჯელოთ თხ-

ზულების მეტაფრასულ ხასიათზე, რადგან

- ა. ეს ყველაფერი ფინალშია ნათქვამი, როგორც ერთიანი მთლიანი „ჯაჭვ ოქროსაჲ მოდებული ურთიერთსა“, იმის საჩვენებლად, თუ რა ღვანლი მიუძღვით წმ. ასურელ მამებს ამა სოფლის „განშუენებაში“;
- ბ. ასურელ მამათა „ცხოვრება–ნამებანი“ მაინც ერთი საკითხავია, ერთი იდეით, სულისკვეთებით, ერთი მთავარი სათქმელით შეკრული. ქართული ეკლესია დღესაც ასე განსაზღვრავს მათს ღვანლს 20 მაისი (ახ. სტ.) ხსენება ღირსთა იოანე ზედაზნელისა და ათორმეტთა მონაფეთა მისთა (ეკლესიის კალენდარი 2005: 57). წმ. აბიბოსის ხსენება ახ. სტილით 12 დეკემბერსაც აღინიშნება, მის ტროპარში ვკითხულობთ: „ან განსცხრებოდე ქართველთა ეკლესიაო, რამეთუ აღყვავენ სახედ შრომანთა სისხლითა მლუდეღ-მონამისა აბიბოსითა და შეუთხზენ ქებაჲ ღირსსა მას ქებისასა და გვირგვინოსანმყოფელსა მისსა ქრისტესა ადიდიებდი, რათა მეოხებითა მისითა მომადლოს სულთა ჩუენთა დიდი ნყალობა“ (ჟამნი 1899: 299) .

ახლა დანვრილებით შევხვით ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართულ ტექსტს, რომელიც ა რედაქციაში გვხვდება და რომელიც ოცდათერთმეტ (31) არასრულ სტრიქონს მოიცავს. დიალოგის ფორმით მოცემული ეს ეპიზოდი მარზპანის ორი შეკითხვისა და აბიბოსის ორი პასუხისაგან შედგება. ლექსიკური თვალსაზრისით მარზპანის შეკითხვები ღარიბია და ლოგიკურ სიღრმესაც მოკლებული. პირველი შეკითხვა ასეა ფორმულირებული:

„რახსათჳს უვარ–ჰყავ უფლებაჲ მეფეთ–მეფისაჲ და მოჰკალ ღმერთი ჩუენი?“

მეორე შეკითხვა თითქოს იმეორებს პირველს: „მე ვიკითხავ, რახსათჳს მოჰკალ ღმერთი ჩუენი და შენ გნებავს, რახთამცა შენისა ღმრთისა წარგჳყვანნე?“, თანაც ინტონაციურად უფრო დაძაბული და მძიმეა. ამას გვაფიქრებინებს პირველი ფრაზა „მე ვიკითხავ“.

ამ დიალოგში მარზპანი აშკარად გაუნონასწორებელია, მენტორულია მისი ტონი, აგრესიული და ძალადობის მწვავე სურვილით შეფერილი.

სამაგიეროდ სრულიად სხვა სულიერ მდგომარეობას აჩვენებს ნეტარი აბიბოს ნეკრესელი. იგი ქადაგების, ჭეშმარიტების შეცნობის დიადი მიზნითაა შთაგონებული. მისი ლექსიკა, ფრაზეოლოგია, ინტონაცია, რომელშიც იკითხება სტილის თავისებურებაც, აბსოლუტურად განსხვავებულია მარზპანისაგან. წმ. აბიბოს პასუხი ასე უღერს: თქვენი ღმერთი, ანუ ცეცხლი, არის:

საცთური;
განქარვებადი;
ეშმაკი;
სხუათა ბუნებათაგანი;
თქუნდავე მონა;
კერპი.

„ცეცხლი იგი, რომელ დავშრიტე“ – ე.ი. ვძლიე თქვენს ღმერთს, მე დავიმორჩილე. ამის კვალობაზე შემოდის ჭეშმარიტი ღმერთის ატრიბუცია, რომ იგი არის:

ღმერთი მხოლოდ;
ყოველთა დამბადებელი.

ერთგვარე ცინიზმი გამოსჭვივის ნეტარის სიტყვებში, როცა უხსნის მარზპანს: „ერთი მცირე წყალი დავასხ, მძლე ექმნა და მოკლა იგი“. თქვენ „უნდოსა მსახურებაში“ ხართ, ამიტომ მას მხოლოსა უნდა მსახურებდეთ. ამის არგუმენტად იგი წმ. ლუკას სახარებას იმონებს (4, 8). ასეთ ანტინომიურ პრინციპზეა აგებული ეს დიალოგი. უარყოფითი ინვეეს საპირისპირო ასოციაციას.

მტკიცე, შეუვალი, ურყევია წმ. აბიბოსი თავის მსჯელობაში. ეს შეიძლება მივიღოთ, როგორც ნეგატიური თეოლოგიის ნიმუში. ლოგიკურად იგი ცეცხლის გაღმერთების აბსურდულ იდეას უმსხვრევს დიალოგში ჩართულ მხარეს, მარზპანს. მას აქვს თავისი არგუმენტები, რომლებიც იმაზეა აგებული, რომ ცეცხლი ერთ-ერთი სტიქიაა ღვთის მიერ შექმნილ სამყაროში და არავითარი უპირატესობა არ გააჩნია (ნუტუბიძე 1956: 265).

„განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტიაჲ, ცივი, ჳმელი და ცეცხლი“.

ნოტიაჲ – ჰაერი;
ცივი – წყალი;

ჴმელი – მიწა;

და ცეცხლი.

ესენი „განსწორებითა ნაწილთაჲთა დგანან“. ისინი ერთმანეთში შედიან, ერთმანეთთან კავშირში არიან და არც ერთი მათგანი არ არსებობს დამოუკიდებლად (მდრ. თვარაძე 1985: 168–169).

შემდეგი არგუმენტი ის არის, რომ ადამიანი იმორჩილებს ცეცხლს, მას შეუძლია სურვილისამებრ „აღანთოს და დააშთოს“ იგი. ცეცხლის გაღმერთების შეუძლებლობის დასამტკიცებლად ნეტარი აბიბოსი დაასკვნის: „ცეცხლი არ მართავს ბუნებას, არაა ბუნების ჴემოთ, როგორც მას ეკუთვნის, თუკი იგი ღმერთია, პირიქით, ცეცხლი არსებობს ბუნების კანონის თანახმად“ (ნუცუბიძე 1956: 266).

სტილური თვალსაზრისით საინტერესოა ის, რომ ეს დიალოგი, რომელიც მარზპანის შეკითხვით იწყება, წმ. აბიბოსის შეკითხვითვე მთავრდება, ოღონდ ეს კითხვა რიტორიკულია, თავის თავშივე გულისხმობს და შეიცავს პასუხს. ინტონაცია წმინდანისა უკვე შეცვლილი, დაძაბული და სიბნელეზე სინათლის, ჴემმარიტების გამარჯვების იდეითაა შთაგონებული. საინტერესოა რამდენიმე ასპექტი, რომლითაც აღბეჭდილია დიალოგი:

ნეტარი აბიბოსი ამ საუბარში წარმოგვიდგება არა მხოლოდ მქადაგებელი, პოლემიკოსი, თეოლოგიურ–ფილოსოფიური ცოდნით აღჭურვილი, არამედ როგორც მლოცველი. როდესაც მარზპანი ჴკითხავს, რატომ მოკალი ჩვენი ღმერთიო, ასე მიუგებს: „მე არავინ ვიცი მეუფედ, გარნა უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე, ხოლო ცეცხლი იგი, რომელ დავშრიტე იგი, რაჲთამცა საცთური განვაქარვე ეშმაკისაჲ, ხოლო გლოცავ, რაჲთა განეყენნეთ უნდოსა მას მსახურებასა და ღმერთი მხოლოჲ იცნათ“.

გარდა იმისა, რომ ამ პასუხში წმ. აბიბოსი საცდურის „განმქარვებელი, ეშმაკის დამორგუნველიცაა, მტრისთვის, ჴემმარიტებიდან გზასაცდენილისთვის მლოცველია. იგი თითქოს მლოცვა–კურთხევას აძლევს მართლმადიდებელი სარწმუნოების უარისმყოფელთ, ჴემმარიტებისა გზათა შეცთომილთ, წვალებათაგან დაბნეულთ, რომ მოიქცნენ მართალსა სარწმუნოებასა ჴედა, იცნონ მხოლოჲ ჴემმარიტი ღმერთი და თაყვანის

სცენ მას (შდრ. ლოცვანი 1997: 249).

ნეტარი აბიბოსის პასუხში იკვეთება ეთიკური ასპექტიც. მე ცეცხლს მცირეოდენი წყალი დავასხი და „მძლე ექმნა და მოკლა იგი... ან მიკვირს თქუენი ესევეითარი სიცოფე, ვითარ არა სირცხულ გიჩნს მისი სახელის—დებად ღმერთად“. აქ თავისთავად საინტერესოა ის, თუ როგორ მიმართავს წმინდანი ყველანაირ საშუალებას, დაუმტკიცოს მარზპანს, რომ არ შეიძლება ცეცხლი იყოს ღმერთი, ბოლოს მას „ნამუსზეც კი შეაგდებს“, როგორ არ გრცხვენიაო. ამ კონტექსტის უშუალოებასა და დინამიკურობას ისიც ქმნის, რომ ნეტარი აბიბოსი გაკვირვებულია მათი სიცოფით (სიგიჟე, სისულელე), რადგან „ესე ცეცხლი თქუენდავე მონა არს“. როდესაც ამ სიტყვებს კითხულობ „ან მიკვირს თქუენი ესევეითარი სიცოფე“, თვალწინ წარმოგიდგება ღვთაებრივი მადლითა და სიბრძნით შემკული წმინდანის ამაღლებული სახე, რომელსაც თითქოს გულზე ხელი დაუდევს და მთელი უშუალობითა და გულწრფელობით უმტკიცებს კერპთმსახურთ ერთი შეხედვით ელემენტარულ ჭეშმარიტებას. შეუძლებელია ამ ეპიზოდის გულგრილად ჩაკითხვა, მისი ემოციური მუხტი, თხრობის დინამიკა, არგუმენტაციათა სიმტკიცე და ლოგიკურობა მთლიანობაში ქმნის ნაწარმოების მხატვრულ—ესთეტიკურ კულმინაციას.

სახისმეტყველების კვალობაზე ერთობ საინტერესოა ის სისტემა, რომელსაც აგოგრაფი გვთავაზობს და რომელიც უფრო ამაღლებულს ხდის წმ. აბიბოს ნეკრესელის მოწამებრივ სახეს:

- წმიდა და უბინო მღვდელი—მოძღუარი;
- წამებული ჭეშმარიტებისათვის;
- მღდელთ—მოძღუარი მადლისაჲ;
- შუამდგომელი ღმრთისა და კაცთაჲ;
- ნეტარი ეპისკოპოსი;
- ნაყოფი შუენიერი;
- სპეტაკი ვარდი;
- ჰაერისა სულნელ—მყოფელი;
- მეგობარი ბრწყინვალისა მის მნათობისა სკმეონ მესუეტისა;
- მამა მფლობელი;
- სამგზის სანატრელი;

მსხვერპლი წმიდაა;
სეხნა ზაქარიასა.
ამ სახეებს ბ რედაქციის მიხედვით დამატება:
ახუვანი მოწამე;
მღვდელთა მოძღუარი მალლისა; (მადლისა – ა რედაქც.)
სანთელი მალლად მნთებარე;
მნათობი და განმანათლებელი ყოველთა მხილველთა მისთა;
ძღუენი სამსხვერპლოი;
შესწირავი სულნელი.

„წმ. აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ტექსტი, ორივე რედაქცია ა და ბ, ძალიან მწირ მასალას იძლევა საღვთო სახელთათვის. შეუძლებელია მეტაფრასულ ნაწარმოებში მხოლოდ ათამდე საღვთო სახელი შეგვხვდეს, მაშინ, რდესაც ქართული აგიოგრაფიის ნებისმიერ ძეგლში მთელი სისტემაა წარმოდგენილი (შდრ. „წმ. აბოს წამება“, „წმ. დავითისა და ტირიჭანის წამება“, „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და მისთ.). საკვლევე ტექსტის ორივე რედაქცია ამ მხრივ ასეთ სურათს გვთავაზობს:

სიტყვა დაუსაბამო;
ქრისტე;
ძე ღმრთისა,
უფალი (უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე);
ღმერთი მხოლოე;
ყოველთა დამბადებელი (რომლისა მიერ დაებადა ყოველი);
უფალი ღმერთი;
წმიდა სამება.

ასეთი ჩამონათვალი უჩვეულოა „სიტყვთ განმუენებული“ მეტაფრასტიკისათვის. ამდენად, ეს კიდევ ერთი დამატებითი არგუმენტია ჩვენთვის, რომ „წმ. აბიბოს მარტვილობის“ ტექსტი მეტაფრასტიკის ნიმუშად არ მივიჩნიოთ. სხვათა შორის, დამაფიქრებელია თავად ბ–ნ კ. კეკელიძის ეს გამონათქვამი: „მაინცდამაინც დიდი ცვლილება არ უნდა განეცადოს მეტაფრასტის ხელში“ (კაკაბაძე 1928: 38) და ეს მაშინ, როცა იგი ამ თხზულების მეტაფრასტულობას ამტკიცებდა.

საინტერესოა ისიც, რომ მთელ ნაწარმოებში არის მხოლოდ ორი ადგილი, რომლებშიც აგიოგრაფი იმონმებს ბიბლიიდან ცი-

ტატას: „იტყვს მოციქული, ვითარმედ: „მაჭირვებელთა თქუენ-
თა ჭირი და თქუენ ჭირვეულთა ლხინი“ – ეს არის თესალონი-
კელთა მიმართ ეპისტოლედან 1,6–7 და მეორე წმიდა ლუკას
სახარებიდან ციტატა: უფალსა ღმერთსა შენსა თაყუანის-სცე
და მას მხოლოსა მსახურებდე“ (ლკ., 4, 8). ორივე ციტატა ა
რედაქციის კუთვნილებაა, რადგან ბ რედაქციის ნუსხას ერთი
ფურცლის ოდენი აკლია სწორედ ამ მონაკვეთში.

გარდა ამისა, ორივე რედაქციის მიხედვით, ერთხელაა
ნახსენები ბიბლიური იოსები: „შვილი შენი იოსებ წარვალს
ეგვიპტედ“, ერთხელ მოიხსენებიან სამნი ყრმანი, ცნობილნი
ძველი აღთქმიდან: წმიდა წინასწარმეტყველ დანიელთან და-
კავშირებულნი: ანანია, აზარია და მისაელი (600 წ. ქრისტეს
შობამდე). ერთხელ არის შედარება ახალი აღთქმის ზაქარი-
ასთან: „სეხნა არს იგი ზაქარიასა, მამისა იოანესა“ (ა რე-
დაქცია); „ესრეთ შეინირა ღმრთისა ნეტარი აბიბოს, ვითარცა
ძღუენი სამსხვერპლოა, შესწირავი სულნელი, ვითარცა მამაჲ
დიდისა ზაქარიასა“ (ბ. რედაქცია). ა რედაქციაში ნახსენებია
იაკობ მამამთავრის ცოლის, რაქელის, სახელი: „ჰადოდა იგი
დედასა თჳსსა რაქელს, რომელ არს ერთი კათოლიკე ეკლე-
სიაჲ სამოციქულოა“. რაქელის ხსენება ამ კონტექსტში ახსნას
ითხოვს. ბ რედაქცია რაქელს არ ახსენებს: „ვედრებით ხადოდა
იგი წმიდასა კათოლიკე სამოციქულოსა ეკლესიასა“.

მათეს სახარებაში ვკითხულობთ: ჴმაჲ ჰრამაჲთ ისმა გო-
დებისა და ტირილისა და ტყებისაჲ მრავალი, რაქელ სტიროდა
შვილთა თჳსთა“ (მ. 2, 18). ბიბლიური ისტორიის მიხედვით,
რაქელი შვილებს არ დასტიროდა. სახარების ამ მუხლს ასე
განმარტავენ: „რაქელის საფლავი მდებარეობდა ქალაქ რამას
მახლობლად, ბეთლემის სანახებში. წინასწარმეტყველი იერემია
უყურებდა, თუ როგორ მიჰყავდათ ბაბილონელებს დატყვევე-
ბული ებრაელები ქალაქ რამიდან, რომელიც ბეთლემთან ახ-
ლოს არის. რაქელის გოდებაში მან ასახა დედების მწუხარება
დატყვევებულთა გამო. ის, რასაც თავის დროს იგლოვდა წი-
ნასწარმეტყველი, იყო ბეთლემში მოწყვეტილ ჩვილთა გლოვის
პირველსახე“ (მათეს სახარების განმარტება 1998: 60).

აქედან გამომდინარე, წმ. აბიბოს ნეკრესელის მტარვალ-
თა მიერ წაყვანა მარზპანთან შეიძლება გავიანზროთ, როგორც

დედების მწუხარება, მათი გლოვა ნეტარის „მრავალფეროვან
ჭირითა“ ტანჯვის გამო.

წმ. აბიბოსი ერთხელაა მოხსენიებული, როგორც ეკლესიის
დიდი წმინდანის, სვიმონ მესვეტის, სულიერი მეგობარი, რო-
გორც „მორეული, ვითარცა მახლობელი“.

ციტაციების ასეთი სიმცირე და მხატვრულ პარადიგმათა
სიმწირე საერთოდ არ ახასიათებს მეტაფრასტიკას. ამდენად,
ჩვენი აზრით, ესეც ერთი არგუმენტი იმის ნათელსაყოფად,
რომ „წმ. აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“ არ არის მეტაფრა-
სტული ძეგლი.

თხზულების მიხედვით წმ. იოანე ნათლისმცემელის მამა,
ზაქარია ცხადდება წმ. აბიბოსის პირველსახედ: „სეხნა არს
იგი ზაქარიასა, მამისა იოანესა, არა თუ სახელითა, არამედ
სახითა“. ნეტარი აბიბოსი თანამოსახელეა ზაქარიასი არა სახ-
ელით, არამედ „სახითა“, ე.ი. რით? – საქმით, ღვაწლით, თავ-
დადებათ, სულიერი სიმტკიცით, ღვთის სიყვარულით, ერთ-
გულებითა და სინმინდით.

წმიდა წინასწარმეტყველი ზაქარია აარონის მოდგმისა იყო.
წმიდა ზაქარია, ბარაქიას ძე, იერუსალიმის ტაძარში მღვდელმ-
სახურებდა, ის და მისი მეუღლე, მართალი ელისაბედი, „ვი-
დოდეს ყოველთა მცნებათა სიმართლისა უფლისათა უბინონი“
(ლკ. 1, 6), მაგრამ უშვილობით იტანჯებოდნენ, რაც იმ ხანებში
უფლის დიდ სასჯელად ითვლებოდა. ერთხელ, ტაძარში მსახ-
ურების დროს, წმ. ზაქარიას ანგელოზმა აუწყა, რომ უკვე
მსცოვანებას მიღწეული ელისაბედი უშობდა ძეს, რომელიც
იქნებოდა „დიდ წინაშე უფლისა“ (ლკ. 1, 15). ზაქარია დაე-
ჭვდა ამ წინასწარმეტყველების აღსრულების შესაძლებლობაში
და მცირედმორწმუნეობისათვის დაისაჯა – დამუწვდა. როცა
მართალმა ელისაბედმა ძე შვა, სულიწმიდის შეგონებით მას
იოანე უწოდა, თუმცა მათს მოდგმაში ეს სახელი არავის ერქვა.
ახალშობილის მამას რომ დაეკითხნენ, მან ფიცარი მოითხოვა
და ზედ იგივე სახელი წააწერა.

როცა უსჯულო ჰეროდემ მოგვებისაგან შეიტყო მესიის
შობის შესახებ, გადანყვიტა, ბეთლემსა და მის შემოგარენში
ამოეყლიტა ყველა ნული „ორით წლითგანი და უდარესი“ (მთ.
2, 16). ჰეროდემ კარგად იცოდა იოანე წინასწარმეტყველის

საკვირველი შობის შესახებ და მისი მოკვლაც სურდა. მართალი ელისაბედი შვილთან ერთად მთებში გაიხიზნა. მკვლელები ყველგან დაეძებდნენ მათ, როდესაც ელისაბედი მდევრები შენიშნა, ცრემლებით შესთხოვა უფალს, შესწეოდა. უეცრად მთა გაიპო და დედა-შვილი შეიფარა. ამ ავბედით ჟამს ზაქარია იერუსალიმის ტაძარს არ განშორებია. ჰეროდეს გამოგზავნილი მეომრები დიდხანს ამაოდ ეცადნენ, იოანეს ადგილსამყოფელი შეეტყოთ მისგან, რის შემდეგაც, ჰეროდეს ბრძანებით, განგმირეს იგი „შორის ტაძრისა და საკურთხეველისა“ (მთ. 23, 35) (წმინდანთა ცხოვრება II 2003: 203–204).

ქართველი აგიოგრაფი ამ მოწამებრივი სისხლის გამო შეადარებს ნეტარ აბიბოს წმ. ზაქარიას: „რომელსა იგი წილი ხუედრებულ იყო მღვდელთმოდღურებისა და მისებრ სისხლიცა წმიდაჲ მისი დაითხია უფლისა ჩუენისათჳს“. წმ. ზაქარია – მღვდელმოდღვარი, წმ. აბიბოსი – მღვდელმოდღვარი და მღვდელმთავარი, – ეპისკოპოსი; წმ. ზაქარია – ჰეროდეს ბრძანებით საკურთხეველსა და ტაძარს შორის მტარვალთაგან განგმირული, წმ. აბიბოსი – მარზპანის ბრძანებით მრავალგვემული და „საკურველითა სატანჯველთაჲსა ქვით განტყნული“.

ერთობ საინტერესოა წმ. აბიბოს ნეკრესელისა და წმ. სვიმეონ მესვეტის შედარება, რომელთაც „არა თუ ხილვითა ეხილვა სადამე ერთმანერთი, არამედ სულიერთა მით სიყუარულთა, რომელთა იხილვების შორეული ვითარცა მახლობელი“. ასეთი სულიერი კავშირი შინაგან ლოგიკასაც ექვემდებარებოდა, რადგან წმ. სვიმეონის სულიერი შვილი იყო ღირსი იოანე ზედაზნელი, რომელიც სწორედ მისი კურთხევით ჩამოვიდა საქართველოში (წმინდანთა ცხოვრება I 2003: 406). წმ. იოანეს ერთ-ერთი მოწაფე კი აბიბოს ნეკრესელი იყო. ამდენად წმ. სვიმეონ მესვეტესთან სულიერი მეგობრობა ტრადიციის გაგრძელებასაც წარმოადგენდა. ამასთანავე, ღირსი სვიმეონ მესვეტის დაბადება და ღვთის სამსახურში ჩადგომა იოანე ნათლისმცემლის გამოცხადებით ეუნყა თურმე წმიდა მართას, სვიმეონის დედას. ასე გასდევს უფლის წინამორბედის ხატება „წმ. აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობას“.

გამორჩეულად საინტერესოა წმ. აბიბოს ნეკრესელისა და წმ. შიო მღვიმელის დიალოგი, რომელიც ა რედაქციის კუთ-

ვნილება. აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ აბიბოსი ევედრა მტარვალებს, ნება დაერთოთ მოენახულებინა წმ. შიო, რომელსაც ადრევე იცნობდა და რომლის ნახვის სურვილიც ჰქონდაო. შეხვედრისთანავე „ყვეს ლოცვაჲ და მოიკითხეს ურთიერთს“. რა ლოცვა შეიძლებოდა ყოფილიყო? ალბათ სამადლობელი და სადიდებელი უფლისა ამ სიხარულისთვის, ე.ი. ჯერ დიდება და მადლობა უფალს, შემდეგ კი ქრისტესმიერი სიყვარულით ერთმანეთის მოკითხვა. ეს არის შეხვედრა ორი ადამიანისა, რომლებიც შეგვიძლია მოვიაზროთ, როგორც „ზეცისა კაცნი და ქუეყანისა ანგელოზნი, განმანათლებლნი სოფლისანი, სახენი, წესნი და კანონნი უცთომელნი მონაზონებისანი“ (ბ. რედაქცია).

ღვთაებრივი მადლითა და მაღალი სულიერობითაა გაჯერებული მათი საუბარი. ნეტარი აბიბოსი სთხოვს მღვიმელს: „ლოცვა ყავ, მამაო, რამეთუ უსჯულონი ესე სპარსნი განძნდეს ჩუენ ზედა ამპარტავანებითა თჳსითა“... აქაც განსაკუთრებულია ლოცვის სათნობა, მისი ძალა და მადლი. აბიბოსის ამ საუბარში ერთი საინტერესო მხატვრული შედარებაა: ურჯულო სპარსელებმა „კუალად განაგეს ბადე და შეაყენეს კაცნი თაყუანის-აცემინნეს ცეცხლსა“. ე. ი. გამართეს, გაამზადეს ბადე ქრისტიან ქართველთა დასაჭერად, საცდუნებლად, ეს ის ნაწილია საზოგადოებისა, რომელთა შესახებ უფრო ადრე ტექსტში ნათქვამია: მრავალთა, დაუმტკიცებელთა სარწმუნოებასა და ნაკლულევანთა გონებითა, შეაცთუნებდეს“ (ბ რედაქცია).

წმ. შიოს პასუხი ერთდროულად შეიცავს თანადგომის, თანაგანცდის, გამხნევების ინტონაციას. რთულია ქრისტიანად ცხოვრება, თუმცა არც არასოდეს ყოფილა ადვილი. ვინროა სასუფევლისკენ სავალი გზა: „მრავლითა ჭირთა გკლირს შესვლად სასუფეველსა ღმრთისასა“. ასეთი შესავალი ერთგვარი შეხსენებაა იმისა, რომ მასაც ტკივილი და „ჯვარცმა“ ელოდება. აი, აქ მოიხმობს წმ. შიო პავლე მოციქულის სიტყვებს: „მჭირვებელთა თქუენთა ჭირი და თქუენ ჭირვეულთა ლხინი“.

პავლეს ეპისტოლეთა განმარტებაში ვკითხულობთ: „ეს ებისტოლე ათენით მიუწერა ნუგეშინის-ცემად ჭირთა მოთმინებისათჳს“ (პავლეს ეპისტოლეთა განმარტება 2003: 256). ასე სცა ნუგეში წამების გზაზე შემდგარ აბიბოსს წმ. შიო მღვიმელმა და, ბოლოს, იმედად და ნუგეშად მისდა დასძინა: „უნყოდე, რა-

მეთუ ჭირი მათი შენ დიდება გექმნეს წარუვალ და ჭირი ეგე შენი მით დაცემა და განზნევა“.

კიდევ მრავალი სიტყვით განამტკიცა ნეტარი აბიბოსი მეუდაბნოე მამამ და გამომშვიდობებისას „ყვეს ლოცვაჲ, და წარემართა ლუანლსა მას სიხარულით“. ლოცვით შეხვდნენ და განშორდნენ ერთმანეთს. ღრმადსულიერმა საუბარმა ისე განამტკიცა წმ. აბიბოსი, რომ სიხარულით შეუდგა ეკლიან გზას, რომელიც, წმ. შიოს სიტყვებით რომ ვთქვათ, წარუვალ დიდებას მოუტანდა მას და მარადიულ სასუფეველს დაუმკვიდრებდა.

თავი XIII

გიორგი მერჩულის „შრომაჲ და მოღუანებაჲ ღირსად ცხოვრებისაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისი არქიმანდრიტისაჲ, ხანძთისა და შატპარღის აღმაშენებელისაჲ და მის თანა ჰსენებაჲ მრავალთა მამათა ნეტართა“

წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების აღწერით აგიოგრაფი გაგვიცხადებს წუთისოფელში ადამიანის რაობის, მისი დანიშნულების საიდუმლოს, რომ ყველაფერი წარმავალია და ამას, უკვდავია მხოლოდ სული და სწორედ მისი ხსნა უნდა გახდეს ყოველი ადამიანის უპირველესი საზრუნავი.

გიორგი მერჩულის თხზულების სათაური „შრომაჲ და მოღუანებაჲ ღირსად ცხოვრებისაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისი არქიმანდრიტისაჲ, ხანძთისა და შატპარღის აღმაშენებელისაჲ და მის თანა ჴსენებაჲ მრავალთა მამათა ნეტართა“ ჩვენს ყურადღებას იქცევს იმ თვალსაზრისით, რომ მასში გაცხადებულია ადამიანის ამქვეყნიური იდეალი – „ღირსად ცხოვრება“ (ღირსეულად ცხოვრება), რომელიც გულისხმობს შრომასა და ღვანლს. იშრომე და ილოცე! – შეგვაგონებენ წმიდა მამები, „სარწმუნოება თვნიერ საქმეთასა მკუდარ არს“, – გვაფრთხილებს იაკობ მოციქული (იაკ. 2, 26).

„ღირსად ცხოვრება“ – არსებობის განსაკუთრებული სახეობაა, რომელიც გულისხმობს სარწმუნოებას, სასოებას, სიყვარულს, მოთმინებას, მორჩილებას... ერთი სიტყვით, ქრისტიანობას, მაღალ სულიერობას. უნდა იცხოვრო ისე, რომ ცხოვრებ! სასუფევლის დამკვიდრება არის შედეგი ღირსად ცხოვრებისა.

სხვათა შორის, თხზულებაში ხშირად კეთდება აქცენტები ღირსებაზე. მეორე თავის დასაწყისში აგიოგრაფი კლარჯეთის უდაბნოში პირველად მისულ მამებზე აცხადებს: „უდაბნოთა შინა პირველად დამკვდრებულთა მათ წმიდათა მამათა, ღირსად ცხოვრებულთა“ ან „რომელსა ენოდა ღირსად დიდი

არსენი“ (ძეგლები 1964: 267), ან „ზაქარია ანჩელი ეპისკოპოსი, ღირსი და სასწაულთა მოქმედი“ (იქვე: 275), ან „მამაო დიდო... და ღირსო ღმრთისაო“ (იქვე: 302), ან „რახთა ვიტყვოდი ღირსად ცხოვრებასა ღმერთ-შემოსილთა კაცთასა“ (იქვე: 248), ან „ყოლადვე ბრძნობად სინმიდესა სიმართლით ღირსებასა თანა“ (იქვე: 248).

სულხან-საბა ორბელიანი „ღირსებას“ ასე განმარტავს: „ღირსება მართებულის გება“ (ორბელიანი 1993: 251). ეს ყველაფერი ნათლად წარმოაჩენს აგიოგრაფის მისწრაფებას, ადამიანმა საკუთარ თავში აღმოაჩინოს ღმერთი, მიაგოს მას მისაგებელი, იგრძნოს ეს ნეტარება და გახდეს „ღირსი ღმრთისა“. საკუთარი ღირსების შეგრძნება უნდა განხორციელდეს ღვთაებასთან მიმართებაში – ეს არის სულის ხსნის გზა, ანუ ის უმთავრესი, რისთვისაც „მონოდებულია“ აგიოგრაფია.

„წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ დასაწყისი მკვეთრად წარმოაჩენს ავტორის, გიორგი მერჩულის, სახებას. სტრიქონებს შორის იგრძნობა აგიოგრაფის თეოლოგიური აზროვნებისა და ლიტერატურული კულტურის მასშტაბები, მისი ეკლესიურობა. სპეციალურ ლიტერატურაში საგანგებოდაა შესწავლილი მოძღვრება ორგვარი სიბრძნისა და დუმილის ესთეტიკის შესახებ (ბარამიძე 1996; სირაძე 1987; ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1997). ჩვენ მხოლოდ ერთ ასპექტზე შევჩერდებით. გიორგი მერჩულე საკუთარ თავში რამდენიმე „ნაკლულოვანებაზე“ გვესაუბრება:

1. „სულელნი სიბრძნის-მეტყველებენ, ბრძენნი კი დუმან“ (ძეგლები 1964: 248). დუმილს ის უპირატესობაც აქვს, რომ ადამიანი დაცულია „მეტყველებისაგან ცუდისა და... ძვრის-სიტყვასა უქმ“ (იქვე: 248). გიორგი მერჩულის ამ განაცხადში კარგად იგრძნობა მისი სიტყვისადმი დამოკიდებულება, რომ სიტყვა არის სულიერი ოდენობა, პიროვნების სულიერი სამყაროსა და ინტელექტუალური საწყისის გამოხატულება, არსებობის აზრი და საზრისი. ადამიანი პასუხს აგებს ყოველი თქმული სიტყვის გამო, ამიტომ დუმილს ეს უპირატესობაც აქვს; გვიცავს ამო მეთყველებისაგან. აგიოგრაფის შიში ცუდი და ფუჭი მეთყველებისა მომდინარეობს სახარებიდან. მაცხოვარი ბრძანებს: „სიტყუათა შენთაგან განმართლდე და სი-

ტყუათა შენტაგან დაისაჯო“ (მ. 12, 37).

„ნაკლულევანებაჲ ჩემი არა მიფლობს დუმილად“ – ეს არის აგიოგრაფის პიროვნული უძღურება, სისუსტე ან, შეიძლება, ცოდვაც კი;

2. გიორგი მერჩულე სინანულით აცხადებს: „ვერ ძალ-მიც მოუკლებულად ლოცვაჲ“ (ძეგლები 1964: 248) და, ამის გამო, „სულელთა ყოველთა უდარეს ვარ“. რა თქმა უნდა, აგიოგრაფი აქ თავმდაბლობას იჩენს და ამპარტავნობისაგან იცავს თავს, მაგრამ თავად ფაქტი, რომ ეს მონაკვეთი თხზულებისა ლოცვის აპოლოგიაა, ბევრს ნიშნავს. ლოცვის სათნოება გამორჩეული ტალანტია ადამიანში. ლოცვა დასაბამია სიკეთისა. სიკეთე კი არსებობის ერთადერთი გამართლებაა.

წმიდა ბასილის მოძღვრებით: „არა სიტყვთ ოდენ აღასრულებ ლოცვასა, არამედ ყოველთავე მოქალაქეებითა ცხორებისა შენისაჲთა შეგიერთებიეს თავი შენი ღმრთისა მიმართ და არს ყოველივე ცხორებაჲ შენი შეერთებული და დაუცადებელი ლოცვაჲ“ (კესარიელი 1983: 44).

გიორგი მერჩულე განმარტავს: რადგან აღარც ლოცვა ძალმიძს და არც დუმილი, „უმჯობესად შემირაცხიეს, რაჲთა ვიტყოდი ღირსად ცხორებასა ღმერთ-შემოსილთა კაცთასა... მადლითა და შენევნითა ღმრთისაჲთა“. აგიოგრაფი იცავს შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელ გარდაუვალობას: ვიტყოდი მადლითა და შენევნითა ღმრთისაჲთა. ადამიანი მადლობელი უნდა იყოს ღვთისა და რასაც ქმნის, უფლის სახელით უნდა აკეთებდეს - სახელითა მამისათა და ძისათა და წმიდისა სულისათა. ღმერთს შენევნა უნდა სთხოვო საქმის დანყების წინ და მადლობა შესწირო დამთავრების შემდეგ. ასე გვასწავლის დედაეკლესია, ასეთია მართლმადიდებლური სწავლება. „თვინიერ ჩემსა არარაჲ ძალ-გიც ყოფად არცა ერთი“ (ინ. 15, 5) – ბრძანებს მაცხოვარი. „ლოცვაჲ ყოველი საქმის დანყების წინ“ ასე მთავრდება: „შემეწიე საქმესა ამას შინა მე ცოდვილსა, რაჲთა ვყო იგი ნებისაებრ შენისა“ (ლოცვანი 1999: 69).

„წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ცხორებაში“ მძლავრი ნაკადია პროვიდენციალური მოძღვრებისა. აქ ყველაფერი ღვთის ნებითა და შენევნით ხდება. აგიოგრაფი სიხარულით აცხადებს, წმიდა გრიგოლ ხანძთელი „ნებითა ღმრთისაჲთა იკურთხა

ხუცად“ (ძეგლები 1964: 251). ოპიზისაკენ მიმავალ ოთხ სულიერ ძმას „უფალი მხოლოდ უძლოდა“ (იქვე: 252), – შენიშნავს აგიოგრაფი.

„ნებითა ღმრთისაჲთა ვიდრე სიკუდილამდე თვთ ვემსახურო თავსა ჩემსა“ (იქვე: 255) – ამბობს ბერი ჯუდეოსი ან „ბაგრატ კურაპალატმან ნებითა ღმრთისაჲთა... მოილო კურაპალატობა“ (იქვე: 272), ან „კეთილ არ განზრახვაჲ ეგე თქუენი ნებითა ღმრთისაჲთა“, – ეუბნება წმ. გრიგოლი თეოდორეს და ქრისტეფორეს (იქვე: 279), ან „ნებითა ღმრთისაჲთა განმრავლდებოდეს ძმანი ქრისტჳს მსახურნი“ (იქვე: 258) ან „მიიწია ნებითა ღმრთისაჲთა სახლისა გაბრიელ დაფანჩულისასა“ (იქვე: 258). ჯავახეთის საეკლესიო კრებაზე მტკიცედ და შეურყევლად იტყვის დიდი მოძღვარი: „არსენი კათალიკოზი ნებითა ღმრთისაჲთა კათალიკოზი არს“ (იქვე: 288) და მისთ.

გიორგი მერჩულის მთელი თხზულება შეუწყვეტელი ლოცვაა, თანაც ამ ლოცვას ყოველთვის ახლავს ცრემლი. ცრემლით ლოცულობს წმიდა გრიგოლ ხანძთელიც. მის მიერ აღვლენილ ლოცვებს წინ უძღვის ცრემლი. წმიდა ეფრემ ასურის მიხედვით, „წინდი გაღმრთობისა ჩვენში ქრისტესმიერი ნათლისღებაა, ხოლო მთავარი მამოძრავებელი ქრისტიანული ცხოვრებისა – სინანული... ცოდვათა მიტევება სინანულის საიდუმლოში სრული მოსპობაა, აღბოცვაა მათი. სინანულის ცრემლები დასწავენ ცოდვებს... სინანულის ცეცხლოვან ემბაზში... საკუთარ თავს გადაიდნობ, საკუთარ თავს აღადგინებ მკვდრეთით“ (ეფრემ ასური 1991: 139).

გიორგი მერჩულე გვაუწყებს: „წმიდამან გრიგოლ გონებითა შემუსრვილითა ლოცვაჲ ესე ცრემლით ჴელგანპყრობით წართქუა“ (ძეგლები 1964: 256) ან „აღდგა სიხარულისა ცრემლითა სავსჳ“ (ძეგლები 1964: 259), ან „ნეტარმან გრიგოლ... ლოცვაჲ ესე ცრემლით წართქუა“ (იქვე: 260), ან „რაჟამს მოვიდა ნეტარი მამაჲ გრიგოლ შატბერდს, მაშინ ცრემლითა მისთა მდინარითა ირწყოდა ადგილი იგი, იტყოდა რაჲ ლოცვასა ამას“ (იქვე: 273).

აღსანიშნავია ისიც, რომ ცრემლის განსაკუთრებულობა ხაზგასმული და აქცენტირებულია გიორგი მერჩულის მიერ. აგიოგრაფი ეტყფანეს მაღალი სულიერობის განმსაზღვრელად,

მის მორჩილებასთან ერთად, სასწაულთმოქმედების ტალანტსაც გამოყოფს: „ცრემლითა დათხევითა სულთა უკეთურთა განასხმიდა და სნეულთა მსწრაფლ განჰკურნებდა“ (ძეგლები 1964: 291), უფრო მეტიც, „მორწმუნეთა ლოცვითა საკუდილისაგან იწსნიდა“ (იქვე: 291). ამ ფრაზაში, ლოცვის ძალასთან ერთად, ხაზგასმულია მეორე ასპექტიც – „მორწმუნეთა“ იხსნიდაო, რადგან მხოლოდ ის განიკურნება, ვისაც ეჭვი არ ეპარება, ვინც რწმენით მივა მკურნალთან. ასე განკურნებს ეტუფანე შვიდი წლის ბიჭს, რომელსაც „სალმობანი სიკუდილისანი ეწინეს და სენისა მისგან წრტიალისა ისწრაფდა სული განსლვად გუამისა მისგან“ (იქვე: 291). ქრისტეს წინაშე დავარდა წმიდა ეტუფანე და თქვა: „უფალო, ღმერთო ჩუენო, იესუ ქრისტე, იხილენ ცრემლნი ჩემნი და ცრემლნი საწყალობელისა ამის დედაკაცისანი და წყალობა ყავ ყრმასა ამას ზედა“ (იქვე: 291).

თხზულების ეს მონაკვეთი კიდევ ერთხელ ცხადყოფს ლოცვის სათნოების შეუფალობას და იმას, თუ რა ძალა აქვს რწმენით და ცრემლით შევედრებულს. ასეთივე ცრემლით შეავედრა ეტუფანემ უფალს „ყრუჲ და უტყჳ და გონება-ნაკლული“ შვილი და განკურნა. „ნეტარი იგი ცრემლოოდა სულთქუმიტ“ (იქვე: 292) – შენიშნავს აგიოგრაფი.

ნეტარმა გრიგოლმა ავადმყოფი შვილი განუკურნა დედას: „და იწყეს ცრემლთა მისთა დინებად, რომელნიცა საჯუმოლ მწდომსა ექმნეს, რამეთუ კაცთაგან უხილავად შესწუვიდა მძლავრსა მას უკეთურსა ეშმაკსა ლოცვანი გრიგოლისნი და განიოტებდეს მას“ (იქვე: 295).

თუ გიორგი მერჩულე მწვავედ განიცდის იმას, რომ არ ძალუძს „მოუკლებელად ლოცვაჲ“, წმ. გრიგოლ ხანძთელი და მისი მოწაფენი ლოცვითს მდგომარეობაში არიან. შატბერდელ მეუდაბნოე მამებს ანდერძად დაუგდებს ნეტარი გრიგოლი: „წმიდათა შინა ეკლესიათა თქუენთა ურთიერთას ულოცევდით და, მემცა გლახაკი, მარადის გაჯსოვ წმიდათა შინა ლოცვათა თქუენთა“ (იქვე: 309). აღსასრულის წინ კი ხანძთელ მოძმეებს შეავედრა: „ნუ სადა დამივიწყებთ ლოცვასა თქუენსა“ (იქვე: 315) – გიორგი მერჩულე საგანგებოდ მოიხმობს წმ. იაკობ მოციქულის სიტყვებს: „ურთიერთისთვის ილოცევდით, რაჲთა განიკურნეთ“ (იაკ. 5, 16). საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ერთი

პარალელის შესახებ. ნმიდა შუშანიკ დედოფალი საპყრობილეში განუწყვეტლივ ლოცულობდა, ფსალმუნები ზეპირად დაისწავლა და „კითხვიდა წიგნთაჲთა მოუწყინებლად განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნართა“ (ძეგლები 1964: 221). ნამებული დედოფალი მხურვალე, გულიდან ამოსული ლოცვით ნათელს ჰჳფენს ციხის სიბნელეს. ეს ნათლის ესთეტიკაა. გიორგი მერჩულე მოგვითხრობს: „მამად გრიგოლ და ზენონ სიციუითა მდაბლითა ფსალმუნებდეს“ (იქვე: 313), აგიოგრაფი იმასაც კი გვაუწყებს, როგორ ტონალობაში იკითხებოდა ფსალმუნი მათ მიერ: არა ხმამაღლა, მაჳორში, არამედ ხმადაბლა, მინორში და „მადლმან საღმრთომან განაბრწყინენა იგინი ნათლითა დიდებისაჲთა და სახლი იგი ბნელი, ვითარცა მზისა მცხინვარებამან განანათლა“ (იქვე: 313). აქაც ნათლის ესთეტიკაა. საოცარია და გონებისათვის მიუწვდომელი ეს ყველაფერი, მაგრამ გიორგი მერჩულე არ იფარგლება მხოლოდ ფაქტით. როდესაც მამა მაკარიმ იხილა ეს საღვთო ნათელი, გაუკვირდა. წმ. გრიგოლ ხანძთელმა კი ასე განუმარტა. „ძმაო, მაკარი, რაჲსა გიკურს ხილვაჲ ესე. არა გასმიესა წერილისაჲ „საკვირველ არს ღმერთი ნმიდათა შორის მისთა“ (იქვე: 313).

შემოქმედი სოფლისა „საშოთგანვე დედისაჲთ“ გამოარჩევს ხოლმე ადამიანს, რომლის მეშვეობითაც შეგვაგრძნობინებს, გაგვიცხადებს თავის მიუწვდომელ დიდებულებას. როგორც აშოტ კურაპალატი მიმართავს „უდაბნოთა ვარსკვლავს“: „შენ გამოგაჩინა ღმერთმან ქრისტეანეთა სიქადულად“ (იქვე: 262). მთელი ზემოთქმული მსჯელობა ეფუძნება სახარებას, ევანგელურ მოძღვრებას. სხვათა შორის, იმავე კურაპალატის სიტყვებით რომ ვთქვათ (რომელსაც იგი საბა იშხნელს ეუბნება და, რომელიც მათეს სახარებას ეფუძნება (მ. 5, 16) „ვითარცა მცხინვარებაჲ მზისაჲ განანათლებს ცასა ქუეშე მყოფთა, ეგრეთ ბრწყინევდინ ნათელი თქუენი წინაშე კაცთა, რაჲთა იხილნენ საქმენი თქუენნი კეთილნი და ადიდებდნენ მამასა თქუენსა ზეცათასა“ (ძეგლები 1964: 274).

გიორგი მერჩულის თხზულება გადმოგვცემს საღვთისმეტყველო სწავლებას ღვთის შიშის შესახებ, რომელიც სათნობათა თავად და დასაბამად ითვლება. ევრემ ასურის მიხედ-

ვით, „ღვთის შიში არავის ექნება, თუ ამოებებს არ განერიდება. როცა გონება მდუმარებით მშვიდდება, მაშინ იწყება ღვთის შიში. შიში წმენდს ადამიანს მინიერებისაგან, შიში არის მართალთა მდგომარეობა, თვისება“ (ქრისტიანული..1930: 16).

წმიდა გრიგოლ ხანძთელს მღვდლად კურთხევისას „მიუგეს ბრძენთა მათ მთავართა და ჰრქუეს: შვილო, გამორჩეულო ქრისტეცისაო, შიში ღმრთისაჲ თავი არს სათნოებათაჲ“ (ძეგლები 1964: 251) და ამის ნათელსაყოფად მოყვანილია ციტატები ძველი აღთქმიდან, იგავთა და იობის წიგნებიდან: „რასა ითხოვს ღმერთი შენგან, ისრაჴლ, არამედ რაჲთა ემინოდის მისა“ (იგავ. 10, 27) და „შიშმან უფლისამან შესძინის ღლეთა“ (იობ. 32, 9). ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ღვთის შიშის საღვთისმეტყველო გააზრება და მისი ინტერპრეტაცია კონტექსტის მიხედვით. ეს გვიანტერესებს იმდენად, თუ როგორ ტრანსფორმირდება კონკრეტულ შემთხვევაში, ტექსტზე დაყრდნობით, ღვთის შიში სხვაგვარი შიშისაგან.

აფხაზეთიდან ხანძთაში დაბრუნებული წმ. გრიგოლი ეფრემსა და არსენს მოიყვანს. მეუდაბნოე მამათა შორის „დრტვინვაჲ იყო ყრმათა მათთჳს მოყვანებისა“ (ძეგლები 1964: 217). ბოლოს, გადანყვიტეს და ნეტარ გრიგოლს მოახსენეს: „წმიდაო მამაო, მოციქულ იტყვს. „სრულმან სიყუარულმან შიში განდევნოსო“ – უკუეთუ ბრძანოს სინმიდემან შენმან, უშიშად ვიტყოდით, რომლისათჳსცა მოსრულ ვართ?“ (იქვე: 271).

უალრესად საინტერესოდ გვეჩვენება წმ. იოანე ღვთისმეტყველისა და მახარებელის სიტყვების ამ კონტექსტში მოხმობა. სიყვარული განდევნის შიშს, რადგან წმიდა პავლე მოციქულის ეპისტოლეთა მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, შიში ტანჯვაჲ, ხოლო მშიშარა ტანჯული, არასრულყოფილი სიყვარულში. ღვთაებასთან მიმართებაში თქმული სიტყვები „სრული სიყუარული გარე განაგდებს შიშსა“ ტრანსფორმირდება წმ. გრიგოლ ხანძთელის მისამართით: უშიშრად ვიტყვით, რისთვისაც მოვედითო. სხვათა შორის, ადეკვატური პასუხი აქვს წმ. გრიგოლსაც: „ძირმტკიცე არს ჩუენ შორის სიყუარული და შიში არა არს მას შინა“ (იქვე: 271).

შიშზე, საერთოდ, ბევრს საუბრობს გიორგი მერჩულე. ეს სიტყვა ხშირად გვხვდება ტექსტში და სხვადასხვა დატვირთ-

ვას იძენს კონტექსტის მიხედვით. მაგ., როცა წმ. გრიგოლ ხანძთელის მღვდლად კურთხევა მოინდომეს და მიმართეს: „მოინა ჟამი“ – აგიოგრაფი შენიშნავს: „შეზრუნდა სიტყუასა მათსა ზედა და შიში დაეცა სიახლისა-თჳს ჰასაკისა მისისა“ (ძეგლები 1964: 250). თუ რა შიში იყო ეს, ამას თავად წმ. გრიგოლი ასე განმარტავს: „და აწ პატივისა ვხედავ და პატიჟისაგან მეშინის“ (იქვე: 251). ამ პასუხში ნათლად ჩანს ახალი აღთქმის მეშვიდე საიდუმლოს – მღვდლობისადმი წმ. გრიგოლის დამოკიდებულება, მისი განსაკუთრებული კრძალვა და ღრმა ანალიტიკური, უაღრესად სულიერი შეფასება მღვდლობისადმი: „თუ ვითარნი კრძალოვანი უკმან მღვდლობასა და ყოლად უბრალოებაჲ არა ხოლო საქმით, არამედ გონებითა და სიტყუთა“ (იქვე: 250) – ახალი აღთქმის მეშვიდე საიდუმლოსადმი ასეთი მიმართება კიდევ ერთი დასტურია თეოლოგიური აზროვნების უნივერსალიზმისა.

„მღვდელი – განმწმენდელი და მფარველი“ – ნერს სულხან-საბა, მაგრამ იგი ვერ იქნება და ვერ გახდება განმწმენდელი, თუ, წმიდა გრიგოლის სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავად არ იქნა საქმით, გონებით და სიტყვით წმინდა.

საქმე, ნაღვანი, ნაქნარი წარმოაჩენს ადამიანის ავ-კარგს. შედეგი, ნამოქმედარი სუბიექტის ობიექტური გამოხატულებაა, პიროვნული მთლიანობის გასაგნებაა. საქმემან შენმან გამოგაჩინოს შენო.

გონებაში წარმოშობილი მაცდური აზრები, ფიქრები, ზრახვები ვნებათა სადგომი ხდება. თუ ძველი აღთქმა კანონს გვიდებდა და გვიკრძალავდა (მაგ. „არა კაც-ჰკლა“), ახალმა აღთქმამ არა თუ ამის აღსრულება, არამედ გაფიქრებაც კი ცოდვად მიიჩნია. ამიტომ ითვლება ყველაზე დიდ გამარჯვებად გონების განწმენდა ყოველივე ამაო ზრახვათაგან. სწორედ ამიტომ გაისმის მართალთა ლიტურგიაზე სიტყვები: „ყოველივე მსოფლიო დაუტეოთ ზრუნვა“ (საეკლესიო გალობა 1914: 6).

სიტყვა უსისხლო მსხვერპლი, შუამავალია ღმერთსა და ადამიანს შორის. როგორც წმიდა გრიგოლ ხანძთელს უთხრეს: „შენ აღწდე მათსა უფლისასა და დადგე ადგილსა წმიდასა მისსა შემწირველად წმიდისა და უსისხლოსა მსხუერპლსა მისსა“ (ძეგლები 1964: 250). ამიტომ არის სიტყვა უმთავრე-

სი და განმსაზღვრელი ადამიანური ყოფიერებისა. ღმერთთან საუბარი – ლოცვა სიტყვით ხორციელდება. ამიტომ არ არის შემთხვევითი წმ. გრიგოლის მიერ საქმის, გონებისა და სიტყვის სინმინდის დაცვის მოთხოვნა. წმ. კვიპრიანეს აზრით, „მოდღვარი ყოველთვის დაკავებული უნდა იყოს ლოცვით და არ უნდა დაუშვას ეკლესიაში მინიერი საკითხებით დაინტერესება“ (ჯვარი ვაზისა 1992: 16).

გონების, გულისა და სიტყვის უბინოება – სინმინდე ყოველი ადამიანის ზრუნვის საგანი უნდა იყოს, რადგან ამის გარეშე იგი დაკარგავს ღვთის ხატებას საკუთარ არსებაში და ამით დაკარგავს საუკუნო ცხოვრებას. ეს ყველაფერი ეხმიანება მესამე ჟამნის ლოცვების სიტყვებს: „შენ უფალო, სულნი ჩუენნი წმიდა ჰყვენ, ხორცი უბინოდ, გონებანი განგვინმიდენ და გულის-სიტყუანი განგვიმართლენ და გვიხსენ ყოველთაგან ჭირთა, ძვირთა და საღმობათაგან“ (ჟამნი 1899: 108).

სრულიად განსხვავებული დატვირთვა აქვს შიშს წმ. გრიგოლის ლოცვაში, რომელიც ხანძთაში წარმოთქვა: „ჟამსა ამას უცხოებისა და უპოვარებისა ჩუენისასა, ქრისტე, არა შემეშინოს ჩუენ ბოროტისაგან, რამეთუ შენ, უფალი, ჩუენ თანა ხარ“ (ძეგლები 1964: 256). აქ შიში დაბრკოლებას გულისხმობს. თუ ღმერთთან ყოფნის განცდა ადამიანს არა აქვს, მაშინ იგი იმედს, სასოებას დაკარგავს, ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ვერ ამხედრდება, ბოროტებას შეუშინდება, დანებდება, ერთი სიტყვით, დაბრკოლდება. ქრისტიანული რწმენა კი „ეყრდნობა რა ღვთიურ გამოცხადებას, გვასწავლის, რომ ადამიანი, მთელი თავისი შემადგენლობით, ე. ი. სულითა და სხეულით, შექმნილია მისი ამქვეყნიური დამსახურების შესატყვისი მარადიული ცხოვრებისათვის“ (ქიქოძე 1993: 253).

ზენონის შესახებ გიორგი მერჩულე გვაუწყებს: „საღმრთო შიში მკვდრ იყო მის შორის“ (ძეგლები 1964: 263). აქ სწორედ იმ შიშზეა საუბარი, რომელიც ადამიანს ღვთაებას აზიარებს: „შიში უფლისაჲ წმიდა არს და ჰგიეს იგი უკუნითი უკუნისამდე“ (ფს. 18, 9). შიში დასაწყისია სიყვარულისა, მერე მასში გადადის და კვდება. „ვამბობ სიყვარულს, რომლის მიერ და რომლის წიაღ დასაფუძვლდა ყველა რწმენა და აღმოცენდა სასოება, რომლის გარეშე არ არსებობს არც ერთი არსი“ (წმ.

სვიმეონი 1991: 265).

„წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ გვხვდება სხვაგვარი შიშიც, როგორც გარკვეული ემოცია შეუცნობადობის პირისპირ განცდილი. გიორგი მერჩულე მოგვითხრობს: ცისკარზე დეკანოზმა წმიდა გრიგოლის სენაკში მაცნე გაგზავნა, გაიგე, სძინავს თუ ღვიძავსო. მნათემ სენაკში „ბრწყინვალეაჲ დიდძალი“ იხილა, შეეშინდა, გამოიქცა და „ ჴმა-ყო, ვითარმედ: ცეცხლი აღდებულ არს სენაკსა შინა მამისასა“. დეკანოზმა კი დაამშვიდა, განუმარტა და უთხრა: „ღუმენ, შვილო, და ნუ გეშინინ, არა არის იგი ცეცხლი შემწუელი“ (ძეგლები 1964: 294).

ბრწყინვალე მხატვრულ სახეს გვთავაზობს აგიოგრაფი წმიდა გრიგოლისა და სიძვის დიაცის საუბრის აღწერისას. გიორგი მერჩულე გასაოცარი ოსტატობით ხატავს: „ხოლო მან (გრიგოლმა – სფ. მ.) არა დასწერა ჯუარი (სიძვის დიაცს – სფ. მ.), არამედ უბრძანა განშორებულად დაჯდომაჲ. და მოწაფენი კიდე-რე განდგეს წამის-ყოფითა მოძღურისა თვისისაჲთა და, ეგრეთვე, მსახურნი იგი დედანი, რამეთუ წმიდისა მის შიში ყოველთა ზედა მიფენილ იყო“ (ძეგლები 1964: 296).

რისი შეეშინდათ მოწაფეებსა და მსახურ დედებს? – იმდენად შეუვალა იყო სიმართლე და სინწინდის დაცვის მოთხოვნა წმ. გრიგოლისაგან, იმდენად ძლიერი ჭეშმარიტება მოძღვრისა, რომ მისი შიში „ყოველთა ზედა მიფენილ იყო“.

ადამიანებზე მიფენილი შიში! – ასეთ ასპექტში, ასეთი ფორმით მოწოდებული სათქმელი, რომ, შესაძლოა, შეგეშინდეს, ფიზიკური შიში განიცადო მეორე ადამიანისაგან, მხატვრული სიტყვის დიდოსტატს ძალუძს. რატომ უნდა შეშინებოდათ არტანუჯის სასახლეში მყოფთ, მათ ხომ უშუალო ბრალი არ მიუძღოდათ კურაპალატისა და სიძვის დიაცის ურთიერთობაში?

ტექსტში კარგად იგრძნობა მოულოდნეობის ის განცდა, რომელიც აშოტ კურაპალატის ოჯახში მოხდა. არც სიძვის დიაცი და არც მისი მსახურები, როგორც ჩანს, ასეთ რამეს არ მოელოდნენ „უდაბნოს ვარსკვლავისაგან“. პირიქით, სიძვის დიაცი გახარებული მოემართებოდა „რაჲთა ღირს იქმნა ჯუარსა ნეტარისა მის კაცისასა“ (ძეგლები 1964: 296) და იმის ნაცვლად, რომ ლოცვა-კურთხევა მიეღო წმიდა გრიგოლისაგან, არათუ ჯვარი დასწერა, ახლოსაც არ გაიკარა. ღიმილი

შეაშრა სახეზე „განმხიარულებულ“ დიაცს.

ამ ეპიზოდში ერთი დეტალიც იპყრობს ჩვენს ყურადღებას: „მოდღუარნი კიდე-რე განდგეს წამის-ყოფითა მოძღურისა თუ-სისაჲთა“ – წმ. გრიგოლის მიერ თვალის ქნა (წამისყოფა) მონა-ფეთათვის იმდენად ცოცხალი პასაჟია, ვიზუალურ პლანშიც კი გადადის და გიორგი მერჩულის თხრობას დინამიკურსა და ინტიმურს ხდის. ესეც აგიოგრაფის ფართო ლიტერატურულ დიაპაზონსა და ოსტატობაზე მეტყველებს.

უალრესად მნიშვნელოვანია აგიოგრაფიაში სიტყვის ფენო-მენი და სიტყვისადმი დამოკიდებულება. ამ ასპექტითაც სა-ყურადღებოა გიორგი მერჩულის „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. წმიდა გრიგოლის მონუმენტური ფიგურა კარ-გად ვლინდება სიტყვა-ლოგოსში. აგიოგრაფი გვამცნობს: წმ. გრიგოლმა ამქვეყნიური ფილოსოფიაც შეისწავლა და „რომელი პოვის სიტყუაჲ კეთილი, შეინყნარის, ხოლო ჯერკუალი-განაგ-დის“ (ძეგლები 1964: 250). „კეთილი“ და „ჯერკუალი“ სიტყვა მკვეთრად უპირისპირდება ერთმანეთს. წმიდა გრიგოლისთვის „კეთილი სიტყუაჲ“ სულის მარგებელი სწავლაა, აზრის ისეთი დინება, რომელიც არ ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ ეთიკას. „კეთილი სიტყვა“ კეთილი აზრია, უნივერსალიებს რომ აზი-არებს ადამიანს. „ჯერკუალი სიტყუაჲ“ კაცთა დამაბრკოლებე-ლი, მაცდუნებელი, ამაო და ფუჭია, ჭეშმარიტებისა და რწმენის გზაზე დამაბრკოლებლად რომ ექცევა კაცს. ასე დაუპირისპ-ირდა თხზულებაში ერთმანეთს ორი ნაკადი ცნობიერებისა – სიკეთე და ბოროტება: „სიტყუაჲ კეთილი და ჯერკუალი“.

წმიდა გრიგოლ ხანძთელის „სიტყუაჲ... იყო შეზავებულ მარილითა მადლისაჲთა“ – დაასკვნის აგიოგრაფი⁹. მარილის მადლით შეზავებული სიტყვა – მთელი ეს ფრაზა მხატვრუ-ლი სახეა, რომელიც წარმოგვიდგენს სიტყვაში, მეტყველებაში შეზავებულ, საუბარში განედლებულ ენერგიას. მადლიანი სი-ტყვა – თავის დროზე თქმულ, მართალ, გონიერ და სულის დამამშვიდებელ სიტყვას გულისხმობს, ნაკლულოვანებათა აღმავსებელ ძალას. მადლიანი სიტყვა და საუბარი „მიმადლე-ბულ“, ანუ მადლით აღსავსე, ღმერთს შეერთებულ ადამიანებს სულიწმიდის მეშვეობით ეძლევათ (რომ. 5, 5) და იგი ღვთიდან

9 პარალელების შესახებ იხ. (საკელესიო ლიტერატურა 2005: 694).

მომდინარე სულიერი ენერგია, სიცოცხლეა.

წმიდა გრიგოლ ხანძთელში არსებული ლოგოსური სიტყვა, რომელიც სასწაულებსაც კი ახდენდა, მისი პიროვნული სინმიდის, დიდი სულიერობის, ანგელოზებრივი ცხოვრების შედეგი იყო. მარილის მადლი განსაკუთრებულად აქცენტირებულია აგიოგრაფის მიერ. უფრო ადრე კი იოანე საბანისძემ ასე განმარტა: „მარილ ენოდა (იესოს – სფ. მ.), რამეთუ ცოდვითა განწყუნილთა ამათ ჴორცთა ჩუენთა მოგუეახლა და სიმყრალჴ იგი კერპთა მსახურებისაჲ განგუაშორა და სულნი ჩუენნი სარწმუნოებითა ღმრთის მსახურებისაჲთა სულნელად შეზავნა“ (ძეგლები 1964: 53).

მარილი – როგორც შემნახველი, გახრწნისაგან დამცველი და, რაც მთავარია, შემზავებელი. მარილის მადლით შეზავებული სიტყვა ჰქონდა წმიდა გრიგოლს, რადგან „რაჟამს იტყუნ, ბრძნად აღალის პირი თჳსი და წესი განუჩინის ენასა თჳსსა“ (ძეგლები 1964: 250). „რაჟამს იტყუს“ იმასაც გულისხმობს, რომ ბევრს არ ლაპარაკობდა. თხზულება ხომ დუმილის აპოლოგიით დაიწყო აგიოგრაფმა, თუმცა, როცა კი იტყოდა, „ბრძნად აღალის პირი თჳსი და წესი განუჩინის ენასა თჳსსა“ (იქვე: 250). აქ ისეთი სიბრძნე იგულისხმება, ჭეშმარიტებას რომ შეგვაგრძობინებს და შეგვაცნობინებს, კეთილსა და ბოროტს რომ გაგვარჩევინებს ერთმანეთისაგან და სიკეთის გზაზე დაგვაყენებს. გარდა ამისა, ამ კონტექსტში მნიშვნელოვანია: „პირი მისი აღალის ბრძნად“ (იგავ., 31, 28) (შდრ. ძეგლები 1964: 697). ეს ისეთი სიბრძნეა, ბერი ჴუედოსი რომ ეტყვის ნეტარ გრიგოლს: „სიბრძნჴ სულისა წმიდისაჲ და მადლი ღმრთისა მამისაჲ გაქუს“ (იქვე: 254). ასე გამთლიანდება მადლი და სიბრძნე და ასე იქცევა კეთილი სიტყვა ცხოვრების სახეობად, აზრად და საზრისად.

საქმით აღსრულებულ სიტყვაზე მიგვანიშნებს გიორგი მერჩულე. გაბრიელ დაფანჩული ასე მიმართავს ნეტარ გრიგოლს (იქვე: 259): „ქრისტემან საქმით დაამტკიცენ სიტყუაჲ ბაგეთა შენთაჲ, ლირსო მამაო“. „სიტყუამან მისმან, ვითარცა კლდემან უძრავმან“ (იქვე: 294) – გაისმის აგიოგრაფის სიტყვები დასტურად იმისა, თუ რა სასწაულების მოხდენა შეუძლია სოფლის შემოქმედს მისი რჩეულის პირით.

გიორგი მერჩულე გვაუწყებს: როცა მოიღეს საზრდელი ბერმა ჯუედიოსმა და წმ. გრიგოლმა, „კუალად იწყეს სულისა ცხორებისა ზრახვასა და იყო განგრძობილად სიტყუაჲ მათ შორის“ (ძეგლები 1964: 255), რომელიც, ძირითადად, ლოცვას, გალობას გულისხმობდა, „რამეთუ დღჳ იგი დამწუხრდა და ღამჳ განთენა უძილობით ლოცვასა შინა მათსა და გალობასა ღმრთისასა“ (იქვე: 255).

დედა ფებრონიასა და წმ. გრიგოლის შესახებ აგიოგრაფი გადმოგვცემს: „და მრავალჲმ მარტოდ უბნობდეს ნეტარნი ესე“. რა შეიძლებოდა ყოფილიყო მათი საუბრის თემა? ამით დაინტერესებულმა ვინმე „დათაგანმა“, რომელიც „მახლობელად მათსა წარჰვლიდა“, გაიგონა წმიდა გრიგოლის სიტყვები: „რაჲ გრქუა შენ ანგელოზმან?“ ამქვეყნიური ცხოვრების ასეთი ანგელოზებრივი ხარისხი მხოლოდ იმის მაგალითია, რასაც ასე განმარტავს გიორგი მერჩულე: „რამეთუ ღმერთი იყო ყოლადვე მათ შორის“ (ძეგლები 1964: 297) და ამიტომაც იყო წმ. გრიგოლ ხანძთელის სიტყვა, როგორც უძრავი კლდე – მტკიცე და შეუვალი.

ბიბლიური დეკალოგის მეხუთე მცნება მოითხოვს მშობლების პატივისცემას და ამისთვის დღეგრძელობასა და სიკეთეს (კეთილდღეობას) აღგვითქვამს: „პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა, რათა კეთილი გეყოს შენ და დღეგრძელ იყვე ქუეყანასა ზედა“. მოსეს რჯულის მიხედვით, განწესებული იყო სიკვდილით დასჯა იმ შვილთათვის, „რომელთცა შეანუხნეს თვისნი მშობელნი“. ძველი აღთქმა წყევლასა და შეჩვენებას უგზავნის უღირს შვილებს: „წყეულ იყავნ, რომელმან შეურაცხყოს მამაჲ თჳსი, გინა თუ დედაჲ თჳსი“ (მეორე რჯული 27, 16).

წმ. ტიხონ მღვდელმთავარი (ზადონელი) ბრძანებს: „ყოველივე პატივისცემა აღმოუჩინე მშობელთა შენთა, რათა კეთილ გეყოს შენ, მშობელნი შენნი არიან დიდნი შენნი კეთილისმყოფელნი; უჩვენებდე მათ შენს ღირსეულ მადლობას. მოიხსენე ტკივილნი და შრომანი მათნი... და იყავ მათდა მიმართ მადლობელი“ (კითხვანი აღსარებასა ზედა 1899: 34-35).

ერთადერთი, რითაც შეიძლება სამაგიერო მიაგო მშობელს, სიყვარულია, მხოლოდ ამ ძალას შეუძლია მისი ამაგის შეფასება და დაფასება. „რომელმან ბოროტი სთქუას მამისათჳს, სი-

კუდილით მოკუდინ“ – გვაფრთხილებს ბიბლია (გამოსვ. 21, 17), მით უფრო დაუშვებელია სიტყვიერი შეურაცხყოფა მშობლისა, აღარაფერს ვამბობთ არა თუ სხვისი, საკუთარი დედის გინების უმძიმეს ცოდვაზე.

„არა ჯერ არს გინება დედისა, – გვაფრთხილებს წმ. იოანე ოქროპირი, – უკეთუ ვინმე შევიდეს ესევითარსა განსაცდელსა და იხმაროს გინება დედისა, მაშინ დედა ღვთისა განაშორებს მფარველობასა და შემწეობას თვისსა მის კაცისაგან და მოაკლებს ყოველსავე კეთილსა, – იქმნების წყეული უკანასკნელსა მას დღესა შინა, ვინაიდან დედა თჳსი ცუდად მოიხსენა და აგინა“ (მოთხრობები წმ. მამათა ცხოვრებიდან 1993: 307). სახელმძღვანელო მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმოს შესასწავლად საგანგებოდ აღნიშნავს: „ვინც წინააღმდეგია მშობლებისა, ის წინააღმდეგია თვით ბუნებისა“ (კატეხიზმო 1994: 14).

მამაშვილობის ბრწყინვალე სცენაა გაცოცხლებული „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მოგვითხრობს წმიდა ნინოსა და მამის, ზაბილონის, განშორების ამბავს: „შემიტკბო მე მკერდსა მისსა და დამალუარნა ვითარცა წყარონი ცრემლნი მისნი პირსა ზედა ჩემსა და მრქუა მე: „შენ ხარ შვილო ჩემო, რომლისა ღმრთისა ნებითა ვიქმენ შენდა ოდენ მამაჲ: აჰა, ესერა დაგიტეობ შენ ობლად ჩემგან და მიგათუალავ შენ მამასა ზეცათასა“... განდევილობის გზაზე შემდგარმა ზაბილონმა უზენაესს მიანდო და ჩააბარა მხოლოდშობილი ასული და „წარვიდა წიაღ იორდანესა კაცთა მათ თანა ველურთა“ (ძეგლები 1964: 110). ამ მონაკვეთში ნათლად იგრძნობა მამაშვილური ურთიერთობის უნატიფესი ბუნება და, რაც მთავარია, მინიშნებულია მისი ქრისტიანულ პრინციპებზე დაფუძნების აუცილებლობა.

იაკობ ხუცესის „წმ. შუშანიკის წამებაც“ შვილებისა და მშობლების დამოკიდებულების თვალსაჩინო სურათს იძლევა, ოღონდ აქ უკვე დედაშვილობის პრობლემაა წინ წამოწეული. როგორც ზაბილონმა მიანდო სოფლის შემოქმედს თავისი ასული და ჩააბარა „ყოველთა მზრდელსა ღმერთსა“, ასევე წმ. შუშანიკმაც, როცა შეიტყო მეუღლის გამაზღვანება, ხელი ჩასჭიდა შვილებს და „ღვთის მოშიშებით“ ეკლესიას მიაშურა, საკურთხევლის წინ წარადგინა და მანაც ღმერთს შეავედრა: „უფალო ღმერთო, შენნი მოცემულ არიან და შენ დაიცვენ ესენი“ (ძეგლები 1964: 13).

ეს მაგალითები ცხადყოფენ ღვთისადმი მშობელთა უკიდურეს მორჩილებასა და სასოებას, შვილების სულის გადარჩენისათვის ზრუნვასა და მათს ბედზე ფიქრს.

ასეთ ფონზე გამორჩეული ადგილი უჭირავს გიორგი მერჩულის „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“, რომელიც დედაშვილობის უწმინდესი გრძნობის დუღილისა და შვილის მიერ მეხუთე მცნების დაცვისა და აღსრულების უნიკალურ მაგალითს წარმოადგენს.

„გიორგი მერჩულეს ამაღელვებლად და უაღრესად თბილ ტონებში აქვს გადმოცემული გრიგოლისა და დედამისის ფაქიზი, ალერსიანი ურთიერთობა. შვილს მონატრებული მხცოვანი დედა მოუთმენლად ელის დიდი ხნის უნახავ გრიგოლთან შეხვედრას. გრიგოლი ერთადერთი შვილი ყოფილა და თავის დროზე მისი სახლიდან წამოსვლა მწარედ განუცდია მარტოდ დარჩენილ დედას“ (ბარამიძე 1996: 167).

აგიოგრაფი მოგვითხრობს, რომ შვილის „დიდებულების“ ამბავი შეიტყო თუ არა მხცოვანმა დედამ, „განმხიარულდა სულითა და განძლიერდა ჳორცითა“ (ძეგლები 1964: 277). ამ ფრაზაშიც კი იკვეთება გიორგი მერჩულის რელიგიური შემეცნების ასპექტები, რომ ადამიანში მთავარია სული და სულიერობა, რომ, თუ სულით განვიკურნებით, ხორცის სიმართლესაც მოვიპოვებთ. ამიტომაცაა, რომ წმ. გრიგოლის დედის სულიერმა სიხარულმა „ხორცთა განძლიერება“ შვა. თავად მშობლის სულიერობასა და სათნოებაზე მიგვანიშნებს აგიოგრაფის სიტყვები: „სინმიდით დადგრომილ იყო ლოცვასა შინა და მარხვასა და მარადის შიშსა ღმრთისასა“ (იქვე: 277).

ეს უბინო ცხოვრების აპოლოგია იმაზე მინიშნებაა, რომ მხოლოდ ეკლესიური ცხოვრება უნდა იყოს წესი ადამიანური ყოფიერებისა. ამის შედეგია ისიც, რომ „ძვ უბინო მალაღ მივიდა დედისა წინაშე მორწმუნისა და თაყუანის-სცა მას და ქრისტჳსმიერი კურთხევაჲ და მშვიდობაჲ მისცა“ (ძეგლები 1964: 27). ვინ იცის, რას განიცდიდა ზეცისა კაცი და ქუეყანისა ანგელოსი, ამდენი ხნის უნახავ დედას რომ ხვდებოდა. ჯერ თაყუანისცა, და როგორც მოძღვარმა, შემდეგ აკურთხა და დალოცა. სულიერი სიხარულით ავსილმა ბედნიერმა დედამ ამბორს უყო მონატრებულ მხოლოდშობილ ძეს და უთხრა: „შვილო ჩემო

ტკბილო, გიხილე, რომლისათვისცა მსუროდა, რამეთუ ხილვითა შენითა განმეშორნეს ყოველნი იგი პირველნი ტკივილნი“ (იქვე: 277-278). ძლიერია დედაშვილობის გრძნობა, შეუვალი და ღვთა-ებრივი, პირველქმნილი სინმინდე და იღუმალეა ახლავს თან! განა არსებობს ამ ქვეყნად უფრო ძლიერი სიყვარული, უფრო მწვავე მონატრება და უფრო დიდი სიხარული ერთმანეთობისა, ვიდრე დედაშვილობა?!

ნმ. გრიგოლ ხანძთელის მშობელთან შეყრა, ფაქტობრივად, მის წარსულთან შეხვედრაა, უმანკო ბავშვობასთან ზიარებაა. ამ ეპიზოდშიც უნივერსალურია „უდაბნოთა ქალაქმყოფელი“. იგი შენდობას ითხოვს მორწმუნე დედისაგან: „შენდობა იყავ ჩემდა შენ მიერ, დედაო ჩემო“ (ძეგლები 1964: 278). ძნელია მოძებნო უფრო ფაქიზი და სულისშემძვრელი მაგალითი დედაშვილობისა ქართულ აგიოგრაფიაში, ასეთი სინატივით რომ იქსოვებოდე და ვლინდებოდე სარწმუნოება, თავმდაბლობა, მორჩილება, სიყვარული და პატივისცემა შვილისა მშობლის მიმართ. „არა ნებითა ჩემითა განგეშორე, გარნა ნებასა ღმრთისასა ესრეთ სათნო უჩნდა, ვითარცა ან იქმნა“ (იქვე: 278) – თითქოს უბოდიშებს, განუმარტავს დედას. ეს სიტყვები კიდევ ერთხელ ადასტურებს ნმ. გრიგოლ ხანძთელის პროვიდენციალიზმს. ეს პასუხი, იქნებ, იმის გამართლებაც იყოს, ეპისკოპოსობაზე უარი რომ თქვა და „განიზრახა ფარულად სივლტოლაჲ თვისით ქუეყანათ“, რომ ეს ნაბიჯიც ღვთის ნება იყო და არა პიროვნული სიჯიუტის შედეგი.

მერეს დედათა მონასტერში ფებრონიასთან შვილის სანახავად მოსულ დედას ნმ. გრიგოლი ეუბნება: „შენ ცხოვრებასა ამას ნუთსა არაჲ გაკლდა ჴორციელად და სულიერად, ვიდრე აქამომდე, არამედ ან თანა-მაც მოლუანებაჲ შენი სულიერად და ჴორციელად მცნებისაებრ უფლისა“ (ძეგლები 1964: 278). პროფ. რევაზ ბარამიძე ასე განმარტავს ამ მონაკვეთს: „აქ ქრისტიანული მოძღვრების ერთ-ერთ არსებით პრობლემაზეა საუბარი – კერძოდ, ხორციელი და სულიერი ცხოვრების ერთმთლიანობაზე... ჰარმონიულ ურთიერთმიმართებაზე... გრიგოლი ხაზგასმით მიანიშნებს დედას, რომ შენ ვიდრე მონასტერში მოხვიდოდი, ცხოვრობდი „ჴორციელი და სულიერი“ ცხოვრებით, მაგრამ რაკი აქ მოხვედი, დღეიდან უნდა იცხოვრო „სულიერი და ჴორციელი

ცხოვრებით“ (ბარამიძე 1996: 123).

ამის შემდეგ, წმ. გრიგოლ ხანძთელი ბიბლიიდან იმ ადგილების ციტირებას ახდენს, რომლებშიც ლაპარაკია მშობელთა პატივისცემის აუცილებლობაზე. წმიდა მამა, ძირითადად, ეყრდნობა ისო ზირაქის წიგნსა და პავლე მოციქულის ეპისტოლეს ტიმოთელთა მიმართ (ზირაქ., 3, 10; 3, 8; 7, 3-1 ; ტიმ. 5, 8). მართალია, აქ არ არის პირდაპირი დამოწმება ათი მცნების მეხუთე მუხლისა, რომელშიც უშუალოდ ამაზეა საუბარი, მაგრამ არ გამოორიცხავს მას. თუნდაც იმიტომ, რომ მის მიერ ბიბლიიდან მოყვანილი ადგილები, სწორედ მეხუთე მცნებაზეა დაფუძნებული და აღმოცენებული. სხვათა შორის, წმიდა გრიგოლი იქვე დასძენს: „და ან ესე სიტყუანი მსგავსნი ამათნი გუესმიან ღმერთივ, სულიერთაგან წიგნთა სასწავლელად მორწმუნეთა“ (ძეგლები 1964: 278). მთელი ამ მსჯელობის მიზანი კი ის არის, რომ დედამ დალოცოს და აკურთხოს შვილი: „ხოლო მე მადლითა ღმრთისათა კურთხევა შენი დავიმკვიდრო, ვითარცა შვილმან მშობლისა მოყუარემან“ (იქვე: 278). წმ. გრიგოლი კიდევ ერთხელ ადასტურებს თავის გასაოცარ სიყვარულსა და მოკრძალებას დედისადმი, ამ უკანასკნელისაგან დალოცვას კი განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს „მშობლის მოყუარე“ შვილისათვის, რადგან თავადვე გაიხსენა: „კურთხევამან მამისამან და დედისამან დაამტკიცნის სახლნი უკუნისამდე“ (იქვე: 278). დედა-შვილის დიალოგში განფენილი თეოლოგია „ქრისტიანული ზნეობრივი დოგმატიკის არსთა არსია. ასე ბუნებრივად და სიღრმისეულად ავითარებს გიორგი მერჩულე თეოლოგიური პრინციპების არსებით პოსტულატებს“ (ბარამიძე 1996: 124).

წმ. გრიგოლ ხანძთელის სიტყვების პასუხად მისმა მორწმუნე დედამ „პირველად აკურთხა ღმერთი და მერე ძე იგი თჳსი და თანამოსრულნი იგი სახლეულნი თჳსნი შეჰვედრა“ (ძეგლები 1964: 278). აქ საინტერესოა ის, რომ დედა მადლობელია უფლისა, მისი მადიდებელი და პატივისცემელია. უპირველესად, ღვთის სიყვარულითა და სასოებითაა ანთებული. ეს თანამიმდევრობა – „პირველად აკურთხა ღმერთი და მერე ძე იგი თჳსი“ – იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ ამქვეყნიური სიხარული ვერ ცვლის მარადიულს. ეს ადგილი ამ სახარებისეული

შეგონების გამოძახილია: „რომელსა უყუარდეს მამა ანუ დედა უფროჲს ჩემსა, იგი არა არს ჩემდა ღირს და რომელსა უყუარდეს ძე ანუ ასული უფროჲს ჩემსა, იგი არა არს ჩემდა ღირს“ (მ. 10, 37), ვინც ღვთის ნებას არ აღასრულებს, ვერავის ვერაფერს არგებს (ბულგარელი | 1992: 139), არც მისი „ნაყოფი“ იქნება საცნაური.

დედა-შვილის ხსენებულ შეხვედრას, ფებრონიას გარდა, ესწრებოდნენ წმ. გრიგოლის „თანა-მოსრულნი სახლეულნი“. ადვილი წარმოსადგენია, თუ როგორი სიხარული და სულიერი ზეიმი იქნებოდა სოფელ მერეს დედათა მონასტერში. დედა ფებრონიამ ანა წინასწარმეტყველს შეაძარა წმ. გრიგოლის მშობელი და ისიც აღნიშნა, რომ „ნაყოფისაგან საცნაურ არს სიკეთე ხისა“ (ძეგლები 1964: 278). ასე გადადის ერთმანეთზე და ერთმანეთში მადლი და სათნოება, ასე ამთლიანებს და სულიერ ზეიმად აქცევს მოვლენას ჭეშმარიტი რწმენა ღვთისა! დედა-შვილის შეხვედრას სხვა სიკეთეც მოჰყვა: „ნეტარმან გრიგოლ ჯერი-საებრ განაგო ცხოვრება დედისა და თვისა და მისთანათა“. კერძოდ, დედამისის მოსამსახურე გაუთხოვებია, „ქმარი უსუა და ბასილი, მამა ხანცთელი, მისგან იშვა“ (ძეგლები 1964: 278).

გიორგი მერჩულის მიერ გაცოცხლებული დედაშვილობის ეპიზოდი ერთი მღელვარე ამბავია „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“, რომელიც მცირე ნოველის სახესაც კი ატარებს.

ზაბილონმა „ყოველთა მზრდელსა ღმერთსა“ მიანდო წმიდა ნინო, წმიდა შუშანიკმა ეკლესიაში, საკურთხეველთან, აღავლინა ლოცვა და ღმერთს შეავედრა შვილები, წმიდა გრიგოლ ხანძთელმა კი, ვითარცა „მშობლისა მოყუარემან შვილმა“, „ჯერისაებრ განაგო ცხოვრება დედისა“. თუ პირველ ორ შემთხვევაში მშობლები ზრუნავენ შვილებზე, გიორგი მერჩულის თხზულება იმის მაგალითია, როგორ უნდა „სცე პატივი“ მშობელს, როგორ უნდა მიაგო მისაგებელი, როგორ უნდა აღასრულო მცნება უფლისა. წმ. გრიგოლ ხანძთელის „სანატრელი მშობელი“ გარდაიცვალა „მერეს შინა და მივიდა უფლისა, რომლისაცა სუროდა“. დედისგან კურთხეულმა და დალოცვილმა შვილმა „დაიღუანა სული მისი და დიდება შეწირა ღმრთისა, რომელმანცა მოჰმადლა მას კეთილად მსახურება დედისა თვისა და სრულიად კურთხევა მისგან მიიღო“ (ძეგლები 1964: 279).

დედისთვის კეთილმსახურების, მისი ამაგის, ღვანლის დაფასების, მშობლის განსაკუთრებული სიყვარულისა და პატივისცემის, ღვთის მცნების აღსრულების ნიჭთან და მადლთან ერთად, დედაშვილობის ამ ეპიზოდში გამოვლინდა სულისა და ხორცის მიმართების, უბინო ცხოვრების, ღვთის ნებისა და განგებულების დანახვის თეოლოგიური პრინციპების არსებითი მხარეები, რადგან ასეთი იყო თავად ავტორის, – გიორგი მერჩულის რელიგიური მრწამსი და შემეცნება.

საბოლოოდ, მთელი ეს მონაკვეთი გიორგი მერჩულის თხზულებისა კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს, რომ ადამიანმა უნდა იცხოვროს ღვთის მცნებათა დაცვითა და აღსრულებით!

დასკვნა

ქართული აგიოგორაფიის (V-X სს.) სახისმეტყველებითი ასპექტებით შესწავლამ რამდენიმე მნიშვნელოვანი საკითხი გამოკვეთა:

ერთ-ერთი უმთავრესი ქართული აგიოგრაფიისათვის არის სიტყვის ძალასა და მადლზე აქცენტები. აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი სულიწმიდას განაცხადებს, ნუთისოფლის დაძლევისა და სულიერი ამალღების გზას გვიჩვენებს. სიტყვაში ვლინდება პიროვნება, მისი ფსიქო-ემოციურ და სულიერ-ინტელექტუალური სანყისი. სიტყვით აღესრულება დიდი სასწაულები.

ლოცვა და მარხვა, ეს ორი ქმედითი საშუალება, ერთ-მანეთისაგან განუყოფელია ქართული აგიოგრაფიისათვის. ლოცვა, როგორც საუბარი სიყვარულისა და სიმშვიდის ღმერთთან, ამშვიდებს სულს, განწმენდს გონებასა და სასუფევლის კარს უხსნის ადამიანს. მარხვა ერთ-ერთი საუკეთესო პირობაა სულიერი აღმადრენისა და ამალღებისათვის, ის ღვთის მსგავსებად ქმნის ადამიანს. ლოცვა და მარხვა გარანტია, კეთილსაიმედო საშუალებაა, სულის მფარველია ბოროტისაგან. ქართული აგიოგრაფიის მდგომარეობაა ორივე სათნოება, თუმცა „განცდაჲ თჳსთა ცოდვათა“, ლოცვა სინანულისა, ლოცვა მონანულისა თითქმის უცხოა ქართული აგიოგრაფიისათვის.

ცრემლი, ნიჭი სულიწმიდისა, და ცრემლით აღვლენილი ლოცვა განსაკუთრებული სათნოებაა წმინდანის მოღვაწეობაში.

ღვთის შიში, როგორც სწორადწარმართებული ცხოვრების საფუძველი ერთნაირად მნიშვნელობს როგორც „წამების“, ისე „ცხოვრების“ პერსონაჟებში.

ბერმონაზვნული ცხოვრების საფუძველი: უპოვარება, უქორწინებლობა და მორჩილება-თავმდაბლობა-მოთმინება გაიდვალებულია ქართველი აგიოგრაფების მიერ.

გამორჩეული სიმტკიცითა და რწმენისთვის თავდადებით ასხივებენ ქართული აგიოგრაფიის წამებულ ბავშვები, ღვთის სიყვარულით ანთებული სულელები, უმანკოებისა და უბინოების ხილული სახეები.

IV-X სს.-ის ქართულ აგიოგრაფიაში სრულიად გამორჩეულია ნმ. ასურელი მამების მოღვაწეობა, რომელიც არა მხოლოდ საქართველოს სამონასტრო კოლონიზაციის დასაწყისია, არამედ დიდი მისიონერული მოღვაწეობა, ორიგინალური ჰიმნოგრაფიული მწერლობის ჩასახვა და ქართული მართლმადიდებლობის განმტკიცება. მათი ე.წ. სამოღვაწეო პროგრამა, ზნეობითი სწავლებანი შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ როგორც სათნოებათა კიბეზე ზეაღსვლა, დაუბრკოლებელი ღვაწლი სრულყოფისაკენ.

IV-X სს. ქართული აგიოგრაფიაში გაცხადდა ისიც, რომ აგიოგრაფიული მწერლობა საღვთო წერილის გაგრძელებაა.

ამით კიდევ ერთხელ დასტურდება ჩვენი მეთოდოლოგიური საფუძვლის (აგიოგრაფია ეფუძნება ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს) ერთადერთობა. და კიდევ ერთი, ქართული აგიოგრაფიის (IV-X) იკონოგრაფიული სახისმეტყველების ზოგიერთი ასპექტი, ძირითადად, სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველების კუთხით გავაანალიზეთ. ღვთისმეტყველებაში მისწვდები ან ვერ მისწვდები. განასხვავებენ ძირითად, შედარებით, ზნეობრივ და სამოძღვრო სწავლებებს. ნმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი ბრძანებს: „თუ გსურს დროთა განმავლობაში გახდე ღვთისმეტყველი, დაიცავი მცნებები და ნუ გამოხვალ მორჩილებიდან“. ქართულ აგიოგრაფიაში ნებისმიერი საღვთისმეტყველო სწავლება ამ მოთხოვნის დაცვითაა შთაგონებული.

პროვიდენციალიზმი, ესქატოლოგიური მოლოდინი, სიკვდილის შიშის დაძლევა, გულისა და გონების განწმენდა, ეკლესიური ცხოვრების აუცილებლობა ქართველი აგიოგრაფების შეგონებათა საფუძველია.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ IV-X სს. ქართულ აგიოგრაფიაში მნიშვნელობს სათნოებითი სწავლებანი. ამ მხრივ საინტერესოა „ნმ. ნინოს ცხოვრების“ დეკალოგი, „ნმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობისეული“ ათი მცნება და წმიდა იოანე ზედაზნელისა და ნმ. შიოს „ცხოვრებათა“

სწავლანი. თითოეული მათგანი ემსახურება ერთადერთს, - ხელი შეუწყოს ადამიანს სულის გადარჩენაში, გახადოს იგი ქრისტეს მეგობარი, ყოფითზე, მატერიალურზე, ამოსა და წარმავალზე ამაღლებული, სულიერ ფასეულობათა ერთგული. საბოლოოდ, ეს სწავლებანი სამეუფო გზით სიარულს ქადაგებს.

სახისმეტყველება, ანუ განსახოვნება, ანუ მხატვრული აზროვნება, სპეციფიკურად ვლინდება აგიოგრაფიაში. ეიკონური, ანუ ხატისებრია განსახოვნების ეს სახეობა. ხატისებრი სახეთა სისტემა ორპლანიანია: ამქვეყნიური შინაარსიც აქვთ და სულიერი მნიშვნელობაც (რ. სირაძე).

გავმეორდებით და კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ, რომ ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა არის პასუხი იმაზეც, თუ როგორ სწამდათ და უყვარდათ საქართველოში!

АГИОГРАФИЯ

Каждое время по-своему воспринимает литературное наследие и акценты расставляются по-разному. Мы, в первую очередь, должны определить важнейшие принципы агиографической письменности, выяснить ее сущность и своеобразие.

Агиография - отрасль духовно-церковной письменности. Это уже определяет ее первостепенную функцию, важнейшее назначение - религиозно-мистическое, все остальные (историческое, художественно-эстетическое или социальное) второстепенные для этой письменности.

Агиография опирается на литургико-эорталогические принципы и это определяет ее специфику. Что подразумеваем под литургико-эорталогическим принципом, когда пишется агиографическое сочинение?

а) Должна произойти канонизация или признание церковью человека святым, что является прерогативой высшего иерарха церкви (католикоса-патриарха) и Священного Синода (высшее церковное собрание). Если художественное творчество - удел муз и напишешь тогда, когда эта «богиня посетит тебя», скажем, в полночь («сейчас, когда я пишу эти строки, полночь тает, сгорает»), то агиографическую литературу музы создать не смогут. Во-первых, нет у нас права кого-нибудь возвести в сан святого, во-вторых, Творец один - наш Господь Иисус Христос, а агиография исполнитель Божьей воли и создается вдохновением Святого Духа. Исходя из этого, можем заключить, что в агиографии каноническое, нормативное совпадает с желаемым.

б) Канонизация подразумевает, чтобы в церковно-праздничный календарь вошли и были установлены дни поминовения святых, когда церковь на Божественной литургии особо чтит их вклад и попросит ходатайства перед богом. Это само собой подразумевает то, что должна быть написана икона, тропарь-кондак и агиографическое произведение или рассказ о житии святого.

В агиографии главным является деятель - здесь видны и конец деятельности и плоды. Так как этот труд агиографа описывает деяние святых, это само собой подразумевает и цель - у святого должен появиться подражатель. С этой мыслью так перекликается начало «Мучения Св.Або»: «Уверенность и радость испытывает юношество, читая эту повесть».

Целенаправленность агиографии сохранить чистоту и обнадежить

мужественного, непреклонного ратника, которому мы должны подражать.

У агиографической письменности два жанра: кровавая и бескровная жертвы или жанр «мучений», в котором святой жертвует жизнью из-за верности высшим идеалам и принципам, любви к Христу. «Жизненный» жанр отображает заслугу этого человека, который, хотя и не пролил кровь, не пожертвовал жизнью, хотя вся его жизнь была самоотверженностью, верностью, любовью и служением христианским идеалам. В обоих случаях предпосылка начала деятельности _ это желание спастись.

У агиографических образов две стороны:

- а) религиозная, духовная, возвышенная;
- б) художественно-эстетическая.

Мистическая символика регламентирована, ее сопровождает определенная каноника и внесение туда свободного мышления может даже посчитаться за богохульство. Художественно-эстетическое всегда содержит потенциал свободного мышления и в этом проявляется его вечность.

Итак, методологическую основу нашего исследования представляет именно такая интерпретация агиографических созданий. Памятники грузинской агиографии IV-X вв. рассмотрены в двойном аспекте: в религиозном (богословским образным мышлением) и художественно-эстетическом (образное мышление). Мы постарались быть верными нашей агиографической вере.

Глава I. «Житие св.Нино». В грузинской агиографии благодать и сила слова, природа Логоса с особенной силой проявилась в «Житии святой Нино», хотя бы потому, что ей поручено выполнить апостольскую миссию, ее одним-единственным орудием действия было духовное слово - в молитвах и проповеди. Словом заменила она образ жизни страны и спасла от «идолопоклонства». Слово в «Житии св.Нино» стало средством моделирования настоящего. Святая Нино в духовный мир включается словом, участвует, становится соучастницей вечного и бессмертного, поэтому церковь и называет ее «служительницей слова Божия». Миссия св.Нино подразумевала и обращение грузин, перестройку их психики, изменение системы мышления. Священник Абиатар рассказывает: «Все разъясняла, просветляла разум и убедила сменить веру». Бескровные жертвы, слова, проявленные в молитвах св.Нино, вызвали разрушение идолов и разрушение языческой веры. Слова св.Нино, ее проповедь послужили началом новой жизни для царя Мириана: «Она,

святая, зажгла в сердце моем свечу истинной веры» - эти факты свидетельствуют, что слово святой смогло подчинить природу (разрушение идолов) и ее венец - человека.

В «Житии св.Нино» сильно проявляется ведущий мотив - идея воскресения. Все основывается на этом. В конце концов страна, погруженная во мрак из-за грехов, падшая в грехах идолопоклонства, должна воскреснуть. Воскресение здесь подразумевает духовную жизнь, познание истины, начало новой жизни, включение человека в поток высшей животворящей благодати.

Автор «Крещения Грузии» замечает: «Пришла Блаженная дева и убедила всех уверовать в Святое Воскресение».

Св.Нино вспоминает: спрашивала армянина Ниафора о страстях Христа... Воскресении и о благодати Святого Воскресения (подчеркнуто нами - С.-П.М.).

Благословенная своим дядей, Патриархом Иерусалима, идет равноапостольная в Иберию. Патриарх Иобенал просит Создателя: «Боже, Господь наш, Боже вечный, вручаю в руци твои сироту-племянницу и отправляю проповедовать, чтобы возрадовались Воскресению Твоему!»

Святая Нино - вестница Воскресения в Иберии, падшей в грехе - с таким благословением направляется она в удел Святой Богородицы. О Благовещении Воскресения Христа, т.н. грузинский «Декалог» IX стих - особо отмечает: «Речет Иисус Марии Магдалине, иди и возрадуай братьев моих». Чем могла обрадовать Мария апостолов - конечно, Воскресением Христа.

Так объединяются идеей Воскресения «Житие св.Нино» и «Жизнь Марии Магдалины». Идея Воскресения объединяет один из первых памятников древнегрузинской письменности, и заслуга св.Нино направлена к этому. Этим же перекликается она в первую очередь со своим первообразом - св.Марией Магдалиной.

Связь св.Нино со св.Марией Магдалиной филологическим аспектом - фактическое отображение в истории мировой церкви просветительской миссии женщин.

Космическим аспектом - их союз представляет дорогу Воскресения мира. И не случайно то, что идея Воскресения делает целостною их жизнь.

Ангелогическим аспектом - их связь между собой предвещает поражение сатаны. Св.Нино разрушила язычество в Иберии, одолела сатану.

Нравственный аспект - это душевная дорога к Христу, путь к со-

вершенству.

Аскетический аспект - их связь отрицание собственной жизни.

Мистический аспект - это великая тайна любви.

Символически - связь св.Нино и св.Марии Магдалины между собой - это лицо мирской жизни, которая совершается Христом.

Так перекликается «Житие св.Нино» с заслугой св.Марии Магдалины. Так соединяются они духовной жизнью, которая познается в вечности.

В нашем каждодневном бытии мы только сделали попытку зафиксировать это.

Глава II. «Мученичество св.Шушаник». Начало сочинения, первая же фраза: «И теперь я расскажу вам правдиво о кончине святой и блаженной Шушаник» сразу же вызывает в читателе настрой духовности, состояние молитвенности. Как указано в специальной литературе, такое начало сочинения порождает сомнение, что у произведения не хватает или нет начала. Отмечают, что в переводах Старого и Нового Заветов фразы, начинающиеся с «И» встречаются много раз и это считается влиянием греческого. В греческий язык это вошло с еврейского. Вошедший в грузинский язык союз «И» - еврейский (waw сегмент) является калькой, перешедшей в греческий язык.

В вышеуказанной фразе «И» содействует началу непосредственно повествования истории, является толчком тону для диалогического настроения, показателем духовного воодушевления автора и влияет на ритмическое течение фразы.

Наблюдения над духовными словами Якова Хуцеси переносят нас в теологическую плоскость. В повести слова насыщены богословской мудростью. Автор в словах-символах дает детали жизни св.Шушаник, составляющие моменты бытия мученицы, полные сложнейшими внутренними катаклизмами. Блестящая святость царицы остро показывает темноту Варскена. Но нигде не видна ненависть. Невозможно, чтобы в агиографических произведениях не был бы соблюден принцип христианства _ быть беспощадным к греху и милостивым к грешнику, жалеть грешника и ненавидеть грех. Когда царица узнает об отречении супруга от христианской веры, она скажет: «Каким жалким стал Варскен».

Каждая молитва, произнесенная св.Шушаник, начинается обращением к Божеству: «Господи Боже! Ты мне их даровал; Господи Боже! В этом собрании и не нашлось никого; Господи Боже! Ты знаешь». Царица-мученица духовно связана с Всевышним, ему доверяет самое дорогое, что в ее руках - жизнь и видит Его волю во всем.

Яков Хуцеси речью персонажей показывает не только их внутренний мир, духовно-интеллектуальный строй, но и ваяет эволюцию характера, в действии, динамике представляет контраст изменчивости. Яркий пример этого - подлый тон Варскена: «Вы не стесняйтесь меня и не презирайте». Питиахш требует сострадания. Случилось же обратное. Отцы церкви разоблачили его, и до чего же тяжелым было это обвинение: «Ты погубил себя и нас погубил!» Изменчивость действия и контраст видны и в этом малом эпизоде.

В результате свободной воли св. Шушаник становится мученицей. Ее мучения - начало счастья (счастье путем мучений) и изъяснение свободной воли.

Яков Хуцес в начале сочинения сообщает о Шушаник, что она была «Богобоязненная со дней младенчества своего». Первоначально возникает вопрос: что означает «богобоязненная» и, в частности, что такое боязнь Бога?

Страх Бога называется источником мудрости (Притчи, 1.7) и является неразлучным защитником добродетели. Без страха к Богу, - говорит Василий Великий, - невозможно стать знающим, благоразумным или добрым. В этом ключ ко всему - богобоязненность: «Богобоязненность - превыше всего», - поет Ивдит (16.16). Святой царь и пророк Давид говорит: «Я стал нем, не открываю уст моих; потому что ты соделал это». Преподобный отец Абба Дороте в своем «Учении и послании» отмечает, что страх божий двоякий: первый - новый, второй - полный, абсолютный.

Из слов автора вытекает, что Шушаник с детства воспитана христианским порывом, церковной жизнью. Ее духовная жизнь закономерно направлялась к Всевышнему, ежедневно она наполнялась Божьей благодатью. Каждая секунда воспитывала и формировала в ней чувства любви и страха.

Значительным в начале сочинения является то, что Шушаник с детства была богобоязненной, что она с самого начала приобщилась к этой великой благодати, и в дальнейшем, когда она ступит на дорогу мученической жизни, нельзя думать, что она ненавидит тех, кто ее преследует и хулит. Мораль Нового Завета выражается любовью к врагам, в этих словах сконцентрировано все Евангелие. В нас вложена не только возможность, но и потребность взаимной любви.

Впервые вошедший в веру человек в первых порах растерян: многое его удивляет и изумляет, он даже может впасть в очарование, хотя и некоторые вещи осваивает механически. В это время выполняет Божьи заповеди, из-за страха не быть наказанным, боязни лишиться Царства

Небесного, предаться вечным мучениям. Это страх поставить собственное «я» в опасное положение, поэтому это не будет совершенной добродетелью. Такой страх преподобный отец Абба Дороте называет «страхом нового». Но есть и другой случай, новая ступень духовности, когда человек, образ и подобие Бога, исполняет Божью волю «не из-за боязни, «язв», а из-за любви к Христу. Он уже знает, что такое добро и все добро от Бога, так как по блаженному Августину, бытие - добро, а бытие высшим - высшее добро, поэтому поднявшийся на новую ступень добродетели, верующий уже почувствовал Божью благодать и приобрел к истинной любви, с той надеждой и упованием, которая приведет к «полному страху», когда исполняешь Божью волю не из-за страха к ожидаемым мучениям, а из-за того, чтобы не отдалиться от абсолютной истины, абсолютного добра, так как Божье иго - сладко, а груз - легкий (М., 11.30).

Все ясно, Яков Хуцеси явно объявляет, что что бы ни случилось, Шушаник не изменит вере. На таком фоне автор сообщает о питиахше: «Отверг спасительную надежду Христову, или кто не восплачет о нем, ибо он не изведал ни бедствий, ни страха, ни меча, ни узничества за Христа» (подчеркнуто нами - С.-П.М.). Еще ниже читаем: «(Шушаник) встала, покинула дворец свой и богобоязненно вошла в церковь» (подчеркнуто нами - С.-П.М.). Это место перекликается со словами автора Псалтыря: «Утомлен я воздыханиями моими: каждую ночь омываю ложе мое, слезами моими омочаю постель мою».

Глава III. «Мученичество св.Эвстатия». При оценке достоинств данного произведения ученые весьма сдержанны. Текст сдержан. Ему чужд аллегоризм. «Стиль документален, интонация - деловая...» (М.Чхартишвили). Существуют различные мнения о месте крещения св.Эвстатия (И.Джавахишвили, К.Кекелидзе, С.Кубанеишвили, Б.Киланава, Г.Мамулия, М.Чхартишвили). По нашему мнению, святой Эвстатий еще до прихода в Мцхету был приобщен к христианской вере, в духовном плане эта вера уже была избрана им, однако крещение произошло именно здесь. До того он лишь готовился к крещению. По Ладикийскому и VI Вселенскому собору, «те, кто готовятся стать верующими, должны изучить веру».

Теологическая часть «Мученичества» весьма сложная. В ней изложена сотеорологическая суть пришествия Христа во плоти. В свое время об этом писали Н.Марр, К.Кекелидзе, Ш.Нуцубидзе, Т.Чкония, Б.Киланава, Г.Кучухидзе.

По нашему мнению, в тексте определенно выражено то, что автор

- диофизит: «И послал Бог Сына во плоти и во плоти принял крещение». К тому же, фраза - «Божественная суть была скрыта плотью» не подразумевает, что человеческая и божественная сути воссоединились. Эта цитата - отголосок эстетики света. «Божественная суть была скрыта плотью» из-за того, чтобы мы были в силах увидеть необъятный, бесконечный свет Спасителя.

В «Мученичествах» нет места смеху, комическому осмыслению ситуации. В Священном Писании редок «смех праведного». По нашему мнению, «Эвстатий усмехнулся» не значит смех в современном понимании. Это, скорее, «надсмеялся над(!)». Мы не можем согласиться с мнением Х.Заридзе, что пассаж этот является случаем комического осмысления «ситуации».

«Дидах» - учение двенадцати апостолов к язычникам. По произведению, «есть два пути - путь к Жизни и путь к Смерти. Между ними - великая разница. Путь к Жизни таков: «Возлюби Бога своего, Творца... Не убий, не прелюбодействуй, не кради, не клянись...».

Десять заповедей «Мученичества» абсолютно совпадают с тем, что даны в «Дидахе», однако - различны от последовательности библейских заповедей (различна лишь последовательность, но не суть). Однако в «Мученичестве» I-II колена Библейского Декалога заменены основной заповедью Нового Завета (Матфей 22, 36-39):

Очень интересен тот факт, что в исследуемом тексте учение начинается наиважнейшей заповедью христианства. Такое начало - подтверждение тому, что Закон заменяется Благом, сначала следует **возлюбить** Бога и лишь потом следовать Закону, без любви невозможно следовать заповедям.

Грузинский агиограф объединил Закон Ветхого и Благодать Нового Завета. По христианскому учению, Бога нельзя любить неполнотой. Его надо возлюбить сердцем, духом и душой. Законам следуют любя. «Следующий заповедям возлюбил Бога». Любовь к Богу и ближнему - наиважнейшая из всех заповедей.

Глава IV. «Мученичество св.Або». Первая глава произведения - образец гомилетико-эзгегетического Слова. Послание Самоела, картлийского католика, к Иоване Сабанидзе - реальный факт и подтверждение тому, что агиография обоснована на литургических и зорталогических принципах, так что сначала следует канонизировать святого, определить день его поминовения в зорталогическом календаре, создать тропать и агиографическое произведение, посвященное ему. Произведение должно храниться в храме святом.

В Послании подтверждено, что агиография - литература не выдуманная, она - «правдива».

Заметим, что раз католикос обращается к автору, как к «духовному сыну церкви», то Сабанидзе может быть лишь мирянином, но не представителем духовенства. В этом случае он был бы «пастырем духовных сыновей».

Первая глава начинается обращением к читателям (слушателям), и в первом же предложении дан образ Пресвятой Троицы: «Возлюбленные Отцом, друзья и рабы Сына, хранители Святого Духа - воспринимая Вас, как знающих Бога и знаемых Богом».

Такое обращение - попытка объединения автора и читателей единой идеей, принять Слово. В грузинской агиографии трудно найти произведения, в котором автор так «печется» о читателе, старается вникнуть в душу, «отрезвить», дать понять, что «близится царствие небесное», и давно настал «час седьмой». Также трудно найти автора, который в такой степени восхищен собственной верой, ибо «истинная вера - великое богатство». Автор обещает рассказать «правдивую» историю мученичества.

Приверженность личностной правде - путь к Истине.

Вторая глава произведения - апология христианской любви. Благо лишь в любви. Христианская любовь - та непобедимая сила, что обожествляет смертного. По агиографу, «Або пришел во имя **любви** к Христу», «стал **любим** всем народом», «**возлюбил** Христа всем сердцем своим», верил, что никто не сможет отдалить его от любви к Господу» и т.д.

Иоване Сабанидзе акцентирует «Слово Жизни» (Учение Христово). В первой главе, в которой констатируется сила и благо Слова, сказано, что «любящие Бога говорят словами жизни». Во второй же главе тема продолжена - «в Абхазии епископы и священнослужители рассказывали Або о Слове Жизни, «благовестили» о Христе и вечной жизни...».

«Слово Жизни» - та духовная пища (вместе с тем, что Слово - сам Спас), та необходимость человеческого бытия, которая должна подготовить путь в вечный мир, начиная с мира видимого.

В III-IV главах «Мученичества св.Або» ясно выражена масштабность теологического мышления агиографа, провиденциализм. Акцентирована универсальность христианской любви. Автор строг и требователен к защите Божественного Слова в лоне церкви, но не вне.

Глава V. «Мученичество св.Костанти Кахи». Произведение можно разделить на две части - житие Костанти Кахи до пленения и само мученичество.

Агиограф рассказывает, что популярность Костанти, заинтересованность его персоной императорским двором Византии была определена теми несметными богатствами, которыми он владел. «Несметные богатства» превратились бы в помеху, если бы не был он удивительно человеколюбивым и щедрым. Было невозможно описать, насколько он любил нищих, радовался гостям. Это и есть золотая середина - быть богатым и любить нищих, иметь несметные богатства и быть гостеприимным, когда богатство - лишь средство для добродетели.

«Мученичество св.Костанти Кахи» - произведение огромной важности в грузинской агиографии в том смысле, что в одной личности воссоединено все - богатство, добродетель, желание помочь, подарить - «хотение сильнейшее».

Произведение значимо еще и тем, что персонаж глубоко чувствует свою греховность («Считал он себя самым грешным среди людей и оплакивал себя»). По тексту, св.Костанти Кахи как бы сравнен со святым Иовом, с великомучеником св.Георгием, со святым Иоанном Крестителем.

Со святым Иовом Костанти сравнен, так как велико было его терпение бед, с великомучеником Георгием - не только из-за его мученической кончины, но и из-за того, что оба святых были людьми великими, богатыми, выдающимися.

Кончина же св.Иоанна Предтечи и Костанти Кахи - идентична - их обезглавили, безгрешных.

В системе образного мышления нам кажется интересным начало «Мученичества св.Костанти Кахи» - автор подчеркивает, что произведение создается с помощью Святого Духа. Особый трепет к описываемому материалу чувствуется и в том, что автор вспоминает Моисея, описавшего создание неба и земли. Кажется не случайным и констатация того факта, что «Враг (Дьявол) встал против Истины, заставил Владык земных заставить верующих верить в идолов, а тех, кто не повиновался, истребить мечом.

Сказанные в начале произведения слова как бы подготовка к тому, что будет констатировано в конце.

Первым писателем название Моисея, упоминание авторов книг Ветхого Завета, затем апостолов, затем же - авторов агиографических книг - является защитой и продолжением традиции.

«Я, недостойный, наподобие им, подражая им, описал мученичество святого Костанти». «Я, недостойный» - известная формула в агиографии, выражающая покорность и «нищенство духом» - христианские добродетели.

Глава IV. «Мученичество св.Гоброна». Епископ Стефане Мтбевари в начале произведения напоминает, что «Иосиф и все отцы наши были испытаны по силе своей». Даны цитаты из Библии, что человек должен быть готовым к испытаниям, и не только готовым, благодарным.

Автор как бы заранее подготавливает нас к тому, что герой произведения - воплощенный пример тому.

Архитектоника текста абсолютно отлична от других произведений жанров «жития» и «мученичества». Описание мученичества Гоброна - лишь одна треть текста, остальная же часть - подготовка к восприятию подвига.

Стефанэ Мтбевари призывает к неустанной подготовке ко второму пришествию Христа: «Страшен тот день». «Страшен» он не потому, что это - последний день, но еще и потому, что именно в этот день предстанет Господь во всем своем Сиянии.

Из-за Божественного (Божеского) сияния видимое солнце померкнет, даже ангелы удивятся, ибо увидят (узрят) невиданное доселе (Сви-меон Богослов).

Что же касается слов агиографа, «со страхом узрят Христа, идущего с крестом», в них подразумевается то, что Сын будет судьей (Деяния 17.31). Пред вторым пришествием «чудо» - крест будет вознесен ангелами.

Произведение уникально и тем, что в нем - единственная молитва, произносимая святым. Оно исполнено надеждой в Божественную милость и удивительной благодарностью за то, что он сочтен достойным стать мучеником. В молитве он требует сил. Человеческая слабость (первый разговор с Амиром) рассеется с помощью Бога.

Молитва эта - логический стержень всех душевных переживаний святого. Она исполнена чувством личностной греховности и этим примечательна в агиографических произведениях IV-IX вв. Словосочетание - «Я, грешник» («Я, грешный») не встречается нигде, ни в одном произведении упомянутого периода.

Хотя в «Мученичестве св.Костанти Кахи» выражено покаяние за грехи свои [«Это ниспослано Богом за грехи мои»] (Памятники, стр.168), «Я, грешный» - достояние лишь «Мученичества св.Гоброна».

Произведение это примечательно еще и тем, что лишь в нем святой просит Амира (и это - беспрецедентный случай), врага, даровать ему жизнь. «Такой неприемлемости к боли не знает грузинская агиография» (Г.Парулава), однако, наряду с этой «неприемлемостью» автор показывает, что именно преодолев боль, личность, смертный возвышается

до святого, святости.

В конце диалога с Амиром Гоброн произносит: «Ни за добрые обещания, ни за зло, причиненное мне тобой - не отойти мне от Христа» («не отвести» - точнее). Фраза эта - выражение сложности характера, когда позиция не только выражается, но и вырабатывается в самом процессе разговора. Поэтому, если начало диалога - компромисс, в конце уже - бескомпромиссность.

Метаморфоза, преобразование личности подготавливается покаянием, ускоряется ею, ибо покаяние - великое таинство, называемое «вторым крещением». По Иоанну Синайскому, «покаяние - возобновление крещения».

Из многих Давид Агмашенебели в своем «Галобани Синанулисани» («Песни покаяния») приводит два примера - Марии Египетской и Монахе (2, Песнь, VIII, 219-220).

Великий отец церкви, Андрей Критский (VI в.) в своем Законе Великого Покаяния констатировал, что каяться ему поможет Спас - Христос (7, 8).

На естественный вопрос, почему каются и плачут святые «денно и ночью», св.Авва Дорофей отвечает: «Святой - человек, идущий к свету. Чем ближе свет, тем яснее грехи. Отсюда - вечный плач».

Следует особо подчеркнуть, что великий Воскресенский пост - подготовка к покаянию, осознание греховности, недостойности, служения злу. В песнопениях упомянутого периода - покаяние души, горькие слезы из-за осознания того, что человек пал, грешен.

Осознав вышесказанное, совершенно ясно, зачем Мтбевари призывает читателя к покаянию - он, как бы, готовит нас к нему, заставляет задуматься над грехами своими, вспоминать о святых, возвыситься над преходящим.

Агиограф назидает: «И ты способен на такую жертву пред Господом, способен на умиротворение («сжигание») плоти горем, бедами, воздержанием, нищетой».

Ответить положительно на этот вечный вопрос человек сможет лишь тогда, когда возьмет крест свой и пойдет за Господом, осознает, что грешен и воздержится от «разоблачения» ближнего.

На фоне вышесказанного понятно назидание грузинской агиографии. «Взойдите на крест трудами и постом, станьте достойны короны мученичества (короны из терний). Сильные мира сего возводили святых на крест, ты же - взойди по воле своей».

«Пришел в мир, чтоб рассказать об истине» (Иоанн, 18, 37) - слова Спаса, что был распят за грехи наши. Великими мучениками стали

апостолы. За ними последовали многие. Был создан целый институт мученичества. Подвигом, кровью и смертью была доказана Истина, высокая ее цена и суть».

Именно к этому призывает и автор «Мученичества св.Гоброна».

Глава VII. «Мученичество девяти детей Колаели». Большинство детей-мучеников проявляют глубокую богобоязнь уже в раннем возрасте. Они призваны служить Богу.

По общепринятому мнению, ребенок - существо чистое, в котором нет зла, порока, греха. В средневековье понятие «детства» воспринималось особо - детей считали «малыми взрослыми».

Примечательны слова агиографа - «К вечеру позвонил в колокола священнослужитель и направились дети в храм по правилу христианскому».

В фразе подчеркнута глубокая религиозность детей - участие в литургии. Фиксация - констатация понятий «вечера», «колокол», «храм» подтверждает, что история, рассказанная в произведении, не могла бы произойти до объявления христианства официальной религией. Более того, в четвертом веке литургическая практика не достигла бы столь высокого уровня.

Литургическое мышление жителей Колайского ущелья выражено в их ответе детям-язычникам: «Если хотите быть во храме, уверуйте в Господа нашего Христа, примите крещение во имя его и причастие». Значит, для того, чтоб жить жизнью христианина, необходимы «вера, крещение, участие в таинствах, христианская радость единения». При исполнении таинства крещения в храме поется «Крещенные облачились в Христа, Аллилуйя».

Древнейший пример канонического песнопения встречается в упомянутом произведении. «Пастырь произнес: «Снизшел Дух Святой, как голубь над Иорданом, при крещении Христа. Ангелы воспевали: Аллилуйя! Аллилуйя!»

После крещения колайские дети проявили удивительное мужество, несмотря на возраст. Трижды отвечают они на вопросы родителей, и каждый раз ответ начинается одними и теми же словами: «Мы - христиане». Агиограф констатирует, что дети и не знали, что им еще отвечать. Подчеркнутая простота повествования лишней раз подтверждает истинность случившегося (ибо у детей семи-девяти лет невозможно обнаружить дара высокого красноречия). Автор не сочиняет, лишь констатирует.

Глава VIII. «Мученичество Давида и Тиричани». Во введении знакомимся с богатой, преуспевающей семьей. У эристава Вардана и

его жены, Тагине «была истинная вера в Святую Троицу, служили Богу достойно и с великой боязнью», - рассказывает агиограф.

Наиважнейшей деталью является то, что «истинной верой» называется вера в Святую Троицу. Фраза сама собой, подразумевает полемику с язычеством, с любой другой верой или сектой. По св.Августину, «истинной веры нет ни у язычников, ни у какой-либо секты - лишь у христианской церкви апостольской. Облаченные в истинную веру, мы должны поклоняться истинному Богу - Пресвятой Троице - Отцу, Сыну и Святому Духу».

«Истинная вера - лишь христианская», - констатирует св.Августин. То же самое подтверждено в «Мученичестве Давида и Тиричани».

Констатируя факт, что муж с женой «служили Богу достойно и с великой боязнью», подчеркнуты три основных понятия (добродетели) христианской жизни:

1. Богослужение;
2. Достоинство;
3. Богобоязнь.

«Богослужение» подразумевает литургическое мышление, «житие во храме», участие в таинствах, любовь и исполнение заповедей.

Давид и Тиричани выросли в благотворной, литургической среде, внимали Божескому Слову, были добры, набожны, кротки и скромны.

Св.апостол Павел назидает родителей, дав им закон правильного воспитания: «И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении господнем...» (Эфес. 6, 4).

Агиограф рассказывает, что у Тачине был брат, Тевдоси (Феодосий), язычник безбожный (Уже упомянутый эпитет представляет собой полную характеристику персонажа (и не только персонажа, самого языка, как безбожия).

«Безбожник» отнял земли у Вардана; был Тевдоси подобен звери разъяренной, с железными потрохами (!), кровожаден был и зол, «тигр».

Все эти слова лишь подчеркивают противоположность братьев _ их кроткий нрав и высокое смирение. Давид и Тиричани: «Цветы прекрасные, посадки Эдема, чистые, агнцы Божьи, агнцы (жертвы) истинные, святые».

Контраст, характерный для агиографии лишний раз подчеркивает противостояние добра и зла, греха и блага.

Девять малолетних колаели, Давид и Тиричани, дети, взошедшие на крест, запоминаются читателю благодаря высокой степени веры.

Братья объясняют дяде, что и пред смертью будут верны вере отца.

Колаели, семи-девятилетние дети уверяют разъяренных родителей, что они готовы умереть во имя Христа.

Сила духа отличает детей-мучеников, персонажей грузинской агиографии. Дитя - воспламененная Божественной любовью душа, олицетворение высокой чистоты, мерило верности и незыблемости.

Общая метафора детей-мучеников в агиографии - «цветы Эдема».

«Дети-мученики такая же модель мучеников, что и мученики-взрослые» (Т.Грдзелидзе).

Сохраненные в «Атонском многоглаве» волнующие истории лишней раз подтверждают до чего же прекрасен дух, хранимый в древних рукописях.

Глава IX. «Житие св.Иоане Зедазнели». Введение в «Житие святого Иоане Зедазнели» посвящено размышлениям о Слове-Логосе. Это как бы теоретический трактат для осмысления того, что конкретно стоит за словом творца-писателя, как воспринимает художественное сознание автора бытие в смысле восприятия красоты и как происходит перевоплощение прекрасного в новую эстетическую реальность.

Причина и результат, их взаимосвязь в агиографическом слове отражается в словесном материале произведения.

Какова схема, преподнесенная агиографом?

«Причина порождает слово и слово рассказывает о причинах. Причина воспринимается чувством, чувства осмысляются, осмысленное же запоминается».

Причина, повод, порождающий слово, подразумевает внутренний духовный резервуар (наличие этого резервуара), ибо слово выражает суть личности, его интеллектуальное и психоэмоциональное начало. Слово и есть смысл человеческого бытия.

Исходя из специфики агиографического художественного слова, и в исследуемом нами художественном произведении представлена молитва, как благодетель. Именно сила и благо молитвы является лейтмотивом произведения.

Сам факт пришествия в Грузию Иоане Зедазнели и его сподвижников («сильные словом и деяниями»), крещение («просветление») грузин «светом истины» (что должно подразумевать распространение диофизитства, а не просто христианской веры (Р.Сирадзе), обоснование монастырских систем - вся эта жизнь направлялась молитвами.

Молясь, строили храмы - святые места для молитв.

Грузинская агиография удивительно богата Божественными именами, основанными на богословской традиции, строго определенными

рамками догматики и каноники.

Оригинально Божественное имя, приведенное автором «Жития Иоане Зедазнели» - «дающий щедро, дарующий». Именно Он дал нам мир во всем многоцветии, Он - «кладезь добра» и «даритель жизни», «благодетель».

«Бог, щедро дарующий» - словосочетание агиограф заимствовал у апостола Иакова. Бог щедро награждает священнослужителей - и дар этот, в первую очередь, мудрость (дар различия добра от зла, дар служения добру).

По нашему мнению, особенно важен пассаж в «назиданиях», где подчеркивается сила личного примера. По апостолу Иакову, «вера без деяний мертва» (2, 26). То, чему учишь других, должно быть стилем твоей же собственной жизни («превратите себя в образец»). Это и есть суть этического богословия.

Глава X. «Житие Шио и Эвагре». По рассказу агиографа, умудренный Богом св.Шио пришел в Грузию, ведомый Духом Святым и обосновался к западу от Мцхеты (Ср. «Св.Иоване пришел в Картли, ведомый Святым Духом»). Так же, как и святой Иоане Зедазнели, и Шио Мгвимели обосновался в малой пещере. Шио - человек выполняющий Божью Волю, исполненный этой же воли. Он слуга Господа, отрехшийся от мира, ради наивысшего - Бога.

Влияние Евангелия: «Шио подчинился Воле Божьей, который никогда не предаст верующих в Него».

Первая же молитва Шио многозначительна. В ней чувствуется наиважнейшая благодетель - терпение. С воспламененным сердцем предался Шио молитве. Он просил: а) терпения, б) быть достойным вечных благ.

Молитва интересна еще и тем, что Иисус назван «добрым», рожденным от Св.Девы, а также тем, что окончание молитвы совпадает с окончанием литургии.

В молитве названы три хранителя: Божья Матерь, св.апостолы и св.отец Иоанн (подразумевается Иоане Зедазнели). В молитве же объяснена причина пришествия Господа во плоти - «дабы спасти человека».

По сей день, при окончании литургии, сохранена последовательность: «Христос, истинный Бог наш, с помощью Богоматери Марии, покровительством апостолов...»

Можно заключить, что окончание молитвы св.Шио обусловлено (определено) литературической практикой и является проявлением литургического же сознания.

Вторая же молитва Шио - благодарность за божественные блага, дарованные ему.

Жизнь человека - непрекращающаяся битва, борьба с видимыми и невидимыми врагами. Святые отцы учат, что намного сложнее бороться с невидимыми - с собственными страстями.

Св.Шио достиг в этой борьбе таких высот, что превратил себя в «прекрасную основу», развил в себе благодетель терпения, был вознагражден Богом, восхвалял Творца и осилил невидимых врагов.

В данном фрагменте интересны следующие пассажи: 1) Духовная радость («Радовался душой»). Радость эта исходит из любви. Любовь же - первейшая заповедь. Святой Шио, влюбленный в Бога, радостен, восхваляет Господа.

2) После долгих трудов, непрекращающихся молитв, он осилил невидимых врагов, что означает, что он поборол самого себя, поднялся по лестнице благодетелей и приблизился к Богу.

Особое чувство благодарности, что выделял св.Шио, естественно вытекает из учения о провиденциализме _ святой подчинен Воле Божьей, доверяет этой Воле, влюблен в Бога. В своих молитвах он «восхваляет» Господа. Он - по сей день живой пример грешному человечеству (кстати, благодарность и смирение тесно взаимосвязаны. Св.Исаак констатирует: «Неблагодарный в малом недоволен и многим» (23, 191).

Назидает сам Господь: «В малом ты был верен, над многим тебя поставлю» (Матфей, 25, 21).

В агиографическом тексте ни один персонаж не появляется в сцене охоты, за исключением Эвагре.

По Божьему повелению, Эвагре остался с Шио. После того, как святой выстроил храм, он поставил на путь отшельничества Эвагре - он и есть первый «местный» отшельник грузинской церкви.

«Назидания» св.Шио Мгвимели учат пути Божественной, в них восхвалены благодетели, что обязательны для аскета.

Можно заключить, что ассирийские отцы создали программу аскетического жития («Учения» Иоане Зедазнели, «Назидания Шио Мгвимели»). Они - эти учения - назидания учат главному - как жить так, чтоб спастись.

Глава XI. «Житие Давида Гареджели». Автор «Жития св.Шио и Эвагре» обращается к святому Шио: «Претерпел переходящую тьму и взамен получил Вечную славу и покой».

Во введении же «Жития святого Давида Гареджели» читаем: «Отец наш, святой Давид изошел в пустыню, чтобы минутной бедой завоевать

вечную радость и успокоение».

Оба святых «минутной» бедой (претерпев «минутные» беды) завоевывают вечность (минута эта - длиною в жизнь!).

При разговоре с разбойником св.отец скажет, что он молит Бога «в успокоении (в покое) провести минутную жизнь».

В данном отношении к жизни прекрасно выражено, как воспринималась человеческая миссия, таинства бытия, к чему должны мы стремиться и что должно быть наиважнейшим в этом бесконечном стремлении.

По произведению, «пустыня» - место для уединения с Богом и самим собой, место, где должно начаться спасение души. Хотя пустыня место материальных бед, но за минуту бедствий нам уготовлена Вечность. Значит, «пустыня» - место испытаний, «проход» в новый, духовный мир, место, приближающее человека к Богу, который всегда поможет побороть невидимых врагов.

В пустыне был дан Закон евреям. Св.Моисей сорок лет водил народ по пустыне, чтобы выросло новое поколение, которое имело бы право войти в Землю обетованную.

Ремарка агиографа, «пошел Давид (чтоб) ссудиться с самим собой», указывает на аскетические цели и намерения последнего.

Как начинатель отшельнической жизни, аскетического бытия Антон Великий пишет, объясняя: «Размышление и добродетель - очи души, свеча ее... Размышляя, мы рассматриваем свои желания, слова, деяния и отходим от всего, что отдаляет нас от Бога.

Размышляя мы поборем деяния нечистого».

Разумеется, аскетическая жизнь трудна, но все эти трудности - ничто по сравнению с теми благами, которые ожидают отошедших от мирских «благ» (точнее, от суеты мирской). Именно это и выражено словами агиографа - «минутной бедой завоевано вечное успокоение».

Основа отшельничества - терпение и послушание. Эти благодетели подчеркнуты в книгах «Жития святых отцов ассирийских».

Первая глава - апология послушанию. В ней показана та велика разница, что существует между богобоязненной жизнью и жизнью, полной мирских забот.

Бескрайнее терпение есть необходимость в житии аскета. Сам Спаситель назидает: «Терпением вашим спасайте души ваши» (Лука 21, 19).

Св.Давид акцентирует, что «беды мирские - проходящи, слава небесная _ вечна». В нашем суетном мире боль действительно проходяща, тогда как радость Эдема вечна. Все кончается в этом мире, пройдут и беды сподвижников Давида и Лукиана. Заключение аскета - «стоять

терпеть».

Акцентируется благодетель терпения и в том пассаже, когда Лукиан жалуется духовному отцу, что из-за засухи нечего есть. «Ты малодушен, заботишься о преходящем - о тленной еде».

Наряду с Библией, основной назидательной книгой для ассирийских отцов были учения св.Антоня Великого, его «Устав отшельнической жизни». Это и не удивительно, ибо именно он - начинатель аскетической жизни, образец личности, избравшего богоугодный путь. В агиографическом тексте из отцов церкви упомянут лишь св.Антон Великий.

Св.Давид был надеждой и образцом для других отшельников. Он делал их сильнее, одухотворял.

В произведении множество диалогов, оно небогато молитвами. Здесь особое место занимает благодарность и восхваление Творца.

Глава XII. «Мученичество св.Абибоса Некресели». Интересно узнать, какая из двух (А, В) редакций метафраст, каково отношение между редакциями (это должно быть установлено стилистическим анализом), какова лексическая разница, что происходит в тропическом мышлении, как отличается мышление разных агиографов.

Изучив редакции А и В, не было выявлено существенной разницы _ незначительные лексические изменения, нет концептуального разногласия, идентичен стилистический инструмент. В редакции А наблюдается интерполяция (добавление-сокращение), редакция В обработана на более высоком художественно-эстетическом уровне, «украшена словом».

В содержании не наблюдается догматических изменений, музыкально-ритмических изысканий мало, не наблюдается и стремления к самоцельному описанию чуда («сасцаули»).

Редакция А не является метафрастом редакции В (то, что диалог против огнепоклонения дан лишь в редакции А не аргумент, ибо в редакции В утеряна именно эта страница (К.Кекелидзе) и никому не ведомо, был ли упомянутый диалог в редакции В).

Диалог этот (редакция А) состоит из 31 строки (неполных). Это - два вопроса марзпана (персидского наместника) Абибосу и, следовательно, два ответа.

В лексическом плане вопросы марзпана весьма скудны, нет логической глубины:

Первый вопрос: «Зачем убил бога нашего?» (т.е. потушил огонь); второй вопрос почти идентичен, усложнен лишь начальной фразой - «Я спрашиваю...»

В диалоге марзпан представляется неуравновешенным, его тон _

менторский, агрессивный.

Совершенно другое духовное состояние у Абибоса Некресели. Он вдохновлен познанием Истины. Отсюда и различие в лексике (фразеологии, интонации, стиле...).

Ответ звучит так: «Ваш бог, огонь, преходящ, он - дьявол; составленный; идол... Я потушил его (то есть победил вашего «бога»; После чего следует характеристика Истинного Бога, Творца).

Как бы циничен ответчик - «лишь малая доля воды уничтожила вашего бога, так бог ли он? Ваше служение - ложь». Аргумент - цитата от Луки (4, 8).

Диалог выстроен по принципу антиномии - отрицание вызывает противоположные ассоциации. Аргументацию Абибоса можно воспринять как образец негативной теологии. Он (Абибос) уничтожает абсурдную идею марзпана силой логики.

Редакции А и В дают очень скудный материал для изучения Божественных имен. Невероятно, что в метафрастике были даны лишь десять имен, тогда как в любом памятнике грузинской агиографии таких имен целая система.

Во всем произведении лишь два пассажа, где приведены цитаты из Библии. Метафрастике несвойственна малость художественных парадигм и цитат. Поэтому, по нашему мнению, редакция А «Мученичества св.Абибоса Некресели» не является метафрастом.

Глава XIII. «Житие св.Григория Хандзтийского». Описанием жития Григория Хандзтийского агиограф объясняет суть человеческого бытия, тайну миссии человеческой - что все преходяще, вечна только душа и именно ее спасение должно стать целью жизни.

Творец Вселенной еще в лоне матери избирает избранного, этим высказывает свое невероятное величие.

Ашот Курапалат обращается к «звезде пустыни»: «Христос выявил тебя как гордость христиан».

Вышесказанное основывается на Евангелии: «Ашот говорит Савве Ишхнели (от Матфей 5, 16): «Да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесно-го...»).

Богобоязнь - то, что должно пробудиться, читая «Житие». Боязнь (высокая) к Богу - начало мудрости. Об этой боязни часто говорит Георгий Мерчуле, однако по контексту. Когда народ собрался возвести в сан священнослужителя, он побоялся своего юного возраста: «Вижу честь и боюсь бед», - отвечает Григорий. В ответе ясно видно отношение отца

к седьмому таинству, удивительно возвышенное, духовное и к тому же, аналитическое - «священнослужитель должен быть возвышенным, чистым сердцем, душой». Фраза выражает универсальность литургического мышления.

Очень важно отношение к феномену слова в агиографии. Мону-ментальная личность Григория Хандзтийского выявляется в Слове-Логосе. Агиограф констатирует, что Григорий изучил философию (лишь теологически приемлемые доводы, «злые» же - отверг). Доброе и злое размежеваны.

Для Григория доброе слово - то, что полезно для души, то, что не отличается от христианского учения. Доброе слово вытекает от доброй мысли, что причащает личность к универсалиям. «Злое слово» - порок и помеха, препятствие на пути к Богу.

Слово Доброе в произведении противопоставлено слову злomu.

Огромная сила предписана молитве и слезам. В «Житии благодетель молитвы и поста всегда сопровождаются слезами.

Отношения между святым и его матерью очень тонки. Агиограф выражает особое уважение к выполнению требований пятой заповеди.

Мать, старая, с трепетом ожидает встречи с сыном, ведь святой был единственным сыном и мать глубоко переживала разлуку с ним.

Встреча с матерью, фактически, есть встреча с прошлым, детством. И в этом эпизоде универсален «строитель пустынь». Он просит у матери помиловать. Трудно найти более трогательное описание отношений родителя с чадом в агиографии. Здесь все соткано с трепетом, все трепетно: вера, самоуничтожение, покорность, любовь, уважение. «Отошел я от мира сего не по своей, а по Божьей воле», - объясняет сын матери.

Это еще одно подтверждение провиденциализма и объяснение того, почему Григорий отказался от сана епископа (и это было волей Божьей, а не волей личности).

Сын говорит матери в Мерейском монастыре, что у нее есть все, о чем можно мечтать в мире сем, но теперь сыну надобно привести мать к Богу.

Вместе с уважением к родителям, в данном эпизоде подчеркиваются такие темы, как отношение души и тела, праведная жизнь, провиденциализм, многие теологические принципы представлены с помощью художественного слова.

Заключение. Изучение парадигматических аспектов грузинской агиографии выявило некоторые интересные аспекты:

Наиважнейшим для агиографии являются акценты, относящиеся к

силе и благу слова.

Агиографическое слово и Логос - проявление Святого Духа. Личность самовыражается словом, в слове отражены психоэмоциональные и интеллектуальные начала. Слово - хранитель чуда.

Молитва и пост - эти добродетели неразделимы в грузинской агиографии. Молитва - беседа с Богом любви и покоя - успокаивает душу, ведет человека в Эдем. Пост - подготовка души для вдохновения.

Молитва и пост - гарантия того, что душа будет защищена от зла. Молитва и пост - состояние души персонажей грузинской агиографии. Хотя ощущение собственных грехов, молитва покаяния довольно проста.

Слезы, дан Духа Святого, считаются особой добродетелью. Молитва, сопровождаемая слезами, тоже особая добродетель.

Боязнь Бога - основа правильной жизни. Чувство это часто описано как в «Житиях», так и в «Мученичествах».

Основа монашеской жизни - безбрачие, терпение, покорность и нищета - восхвалены в грузинской агиографии.

Особенную степень веры выявляют дети-мученики, воспламененные любовью к Богу, чистые сердцем, реальные образцы чистоты.

В агиографии IV-X вв. выделяется деятельность ассирийских отцов - это начало не только монастырской колонизации, но великий миссионерский путь. Также важно появление гимнографической литературы, укрепление православия.

Их программу можно представить как восхождение по лестнице добродетели, вечное стремление к совершенству.

Агиография была продолжением Священного Писания. Это и доказывает единство нашей методологической основы. Агиография основана на литургико-эорталогическом принципе.

И еще один аспект грузинской агиографии - в теологии или достигнешь суть или нет. Различны общие, сравнительные, этические и назидательные учения.

Св. Григорий Богослов констатирует: «Если хочешь со временем стать богословом, придержишься заповедей и не противься покорности» (Епископ Шио Муджири).

В грузинской агиографии любое теологическое учение подчинено этим требованиям.

Провиденциализм, эсхатологическое ожидание, победа над страхом смерти, очищение сердца и души, необходимость литургического мышления есть основа основ назиданий грузинских агиографов.

Особенно следует отметить, что в грузинской агиографии IV-X

вв. очень важны учения о добродетели. В этом смысле очень интересен Декалог «Жития святой Нино», десять заповедей «Мученичества св.Эвстатия» и назидания «Жития» св.Иоанэ Зедазнели и св.Шио Мгвимели. Каждое из вышеупомянутых произведений служит спасению души человеческой, сделать личность другом Господа, возвысить их над преходящим, мирским, материальным.

В конце концов, все эти учения ведут праведным путем.

Мышление образах специфически проявляется в агиографии. Эта система парадигм является эйконической.

Парадигматическая система дуплановая - насыщена как мирским, так и духовным смыслом (Р.Сирадзе).

Заметим еще раз, что грузинская агиография - ответ на вопрос, как верили и любили в Грузии!

RESUME

One of the most important things for Georgian Hagiography is accent on the power and charity of a word. Hagiographical word and logos announce the whit, show us the way to overcome the world and spiritual rise. The person, his psycho-emotional and spiritual-intellectual sources are displayed. The greatest miracles are fulfilled by the means of a word.

Prayer and fast are indivisible from Georgian Hagiography. Prayer as the conversation to god of love and peace, calms down the spirit, cleans the mind and opens the door to paradise for the man. Fast is one of the best conditions for spiritual inspiration and rise, it makes a man like a god. Prayer and fast are guaranties, trustworthy means, protectors of spirit from wicked. The both virtues are conditions of Georgian Hagiography, although the prayer of confessed man is almost unfamiliar for Georgian Hagiography.

Tears, gift of whit and the prayer offered up with tears is a peculiar virtue in the activity of saint.

Fear of god, as the basis of properly directed life is of equal significance in “punishment” as well as “living” characters.

The basis of monk’s life: firmness, unmarriageable and obedience-modesty-patience is idealized by Georgian Hagiographers.

The punished children of Georgian Hagiography, spirits lighting by god love, visible images of innocence and purity irradiate with specific firmness and devotion for belief.

In Georgian Hagiography of IV-X centuries there is absolutely distinguished the activity of St. Asurian Fathers, which is not only initial of Georgian monastery colonization, but it was a great missionary activity, embryo of original hymnographical write and strengthening of Georgian Orthodoxy. We can imagine their activity program, moral principles as rise to the ladder of virtues, merit without difficulties to improvement.

In Georgian Hagiography of IV-X centuries appeared as well that hagiographical write is continuation of divine letter and the second, we analyzed some aspects of iconographic typology of Georgian Hagiography (IV-X), on the whole, from the standpoint of typological theology. You can penetrate in theology or you can not do this. There are considered main, comparative, moral and doctrinal studies. St. Grigol theologian says: “If you want to became a the theologian in due course, follow the commandments and don’t

come out obedience”. Any theological doctrine in Georgian Hagiography is inspired by the fulfillment of this requirement.

Providentialism, eschatological expectation, overcoming of the fear of death, cleaning of heart and mind, necessity of church living are the basis of suggestion of Georgian Hagiographers.

It's very considerable to note, that in Georgian Hagiography of IV-X centuries virtue doctrines are very important. From this point of view “St. Nino's living's” Decalogue, ten commandments of “St. Evstati's martyrdom from tskheta”, and “Life studies” of St. Ioane Zedazneli and St. Shio are very interesting. Each of them serves to the only one, - to support the man to save his spirit, to make him a friend of Christ, to make him raised from common, material, vain and fleeting, devoted to spiritual values. Finally these doctrines are preaching going on the superior way.

Georgian Hagiographical write is an answer to how in Georgia people believed and loved!

დამონებიანი:

1. ბიბლია, თბ., 1989;
2. ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივანე იმნაიშვილმა, თბ., 1979;
3. **ფსალმუნის.....1979:** ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით, მზექალა შანიძის რედაქციით, თბ., 1960;
4. **აბულაძე 1955:** აბულაძე ი., ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, თბ., 1955;
5. **აბულაძე 1973:** აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973;
6. **ნეტარი ავგუსტინე 1995:** ნეტარი ავგუსტინე, აღსარებანი, ლათინურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბ., 1995;
7. **ნეტარი ავგუსტინე 1991:** ნეტარი ავგუსტინე, ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, III, თბ., 1991;
8. **არქიმანდრიტი რაფაელი 1993:** არქიმანდრიტი რაფაელი, რას წარმოადგენს იელოვას მოწმეების სექტის სწავლება, თბ., 1993;
9. **არქიმანდრიტი რაფაელი 1997:** არქიმანდრიტი რაფაელი, საუბრები მართლმადიდებლობაზე, II, თბ., 1997;
10. **არქიმანდრიტი რაფაელი 1998:** არქიმანდრიტი რაფაელი, ქადაგებანი, სტატიები II, თბ., 1998;
11. **არქიმანდრიტი რაფაელი 1992:** არქიმანდრიტი რაფაელი, ხატი საქართველოს ეკლესიის დადება, ჯვარი ვაზისა №3, თბ., 1992;
12. **ასათიანი 2005:** ასათიანი მანანა, მღვდლის იდეალი „ცხრათა ყრმათა კოლაელთა მარტვილობაში“, კრიტიერიუმი, №14, თბ., 2005;

13. **ნმ. ეფრემ ასურელი 1991:** ნმ. ეფრემ ასურელი, სიტყვა საყოველთაო აღდგომასა და სამსჯავროზე, ნიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, თბ., 1991;
14. **ანტონ დიდი 1991:** ანტონ დიდი, სწავლანი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1991;
15. **ანტონ დიდი 1991:** ნმ. ანტონ დიდი, წესდება განდევილი ცხოვრებისა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1991;
16. **ბულგარელი I 1992:** ახალი აღთქმის კომენტარები ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელისა, I, თბ., 1992;
17. **ბულგარელი II 1992:** ახალი აღთქმის კომენტარები ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელისა, II, თბ., 1992;
18. **ბაკაშვილი 1997:** ბაკაშვილი ვ., ქართულ-ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის ურთიერთმიმართება და ძირითადი თავისებურებანი, ძველი ქართული ლიტერატურა (XI-XVIII), თბ., 1977;
19. **ბარამიძე 1993:** ბარამიძე რ., ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ, გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, 3.06.93;
20. **ბარამიძე 1992:** ბარამიძე რ., ლოცვის ფუნქცია „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“, ჟ. რელიგია, № 5, თბ., 1992;
21. **ბარამიძე 1996:** ბარამიძე რ., ქართული პროზის საკითხები, თბ., 1996;
22. **ბარამიძე 1966:** ბარამიძე რ., ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966;
23. **ბარამიძე 1990:** ბარამიძე რ., ნარკვევები ქართული მწერლობის ისტორიიდან, თბ., 1990;
24. **ბასილ კესარიელი 1999:** ბასილ კესარიელის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბ., 1999;
25. **ბეგიაშვილი 1990:** ბეგიაშვილი ა., პოეზია, ფილოსოფია, მეთოდოლოგია, თბ., 1990;
26. **გაბიძაშვილი 1982:** გაბიძაშვილი ე., ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისათვის, ჟ. მაცნე, ელს, № 4, თბ., 1982;

27. **გაგოშაშვილი 1999:** გაგოშაშვილი ნ., მოძღვრება ქრისტიანული სრულქმნილების შესახებ და წმ. გრიგოლ ნოსელის ეპისტოლე „სისრულისათჳს“, გაზ/კალმასობა, № 6(34), თბ., 1999;
28. **გამსახურდია 1991:** გამსახურდია ზ., ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, თბ., 1991;
29. **გამონათქვამები.. 1991:** გამონათქვამები წმიდისა მამის ანტონ დიდისა და გადმოცემანი მასზე, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1991;
30. **გაფრინდაშვილი 1981:** გაფრინდაშვილი ქ., ადამიანის იდეალი „დავით გარეჯელის ცხოვრების“ მიხედვით, ჟ. მაცნე, ელს, № 3, თბ., 1981;
31. **გიგინეიშვილი 1997:** გიგინეიშვილი მ., მართლმადიდებლობა ევროპული კულტურის კონტექსტში, გაზ. ლიტერატურული საქართველო, 18–25 ივლისი, თბ., 1997;
32. **გრიგალაშვილი 2005:** გრიგალაშვილი ი., სტეფანე მტბევარის „წმ. გობრონის წამება“, თბ., 2005;
33. **გრიგოლაშვილი 2005:** გრიგოლაშვილი ლ., დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, თბ., 2005;
34. **გრიგოლაშვილი 2007:** გრიგოლაშვილი ლ., შუასაუკუნობრივი მწერლობა და ჟანრის პოეტიკის საკითხები, საერთაშორისო სიმპოზიუმი, I, ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, მასალები, თბ., 2007;
35. **გრძელიძე 1990:** გრძელიძე თ., ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ბავშვები, ჟ. ლიტერატურა და ხელოვნება, № 2, თბ., 1990;
36. **გულაბერისძე 1882:** გულაბერისძე ნიკოლოზ, საკითხავი სვეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსი და კათოლიკე ეკლესიისაჲ, საქართველოს სამოთხე, თბ., 1882;
37. **გურამიშვილი 1964:** გურამიშვილი დ., დავითიანი, თბ., 1964;
38. **დათაშვილი 1996:** დათაშვილი ლ., საღვთისმეტყველო საკითხები ქართულ აგიოგრაფიაში, თბ., 1996;
39. **დამასკელი 2000:** წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, ორი

ძველი ქართული თარგმანი (წმ. ეფრემ მცირისა და წმ. არსენ იყალთოელისა), გამოსაკვლევად მოამზადეს რომან მიმინოშვილმა და მაია რაფავამ, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო მაია რაფავამ. ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბ., 2000;

40. **დიდაქე 1997:** დიდაქე, წიგნში წესი ქრისტიანის ცხოვრებისა, თარგმნა და კომენტარები ე. ჭელიძისა, თბ., 1997;
41. **დიდი სჯულის კანონი 1975:** დიდი სჯულის კანონი, თბ., 1975;
42. **წმ. ეპისკოპოსი ეგნატე 1990:** წმ. ეპისკოპოსი ეგნატე, სახარების კითხვის შესახებ, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, III, თბ., 1990;
43. **ელჩანინოვი 1989:** მამა ალექსანდრე ელჩანინოვი, ღვთისმეტყველების შესახებ, ჟ. ჯვარი ვაზისა, № 3, 1989;
44. **ემესელი 1914:** ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის, ბერძნულიდან გადმოღებული იოვანე პეტრინის მიერ, ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონ-საძიებელი დაურთო რ. გორგაძემ, ტფ. 1914;
45. **ეპისტოლე. 1988:** ეპისტოლე აღმოსავლეთის კათოლიკე ეკლესიათა პატრიარქებისა მართლმადიდებელი რწმენის შესახებ, საღვთისმეტყველო კრებული, № 3, თბ., 1988;
46. **ეფესელი 1991:** წმ. მარკოზ ეფესელი, აპოლოგია, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, თბ., 1991;
47. **ვასილიადისი 2003:** ვასილიადისი ნ., სიკვდილის საიდუმლოება, თბ., 2003;
48. **ვაჩნაძე 1998:** ვაჩნაძე ნ., სააზროვნო სისტემა და ქართული საზოგადოების ზნეობრივი იდეალი, V-X სს., თბ., 1998;
49. **ზარიძე 1985:** ზარიძე ხ., ხოლო ნეტარმან ევსტათი განიცინა, გაზ. ლიტერატურული საქართველო, 14 ივნისი, თბ., 1985;
50. **ზარიძე 1997:** ზარიძე ხ., იოვანე საბანის ძე, აბოს წამება, თბ., 1997;
51. **ზარიძე 2004:** ზარიძე ხ., კოსტანტი კახის წამება, კრებულში კ. კეკელიძე -125, თბ., 2004;

52. **თალასე 1989:** წმ. აბბა თალასე, სიყვარულის, მარხვისა და სულიერი მოქალაქეობის შესახებ, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1989;
53. **შრომები.. 1990:** თბილისის სასულიერო სემინარიისა და აკადემიის შრომები, № 2, თბ., 1990;
54. **თვარაძე 1985:** თვარაძე რ., თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, თბ., 1985;
55. **თვარაძე 2001:** თვარაძე რ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 2001;
56. **ილია II 1991:** ილია II, სააღდგომო ეპისტოლე, თბ., 1991;
57. **იმედაშვილი 1965:** იმედაშვილი გ., ძველი ქართული მხატვრული ენისა და სტილის მიჯნებზე, ძველი ქართული მწერლობის სტილის საკითხები, V-X სს., თბ., 1965;
58. **კაზანძაკასი 1997:** კაზანძაკასი ნ., ასკეზა, თბ., 1997;
59. **კაკაბაძე 1928:** კაკაბაძე ს., ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, საისტორიო კრებულის წიგნი I-ის დამატება, თბ., 1928;
60. **კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980;
61. **კეკელიძე 1956:** კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956;
62. **კეკელიძე 1959:** კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1959;
63. **კეკელიძე 1973:** კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XI, თბ., 1973;
64. **კეკელიძე 1986:** კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XIV, თბ., 1986;
65. **კემფელი 1982:** კემფელი თ., მიბადვა ქრისტესი, ჟ. ჯვარი ვაზისა, № 2, თბ., 1982;
66. **კვარაცხელია 1995:** კვარაცხელია გ., მხატვრული ენის შესწავლის ლინგვისტური ასპექტები, თბ., 1995;
67. **კვესელავა 1961:** კვესელავა მ., ფაუსტური პარადიგმები, I, თბ., 1961;

68. **კითხვანი აღსარებასა ზედა 1899:** კითხვანი აღსარებასა ზედა, შედგენილი გრიგოლ დიაჩენკოს მიერ, თარგმანი დეკანოზ პეტრე კენჭოშვილისა, თბ., 1899;
69. **კიკნაძე 1957:** კიკნაძე გრ., მეტყველების სტილის საკითხები, თბ., 1957;
70. **კიკნაძე 1989:** კიკნაძე ზ., საუბრები ბიბლიაზე, თბ., 1989;
71. **კილანავა 1988:** კილანავა ბ., ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან, თბ., 1988;
72. **კონდაკი 2004:** სამღვდლო კონდაკი (ნუსხურად), თბ., 2004;
73. **კრიტელი 2005:** კრიტელი ანდრია, დიდი კანონი, თბ., 2005;
74. **კუჭუხიძე 2001:** კუჭუხიძე გ., წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის ავტორი და მისი მსოფლმხედველობა, ლიტერატურული ძიებანი, XXII, თბ., 2001;
75. **კუჭუხიძე 2005:** კუჭუხიძე გ., წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების უძველესი სახის აღდგენისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, თბ., 2005;
76. **კუჭუხიძე 2003:** კუჭუხიძე გ., ცხრა ყრმა კოლაელთა წამება, წამება დავითისა და ტირიჭანისა, დათარიღების საკითხისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ., 2003;
77. **ლოლაშვილი 1987:** ლოლაშვილი ი., წამება შუმანიკისი, თბ., 1987;
78. **ლოსკი 1988:** ლოსკი ვ., ხატი და მსგავსი, აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკური ღვთისმეტყველების ნარკვევები, ჟ. საღვთისმეტყველო კრებული, № 1, თბ., 1988;
79. **ლოცვანი 1997:** ლოცვანი, თბ., 1997;
80. **ლოცვანი 2001:** ლოცვანი, თბ., 2001;
81. **ლოცვანი 1998:** ლოცვანი და განმარტებები, თბ., 1998;
82. **ლოცვანი და ფსალმუნნი 1997:** ლოცვანი და ფსალმუნნი, თბ., 1997;
83. **მაგდალელი 1990:** წმ. მარიამ მაგდალელი, რუსულიდან თარგმნა მ. ნივნივაძემ, ჟ. ჯვარი ვაზისა, № 4, თბ., 1990;
84. **მათეს სახარების განმარტება 1998:** მათეს სახარების

- განმარტება წმ. მამათა სწავლათა მიხედვით, თბ., 1998;
85. **მამათა სწავლანი 1955:** მამათა სწავლანი, X-XI სს. ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1955;
86. **მამარდაშვილი 1989:** მამარდაშვილი მ., საუბრები ფილოსოფიაზე, თბ., 1989;
87. **მარი 1825: О кавкаской версии Библии в грузинских палимпестных фрагментах, т. I, Л. 1825;**
88. **მარი 1899:** Из поездки на Афон, ЖМНПР, 1899, март;
89. **მამულია 1992:** მამულია გ., ძიებანი ქართლის (ბერიის) VI-VII სს. საეკლესიო ისტორიიდან, ჟ. მაცნე, (ისტ.), № 3, თბ., 1992;
90. **მახარაშვილი 2002:** მახარაშვილი ს., თეოფილე ხუცესმონაზონი, თბ., 2002;
91. **მეტრეველი 2000:** მეტრეველი ფ., აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი, თბ., 2000;
92. **მეტრეველი 2002:** მეტრეველი ფ., წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების სახისმეტყველების ზოგიერთი ასპექტი, კრებული ხანძთა – სულიერად მშობელი ქართველთა, თბ., 2002;
93. **ფელიქსი 1991:** მინუციუს ფელიქსი, ოქტავიუსი, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, თბ., 1991;
94. **მოთხრობები წმ. მამათა ცხოვრებიდან 1993:** მოთხრობები წმ. მამათა ცხოვრებიდან, შეადგინა და ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მარინე ნიაურმა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1993;
95. **კრებები 1978:** მსოფლიოს საეკლესიო კრებები, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1978;
96. **ეპისკოპოსი შიო მუჯირი 2005:** ეპისკოპოსი შიო მუჯირი, ღვთისმეტყველების არსი და დანიშნულება წმ. წერილისა და წმ. მამათა მიხედვით, მართლმადიდებელი მრევლის დღიური, № 3, თბ., 2005;
97. **მღვდელმთავართა.. 1992:** მღვდელმთავართა ლიტურგიის სახისმეტყველებითი განმარტება, ჟ. ჯვარი ვაზისა, № 4, თბ., 1992;

98. **კურთხევანი 1996:** მცირე კურთხევანი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1996;
99. **მჭედლიძე 1990:** მჭედლიძე ს., ღვთისმსახურების შესახებ, თბ., 1990;
100. **ნოზაძე 1963:** ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის ღვთისმეტყველება, პარიზი, 1963;
101. **ნოსელი 1989:** ნმ. გრიგოლ ნოსელი, პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1989;
102. **ნუცუბიძე 1956:** ნუცუბიძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1956;
103. **ონიანი 1955:** ონიანი შ., იოვანე საბანისძე – ცხოვრება და შემოქმედება, საღისერტაციო შრომა ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1955;
104. **ორბელიანი 1991:** ორბელიანი სს., ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991;
105. **ორბელიანი 1993:** ორბელიანი სს., ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993;
106. **ორბელიანი 1963:** ორბელიანი სს., თხზულებანი, ტ. III, თბ., 1963;
107. **ოქროპირი 1990:** ნმ. იოანე ოქროპირი, ბავშვთა აღზრდის შესახებ, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, I, თბ., 1990;
108. **ოქროპირი 1991:** ნმ. იოანე ოქროპირი, როგორ გავზარდოთ შვილები უფლის სწავლებითა და მოძღვრებით, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, III, თბ., 1991;
109. **ოქროპირი 1990:** ნმ. იოანე ოქროპირი, ოქროს წყარო, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1990;
110. **ოქროპირი, 1955:** ნმ. იოანე ოქროპირი, სინანულისათვის, წიგნში მამათა სწავლანი, თბ., 1955;
111. **პავლეს ეპისტოლეთა განმარტება 2003:** პავლეს ეპისტოლეთა განმარტება, გამოკრებილი იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებებიდან, თარგმნილი ეფთვიმე

- მთანმინდელის მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზიშვილმა, თბ., 2003;
112. **პალამა 1991:** ნმ. გრიგოლ პალამა, აღსარება მართლმადიდებელი სარწმუნოებისა, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, თბ., 1991;
 113. **პაპუაშვილი 1996:** პაპუაშვილი ნ., მონოფიზიტობა და სომხური ეკლესია, რელიგიის ისტორია, თბ., 1996;
 114. **პატარიძე 1992:** პატარიძე ლ., ქართლის გაქრისტიანება, ჟ. რელიგია, № 3, თბ., 1992;
 115. **არეოპაგელი 1961:** პეტრე იბერიელი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, თბ., 1961;
 116. **ჟამნი 1899:** ჟამნი (ნუსხურად), თბ., 1899;
 117. **ჟამნი დიდი სერობისა 1899:** ჟამნი დიდი სერობისა, ჟამნი, თბ., 1899;
 118. **ჟამნი სადილისა 1899:** ჟამნი სადილისა, ჟამნი, თბ., 1899;
 119. **რამიშვილი 1963:** რამიშვილი დ., მეტყველების განსხვავებულ სახეთა ფსიქოლოგიური ბუნებისთვის, თბ., 1963;
 120. **რუხაძე 2003:** რუხაძე ლ., ჰაერის მცველთა სახისმეტყველებისათვის ძველ ქართულ ლიტერატურაში, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ., 2003;
 121. **საეკლესიო გალობა 1914:** საეკლესიო გალობა, თბ., 1914;
 122. **საკვირაო სახარებათა განმარტება 2001:** საკვირაო სახარებათა განმარტება, შედგენილი გრ. დიაჩნეკოს მიერ, თარგმანი ვ. ბურკაძისა, თბ., 2001;
 123. **სამღვდლო კონდაკი 2004:** სამღვდლო კონდაკი (ნუსხურად), თბ., ცდ;
 124. **სარჯველაძე 1984:** სარჯველაძე ზ., ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბ., 1984;
 125. **სარჯველაძე 2001:** სარჯველაძე ზ., ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა, თბ., 2001;

126. **საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005:** საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 2005;
127. **კატეხიზმო 1994:** სახელმძღვანელო მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმოს შესასწავლად, თბ., 1994;
128. **წმ. სვიმეონი 1991:** წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი, სიყვარულის შესახებ, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, თბ., 1991;
129. **წმ. სვიმეონი 1992:** წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი, სამოღვაწეო, შემეცნებითი და საღვთისმეტყველო თავნი, თბ., 1992;
130. **სიგუა 1986:** სიგუა ს., სიტყვა, როგორც ბედისწერა, თბ., 1986;
131. **სინელი 1986:** წმ. იოანე სინელი, ექვთიმე ათონელის თარგმანი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1986;
132. **ნილოს სინელი 2004:** წმ. ნილოს სინელი, რჩევები სწორი ლოცვის შესახებ, გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი“ № 21 (279), თბ., 2004;
133. **სირაძე 1987:** სირაძე რ., ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987;
134. **სირაძე 1997:** სირაძე რ., მოქცევა ქართული ენისა, გაზ. ლიტერატურული საქართველო, № 16 თბ., 1997;
135. **სირაძე 1978:** სირაძე რ., ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978;
136. **სირაძე 2005:** სირაძე რ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 2005;
137. **სირაძე 1992:** სირაძე რ., ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბ., 1992;
138. **სულიერ მოძღვართა შესახებ 2005:** სულიერ მოძღვართა შესახებ, თბ., 2005;
139. **სხირტლაძე 1992:** სხირტლაძე გ., დემონოლოგიის საკითხები მართლმადიდებლურ სწავლებაში, ჟ. ჯვარი ვაზისა, № 3, თბ., 1992;
140. **სჯულის კანონი 2000:** სჯულის კანონი (ერისკაცთათვის), თბ., 2000;

141. **ტენი 1990:** ტენი იპოლიტ, ხელოვნების ფილოსოფია, თბ., 1990;
142. **უზნაძე 1947:** უზნაძე დ., ენის შინა ფორმა, ფსიქოლოგია, IV, თბ., 1947;
143. **უძველესი რედაქციები.. 1991:** უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“, X-XIII სს.–ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. აბულაძემ, თბ., 1964;
144. **ფარულავა 1991:** ფარულავა გრ., ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ძირითადი საკითხები, ჟ. ხელოვნება, № 11–12, თბ., 1991;
145. **ფარულავა 1982:** ფარულავა გრ., მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982;
146. **ფარულავა 1992:** ფარულავა გრ., ტანჯვის ქრისტოლოგიური გაგება და ეროვნული მწერლობა, ჟ. ცისკარი, № 3, თბ., 1992;
147. **ვაჟა-ფშაველა 1956:** ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ტომი VII, თბ., 1956;
148. **ლექსიკონი.. 1990:** ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, მეორე ნაკვეთი, თბ., 1990;
149. **ლექსიკონი–ცნობარი 1984:** ქართული მწერლობა, ლექსიკონი–ცნობარი, თბ., 1984;
150. **ხუროთმოძღვრების ძეგლები 2000:** ქართული ხუროთმოძღვრების ძეგლები, ავტორთა ჯგუფი: გ. აბრამიშვილი, ა. ზაქარაია, ი. ციციშვილი, თბ., 2000;
151. **ქიქოძე 1993:** ეპისკოპოსი გაბრიელ ქიქოძე, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბ., 1993;
152. **ღვთის ხატი ადამიანში 1992:** ღვთის ხატი ადამიანში, გაზეთი მადლი, 26.05, თბ., 1992;
153. **დოროთე 1991:** ღირსი მამა აბბა დოროთე, სულთა სასარგებლო სწავლანი და ეპისტოლენი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1991;
154. **ყაუხჩიშვილი 1926:** ყაუხჩიშვილი ს., ხრონოგრაფი გიორ-

- გი ამარტოელისაჲ, ნან. II, თბ., 1926;
155. **ყუბანიეშვილი 1939:** ყუბანიეშვილი ს., ნარკვევი VI ს.–ის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1939;
 156. **ჩოლოყაშვილი 2003:** ჩოლოყაშვილი ბ., უძველესი ქართული მარტილოლოგიური თხზულება, თბ., 2003;
 157. **ჩხარტიშვილი 1994:** ჩხარტიშვილი მ., მარტვილობა და მოთმინებაჲ წმ. ევსტათი მცხეთელისაჲ, წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, თბ., 1994;
 158. **ძეგლები 1964:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, I, თბ., 1964;
 159. **ძეგლები 1967:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობათა და რედაქციით, II, თბ., 1967;
 160. **ლიტერატურის ისტორია 1999:** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, IX კლასის სახელმძღვანელო, შეადგინეს და კომენტარები დაურთეს: მ. გიგინეიშვილმა, ლ. გრიგოლაშვილმა, ვ. როდონაიამ, თბ., 1999;
 161. **საეკლესიო ლიტერატურა 2005:** ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, I, ძეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბ., 2005;
 162. **წიგნნი... 1989:** წიგნნი ძუელისა აღთქმისანი, შესაქმისაჲ, გამოსლვათაჲ, ყველა არსებული ხელნაწერის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადეს ბაქარ გიგინეიშვილმა და ცოტნე კიკვიძემ. გამოკვლევა ბ. გიგინეიშვილისა, ნაკვეთი I, თბ., 1989;
 163. **წმინდანთა ცხოვრება I 2003:** წმინდანთა ცხოვრება წიგნი I, თბ., 2003;
 164. **წმინდანთა ცხოვრება II 2003:** წმინდანთა ცხოვრება, წიგნი II, თბ., 2003;
 165. **წმინდანთა სახელები 1992:** წმინდანთა სახელები, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1992;
 166. **წმინდანის სახელს... 2005:** რომელი წმინდანის სახელს ატარებ? თბ., 2005;

167. **ჭელიძე 1989:** ჭელიძე ე., კომენტარები წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1989;
168. **ჭყონია 1971:** ჭყონია თ., იყო თუ არა მონოფიზიტი „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორი, მრავალთავი, I, თბ., 1971;
169. **ხალვაში 1998:** ხალვაში რ., ტბელ აბუსერისძის სახისმეტყველება, ბათუმი, 1998;
170. **ჯავახიშვილი 1956:** ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1956;
171. **ჯავახიშვილი 1987:** ჯავახიშვილი ი., ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თხზ., ტ. VIII, თბ., 1987;
172. **ჯავახიშვილი 1935:** ჯავახიშვილი ი., ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, თბ., 1935;
173. **ჯვარი ვაზისა 1992:** ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, № 4, თბ., 1992;
174. **ჯორბენაძე 1997:** ჯორბენაძე ბ., ენა და კულტურა, თბ., 1997;
175. **ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1997:** ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება, თბ., 1997;
173. **ბერმანი 1982:** Берман Б. И., Читатель Жития, ნიგნში Художественный язык средновековья, М., 1982;
174. **პოლონსკი 2007:** Полонский В., Агиография, энциклопедия кругосвет, 2007 ;
175. **ჟივოვი 1994:** Живов В. М., Краткий словарь агиографических терминов, ., 1994;
176. **პალიაკოვა 1995:** Полякова С., Византийское Житья как литературное явление, М., 1995 ;
177. **აგიოგრაფია:** Агиография, Материал из Википедии — свободной энциклопедии, <http://ru.wikipedia.org/>;
178. **ნაზიროვი 2005:** Назиров Н. Р. Автономия литературного героя, ნიგნში: Русская классическая литература, М.: 2005 ;
179. **წმ. ტიხონი 1995:** Святитель Тихон-Патриарх Московский и вся России, ო. ორლოვის რედაქციით, М., 1995 ;
180. **იერომონახი გრიგორი:** Иеромонах Григорий, Дионисийс-

кий субстрат византийской юродство, http://cf.hum.uva.nl/narratology/_pdf/lurie_substrat.pdf, 2001;

181. **წმ. სვიმეონ ღვთისმეტყველი 1890:** Слова Симеона Бого-
слова вип. II, М., 1890;
182. **გეი 1967:** Гей Н., Искусство слова, М., 1967;
183. **ჰარტმანი 1958:** Гартман Н., Эстетика., М., 1958;
184. **იაკობსონი 1973:** Якобсон Р. Лингвистика и Поезия, М.,
1973;
185. **ბიჩკოვი 1984:** Вычков В.В., Эстетика Аврелия Августина.,
М., 1984;
186. **ბიჩკოვი 1990:** Бычков В., Идеал любви христианско-ви-
зантийского мира. В кн. Философия любви. М., 1990;
187. **ქრისტიანული... 1930:** Христианская жизнь по доброто-
любии., Харбинь, 1930;
188. **სარტრი 1989:** Сартр Ж. П., Сумерки Богов, М., 1989;
189. **ბიბლიური ლექსიკონი 1974:** Словар Библиеисского Бого-
словия, М., 1974;
190. **მიულერი 1949:** uller ., Existenphilosophie im Geistigen Leb-
en der Gegenwart, Hdeb.1949;
191. **ვერნერი 1990:** Werner R., Christ werden - ensch sein, arg-
burg, 1990;
192. **შელინგი 1987:** Шеллинг Ф., Философские письма о догма-
тизме и критицизме, соч. в 2-х томах, М., 1987;
193. **ჰარნაკი 1911:** Das artyrum des hailigen Eustatius von
mzchetha, vorgelegt und bearbeitet von Hrn. Harnack, erlin.
194. **ენციკლოპედია:** Энциклопедия кругосвет, www.krugosvet.ru;
195. **იაზიკოვა 1994:** Языкова И. К., Богословие иконы, М., 1994;

