

K 218174  
3

ՀԱՅԿԵՆԱԿԱՆ  
ՆՈՅՆԱԳՐԱԴԱՐԱՆ



ქართული ენის მკვლევართა კვლევების  
შესწავლული დაბეჭდვები

112

რეკავ სირაკე

ქრისტინული  
კულტურა და  
ქართული მწერლობა

I

საგ-2000  
ფარგფარულია





წიგნში შესულ ნარკვევებს აერთიანებს ქართული კულტურის ქრისტოლოგიურ საფუძველთა წარმოჩენის მიზანი. აქ მოცემულია ცდა, ქრისტოლოგიურ საფუძველზე აიხსნას გელათის აკადემიის ემბლემაც, ვითარცა სიმბოლო სულიერი ნათლისა, გამოვლინდეს უძველესი შრეები „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“, „ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲს“ მიმართებანი სხვა ქრისტიან ერთა ძეგლებთან, საღვთო და საღვთისმშობლო სახისმეტყველება დემეტრე-დამიანეს იამბიკოში „შენ ხარ ვენახი“, თუ ბიბლიის ქართული ადაპტაცია „დავითნში“ და წარმოჩნდეს ის საერთო, რაც ქართულ მწერლობასა და კულტურის სხვა დარგებს შორის არსებობს ქრისტიანობის საფუძველზე, მაგალითად, ქართულ საგლობელთა გააზრებით (რომელსაც შეეხება წიგნის ბოლო თავი). წიგნი განკუთვნილია ქართული მწერლობითა და, საერთოდ, ქართული კულტურით დაინტერესებულ ფართო წრისათვის.

რედაქტორი ლ. მ ე ნ ა ბ დ ე

რეცენზენტები: ლ. გ რ ი გ ო ლ ა შ ვ ი ლ ი  
გ. ფ ა რ უ ლ ა ვ ა



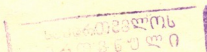
© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1992

4702170101

C \_\_\_\_\_

608(06)—92

ISBN 5—511—00513—4



მომ

### სიმბოლო სულიერი ნათლისა

გელათის აკადემიის კარიბჭე კარგადაა შემონახული. მასზე ნათლად ჩანს ჭეშმარიტი „ნაშთი ძველი დიდებისა“. კარიბჭის ფასადზე, სულ მაღლა, ძალზე მნიშვნელოვანი ჰორელიეფური ნაქანდაკარია. იგი თავისი გეომეტრიზებული ფორმით ესადაგება ფასადის დამამშვენებელ არქიტექტურულ ორნამენტებს, თუმცა თვითონ ჩვეულებრივი ორნამენტი არ უნდა იყოს. თავისი ადგილითა და ფორმით იგი მთელი ფასადის იდეურ-მხატვრულ ცენტრს წარმოადგენს და მიგვანიშნებს, რომ მთლიანად ამ ნაგებობის არსებითი საზრისის გამომხატველია, ე. ი. საფიქრებელია, რომ მისი ემბლემა.

ეს გამოსახულება არაა სპეციალურად შესწავლილი, არაა განალიზებული მისი ცალკეული დეტალი, მათი ერთიანობა, მათი მიმართებანი ქართული ორნამენტის ტრადიციებთან და, კერძოდ, ქართული ორნამენტის სიმბოლიკასთან.

მიუხედავად ამისა, ჩვენ შესაძლებლად ვრაცხთ აღვნიშნოთ შემდეგი: ეს გამოსახულება უნდა წარმოადგენდეს გადაშლილ წიგნს, რომელშიც ჩახაზულია მზე. წიგნი სიბრძნის წყაროა, სიბრძნე კი სინათლეა, ანუ მზეა ჭეშმარიტებისა. დიდი ილიაც ხომ ბრძანებდა: ცოდნა სინათლეაო, გონებისა და სულის სინათლე. ეს გააზრება ძველთაგან მოდის, იოანე პეტრიწი თავის „განმარტებაში“ ასევე გაიზრებს მზესა და სიბრძნეს. „განმარტება“ კი გელათის აკადემიის მთავარი წიგნი იყო. მზიური წიგნიც გელათის აკადემიის ემბლემა უნდა ყოფილიყო.

სიმბოლურ წრე-მზეში ჩახაზულია გაშლილი ყვავილი, შეიძლება, შროშანი (ოლონდ არა დღევანდელი გაგებით, დღეს შროშანი სხვაგვარ ყვავილს ჰქვია). თუ ეს ასეა, მაშინ აქაც შორსმიმავალი სიმბოლიკაა საკულტურული: შროშანი ღვთისმშობლის სიმბოლო იყო. გელათის უმთავრესი ტაძარი აშენდა ღვთისმშობლის სახელზე, რომელიც მთელი საქართველოს მფარველად ითვლებოდა, ითვლებოდა დედად უმაღლესი სიბრძნისა. ეს ყველაფერი კვლავ და კვლავ უკავშირდებოდა მთელ გელათს და, კერძოდ, გელათის აკადემიას. საყურადღებოა ისიც, რომ 9 ფურცელია ჩახაზული მზეში. „9“-ს კი ქრი-



სტიანობისათვის მრავალმხრივი სიმბოლური მნიშვნელობა ექნებოდა. იმასაც ექნებოდა მნიშვნელობა, რომ ღვთისმშობელს ეწოდებოდა „ბჭე, აღმხედველი აღმოსავლით და კარი შემოსასვლელი ნათლისა“ და „წიგნი“, ანუ სულიერი წიგნი.

გელათის აკადემია მხოლოდ სასულიერო სიბრძნის კერა როდი იყო. ამასთანავე, ის იყო კერა დიდი საერო სიბრძნისა, რასაც გვაუწყებს: მემათიანის სიტყვები, რომ გელათი იქცაო „მეორედ იერუსალიმად, სხუად ათინად, ფრიად უაღრეს მისსა“. ათინა საერო სიბრძნის სიმბოლო იყო, იერუსალიმი — სასულიეროსი. საერო სიბრძნე სწორედ აკადემიაში უნდა ექადაგათ და არა ეკლესიაში. საერო და სასულიერო სიბრძნეთა შერწყმა იოანე პეტრიწის „განმარტებაშიც“.

ყოველივე ზემოაღნიშნულით უნდა ყოფილიყო გაშინაარსებული მზე გადამლილ წიგნში. და ასეთი მნიშვნელობით იქნებოდა იგი ემბლემა აკადემიისა შესაძლებელია, რომ ამ გამოსახულებას სხვაგვარი სიმბოლური აზრიც ჰქონდა, მაგრამ ეს ვერ გამოორიცხავს მის აღქმას ზემოაღნიშნული შინაარსით.

გელათის აკადემიის ეს შესანიშნავი ემბლემა არ უნდა დარჩეს მხოლოდ ნაშთად ძველი დიდებისა. იგი დაამშვენებდა ჩვენს დღევანდელობასაც.

ეს მრავლისმეტყველი ემბლემა შეიძლება გამოადგეს მწიგნობრობისა და მეცნიერების არაერთ დღევანდელ კერას, იგი ემბლემად შეესაბამება საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიას.

დიდი ივანე ჯავახიშვილის დეაწლია უნივერსიტეტის ემბლემად დამკვიდრება ირმის და მისი ძუძუმწოვარა ნუკრის გამოსახულებით, რომელიც უძველესი ქართული ბალთებიდანაა აღებული. იგი გამოხატავს იდეას, რომ უნივერსიტეტი არისო „ალმა მატერ“ (მასაზრდოებელი დედა, სულიერად მასაზრდოებელი). ამისდა კვალად გვმართებს სადღეისოდ გავაცოცხლოთ ემბლემა გელათის აკადემიისა, რაც გამოხატავდა დროთა კავშირს მეცნიერული და სახისმეტყველებითი ტრადიციების საფუძველზე.

## უპველესი ქართული ნაწარმოები

წინასწარვე მოკლედ გადმოგცემთ ძირითად სათქმელს: ქართული ლიტერატურის ისტორია უნდა დავიწყოთ „წმ. ნინოს ცხოვრებით“ (და არა „შუშანიკის წამებით“, ანდა, ნებისმიერი სხვა ნაწარმოებით), ოღონდ „წმ. ნინოს ცხოვრებიდან“ უნდა გამოიყოს უ ძ ვ ე-



ლესი შრეები და შესაბამისად — გვიანდელი ჩანართები  
 დღემდე ჩატარებულ კვლევა-ძიებათა საფუძველზე რამდენადმე  
 მაინც შეიძლება მოვახდინოთ რეკონსტრუქცია „წმ. ნინოს ცხოვრე-  
 ბის“ უძველესი სახისა და მისი სწავლება ამგვარი სახით უნდა დაი-  
 ნერგოს სამუშალო სკოლაშიც და უმაღლეს სასწავლებლებშიც.

\* \* \*

საკითხის ამგვარი დაყენება ან, თუნდაც, საამისო ცალკეულ წა-  
 ნამძღვრებზე მითითება ახალი არაა. „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ უძ-  
 ველესი შრეების არსებობას ვარაუდობდნენ თვით ის მეცნიერებიც  
 კი, რომლებიც მთლიანობაში მას გვიანდელ (IX-X სს.) ნაწარმოე-  
 ზად მიიჩნევდნენ (კ. კეკელიძე).

ჯერ კიდევ დ. ბაქრაძე „წმ. ნინოს ცხოვრების“ შექმნას IV-V  
 საუკუნეებში ვარაუდობდა, ხოლო ე. თაყაიშვილი მას VII საუკუნეს  
 მიაწერდა, რასაც დღესაც უჭერენ მხარს (ვ. წულაია). ასევე, ნაწარ-  
 მოების ადრეულობას ამტკიცებდნენ პ. ინგოროყვა, მ. თარხნიშვი-  
 ლი და ი. ლოლაშვილი (ამ შემთხვევაში მთავარია, რომ IX-X სს-ით  
 დათარიღება უდავოდ აღარ ითვლებოდა). მ. ვან-ესბროკი უძველეს  
 ქართულ მრავალთავთა ანალიზის საფუძველზე ასკვნის, რომ წმ.  
 ნინოს კულტის არსებობა მრავალთავებში VI საუკუნიდან ჩანსო.  
 (ეს კი გზას უხსნის კიდევ უფრო ადრეული არსებობის შესაძლებ-  
 ლობასაც). ეს თვალსაზრისი გაიზიარა ე. მეტრეველმა. ამავე გზით  
 კიდევ უფრო ადრეულად დათარიღებას გვთავაზობს თ. მგალობლი-  
 შვილი. ასეთივე თვალსაზრისს გამოთქვამს მ. ლორთქიფანიძე.  
 გ. მელიქიშვილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ძირითადად უძველეს  
 სარწმუნო წყაროებს ხედავს. ქართლის მოქცევის შესახებ არსებუ-  
 ლი წყაროების მრავალი ახალი ინტერპრეტაცია წარმოგვიდგინა  
 ზ. ალექსიძემ. ზემოაღნიშნული თვალსაზრისით არაერთი საყურა-  
 დღებო საკითხია გაშუქებული ბ. გივინიშვილის, ა. ბოგვერაძის,  
 ა. აბდალაძის, ვ. ჯოილაძის, ლ. პატარიძის, მ. აფციაურისა და სხვა-  
 თა გამოკვლევებში. მაგრამ საგანგებოდ და მრავლისმომცველად  
 აღნიშნული კუთხით იგი გაშუქებულია მ. ჩხარტიშვილის მონოგრა-  
 ფიაში — ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავ-  
 ლის პრობლემები („ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოასი“), თბ., 1987 წ.,  
 რომლის ცალკეული ნაწილები ადრევეც ქვეყნდებოდა.

„წმ. ნინოს ცხოვრების“, თუ მისი ცალკეული ნაწილების, IX-X  
 სს-ზე ადრეული ხანით დათარიღება დღეს სრულიად რეალურად



უნდა ჩაითვალოს, ხოლო წმ. ნინოს კულტის წარმოშობის IX კუნისათვის მიწერა მეცნიერულ ანაქრონიზმად უნდა მივიჩნიოთ. ამჯერად ყველა არგუმენტის განხილვა ან გადმოცემა ჩვენს მიზანს არ შეადგენს (ეს მოცემული გვაქვს სპეციალურ გამოკვლევებში). აქ მხოლოდ ზოგიერთ მომენტს შევხებით.

დღემდე ქართულ მწერლობას ვიწყებთ „შუშანიკის წამებით“, მისი დაწერის დრო კარგადაა დათარიღებული: 476-481 წწ. (ლ. — ნ. ჯანაშია). „შუშანიკის წამება“ თვითონ შეიცავს ცნობებს, რომელთა მიხედვით, სრულიად ცხადია, რომ მასზე ადრეც უნდა არსებებულიყო სხვა ძეგლები ქართული ქრისტიანული მწერლობისა. მრავალგზის ყურადღებული ფრაზა — შუშანიკი იყო „მოშიში ღმრთისაი, ვითარცა-იგი ვთქვით, სიყრმითვან თვისით“ — გულისხმობს რაღაც სხვა ნაწარმოებს და არა ამავე ნაწარმოების თითქოსდა დაკარგულ შესავალს. თუ რა სახის უნდა ყოფილიყო ეს ნაწარმოები, რომელშიც საუბარი იქნებოდა ზავშვობიდანვე შუშანიკის ღვისმოშიშობაზე, ამის შესახებ სხვადასხვა ვარაუდი არსებობს. ჩვენის აზრით, აქ უნდა იგულისხმებოდეს, საფლავისპირა საკითხავი ანუ ენკომია. რომელიც იაკობ ხუცესს უნდა წარმოეთქვა შუშანიკის დაკრძალვისას, ვითარცა მის სულიერ მოძღვარს, რომელსაც მართებდა სიკვდილის შემდგომ წესთა აღსრულება სასახლის ეპისკოპოს აფოცთან ერთად. ბუნებრივია, რომ ამგვარ ენკომიაში ყურადღება გამახვილებულიყო შუშანიკის ბავშვობისდროინდელ ამბებზე. ეს საკითხავი დაიწერებოდა შუშანიკის კანონიზაციამდე (ანუ წმინდანად შერაცხვამდე), ხოლო „წამება“ კანონიზაციის შემდეგ შეიქმნებოდა.

საკითხავთა ჟანრს ამ დროს უკვე გარკვეული ტრადიციები ჰქონდა. რომ არაფერი ვთქვათ ბიზანტიურ მწერლობაზე, ამ მხრივ, თვით „შუშანიკის წამების“ ცნობებიც საყურადღებოა. იმ დროს უკვე არსებული ქართული „სამარტვილენი“ ანუ მოწამეთა მოსახსენებელი ადგილები, რომლებიც ვარქსენის მამას აუგია. სამარტვილენი კი სადღესასწაულო საკითხავებს საჭიროებდნენ.

ყოველივე ზემოაღნიშნული სარწმუნოს ხდის, რომ „შუშანიკის წამებამდე“ ქართულ მწერლობაში უნდა არსებებულიყო ქართულადვე შექმნილი საკითხავები.

ქრისტიანობა როცა დამყარდა, როცა ჩამოყალიბდა ეკლესია, მეტადრე შემდეგ, როცა შეიქმნა ეროვნული ღვთისმსახურება. უმთავრესი ეროვნული სადღესასწაულო საკითხავები, უპირველეს ყოვლისა, ცხადია, ქართლის მოქცევასა და წმ. ნინოს უნდა დაკავშირებოდა. ბიზანტიური და სხვა (სომხური, ბულგარული) ეორტალო-

გიური ანუ სადღესასწაულო კალენდრებიდან ვხედავთ, რომ ქვეყნის  
თა მოქცევა იდღესასწაულებოდა მასთან დაკავშირებული უმთავრესი  
რესი სასწაულების აღნიშვნით. ბიზანტიაში ასეთად ითვლებოდა,  
მაგალითად, „გამოჩინებაჲ ჭუარისაჲ“, რომელიც ბიზანტიის დედო-  
ფალ ელენეს გოლგოთის მთაზე ყოფნასთან იყო დაკავშირებული.  
(ამ საკითხავის უძველესი ქართული თარგმანი შემონახული გვაქვს  
„სინურ მრავალთავში“). „წმ ნინოს ცხოვრებიდან“ კარგად ჩანს,  
რომ ქართლის მოქცევასთანაც დაკავშირებული ყოფილა ჯვართა  
აღმართვის სასწაულმოქმედებანი. ამასთანავე, არსებული მყარ  
ტრადიციით, ჯვრის აღმართვის საკითხავს „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“  
გამოცალკევებული სახე ჰქონია. ჯვრის დღესასწაული ცალკეა შეტა-  
ნილი იოანე-ზოსიმეს კალენდარშიც (კ. კეკელიძე, იტყუდები, V).  
ყოველივე ამის საფუძველზე ერთ-ერთ უძველეს ნაწარმოებად მი-  
გვაჩნია „აღმართებისათვის პატიოსნისა და ცხოველმყოფელისა  
ჯუარისა მცხეთას“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატუ-  
რის ძეგლები, ტ. I, 1963, გვ. 147).

როდისთვის შეიძლება ვივარაუდოთ მისი შექმნა ანდა ეკლესიაში  
მასზე საკითხავის დაწესება? ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებუ-  
ლი ამბების აღწერა მიეწერებათ წმ. ნინოს თანამედროვეებს — სა-  
ლომე უჯარმელს, პეროკავრ სივნიელს, თვით მეფე მირიანს,  
იაკობს, სიღონიას თუ აბიათარს. ეს საკითხის ერთი მხარეა. რო-  
გორც არ უნდა გადაწყდეს მათი ავტორობა, მაინც გასარკვევი რჩება  
ცალკეულ თხრობათა საეკლესიო საკითხავად დაწესება. შეიძლებო-  
და ეს ვახტანგ გორგასალის დროისათვის გვევარაუდნა, როცა  
სრულყოფილად ჩამოყალიბდა ქართული ეკლესია. გასათვალისწინე-  
ბელია ისიც, რომ თავდაპირველად ეკლესიაში ღვთისმსახურნი სა-  
ბერძნეთიდან მიუწვევიათ. თანაც ეროვნულ ღვთისმსახურებას  
უპირისპირდებოდა დიდად გავრცელებული ე. წ. „ტრილინგვისტუ-  
რი“ თეორია (რომელიც მხოლოდ სამ წმინდა ენას აღიარებდა: ბერ-  
ძნულს, ლათინურს და ებრაულს). მაგრამ, მეორე მხრივ, ფრიად და-  
მაფიქრებლად გვესახება „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ჩართული „ათი  
სიტყუა“ ანუ ქართული დეკალოგი, ათი მცნების ქართული სახე, რო-  
მელიც სახარებას ემყარება. დეკალოგი თვით წმ. ნინოს ჩვენებაში  
ეუწყა და სწორედ ამიტომ უნდა ჩაერთოთ იგი ნაწარმოებში. შეუ-  
ძლებელია იგი „გვიანდელი“ ბელეტრისტული ფანტაზიის“ ნაყო-  
ფად მივიჩნიოთ. ქართულ დეკალოგს, რომელიც ცნობილი ათი მცნე-  
ბისაგან განსხვავებით, სახარებას ეხმიანება, გვერდით უდგას „ქარ-  
თული თარგუმი“ ანუ ბიბლიის მოკლე განმარტებითი გადმოცემა,  
რომელიც „ევესტათი მცხეთელის წამებაშია“ დადასტურებული.



ჯვრის აღმართვა მოასწავებდა ქრისტიანობის გამარჯვებას. ამის გამოხატავდა ის სამი ჯვარი (მცხეთისჯვრის, თხოთის უჯარმისა), რომლებიც სპეციალურად მოჭრილი საჯვრე ხისაგან გააკეთეს. საჯვრე ხე მოუჭრიათ 25 მარტს ანუ ხარების დღეს. სპეციალურმა შესწავლამ გვიჩვენა, რომ აქ ასახულია უძველესი ეორტალოგიური პრაქტიკა. ვგევე ითქმის იმის თაობაზედაც, რომ ჯვარი აღუმართავთ 7 მაისს. ესაა დღე „გოლგოთას გამოჩინებისა ზეცით პატიოსანისა ჯუარისა“.

სამი ჯვარი გამოხატავდა სამებას, ქრისტიანული ერთარსება ღვთაების „სამზეობას“ („ტრისელიოს“). ეს იყო ძლევის ჯვარი, „ძლევაჲ“ (გაეხსენებთ პეტრიწონის ძირითადი ტაძრის გუმბათზე აღმართული ჯვარი წარწერით „იესო ქრისტე ძლევაი“, რომელიც სამხედართმთავრო, საზოლავრო ჯვარი კი არაა, არამედ საგუმბათო ჯვარია, ძლევაჲოსილების შინაარსით.). როგორც ღვთისმშობლის სახება იყო სხვადასხვაგვარი (ოდიგიტრია, ელესა და სხვა), ისევე სხვადასხვაგვარი იყო ჯვარიც (ჯვარცმისა, ვედრებისა, ქადაგებისა, ძლევაჲ და სხვა). მცხეთის თავზე აღმართული ჯვარი, უპირველეს ყოვლისა, ჯვარცმას გამოხატავდა. ეს მთა ქართულ გოლგოთად ითვლებოდა. ღვთისჩენას მოასწავებდა თხოთის მთის ჯვარი, ხოლო სამოციქულო ქადაგების მიზანს — უჯარმის ჯვარი — ყველა მათგანის პირველსაზე იყო ჯვარი ვაზისა, რომელიც წმ. ნინომ მაყვლოვანში დადგა და ამით უკვე გამოიხატა, რომ მაყვლოვანი ღვთისმშობლის სიმბოლო იყო.

ასე რომ, ჯვრის საკითხავიც და ჯვრის დღესასწაულიც ორგანულად არის გადაჯაჭვული ქართლის მოქცევის უძველეს ანბებთან და შეადგენს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველეს ნაწილს.

უძველესი ნაწილები „წმ. ნინოს ცხოვრებისა“ ძირითადად უნდა გამოიყოს საკითხავთა სახით. საკითხავთა გამოყოფას ჩვენ ვახდენთ ეორტალოგიურ (ანუ სადღესასწაულო) კალენდართა ტრადიციების გათვალისწინებით, სახეობრივი ანალიზით, საისტორიო წყაროებით, საერთო ქრისტოლოგიური პრინციპებით და ა. შ.

ერთ-ერთი ძირითადი და უძველესი უნდა ყოფილიყო საკითხავი სვეტიცხოვლისა, იგი, ერთი შეხედვით, თითქოს გამოცალკეეებული სახით არაა წარმოდგენილი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში. სინამდვილეში, ცალკე საკითხავად უნდა მივიჩნიოთ ნაწარმოების ის ნაწილი, რომელსაც ეწოდება „აღშენებისათვის ეკლესიათაისა“, რომელშიც მოთხრობილია სვეტიცხოვლის აღმართვა. მთელი ეს თხრობა საკმაო მიახლოებით განმეორებული აქვს გელა-



სი კესარიელს. ცალკე საკითხავის არსებობის დამადასტურებლად მიგვაჩნია აგრეთვე გიორგი მესამისა და, ალბათ, თამარისდრედელ კათალიკოსის ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავი სვეტიცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსი და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“. სვეტიცხოველი წმ. ნინოს ლოცვით აღიმართა, ვითარცა პირველი ქართული ტაძრისა და მთელი ქართული ეკლესიის ბურჯის „დედა-ბოძი“, სვეტიცხოველის აღმართვა ქართული ეკლესიის დაფუძნებას მოასწავებდა. სვეტიცხოველი 12 მოციქულის სახელზე აშენდა. აქ იყო ქართველთა წმიდათააშმიდა. სვეტიცხოველის ნათლის სვეტად დაფუძნდა. ეხშიანება აპოკალიფსურ წარმოდგენებს, მაგრამ არსებითად ეს საკუთრივ ქართული სიწმინდეა. იგი სიუყეტურადაც „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ორგანულ ნაწილად გვესახება.

საერთოდ, თუ რა უნდა ჩაითვალოს უძველეს ფენად, ამას ნაწილობრივ მიგვანიშნებს თვით წმ. ნინოს სიკვდილისწინა სიტყვები, რომელთა მიხედვით, უნდა აღიწეროსო „ცხოვრება ჩემი“ და სასწაულნი — „მთათა ზედა, მაყვლოვანსა შინა, სუეტისა აღმართებისა და მიერ წყაროსა ზედაო“.

აქ, სხვებთან ერთად, ჩანს თხოთას მთაზე მზის დაბნელების ეპიზოდებიც. იგი შედის „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ყველა რედაქციაში. მართალია, ამ ეპიზოდს ტექსტობრივად ეტყობა კვალი გვიანდელი რედაქტირებისა, მაგრამ ეს ვერ უკარგავს მას სრულიად გამოცალკევებული ერთეულის მნიშვნელობას. ეს ეპიზოდი ჩანს ყველა ძირითად ადრინდელ ბერძნულ წყაროში, რომლებიც ქართლის მოქცევას შეეხება (გელასი კესარიელი, რუფინუსი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, ერმია სოზომენე, თეოდორიტე კვირელი). მას იცნობს მოვსეს ხორენაცეც. ესენი კი IV—V სს-ის ავტორებია.

მზის დაბნელების ეპიზოდის ფუნქცია მზის ღმერთობის განქიჭებაა. მირიანის მოქცევა არ მოჰყოლია არმაზის მსხვრევას, იგი მოჰყვა მზის დაბნელებას. საქმე ისაა, რომ არმაზის კულტი სპარსელთაგან იყო დამკვიდრებული. საყურადღებოა ი. ჯავახიშვილის მითითება, რომ არმაზის მსხვრევის შემდეგ მისი კვალი ქართველთა შეგნებაში გამჭრალა (ხოლო მზის კულტი კვლავ მძლავრობდა). ქრისტიანობის მიღება ითხოვდა, რომ წარმართული მზის კულტი შეცვლილიყო სულიერი ნათლის კულტით, რასაც გამოხატავდა მაცხოვრის საღვთო სახელი — „მზე სიმართლისა“. მოვსეს ხორენაცის მიერ მზის დაბნელების ეპიზოდის გადმოცემა ეწინააღმდეგება სომხურ წყაროთა ცნობას — მირიანმა ქრისტიანობა გრიგოლ განმანათლებლის რჩევით მიიღო. თვითონ მოვსეს ხორენაცთან გრიგოლი



არ გვევლინება უაშუალოდ ქართლის მომქცევად. მას უფრო მეტად სიის ორგანიზება მიეწერება. ამიტომაც არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ იგი არ გადმოსცემს სვეტიცხოვლის აღმართვის ამბებს, რომელიც ეკლესიის დაფუძნებას გულისხმობს. მეორეს მხრივ, ეს ეპიზოდი წარმოდგენილია ბერძნულ წყაროებში.

ამიტომ მზის დაბნელებისა და სვეტიცხოვლის აღმართვის ეპიზოდები „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველეს შრეებად გვესახება.

ეგვე უნდა ითქვას არმაზის მსხვერვეის ეპიზოდზეც. ფრიად საყურადღებოა მითითება, რომ როცა ეს მოხდაო „თთუე იყო მეექუსე და დღე მეექუსე“. თვეთა რიცხობრივი დასახელება უძველეს ტრადიციას წარმოაჩენს. მაგრამ „შატბერდის კრებულის“ შედგენის დროს (X ს.), ეტყობა, ეს გაუგებრობას ბადებდა, რითაც უნდა ახსნას განმარტების შემცველი დანართი „ოდეს-იგი ევმანუელ თაბორს მამისა ხატი უჩვენაო“. ამ განმარტებაში იგულისხმება ფერიცვალების დღე, ნ აგვისტო. თვეთა ლათინური სახელწოდებანი კი ჩვენში IX-X სს-ში შემოდის. ასე რომ, აქ ჩანს ქრონოლოგიის ორი პლასტი: ძველი და ახალი. ძველის არსებობა შესაბამისი ეპიზოდის სიძველეს მოასწავებს.

„წმ ნინოს ცხოვრებას“ მნიშვნელოვანი რედაქციული ცვლილებანი განუცდია. ბევრი რამ ამ მხრივ უკვე წარმოჩენილია (კ. კეკელიძე, ქ. ცხადაძე, დ. მენაბდე, მ. ჩხარტიშვილი). რედაქციულ ცვლილებათა ახსნაც არსებითად ხერხდება თუნდაც იმით, რომ ეს ნაწარმოები ქართული ქრისტოლოგიის საფუძველთა-საფუძველი იყო. თავდაპირველად „წმ. ნინოს ცხოვრება“, ვითარცა საკითხავთა გამაერთიანებელი, უნდა შექმნილიყო, როგორც ლიტურგიული ძეგლი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲსთაჲ“ მისი დაკავშირება და შესაბამისი რედაქციული დამუშავება ხდებოდა ქართული ქრისტოლოგიური ისტორიოსოფიის საფუძველზე. მის ახლებურ გადამუშავებას ახდენს ლეონტი მროველი „მეფეთა ცხოვრების“ (ვასილოგრაფის) საისტორიო ჟანრის კვლობაზე. არსენ ბერმა (XII ს.) იგი მეტაფრასტიკის მოთხოვნათა მიხედვით გადაამუშავა, ხოლო ნიკოლოზ გულაბერიძემ — თამარის ეპოქის რელიგიურ-სახელმწიფოებრივი იდეალების შესატყვისად. ასე გრძელდება ვახუშტი ბაგრატიონამდე, შემდეგ წმინდა ნინოს ახლებური განსახოვნება მკვიდრდება: ა. წერეთლის პოეზიაში, ვ. ბარნოვთან, გრ. რობაქიძესთან; ნ. სამადაშვილის, ა. კალანდაძისა და მ. მაჭავარიანის შემოქმედებაში, თუ დღევანდელ ახალგაზრდა შემოქმედთა ლირიკაში.

ასე იქცა წმ. ნინოს სახე და მთელი მხატვრული სამყარო „წმ.

ნინოს ცხოვრებისა“ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პარადიგმად ქართული სახისმეტყველებისათვის.

რეკონსტრუქცია „წმ ნინოს ცხოვრების“ თავდაპირველი სახისა ძნელდება მისი ტექსტის ფრიად რთული ისტორიის გამო. მიუხედავად ამისა, როგორც ზემოთ ითქვა, შესაძლებელი ხდება ნაწარმოებიდან უძველესი შრეების გამოყოფა და ამ გზით მიახლოებით მაინც ძველის რეკონსტრუქცია.

რეკონსტრუქციისათვის საჭიროა სხვადასხვა მომენტების ერთობლიობაში გათვალისწინება: 1. არსებული რედაქციების ურთიერთშეპირისპირებით არა მხოლოდ საერთო მომენტების წარმოჩენა, არამედ იმის გათვალისწინებაც, რომ შესაძლებელია გვიანდელი რედაქცია რომელიმე ეპიზოდს უფრო ადრეული სახით შეიცავდეს; 2. ტექსტის შინაგან სტრუქტურულ და ენობრივ თავისებურებათა გათვალისწინება; 3. ქართულ რედაქციათა მონაცემების შეჯერება სხვა ქართული, აგრეთვე ბერძნული და სომხური წყაროების ჩვენებებთან; 4. ეპიზოდთა შინაარსის კულტურულ-ისტორიული და ქრისტოლოგიური ანალიზი. 5. საკითხავებად გამოყენებულ ეპიზოდთა ლიტურგიულ-ეორტალოგიური შესწავლა. 6. ტექსტში მოცემული ქრონოლოგიურ მითითებათა განხილვა ძველქართული წელთაღრიცხვის ისტორიულად ურთიერთმონაცვლე სხვადასხვა სისტემის გათვალისწინებით (ეს საკითხები განხილული გვაქვს ნარკვევში — „ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა. „განთიადი“, 1989, №3).

აღნიშნულ ამოსავალთა გათვალისწინებით, „წმ ნინოს ცხოვრების“ უძველესი სტრუქტურა ჩვენ წარმოგვიდგება შემდეგი სახით: მშობლები და ბავშვობა, კაბადოკიელობა, იერუსალიმი, ღვთისმშობლის ჩვენებანი (ჯვარი ვაზისა), ხილვა-ჩვენებაში „ათი სიტყვის“ (დეკალოგის) უწყება; გზა ჯავახეთიდან ურბნისში; არმაზის მსხვერვა; ლოცვანი მაყლოვანში; განკურნებანი; მზის დაბნელება; ჯვართა აღმართვა, სვეტიცხოვლის აღმართვა; გარდაცვალება (აქედან ცალკე საკითხავად რამდენიმე ეპიზოდია სავარაუდებელი).

ესაა საერთო სტრუქტურის სქემა, რომელიც, ცხადია, შემდეგშიც დაზუსტდება მომავალ კვლევა-ძიებათა საფუძველზე, რაც კვლავაც უნდა დაემყაროს ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს. ზემოაღნიშნულ პრინციპთა კვალობაზე ხდება ეპიზოდთა შინაგანი შინაარსობრივი განხილვაც.

ამჯერად ერთ-ერთი უმთავრესია აღნიშვნა იმისა, რომ „წმ ნინოს ცხოვრება“ შეისწავლებოდეს ვითარცა უძველესი ძველი ქართული





მწერლობისა. ამ ნიშნით უნდა დამკვიდრდეს იგი არა მხოლოდ უმაღლეს სასწავლებელთა კურსებში, არამედ ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლათა პროგრამებში. საშუალო სკოლის პროგრამებში იგი უნდა შედიოდეს როგორც ძირითადი მასალა. ყოვლად მიუტყევებელია, იგი ისწავლებოდეს როგორც დამხმარე საკითხავი ან თუნდაც იმ სახით, როგორც ეს გათვალისწინებულია საქართველოს ისტორიის შესწავლისას. „წმ. ნინოს ცხოვრება“ არსებითად ლიტერატურის ისტორიას განეკუთვნება და იგი, უპირველეს ყოვლისა, შეთვისებულ უნდა იქნეს, როგორც ლიტერატურული ნაწარმოები.

მისი ლიტერატურული ღირებანი კი სრულიად განსაკუთრებულია. აქ მონუმენტალობით აღბეჭდილი განსახოვნების გვერდითაა ღრმად სუბიექტური აღმსარებლობითი წიადსვლანი; წმ. ნინოს ვხედავთ არმაზული პანთეონის კერპთა წინაშე, როცა მათ ამსხვრევს ქარიშხალი და მეხთატეხა და შემდეგ, როცა ის თვალი პატიოსანით ხელში ლოცულობს აკაკის ხის ჩრდილთა ქვეშ. სვეტიცხოვლის აღმართვისას წმ. ნინოს ვხედავთ გახარებული ღვთისმშობლისდარად, და ბოლოს, თუ როგორ ეთხოვება იგი მის მიერ განათლებულ ქვეყანასა და წუთისოფელს: „მოიწია უამი დღისა ჩემისა დარღვევნისა და მზისა ჩემისა დავსებისაჲ, რამეთუ არა თუ დღე და მზე შეიცვალებინა წესთა ზედა მათთა, არამედ მე დღესა და ვუღამდები და იგი ჰგია უკუნისადმდე“. „მე დღესა და ვუღამდებიო“, — ამგვარ მხატვრულ სახეს დ. გურამიშვილისთანა სახისმეტყველება შეეხმიანება („ვითა დავლამდი, ისევ გავსთენდი“). „ამან წმიდამან აღანთო გულსა ჩემსა ჭანთელი ნათლისაჲ და შეუადამეს ოდენ მე ჩუენა მე. მზე და ბრწყინვალეა“, — ასე გადმოგვცემს მირიან მეფე თავის სულიერ ნათლისცემას. „შუაღამის მზე“ რუსთაველის „მზიანი ღამის“ წინასახეა.

აღარას ვამბობთ იმ უმთავრესზე, რომ წმინდა ნინო ქართველთა ეროვნულ-აღმსარებლობითი იდეალის პირველსახეა (წმ. ნინოს ცხოვრების სახისმეტყველება განხილული გვაქვს ნარკვევში — წმინდა ნინო და „დედაუფალი“. — „მნათობი“, 1985, №10).

„წმ. ნინოს ცხოვრებისაირ“ ნაწარმოებს ყმაწვილებიდან განარიღებდნენ, თითქოსდა, მათი იდეურად უკეთ აღზრდის მიზნით. დღეს ამგვარ გაუგებრობათა გახსენაბაც კი ტრივიალური ზდება მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ჯერჯერობით ნაკლს უფრო მეტად ვაშკარავებთ და უფრო იშვიათად ვამტკიცებთ სასურველს.

აღრე იქნება თუ გვიან „წმ. ნინოს ცხოვრება“ ჩვენს სკოლებში უდავოდ დამკვიდრდება, მაგრამ სასურველია, რომ ეს განხორციე-



ლდეს დღესვე, რათა თუნდაც ერთ თაობასაც კი კვლავ აღარ მოეპოვებოდა სიახლოვე ქართული მწერლობის ამ უნიკალურ ძეგლთან, თელი ქრისტოლოგიის და სახისმეტყველების საფუძველთა-საფუძველთან.

ყველასათვის ცხადია, რომ ლიტერატურულ ნაწარმოებთან სწორედ საშუალო სკოლაში ზიარებას სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს და, მეტადრე, ისეთ ძეგლთან, როგორც „წმ. ნინოს ცხოვრება“. სკოლაში მისი დანერგვა მისდამი გაზრდის საერთო-კულტურულ ინტერესებს და გაააქტიურებს არაერთი ისეთი მეცნიერული პრობლემის შესწავლას, რომლებიც კვლავ გადაუჭრელი რჩება.

**„შატბერდის კრებულის“ შედგენილობისათვის**

იზრდება ინტერესი ქართული ქრისტიანული კულტურისადმი. ამას არაერთი დიდი სიკეთე მოჰყვა. მაგრამ, ამასთანავე, ასეთ დიდ მოვლენას შეიძლება წინააღმდეგობანიც ახლდეს.

როცა ინტერესი იზრდება რუსულ და დასავლეთ-ევროპულ ენებზე არსებული ქრისტოლოგიური ლიტერატურის მიმართ, ამან არ უნდა გამოიწვიოს ჩვენივე ტრადიციული ქრისტიანული კულტურული მემკვიდრეობის უგულებელყოფა.

საქმე ისაა, რომ ქრისტოლოგიის ძირეულ პრობლემებზე ქართულად არსებობს თხზულებანი ყველაზე უმნიშვნელოვანესი ქრისტიანი მოაზროვნეებისა. ესენი არიან პატრისტიკის უდიდესი წარმომადგენლები: ბასილ დიდი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანზელი, იოანე ოქროპირი, დიონისე არეოპაგელი, ანდრია კრეტელი, მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი და სხვა წმინდა მამანი.

ქართულად მოგვეპოვება მთელი ქრისტოლოგიური სისტემა. ეს სისტემა წარმოდგენილია მრავალმხრივ, მაგალითად, თუნდაც, ყველა ძირითადი ქრისტოლოგიური დარგით (დოგმატიკა, ლიტურჯიკა, ასკეტიკა, მისტიკა, კანონიკა და სხვა). თითოეულ ამ დარგში მოიპოვება უაღრესად მდიდარი ნათარჯმნი და ორიგინალური ლიტერატურა.

ქართულად არსებობს მართლმადიდებლური ქრისტიანობის მთელი მოძღვრების, მისი არსის, ყველაზე უფრო სრულად შემაჯამებელი თხზულება, იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“, რომელიც სხვადასხვაგვარად სამჯერაა ქართულად ნათარჯმნი ექვთიმე ათონელის, ეფრემ მცირის და არსენ იყალთოელის მიერ. იგი შეიცავს



ქრისტიანული მოძღვრების სამ ძირითად მხარეს: გარდაღების  
ანუ აღმსარებლობით ნაწილს, ფილოსოფიას და პოლემიკურ ნაწილს.

სისტემა ქრისტიანული მოძღვრებისა შემდეგნაირადაც შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ეს იქნება ბიბლიის ყოველი წიგნის კომენტარი — გააზრება (ანუ ეგზეგეტიკური ლიტერატურა). ესეც მთელი სრულყოფილებით არის წარმოდგენილი ქართულად, დაწყებული „შესაქმის“ წიგნის ბასილ დიდისეული თარგმანებით (ერთ-ერთი უძველესი რედაქცია გამოცემულია ილია აბულაძის მიერ) და დამთავრებული ბიბლიის ბოლო წიგნის — იოანე ღვთისმეტყველის „გამოცხადების“ ანდრია კესარიელისეული თარგმანებით. ბევრი მათგანის ქართულმა თარგმანმა შემოგვინახა დედნის უძველესი სახე.

სამწუხაროდ, ყველა ესენი ნაკლებად ცნობილია, ვიდრე, თუნდაც, შესატყვისი რუსულენოვანი ლიტერატურა. რუსული ქრისტოლოგიური ლიტერატურა მართლაც მდიდარია, მაგრამ არა იმ პირველადი და ფუძემდებელი ავტორებით, რომლებმაც შექმნეს ქრისტოლოგიის საფუძველთა-საფუძველი.

მაგრამ ძველი ქართული ქრისტოლოგიური მემკვიდრეობის ფართო მოხმარებას აძნელებს ენის სიძველე და უცხო ტერმინოლოგია.

რასაკვირველია, ღვთისმეტყველების სწავლება და შესწავლა ღვთისმეტყველთა პრეროგატივაა. ამიტომ ჩვენმა ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლამ ან უმაღლესმა სასწავლებელმა არ უნდა შექმნას ილუზია დღეს მაღალი ღვთისმეტყველების წვდომისა.

ჩვენგან ამჯერად დიდად სასურველი იქნება თუ შევსწავდებით იმას, რაც მწერლობაში, სახვით ხელოვნებაში გამოვლენილა. ამასაც ჯეროვანი მომზადება სჭირდება.

ამჯერად საკითხს განვიხილავთ ერთი კონკრეტული, მაგრამ ქართული ქრისტიანული კულტურისათვის უაღრესად არსებითი მნიშვნელობის მქონე მაგალითით, როგორიცაა „ქართლის მოქცევა“ და კერძოდ, „წმ ნინოს ცხოვრება“.

თავდაპირველად ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს შემდეგი: არსებითი შინაარსისა და მნიშვნელობის ნაწარმოებთა გავებისათვის ყოველი დრო შეიმუშავებს ხოლმე გარკვეულ „სააზროვნო კონტექსტს“, პრობლემათა გარკვეულ წრეს. ასეთი „სააზროვნო კონტექსტი“ პიროვნულიცაა, მაგრამ არის ეროვნულიცა და ეპოქალურიც. ის არის კულტურის დონის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელი პიროვნებისათვისაც და მთელი ერისთვისაც.

დღეს ხდება ჩვენი ჰუმანიტარული აზროვნების ტოტალური პოლიტიზაციის დაძლევა და, აქედან გამომდინარე, სხვადასხვაგვარი კონიუნქტურების გადალახვა.

რამდენიმე ზოგადი მაგალითი: ლიტერატურული ნაწარმოების გასაგებად „სააზროვნო კონტექსტს“ საფუძვლად ედებოდა ოდენ-სოციალური პრობლემატიკა და სამტკიცებელი იყო თვით ასეთი ელემენტარული რამ, რომ ლიტერატურული ნაწარმოები, უპირველეს ყოვლისა, არის ესთეტიკური რაობა და ზემოაღნიშნულ „სააზროვნო კონტექსტი“ არსებითად სწორედ ამით უნდა განისაზღვროს.

უაღრესად სპეციფიკურია ამ მხრივ შუასაუკუნეობრივი მწერლობა. შუასაუკუნეობრივი ნაწარმოების ძირითადი დანიშნულება სარწმუნოებრივია, მაგრამ ამიტომ არ უნდა გამოვრიცხოთ მისდამი ესთეტიკური ასპექტით მიდგომის შესაძლებლობა. ყოველგვარი განსაზოვნება ესთეტიკურ ასპექტს შეიცავს. სულ სხვაა ღვთაებასთან უშუალო, შინაგანი მიმართება. ეს არცაა მეცნიერების საგანი, ესაა სფერო ღვთისმეტყველებისა. ქრისტიანული ხელოვნება ეიკონურ („ხატურ“) სახისმეტყველებას ემყარება.

როგორ კონტექსტში კითხულობდნენ შუა საუკუნეების ისეთ კლასიკურ ნაწარმოებს, როგორიცაა „წმ. ნინოს ცხოვრება“?

ჩვენის აზრით, ამაზე პასუხს გვცემს „შატბერდის კრებული“, რომელშიც შედის „ნინოს ცხოვრება“. „შატბერდის კრებულის“ შინაარსისა და აგებულების სპეციალური შესწავლა გვიჩვენებს, რომ კრებულში ნაწარმოებთა თავმოყრა არაა შემთხვევითი და შთეული კრებული აგებულია იმ მიზანდასახულობით. რათა მოხმოილიყო ფუნდამენტური ნაწარმოებები, რომელთა საფუძველზე უნდა მომხდარიყო „ნინოს ცხოვრების“ შინაარსის გააზრება. მოკლედ: „შატბერდის კრებული“ შედგენილია „მოქცევა ძქართლისაჲსა“ და „ნინოს ცხოვრებისათვის“.

ძველ ქართული მწიგნობრული მემკვიდრეობიდან სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება „შატბერდის კრებულს“.

იგი გადაწერილი ყოფილა X ს-ის ბოლოსათვის. სწორედ ამ დროს უნდა ეცხოვროს მის ერთ-ერთ მთავარ გადაწერს, იოანე-ბერას.

თუ როდისაა თავდაპირველად შედგენილი კრებული, ეს ვერაა საბოლოოდ გარკვეული. ალბათ, ეს უნდა მომხდარიყო X ს-ზე გაცილებით ადრე. ჩვენის აზრით, ყურადსაღები უნდა გახდეს ერთი გარემოება: კრებულში შედის იპოლიტე რომაელის „ქრონიკონი“, რომელიც სრულდება ბიზანტიის იმპერატორთა სიით. ეს სია თევ-



დოსიოს მესამემდე (715—717 წწ.) მიყვანილი ყოფილა იოანე მკაცრის ხელით. შემდეგი იმპერატორები დამატებული არიან სხვა ხელით, ჯერ მთავრულით (რამდენიმე იმპერატორი), ბოლოს კი — ხუცურით.

სულ ბოლოსაა „კივირიჯან“, — ეს სახელწოდება, როგორც აღნიშნულია, გულისხმობს იმპერატორ იოანე I ჩიმიშკის (969-976 წწ.) (ს. ჯანაშია, შრომები, II, 1952, გვ. 32).

იპოლიტე რომაელი III ს-ში ცხოვრობდა, ხოლო მის თხზულებაში ცნობები რომ 717 წლამდეა მოყვანილი, ეს შეიძლება ბერძნულ დედანსაც მიეწეროს და ქართველ მთარგმნელსაც. მთავარია ის, რომ იოანე-ბერას ხელთ ჰქონია იმნაირი ტექსტი, რომელშიაც ბიზანტიის იმპერატორთა სია წყდებოდა 717 წლისთვის, თუ უფრო ადრე არა: ე. ი. შეიძლება, რომ იოანე-ბერას თვითონაც შეევესო სია. ყოველ შემთხვევაში, თუკი თვით იოანე-ბერას არ მივიჩნევთ კრებულის შემდგენლად და თუკი დავუშვებთ კრებულის ადრეულ არსებობასაც, შეგვიძლია ისიც ვივარაუდოთ, რომ ის შეიძლებოდა შედგენილი ყოფილიყო უკვე VIII ს-ის დასაწყისისათვის. ამას ხელს ვერ შეუშლის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ზოგიერთი უფრო გვიანდელი ქრონოლოგიური მინიშნებანი, რადგან ისინიც დღეს გვიანდელ დანართად ითვლება, ვერც ის, რომ ადრე „წმ. ნინოს ცხოვრებას“ IX საუკუნეზე ადრინდელად არ თვლიდნენ. სხვა არგუმენტებზე რომ არაფერი ვთქვათ, თუნდაც ვან-ესბროკის მოსაზრებას გავიხსენებთ, რომლის მიხედვით, წმ. ნინოს კულტი VI ს-ის მრავალთავეებში საგულეებელიაო.

ამ მონაცემებს ამჯერად რაიმე კატეგორიული დასკვნისათვის როდი მოვიხმობთ. პირიქით, იმის ჩვენება გვსურს, თუ რამდენ გავრცეელობას ტოვებს ასეთი მონაცემები. ამიტომ სწორედ ასეთ კონტექსტში უნდა გავიაზროთ იოანე-ბერას ხელით შესრულებული მინაწერი, რომლის ქრონოლოგია ძნელად დასადგენად უნდა ჩაითვალოს: „წიგნი ქართლის მოქცევისაჲ, რომლითა ღმერთმან ნათელი გამოაბრწყინვა, დასაბამი წმიდათა ეკლესიათა გამობრწყინებებისაჲ ძალთა ზეცისა მგალობელთა ყუავილ უბიწოი საარწმუნოგებაჲ, შეუძრავი კედელი ქრისტეისსა ესე ჩუენისა ცოდვისა ხსნაჲ და მარგებელ სულისაჲ ვითარცა ტალანტი წინამძღუართაგან დაფარული, შემდგომად მრავალთა ჟამთა და წელთა ვპოვეთო“.

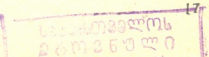
გარდა „წმ. ნინოს ცხოვრებისა“ (რომელსაც წინ ახლავს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკალური ნაწილი), „შატბერდის კრე-



ბულში“ შედის საქრისტიანო მწერლობის რამდენიმე უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაწარმოები. ესენია: გრ. ნოსელის „კაცისა შესაქმნისა“ მისათვის“, ეპიფანე კვიპრელის „თუალთაჲ“, ბასილი დიდის „სახისა სიტყვაჲ“, ეპიფანე კვიპრელის „საზომთათვის და საწყაულთა“, ლიომიდეს ფრაგმენტები დიონისე თრაკიელის გრამატიკის სქოლიოებიდან, იპოლიტე რომაელის ქრონიკონი, მისივე — კურთხევათა განმარტება, მისივე — განმარტება იაკობის 12 შთამომავლისა, განმარტება დავითისა და გოლიათისათვის, თარგმანებაჲ „ქებაჲ ქებათასაჲ“, ქრისტესთვისა და ანტიქრისტესთვის, „სახე ალექუმისაჲ“, „იაკობ ნისიბინელის ცხოვრება“, თეოდორიტე კვირელის „თარგმანებაჲ“ დავითის ფსალმუნებისაჲ.

აქ არის სრულიად სხვადასხვა ხასიათის ნაწარმოებები. მათი შეტანა ერთ კრებულში შეიძლება აიხსნას მხოლოდ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ პრობლემატიკასთან კავშირით. მაგალითად, ერთმანეთს შორის არავითარი კავშირი არა აქვს ისეთ ნაწარმოებებს, როგორცაა ეპიფანე კვიპრელის „თუალთაჲ“ და „იაკობ ნისიბინელის ცხოვრება“. მათი შეტანა „შატბერდულ კრებულში“ შეიძლება აიხსნას კვლავ და კვლავ იმით, რომ სხვადასხვაგვარად ერთსაც და მეორესაც კავშირი აქვს „წმ. ნინოს ცხოვრებასთან“.

„თუალთაჲ“, როგორც ცნობილია, შეიცავს ძვირფასი თვლების სიმბოლურ გაზრებას. ეს კი საჭიროა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ გასაგებად. საქმე ისაა, რომ აქ ფრიად მნიშვნელოვანი აზრითაა ნახსენები ბივრიტი, ანუ ბივრილი (საბა). არმაზის მსხვერვის შემდეგ, როცა მენტატეხამ და გრიგალმა ყველაფერი დაამსხვრია, როცა დაიშხვრა კერპები და ყველაფერი ნაპრალში ჩაცვივდა, ნაპრალის პირას წმ. ნინო მივიდა და ერთი თვალი-პატიოსანი-ლა იპოვა. ეს იყო ბივრიტი (იგივე, ბივრილი). აიღო ეს თვალი-პატიოსანი, თან წამოიღო, ძველ ქალაქში მოვიდა. აქ, აკაკის ხის ქვეშ, დადგა, ჯვარი გამოსახა და ილოცა. ამას მოგვითხრობს „წმ. ნინოს ცხოვრება“, ხოლო „თუალთაჲში“ ვკითხულობთ: „უფროჲს ძოწეულის ფერ არს ბივრიტისა და დაიწერა ამას ზედა სახელი ზაბილოვნისი... ნამდვილვე კეთილად განწესებულად დაიწერა თუალი ძოწეული, რამეთუ ყოველი სიმდიდრე და ძლუენი მიერ შეწირვოდეს ტაძარსა“... (გვ. 158). აქვე წერია: ბივრილის მოსაპოვებელი ადგილი ნაზრეთის ახლოსააო და ა. შ. (ბივრილის სიმბოლიკის შესახებ იხ. ჩვენს „წმ. ნინო და დედა-უფალი. — ქართული აგიოგრაფია, ქვეთავი: „თვალი პატიოსანი“). ბივრილი ქრისტემდელთა შორის ღვთაებრივი ნაპერწკლის არსებობას მოასწავებს. ამიტომაც წამოიღო იგი წმ. ნინომ არმაზის კერპთა მსხვერვის ადგილიდან. არც ის არის უმნიშვნელო, რომ





ბივრილი ზაბილონის ქვა ყოფულა („თულთაჲ“). აქ იგულისხმება იაკობის შვილი და აქედან — ღვთისმშობლის მოდგმაც. ზაბილონი ხომ ნინოს მამასაც ერქვა. იგი ქრისტიანობის გამავრცელებელი იყო, ვითარცა ჭეშმარიტი წმინდა მხედარი.

აი, რატომ გვჭირდება „წმ. ნინოს ცხოვრების“ გასაგებად იპოლიტე რომაელის „თულთაჲ“.

მსგავსია მნიშვნელობა ბასილ დიდის ნაწარმოებისა „სახისა სიტყუაჲ“, რომელიც განმარტავს სიმბოლიკას ცხოველებისა, მათ შორის, იმათიც, რომლებიც მოხსენებულა „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ (ლომი და ირემი).

რამდენიმე სიტყვა „იაკობ ნისიბინელის ცხოვრებაზე“. რა კავშირი შეიძლება ჰქონდეს ამ ნაწარმოებს „წმ. ნინოს ცხოვრებასთან“? იაკობი ყოფილა სპარსეთში ქრისტიანობის დამწერგავი. მას უმოღვაწნია კონსტანტინე დიდის დროს. ებრძოდა არიანობას. იგი იცავდა ქ. ნისიბინს, როცა კონსტანტინეს გარდაცვალების შემდეგ მას თავს დაესხა სპარსთა მეფე შაბური.

ეს ამბები საშუალებას ქმნიდა „წმ. ნინოს ცხოვრება“ ჩართულიყო ახლობელ ქრისტიანულ ოიკუმენაში. წმ. ნინოს მოღვაწეობაც ხომ კონსტანტინე მეფის დროისაა. სპარსეთის პროვინციათა ქრისტიანიზება ქართველთათვის დიდად საყურადღებო უნდა ყოფილიყო. ასევე მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო ანტიარიანული განწყობილება, რადგან, როგორც კ. კეკელიძე ვარაუდობდა, დასაწყისში ჩვენში არიანობას გავლენა ჰქონია.

„იაკობ ნისიბინელის ცხოვრებამ“ „წმ. ნინოს ცხოვრება“ გადააბა შემდგომდროინდელ მსოფლიო ამბებს. ქართლის ისტორიაში „ნინოს ცხოვრებას“ რთავს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მათიანე. ყოველივე ამით იკვეთება ქრისტიანული ისტორიოსოფიის პრინციპი, რომ ისტორიის უმთავრეს საზრისად ქართლის მოქცევა გააზრებულ იყო.

ცხადია, ნიშანდობლივია, რომ „შატბერდის კრებული“ იწყება გრ. ნოსელის თხზულებით — „კაცისა შესაქმისათვის“, რომელიც არამხოლოდ კავშირს აბამს შესაქმესა და ქართლის მოქცევას შორის, არამედ საშუალებას ქმნის, რომ ნინოს სახე გააზრებულ იქნას ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საფუძველზე. ამგვარ ანთროპოლოგიაზე დამყარებით აიგება ქრისტიანული ესთეტიკაც, უფრო ზუსტად — რელიგიური განსახოვნებისა და სახისმეტყველებითი გააზრების პრინციპები, რომელიც გადმოცემულია გრ. ნოსელის თხზულების V თავში.



„შუენიერებაი საღმრთოი არა გჷმონატულ არს შუენიერებითა ფერთაჲთა, არამედ უზემთაესითა უესითა, რომელი მიუთნობდეს არს გულისხმისყოფად. და ვითარ-იგი მხატვართა ღონისძიებაჲ ყვიან ფერთა მრავლითა წამლითგან თითოსახეთა და შეზავიან ყოველივე-იგი მსგავსად ჭერისა მის, რაითამცა მიახსავსეს შუენიერებასა მას ძირისასა ზედამიწევნით და ესრეთვე გულისხმაყავ დამბადებლისაჲ, რამეთუ შეამკო ბუნებაჲ კაცობრივი სათნოვებითა მრავლითა მსგავსად ფერთა შუენიერთა და აჩუნა ჩუენ შორის მსგავსად ძალისა თვისისა შემკულებჲა ყოვლითა, რომლითა იცნობების ცხორებაჲ-იგი ჭეშმარიტი არა წითლითა ბრწყინვალითა გინა სხუათა წამლითა, რომელი თანაშეეზავიან მას შუენიერებისათვის ხატისა და არცა შავითა, რომლითა გამოსახნიან წარბნი და თუალნი სხუათა მათ ფერთა თანა საშუენებელად ხატისა, ვითარ-იგი ღონისძიებით ყვიან მხატვართა, არამედ ნაცვლად ამათა უბიწოვებაჲ და სიწმიდეი და სიწრფოვებაი და ზანშოვრებაი ყოვისაგან ბოროტისა და ესევითარი სახითა, რომლითა ემსგავსების კაცი დამბადებელსა თვისსა. ამით ფერთა შეამკო დამბადებელმან ხატი თვისი. ესე იგი არს ბუნებაჲ ჩუენი („შატბერდის კრებული“, 1979, გვ. 158).

ზემოაღნიშნული ესთექიკური მხარე კი არ უარყოფა, იგი ცხადდება რელიგიურობამდე ამჟღავნების საშუალებად.

ლიტერატურული სახე „ხატია“, განსახოვნების ეიკონური პრიციპის კვალობაზე. და ეს ეხება იმწერლობის ყველა დარგს, მთელს ხელოვნებას („შუენიერებასა მის ხატებისასა უკუეთუ აკლდეს რაიმე, არა არს იგი ხატი“, გვ. 95). ამ ტიპის პრობლემებს ეხმიანება ნაწარმოების XVI თავი, რომელიც აღამიანს განიხილავს ვითარცა მცირე სამყაროს („მცირე სოფელი“), რადგანაც იგი შეიცავს ყველაფერს — ღვთაებრივსაც და ბუნებითსაც.

წმ. ნინოს სახის გააზრებისათვის საყურადღებოა თხზულების ის ადგილი, სადაც განმარტებულია, რომ „კაცი შეიქმნა ხატად ღმრთეებისა“ და გულისხმობს ზოგადდამიანურ ბუნებას (გვ. 94), წმ. ნინოსთან დაკავშირებით ეს რომ საყურადღებო ხდებოდა, ამას ადასტურებს ნ. გულაბერისძის „საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოესი და კათოლიკე ეკლესიაჲ“, სადაც განხილულია, თუ რატომ მოაქცია ქართველები ქალმა და აქვე ქალზე ქართველთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი თვალთახედვაა გადმოცემული.

„წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ დიდად მნიშვნელობს ხეთა სიმბოლიკა. ეს ეხება სვეტი-ცხოველსაც და ეხება საჯვრე ხესაც, რომელიც ხა-



რება დღეს მოიჭრა. ამ ხეებით შეიქმნა უმთავრესი სიწმინდენი; აღიმართა სამი მთავარი ჯვარი: თხოთისა, მცხეთისა და უკალბისა, აღიმართა სვეტიცხოველი, რომელიც გახდა ტაძრის მთავარი ბურჯი (იხ. რ. ს. „წმ. ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა, — „განთიადი“, 1989, №3). სვეტიცხოველის ტაძარი ქართველთა მიერ აშენებულ სულიერად გააზრებულ მთელი სამყაროს პირველ წმინდა განსახოვნებად იქცა. ის ეხმიანებოდა „ივავთა“ წიგნის (9,1) სიტყვებსაც, რომ საღვთო სიბრძნემ აიშენა სახლი, რომელსაც შეუდგა შვიდი სვეტი. შვიდი სვეტი ჰქონია სვეტიცხოველის ტაძრსაც. ეს ტაძარი იქცა ქართველთა სიონად (მას იმთავითვე სიონი შეერქვა). სიონთან ღვთისმშობელი იყო დაკავშირებული, თუმცა სვეტიცხოველი თორმეტი მოციქულის სახელობის ტაძარია.

საყურადღებო ჩდება გრ. ნოსელის თხზულების XX თავი, რომელიც კეთილისა და ბოროტის ცნობის ბიბლიურ ხეს შეეხება.

თვით წმ. ნინოსათვისაც, ვითარცა სულიერებით მკურნალისათვის, საგანგებოდ საყურადღებო უნდა ყოფილიყო გრ. ნოსელის თხზულების 30-ე თავი „სიტყუაჲ მკურნალთაგან“, რომელიც „სამკურნალო ტრაქტატის“ სახელწოდებით გამოსცა მ. ჯანაშვილმა, ჯერ კიდევ 1891 წელს („აღვადგინე“). ნიშანდობლივია ისიც, რომ „შატბერდის კრებულის“ ერთი ნაწილი წარმოადგენს სასწავლო წიგნს (მ. ჯანაშვილი). საფიქრებელია, რომ სხვა ნაწარმოებზე ჩვეულებრივი საკითხავების ფუნქციას კი არ ატარებდნენ, არამედ სასწავლო საკითხავებად იყვნენ გათვალისწინებული.

„შატბერდის კრებულში“ შესული არაერთი ნაწარმოები საგანგებოდ ითვალისწინებს ებრაული და ბერძნული სამყაროს გაცნობას. რასაკვირველია, ყოველივე ამას თავისთავადი მნიშვნელობაც ჰქონდა, მაგრამ ამასთანავე ეს ემსახურებოდა იმ გარემოს უკეთ გაცნობას, საიდანაც წმ. ნინო მოვიდა. წმ. ნინო კაბადოკიიდან იყო. აღნიშნულია, რომ იგი ქართველი იყო, მაგრამ იგი აღიზარდა პალესტინაში და ბიზანტიური კულტურის ატმოსფეროში.

იპოლიტე რომაელის ქორონიკონში მრავალგვარი ქრონოლოგიაა მოცემული, უპირველესად კი, ბიბლიური: წელთა აღრიცხვა ადამისა, სეითის და ა. შ. აბრაჰამისადმი ღვთის აღთქმამდე და წარღვნამდე; შემდეგ მსაჯულთა ქრონოლოგიაა, მერე იუდეველთა მეფეებისა; სპარსთა მეფეებისა, ეგვიპტის პტოლომეანთა დინასტიისა, რომის კეისრებისა და ბოლოს — ბიზანტიის იმპერატორებისა.

მეფეთა აქაურ სიას გარკვეულად აგრძელებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესავალი, რადგან აქაც ნახსენებია ალექსანდრე მაკედონ-



ნელი და ბიზანტიის იმპერატორი კონსტანტინე. მაგრამ „სატბეგის დის კრებულის“ საერთო აგებულების შესატყვისად, იპოლიტე რომაელის ქორონიკონს უშუალოდ მოსდევს მისივე „განმარტებაჲ კურთხევათაჲ, რომელშიაც ბიბლიურ პირველმამათა მიხედვით წარმოდგენილია ქრისტეს მშობლის გენეალოგია, რაც კიდევ უფრო დახუხტებულია იაკობის 12 შვილთა კვალობაზე იპოლიტეს მომდევნო ნაწარმოებში. აქ ნათქვამია: იაკობის შვილის იუდას ნათესავისაგან „განმზადებულ იყოო დავითი შობად, და დავითისაგან ხორცთა შესხმად ქრისტე“ (გვ. 233-234). აქვე თქმულია „ლეკუ ლომისა, იუდა, აღმოცენებისაგან, შვილო ჩემო, გამოჰხედ. „ლომ“ და „ლეკუ ლომის“ თქმულ განცხადებულად ორკერძოვე სახეი გვიჩვენა მამისაჲ და ძისაჲ“ (გვ. 234).

უშუალოდ ეხმიანება „წმ. ნინოს ცხოვრება“ მომდევნო ნაწარმოებს „თქმული იპოლიტესი დავითისთვის და გოლიათისთვის განმარტებაჲ“. ეგზეგეტიკიდან ცნობილია, რომ დავითის მიერ გოლიათის დამარცხება ქრისტეს მიერ წარმართობის დამარცხებას მოასწავებდა. „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ამას შეესაბამებოდა არმაზის მსხვრევა, რაც წმ. ნინოს ძალისხმევით განხორციელდა. ამიტომ გასაგებია, თუ არმაზის გარეგნობა ერთგვარად ემსგავსება გოლიათისას. „წარმოდგა კაცი ერთი ნათესავისა მისგან უცხოთესლთაჲსა. სახელი ერქუა მას გოლიად ჯეთელ. სიმაღლეჲ მისი ოთხ წყრთა და მტკაველ; და ჩაფხუტი რვალისაჲ ზედა თავსა მისსა: და ჯაჭუსა მისსა ქაშქანი ვითარცა ჯაჭვისა დასადებელისაჲ, რომელ შთაეცუა; და სასწორი ჯაჭვისა მისისაჲ სამ ათას სიკლა სპილენძისაჲ; და საწმერთულნი სპილენძისანი ბარკალთა მისთა და ფარი სპილენძისაჲ ბეჭთა მისთა, და ბუნი ჰორლისა მისისაჲ ვითარცა ლვილი ქსლისაჲ ექუსას სასწორ რკინის ჰორლის პირი მისი“ (გვ. 243). „ნინოს ცხოვრებაში“ არმაზი ასეა წარმოდგენილი: „დაგა კაცი ერთი სპილენძისაჲ და ტანსა მას ეცუა ჯაჭვი ოქროისაჲ და ჩაფხუტი ოქროისაჲ და სამხარი ესხნეს ფრცხილი და ბივრიტი; და ხელსა მისსა აქუნდა ხრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცეოდა ხელსა შინა“ (გვ. 334).

გოლიათი უცხოთესლი იყო ისევე, როგორც არმაზი. დავითმა გოლიათის დამარცხებით „გამოაჩინა მისი იგი ძლევაჲ ვითარცა ქრისტემან“ და იზრავლი გაათავისუფლა (გვ. 248). არმაზის მსხვრევა ქართლის განთავისუფლებას მოასწავებდა არა მხოლოდ წარმართობისაგან, არამედ სპარსელებისაგანაც.

დავითის ამბებს აგრძელებს სოლომონის სიბრძნე ქება-ქებათათის თარგმანებაში (გვ. 249-268). „თარგმანება ქება ქებათაჲსა“ წარმო-



ადგენს ნიმუშს ნაწარმოებთა მისტიკური გააზრებისა, რომელიც რეშეც ყოვლად შეუძლებელია ქრისტიანული თხზულების გაგება. რასაკვირველია, მისტიკური გააზრებანიო, რომ ვამბობთ, ეს პირობითად ითქმის. მისტიკური შინაარსი „სულითა ხოლო საცნაურია“. მაგრამ იმისი დაკვალიანება მაინც ხდება, რომ ღმერთი სიყვარულია და უმაღლესი სიბრძნე სიყვარულია, რომლის შემეცნებაც სიყვარულით ხდება. აქ სოლომონის სამი წიგნის („იგავთა“, „სიბრძნე“ და „ქება ქებათაი“) უმთავრეს ნიშნად მიჩნეულია „სოფიურობა“ („თვით იყო და სიბრძნე ამის თანა წუთილ იყო, რომელ-იგი იტყოდა, ვითარმედ: „წინააღმწარ ყოველთა მათა ვიშევ მე“. აწ შობილ სიბრძნეა იგი მამისა მიერ წინააღმწარ ყოველთა მათა, რომლისა სიბრძნისა მიერ განგებულ შეუნიერებაა იგი ამის სოფლისაჲ“ (გვ. 250).

ამის შემდეგ მოდის ტრაქტატი — „დასასრულისათვის ჟამთადასა“ ანდა სხვაგვარად — „ქრისტესთვის და ანტიქრისტესთვის“. აქ უმთავრესია შემდეგი რამ: ნებისმიერი მოვლენა უნდა გაიზარებოდეს მეორედ მოსვლისადმი მიმართებაში, როცა დადგება განკითხვის დღე, რასაც მოჰყვება წარმავალი დროის დასასრული. დასაწყისში საუბარია იმის თაობაზე, თუ როგორ ცხადდებოდა-ხოლმე ღვთის სიტყვა განხორციელებამდე, ე. ი. ქრისტეს შობამდე. აქ მოცემულია მრავალი ხილვა-ჩვენება: დანიელისა, ნაბუქოდონოსორისა, ისაიასი თუ იოანე ღვთისმეტყველის აპოკალიპტური ხილვანი, რომელთა გაუთვალისწინებლად ვერ გაიგება ხილვა-ჩვენებანი „წმ. ნინოს ცხოვრებიდან“.

ავტორს მოჰყავს იოანე ღვთისმეტყველის სიტყვები აპოკალიფსიდან: „ვიხილეო სასწაული დიდი და საკვირველი: დედაკაცსა ერთსა შეემოსა მზეა და მთოვარეა ქუეშე ფერხთა მისთა და ზედა თავსა მისსა გვირგვინად ათორმეტნი ვარსკულაენი“ (აპოკ. 12, 1-5; შკ, გვ. 288). „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „სუეტი ნათლისაი სახედ ჭუარისა დგა ზედა ჭუარსა მას და ათორმეტნი ანგელოზნი დაგვირგვინებულ იყვნეს გარემოჲს მისა, ეგრეთვე სახედ ათორმეტნი ვარსკულაენი დაგვირგვინებულ იყვნეს“ (გვ. 351). ძალზე უახლოვდება ამას სვეტიცხოველზე გადმოსული ნათლის ხილვაც, რაც წმ. ნინოს ლოცვა-კურთხევით მოხდა. სვეტიცხოვლის აღმართვა ქართული ეკლესიის დაფუძნებას მოასწავებდა. აქ ფრიად საყურადღებოა აპოკალიპსის შემომოყვანილი სიტყვების ეგზეკეტიკური განმარტება: „დედაკაცსა მას, რომელსა შეემოსა მზეა, განცხადე-

„ზულად ეკლესიასა იტყვის, რომელსა შეუმოსიეს სიტყუა იგი მული, რომელი მზისა უბრწყინვალეს არს“ (გვ. 288).

სიპობლურად ეს სიტყვები წმ. ნინოსაც შეიძლება შეეხებოდეს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შემდგომი ტრაქტატი — „სარწმუნოებისათვის“, რომელიც მრწამსის საკითხთა განმარტებებს შეიცავს (გვ. 294 და სხვ.). მ. ჩხარტიშვილმა ყურადღება მიაქცია იმას, რომ მრწამსის საკითხები შეტანილია „მოქცევაჲ ქართლისაჲსაჲში“. ამიტომაც მათი განმარტებანი უშუალოდ კავშირშია ქართულ ტექსტთან.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკალურ ნაწილს და „ნინოს ცხოვრებას“ უშუალოდ წინ უძღვის „სახე აღთქუმისაჲ“. ნაწარმოები იწყება იმით, რომ საჭიროა სულით მღვდობარება, რათა მზად ვიყოთ სიძესთან მისაგებებლად (ცხადია, სახარების იგავის კვალობაზე). განმარტებულია, რომ აქ იგულისხმება ქრისტესათვის ჩვენი მზადყოფნა (გვ. 305 და სხვ.), რომ ამისთვის საჭიროა სულის განწმენდა, რათა სული ჩვენი იქცეს ღვთის ტაძრად (გვ. 306). ასე გვაშაადებს ეს ნაწარმოები ქართლის მოქცევის ამბებისათვის.

ამ ნაწარმოებში შემდეგ დიდი ადგილი ეთმობა ქალთა როლს სარწმუნოებაში, ქალთა წილს სიკეთის აღზევებასა და დაქცევაში, რაც, ცხადია, ნიშანდობლივია. ისიც ნიშანდობლივი ხდება, რომ ამის შემდეგ შემოდის იოანე ნათლისმცემლის, ქრისტიანობის წინამორბედის ამბები (გვ. 314), რომლებიც ასე გრძელდება: „ნათლისღებითა ამით მივიღებთო სულსა მას ქრისტესსა“ (გვ. 315) და ა. შ.

ამის შემდეგ მოდის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „წმ. ნინოს ცხოვრება“, რასაც, როგორც უკვე ითქვა, მოსდევს „იაკობ ნისიბინელის ცხოვრება“.

„შატბერდის კრებულის“ სულ ბოლოს (გადამწერთა ანდერძამდე) მოთავსებულია რამდენიმე ფსალმუნის განმარტებანი თეოდორიტი კვირელისა. განმარტებულია შემდეგი ფსალმუნები: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 67.

ცხადია, ფსალმუნები ზოგად განწყობილებას შეესაბამება და კონკრეტული კავშირები „წმ. ნინოს ცხოვრებასთან“ ყოველთვის არ უნდა ვეძებოთ, მაგრამ ზოგიერთი მომენტი მაინც ყურადსაღები უნდა იყოს.

ჯერ ზოგადად, თუ რის გამოსახატავად მოიშველიებდნენ, მაგალითად, I ან V ფსალმუნებს. ათანასე ალექსანდრიელის ნაწარმოებში „ძალისათვის ფსალმუნთათისა“ ვკითხულობთ: „უკუეთუ გინდეს, რაითამცა მოინატრე ვინმე, მოელო სახედ და წანამძღურად დავითი და ისწაო მისგან, თუ ვითარ გინა თუ რაისათვის, გინა თუ ვითარ





ჯერ-არს სიტყუად, ისმინე დავითისაი და მოეცეს წინამძღუდუნი ზრელი ფსალმუნი“ (ფსალმუნი, მზ. შანიძის გამოც., 1960, გვ. 449).

„თუ მთავართა გინა თუ ხელმწიფეთა და მონათა უკუეთურთა განზრახონ ბოროტი შენი, სახედ მაცხოვრისა აღპყრობითა ხელთათა აყუედრე მტერსა და თქუ ფსალმუნი ბ (2): რად აღიძრეს წარმართნი“ (გვ. 450). „უკუეთუ განჰვარდე სახლელთა და მოყურეთა თვისთა, გინა თანაცხორებულისაგან და მრავალნი აღდგენ შენ ზედა აღიპყრენ ხელნი შენნი ღმრთისა მიმართ და თქუ ფსალმუნი გ. (3): უფალო, რად განმრავლდეს მაჭირებელნი ჩემნი“ (გვ. 450). „ჭუვილი რაი შენი შეისმინოს ღმერთმან და იგლხინოს ურვასა, სიხარულით აღუარე უფალსა და უგალობდ ფსალმუნსა დ (4)“ (იქვე). „უკუეთუ მტერი ვინმე დადარანებული გიმზერდეს დათრგუნვად და შენ აგრძნე და გინდეს მადლისა შეწირვად ღმრთისა და განშოვრებად შენგან ჭირი მტერისა, აღიმსთუვე ცისკარს და წართქუ ფსალმუნი ე (5); სიტყუათა ჩემთა და ისმინე, უფალო“ (იქვე).

აღნიშნული ტიპის განწყობილებებზე მითითება „ნინოს ცხოვრებაში“ ძნელი არ არის, თუმცა კონკრეტულ წყაროდ ამათი მიჩნევა არ იქნება მართებული. ზოგჯერ ფსალმუნთა განმარტება „შატბერდის კრებულში“ შეტანილ სხვა თხზულებებს ეხმიანება, მაგალითად, მე-ნ ფსალმუნის განმარტებაში მე-8 დღის ანუ აღდგომის გააზრებანია (გვ. 383).

ნიშანდობლივია, რომ სულ ბოლოს 67-ე ფსალმუნის თარგმანებაა. ეს ფსალმუნი ღვთის ძალმოსილების დიდებას შეიცავს. ეს გვკარნახობს ქართლის მოქცევა გავიაროთ ერის სულიერ ამაღლებად.

„შატბერდის კრებულის“ ბოლოს იოანე-ბერაჲ წერს: „შევუდგე კეთილსა გულ-მოდგინებასა მე ცოდვილი და უნარჩვეესი ყოველთა მოწესეთა და იოვანე ბერაჲ და განვასრულე წმიდაჲ ესე წიგნი: კაცისა შესაქმედ და მეორედ წიგნი თუალთა და სახის მეტყუელი და იპოლიტე და ქართლისა მოქცევა და ცხოვრება ნეტარისა მის და დიდებულისა და მღდელთმოდუარისაი იაკობ ნისიბინელისა და თარგმანება ზოგთარე ფსალმუნთა დავითისა“ (იხ. გამოცემა, გვ. 21).

იოანე-ბერაჲ აქ ჩამოთვლის რამდენიმე თხზულებას: „კაცისა შესაქმე“, „თუალთა“, „სახისმეტყუელი“, იპოლიტე რომაელის თხზულებანი, „მოქცევა ქართლისა“, „იაკობ ნისიბინელის ცხოვრება“ და ზოგიერთი ფსალმუნის თარგმანება. მაგრამ ამითაც მყლავნდება, რომ „შატბერდის კრებული“ შედგენილია „მოქცევა ქარ-

თლისადას“ პრობლემატიკის უკეთ წვდომის მიზნით. აქვე ქრისტიანული კულტურის გაგების ზოგადი პრინციპებიც მკლავდება.

თვითონ სტრუქტურა „შატბერდის კრებულისა“ უკვე მიგვითითებს, რომ ქართველთა არსებობის საზრისი ქრისტიანობაა და ამიტომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ და, განსაკუთრებით, „ნინოს ცხოვრება“ უნდა მოაზრებულ იქნას საყოველთაო სააზროვნო პრობლემების კონტექსტში, რომლის ზოგადი მიმოხილვა წარმოვადგინეთ შემოთ. საერთოდ კი, თითოეული მათგანი ცალკე შესწავლას მოითხოვს და სწორედ მერე შეიძლება მათი კომპლექსური გამოყენება ქართული კულტურის ისეთი მნიშვნელოვანი ძეგლის შესასწავლად, როგორც „წმ ნინოს ცხოვრება“.

ესაა ერთი კონკრეტული მაჩვენებელი, თუ როგორ კონტექსტში უნდა შევისწავლოთ ქართული ქრისტიანული კულტურის ძეგლები.

### „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვაჲ“

„ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვაჲ“, — იოანე საბანიძის ეს სიტყვები ყოველი დროისთვის მნიშვნელოვან, ფუნდამენტურ ეროვნულ კონცეფციას შეიცავს. ასე განმარტავს მათ ივანე ჯავახიშვილი. ეს სიტყვები გულისხმობენ, რომ ყოველ ერს თავისი ისტორიული გზა და კვალი აქვს. იგულისხმება ისიც, რომ ქართველთა მიერ გააზრებული უნდა იყოს თავისი სამშობლოს ცხოვრების ტრადიციული წესი, რაც ყოველ დროს და ყველასთვის სახელმძღვანელო უნდა გახდეს.

ეს სიტყვები ნათქვამია 1200 წლის წინათ („წმ. აბო თბილელის წაპება“ დაწერილია 786-790 წლებში).

ჩვენ გვმართებს მოვიხმოთ დიდი ქართველი მწერლის მაღალი სიბრძნე, რომელიც გახდა საფუძველი მთელი შემდეგდროინდელი ჩვენი არსებობისა. ეს განსაკუთრებით გვმართებს სწორედ დღეს, როცა, შეიძლება ითქვას, ჩვენი სამომავლო ყოფნა-არყოფნის საკითხი წყდება.

ძალზე შორსაა ჩვენგან იოანე საბანიძე, მაგრამ იგი გვახსენებს, რომ ერისთვის არსებობს ზედროული პრობლემები; გვახსენებს, რომ ცალკეულ ეპოქათა მოღვაწენი პასუხს აგებენ ერის მრავალსაუკუნოვანი წარსულისა და მრავალსაუკუნოვანი მომავლის წინაშე, რომ ერისთვის ათასი წელი ჭეშმარიტად ერთი დღეა, რომ „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვაჲ“ ბევრი რამით ყველა დროისთვის საერთო უნდა იყოს.





მაგრამ არსებობს ეპოქები, როცა ყოველივე ამის გათვალისწინება განსაკუთრებით საჭიროა.

ასეთი დროა ახლა, ასეთი დრო იყო VIII საუკუნეშიც. მაშინ არაბთა ძალმომრეობის ეპოქა იდგა. VIII საუკუნეს განსაკუთრებით დაეჯერება, რადგანაც მაშინ მსოფლიოს დამორგუნველი ძალის წინაშე იდგნენ. თბილისის არაბთა საამირო უკვე დაარსებული იყო, რომელიც თითქმის ოთხი საუკუნის განმავლობაში არსებობდა.

ჩვენი ერის ისტორიაში, სხვაობათა მიუხედავად, ძნელბედობებით აღსავსე არაერთი ხანა ერთმანეთს ჰგავს. დღეს „თანამედროვე ფორმით“ გვთავაზობენ ჩვენივე თანხმობით დაკანონდეს ჩვენი ყოფნა სხვის სახელმწიფოში, რომელშიაც ნებაყოფლობით შემსვლელთ აღარ ექნებათ უფლება მისგან ნებაყოფლობითი გამოსვლისა. ამით ჩვენ დიდი ისტორიული გამოცდის წინაშე ვდგებით; ჩვენივე არჩევანმა უნდა განსაზღვროს, ვართ თუ არა ჩვენ ღირსნი თავისუფლებისა. ამ პრობლემის გადაწყვეტისას ჩვენ პასუხს ვაგებთ მომავალი თაობების წინაშე, თანაც არა მხოლოდ ქართველთა წინაშე, არამედ წინაშე ყველა სხვა დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლი ერისა, რადგან როცა ერთი ერი თმობს დამოუკიდებლობას, ამით სხვისთვისაც ქმნის არასასურველ პრეცედენტს.

„აბო თბილელის წამება“ მიმართულია არაბთა ძალმომრეობის წინააღმდეგაც, უფრო ზუსტად, — წინააღმდეგ ქართველთა მიერ რუმენის დაკარგვისა. ქართველები „გარდაგულარძნესო (ე. ი. რუმენა გაუმრუდესო), — წერს იოანე საბანისძე, რომელნიმეო მძლავრებით, რომელნიმე შეტყუველით, რომელნიმე სიყრმესა შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკუფარებით და სხუანი, რომელნი-ესე ვართ მორწმუნენნი, მძლავრობასა ქუეშე დამონებულნი და ნაკლულევანებითა და სიგლახაკითა შეკრულნი, ვითარცა რკინითა, ხარკსა ქუეშე გუემულნი და ქეჭნილნი, ძვირად-ძვირად ზღუელნი, შიშითა განილევინ და ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი ქართავან ძლიერთა“. მიუხედავად ამისაო, — განაგრძობს იოანე საბანისძე, — „ქრისტეს სიყუარულითა და შიშითა, ჩვეულეებისაებრ მამულისასლვისა, ჭირთა მოთმინებითა, არა განეშორებიან მხოლოდშობილსა ძესა ღმრთისასა“.

ეს სიტყვები არაა გამიზნული მხოლოდ ეროვნულ ძნელბედობათა წარმოსაჩენად. აქ სხვა რამაა უმთავრესი სათქმელი, კერძოდ ის, რომ უბედურებათა განცდა სულიერ განწმენდას უნდა იწვევდესო და ვერ უნდა გვიკარგავდესო რუმენას. ასეთი იყო და არის „მამულისა ჩუელებისაებრ სლვაო“.



აქედან ისიც ჩანს, რომ ერის სულიერი თავკაცი ერის ნაკლოვანებათა მხილებას არ ერიდება, სიმდაბლეს არ ამართლებს ძნელდობით და ამიტომ იოანე საბანისძე ჭეშმარიტი წინამორბედია ილია ჭავჭავაძისა. საერთოა მათთვის აზრი, რომ ერის სისუსტეა, თუ ის მხოლოდ თავის ღირსებებზე ფიქრობს, ხოლო ერის ძლიერება იმით გამოიხატება, თუ რამდენად ძალუძს მას თვალი გაუსწოროს საკუთარ ნაკლოვანებებს, ეპოქისეულსაც და მუდმივთანმხლებსაც.

არაბთა წინააღმდეგ მიმართულ იოანე საბანისძის თხზულებაში იდეალიზებულია არაბი აბო. ასეთი ეროვნული ტოლერანტობა საერთოდ დამახასიათებელია ქართული აგიოგრაფიისათვის (წმ. შუშანიკი სომეხი ქალია, წმ. ევსტათი სპარსელია) და მთელი ქართული მწერლობისათვისაც („ამირანდარეჯანიანი“, „ვეფხისტყაოსანი“). მწერლობის ამგვარი პოზიციაც გამოხატავს „მამულისა ჩუეულები-საებრ სლვას“. ის, რაც გაიდელდებოდა სხვათა სახეში, უფრო მეტად მოეთხოვებოდა ქართველს. ამ გზით მკვიდრდებოდა მნიშვნელოვანი აზრი, რომ ქართველთაგან ქართველობა მხოლოდ ღირსებად კი არ უნდა აღიქმებოდეს, არამედ მოვალეობად. ასეთი მიზნითაა იდეალიზებული „ვეფხისტყაოსანში“ არაბი პერსონაჟი, სხვაგვარად გაუგებარი იქნებოდა გაიდელებულიყო წარმომადგენელი იმ ქვეყნისა, რომელიც თითქმის ოთხ საუკუნეს ბატონობდა ქართლში.

ეროვნული ტოლერანტობა სრულიადაც არ მოასწავებდა ეროვნულ ნიპილიზმს, რაც კარგად ჩანს „აბო თბილელის წამებიდანაც“, სადაც ქართლის ჭირის ერთ-ერთ მთავარ გამოხატულებად მიჩნეულია ის, რომ „აღვერიენით ერსა უცხოსაო“.

იოანე საბანისძე ქართველთა დიდ სამომავლო საფიქრალთან აკავშირებს საკუთარ ეროვნულ ნაკლოვანებათა მხილებას და ქართველთა უღირსობას ხელალებით მხოლოდ არაბობას კი არ აბრალებს, არამედ საკუთრივ ჩვენსავე თანამდეგ თვისებად თვლის. თანაც ეროვნული ნაკლულევანებანი თავის თავზე უნდა მიიღოსო პიროვნულად ყველამ. არვის შეჰფერის, რომ ცოდვებიან ერს დაუპირისპირდეს როგორც უცოდველიო. ეს ევანგელურ-აგიოგრაფიული იდეალი ქართულ მწერლობაში შემდეგშიაც მუდმივად ვლინდებოდა. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანში“ ეს ასე გამოიხატა: ეროვნულ ნაკლოვანებებს თავისთავზე ყველაზე მეტად უნდა იღებდეს ერის თავკაცი, როგორც მეფე და როგორც პიროვნება. „ქართველთ მადლს ცოდვამ დასძლიაო“, — ამბობდა დავით გურამიშვილი და ყველაზე მეტად ცოდვილიანად თავის თავს რაცხდა.

ერს უნდა აერთიანებდეს არა მხოლოდ პიროვნებათა ღირსე-



ბით თანასწორობა, არამედ თანასწორობა ეროვნულ ნაკლოვანებათა პირისპირ დგომისას. ღირსების შეგრძნება კი არ წარმოაჩენს ნაკლოვანებას, არამედ ნაკლოვანებათა შეგრძნება წარმოაჩენს ღირსებას. ამის შეგნებითაა გამსჭვალული იოანე საბანისძისეული გალობანი სინანულისანი, რასაც „აბოს წამების“ მეოთხე თავი შეიცავს (გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამბობდა: „სინანული — ცვლაა უმჯობესთა მიმართ“).

იოანე საბანისძე ქართველთა ეროვნულ ღირსებებზედაც იმ მიზნით მსჯელობს, რათა გვიჩვენოს, თუ როგორ დავკარგეთ ანდა როგორ ვკარგავთ მათ. იგი გამოპყობს ქართველთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივ ღირსებათა წარმომჩენელ ოთხ ნიშანს: ჩვენ ვცხოვრობთ საქრისტიანო სამყაროს განაპირას და მარტოდ-მარტონი ვიცავთ ჩვენს რწმენასაო; ჩვენ ერთ-ერთი უძველესი ქრისტიანი ვართ; ჩვენი სარწმუნოება ბერძნებისას ეთანატოლება; ჩვენი ქვეყანა წმინდანთა სამშობლოაო.

იოანე საბანისძეს სურს შეაგრძნობინოს ქართველობას, თუ როდენ დიდი ღირსების დაკარგვის საფრთხის წინაშე დგას. სურს შეაგრძნობინოს, რომ ამგვარ ღირსებათა დაკარგვა არანაკლები სიმდაბლეა, ვიდრე ყოველივე ამის თავიდანვე არქონა. იგი იმედოვნებდა, რომ დიდი უბედურების ზღურბლზე დგომა გამოაფხიზლებდა ქართველებს. უბედურების შეგრძნებამ შეიძლება გონიერება შეპმატოსო ერს და უფრო უკეთ გაააზრებინოს თავისი წარსული, აწმყოც და მომავალიც. ამ იგზით ერი შეძლებს თავისი უბედურება ბედნიერებადაც კი გადაიქციოსო. ცხადია, ყოველივე ეს იოანე საბანისძისათვის არ იყო ოდენ-მჭვრეტელობითი პროლემა. მისი ნააზრების სირთულე ანარეკლი იყო რთული ეპოქისა.

„მამულისა ჩვეულებისაებრ სვლას“ უკავშირდება ი. საბანისძესთან იმის გათვალისწინება, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ საქრისტიანო სამყაროს განაპირას („ყოურესა ამას ქუეყანისასა“) და მარტოდ-მარტონი ვიცავთ ჩვენ თავსაო „ზედამდგომელთაგან ამათ ჩუენთა, მფლობელთა ამის ჟამისათა“. და ეს მიაჩნია ჩვენი ეროვნული არსებობის მუდმივთანმხლებ ფაქტორად. მართლაცდა, ეს დღესაც ასეა.

იოანე საბანისძე ეროვნულ ამოცანებს განსჯის გარემომცველ მსოფლიოში ჩვენი ქვეყნის ადგილმდებარეობის გათვალისწინებით: სამხრეთიდან არაბთა ძალმომრეობაა, ხოლო „ქუეყანასა მას ჩრდილოისასა არს სადგური და საბანაკე ძეთა მაგოგისათა, რომელ არს ზაზარნიო“ (იოსებ ფლაბიოსის განმარტებით: „მაგოგემ დაასახლა მხარე, რომლის მცხოვრებლებსაც, მისი სახელის მიხედვით, მაგოგები ეწოდება, ხოლო ელინები მათ სკვითებს ეძახიანო“.—იუდე-



ველთა სიძველენი, თ. ყაუხჩიშვილი თარგმანი, გვ. 80). დასავლეთითაა თა „საბრძანებელი ქრისტეს მსახურისა იონთა (ბერძენთა) მეფისა, რომელი მოსაყდრე არს დიდსა მას ქალაქსა კონსტანტინეპოლისასა“.

ასეთი იყო ჩვენი გარემოცვა და არავინ იყო ჩვენი დამხმარე. ნერსე ერისთავი ხაზარეთს წასულა, ალბათ, იმის იმედით, რომ არაბების მტრობით შეიძლება დახმარება აღმოგვიჩინონო (სხვათა შორის, ბერძნებიც ამ დროსაც და შემდეგაც იმავე საფუძველზე ეძებდნენ ხაზართა დახმარებას). მაგრამ ნერსეს ხაზართაგან (ანუ სკვითთაგან) დახმარება ვერ მიუღია. აქედან აფხაზეთს გადასულა, სადაც ოჯახი ჰყოლია გახიზნული. ი. საბანისძე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ აფხაზეთში ქრისტიანობაა და „არავინ ურწმუნოთაგანი მკვიდრ იპოვებისო საზღუართა მათთა, რომეთუ საზღუარ მათდა არს ზღუაჲ იგი პონტოისაჲ, სამკვიდრებელ ყოვლად ქრისტიანეთაო“.

მართალია, მას შემდეგ დიდად შეიცვალა რწმენა-ურწმუნოებით ჩვენი გარემოცვა, მაგრამ ბევრი რამ უცვლელი დარჩა ისტორიული გეო-პოლიტიკიდან და ეს მეტად ნიშანდობლივია.

იოანე საბანისძე ეროვნულ-სარწმუნოებრივ პრობლემებს განსჯის არა მხოლოდ გეო-პოლიტიკურ ფაქტორთა გათვალისწინებით, არამედ დროის ფაქტორთა კვალობაზედაც. დრო უაღრესად მრავალნაირადაა მის მიერ გააზრებული: კერძოდ, რელიგიური თვალთახედვით, პოლიტიკური თვალსაზრისით თუ ისტორიული ქრონოლოგიის მიხედვით. რელიგიური თვალსაზრისი გამოიხატება იმით, რომ მოვლენები გააზრებულია, ერთი მხრივ, მარადიულობის, ხოლო, მეორე მხრივ, წუთისოფლის მიხედვით. აქვე მოხმობილია კონსტანტინეპოლის მეფეთა და არაბთა ხალიფის ზეობის დრო-ჟამი, ქართლში არსენის კათალიკოსობა და სტეფანოზის ერისმთავრობა. იოანე საბანისძისათვის ყოველივე ამის ურთიერთგარდაკვეთას წამოადგენს კონკრეტული ეროვნული დრო-ჟამი. ეროვნულ-სარწმუნოებრივი მოვლენები გააზრებული და ურთიერთმეჭვრებულება ყველა შესაძლებელი დროული თვალსაზრისით. ასე ფართოდ ხედავს იოანე საბანისძე მოვლენათა არსს, მათ დროულ და ზედროულ რაობას.

დღეს არცთუ იშვიათად გაიგონებს კაცი იოლად ნათქვამს — საქართველოში პოლიტიკური აზროვნების ტრადიციები არ ყოფილაო. ამის უარსაყოფად იოანე საბანისძის ნააზრვეიც კმარა.

იოანე საბანისძესთან შეგვიძლია დავინახოთ ბევრი ისეთი კონცეფცია, რომელიც განსაკუთრებით აკლია დღევანდელობას.

მხედველობაში გვაქვს შემდეგი პრობლემა: ამა თუ იმ ეპოქის რაობას უმეტესწილად ვახასიათებთ ხოლმე მხოლოდ შემდეგი თვალსაზრისით: სოციალური ასპექტით, ანდა პოლიტიკურით, ან-





ეკონომიკურით, ანდა კულტურულ-ისტორიული თვალთახედვით და ფაქტიურად ვივიწყებთ, რომ ეპოქა არის ფსიქოლოგიური რაობა, რომ საჭიროა ეპოქის ფსიქოლოგიური არსის გაგება. ეპოქისეული ფსიქოლოგიის საფუძველია კოლექტიური განწყობა, ეროვნული განწყობა (დ. უზნაძის კვალთაზე თუ ვიტყვით, ეროვნული „მზაობა“). დღევანდელობისათვის კონკრეტულად საკითხი ასე დგება: რამდენად შეესაბამება ჩვენი დღევანდელი ფსიქოლოგია ჩვენსავე ბუნებას? რამდენად შეესაბამება ჩვენი დღევანდელი ფსიქოლოგია ჩვენსავე დიდ ეროვნულ მიზნებს?

როცა დროის ანალიზი იზღუდება სოციალური და პოლიტიკური ასპექტებით, ბატონდება მექანიკური თვალთახედვა ეროვნული ყოფის გააზრებისას, თვით მაღალი პოლიტიკური მიზნების განხორციელების გზათა გამოსარკვევად. ბატონდება პანლოგიზმი. ბატონდება თვალსაზრისი, რომ ყველაფერში ლოგიკააო. ადამიანური ეპოქა შეუძლებელია არ იყოს ფსიქოლოგიური რაობა, ანდა, თუნდაც — ანტიფსიქოლოგიური. მაგრამ შეუძლებელია ის იყოს არაფსიქოლოგიური. არადა, კარგადაა ცნობილი, რომ ადამიანური სულერის ცხოვრების სირთულე ვერ დაიყვანება ლოგიკაზე, რაციონალურზე. მასში ბევრია მეტალოგიკურიც და ირაციონალურიც. პანლოგიზმი, იდეალისტურიც კი, ძალზე ახლოა მარქსისტულ დეტერმინიზმთან, რომელიც თვით ადამიანის ფსიქიკას მთლიანად ეკონომიკური ბაზისით ხსნის. დღესაც გვეძალეება პანლოგიზმი, როცა გვგონია, რომ ყველაფერი ლოგიკურად ახსნილია, ყველაფერი ვიციით და ფაქტიურად დავიწყებულია, რომ მაღალსულიერება და ღვთაებრიობა არსებობს. მაღალსულიერება და ღვთაებრიობა ძნელადსაწვდომია, რადგან სიღრმისეულია და არსებითი, რაც არა ჩანს, მაგრამ იგულისხმება. პანლოგიზმი კი ყველაფერს ხსნის, მაგრამ ზედაპირულად. პანლოგიზმი ბადებს საშიშროებას ლენინური ყოვლისმცოდნეობისა შეიცან თავი შენით, — თუ ამას ერის მიმართ ვიტყვით, მასში, უპირველეს ყოვლისა, ფსიქოლოგიური მდგომარეობა უნდა ვიგულისხმოთ. სადღეისოდ უნდა ვიგულისხმოთ ერის სულიერი გაწონასწორება, ქართულად ამას ჰქვია დარბაისლობა. სამწუხაროდ, ეს სიტყვა სულ უფრო ნაკლებად ისმის. იქმნება სამწუხარო შთაბეჭდილება, რომ ეს სიტყვა ხშირად აღარცკი გვჭირდება. ისიც კარგადაა ცნობილი, რომ მტერთან ბრძოლაზე ძნელია ბრძოლა თავის თავთან. ეს პიროვნებებზედაც ითქმის და ითქმის მთელ ერზედაც.

ხოანე საბანისძე ქადაგებდა, რომ მტერთან საბრძოლველად გვჭირდებაო ბრძოლა თავის თავთან. ამის საფუძველად მას მიაჩნდა ერის სულიერი განწმენდა, ერის თვითსრულყოფა.



იმ დროისათვის ეს რომ მხოლოდ, როგორც იტყვიან, ლიტერატურული პრობლემა არ იყო, ამას გვიჩვენებს შემდეგი გარემოებანი „აბოს წამების“ დაწერის დროს უკვე დაწყებული ჰქონდა თავისი დიდი სამომავლო მნიშვნელობის მქონე ეროვნულ-სარწმუნოებრივი მოღვაწეობა გრიგოლ ხანძთელს ტაო-კლარჯეთში. ეს იყო მრავლისმომცველი ანტიარაბული აქცია. თბილისის საამიროს დაარსების შემდეგ ქართლი კარგავდა ქვეყნის უმთავრესი ცენტრის მნიშვნელობას. საჭირო იყო, ასე ვთქვათ, ქართლის მონაცვლე ცენტრის შექმნა, ე. ი. იმნაირი ცენტრის ჩამოყალიბება, რომელიც ქართლის მაგივრობას გაწევდა. ამის განხორციელება მიზანშეწონილი იყო არაბებიდან შორს და ბიზანტიასთან ახლოს, თანაც მიზანშეწონილი იყო ისიც, რომ დიდი პოლიტიკური მიზანდასახულების შემცველი მოძრაობა დაწყებულიყო სამონასტრო მოძრაობის სახით. გასავლელი იყო მრავალი ეტაპი: ჯერ სარწმუნოებრივი აღორძინება ტაო-კლარჯეთისა, შემდეგ მისი კულტურული დაწინაურება და მერე მისივე გადაქცევა საერთო-პოლიტიკურ ცენტრად. ყოველივე ეს განხორციელდა ტაო-კლარჯეთში და თანაც ქართლის და სრულიად-საქართველოს აღდგენის ნიშნით. სწორედ აქ ჩამოყალიბდა ბაგრატიონთა დინასტია, რომელიც შემდეგ მთელი საქართველოს საუკუნოებრივი გამგებელი გახდა. იმ დიდი ისტორიული მისიის დამწყებია გრიგოლ ხანძთელი. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ბევრის მხრივ წამომწყებია იმ დიდ მიზანდასახულობათა, რომლებიც საბოლოოდ განასრულა დავით აღმაშენებელმა.

გრიგოლ ხანძთელი პრაქტიკულად ახორციელებდა იმას, რასაც ქადაგებდა იოანე საბანისძე. სრულიად აშკარაა, რომ არსებობდა ეროვნული აღორძინების ერთიანი კონცეფცია, რომელსაც სხვადასხვა სახით ემსახურებოდნენ სამუელ ქართლის კათალიკოსი და ნერსე ერისთავი, გრიგოლ ხანძთელი და იოანე საბანისძე და, ცხადია, სულიერი წინამძღვარი ყველასთვის იყო კათალიკოსი სამუელის, მეტადრე, როცა ქვეყანას არ ჰყავდა ერთიანი ხელისუფლება. სწორედ სამუელ კათალიკოსმა უკარნახა იოანე საბანისძესაც „აბოს წამების შექმნა“.

გრიგოლ ხანძთელმა ყველაფრის წინაპირობად გამოაცხადა ადამიანთა პიროვნული სრულყოფა, სულიერი თუ ყოფითი სიწმინდე. ამას იგი ერთნაირად ითხოვდა ბერ-მონაზონთაგანაც, ეპისკოპოსთაგანაც და კურაპალატებისგანაც. მონობოლია ქეშმარიტებაზე განისაზღვრებოდა მხოლოდ და მხოლოდ მაღალსულიერებით. ასე ამზადებდნენ ქვეყნის მომავალს. ამ გზის მიმდევარნი კი არ ემზადებოდ-



ნენ მხოლოდ მომავალი სიკეთისათვის, ისინი უკვე ცხოვრობდნენ სიკეთით. მაშასადამე, ცხოვრობდნენ ისე, როგორ უნდა ეცხოვრათ მომავალში, ცხოვრობდნენ შინაგანი სულიერი თავისუფლებით. ასე იცავდნენ ისინი თავის თავსა და ერს „ზედამდგომელთაგან მათ ჩუენთა, მფლობელთა მის ჟამისათა“ „უყრესა ამას ქუეყანასა“. ამიტომაც გაცდა მათი ღვაწლი მათსავე დროს. ამიტომაც არიან ისინი ფრიად ახლობელნი და მაგალითის მომცემნი დღევანდელობისთვისაც.

ეს იყო დიდი ისტორიული გამოცდილება, რომელიც თავადაც დაემყარა და ჩვენთვისაც განსაზღვრა — „მამულისა ჩუელუბისაებრ სლვაი“.

### „პიცნი, რანსათვის ვარ“

(„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ კულტურულ-ისტორიული შინაარსი)

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ზოგადი კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობა ასეა განსაზღვრული: იოანე ზედაზნელი ე. წ. „ასურელ მამათა“ ხელმძღვანელი იყო. ამ მოღვაწეთა ძირითად მიზანს წარმოადგენდა საქართველოში (ქართლსა და კახეთში) სამონასტრო სისტემათა დამკვიდრება\* და ჯერჯერობით კვლევა-ძიებაც სწორედ ამ გზითაა წარმართული ტექსტოლოგიურ საკითხებთან ერთად (კ. კეკელიძე, ი. ჯავახიშვილი, გ. ფერაძე, ს. კაკაბაძე, ი. აბულაძე, ლ. მენაბდე, მ. ქავთარია).

აღრიდანვე „ასურელ მამათა“ ღვაწლი მოციქულებრივ მისიას გაუთანაბრეს. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ერთ-ერთ გვიანდელ რედაქციაში იოანე მოძღვრავს მოწაფეებს, რათა განამტკიცონ ქრისტიანობა „მსგავსად წმიდათა მოციქულთა“ (ილ. აბულაძის გამოც. გვ. 29, გ). „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „მოიწია იოანესსა ბრძანებაჲ ზეგარდამო, რათა გამოირჩინეს ათორმეტნი მოწაფეთაგან თვისთა ძლიერნი სიტყვითა და საქმითა და წარვიდეს ქუეყანად ქართველთა და განამტკიცენს ერნი სარწმუნოებასა ზედა“ (გვ. 78, გ), იმავე თხზულებაში იოანე ზედაზნელზე, ნათქვამია: „განანათლოსო ყოველი ესე ქუეყანაჲ, ვითარცა პირველ ნინო“ (გვ. 81). აქედან ჩანს, რომ იოანე ნინოს მისიის გამგრძელებელია.

ცნობილია, რომ თვით რიცხვი (13) მამათა რაოდენობისა ტრადიციამ დაამკვიდრა. ცნობილია, რომ ესეც სიმბოლოურია (ქრისტი და მისი 12 მოწაფის მიხედვით, თუმცა მამანი 17 მაინც იყვნენ). ისიც აშკარაა, რომ მათ ერთი საერთო მიზანი ჰქონდათ, იმის მიუხე-

დავად, ისინი ცალკეულ ჯგუფებად მოვიდნენ თუ ერთად. მათი მიზნების ერთიანობა კი იმდროინდელი საქართველოს სულიერ ცხოვრებას უნდა განესაზღვრა.

„პარტიკაში“ ანტონი წერს, რომ იოანე ზედაზნელს ღვთისმშობელი ავალებდა საქართველოში წასულიყო 12 მოციქულითურთ „განმანათლებლად ქართველთა ნათლითა ჭეშმარიტებისათა“ (ე. გაბიძაშვილისა და მ. ქავთარიას გამოც., გვ. 107). თუ გავითვალისწინებთ ანტონის მაქსიმალურ ორთოდოქსალობას, მისი შეფასება განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს, რას უნდა ემყარებოდეს ამგვარი შეფასებანი? ეს საკითხი საგანგებო განხილვას ითხოვს. ჭეშმით შევეცდებით მხოლოდ ზოგიერთი რამ განვმარტოთ. ამთავითვე კი აღვნიშნავთ: ჩანს, ადრიდანვე გააზრებული ჰქონდათ ქართლის ქრისტიანობის რამდენიმე ეტაპი; პირველი იყო ანდრია მოციქულის ქადაგება. ეს უნდა იგულისხმებოდეს იოანე საბანისძის სიტყვებშიც, რომ 500 წელზე მეტია ქართველები ქრისტიანობას იცნობენო. მეორე და უმთავრესი ეტაპია წმინდა ნინოს ქადაგებით ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება. ხოლო მესამე ეტაპია „ასურელ მამათა“ მოღვაწეობა, მათ მიერ ქართველთა განათლება „ჭეშმარიტებისა ნათლითა“, რაც დიოფიზიტობის გაძლიერებას უნდა გულისხმობდეს და არა მხოლოდ ზოგადად ქრისტიანობის ქადაგებას. მეოთხე და საბოლოო ეტაპად უნდა ჩათვლილიყო კირიონ ქართლის კათალიკოსის მოღვაწეობა, რომელმაც საბოლოოდ დაამკვიდრა ქართული დიოფიზიტური ორთოდოქსია (ზ. ალექსიძე).

ბაქვა-ზიარების მეტად გავრცელებული პრინციპის კვალობაზე სიმბოლურად არაერთი მოღვაწე წარმოუსახავთ ხოლმე მოციქულებრივი მისიით, მაგრამ „ასურელ მამათა“ დარად — იშვიათად.

თავისებურად საყურადღებოა მეცხრამეტე საუკუნის ტრადიციული თვალსაზრისი, რომ „ასურელი“ მამებიც, წმინდა ნინოც, წმინდა გიორგიც და გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწენი, ბასილ ღიდი და გრიგოლ ღვთისმეტყველი ქართველთა მონათესავე ერიდან, კაბადოკიიდან იყვნენო (ი. გოგებაშვილი). მაშინ ამისი მეცნიერული მტკიცება არ უცდიათ. მეცნიერული მტკიცებით, „ათცამეტი“ მამანი ქართველები იყვნენ (კ. კეკელიძე). სირიაში მათი წასვლაც ადვილად ასახსნელია. გელათის აკადემიამდე ადრეულ პერიოდში თვით კოსტანტინეპოლზე მეტად აქაურობა წარმოადგენდა ქართველთათვის უმაღლესი განათლების კერას.

„ასურელ მამათა“ მოსვლით ქართველთა ცხოვრებაში შემოდის ახალი პიროვნება — განდეგილი. განდეგილობა არაა მხოლოდ ბერ-მონაზვნობა. ბერ-მონაზვნობა მისი ქრისტიანული სახეა. განდეგი-





ლობის მიზეზად მხოლოდ „სოფლის მღურვა“ ვერ ჩაითვლებოდა. სი მიზანი შეიძლება იყოს თავისთავთან ყოფნა, შემოქმედებითი მარტობა. როცა ექვთიმე ათონელი ტოვებს ივირონის წინამძღვრობას, რათა მთლიანად მიეცეს მწიგნობრობას, ესაა უკვე ბერის ახალი განდგომა. მარტობისაკენ სწრაფვა ხშირად ამალღებისაკენ სწრაფვაა, მარტოსულობის განცდაც ხშირად ამალღებული სულის წუხილია.

«Когда восточные жрецы желали войти в доверие широкой аудитории, они произносили гневные слова, бичуя агентов государственного аппарата. И когда монахи уверяли, что отвергают все светские общественные институты, что они строят жизнь на новых началах религии и братства, то они часто встречали полное сочувствие простых людей» (История Византии, М., 1967, т. I, с. 163).

სამწუხაროდ, ცალკეულ გამონაკლისთა გარდა, არასრულყოფილადაა წარმოჩენილი „საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში“ (ტ. II, თბ., 1973, გვ. 614). მონასტერთა მნიშვნელობა, კერძოდ, ათცამეტ მამათა მონასტრებისა, მათთან დაკავშირებული ეკონომიური და სოციალური პრობლემები, სამონასტრო მიწათმფლობელობის ფორმები; ქტიტორთა ინსტიტუტი, სტავრობიგიული მონასტრები და ა. შ. ერთი სიტყვით, ქართულ მონასტერთა საერთო სახე.

• VI საუკუნეში ჩნდება ქართული ბერ-მონაზვნობა. ცხადია, რომ ისტორია განაპირობებდა ამას. მანამდე, IV-V საუკუნეთა განმავლობაში, ეკლესია საქართველოში უკვე საკმაოდ რთული სისტემით იყო ჩამოყალიბებული. მისი შემდგომი განვითარება მონასტრებში განხორციელდა ისე, რომ უკეთ გამოკვეთილიყო კულტურულ-ისტორიული პროგრესის მაგისტრალური გზები. • VI საუკუნეშივე ჩამოყალიბებული ჩანს მონასტერთა სამივე ძირითადი სახე: მარტმყოფლური (ანაქორეტული; მაგალითად, მარტყოფი და, როგორც ჩანს, თვით ზედაზენიც); „ძმობა“ ანუ კინოვია (დავით გარეჯი) და ლავრა (ამათი შერწყმა, მაგალითად, შიო-მღვიმე).

საერთოდ კი, აღმოსავლეთის საქრისტიანო ცენტრებში სამონასტრო ცხოვრებას უკვე დიდი გამოცდილება ჰქონდა. ეს იყო კომპლური მონასტრები ეგვიპტეში (თებაიდა), სირია-პალესტინა, თუ კაბადოკია. ეტყობა, კაბადოკიურ ქვაბურ სავანეებს დიდი გავლენა ჰქონია ჩვენში.

• მთავარი ისტორიული ფაქტი, რომელსაც ქართული ბერ-მონაზვნობის წარმოშობა უნდა დაკავშირებოდა, იყო 532 წელს სპარსეთის მიერ ქართლში მეფობის გაუქმება. „ვითარცა მეფობაი დაესრულა“



ქართლსა შინა, სპარსი განძლიერდესო“ — გვაუწყებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ იოანე ზედაზნელის მოღვაწეობის დასაწყისი ხანა ასეა განსაზღვრული: „ახალ-ნერგ იყვნეს მაშინ ქართველნი და ორასნი ოდენ წელიწადნი წარსულ იყვნეს მოქცევით მათთგან“ (ეს გულისხმობს, 537 წელს, ე. ი. 337—200). აქედანაც ჩანს, რომ ასურელ მამათა მოღვაწეობა მოჰყვა 532 წლის ამბებს.

ამ დროს მონასტერთა ანტისპარსული მისია უნდა გამოხატულიყო ანტიმონოფიზიტურ ქადაგებაში. ეს მონასტრებში უფრო შესაძლებელი იქნებოდა, ვიდრე სამრევლო ეკლესიებში. 506 წელს დვინის კრებაზე სომხებთან ერთად ქართველთა მიერ ანტიქალკედონური ორიენტაცია სპარსეთის გავლენით აიხსნება (ს. ჯანაშია, შრომები, I, 115).

ჩვენში სამონასტრო სისტემათა დაარსება მოჰყვა სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის დადებულ ე. წ. „საუკუნო ზავს“. ქართველთა თვის თავს დატეხილი ეს დიდი უბედურება ორი იმპერიის მიერ სამარადეამოდ ცხადდებოდა. ორმა მსოფლიო იმპერიამ გაინაწილა დასავლეთი და აღმოსავლეთი საქართველო. საქრისტიანოს მეთაურმა ბიზანტიამ მახდენაურ სპარსეთს დაუთმო ქრისტიანული ქართლი. ქართველებისაგან ბიზანტიასთან ოფიციალურმა საეკლესიო ურთიერთობამ აზრი დაკარგა. სადღა უნდა ეპოვათ ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების საყრდენი? ალბათ, ამ დროს უნდა მომხდარიყო უაღრესად მკვეთრი გარდატეხა ქართველთა ქრისტიანულ მსოფლხედვაში: თუ მანამდე ქრისტიანობა საყოველთაო, კოსმოპოლიტურ იდეად აღიქმებოდა, ამიერიდან ჩვენში სათავე ედებოდა ქრისტიანობის ეროვნულ და პირად-ინდივიდუალურ მსოფლგანცდად გამოცხადებას. რასაკვირველია, პირად-ინდივიდუალური რელიგიური ცდა იმთავითვე ქრისტიანობის საფუძველთა საფუძველი იყო. მაგრამ იმ დროს, რომელსაც ჩვენ ვეხებით, ამას კიდევ სხვა მნიშვნელობაც ენიჭებოდა. ეკლესიას მახდენაობისაგან დიდი საფრთხე დაემუქრა და თანაც მოაკლდა სახელმწიფოებრივი მფარველობა მეფობის გაუქმების გამო. განდევილურმა ღვთისმოსაობამ ისეთივე მნიშვნელობა შეიძინა როგორც სხვა დროს „ტაძრულ ცნობიერებას“ ენიჭებოდა. მონასტერი გახდა ეროვნულ პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნების საფარე. სხვა ამგვარი გზა თითქმის აღარც კი ჩანდა.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში (კერძოდ ა და გ რედაქციებში, ილია აბულაძის გამოცემით) შეგვიძლია გამოვყოთ ოთხი ნაწილი:



I „წინასიტყვა“ — ანდა, „წერილი“ (იგი ა-სა და გ-ებშია. ბ-ს აკლია). ესაა თეორიული შესავალი ლიტერატურულ-ისტორიული ცნობებით.

II ნაწილია საკუთრივ „ცხოვრება იოანე ზედაზნელისა“, თუმცა მას „დასაბამი ცხოვრებისა“ ეწოდება.

III ნაწილად ჩვენ გამოვყოფთ ერთ ჩანართს (ილია აბულაძის გამოცემით, გვ. 28-38), რომელიც, ჩვენი ვარაუდით, თვით იოანე ზედაზნელის ნაწარმოებია უნდა იყოს. იგი შეიცავს სწავლა-დამოძღვრას.

IV ნაწილია მცირე დასასრული, რომელიც, ალბათ, გვიანი დამატებაა (მასში ძირითადად იოანეს მოწაფეების ამბებია გადმოცემული).

ვფიქრობთ, ამგვარი დაყოფა უფრო ნათლად წარმოგვიდგენს ტექსტის სტრუქტურას და მის ისტორიას. ამჯერად შევეხებით პირველ სამ ნაწილს.

**I. 1. თეორიული წინასიტყვა.** არაერთ ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლს წამძღვარებული აქვს თეორიული შესავალი, მაგრამ თითქმის არსად არ გვხვდება ისეთი ვრცელი და მრავალმხრივი, როგორც „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას“ მოეპოვება. ადრეული შუა საუკუნეების მწერლობებში ძალზე იშვიათია პოეტუკურ-ესთეტიკური ხასიათის ნააზრევი და ამიტომ მცირედი მინიშნებანიც კი ყურადღებას იმსახურებს, და, მეტადრე, ისეთი მრავალმხრივი მოსაზრებანი როგორც ამ „წინასიტყვაშია“, რაც მთელი ადრეშუა-საუკუნეობრივი ქართული მწერლობისათვის ძალზე მნიშვნელოვან ფაქტს წარმოადგენს.

„მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყვისა და სიტყუაჲ არს მიმთხრობელ მიზეზთა, რომლისათვის პირველ მოვლენან საგრძნობელთა და მიართვიან მიმღებელსა და მიმღებელმან მისცის განმკითხველსა და განმკითხველმან დამმარხველსა; და ესრეთ გამოსახული იგი მოიქცის და დაებერის ნენტუსა ენისა თვისისა და განგებულად ოხრინ, რაათა კუალად სასმენელთა სხუათა მისცემდეს თვით თანა-ზიარებათა სმენისაჲთა, რომელ არს აწინდელი ესე ჩუენი მოქცევაჲ“, — ასეთია თეორიული „წინასიტყვის“ დასაწყისი.

„სიტყვა“, „მიზეზი“ და გზა სიტყვისა, — აქ ძირითადად ეს სამი საკითხი შეგვიძლია გამოვყოთ.

ამთავითვე შევნიშნავთ: სიტყვის ესთეტიკურობა იმ დროს სპეციფიკურია. სიტყვა იმ დროს იმდენადვე ესთეტიკური, რამდენადაც, ვთქვათ, ხატი. ხატის შინა-არსი მისგან მიღმური ღვთაებაა და ეს შინა-არსი არაა თვით მასში, ე. ი. ხატში. ასეთივეა სიტყვაც.

მაგრამ არცერთი და არც მეორე შემთხვევა არ გამორიცხავს ეს თეტიკურობას. საქმე ისაა, რომ მიღმურ შინა-არსისკენ ჩვენ დივართ ესთეტიკურის გზით, ხატის ესთეტიკური რაობის „გავლით“. სხვაა, როცა იმ მიღმურ შინა-არსამდე მივდივართ ფილოსოფიური გზით, ანდა ხილვით.

ცნობილია, რომ „სიტყვას“ იმ დროს მრავალი მნიშვნელობა ჰქონდა, გაცილებით მეტი, ვიდრე დღეს აქვს. რა მნიშვნელობითაც არ უნდა ეხმარათ „სიტყვა“, იგი ასე თუ ისე უკავშირდებოდა „სიტყვა-ლოგოსს“. მაგრამ აქ მაინც ყურადღება გადატანილია სიტყვის მოქმედების გზაზე: „მიმთხრობელი“ — „მიმღებელი“ — „განმკითხველი“ — „დამმარხველი“. ყველა ესენი ერთმანეთის თანაზიარნი ხდებიან, რადგან ყველა მათგანს „გაივლის“ სიტყვა (იგულისხმება „მიმთხრობელის“ სიტყვა). ამ გზაზე თითქოს დასახელებული არიან პიროვნებანი: „მიმღებელი“, „განმკითხველი“ და „დამმარხველი“, მაგრამ მათი გამოყოფა, ვფიქრობთ, ცნობიერების საფეხურების მიხედვით ხდება („საგრძობელი“, — „მიმღებელი“ — „განმკითხველი“ — „დამმარხველი“). „სიტყვაზე“ ასეთი მსჯელობანი სამონასტრო სავანეთა მწიგნობრების ყურადღებას მიაპყრობდა „მიმთხრობელიდან“ გარემიქცეულ გზას სიტყვისას, ამიტომ „სიტყვა“ ვერ იქნება „ჩაკეტილი“ პიროვნებაში, ვერ იქნება მხოლოდ უკუმიქცეული პიროვნებისაკენ.

მიზეზსა და „მიზეზოვანზე“ მოძღვრება ნეოპლატონიზმიდან მოდის (პეტრიწის მოსაზრებანი პროკლეს ემყარება. იხ. „განმარტების“ თავები. VI საუკუნისაა ცნობილი „მიზეზთა წიგნი“. უფრო ადრე მიზეზ-მიზეზოვანთა საკითხები განიხილებოდა ნეოპლატონიკოსთა ალექსანდრიულ სკოლაში).

აქ, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მიზეზთა მოაზრება, ერთი შეხედვით, თითქოს, არაა პატრისტიკული ხასიათისა. მაგრამ არსებითად აქ პატრისტიკა უნდა დავინახოთ, რადგან აქ არაა წმინდა კატეგორიოლოგია, აქ უფრო პლატონური თავისუფალი მსჯელობანია, რაც უფრო გვიან, კერძოდ, სქოლასტიკაში ნაკლებად ჩანს. პატრისტიკა ითხოვდა გაცნობიერებულყოფილ ადამიანურ სიტყვის დასაზღვრულობა. შდრ.: „ნუ ისწრაფი პირითა შენითა და გული შენი ნუ ისწრაფინ გამოღებად სიტყვისა წინაშე ღმრთისა, რამეთუ ღმერთი ცათა შინა არს და შენ ქუეყანასა ზედა. ამისთვის იყვენ სიტყუანი შენნი მცირედი“ (ეკლესიასტე, 5,1).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალი სიტყვის მიზეზებს ეხება. „მიზეზი“ სიტყვის „გარეთაა“, ასე ვთქვათ, სიტყვამდე არსებობს და იგი იწვევს („ადრავს“) სიტყვას. მაგრამ „სიტყვას“ თან



ლობის მიზეზად მხოლოდ „სოფლის მდურვა“ ვერ ჩაითვლება. მისი მიზანი შეიძლება იყოს თავისთავთან ყოფნა, შემოქმედებითი მარტობა. როცა ექვთიმე ათონელი ტოვებს ივირონის წინამძღვრობას, რათა მთლიანად მიეცეს მწიგნობრობას, ესაა უკვე ბერის ახალი განდგომა. მარტობისაკენ სწრაფვა ხშირად ამალღებისაკენ სწრაფვაა, მარტოსულობის განცდაც ხშირად ამალღებული სულის წუხილია.

«Когда восточные жрецы желали войти в доверие широкой аудитории, они произносили гневные слова, бичуя агентов государственного аппарата. И когда монахи уверяли, что отвергают все светские общественные институты, что они строят жизнь на новых началах религии и братства, то они часто встречали полное сочувствие простых людей» (История Византии, М., 1967, т. I, с. 163).

სამწუხაროდ, ცალკეულ გამონაკლისთა გარდა, არასრულყოფილადა წარმოჩენილი „საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში“ (ტ. II, თბ., 1973, გვ. 614). მონასტერთა მნიშვნელობა, კერძოდ, ათცამეტ მამათა მონასტრებისა, მათთან დაკავშირებული ეკონომიური და სოციალური პრობლემები, სამონასტრო მიწათმფლობელობის ფორმები; ქტიტორთა ინსტიტუტი, სტავრობიგიუელი მონასტრები და ა. შ. ერთი სიტყვით, ქართულ მონასტერთა საერთო სახე.

• VI საუკუნეში ჩნდება ქართული ბერ-მონაზვნობა. ცხადია, რომ ისტორია განაპირობებდა ამას. მანამდე, IV-V საუკუნეთა განმავლობაში, ეკლესია საქართველოში უკვე საკმაოდ რთული სისტემით იყო ჩამოყალიბებული. მისი შემდგომი განვითარება მონასტრებში განხორციელდა ისე, რომ უკეთ გამოკვეთილიყო კულტურულ-ისტორიული პროგრესის მაგისტრალური გზები. VI საუკუნეშივე ჩამოყალიბებული ჩანს მონასტერთა სამივე ძირითადი სახე: მარტ-მყოფლური (ანაქორეტული; მაგალითად, მარტყოფი და, როგორც ჩანს, თვით ზედაზენიც); „ძმობა“ ანუ კინოვია (დავით გარეჯი) და ლავრა (ამათი შერწყმა, მაგალითად, შიო-მღვიმე).

საერთოდ კი, აღმოსავლეთის საქრისტიანო ცენტრებში სამონასტრო ცხოვრებას უკვე დიდი გამოცდილება ჰქონდა. ეს იყო კობტური მონასტრები ეგვიპტეში (თებაიდა), სირია-პალესტინა, თუ კაბადოკია. ეტყობა, კაბადოკიურ ქვაბურ სავანეებს დიდი გავლენა ჰქონია ჩვენში.

• მთავარი ისტორიული ფაქტი, რომელსაც ქართული ბერ-მონაზვნობის წარმოშობა უნდა დაკავშირებოდა, იყო 532 წელს სპარსეთის მიერ ქართლში მეფობის გაუქმება. „ვითარცა მეფობაი დაესრულა“



ქართლსა შინა, სპარსი განძლიერდესო“ — გვაუწყებს „მოქცევის ქართლისაჲ“. „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ იოანე ზედაზნელის მოღვაწეობის დასაწყისი ხანა ასეა განსაზღვრული: „ახალ-ნერგ იყვნეს მაშინ ქართველნი და ორასნი ოდენ წელიწადნი წარსულ იყვნეს მოქცევით მათითგან“ (ეს გულისხმობს, 537 წელს, ე. ი. 337—200). აქედანაც ჩანს, რომ ასურელ მამათა მოღვაწეობა მოჰყვა 532 წლის ამბებს.

ამ დროს მონასტერთა ანტისპარსული მისია უნდა გამოხატულიყო ანტიმონოფიზიტურ ქადაგებაში. ეს მონასტრებში უფრო შესაძლებელი იქნებოდა, ვიდრე სამრევლო ეკლესიებში. 506 წელს დვინის კრებაზე სომხებთან ერთად ქართველთა მიერ ანტიქალკედონური ორიენტაცია სპარსეთის გავლენით აიხსნება (ს. ჯანაშია, შრომები, I, 115).

ჩვენში სამონასტრო სისტემათა დაარსება მოჰყვა სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის დადებულ ე. წ. „საუკუნო ზავს“. ქართველთა თვის თავს დატეხილი ეს დიდი უბედურება ორი იმპერიის მიერ სამარადეამოდ ცხადდებოდა. ორმა მსოფლიო იმპერიამ გაინაწილა დასავლეთი და აღმოსავლეთი საქართველო. საქრისტიანოს მეთაურმა ბიზანტიამ მახდენაურ სპარსეთს დაუთმო ქრისტიანული ქართლი. ქართველებსაგან ბიზანტიასთან ოფიციალურმა საეკლესიო თვითიერთობამ აზრი დაკარგა. სადღა უნდა ეპოვათ ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების საყრდენი? ალბათ, ამ დროს უნდა მომხდარიყო უაღრესად მკვეთრი გარდატეხა ქართველთა ქრისტიანულ მსოფლხედვაში: თუ მანამდე ქრისტიანობა საყოველთაო, კოსმოპოლიტურ იდეად აღიქმებოდა, ამიერიდან ჩვენში სათავე ედებოდა ქრისტიანობის ეროვნულ და პირად-ინდივიდუალურ მსოფლგანცდად გამოცხადებას. რასაკვირველია, პირად-ინდივიდუალური რელიგიური ცდა იმთავითვე ქრისტიანობის საფუძველთა საფუძველი იყო. მაგრამ იმ დროს, რომელსაც ჩვენ ვეხებით, ამას კიდევ სხვა მნიშვნელობაც ენიჭებოდა. ეკლესიას მახდენაობისაგან დიდი საფრთხე დაემუქრა და თანაც მოაკლდა სახელმწიფოებრივი მფარველობა მეფობის გაუქმების გამო. განდევილურმა ღვთისმოსაობამ ისეთივე მნიშვნელობა შეიძინა როგორც სხვა დროს „ტაძრულ ცნობიერებას“ ენიჭებოდა. მონასტერი გახდა ეროვნულ პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნების სავანე. სხვა ამგვარი გზა თითქმის აღარც კი ჩანდა.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში (კერძოდ ა და გ რედაქციებში, ილია აბულაძის გამოცემით) შეგვიძლია გამოვყოთ ოთხი ნაწილი:



I „წინასიტყვა“ — ანდა, „წერილი“ (იგი ა-სა და გ-ებშია, ბ-ს აკლია). ესაა თეორიული შესავალი ლიტერატურულ-ისტორიული ცნობებით.

II ნაწილია საკუთრივ „ცხოვრება იოანე ზედაზნელისა“, თუმცა მას „დასაბამი ცხოვრებისა“ ეწოდება.

III ნაწილად ჩვენ გამოვყოფთ ერთ ჩანართს (ილია აბულაძის გამოცემით, გვ. 28-38), რომელიც, ჩვენი ვარაუდით, თვით იოანე ზედაზნელის ნაწარმოებია უნდა იყოს. იგი შეიცავს სწავლა-დამოძღვრას.

IV ნაწილია მცირე დასასრული, რომელიც, ალბათ, გვიანი დამატებაა (მასში ძირითადად იოანეს მოწაფეების ამბებია გადმოცემული).

ვფიქრობთ, ამგვარი დაყოფა უფრო ნათლად წარმოგვიდგენს ტექსტის სტრუქტურას და მის ისტორიას. ამჯერად შევეხებით პირველ სამ ნაწილს.

**I. 1. თეორიული წინასიტყვა.** არაერთ ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლს წამძღვარებული აქვს თეორიული შესავალი, მაგრამ თითქმის არსად არ გვხვდება ისეთი ვრცელი და მრავალმხრივი, როგორც „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას“ მოეპოვება. ადრეული შუა საუკუნეების მწერლობებში ძალზე იშვიათია პოეტიკურ-ესთეტიკური ხასიათის ნააზრვეი და ამიტომ მცირედი მინიშნებანიც კი ყურადღებას იმსახურებს, და, მეტადრე, ისეთი მრავალმხრივი მოსაზრებანი როგორც ამ „წინასიტყვაშია“, რაც მთელი ადრეშუასაუკუნეობრივი ქართული მწერლობისათვის ძალზე მნიშვნელოვან ფაქტს წარმოადგენს.

„მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყვისა და სიტყუაჲ არს მიმთხრობელ მიზეზთა, რომლისათვის პირველ მოვლენან საგრძნობელთა და მიართვიან მიმღებელსა და მიმღებელმან მისცის განმკითხველსა და განმკითხველმან დამმარხველსა; და ესრეთ გამოსახული იგი მოიქცის და დაებერის ნესტუსა ენისა თვისისა და განგებულად ოხრინ, რაჲთა კუალად სასმენელთა სხუათა მისცემდეს თვით თანა-ზიარებათა სმენისაჲთა, რომელ არს აწინდელი ესე ჩუენი მოქცევაჲ“, — ასეთია თეორიული „წინასიტყვის“ დასაწყისი.

„სიტყვა“, „მიზეზი“ და გზა სიტყვისა, — აქ ძირითადად ეს სამი საკითხი შეგვიძლია გამოვყოთ.

ამთავითვე შევნიშნავთ: სიტყვის ესთეტიკურობა იმ დროს სპეციფიკურია. სიტყვა იმ დროს იმდენადვეა ესთეტიკური, რამდენადაც, ვთქვათ, ხატი. ხატის შინა-არსი მისგან მიღმური ღვთაებაა და ეს შინა-არსი არაა თვით მასში, ე. ი. ხატში. ასეთივეა სიტყვაც.

მაგრამ არცერთი და არც მეორე შემთხვევა არ გამორიცხავს თეტიკურობას. საქმე ისაა, რომ მიღმურ შინა-არსისკენ ჩვენ მივდივართ ესთეტიკურის გზით, ხატის ესთეტიკური რაობის „გავლით“. სხვაა, როცა იმ მიღმურ შინა-არსამდე მივდივართ ფილოსოფიური გზით, ანდა ხილვით.

ცნობილია, რომ „სიტყვას“ იმ დროს მრავალი მნიშვნელობა ჰქონდა, გაცილებით მეტი, ვიდრე დღეს აქვს. რა მნიშვნელობითაც არ უნდა ეხმარათ „სიტყვა“, იგი ასე თუ ისე უკავშირდებოდა „სიტყვა-ლოგოსს“. მაგრამ აქ მაინც ყურადღება გადატანილია სიტყვის მოქმედების გზაზე: „მიმთხრობელი“ — „მიმღებელი“ — „განმკითხველი“ — „დამმარხველი“. ყველა ესენი ერთმანეთის თანაზიარნი ხდებიან, რადგან ყველა მათგანს „გაივლის“ სიტყვა (იგულისხმება „მიმთხრობელის“ სიტყვა). ამ გზაზე თითქოს დასახელებული არიან პიროვნებანი: „მიმღებელი“, „განმკითხველი“ და „დამმარხველი“, მაგრამ მათი გამოყოფა, ვფიქრობთ, ცნობიერების საფეხურების მიხედვით ხდება („საგრძობელი“, — „მიმღებელი“ — „განმკითხველი“ — „დამმარხველი“). „სიტყვაზე“ ასეთი მსჯელობანი სამონასტრო საგანეთა მწიგნობრების ყურადღებას მიაპყრობდა „მიმთხრობელიდან“ გარემიქცეულ გზას სიტყვისას, ამიტომ „სიტყვა“ ვერ იქნება „ჩაკეტილი“ პიროვნებაში, ვერ იქნება მხოლოდ უკუმიქცეული პიროვნებისაკენ.

მიზეზსა და „მიზეზოვანზე“ მოძღვრება ნეოპლატონიზმიდან მოდის (პეტრიწის მოსაზრებანი პროკლეს ემყარება. იხ. „განმარტების“ თავები. VI საუკუნისაა ცნობილი „მიზეზთა წიგნი“. უფრო ადრე მიზეზ-მიზეზოვანთა საკითხები განიხილებოდა ნეოპლატონიკოსთა ალექსანდრიულ სკოლაში).

აქ, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მიზეზთა მოაზრება, ერთი შეხედვით, თითქოს, არაა პატრისტიკული ხასიათისა. მაგრამ არსებითად აქ პატრისტიკა უნდა დავინახოთ, რადგან აქ არაა წმინდა კატეგორიოლოგია, აქ უფრო პლატონური თავისუფალი მსჯელობანია, რაც უფრო გვიან, კერძოდ, სქოლასტიკაში ნაკლებად ჩანს. პატრისტიკა ითხოვდა გაცნობიერებულიყო ადამიანური სიტყვის დასაზღვრულობა. შდრ.: „ნუ ისწრაფი პირითა შენითა და გული შენი ნუ ისწრაფინ გამოღებად სიტყვისა წინაშე ღმრთისა, რამეთუ ღმერთი ცათა შინა არს და შენ ქუეყანასა ზედა. ამისთვის იყვენ სიტყუანი შენნი მცირედი“ (ეკლესიასტე, 5,1).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალი სიტყვის მიზეზებს ეხება. „მიზეზი“ სიტყვის „გარეთაა“, ასე ვთქვათ, სიტყვამდე არსებობს და იგი იწვევს („აღძრავს“) სიტყვას. მაგრამ „სიტყვას“ თან



გაპყვება თავისი „მიზეზი“ ისევე, როგორც ყოველ „მიზეზობრივ“ არსებობს მიზეზი.

ყოველივე ეს სიტყვით გადაეცემა „დამმარხველს“. ასე მიდის სიტყვა მიზეზიდან მიზნისაკენ და ამით სიტყვა აერთიანებს მიზეზსა და მიზანს. მიზეზისა და მიზნის გამთლიანებით კი „სიტყვის“ ლოგოსური ბუნება მქლავნდება. ზემორე მსჯელობის ასეთ კონტექსტში შეტანა იმ დროისათვის სრულიად ბუნებრივი იყო (მეტადრე, რომ იქვე ავტორი ახსენებს „მსახურთ სიტყვისათა გამოცხადებით მაღლისაჲთა“).

„სიტყვაზე“ მსჯელობა აქ გამიზნულია სალიტერატურო სიტყვის მიმართ, რასაც მიაჩნებენ მომდევნო ადგილები, კერძოდ, შემდეგი:

„არა თუ ადვილად საურავსა რასმე ვეძიებთ, არამედ სიღრმეთაგან ზღვისათა პატიოსანთა მარგალიტთა, შრომით მოსაგებელთა, გუნებავს ცხადად გამოჩინებად, რომელნი განმზადებულ არიან განყოფად სიმდიდრესა, უხრწნელსა საფასესა საღმთთა ნიჭთა, ნათესავისა მიმართ ჩუენთასა სიტყვათა მაღლისაჲთა...“ (იოანე ზედაზნელის ცხოვრება. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955 წ., გვ. 4, ა.).

ასეა გააზრებული სიტყვიერი შემოქმედების სიძნელეები. მაშინდელ აზროვნებაში მეტად თავისებურად გადატყდებოდა ხოლმე ე. წ. „განწირული ცნობიერების“, ანდა „დაწყვეტილი გონების“ პრობლემა. გონება კაცობრივია, სულიაო ღვთაებრივი (ადამიანში სული ითვლებოდა ღვთაების ხატად და არა გონება. ასეთია თვითშემეცნებელი გონების ვნებანი. მსგავსი გააზრება ისიც, რომ „თავისისა ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ქირსა“). ბასილ დიდი ამბობდა: „ქვემარტებისა სიტყუაჲ ძნიად შესაპყრობელ არსო“ („სიტყუისა მისთვის მოსე წინაისწარმეტყუელისა, რომელსა იტყვის, ვითარმედ: „ეკრძალე თავსა შენსა“ (ბასილი კესარიელის „სწავლანი“, ც. ქურციკიძის გამოც. 1983 წ., გვ. 19).

ყოველივე ამის საფუძველთა საფუძველი იყო მოძღვრება ორგვარ (ღვთაებრივ და კაცობრივ) სიბრძნეთა შესახებ. ზემორე სიტყვები ეხება, ასე ვთქვათ, შიდალიტერატურულ სფეროს, ლიტერატურაში სიტყვიერი შემოქმედების სიძნელეებს, რაც ზღვის სიღრმეთაგან მარგალიტის მოპოვების სიძნელეს ეტოლება. შემდეგ ნათქვამია: „განვიზრახე, რაითა ვემსგავსო ფუტკარსა შრომის მოყუარესა და სამოთხეთა შუენიერთა წიგნთა მიერ მოვიწილნეო“ (გვ. 6, ა). ყოველივე ეს იმეორებს ტრადიციულ გააზრებებს მწერლური მოვალეობისა.

ავტორისათვის მიქაელს, ალბათ, ზედაზნის მამასახლისს, უბოძებია „ქარტა წულილი“, რომელშიც იოანესი და მისი მოწაფეებმა ამახვილები მოთხრობილი. ავტორს აქედან გამოუკრეფია მასალა თავისი ნაწარმოებისათვის ისევე, „ვითარცა ვინ მარცულელი ოქროა წარსცის ვისმე ხელოვანსა, რაათა შექმნეს ივინი ჭურჭლად შუენიერად ერთად შეკრებულთა“ (გვ. 4, ა).

I.2. „დაწყებასა მწერალთასა ჯერ არს მოხსენებაჲ, დიდისა მოსესი, დამწყებლისა სახლისა წერითა“, — ნათქვამია იმავე „წინასიტყვაში“ (გვ. 7, ა).

აქ საყურადღებო ტერმინია „სახლის წერა“. შეიძლება გვეფიქრა, რომ, თითქოს, აქ უნდა ყოფილიყო „სახის-წერა“, მეტადრე, რომ ამგვარი თუ ამის მსგავსი არაერთი ტერმინი არსებობს ძველ ქართულ მწერლობაში. მაგრამ „სახლის წერა“ სულ სხვაა. „სახლის წერა“ ნიშნავს „წყობილსიტყვაობას“. იგი კალკია და მომდინარეობს, როგორც ფიქრობენ, „ბეითიდან“. ბეითი სალექსო წყვილეულია. ხოლო ეტიმოლოგიურად იგი ნიშნავს სახლს, კარავს, ორმხრივ გადახურულს. ამდენად, ზემორე ტერმინში „სახლი“ ეტიმოლოგიურად შეესაბამება „ბეითს“, ტერმინოლოგიურად კი „სახლის წერა“ ხელოვნური ფორმაა. ასეა თუ ისე, თავის დროზე „სახლის წერა“ ტერმინოლოგიურად მოსახმარი შესიტყვება ყოფილა და წყობილსიტყვაობას გულისხმობდა, რომლის დამწყებლად მოსე ითვლებოდა. მოსე პირველი მწერალია და რადგან ყოველი მოვლენა ნათლად ჩანს სათავეში, ასევე მწერლობის რაობა მისი პირველარსის მიხედვით სურდათ გაეაზრებინათ. ამ შემთხვევაში ქართველი ავტორი ორიგინალური არაა. იგი მიჰყვება და მრავალმხრივ იმეორებს გიორგი ალექსანდრიელის „იოანე ოქროპირის ცხოვრების“ შესავალს (ილ. აბულაძე). (შეად. თხზულების დასაწყისი, რ. გვარამიას გამოც. გვ. 1). სხვათა შორის, მას ეხმაურებიან სხვა ქართული აგიოგრაფიული ძეგლებიც, კერძოდ, „კოსტანტი კახის მარტილობა“ და „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“. იმ დროს ავტორები ორიგინალობას არ ცდილობდნენ (ამით კი ხშირად აღწევდნენ წარმატებას). თანაც არსებობდა აზროვნების პერმენეტიკული (განმარტებითი) წესი: პრობლემები მარადიული იყო, მხოლოდ მათი მოწოდების წესი იყო სხვადასხვა გვარი.

მოსე, როგორც მწერალი, უპირველესი გამომხატველი იყო იმგვარი შემოქმედისა, რომელიც თვალთ ხილულს ან სხვისგან მონათხრობს არ ემყარებოდა. იგი ემყარებოდა ხილვას. ხილვის წყალობით მას უნდა აღეწერა უხილავი რამ ისე, ვითარცა თვალთა

ხილული. ასეა განმარტებულ-გააზრებული მოსეს მწერლობის ძალზე დიდი მნიშვნელობა აქვს მთელი აგიოგრაფიის თეოგრაფიის შემოქმედებითი პროცესის გასაგებად. ნაწარმოებში გამოწვეული შეიძლება შემოეცანათ ხილვაზე დამყარებით (გ. ფარულავა).

გასაგებია, რომ ავტორი მოსეს წიგნებიდან ისეთ ამბებს მოიხმობს, რომლებიც უფრო გააშინაარსიანებდა საკუთარ სათქმელს. ისე შორიდან იგი თანდათან, მარცვალ-მარცვალ კრებს ყოველივეს იოანეს სახის შესაქმნელად. „შეუწველი მაყვლოვანის“ გახსენება თვით მოსეს ამბებიდან ამოსავლით კი არ ხდება, არამედ მოსახმობად ღვთისმშობლის სახისა, რომელიც ქართველთა მოციქულებრივი მოღვაწეობის მფარველი იყო („მოსეს გამოცხადება ანგელოზი ღმრთისაჲ ცეცხლითა მაყვლოვანსა მას შინა, საიდუმლოჲ ქალწულისაჲ“). შემდეგ ნათქვამია, რომ მოსე „განვიღო უღაბნოდ მთასა სინასა“ (გვ. 7, ა). შემდეგ საუბარია ხალხის ხსენებებზე ეგვიპტელთაგან („ეგვიპტე ჯოჯოხეთისაჲ“; ევანგელურია „ეგვიპტე ხსენისაჲ“), საუბარია ხსენებებზე ურწმუნოებისაგან, შემდეგ ბირველარსის ბუნებაზე საუბარი და ა. შ.

ქვემოთ, ტექსტის ფაბულურ ნაწილში, აღწერილია იოანეს ასვლა ზედაზნის მთაზე. ზედაზნის მთის სახეში სიმბოლურად შეიძლება დაენახათ ქართველთა სინა. იოანე ზედაზნელი კი სინას მთაზე ამსვლელ მოსეს შეეღარებოდა. საქმე ისაა, რომ, როგორც დღეს კარგადაა ცნობილი, უმეტესწილად კ. კეკელიძის გამოკვლევებით, მთელი მცხეთა და მისი შემოგარენი სიმბოლიზებული იყო ბიბლიური ტოპონიმით: აქაა ანტიოქია (მტკვრისა და არაგვის შესართავში), არმაზისხევი, არმაზის მთა, ბაგინეთი (ქართლის ქედის კალთაზე), გეთსიმანია (ნ. ქრისტესჯვარი); გორგოთის სერი (გორგოთისა? ტყიანი ქედი მცხეთის ჩრდილო-დასავლეთით), ლაზარეს წყარო (სოფ. გალავანთან) და სხვა (იხ. ალ. ლლონტი. მცხეთის ტოპონიმია, II, ტოპონიმიკური ძიებანი, თბ., 1975). ამათ გვერდით დგას ისეთი უძველესი ტოპონიმები, როგორცაა: აკაკების თარგი (წეროვანში; იქვეა ბრინჯის ხევი), მცხეთის ჩრდილოეთით არაგვის მარჯვენა მხარეს ბრინჯის დელეა; საგურამოში იოანე ზედაზნელის წყალია (იგივე „ძველი წყარო“).

ამისდა კვალად ზედაზნეცი შეიძლება ყოფილიყო ქართველთა სინას მთა, რომელზედაც ღვთაების გამოცხადება ხდება. ზედაზნეზე ეუწყებოდა იოანეს ღვთაებრივი ჭეშმარიტება, მოსეც „განვიღო უღაბნოდ მთასა სინასა“, „რომელ მაღალთა უმწვერვალესთა მთათა უმაღლეს იქმნა, „სახე იგი ჭეშმარიტებისა მის სჯულისა

მდებლად მას ხსნად ისრაელისა წარავლინებდა“ (გვ. 7 ა).

ასევე ზედაზენიდან იოანე წარავლინებდა თავის მოწაფეებს ქართველთა სულიერი ხსნისათვის.

გასათვალისწინებელია, რომ სინა, თურმე, აქადურ მითოლოგიაში ნიშნავს მთვარის ღმერთს, რომელსაც უშემერულად ნანნა ერქვა. თუ ფარნაოზ იყო არმაზი (ფარნაოზს „არმაზი“ ერქვა), გვაქვს უფლება ვიკითხოთ: იქნებ, ამ ფაქტებს უკავშირდება მირიან მეფის მეუღლის სახელიც? ანდა, ხომ არ იყო ზედაზენზე მთვარის კულტი?

I. 3. ქართულ თხზულებებში ეფრემ მცირესა და იოანე პეტრიწამდე არ გვხვდება პირველარსზე ისეთი წმინდა ფილოსოფიური მსჯელობა, როგორიც ამ „წინასიტყვაშია“. მთლიანი ორიგინალობა აქ არაა მოსალოდნელი. ავტორი ეყრდნობა „გამოსლვათა“ წიგნს (3, 14, რაც გამოცემაში არაა მითითებული).

ავტორი განმარტავს: „არს იგი არს“; ე. ი. ღმერთი არსებააო, და დასძენს: „რომლისა დასაბამი არ არსო“ (გვ. 8). ე. ი. ღვთაება ყოველივე არსებულის პირველსათავეო, ყოველივე მისგან მოდის, მას კი დასაბამი არ აქვს, დაუსაბამოა. რაც მთავარია, ავტორი აცნობიერებს, რომ უნდა გააზრებულ იქნეს „ღმრთის მეცნიერების საზღვარი“, ე. ი. ის, თუ სანამდე შეიძლება მისწვდეს ადამიანის გონება პირველსაწყისის ძებნისას. რომ „დაუსაბამობის“ წარმოდგენას მისტიკამდე მიჰყავს ადამიანი, აქ ასეა მინიშნებული: პირველარსის ღვთაებრივი დეფინიციები ზღვარდადებულაია, ფილოსოფიური დეფინიციები „დაუსაბამობის“ ცნების მიღმა ვეღარ მიდის, თუმცა დაშვებულია, რომ თვით რაობა პირველარსისა გაცილებით მიღმურია, უსაზღვროებაშია საგულვებელი. ამიტომ აქვე, როცა თავდება ფილოსოფიური დეფინიციები, შემოდის სახისმეტყველებითი წარმოდგენები: უნდა ვირწმუნოთ „ნათელი-იგი დიდი. შეიპყრნეს იგინი ბნელმან და სიღრმესა დაინთქნენ და რომელი ნათელი იგი არს, ერთი უხილავი და უცვალებელი ღმერთი არს“ (გვ. 8). ამრიგად, ფილოსოფიურ გააზრებას მოსდევს ღვთაების სახისმეტყველებითი წარმოდგენა, ხოლო ამას მოჰყვება ღვთისმეტყველება (მაშასადამე, წარმოდგენილია ასეთი საფესურები: ფილოსოფია, ესთეტიკა და ღვთისმეტყველება. ცხადია, ეს დაყოფა პირობითია). ღვთისმეტყველებითი გააზრება პირველარსისა წარმოდგენილია საღვთო სახელების კვალობაზე:

„არს იგი უხილავი, უყამო, დაუტევნელ, უცვალებელ, — უცვალებელ თვინიერ ვითარებისა, თვინიერ რაოდენობისა, ხატებისა, შეტყურობელ და შეუნაწევრებელ, თვით იძვრის მარადის ძრვითა





თავისა თვისით ძლიერ, დაღათუ მიიწევის პირველისა ყოველი, რომელ მისი არს“... (გვ. 8).

ესაა უკუთქმითი თეოლოგიის ნიმუში: ღვთაება გამოხატულია მხოლოდ უარყოფითი ნიშნებით. აქაც ფილოსოფიური და ესთეტიკური მომენტებიც ჩანს.

„არსისა“ და „ერთის“ ცნებების გააზრებანი ქართველ ავტორს ძე ღვთაებაზე გადააქვს და თან ზოგიერთ ახალ ატრიბუტსაც უმატებს: „მხოლოდ ცხოველი და განმაცხოვებელი, მომცემელი ცხოვრებისა“ (გვ. 8).

ამას ბუნებრივად უნდა მოჰყოლოდა და მოჰყვება კიდევ გააზრება ღვთაების ანუ პირველარსის სხვა არსებად განფენისა. ეს კი იმდროინდელი გაგებით, იწყება ანგელოზებით ანუ ზეციური ძალებით:

„სული მომცემელი და შემოქმედი და არა შექმნილი, რომლისაგან დადგა შექმნილიცა იგი ნათელი მეოხეთა მათ ბრწყინვალეებითაო, ანგელოზთასა ვიტყვი“... (გვ. 9).

ეს საკითხები (შემოქმედისა და შექმნილის შესახებ) განვითარებას პოვებდა არეოპაგიტულ წიგნებზე დაყრდნობით. მანამდეც გვხვდება ეს, მაგალითად ბასილ დიდთან, მაგრამ საფუძვლად მაინც არეოპაგიტისა შეიქმნა, რაც ყველაზე სრულად გამოვლინდა იოანე სკოტ ერიუგენასთან. ესეც პატრისტიკის გზაა.

აქვე შევნიშნავთ: შუასაუკუნეობრივ ავტორთან მთავარია, თუ რაა ინტენსიურად მოხმობილი, თავი და თავი კი ამგვარი მოსაზრებებისა, ცხადია, ბიბლიაა (ამ შემთხვევაში იხ. I კორინთ., 15: „არს ხორცი შეინვიერი და არს ხორცი სულიერი (44), ეგრეცა წერილ არს: იყო პირველი იგი კაცი ადამ სამშენველად ცხოველად, ხოლო უკუანადსკნელი ადამ სულად განმაცხოვებელად (45)... „და ვითარცა-იგი შევიმოსეთ ხატი იგი მიწისაგანისაჲ, შევიმოსოთ ხატიცა იგი ზეცისაგანისაჲ“ (49). შემდეგ ავტორი გადადის ტრიადოლოგიის საკითხებზე, რასაც მოჰყვება არიოზის წინააღმდეგ მიმართული მსჯელობა.

„პრცხვენოდენ არიოზს, რომელმან დაბადებულად იკადრა თქუამად სიტყუაჲ იგი ღმრთისაჲ, რომელი-იგი მისი იყო და არა სხუაჲ. და ესე შეემთხვია, რამეთუ ვერ ცნა საზღვარი გუამისა და ბუნებისა მისისაჲ, ზედვიდა მას კაცად და ბუნებაჲ ღმერთებისაჲ დაუსაბამოჲ ვერა ცნა“ (გვ. 9).

სრულიად აშკარაა, რომ ავტორმა წარმოგვიდგინა გარკვეული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური კონტექსტი, რათა ყოველივე მიემართა ორბუნებრიობის პრობლემის მართებულად გააზრებისაკენ.

ამას ერთგვარად ადასტურებს მომდევნო ანტიარიანული პოლემიკა: „...არიანთა, რომელნი იტყვიან ქრისტესა, ვითარმედ სიტყუა იყო ღმრთისაჲ; და სული კუალად დაბადებულთა შეაერთეს და იტყვიან, ვითარცა ადამიო, სიტყუა იგი დაბადა ღმერთმან“ (გვ. 9).

ტრიალოლოგიის კონტექსტში განიხილება სიტყვა-ლოგოსის რაობა, კერძოდ, სიტყვა ვითარცა დემიურგი: „სიტყვა“ არაა დაბადებული, ის პირველადია, პირველარსია, ის თვითონაა დაბადებული.

დაბოლოს ავტორი გადმოსცემს ანტიმაკედონურ მოსაზრებებს ფსალმუნზე და მათეს სახარებაზე დაყრდნობით: „სიტყვითა უფლისაითა ცანი დაემტკიცნეს“ და სულითა პირისა მისისათთა ყოველი ძალი მათიო“ (ფს. 32, 6).

„ყოველნი ცოდვანი და გმობანი მიეტევნეს კაცთა, ხოლო სულისა წმიდისა გმობაჲ არა მიეტევოსო“ (მთ. 12, 31). ქვემოთ კვლავ შემოვა სული წმიდის თემა, კვლავ ეთიკურ-ფილოსოფიური ასპექტით, თანაც შემოვა თავად იოანე ზედაზნისეული გააზრებით, მისეულ „სწავლანში“.

ავტორი დაძენს: „სული იგი ჭეშმარიტებისაჲ, რომელი მამისაგან გამოვალს და ძისა თანა თაყუანის-იციემების, იგი სული, რომელი წყალთა ზედა იქცეოდა... დაბადებდა ყოველთა დაბადებულთო“ (გვ. 11).

აქვე ნათქვამია: „აჲ, მადლი გამოუთქმელი, ებრაულად იტყვის მოციქული ერთითა ხოლო ენითა და ყოველთა ენითა ბარბაროზთა ესმინა“ (გვ. 11).

ეს სიტყვები ეხმაურება „საქმე მოციქულთას“ მეორე თავის დასაწყისს, სადაც მოციქულებზე სული წმიდის მოფენაა აღწერილი. აქ ნათქვამია: „აღივსნეს ყოველნი სულითა წმიდითა და იწყეს, სიტყუად უცხოთა ენათა, ვითარცა სული იგი მისცემდა მათ სიტყუად“ (საქმე, 2, 4).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ სიტყვების თვალსაზრისით, ეს სიტყვები უნდა გულისხმობდეს ათცამეტ მამებზე სული წმიდის მოფენას, რომ მათ შემდეგ სული წმიდისაგან მინიჭებული ლოგოსური სიტყვა სხვებს გადასცენ.

II. 1. მეორე, ძირითადი ნაწილია საკუთრივ იოანეს ცხოვრება, რომელიც დასათაურებულია ასე — „დასაბამი ცხოვრებისა წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაზნელისაჲ“.

ამ ნაწილში წმინდა ფაბულური ელემენტი ძალზე მცირეა. იგი შეიცავს არაერთ გადახვევას და ჩანართს: 1. პირველი ჩანართი შეიცავს ნინოს მოღვაწეობასა და სვეტიცხოვლის ამბებს; 2. აქ-

ვეა განმარტება ზედაზენზე დამკვიდრებისა, 3. ფაბულურ შივეა ჩართული იოანე ზედაზნელის „სწავლანი“.

იოანეს თავგადასავლის თხრობა არაა ბიოგრაფიული. ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ არაა მართებული, როცა ჩვენ ცხოვრებათა ქანრის ყოველ ნაწარმოებს ბიოგრაფიულ პროზად ვთვლით. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ამბები გადმოცემულია არა ბიოგრაფიული თვალსაზრისით, არამედ სხვა რამ კულტურულ-რელიგიური მიზანდასახულობით. მაგალითად, თავდაპირველი ამბები მოწოდებულია იმის ნათელსაყოფად, თუ იოანე „რომლისა მიზეზითა მოიწია სოფელსა ამას ჩვენსაო“ (გვ. 18). ეს კი ასეა განმარტებული: „განმგებელმან მისმან სულმან წმიდამან წამს-უყვნა მას ქუეყანად ჩრდილოდ, რაათა მოუძლუეს ქუეყანად ქართლად“ (გვ. 20). და ამიტომ იოანეც გამოემგზავრა და მოვიდა „კათოლიკეს უეთტან“.

ეს და კიდევ სხვა მომენტები გამიზნულია იმისკენ, რათა იოანე ზედაზნელის მომავალი ღვაწლი წარმოგვიდგეს ვითარცა ვაგრძელება და განვითარება წმიდა ნინოს მოციქულებრივი მისიისა. მაგალითად, სიმბოლირებულია თვით ის, რომ ქართლი ჩრდილოეთის ქვეყანაა (შუამდინარეთიდან იოანე მოდის „ჩრდილოდ“). ამას შემდეგ აზრს ანიჭებდნენ: ქართლი „ჩრდილოა“, რადგან მოკლებულიაო სარწმუნოების მზეს („მზეა სამართლისა“), ასეა „ნინოს ცხოვრებაში“. შ. კრ. 337).

ნინოსა და სვეტიცხოველთან კავშირები შემდეგ უფრო ღრმავდება.

II. 2. იოანე ზედაზნელის სახეში გამთლიანებულია რამდენიმე პარადიგმული სახე-იდეალის ნიშნები; მაგალითად: იოანე ნათლისმცემლისა (აქედან გამომდინარე ილია წინასწარმეტყველისა), იოანე ღვთისმეტყველისა, სამოელ წინასწარმეტყველისა (გვ. 6), მოსესი, ზოლო ბიზანტიური აგიოგრაფიიდან, უპირველეს ყოვლისა — საბა პალესტინელისა, ქართული აგიოგრაფიიდან კი, მას პირველსახე არ ჰყოლია, რადგან იგი თვითონ იყო ჩვენში განდევნილების პირველსახე.

იოანე ზედაზნელის სახეში უნდა გაერთიანებულიყო იოანე ნათლისმცემლისა და იოანე ღვთისმეტყველის თვისებანი. ნათლისმცემლის იმიტომ, რომ იგი იყო სიმბოლო „უდაბნოს ანგელოზისა“, ზოლო იოანე მახარებელი (ევანგელისტი) — სიბრძნისმეტყველისა. ამ მხრივ ი. ზედაზნელი ჩანს თავისი „სწავლანით“, რომელსაც ქვემოთ შევვებებით. ნიშანდობლივია, რომ შუასაუკუნეობრივ და ხშირად რენესანსულ მწერლობაშიაც პერსონაჟთა ნიშან-

თვისებანი ემბლემურია. ეს ეხება მათ დასახასიათებლად მოხმობილ ეპითეტებსაც და შედარებებსაც. პერსონაჟთა ატრიბუტები ემბლემურობას ემყარება, ასეა აქაც. იოანე ზედაზნელის სახესთან იოანე ნათლისმცემლის დაკავშირება შემდეგნაირად იქნა გამოხატული. კლემენტოზ კათალიკოსმა ზედაზენზე იოანეს ქვაბის აღმოსავლეთით მის სადიდებლად ააშენა ეკლესია იოანე ნათლისმცემლის სახელზე (გვ. 66). მანამდე კი ეკლესია იოანეს სიკვდილის შემდეგ მისმა მოწაფეებმა ააშენეს. თვითონ იოანე კი ქვაბში ცხოვრობდა, ე. ი. ცხოვრობდა ნათლისმცემლის მსგავსად.

იოანე ზედაზნელის სახეში უნდა ეხილათ ილია წინასწარმეტყველიც თუნდაც იმიტომ, რომ მასში ხედავდნენ იოანე ნათლისმცემელს. ნათლისმცემლის პირველსახე კი ილია იყო (შდრ. მთ. 11, 14); ილია იბრძოდა ბაალის კულტის წინააღმდეგ ლიბანის ფინიკიაში (პალესტინაში). დამასკოს ჩრდილოეთით იყო ბაალ-ბეჩი (მზის ქალაქი, ჰელიოპოლისი), სადაც მზის უმთავრესი სალოცავი იდგა. ევსევი კესარიელის ცნობით აქ დააარსეს საეპისკოპოსო კათედრა და „ეს ქალაქი შეიქმნა ცენტრად აღმოსავლეთში ქრისტიანობის გავრცელებისა“ (კ. კეკელიძე, კიმენი, II, გვ. 4). დავაკვირდეთ, რამდენი რამით ჰგავს ზედაზენზე იოანეს მოღვაწეობა ყოველივე ამას...

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესწავლისას საჭიროა მოვიხმოთ ერთი ნაწარმოები, რომელიც მხოლოდ ქართულადაა შემონახული და ეწოდება „საკითხავი დღესასწაულთათვის...“ იგი ეხება ხარება-შობისა და ნათლისღების კალენდარულ საკითხებს. რადგან ზედაზენის მონასტერი იოანე ნათლისმცემლის სახელზე აშენდა, ამიტომ იოანე ნათლისმცემლის ეორტალოგიური საკითხები გათვალისწინებული ექნებოდა „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორს. იოანე ნათლისმცემლის კულტს თუ უშუალოდ არ გულისხმობდა, მაინც შეიძლებოდა გამოყენებულიყო ანტიგრიგორიანული პოლემიკისათვის გარკვეული თვალსაზრისით (ზემოაღნიშნული, საკითხავი ფსევდოეპიგრაფიკულად ითვლება და ზედწარწერილია იმპერატორ იუსტინიანეს სახელით).

საკითხავში ნათქვამია:

„მეექუსესა მას დღესა თთვისა იანვარისასა ნათლისღებაჲ არს და შობასა და ნათლისღებასა ერთად ჰყოფენ. და ამას ცდომასა მით შეცვივეს პირველნი იგი, რამეთუ არა ეკრძალნეს დღესა მას ხარებისასაო“ და ქვემოთ მოჰყავს ხარების დღე — 25 მარტი (კ. კეკელიძე, კიმენი, II, 1946, გვ. 68).

მაშასადამე, ამ ნაწარმოების მიხედვით, VI საუკუნეში იუსტი-





ნიანეს მიერ დაგმობილია ისინი, ვინც ნათლისღების დადგენის დღეს ერთმანეთს ამთხვევენ, რადგან ამით გარკვეულად ჩრდილი ადგებოდა იოანე ნათლისმცემლის კულტს: შობის დღესასწაულით იჩრდილებოდა ნათლისღება.

ქვემოთ აღნიშნულია, რომ „ორი ჯერი არს მზისა ქცევად წელიწადსა და დასწორებაჲ დღეთაჲ: ერთი ესე ქცევად მზისაჲ დღეს არს, ოცდახუთსა ივნისსა, და ერთი იგი ქცევად თთუესა დეკემბერსა ოცდახუთსაო“... „თთუესა მარტსა ოცდახუთსა ეხარა მარიამს გაბრიელისაგან,... თთუესა ივნისსა ოცდახუთსა იშვა იოანე“ (გვ. 70).

„სწავლანით“ იოანე ზედაზნელი ჩვენს წინაშე წარმოდგა იოანე ღვთისმეტყველის „როლში“, რადგან ევანგელეთაგან სწორედ იოანეს სახარება არის ყველა სხვა, ე. წ. სინოპტიკურ სახარებაზე მეტად „თეორიული“, მეტად „თეორიულ“-ღვთისმეტყველებითი. ცხადია, საღვთისმეტყველო „პროგრამის“ გარეშე წარმოუდგენელი იყო ქართული ბერ-მონაზვნობა და სწორედ ასეთი „პროგრამის“ მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა იოანე ზედაზნელის „სწავლანს“, გარდა „ახალი აღთქმისა“, იოანე ღვთისმეტყველთან დაკავშირებული რეალიები გათვალისწინებული უნდა ჰქონოდათ შემდეგი ნაწარმოებითაც: „ცხოვრებაჲ და ქადაგებაჲ წმიდისა და ყოვლადქებულისა მოციქულისა და მახარებლისა, იოვანე ღმრთისმეტყუელისაჲ“, რომელიც მიეწერება პროზორეს (გარდ. 596 წ.) („ათონის კრებულო“; გვ. 111—175). აქ იოანე მახარებელი წარმოსახულია „ძედ წმიდისა ქალწულისა, დედისა უფლისა და ძმად ქრისტესი“ (გვ. 111). ამას უნდა შემსგავსებოდა იოანე ზედაზნელი.

ქართული ეკლესიის ისტორიაში იოანე ზედაზნელი გამომხატველი უნდა ყოფილიყო ახალი ეტაპისა სულიერი ცხოვრების გაღრმავების თვალსაზრისით. ეს უნდა ყოფილიყო სწორედ იოანე ღვთისმეტყველის კვალობაზე. შემდგომში, როგორც არ უნდა ყოფილიყო გზა ქართული ეკლესიის განვითარებისა, იგი თავის მნიშვნელობას აღარასოდეს აღარ დაკარგავდა.

აქ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მოვიხმოთ გ. ლეონიძის ერთი საყურადღებო ესე „ქართული მესიანიზმი“; „თუ შელინგის დოქტრინით, ახლა დგება ეკლესია იოანესი — სამყარო სიყვარულის და ენთუზიაზმის (I—სინტეტიურის — პეტრესი, II — პავლესი — ეპოქა დოქტრინების), ჩვენმა ეკლესიამ არ იცის ერესები, არც ცხარე დოქტრინები, იგი თავიდანვე იყო ეკლესია „იოანესი“ (მანანა ხელაიას გამოცემა: ქართული ლიტერატურული ესე, 1986, გვ. 77).

ეკლესიაში იოანეს გზა მაინც ერთი მხარეა განვითარების, ესაა გზა განსაკუთრებული, ვიზიონერული სულიერებისა, სხვა გზა პავლესი და სხვა — პეტრესი. „თუ პეტრე გამოხატავს ქრისტიანობის ეზოთერიულ, საერთო-სახალხო მხარეს (ყველასთვის მიწიკებული აღსარება საარწმუნოებისა), იოანე ღვთისმეტყველი გამოხატავს მის ეზოთერიულ მხარეს (რჩეულთათვის გახსნილი მისტიკური ცდანი) (ს. ავერინცევი).

იქნებ იმის აღნიშვნასაც დაურჩეს მნიშვნელობა, რომ იოანე ღვთისმეტყველის ზოომორფული „ემბლემა“ იყო არწივი, რომელიც ზოდიაქურ ნიშანთა ასეთ ციკლში შედის (V თვის ნიშნები): ლომი (ბიზანტიური?), ზევსი და არწივი (ბერძნული), იუპიტერი და ელვა (რომაული), ვენახი (ებრაული). ლომის, არწივის, „ელვისა“ და ვენახის ურთიერთკავშირი ქართული სახისმეტყველებისათვის არაა უცხო (იხ. ჩვენი: წმინდა ნინო და „დედა-უფალი“, „მნათობი“, 1985, № 2).

II. 4) იოანე ზედაზნელის სახისთვის ერთ-ერთი უმთავრესი პარადიგმული სახეა მოსე წინასწარმეტყველი.

მოსემ სინას უდაბნოში მოიყვანა ეგვიპტიდან გამოხსნილი ისრაელები. აქ დიდი უწყლობა დახვდათ, მოსემ ღმერთს შესთხოვა შეველა. ღმერთმაც უსმინა და უჩვენა გზა წყლისაკენ. მოსემ ხალხი მოიხმო თავისკენ: „მე ვდგეო თხემსა ზედა ბორცვისასა და კუერთხი ღმრთისაჲ ხელსა შინა ჩემსა“ (გამოსლვათა, 17,8). და ასე აღმოადინა წყალი მთიდან. მოსემ დიდება შესწირა ღმერთს: „დიდ არს უფალი უფროჲს ყოველთა ღმერთისა“ (გამოს., 18,11).

შეუძლებელია ამასთან არ დაენახათ მსგავსება იმ ეპიზოდისა, როცა იოანემ ზედაზენზე წყალი აღმოადინა.

ზედაზნის „მთაჲ ესე პირველ ურწყულ იყო და ყოვლადვე ვერ საზოგნებელ წყალი გარემოს მისა“ (გვ. 48, ა). იოანეს ლოცვით „გამოხდა წყალი ტკბილი, გრილი, და ფრიად შუენიერი მდიდრად, რომელი დღეს დის მყოფთათვის მის მონასტრისათჳს“ (გვ. 50, ა).

ქართველი ავტორი მოსეს მიერ წყლის მოპოვებას ასე გადმოსცემს: ღმერთმაო „მოსცა წყალი უდაბნოსა ერსა თვისსა ისრაელსა, ხელითა მოსესითა... გამოუტეგნა მდინარენი კლდისაგან ხმელისა ცემითა კუერთხისაჲთა... კლდე იგი სახე ქრისტესი იყო და კუერთხი იგი — აჩრდილი ჭურისაჲ“ (გვ. 50, ა).

ერთიცა და მეორეც იყო სიმბოლო ცხოვრების წყაროსი. არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ „წინასიტყვაში“ ავტორს მოჰყავს ქრისტეს შეხვედრის ევანგელური ეპიზოდი სამარიელ ქალთან, რომელმაც წყალი მიაწოდა მაცხოვარს, ხოლო მას „ცხოვრების

წყარო“ მიენიჭა. ავტორს სურს თქვას, რომ ვერ ძალმოძის  
ნიჭება ცხოვრების წყაროსი, „რამეთუ ენა ბრგვინველ  
ვერ მეტყუელ“ (გვ. 6, ა). წყარო იყო სიმბოლო ადამიანური მეტყ-  
ველებისა, რომელიც ლოგოსური ბუნებისად ითვლებოდა.

სინას მთაზე მოსეს ასვლა სულიერი ამბლების სიმბოლო იყო  
(შდრ. გვ. 5). მოსე პირველად არქმევდა სახელს საგნებსა და მოვ-  
ლენებს. მოსეს ენიჭება ღვთის სიტყვა, რომელსაც გადასცემს  
ხალხს. ამისი მსგავსია იოანე ზედაზნელის მისიაც. ავტორი წერს:  
„მოვიდოდეს მათა ყოვლით კერძო და აღეშენებოდეს სიტყუათა  
და საქმეთა მათთან“. „აღშენება“ აქ ნიშნავს „სიკეთით აღვსებას“  
(შდრ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“: „ფრიად ნუგეშინისცა  
მას ნეტარმან მან ღმრთისა კაცმან და აღაშენა ფრიად სანატრელი  
იგი მოხუცებული“. თ. 29). არსებობს გ. ათონელისეული თარგმა-  
ნი ამა დოსითეოზის (VI ს.) საკითხავისა: „აღშენებისათვის  
სულითა სათნოებითა. A-126, გვ. 225).

II. 5 ზოგადად თავისთავად ცხადია, რომ იოანე ზედაზნელისა-  
თვის განდევილთაგან სანიმუშო უნდა ყოფილიყო საბა განწმენდი-  
ლის მოღვაწეობა. ხოლო კირილე სკვითოპოლელის „საბა პალეს-  
ტინელის ცხოვრება“ სანიმუშო თხზულება იყო ყველა დროის აგი-  
ოგრაფიისათვის. იგი დაიწერა დაახლოებით 555 წელს, ე. ი. როცა  
უკვე დამთავრებული ჩანს იოანეს მოღვაწეობა და შეიძლება მისი  
გათვალისწინებით იყო შექმნილი თავდაპირველი ნაწარმოებიც, რო-  
მლის არსებობას შემორჩენილი თხზულებანი მიანიშნებს: „პირვე-  
ლი იგი ცხოვრება და საქმენი იგი ამის ნეტარისანი წერილ არიან  
პირველსა მას წიგნსა და ჩუენდა ნეტარ არს მეორედ აღწერად“,  
გვ. 18, კ).

ამიტომაც საყურადღებო შეხვედრები დასტურდება. ერთ კერ-  
ძო შემთხვევაში პირდაპირაა მითითებული ქართული ნაწარმოების  
უშუალო წყარო.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ:

„ადგილი იგი, რომელსაც მიივლინა, გოდოლი იყო პირველთა  
მათ წარჩინებულთა, სადა-იგი კერპთმსახურება აღმაღლებული-  
ყო. და ეშმაკნი მათ მიერ იმსახურებოდეს ნაზორევთა მათ კუამ-  
ლითა, რაჲთამცა მათვე ადგილთა აღმაღლდა ღმრთის მსახურება,  
განწმიდნა მიერ გესლოვანება იგი უკუეთურთა მათ ეშმაკთა,  
ვითარცა ყო ოდესმე საბა ადგილსა მას კასტელისა-  
სა, განიოტნა ეშმაკთა გუნდნი. ილოცვიდა ნეტარი იგი ბერი და  
ევედრებინ ყოველსა ეამსა ღმერთსა და დგან იგი შეუშფოთებე-  
ლად, ყოველთა მათ ზედა მოსლვათა ეშმაკისათა მოითმენდა, ლო-



„საბა პალესტინელის ცხოვრება“:

„მივიდა ნეტარი მამამ ჩუენი საბა კასტელისა ბორცუსა, რომელი ჰმორავს ლავრასა ვითარ ოც უტევან. აღმოსავლით კერძო მთისა მის იყო ბორცვი იგი საშინელ და უგზო სიმრავლისაგან დამკვიდრებულთა ეშმაკთაჲსა მას ზედა... ხოლო ამან ნეტარმან და საკვირველმან მაღალი შეიმოსა საცოდ მისა და ზეთი ცხოველისა ჭუარისაჲ ასხურა ადგილსა მას და დაადგრა ზედა ბორცუსა მას თავადთა მარხუათა და მოუკლებელად გალობითა მისითა განწმიდა ადგილი იგი“ (ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, კიმენი, ტ. II, გამოსცა კ. კეკელიძემ, თბ., 1946, გვ. 157).

11. 6. „ასურელი მამების“ ცხოვრება-წამებათა დემონოლოგია საგანგებო შესწავლას იმსახურებს. უამისოდ შეუძლებელი იქნება საერთოდ ქართული დემონოლოგიის სათავეების გათვალისწინება.

თვალის ერთი გადავლებითაც კი ცხადი ხდება, რომ ქართული აგიოგრაფია საამისოდ საკმაო მასალას გვაძლევს; ჯერ თვით „შუშანიკის წამება“, სადაც პირველად დადასტურებული ის, რომ ინდურ-ირანული კეთილი ძალის განმსახიერებელი „დევი“ ქართველთა წარმოდგენაში უკვე გადაქცეულია ბოროტ ძალად. სულ სხვადასხვაგვარად ჩანს დემონიური ძალები „შოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ანდა „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“. „აბიბოს ნეკრესელის წამებაში“ მსგავს ძალთა განსახიერებაა საკულტო ცეცხლი. გიორგი მერჩულე ჩვენს ყურადღებას ამახვილებს ისეთ ასპექტზე, რომელიც დღეს ასე გამოითქმის: (დემონიური მარად თანა სდევს ადამიანს და ცხოვრება კაცისა ესაა მარადიული ბრძოლა საკუთარ პიროვნებაში ჩაბუდებული დემონიურის წინააღმდეგ (თავი VII). გიორგი ათონელმა დაამსხვრია ბულგარელთა წარმართული კერპი (თ. XI).

ერთი სიტყვით, დემონოლოგიურ სახეთა ჩვენება იმთავითვე მრავალფეროვანი იყო.

ძალზე ინტენსიურადაა წარმოდგენილი ასეთი სახეები „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“, განსაკუთრებით, ზედაზნის შემოგარენში. აქაური გარემო და ჰაერიც კი, თითქოსდა, აღვსილია ავი სულებით. „მიუხდეს წმიდასა იოვანეს და იწყეს ბრძოლად მისა“ (გვ. 42, ა). ხან კი ასეთი სურათი იქმნება: „ვითარცა ნისლი ხშირი და ბნელი გამოხდა მთისა მისგან და უჩინო იქმნა და მიმართა ჩრდილოეთ კერძო“ (გვ. 42, ა).

ამგვარი ხილვანი აქ მოწოდებულია თანამოდგაწევა სულიერი



განმტკიცების მიზნით. განმარტებულია, რომ ეს ძალები დაეძვრა ადამიანის შინაგანი ძალისხმევით. ამის მაგალითს კი თვითონვე იძლევა: „ლოცვაჲ მისი აღვიდოდაო ცად, აერთა განსწმედდა და განვლიდაო ათიერსა“ (გვ. 42, ა). (თავისთავადაც ეს წარმოდგენა მაღალესთეტიკურ განცდას ბადებს).

III. 1. „სწავლანი“. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტის სტრუქტურისა და ისტორიის შესწავლის საფუძველზე შესაძლებლად ვრაცხთ წამოვეკრათ ერთი საკითხი. ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ ქვემოთ მიმოხილვა არაა გამიზნული საბოლოო დასკვნებისათვის, რადგანაც საამისოდ საკმაო მონაცემები არ მოგვეპოვება. მიუხედავად ამისა, საკითხის დასმა მაინც მიზანშეწონილად მიგვაჩნია და დასკვნებიც სავარაუდო იქნება.

საკითხი ეხება ტექსტის ერთ ნაწილს, პირობითად — III ნაწილს, რომელიც ფაქტობრივად ჩართულია ზემოგანხილულ II ნაწილში (ილ. აბულაძის გამოცემის 28-ე გვერდიდან 38-ე გვერდამდე).

ეს ნაწილი ტექსტში ერთგვარად გამოცალკევებულია. მას წინ უძღვის ორი განმარტება: 1. „პირველად, რაჟთა სამკაულ იქმნას და გვირგვინ ჩუენისა ამის ქალაქისა იგი და მოწაფენი მისნი ათორმეტნი...“ (გვ. 27, ა). და 2. „მეორედ, რამეთუ ადგილი იგი რომელსა მიივლინა, გოდოლი იყო პირველთა მათ წარჩინებულთა, სადა იგი კერბთმსახურებაი აღმალლებულ იყო...“ (გვ. 28, ა). შემდეგ ნათქვამია, რომ „ენებაო მამასა ჩუენსა იოვანეს, რაითა მარტოდ იყოფვიდა“ და სურდა მოწაფენი დაეგზავნა სხვადასხვა მხარესო. ამიტომ „კეთილმან მოძღუარმან მოუწოდა დღესა ერთსა თვისთა მათ მოწაფეთა და ჰრქუა მათ: რაჟსა სდგათ უქმად? ანუ არა უწყითა, რამეთუ სარგებელისათვის ამის ქუეყანისა წარმოგვაგლინნა უფალმან ღმერთმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან, რამეთუ ახალ ნერგ არიან კაცნი ესე ამის სოფლისანი, ჯერ-არს თქუენდა, რაჟთა წახვიდეთ კაცად-კაცადი და განამტკიცებდეთ ძმათა, რომელთა აღუარებთ ქრისტე უფალი ჩუენი არა სიტყვითა მოძღურებითა თქუენითა, არამედ რაითა თავნიცა თქუენნი სახედ მისცნეთ“ (გვ. 28, 30). და ამას მოჰყვება დამოძღვრა, რომელსაც ჩვენ „სწავლანი“ ვუწოდებთ.

ეს „სწავლანი“ იოანე ზედაზნელის მოწაფეებისათვის უნდა გამხდარიყო, ასე ვთქვათ, „პროგრამა“ მთელი მოღვაწეობისა. იგი დამოუკიდებელი ნაწარმოების შთაბეჭდილებას ტოვებს. იოანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები პირველად იწყებდნენ ჩვენში სამონასტრო ცხოვრებას და ამითაც განპირობებული იყო მათ ჰქო-

ნოდათ სამოღვაწეო „პროგრამა“. (თანაც მათ კონკრეტული მიზანობის  
ნიც უნდა ჰქონოდათ. ჩვენი აზრით, ეს იყო დიოფიზიტობის დამ-  
კვიდრება, მაშასადამე, გამრუდებული ორთოდოქსიის გასწორება.)  
ეს უნდა გამოსტვიოდეს ზემომოყვანილ სიტყვებში: „განამტკიცებ-  
დეთ ძმათა, რომელთა აღუარებიეს ქრისტიეო“.

იოანე ზედაზნელი ქართველი ბერ-მონაზვნობის მამამთავარი  
იყო. ამიტომ ქართველ ბერ-მონაზვნებს იოანესაგან უნდა ჰქონო-  
დათ სწავლა-დამოძღვრა ანდა, ისიც არ იყო გამორიცხული, რომ  
იოანეს სახელით შედგენილიყო ეთიკურ-ეგზეგეტიკური „სწავლა-  
ნი“. მართლაც, ასეთი ხასიათისაა ის დამოძღვრა, რომელსაც  
„ცხოვრების“ ავტორი იოანე ზედაზნელს მი-  
აწერს. მაშინდელი მკითხველის შეგნებით, ეს დამოძღვრა იოანესი  
იყო და არა ავტორისა. თუ ჩვენ დავუშვებთ, რომ ეს „სწავლანი“  
იოანესია, ნაწარმოებში ჩართვა ამას ხელს არ შეუშლის. ასეთ  
რაიმეს არ უარყოფდა მაშინდელი სამწერლო პრაქტიკა. ამას არც  
ის უშლის ხელს, რომ სხვა ავტორები ზოგჯერ არ ასახელებენ  
იოანეს როგორც მწერალს. მწერლური ღვაწლის იგნორირება ჩვე-  
ულებრივია.

აღნიშნული „სწავლანი“ ფრიად საყურადღებო იქნებოდა იმის-  
და მიუხედავად, იყო თუ არა იგი იოანესი. მაგრამ ამ შემთხვევა-  
ში, არსებობს ტრადიცია, რომელმაც იოანესეულად შემოგვინახა  
სწავლა-დამოძღვრა.

დ. მუსხელიშვილი თეორიულ წერილში წყაროთმცოდნეობის  
მეთოდის საკითხებზე გამოთქვამს საყურადღებო თვალსაზრისს,  
რომ „სავსებით მართებულია წარსულის სიტუაციათა სავარაუდო  
რეკონსტრუქცია გვიანდელი ცნობებით“ (ქართულ შუასაუკუ-  
ნეობრივ წყაროთა წყაროთმცოდნეობითი კრიტიკის ზოგიერთი  
პრობლემა. — „მაცნე“ (ისტ. არქ. ხელოვნების ისტორიის სერია),  
თბ., № 1986, 3, გვ. 58. რუსულად).

„დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ  
მითითება, იოანე ზედაზნელის „სწავლათა“ არსებობაზე. აქ აღ-  
ნიშნულია, რომ მან თავის მოწაფეებსო „ნაცვლად სძისა და ყრმე-  
ბრივთა საზრდელთაჲსა მტკიცე და ძლიერი საზრდელი წინაუყო,  
ესე იგი არს საღმრთონი სწავლანი და მოძღურებანიო“ (ილ. აბუ-  
ლაძის გამოც. გვ. 148).

ეს ძალზე მნიშვნელოვანი ცნობაა.  
„სწავლანი“ შემდეგ საკითხებს მოიცავს:

- 1. ზოგად-ეთიკური საკითხები; 2. სიმდიდრისკენ მიდრეკილების,  
ვერცხლისმოყვარეობისა და უძღვებების განქიქება. 3. განქიქება



მომთვრალეობისა. 4. ღვთაებისა და ადამიანის ორგვარი განმარტება. 5. ადამიანის სულიერი ამაღლების გზები.)

III. 2. წინასწარ გავითვალისწინოთ შემდეგი: ქართული დეკალოგი ანუ ქართული „ათი მცნება“ „წმინდა ნინოს ცხოვრებაშია“, მის IV თავში, რომელიც გადმოცემულია სალომე უყარმელის მიერ. ნინო ყვება, თუ ჩვენებაში როგორ იხილა ანგელოზი ჭაბუკის სახით, რომელმაც მას გადასცა ქრისტეს მიერ დაბეჭდილი წიგნი. მასში „დაწერილნი იყვნეს ათნი სიტყუანი, ვითარცა-იგი პირველფიცართა ქვისათა“ (ე. ი. როგორც მოსესათვის ღვთის მიერ მიცემული ათი მცნება — დეკალოგი, პირდაპირი თარგმნით, „ათი სიტყვა“).

მოვიყვანთ ამ „ათ სიტყვას“ მთლიანად:

ა. „პირველი სიტყუაჲ: სადაცა იქადაგოს სახარებაჲ ესე, მუნცა ითქუმოდის დედაკაცი ესე“.

ბ. „არცა მამაკაცებაჲ, არცა დედაკაცებაჲ, არამედ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ“ (გალ. 3, 28).

გ. „წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელ-სცემდით სახელითა მამისათა და ძისათა და სულითა წმიდისათა“ (მთ. 28, 19).

დ. „ნათელი გამობრწყინებად წარმართთა დიდებად ერისა შენისა ისრაელისაჲ“ (ლ. 2, 32).

ე. „სადაცა იქადაგოს სახარებაჲ ესე სასუფეველსა, ყოველსა სოფელსა ითქუმოდეს“ (მთ. 26. 13, მრ. 14, 9.).

ვ. „რომელმან თქუენ შეგიწყნარნეს, მე შემიწყნარებს, და რომელმან მე შემიწყნაროს, შეიწყნარებს მომავლინებელსა ჩემსა“ (მთ. 10, 40).

ზ. ფრიად უყუარდა მარიამ უფალსა, რამეთუ მარადის ისმენნ მისსა სიბრძნესა ჳეშმარიტსა.

ც. „ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოსწყვიდნენ ხორცინი თქუენნი, ხოლო სულისა ვერ შემძლებელ არიან მოწყუედად“ (მთ. 10, 28).

თ. ჰრქუა მარიამ მაგდალინელსა იესუ: „წარვედ, დედაკაცო, და ახარე ძმათა ჩემთა“ (ი. 20, 17).

ი. სადაცა ჳქადაგებდეთ სახელითა მამისაჲთა და ძისათა და სულისა წმიდისაჲთა („ნინოს ცხოვრება“, — შატბერდის კრებული, ბ. გიგინეიშვილისა და ელ. გიუნაშვილის გამოცემა, გვ. 333. ბიბლიური დამოწმებანი გამომცემლებისა).

ასეთია ქართული დეკალოგი.

III. 3. ჩვენ ეს მოვიტანეთ იმ მიზნით, რათა გამოჩნდეს, თუ



რამდენად ეხმაურება მას იოანე ზედაზნელის „სწავლანი“ და იმის-  
თვისაც, რათა გვეჩვენებინა, თუ როგორ ჩამოყალიბდა ქართულ-  
დეკალოგი, რომ მოსეს „ფიცარნი სჯულისანი“ შემოდის „იოანე  
ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორის ცნობიერებაში, და ეს იმ ნა-  
წარმოების შესავლიდანვე ჩანს (გვ. 6).

გასათვალისწინებელია, რომ მთელი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და  
მისგან განსაკუთრებით „ნინოს ცხოვრება“ ქართული ქრისტოლო-  
გიის საფუძველთა-საფუძველია. მასში ხდებოდა შემდეგი დროის  
იდეალების, თუ შეიძლება ითქვას, აკუმულაცია. ამიტომ ბუნებრი-  
ვია, რომ სწორედ „ნინოს ცხოვრებაშია“ მოცემული „ათი მცნება“.  
იგი არსებითად „ახალ აღთქმას“ ემყარება, მაგრამ თვით სისტემა  
ქართულია. ე. ი. მისი შედგენა ქართულ მწერლობას ეკუთვნის. ის  
ქართული ქრისტოლოგიის საფუძველია, ამიტომ, ბუნებრივია, იგი  
„იოანეს ცხოვრების“ იდეათა საფუძველიც უნდა გამხდარიყო. ქარ-  
თული თარგუმი, ანუ ბიბლიის გააღმარება-განმარტება შესუ-  
ლია „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“. მასშია ჩართული ბი-  
ბლიური დეკალოგი. თქმა არ უნდა, რომ ქართული დეკალოგი  
ბიბლიური დეკალოგის გათვალისწინებითაა შედგენილი, ოღონდ,  
ვფიქრობთ, არა „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ კვალობაზე,  
არამედ უშუალოდ ბიბლიის მიხედვით, რადგან ეს ნაწილი „ნინოს  
ცხოვრებისა“ უნდა იყოს ძალზე ძველი, „ევსტათის მარტვილო-  
ბაზე“ აღრინდელი.

ამ დეკალოგში ძალზე ხშირია სამისიონერო-სამქადაგებლო მო-  
წოდებანი, თითქმის ყოველ პუნქტშია ეს. ცხადია, დეკალოგის ამ-  
ნაირი ხასიათი განპირობებულია ნინოს მოღვაწეობის მისიით, მაგ-  
რამ ეს სახელმძღვანელო უნდა ყოფილიყო ქართველ ბერ-მონა-  
ზნობისთვისაც. მათი მოღვაწეობა უმეტესწილად აქტიურია,  
სხვათა ცხოვრებაში სიკეთის შეტანითაა აღბეჭდილი და არ იფარ-  
გლება მხოლოდ მკვრეტელობით.

ნუ გაგვიკვირდება, თუ ჩვენ ვლაპარაკობთ ქართულ დეკალოგ-  
ზე, რადგან ძველთაგანვე აღნიშნავდნენ, რომ არსებობსო ქართული  
დავითნი, ქართული სახარება, ქართული წელთაღრიცხვა (კ. კეკე-  
ლიძე). ერთი ვარაუდიცაა: მცხეთასთან ქართველთა სიმბოლური  
„სინას მთის“ არსებობა (რომელიც ზედაზნეში შეიძლება დაე-  
ნახათ) გაამართლებდა ქართულ დეკალოგს (მიუხედავად იმისა,  
რომ ქრონოლოგიურად ისინი დაშორებულნი იყვნენ: დეკალოგი  
ნინოს მიეწერებოდა, სინას წარმოდგენა კი იოანეს მოსესებურ  
საქმიანობას. საბოლოოდ მაინც ამ ფაქტებს შორის ღრმა კავშირე-  
ბი მყარდებოდა).





ამრიგად, ქართული ქრისტოლოგიის საფუძვლებს ქმნიდა „ნინოს ცხოვრება“ და, კერძოდ, მასში შესული ღვთაება, ქართული თარგუმი „ევსტათის მარტვილობიდან“ და ბერ-მონაზვნული მოღვაწეობის საფუძვლები — „სწავლანი“ იოანე ზედაზნელისა.

III. 4. ამასთანავე, და ეს არანაკლები მნიშვნელობისა ჩანს იოანე ზედაზნელის ე. წ. „სწავლანი“ უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი ძირითადი ტრაქტატი, რომელიც შეიცავდა დიოფიზიტურ პრინციპებს. თუ ათცამეტ მამათა ძირითადი მიზანი ანტიმონოფიზიტური მოღვაწეობა იყო, მოსალოდნელია, რომ მათ ექნებოდათ შესაფერისი „პროგრამა“ და მისი შედგენა იოანე ზედაზნელს შეეფერებოდა. ანტიმონოფიზიტობა ანტიმაზდენურ პოლემიკასაც გულისხმობდა. ამაზე დიდი მისია არ იდგა მაშინდელ ქართველ მოღვაწეთა წინაშე და, ბუნებრივია, რომ სწორედ დიოფიზიტური დოქტრინა დაეცვათ ათცამეტ მამებს, როგორც დიდი ხნის წინათაც ამტკიცებდა გრ. ფერაძე და მას ემოწმებოდა ი. ჯავახიშვილი (ტ. I, 1979, გვ. 413). და დღევანდელი სპეციალისტებიც (ზ. ალექსიძე). რაც თანდათან მეტსა და მეტ დამაჯერებლობას პოვებს, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს საპირისპირო თვალსაზრისიც (კ. კეკელიძე).

III. 5. ზოგადეთიკურ შეგონებათა შემდეგ „სწავლანი“ შეიცავს: ვერცხლისმოყვარეობის, სიმდიდრისა და უძღვებების გმობას. დავიცვათო „სჯული მარხვისა“, რომ ჩვენგან განრიდებული იყო-სო „ეკლოვანი ესე ქუეყანაჲ“.

„სწავლათა“ ერთი ადგილი აგებულია ძველთაძველ შეგონებაზე: „ნუ დაითრობით ღვინითა, რომლითა არს სიბილწე“ (ეფეს. 5, 18). ამ შემთხვევაში ქართველ ავტორს ლიტერატურულ წყაროდ შეიძლებოდა გამოეყენებინა როგორც იოანე ოქროპირის შესაბამისი ნაწარმოებები, რომელსაც მიმართავდნენ ხოლმე ქართულ მწერლობაში, კერძოდ, იოანე ბოლნელი (რ. ბარამიძე). ასევე შეეძლო გამოეყენებინა ბასილ კესარიელის „მომთვრალთათვის“ (იხ. ც. ქურციკიძის გამოცემა, თბ., 1983, გვ. 179—189).

მიუხედავად რამდენიმე საგულგებელი წყაროს არსებობისა, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ავტორს გათვალისწინებული უნდა ჰქონდეს ბასილის ერთი საკითხავი, რომელიც განმარტავს მოსე წინასწარმეტყველის სიტყვებს „ეკრძალე თავსა შენსა“ (იგავ. 9,2).

საქმე ისაა, რომ ეს მოთხოვნა — „ეკრძალე“ წარმოადგენს გამოხატულებას ქრისტიანული ადამიანთმცოდნეობის ერთ-ერთი უმთავრესი პრინციპისა, რომ ადამიანმა დაიცვას თავისი თავი, თავი-

Handwritten notes in the left margin.



სი ადამიანური ბუნება, განერიდოს უკეთურებას. აქ იგულისხმება  
 ბა კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი რამ: ადამიანს მინიჭებული აქვს  
 თავისუფლება, ე. ი. ის არ არის ყოველმხრივ განსაზღვრული. ამი-  
 ტომ მან თვითონ უნდა შექმნას და შეინარჩუნოს თავისი თავი.  
 ეს პრინციპები სხვა მხრივ უკავშირდება ადამიანის ორგვარი ბუ-  
 ნებისა და ორგვარი ნების საკითხს, რაც იქვე, ქვემოთ ვლინდება  
 ამ ე. წ. „სწავლანში“.

„სწავლანში“ წერია: „არსებანი ვართ უკუდავად და განუქარ-  
 ვებელად დაბადებულნი, უფროვს ყოველთა დაბადებულთა ხი-  
 ლულთა პატივ-ცემულნი არსებითა დაუსრულებელითა და ამისთ-  
 ვის ჯერ-არს, რადთა თავი თვისნი დავიცვნეთ და ვეკრძალნეთ მერ-  
 მისა მისთვის ცხოვრებისა“ (გვ. 32, ა.).

მართალია, სიტყვა-სიტყვით დამთხვევა ნაკლებად გვხვდება,  
 მაგრამ აზრობრივად ზემოაღნიშნული მსჭვალავს ბასილის „სიტყ-  
 ვას“. ყოველივე ეს უფრო მეტად ითქმის „სწავლათა“ მომდევნო  
 ადგილთა შესახებ: „მცირესა კაცებასა ჩუენსა კუალად ვრცელი  
 ესე სოფელი დაბადა და უმეტეს მისსა სულითა მეტყუელითა და  
 გონიერთა ადიდა იგი, რამეთუ მისცა მას აღსრულებაჲ დასაბა-  
 მიერი და დაუსრულებელი სული უკუდავი. და ამით ჯერითა მო-  
 გუეახლნა ჩუენ, ანგელოზთასა მას ბუნებასა, და ერთ კერძო იგი  
 ჩუენი მსგავსი ცხოველთა მათ განქარვებადთაჲ. და არა არს კაცი  
 იგი ანგელოზ, არცა პირუტყვი, არამედ შორის მათსა“ (გვ. 32, ა.).

ბასილთან ვკითხულობთ:

„სად დამბადებელისა ღმრთისა ქმნილ ხარ და უკუეთუ გენე-  
 ბოს, ძალ-გიც ანგელოზთა პატივსა მიწუთომაჲ“ (გვ. 26).

„ეკრძალე უკუე თავსა შენსა, რამეთუ ერთი იგი ნაწილი სუ-  
 ლისა შენისაჲ სიტყვიერი არს და გონიერი, ხოლო მეორე იგი ვნე-  
 ბული და უსატყუოჲ“ (გვ. 28).

ძნელი არაა საერთო დავინახოთ ბასილის ამ სიტყვისა და „იოა-  
 ნე ზედაზნელის ცხოვრებას“ შორის. წყაროებად სხვაგვარაა საგულ-  
 ვებელი, მაგალითად, გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმნისათვის“  
 და სხვანი. მაგრამ ამჯერად ჩვენ ყურადღებას მივაქცევთ ერთ გა-  
 რემოებას: ამ ე. წ. „სწავლათა“ ერთ-ერთი უმთავრესი თემაა ადა-  
 მიანის ორგვარი ბუნებისა და შემდეგ ორგვარი ნების ჩვენება,  
 რაც ზემომოყვანილ ადგილებითაც ჩანს და შემდეგ, კიდევ უფრო  
 ღრმავდება. ცხადია, ამით განიმარტება ღვთაების ორბუნებრიობა,  
 ე. ი. დიოფიზიტური დოქტრინა და გვეძლევა ანტიმონოფიზიტუ-  
 რი პოლემიკის რელიგიურ-ფილოსოფიური საფუძვლები. რასა-  
 კვირველია, ანტიმონოფიზიტური პოლემიკა მიმართული იყო არა-



მართმადიდებლური აღმსარებლობის წინააღმდეგ, მაგრამ ეს მათგან მთავარი. მთავარი იყო სწორედ ამისი ანტიმარქსისტული მიზნების ხელობა, ანუ ბრძოლა სპარსელების წინააღმდეგ.

III. 6. სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილების შესწავლის შედეგად ი. ჯავახიშვილმა მთელი სიღრმით წარმოაჩინა, რომ ისევე როგორც სხვაგანაც, ამიერკავკასიაშიაც სპარსეთი კატეგორიულად უჭერდა მხარს მონოფიზიტობას. კოსტანტინეპოლში დიოფიზიტობა იყო. მონოფიზიტობა თავისი ბუნებით ქრისტიანობაში აღმოსავლური ტენდენციებს გამოხატავდა და არა მხოლოდ პოლიტიკური თვალსაზრისით, არამედ ყველაფრით: საერთო მსოფლალქმით; კულტურული ტრადიციებით. საქართველოში სპარსელთა ზეგავლენის ერთ-ერთი არსებითი საფუძველი მონოფიზიტობა იყო. ამას თავისებურად აირეკლავს „სწავლანი“:

„გონებაჲ გამომავალ არს ორთა მათ შორის ბუნებათა შეერთებულთა და იგი არს განმგებელ“ (გვ. 32, ა).

გონება გამგებელია იმისა, თუ საათ მიიღრივოს ადამიანი — სულისკენ თუ ხორცისკენ. ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ გასარკვევია: რას ნიშნავს აქ „გონება“? ცხადია, აქ გონება არაა წმინდა სულიერება, რადგან იგი „გამომავალია“ ორივე ბუნებიდან. ბასილ დიდის იმავე „სიტყვაში“ აღნიშნულია: „უმეტესნი ცოდვანი გონებითა აღესრულებიანო“ (გვ. 20, 11). გონება განსჯაა, ისაა „ფიქრი, მიჩნევა, ზრახვა; „მოგონება“, „გულის-ზრახვა“ (ილ. აბულაძე), ხან „გონება“ გულისხმობს „გულს“ (იქვე, ლექსიკონში). უფრო მაღალმდგომი უნდა იყოს „სული“, თავისი ზოგადი მნიშვნელობით: „კოსმიური სული“, „სული წმინდა“ („სულს“ გააჩნია სხვა უფრო კონკრეტული მნიშვნელობაც: „სუნთქვა“ ანდა ინდივიდუალური სული. შდრ. ნ. ბარათაშვილი, ვისთანაც ასევე ორგვარი სულია: ერთი „კოსმიური“ — „სული ბოროტი“ და მეორე კონკრეტული — „სული ობოლი“). აქვე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ იმ დროს ხშირად ასეთი ზეღმავალი იერარქია არსებობდა: „სოფელი“ — სული — გონი (ა. ლოსევი, პროკლეს „კავშირთა“ რუსული თარგმანის ბოლოსიტყვაობა).

III. 7. ქართული წარმოდგენითა და შესაბამისი სიტყვანმარებით ყველაფერზე მაღლა დგას სული, ხოლო მას მოჰყვება და ემორჩილება გონი. გონი ნებელობის განმსაზღვრელია.

კვლავ მივუბრუნდეთ საანალიზო ტექსტს:

„ორნი ნებანი ურთიერთისა წინააღმდეგომნი გვქონან. ვითარცა მოციქული იტყვის: „ხორცთა გული უთქვამს სულისათვის და სულსა — ხორცთათვის და მხდომ არიან ურთიერთას“ და კუალად



ქართული  
ნაციონალური  
ბიბლიოთეკა

იტყვის: არა რომელი მნებავეს მასა, არამედ რომელი-იგი მძულს მას ყვოფ... აწ უკუე არღარა მე ვიქმ, არამედ რომელი-იგი იქმ ჩემ თანადამკვიდრებულ, არს ჩემ თანა ცოდვა“ (გვ. 34, ა).

ე. ი. სული ეწინააღმდეგება ხორცს და ხორცი სულს. მაგრამ სული ვერ იქნება ხორციელი ბუნების გარეშე, მათ შორის გაუთიშველი კავშირია. სულსა და ხორცს შორისაა გონება, რომელსაც მართებს ადამიანი მიდრიკოს სულისკენ. გონება ინდივიდუალურია და ამიტომ ეს პრობლემა ყველას წინაშე ინდივიდუალურად დგება. მაგრამ ადამიანი აკეთებს ისეთ რაიმეს, რაც მას არა სურს. როგორც ჩანს, მაშინ ეს ასე გაიზრებოდა: მე არ ვაკეთებ ამას, ამას აკეთებს ჩემში დამკვიდრებული „სხვა“. ეს „სხვა“ ცოდვილი ბუნება; მე ვხედავო „სხუასა სჯულსა ასოთა შინა ჩემთა“. „მე ვხედავ“ გულისხმობს, რომ „მე“ განერიდება „სხვას“, „მეს“ სურს ავტონომია, სურს სხვა ნება იგულვოს თავის თავში, სხვას გაუტოლდეს. ეს ნიშნავს: რაც არ უნდა უკეთურებამ მოიცვას ადამიანი, მან მაინც უნდა დაიტოვოს თავის თავში ისეთი რამ, რაც უკეთურებას განერიდება და ეს აქციოს თავის ქეშმარიტ „მედ“.

ხედავ, ვითარ განცხადებულად გვიტხრობს ჩუენ მოციქული ორთა მათ ნებათა ურთიერთისა წინააღმდეგობათა“, — მიმართავს იოანე ზედაზნელი თავის მოწაფეებს (გვ. 34, ა). მომავალ ბერ-მონაზვნებს ყოველივე ეს უნდა გადაქცეოდათ ფსიქოლოგიურ იმპულსად მართლობაში შინაგანი ძალისხმევისთვის. ეს რომ ასეა, ჩანს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“ (თ. VII), სადაც განხილულია მოციქულის ზემომოყვანილი სიტყვები (გალატ. 5, 17): „ხორცსა გული უთქვამს სულისათვის“ და სხვანი. მერჩულე საკითხის განხილვისას, როგორც გამოირკვა, ემყარება იოანე ოქრობირს, რაც კიდევ უფრო ამყარებდა ამ პრობლემას. იოანე ზედაზნელის „სწავლანში“ განხილული საკითხისადმი გიორგი მერჩულის შეხმიანება, ცხადია, შემთხვევითი არაა. ეს კონკრეტულად მიგვითითებს, რომ მას სახელმძღვანელო მნიშვნელობა შეიძლება მიანიჭებოდა. თუ ვიტყვი, რომ აქ ამოსავალი იყო „ახალი აღქმის“ ავტორიტეტი, ეს გასაგებიცაა, მაგრამ „ახალ აღქმაში“ ბევრი რამაა, რაც ასე არაერთგზის გააზრებული, ქართულ მწერლობაში არ გვხვდება.

ასე რომ, ორგვარი ნების პრობლემის ზემოაღნიშნული სახით გააზრება დიოფიზიტური დოქტრინის დამკვიდრების მიზნითაა მოწოდებული, ამიტომ განსაკუთრებით აქტუალური ჩანს VI საუკუნეში, ანტიმონოფიზიტური და ანტიმავადიანური თვალსაზრისით. ამიტომ ყოველივე ეს იმთავითვე ქართული სამონასტრო იდეო-

Handwritten notes in Georgian script, including the word 'მე' (me) written vertically.



ლოგიად უნდა გამიზნულიყო. ამისი ქადაგება კი, უპირატესად იოანე ზედაზნელს მოეთხოვებოდა.

III. 8. იოანე ზედაზნელის „სწავლანში“ მომთვრალეთა განქიქება უკავშირდება აგრეთვე მოსედან მომდინარე ცნობილ იდეას, რომელიც ასეა ფორმულირებული — „ეკრძალენით“ („წერ-არს, რაათა თავნი თვისნი დავიცვენეთ და ვეკრძალნეთ მერმისა მისთვის ცხორებისა“. 32. ა.). ზ და გ რედაქციებში ერთნაირადაა: „განვეკრძალნეთ ჟამისა მისთვის საზარელისა“, იქვე, 32 ბ, 33, გ).

ნუ მივეცემით მომთვრალეობას და ნუ შეგვაცდენს საკუთარი ბუნება; მარტო წარმავლობა კი არ ვართ, ჩვენში უკვდავი სულიერებაც არისო („ნუ მცირე გიჩნს თავნი თქუენნი, ვითარცა წარმავალთა და განქარვებადთა“... არსებანი ვართ უკუდავად და განუქარვებლად დაბადებულნი უფროჲს ყოველთა დაბადებულთაო“. გვ. 32, ა). გ რედაქციაშიც მომთვრალეობის განქიქება უკავშირდება სულის ხსნის იდეას.

რედაქციაში ამას მოჰყვება ადამიანის ორგვარი, სულიერი და ხორციელი ბუნების განმარტება. ერთი სიტყვით, მომთვრალეობისგან განრიდება სულის გადარჩენაო, — ასეთია ძირითადი სათქმელი.

ამას იმიტომაც აღვნიშნავთ, რომ ეს შეიძლებოდა დაკავშირებოდა მარტვილიის ანუ სულთმოფენობის გააზრებას. სულთმოფენობა, იგივე მარტვილია (ცხადია, სულ სხვაა მარტვილობა), საერთოდ ამქვეყნად და კერძოდ ადამიანების სულში სული წმინდის შესვლას გულისხმობს. ასეთი რამ ყველას უნდა ერგოს სულის განსაწმენდელად. მომთვრალეობა კი სულს ამღვრევს და მომთვრალის სულში მარტვილიის ჟამს სული წმინდა ვერ ჩასახლდება იმიტომ, რომ ადგილს ვეღარ პოვებს. თუ ასეთ იდეას მართლაც ეხმაურება ქართველი ავტორი, მაშინ ის უფრო ბასილი დიდის საკითხავს უნდა ემყარებოდეს, სადაც ნათქვამია: „ვითარ შეგიწყნარნეს თქუენ მარტვილიამან, რომელთა-იგი აღვსებაჲ ესრეთ უხმარჰყავთ? რამეთუ მარტვილიასა საქმედ აქუს სულისა წმინდისა მოსლვაჲ გამოცხადებული, ხოლო შენ წინაფთვე უსწრობ და დაამკვიდრებ შენს შორის სულსა მას არაწმიდასა და იქნები ტაძრად კერბთა“ (ც. ქურციკიძის გამოც. გვ. 188).

სხვაგან, მარტვილიისადმი მიძღვნილ საკითხავში, ღვინო და ვენახი ახალ სჯულსა და სულიწმინდას უკავშირდება. მხედველობაში გვაქვს კირილე იერუსალიმელის საკითხავი, რომელიც „სინურ მრავალთავეში“ შედის. მოციქულებისადმი სული წმინდის მოფენაზე აქ ნათქვამია: „ახალ იყო ნამდვილვე ღვინოჲ იგი და



ახალ — შჯულისა მადლი, არამედ ახალი ღვინოა ცნობადისადაც ვინა-  
 იყო ვენახისა, რომელმან-იგი მრავალი ნაყოფი გამოიღო წინა-  
 წარმეტყუელთა თანა და ახალსა შჯულსა აღმოსცენდა, ვითარცა  
 ვენახი ესე საქმელი მარადის იგი ვენახი არნ, არამედ ჟამად-ჟამად  
 უახლესი ნაყოფი გამოიღოს, ეგრეცა სულმან წმიდამან“ („სი-  
 ნური მრავალთავი“, გვ. 188).

ამიტომაც საკმაოდ ფართოდაა მსჯელობა ორგვარ ნებაზე და  
 ორგვარ ბუნებაზე, პირველ-აღამის რაობაზე და „მეორე აღამზე“  
 („...მეორე აღამ, ბუნებითა მით პირველისა მას აღამისათა თვით-  
 ნიერ ხოლო ცოდვისათა“. 37, ა.) მაგრამ ზემორე თვალსაზრისით,  
 ხორციელი ბუნების დაცვის მიზნით, განსაკუთრებით საყურადღე-  
 ბოა შემდეგი ნათქვამი: არსებობსო „მრავალნი შრომანი კეთილ-  
 ნი, რომელნი თვინიერ ხორცთასა ვერ შემძლებელ არიანო“. (36, ა).  
 სადაც უშუალოდ ლოგიკურად არ გრძელდება ეს აზრი, იგი სხვაგვარადაა გაძლიერებული, კერძოდ, თვითგანმაცნობიერე-  
 ბელი წილსვლებით. აქ ნათქვამია, რომ აღამიანი არ უნდა დაე-  
 მორჩილოს ქვედამზიდველ ძალებს. ეს გამოცხადებულია კრძალ-  
 ვის, თუ განრიდების კიდევ ერთ გამოვლინებად. და ამ კონტექს-  
 ტშია ნათქვამი: „ვიცი, რაისთვის ვარ“ (გვ. 36, ა).

თუ ჩვენ კვლავაც დავუბრუნდებით ვარაუდს, რომ ყოველივე  
 ეს თვით იოანე ზედაზნელს ეკუთვნის, ამ შემთხვევაში „სწავლა-  
 თა“ ტექსტში თვითშემეცნების ფრიად ღრმა ფორმა უნდა დაინა-  
 ხოთ. ავტორი გადმოცემს ქრისტიანული ანთროპოლოგიის არსე-  
 ბით საკითხებს და მათ აკავშირებს ღვთაების ორბუნებრიობასთან  
 და ამაზე მოფიქრალი პიროვნება აცნობიერებს: ვიცი, რა ეს-  
 თვის ვარო, განღმრთობა („ჯერ-არს ჩემდა, რაათა აღვი-  
 დე ღმრთისა ჩემისა საქმეთა“) და კრძალვ-განრიდება, —  
 ასეა გააზრებული ცხოვრების მიზანი.

„მეს“ თვითგაცნობიერება აქ საკმაო სიღრმეს აღწევს. თავი-  
 სებურია თვით აზრთა დინება. ცნებები „გაადამიანურებელია“,  
 რაც მათ შთამბეჭდაობას ზრდის. ცხოვრების ბორკილი გააზრე-  
 ბულია ვითარცა „მტერი მხიარული და მოყვარე  
 ცრუ“ (გვ. 36, ა).

დასასრულ, წარმოვადგენთ რამდენიმე დასკვნას, მათ შორის,  
 ზოგიერთს სავარაუდოსაც:

1. იოანე ზედაზნელის საქმიანობა, მისი „ცხოვრების“ მიხედ-  
 ვით, წარმოგვიდგება მოციქულებრივ ღვაწლად და წმ. ნინოს მოლ-  
 ვაწეობის განგრძობად. იოანე ზედაზნელისა და, საერთოდ, ათცა-  
 მეტ მამათა მოღვაწეობის ხასიათი უნდა განისაზღვროს ქართლში



532 წ. სპარსელთა მიერ მეფობის გაუქმების შედეგად შექმნილი ატმოსფეროთი. ათცამეტ მამათა ანტისპარსული ე. ი. ანტიმაზდეანური მოღვაწეობა ანტიმონოფიზიტურ პოლემიკაშია ცვლილებები.

2. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალში „სიტყვისა“ და მიზეზ-„მიზეზოვანის“ რაობის განხილვა V-VI ნეოპლატონურსა და პატრისტიკულ იდეებს უახლოვდება. პირველარსის მრავალი სახით მოაზრება (ფილოსოფიური, სახისმეტყველებითი თუ თეოლოგიური) და ასევე ადამიანის ბუნების განმარტებანი დიოფიზიტური იდეების განმტკიცებას ემსახურება.

3. იოანე ზედაზნელი წარმოსახულია სიმბოლურ-ემბლემატიურად. მისი ემბლემატური იერსახეებია: მოსე, იოანე ნათლისმცემელი და იოანე ღვთისმეტყველი. მოსესთან დაკავშირება იოანეს სახისა გვაგარაუდოვნებინებს, რომ შეიძლება ზედაზნენი ქართველთა სინად გაეაზრებინათ მცხეთასა და მის შემოგარენში უკვე არსებული ბიბლიური სიმბოლური ტოპონიმების კვალობაზე.

4. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტის სტრუქტურულ-შინაარსობლივი ანალიზი და „დავით გარეჯელის ცხოვრების“ ცნობა საფუძველს გვაძლევს „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ჩართული მოწაფეებისადმი მიმართული სწავლა-დამოძღვრა თვით იოანეს ნაწარმოებად ჩავთვალოთ. ეს „სწავლანი“ შეიცავს სამონასტრო მოღვაწეობის ერთგვარ „პროგრამას“. იგი გვერდით უდგას ქართული ქრისტოლოგიის ისეთ საფუძვლებს, როგორცაა „ნინოს ცხოვრებაში“ ჩართული ქართული დეკალოგი და „ევსტათის წამებაში“ მოცემული ბიბლიის თარგუმი.

**კულტურულ-ლიტერატურული კარალელეზი**

(„ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ“ და ჩერნორიზეც ხრაბრის „ასოთათვის“)

ბოლო დროს თითქმის ერთდროულად გააქტუალურდა ქართული დამწერლობის პრობლემები და შესწავლა ისეთი ძეგლისა, როგორცაა — „ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ“. ცხადია ვერც ერთი და ვერც მეორე საფუძვლიანად ვერ შეისწავლება მხოლოდ ქართული სინამდვილიდან მოხმობილი ფაქტებით. ამიტომ მოშველიებულია სხვა კულტურათა შედარებითი მოვლენები და, უპირველეს ყოვლისა, ე. წ. აღმოსავლურ-ქრისტიანული კულტურულ-ისტორიული რეგიონისა. ამ მიზნით, საჭირო იქნება ჩვენს



სამეცნიერო თვალსაწიერში შემოვიტანოთ ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლი. ესაა ბულგარელი მწერლის ჩერნორიზეც ხრაბრის მოცემა — „ასოთათვის“ (ძველსლავურად მას ქვია „О писменах“, ბულგარულად იგი ასე გადმოაქვთ — „За буквите“). ნაწარმოები შექმნილია IX—X საუკუნეების მიჯნაზე. ნაწარმოების ძირითადი იდეაა დაამტკიცოს სლავური დამწერლობისა და მწერლობის ღირსებანი და რომ სლავური ენა არ ჩამოუვარდება ბერძნულს.

ამთავითვე შევნიშნავთ: სხვაობანი ძალზე დიდია, მაგრამ თუ რაიმე შეიძლება შეუდარდეს ქართულ „ქებაჲს“ ბერძნულ, სლავურ, სომხურ თუ სირიულ მწერლობათაგან, ყველაზე მეტად სწორედ ზემოაღნიშნული ძეგლი.

ბულგარული ძეგლის ავტორი საერთოდ სლავებზე მსჯელობს და, ცხადია, ამ დროისთვის (IX-X სს.) მათში იგულისხმება მხოლოდ ბალკანეთისა და არა აღმოსავლეთის სლავები, რომელთაც ჯერ კიდევ მწიგნობრობა არა ჰქონიათ, თუმცა შემდგომში ეს ნაწარმოები იქაც პოპულარული გამხდარა და ყველგან აღიქმებოდა საკუთარ ძეგლად საერთო ზოგად-სლავური ლიტერატურული წარსულის გამო. მიუხედავად ზოგად-სლავური პოზიციისა, ნაწარმოებში მინც ჩანს ბულგარული ნაციონალური ტენდენცია, თუნდაც იმით, რომ ბიზანტიის იმპერატორის მიხეილის (842—867) შემდეგ სხვაზე წინ ბულგარელთა გამგებელი ბორისია დასახელებული. მის დროს, 865 წ., მოხდა ბულგარელთა მოქცევა და ანბანის შექმნა (863 წ.). ამგვარ დათარიღებებს ეწინააღმდეგება ჩერნორიზეც ხრაბრის მითითება: მოქცევის შემდეგაც სლავები ერთხანს ბერძნულ და რომაულ ანბანს იყენებდნენო, მაგრამ თავისთავად ეს საყურადღებოა.

ნაწარმოებში ძირითადად შემდეგი საკითხებია: 1. ენისა და ანბანის შესაბამისობა; 2. კონსტანტინე-კირილეს ღვთივმოძღვრებითი ღვაწლი; 3. სლავური ანბანის შექმნა ბერძნულის მიხედვით; 4. ანბანი და სიბრძნის სწავლება; 5. დაპირისპირება „ტრილინგვისტიკისადმი“ (ე. წ. სამი „წმინდა ენის“ თეორიისადმი); 6. ხალხთა მიდრეკილებანი; 7. ბერძნულ და ბულგარულ ანბანთა და მწერლობათა სრულყოფა-განვითარება; 8. სეპტუაგინტა და კირილესა და მეთოდეს თარგმანები; 9. სლავებმა იციან კირილესა და მეთოდეს ღვაწლი.

ავტორი თავიდანვე სრულიად რეალურ საფუძველზე ამართლებს სლავური ანბანის შექმნას: ბერძნული ასოები ვერ გამოხატავდნენო სლავურ გამოთქმებს. კონსტანტინე-კირილემ ასოები შექმნაო სლავური ენის შესაბამისად.



ამასთანავე ხაზგასმულია, რომ სლავური ანბანი შეიქმნა ნულის მიხედვით. ამ შემთხვევაში ავტორს მხედველობა ასოთა თანმიმდევრობა და უფრო ყრუდაა მინიშნებული ასოთა რიცხვულ მნიშვნელობაზე (იხ. ფრაზა „ამისდაკვალად და ამავე გზით წმ. კირილემ შექმნა 38 ასო“; და მის წინარე). არაფერია თქმული ასოთა მოხაზულობაზე. ამას მნიშვნელობა აქვს; ჩნდება კითხვები: იქნებ, იგი უძველესი სლავური ასოების იმ ერთ-ერთ სახეს გულისხმობდეს, რომელიც არა ჰგავს ბერძნულს? მაშინ, მოხაზულობით იგი შეიძლება სხვა რომელიმე ანბანს ითვალისწინებდეს (იქნებ, ქართულსაც)? რამდენიმე ფაქტი არსებობს, რომლებიც ადასტურებენ, რომ კონსტანტინე ფილოსოფოსი იცნობდა ქართულ სინამდვილეს; ცნობილია, რომ მას მოუხდა თავი ემართლებინა რომში პაპის კურიის წინაშე სლავური დამწერლობისა და მწიგნობრობის შექმნისათვის. სხვა არგუმენტთა შორის იგი ასახელებდა იმ ფაქტს, რომ ბერძენ-რომაელთა გარდა, არაერთ ხალხს უკვე ჰქონდა შექმნილი საკუთარი მწერლობა. მათ შორის მოიხსენიებდა იბერიელებს. მეორე არანაკლებად მნიშვნელოვანი გარემოებაა ის, რომ სლავთა განმანათლებლები ერთხანს მოღვაწეობდნენ ბითვინიის ულუმბოს მთაზე (მცირე აზია). აქვე მოღვაწეობდნენ ქართველებიც, რომლებიც ღვთისმსახურებას მშობლიურ ენაზე წარმართავდნენ. შეუძლებელია ეს ერთ-ერთი შთამაგონებელი ფაქტორი არ ყოფილიყო კირილესა და მეთოდეს მაგვარი მიზნების მქონე მოღვაწეებისათვის.

არის კიდევ ერთი ფაქტი, რომელიც საბოლოო დასკვნისათვის შემდგომ სპეციალურ ძიებებს საჭიროებს. ცნობილია კონსტანტინე ფილოსოფოსის ე. წ. „სარაციული მისია“. იგი ბიზანტიის სამეფო კარის დავალებით გაემგზავრა არაბთა სახალიფოში (კლიმენტ ოხრიდსკი, კირილეს ცხოვრება, თ. VI). ამ მოვლენებისადმი მიუძღვნია თავისი სპეციალური მოხსენება ფრანგ მეცნიერს მარენ ტადენს სტამბოლში ჩატარებულ ბიზანტინისტთა კონფერენციაზე (ეს ცნობა პირველად მოიხსენია ტრ. რუხაძემ). მ. ტადენი საკითხს არაბული წყაროების მიხედვით განიხილავდა, რომელთა მონაცემები აგულვებინებდა, რომ კონსტანტინე ფილოსოფოსს თავისი მისიის აღსრულების დროს თბილისში უნდა გაეგლო, რომელსაც იმ ხანად თავს დასხმია არაბთა მთავარსარდალიო (თითქოსდა, თბილისში მოხვედრა უფრო მოსალოდნელი იყო ხაზარული მისიის დროს, მაგრამ ეს უფრო გვიანდელი დროით თარიღდება). კონსტანტინე ფილოსოფოსის „არაბული მისიის“ არსებული დათარი-



ლება (IX საუკუნის ორმოცდაათიანი წლების დასაწყისით) საფიქრებელს ხდის, რომ ამ შემთხვევაში უნდა იგულისხმებოდეს ბუღალტრის თავდასხმა თბილისზე, 853 წელს, რაც ასახულია იმავ დროს შექმნილ ქართულ აგიორგაფიულ თხზულებაში — „კოსტანტი-კახის წამებაში“.

ყოველივე ეს გვაგულვებინებს, რომ კოსტანტინე ფილოსოფოსი იცნობდა ქართულ სინამდვილეს და ერთხელ კიდევ გვაჩვენებს ადრე მეცნიერთა დასმულ კითხვას: ხომ არ ითვალისწინებდა ქართულ ანბანსაც სლავურის შექმნისას? ხომ არა აქვს რაღაც ამგვარი მიზეზი იმას, რომ ჩერნორიზეც ხრაბრი მოხაზულობით არ აახლოვებს სლავურს ბერძნულთან? (ვიმეორებთ, აქ არ იგულისხმება გვიანდელი სლავური ანბანი, რომელიც ბერძნულ-ლათინურს მიჰყვება).

სლავური ანბანი ბერძნულის მიხედვით შეიქმნაო, ეს გულისხმობს გარეგნულ მსგავსებას (ასოთა რიგი და რიცხვითი მნიშვნელობა). ამასთანავე, ჩერნორიზეც ხრაბრი ცდილობს აჩვენოს, რომ სლავური მას არ ჩამოუვარდება არც შინა-არსით და არც ღვთაებრივი ბუნებით.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მაინც ჩერნორიზეც ხრაბრისთვის არის ე. წ. „ტრილინგვისტიკის“ საკითხი. „ტრილინგვისტიკის“ თეორია გულისხმობდა, რომ არსებობს სამი „წმინდა ენა“ — ბერძნული, ლათინური და ებრაული, რომლებზედაც შეიძლება შეიქმნას მწერლობანიო. როგორც ჩერნორიზეც ხრაბრიც აღნიშნავს, ეს თეორია იმით „მტკიცდებოდა“, რომ სწორედ ამ სამ ენაზე ჰქონდაო ჯვარცმულ ქრისტეს წარწერა — „მეფე იუდეველთა“. ჩერნორიზეც ხრაბრის განსჯის მიხედვით, ამ წარწერით არ მტკიცდება, რომ სხვა ენებზე შეუძლებელია მწერლობის არსებობა. მისივე აზრით, აქედან არც ის გამომდინარეობს, რომ სლავური მწიგნობრობა არ იყო ღვთისმიერი.

ამის შემდეგ ბულგარელი ავტორი „გალმა შედავების“ პოზიციას ირჩევს: არც ებრაული და არც ელინური ყოფილა თავდაპირველი ენებიო. მისივე სიტყვით, თავდაპირველი ენა, რომელზედაც „უბნობდა ადამიანი“, იყო სირიული (შუა საუკუნეებში გავრცელებული სწავლებით, მას აიგივებდნენ არამეულთან). ის იყო ერთადერთი ენა ადამიდან წარღვნამდე და თვით ბაბილონის გოდოლის მშენებლობამდე, როცა მოხდა „ენათა აღრევა“, ანუ მრავალი ენის წარმოქმნაო (შეს. 11,1-9); („Все люди на Земле имели один язык и одинаковые слова“), (11,1). ამისი შესატყ-



ვისი ერთ-ერთი ძველქართული თარგმანია: „იყო ყოველი ქვეყანა ბაგე ერთ და სხვა ერთ ყოველთა“: იგულისხმება, რომ იგივეს იგივედ ვადგინებდნენ ის სამი ე.წ. „წმინდა“ ენაც. ამიტომ ისინი არ არიან პირველადი ენები. და თუ ეს ასეა, მაშინ ისინი არსებითად არ განსხვავდებიან სხვა ენათაგან, რომლებიც ასევე მეორადნი არიან.

ეს მსჯელობა იმპლიციტურად შეიცავს ასეთ აზრსაც: ჭეშმარიტი საღვთო ენა იყო ადამის ენა. ეს ენაა სირიული (თუ—არამეული). მაგრამ თვით ადამი ორი იერსახით წარმოგვიდგება: სამოთხის ადამი, დაცემამდელი სახით (ადამ-კადმონი) და სამოთხიდან გამოძევებული ადამი (დაცემის შემდეგ). ამისდაკვალად, ორნაირია მისი ენა: ერთია საღვთო ენა, რომლითაც ადამი ღმერთთან საუბრობს და მეორე სამოთხემიხდილი ადამისა და მისი მოდგმის ენა. ამგვარი ორი პლანია საგულვებელი იმ „არამეულ“ ენაში: ერთი— „ეზოთერული“ და მეორე — „გარე“, ეგზოთერული პლანი. ისეც იგულისხმება, რომ ეზოთერული პლანი არამეული ენისა დაიკარგა და დარჩა ეგზოთერული პლანი.

თუ აზრს განვაგრძობთ, გამოდის, რომ მოსეს სინას მთაზე (თუნდაც — მაყვლოვანში) ღვთისაგან ეუწყა საღვთო სიტყვა ებრაულად, მაგრამ ეზოთერული შინაარსით და ასევე, ბერძნულად დაწერილ „საღვთო წერილში“, გამჟღავნდა ბერძნული ენის საღვთო შინა-არსი. ხოლო როცა რომაელი ლეგიონარები ჯვარცმული ქრისტეს ჯვარზე დამცინავ წარწერას ამაგრებდნენ სამ ენაზე — „მეფეაო იუდეველთა“, შეუძლებელია აქ ვინმეს ამ ენათა საღვთო შინაარსის გამოვლენა დაენახა.

ამიტომაც იყო, რომ ჩერნორიზეც ხრაბრი „ეგზოთერული“ სახით ამ ენებს საღვთო ენებად არ მიიჩნევდა (მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ბულგარელი ავტორი ამგვარ, შეიძლება გვეთქვა, გლობალური მნიშვნელობის საკითხთა გადაწყვეტასაც კი არ ერიდება).

ზემოაღნიშნულთაგან ბევრ რაიმეს უნდა გულისხმობდეს „ქება და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“. ცხადია, იგულისხმება, რომ ქართული ენაც ბაბილონის გოდოლის შემდეგ დროინდელია. მაგრამ ქართველი ავტორის ესქატოლოგიური კონცეფციით, ქართუ-



ლი ენა მეორედ მოსვლის შემდეგ იქცევა ერთდერთ საღვთო ენად. ამ ენაზე ეუწყება ღვთისაგან ხალხს ყოველივე. ჩერნორიზეც ხრაბრის კვალობაზე თუ ვიტყვით, ქართული დაიჭერს არამეულის, ანუ ადამის ენის ადგილს, მაგრამ ქართულში უნდა გამოემდგინდეს ის, რაც დაფარულია („დამარხულ არს ენა ქართული დღემდე მეორედ მოსვლისა“. რაც „დამარხულია“ სამომავლოდ— ესაა ენის ლოგოსური იმის არე, ანუ „სიტყვა-აზრი“ და ქართული უნდა იქცეს ენა-ლოგოსად („ენა-საზრისად“). ამიტომ, სხვა ენებს უმაღლესი აზრი ქართულით ეუწყებაო, — ეს გულისხმობს, რომ კვლავაც იქნება სხვა ენებიც, მაგრამ ლოგოსური სიბრძნე მათ ქართულიდან შეიძლება შეითვისონ. ე. ი. ჩვეულებრივი სახით ქართულიც და სხვა ენებიც არსებობენ და იქნებიან, ოღონდ ქართული შეიძენს ლოგოსურ ბუნებას, ანუ პირველ-ადამის ენის ღირსებებს. სხვა ყველაფერთან ერთად ამით „ქებაა და დიდებაა“ აშკარად უარყოფდა ტრილინგვისტიურ თეორიას. და საერთოდ, საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ რა დროსაც არ უნდა დაწერილიყო ეს ძეგლი, ყოვლად შეუძლებელია მის ავტორს არ ჰქონოდა განზრახული „ტრილინგვისტიკის“ თეორიისადმი დაპირისპირება. ამიტომ სხვა მნიშვნელოვან საკითხთა გვერდით, რომლებსაც ამ ძეგლის შესწავლა წამოჭრის, გათვალისწინებულ უნდა იქნას „ტრილინგვისტიკისადმი“ დამოკიდებულება მთელს ძველ ქართულ მწერლობაში, რაც ძალზე მნიშვნელოვანი იყო შუასაუკუნეობრივი ქართული მწერლობის საწყის პერიოდიდანვე (P. Snpadze. «Мученичество Шушаник» как литературный памятник (гл. О трилингвической теории). — Иаков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Тб, 1978. К. М. Kujew. Zur Geschichte der Dreisprachen doktrin.—Byzantinobulgarica, II Sofia, 1966, S. 63-65).

ჩერნორიზეც ხრაბრი იმიტომ უთმობს განსაკუთრებულ ადგილს „ტრილინგვისტიკის“ უარყოფას, რომ უამისოდ ვერ დამტკიცდებოდა ღირსებანი სლავური დამწერლობისა და მწერლობისა და ვერც, საერთოდ, სლავური მწერლობის არსებობის უფლებამოსილება. ამგვარი ამოცანა შემდგომშიაც დიდხანს იდგა მთელი სლავური მწერლობის წინაშე, იქნებოდა ეს ბულგარული, ძველრუსული, თუ სხვანი. ისევე როგორც ჩვენში (გავიხსენოთ ათონელები ან ეფრემ მცირე), ბულგარეთსა და რუსეთშიც ძალზე ხშირად უხდებოდათ ბრძოლა საკუთარ მწერლობათა არსებობის დასაცავად.

უმთავრესი მოტივი, რომლითაც „ტრილინგვისტიკის“ დამც-



ველნი ებრძოდნენ ეროვნულ მწერლობებს, საღვთო წერილის თარგმანი იყო: საღვთო წერილი საღვთო ენებზე დაიწერა ყველა იმავე ენებზე უნდა კითხულობდესო. გამონაკლისი იყო ლათინური (ზემოაღნიშნულ საფუძველზე), მაგრამ როგორც ცნობილია, ლათინური გამოცხადდა ერთადერთ სამწერლობო ენად დასავლეთ-ევროპული ერებისათვის. ხოლო კირილემ და მეთოდემ, ან ქართული თუ სომხური ბიბლიის პირველმთარგმნელებმა, ფაქტიურად იმ რანგის საქმე განახორციელეს, რაც გვიან XVI ს-ში გერმანიაში მარტინ ლუთერმა. ამას მოჰყვა ეროვნულ ეკლესიათა ავტოკეფალია და, საერთოდ, სულიერი დამოუკიდებლობის მოპოვება.

ამიტომაცაა, რომ ჩერნორიზეც ხრაბრი საგანგებოდ ჩერდება ბიბლიის პირველ სლავურ თარგმანზე და აღარებს მას სექტუაგინტას, რომელიც 70 მთარგმნელმა შეასრულა, ხოლო სლავური — მხოლოდ ორმა პიროვნებამო. „ქებაჲ და დიდებაჲ“ ქართული ბიბლიის ღირსებას ქართული ტექსტის დაწერილობის საკრალიზებაში ხედავს; მათეს თავი „წილით“ (წ) იწყებაო და ეს ნიშნავს 4000, სიმბოლურად 4 დღეს. „ოთხი დღე“ კი, თავის მხრივ, სიმბოლურად აღდგინების, გაცოცხლების სიმბოლოა და ეს მიგვანიშნებს ქართული ენის აღდგინებასაო. ვიმეორებთ: აქ იგულისხმება ენის ლოგოსური მხარე. ის უნდა „აღდგეს“ და გაცხადდეს (გამოდის, რომ თვით ლოგოსი ეროვნული ენით გაცხადდება). მაშასადამე, გარეგნული მხარე ქართულისა უკვე გამოვლენილია, აღდგინებას ელის მისი ლოგოსური ბუნება. ისაა „დამარხული“, ანუ — შენახული განკითხვის დღემდე (სხვათა შორის, ენის ორპლანოვნად გააზრება საერთოდ გავრცელებული იყო შუა საუკუნეებში, რაც კარგად ჩანს ავგუსტინეს „აღსარებებიდანაც“).

ენის, სწორედ ქართული ენისა (და არა ეროვნული წელთაღრიცხვის), „სასწაულადაა“ მიჩნეული ის, რომ ქართულს „უმეტეს სხვათა ენათა“ აქვს 94 წელი ქრისტეს შობიდან „დღესამომდე“. ე. ი. ამ ძეგლის შექმნამდეო. 96 წელი როგორც ცნობილია, არის მთლიანი სხვაობა ქართულისა (5604 წ. ქვეყნის გაჩენიდან) და ბიზანტიურ „ერათა“ შორის (6508 წ.). მაგრამ ქართველი ავტორი 94 წელს მხოლოდ ქრისტეს შობიდან აითვლის და ამას ქართული ენის თვისებად მიიჩნევს. ანბანის რიცხვითი მნიშვნელობანიც ენის თვისებადაა აღიარებული. აქედან უკვე შორს აღარაა, რომ ენაში დაენახათ ლოგოსი.

ჩერნორიზეც ხრაბრის თანახმად, სიმბოლურია სლავური ანბანის პირველი ასო „аз“. იგი გულისხმობს მოწოდებას მოსწავლე-

ებისადმი: „ეძიებდეთ სიბრძნეს“. ეს კი ღვთივმომადლებული სიბრძნეა. სლავურ ანბანში განხორციელებულია ღვთაებრივი ბრძნე, რადგან იგი ქრისტიანი მოღვაწეების მიერაა შექმნილი, ხოლო ბერძნული — წარმართთა მიერ. ამიტომაც სლავური ანბანი უფრო პატივდებელიაო. საყურადღებოა, რომ ანბანის გვიან შექმნაც მის ღირსებადაა შერაცხილი (ეს საყურადღებო უნდა იყოს ჩვენთვის, რათა „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა ქართული ანბანი წინაქრისტიანულ ხანაში შექმნის თაობაზე უბრალოდ პრესტიჟული ტენდენციებით არ აიხსნას).

ორივე ნაწარმოებში სხვადასხვაგვარად, მაგრამ მაინც ჩანს იდეა არა მხოლოდ დამწერლობათა და მწერლობათა, არამედ, იდეა — ენის განვითარებისა, ენათა უნივერსალიზმისაკენ სწრაფვის იდეა; და ეს წარმოდგენილია, ასე ვთქვათ, „უმაღლეს რანგში“ — ეროვნული ენის ღვთაებრიობის მტკიცებით.

ჩერნორიზეც ხრაბრის ნაწარმოები ჩვენთვის საყურადღებო სხვა არაერთ საკითხსაც შეიცავს, მაგალითად, ბიბლიის აკვილასა და სიმახოსის თარგმანების საკითხი, რომელთაღმი ქართული მწერლობის მიმართებანი შესწავლილია (მ. ჯანაშვილი, უ. ცინდელიანი და სხვანი); ბიზანტიურ (კონსტანტინეპოლურ) და ალექსანდრიულ „ერათა“ საკითხები და ა. შ. მათ ჩვენ ამჯერად აღარ განვიხილავთ და წარმოვადგენთ ნაწარმოების სრულ თარგმანს, რათა დაინტერესებულ მკითხველს საშუალება მივსცეთ მთლიანობაში გაითვალისწინოს იგი.

#### ჩერნორიზეც ხრაბრი — „ანოთათვის“

თავდაპირველად სლავებს არ ჰქონდათ წიგნები და წარმართობისას კითხულობდნენ და გულისხმასპყოფდნენ ხაზებისა და ამონაქრების საშუალებით.

მოქცევის შემდეგ იძულებულნი გახდნენ სლავური სიტყვები რომაული და ბერძნული ასოებით ეწერათ უთავბოლოდ. არადა, რანაირად შეიძლება კარგად დაიწეროს ბერძნული ასოებით ნ-ჲ ან животь ან зъло, ან церковь, ან чаание, ანდა широта, ან ядь, ანდა ждоу, ან жзыкъ და სხვანი მათდაგვარნი?! აი, ასე იყო მრავალი წლის განმავლობაში.

შემდგომ ამისა, კაცთმოყვარე ღმერთი, რომელიც ყოველივეს განაგებს და კაცთა მოდგმას არ ტოვებს თვინიერ გონიერებისა, არამედ ყველას აზიარებს გონიერებასა და ხსნას, სათნო ეყო კაცთა მოდგმას და მას მოუვლინა წმინდა კონსტანტინე ფილოსოფო-



სი, კირილედ წოდებული, კაცი მართალი და ჭეშმარიტებისმოყვარე; და მან (სლავებს) შეუქმნა 38 ასო: ჯერ ერთი, ბერძნულ ასოთა კვალობაზე და თანაც, სლავური ენის შესაბამისად. თავდაპირველად დაიწყო ბერძნულის მიხედვით; ისინი, ასე წარმოთქვამენ — „ალფა“, ეს კი — „აზ“. „ა“-თი იწყება ორივე ანბანი, და როგორც ბერძნებმა თავიანთი ანბანი ებრაულის მიხედვით შეადგინეს, ასევე მანაც — ბერძნულისდაკვალად (შექმნა). ებრაელთა პირველი ასოა „ალეფი“. რაც ნიშნავს „განსწავლას“. სასწავლებელში მიყვანილ ყრმას იმთავითვე ეტყვიან — „განისწავლენითო“ და ესაა „ალეფი“. და ბერძნებიც მსგავსად ამისა წარმოთქვამენ „ალფას“. და ეს ებრაული გამოთქმა ისე გამოიყენება ბერძნულში, რომ ეტყვიან ყრმას „ალფას“ და ეს ბერძნულად ნიშნავს „ექიებდეთო“, ნაცვლად — „ექიებდეთ სიბრძნეს“. მსგავსად ამისა წმ. კირილემაც შექმნა ასო „აჰ“, მაგრამ ვითარცა პირველი ასო და სლავთა მოდგმისადმი ღვთისაგან მინიჭებული, რათა აღაღონ პირი სხვათა წინაშე მათ, რომლებიც ანბანით სიბრძნეს ასწავლიან; „აჰ“-ს წარმოთქვამენ ფართოდ გაღებული პირით, ხოლო სხვა ბგერები წარმოითქმის მცირედ გახსნილი ტუჩებით.

ასეთია სლავური ასო-ბგერები და ასე უნდა დაიწეროს და წარმოითქვას ისინი: ა, ბ, ვ, გ.

ზოგიერთნი ამბობენ: „რისთვის შეიქმნა 38 ასო, როცა შეიძლებოდა ნაკლებითაც ეწერათ, როგორც რომ ბერძნები წერენ 24 ასოთიო“. მაგრამ მათ არ უწყვიან, რამდენით წერენ ბერძნები. მართლაცდა, მათ 24 ასო აქვთ, მაგრამ ეს არ ჰყოფნის იმათ წიგნებს. და ამიტომაც დაუმატეს 11 ორხმოვნიანი და სამიც — რიცხვებისათვის: 6, 90, 900. და ამნაირად მიიღეს 38. ამისდაკვალად და ამავე გზით წმ. კირილემ შექმნა 38 ასო.

ზოგნი აგრეთვე იტყვიან, რისთვის არსებობს სლავური წიგნებით, ისინი არც ღმერთის შექმნილია და არც ანგელოზებისა, არც პირველადნი არიანო, ვითარცა ებრაული, რომაული და ბერძნული, რომლებიც იმთავითვე არსებულან და შეწყყნარებული არიან ღვთისაგანო.

სხვები კიდევ იმას ფიქრობენ, რომ ღმერთს არ შეუქმნია ანბანიო. არ უწყვიან წყვეულთ, თუ რას იტყვიან, ან რას ფიქრობენ, როცა ღვთის განგებად მიიჩნევენ, რომ წიგნები იწერებოდეს სამ ენაზე, როგორც სახარებაში წერიაო: იყო დაფა, დაწერილი ენითა ებრაულითა, რომაულითა და ელინურითა.

სლავური კი აქ არ იყო, ამიტომაც სლავური წიგნები არ არიან ღვთისმიერნიო.



ამაზე რაღა უნდა ითქვას, ანდა რაღა ეთქმის ამნაირ უგუნურებს?! მაგრამ მაინც ვუპასუხებთ, რამეთუ გვისწავლია საღვთო წიგნთაგან, რომ ყოველივე განიწესება ღვთის მიერ და არა სხვა ვინმესაგან. ღმერთს სულ პირველად არ შეუქმნია არც ებრაული, არც ელინური, არამედ — სირიული, რომელზედაც ადამი უბნობდა; და ადამიდან წარღვნამდე, ხოლო წარღვნიდან, ვიდრე ბაბილონის გოდოლის შენებამდე, როცა ღმერთმა გაჰყო ენები, ვითარცა წერია: „განიყო ენანი“. და როგორც დანაწილდა ენები, ასევე თვისებანი და ჩვეულებანი, წესნი და რჯულნი და ხელოვნებანი ხალხთა მიხედვით; ეგვიპტელებს წილხვდათ გეომეტრია, სპარსელებს, ქალდეველებს და ასირიელთ ვარსკვლავთმრიცხველობა, მკითხაობა და ცრუეჭიმობა, მაგიურობა და ყველა კაცობრივი მაცდურებანი, ხოლო ებრაელებს — წმინდა წიგნები, რომლებშიც წერია, რომ ღმერთმა შექმნაო ცა და მიწა და ყოველივე, თანმიმდევრობით, — ვითარცა წერია, ელინებს კი მიანიჭა გრამატიკა, რიტორიკა და ფილოსოფია.

ხოლო მანამდე ელინებს არ ჰქონიათ ასოები საკუთარი ენისთვის და თავის სათქმელს წერდნენ ფინიკიური ასოებით. ასე იყო მრავალი წლის მანძილზე. შემდეგ, როცა პალამიდე გამოჩნდა, დაიწყო აღფადან და ვიტადან და შეუქმნა ელინებს მხოლოდ 16 ასო. კადმოს მიღეთელმა მათ კიდევ 3 ასო მიუმატა. ამ 19 ასოთი წერდნენ დიდხანს. შემდეგ სიმონიდემ მოიგონა და დაამატა 2 ასო, მწერალმა ეპიქაროსმა მოიგონა 3 ასო. ასე მივიღეთ 24. მრავალი წლის შემდეგ დიონისე გრამატიკოსმა შემოიღო 6 ორზმოვნიანი, შემდეგ კიდევ სხვა — 5 და სხვაც — 3 რიცხვებისათვის. და ამნაირად მრავალი წლის განმავლობაში ძლივსძლივობით შეკრიბეს 38 ასო. შემდგომ, როცა კვლავ განვლო მრავალმა წელმა, ღვთის ნებით გამოჩნდა 70 კაცი, რათა ებრაულიდან ბერძნულად ეთარგმნათ. ხოლო სლავური წიგნები თარგმნა მხოლოდ წმ. კონსტანტინემ, კირილედ წოდებულმა; თარგმნა კიდევაც და ანბანიც შეადგინა მცირეოდენი წლების მანძილზე; იმათ რამდენიმე, 70 კაცმა, თანაც მრავალი წლის მანძილზე შეადგინეს თავიანთი ანბანი, ხოლო თარგმანი — 70-მა. ამიტომაც სლავური ანბანი უფრო წმინდაა და მეტად პატივდებული, რამეთუ იგი წმინდა კაცის შედგენილია, ხოლო ბერძნული წარმართი ელინებისა.

თუ კვლავ ვინმე იტყვის, რომ იგი (სლავური ანბანი) არააო მთლად სრულყოფილი და დღესაც ისევ სრულყოფენო, ასე ვუპასუხებთ: ბერძნული ზუსტად ასევე მრავალგზის სრულიყოფოდა აკვილასა და სიმახოსისაგან და შემდგომაც მრავალთა მიერ, რამე-





თუ გაცილებით იოლია შემდგომი სრულყოფა, ვიდრე თავდაპირველი შექმნა. თუ რომ ბერძენ მწიგნობართ მიმართავ და ჰკითხავ „ვინ შეგიქმნათ ანბანი, ანდა ვინ გითარგმნათ წიგნები და რა დროსო“, — იშვიათად თუ მათგან ვინმემ იცოდეს ეს. მაგრამ სლავური წერა-კითხვის მცოდნეს რომ მიმართო და ჰკითხო — „ვინ შეგიქმნათ ანბანი და წიგნები ვინ გითარგმნათო“, ყველამ იცის და პასუხად გეტყვიან: „წმ. კონსტანტინე ფილოსოფოსმა, კირილედ წოდებულმა, შეგვიქმნაო ანბანი და გვითარგმნა წიგნები, მან და მისმა ძმამ მეთოდემაო“. ხოლო თუ იკითხავ, „რომელ დროსაო“ — ესეც იციან და გეტყვიან: „ბერძენთა ხელმწიფის მიხეილის, ბულგარელთა გამგებლის ბორისის, მორავთა გამგებლის როსტაცის და ბლატენის გამგებლის კოცელის დროსაო, 6363 წელს ქვეყნის შექმნიდანაო“.

სხვა პასუხებიც არსებობს, რომელთა შესახებ სხვა დროს ვიტყვი, ახლა კი ამისი დრო არაა. ასე რომ, ძმანო, სლავებს გონიერება მიანიჭა ღმერთმა და მას დიდება და პატივი და ხელმწიფება, და თაყვანისცემა აწ და მარადის და უკუნისამდე, ამინ!



ეს თარგმანი შესრულებულია ძველსლავურიდან და გათვალისწინებულია ახალი ბულგარული თარგმანებიც. ჩვენი ზემორე შენიშვნებიც ძირითადად თანამედროვე ბულგარულ სამეცნიერო ნაშრომებს ეყრდნობა. ყოველივე ამას, ცხადია, თავისთავადი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ, ბუნებრივია, ისინი ჩვენ გვაინტერესებს ქართული ლიტერატურის ისტორიული განვითარების უკეთ გასაგებად. ხშირად ძველბულგარულ, ძველრუსულ თუ ძველსომხურ მწერლობათა ქართულთან მსგავსებას ბიზანტიური ლიტერატურის გავლენით ვხსნით. მაგრამ მსგავსება ამ მწერლობათა შორის არაერთგზის შელავნდება მაშინაც, როცა ისინი განსხვავდებიან ბიზანტიური ლიტერატურისაგან. ამისი ერთ-ერთი ცხადლივი მაგალითია ორი მნიშვნელოვანი ძეგლი — ბულგარული „ასოთათვის“ და ჩვენი „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“.

**ექვთიმე ათონელი**

ექვთიმე ათონელი ქართველთა დიდი განმანათლებელია. „მან განანათლა ქართველთა ენა და ქუეყანა“, — მისი სულიერი მემ-



კვიდრის, გიორგი ათონელის ეს სიტყვები არა მხოლოდ ექვემდებარება ღვაწლის, არამედ ქართველთა ეროვნული პოტენციის წარმომადგენელიცაა. ნათელი, ექვთიმეს - მიერ წარმოჩენილი, არსებობს ერის სულიერ წიაღში და ექვთიმესნაირ პიროვნებათა მიერ ვლინდება როგორც უმაღლესი სულიერი ძალა.

იოანე ათონელმა, ექვთიმეს მამამ და მისმა სულიერმა წინამძღვარმა, თავის შვილს განუხსავლერა ცხოვრების გზა და უჩვენა, რომ ერის განმანათლებელი თავად უნდა იყოსო შინაგანი ნათლით აღვსილი.)

ველავაც უნდა გავიმეოროთ კორნელი კეკელიძის ცნობილი შეფასება: რომ არ ყოფილიყო ათონის ქართველთა საგანე, ქართულ კულტურას ალბათ სხვა სახე ექნებოდაო. ექვთიმეს ღვაწლი მართლაცდა გუმბათივით თავს ადგას ივირონელთა მემკვიდრეობას. ექვთიმეს რამდენიმე ისეთი დამსახურება მიუძღვის ქართული კულტურის წინაშე, რომ ცალკეული მათგანიც კი ერთ პიროვნებას უკვდავსაყოფად ეყოფოდა: ის იყო ათონის საგანის ერთ-ერთი პირველი მეთაურთაგანი და რაც მთავარია, ახალი ლიტერატურული სკოლის მეთაური, ბიბლიურ წიგნთა მთარგმნელი (მათ შორის პირველად თარგმნა „აპოკალიპსი“), ავტორი ორიგინალური ბერძნული თხზულებებისა და ა. შ.

„თარგმნილთა მისთა წიგნთა სიტკბოებაჲ, ვითარცა ნესტი ოქროსაჲ ხმამალალი, ოხრის ყოველსა ქუეყანისა არა ხოლო ქართლისასა, არამედ საბერძნეთისასაცა, რამეთუ ბალაჰვარი და აბუკურა და სხვანიცა რაოდენნიმე წერილნი ქართულისაგანი თარგმნნა ბერძნულად“.

კარგა ხანია ძალზე ფართოდაა გააზრებული, თუ რაოდენ დიდმნიშვნელოვანი ფაქტი იყო „ბალაგარიანის“ ბერძნულად თარგმნა, რომელიც ბუდას ცხოვრების გადამუშავებას წარმოადგენს. ესაა „სულთმარიგებელი“ რომანი, რწმენის გზაზე დამდგარი კაცის შესახებ, რომელიც ისეთ არქეტიპულ პლასტებს შეიცავს, რომლებიც აკავშირებს სულ სხვადასხვა ეპოქის მხატვრულ აზროვნებას, იქნება ეს ინდური სამყარო, „ოიდიპოს მეფე“ (ბედის წინასწარგანჩინებულობის წინააღმდეგ ბრძოლის იდეა), ევროპული ლიტერატურა (ლოპე დე ვეგა, კალდერონი), თუ უახლესი ევზისტენციალური მწერლობა (ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს ბალაგარიანის ეპიზოდი; რომელიც ძალზე მკვეთრადაა წარმოდგენილი ქართულ ვერსიაში: ზანდან მზარდულისაგან განყენებულ სიბრძნეს ზიარებული იოდასაფი ვერ ხვდება ცხოვრებას, ვერაფრით ვერ გაიგებს დროის რაობას, თუ რა არის დღე ან წელი, სანამდე არ



დაფიქრდება სიკვდილის რაობაზე. ქვეტექსტში ისიც კი ჩანს სიკვდილი აზრით ვერ დაიძლევა, სიკვდილი უნდა დაძლეულ იქნას მხოლოდ და მხოლოდ სიცოცხლით, ან წარმავალით, ამქვეყნურით, ან არადა — მარადიულით).

ჯერ მარტო ასეთი არჩევანი, ასეთი რომანის თარგმნა ბერძნულად კარგად წარმოაჩენს ექვთიმე ათონელის ლიტერატურულ ინტერესებს, მის დიდ სააზროვნო კულტურას. „ბალავარიანის“ ლიტერატურული ისტორია ნათელი მაგალითია იმისა, რომ საქართველოზე აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დასაკავშირებლად მხოლოდ საქარავნო გზები კი არ გადიოდა, არამედ კულტურულ მონაპოვართა ურთიერთგაცვლის გზებიც. „ბალავარიანის“ მაგალითზე ეს გზა ასე გამოიკვეთა: ინდოეთი — არაბეთი — საქართველო — ათონის ქართველთა სავანე — ევროპული მწერლობა. ექვთიმე ათონელმა ყველაფერთან ერთად გამოხატა ფართო ინტერესი ინდური სამყაროსადმი, რომელიც მრავალმხრივ გამოვლინდა ქართულ მწერლობაში („ამირანდარეჯანიანი“, „ვეფხისტყაოსანი“).

გიორგი ათონელმა „ცხოვრებისა და მოქალაქობის“ ავოგრაფიული ქანრით წარმოგვიდგინა ექვთიმეს ღვაწლი. ნაწარმოები დაახლოებით 1042—1044 წლებში დაიწერა, ექვთიმე კი 1028 წელს გარდაიცვალა. ეს იმას ნიშნავს, რომ იმთავითვე წმინდანობის შარავანდელი განუწყესებიათ ექვთიმესათვის. თანაც ეს იმაზეც მეტყველებს, რომ ექვთიმესათვის წმინდანობის ღირსება მიუნიჭებიათ საამქვეყნო ღვაწლისთვისაც. „მოქალაქობა“, იმდროინდელი სიტყვახმარებით, ნიშნავდა სწორედ საამქვეყნო ღვაწლსაც (ამას მეტყველებს თვით ისეთი ტერმინიც, როგორცაა „საღმრთო მოქალაქობა“). „მოქალაქობა“ თითქოს უპირისპირდება „მეუღაბნოეობას“ (გიორგი მერჩულის სიტყვით, გრიგოლ ხანძთელი იყო „უღაბნოს ქალაქყოფელი“, ე. ი. უკაცრიელ ადგილას მოწესრიგებული სოციუმის შემტანი. „მოქალაქობა“ მომდინარეობს სწორედ ასეთი აზრის შემცველი ბერძნული ტერმინიდან — „პოლიტეას“).

ერთი აშკარა ტენდენცია ჩანს გიორგი ათონელის „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“: პირობითად რომ ვთქვათ, ამ ნაწარმოებში ავტორი, თითქოს, განერიდება „მხატვრული ხერხების“ მოზმობას, განერიდება სიტყვაკაზმულობით ფაქტების „შემკობას“. მისი რწმენით, ექვთიმეს ცხოვრებასთან დაკავშირებული ფაქტები თავისთავად არიან მრავლისმეტყველნი, თვით ფაქტები შინაგანად შეიცავენ სულიერი ზემოქმედების ძალას. ამიტომ ავტორის სიტყვა ხდება გამჭვირვალე, განწმენდილი მაღალმხატვრული სიბადავით. ესაა სტილი, რომელიც არ იგრძნობა და ამნაირი წმინდა

წყლის გამჭვირვალეობით ნათელყოფს სიღრმისეულ მოვლენებს.

ბავშვობიდანვე ექვთიმესა და მთელი მისი ოჯახის ცხოვრება ძალზე რთულ ამბებს დაკავშირებულია. მისი მამა იყო „მშობელთა და პაპათაგან დიდებული და წარჩინებული და საჩინო მთავართა შორის დავით კურაპალატისათა, მხნე და ახოვანი და განთქმული წყობითა შინა... ფრიად საყუარელი და საკუთარი კეთილად ხსენებულისა დავით კურაპალატისა“. „მათ ყამთა შინა ბერძენთა მეფემან ზემონი ქუეყანანი დავით კურაპალატსა მისცნა და აზნაურთა შვილნი მძევლად ითხოვნა“. მძევალთა შორის განუწყესებიათ ექვთიმეც. იოანე ამ დროს უკვე მცირეაზიის ბითინიის ულუმბოს მთაზე იყო, ბერობა გადაეწყვიტა. იოანეს მცირეწლოვანი ექვთიმე მძევლობიდან დაუხსნია, თავისთან წაუყვანია და მის აღზრდას შედგომია. „ბირველად ქართულისა სწავლა ასწავა და მერმე ბერძნულად განასწავლა“ (VIII).

იმის გამო, რომ ბავშვობისას ქართულ სინამდვილეს მოსწყდა, ექვთიმე კარგავდა მშობლიურ ენას. ეს მას როგორც სულიერ, ისევე ხორციელ დასნეულებად შეუგრძენია. მაგრამ მალე სასწაულებრივი ძალით გაცოცხლებულა მის სულიერ წიაღში „დამარხული ქართული“. ევანგელური ლაზარეს აღდგინებისდაგვარად აღწერს ამას აგიოგრაფი, როცა გაცოცხლდა მასში ქართული სიტყვა. მანამდე ავადმყოფი ექვთიმე სხეულითაც განკურნებულა. მან ნათელჩვენებასავით იხილა, რომ ღვთისმშობელი ქართულად ესაუბრებოდა.

აქ კიდევ ერთი ანალოგიაა: წარმოდგენილია შუასაუკუნეობრივი ოდიგიტრიის (გზისმაჩვენებელი ღვთისმშობლის) განსახოვნების მსგავსი სურათი: ღვთისმშობელმა „უბყრა ხელსა“ ექვთიმეს და გზაზე დააყენა. ეს მოასწავებდა, რომ ექვთიმეში დაისადგურა „სიტყვამ“, რომელსაც მშობლიურ ენის წყალობით შეიგრძნობდა იგი. მისთვის სწორედ მშობლიურ ენაში გამჟღავნდა ადამიანური ლოგოსი (შევიდაროთ იმდროისთვის მეტად გავრცელებული აზრი: „ქრისტე, ღმრთისა სიტყვაო!“), სიტყვა-საზრისი. აღნიშნულ ეპიზოდში იმდროინდელი სახისმეტყველების კვალობაზე გამოხატულია აზრი, რომ ადამიანში მისი წილხვედრი ლოგოსი არსებობს მშობლიური ენის წყალობით. ენა მხოლოდ სულიერი ძალა კი არაა, არამედ ადამიანის ხორციელი ბუნების მასულდგმულებელიცაა, ე. ი. ადამიანის სულით-ხორციელი სიმრთელის საფუძველია.

ექვთიმე ათონელის ცხოვრებისა და ღვაწლის გააზრება ჩვენს წინაშე წამოჭრის არა მხოლოდ წარსულის, არამედ, ჩვენ ვიტყო-





დით, სადღეისო და, თუნდაც, სამომავლო პრობლემებსა და იქნებამ  
 ეს ქართული კულტურის ორიენტაციისა და ეროვნულ თუ უც-  
 ხოურ კულტურულ ტრადიციათა ათვისებისა და ურთიერთშერწყ-  
 მის საკითხი, ქართველთა ეთნო-ფსიქოლოგიური თავისებურებანი,  
 ქვეყნისდამქცევი ურთიერთშუღლი, ორენოვნების პრობლემა და  
 მრავალი სხვა. ექვთიმეს ამაღლებული სახის ფონზე გაცილებით  
 მკვეთრად შეიგრძნობა არაერთი ეროვნული ნაკლი, რომელიც თან  
 სდევს ქართველთა ყოფას. ეროვნული თვითშემეცნებისას მხო-  
 ლოდ და მხოლოდ საკუთარი ღირსების განდიდება თრგუნავს  
 ეროვნული სულის სიფხიზლეს. ამიტომაც გიორგი ათონელი არ  
 ერიდება იმის ჩვენებას, რასაც ეროვნული „სატიკვარი არა ჰფა-  
 რავს“. (თუ ვინმე დაწერს ქართველთა მიერ სამშობლოს მტრობის  
 მათიანეს, შეუძლებელია არ მოიხსენიოს, რაც თავს გადახდათ  
 იოანეს და ექვთიმეს ივირონის აშენების შემდეგ. როცა ივირონი  
 უკვე ჩამოყალიბდა როგორც უდიდესი კულტურულ-საგანმანათ-  
 ლებლო კერა, როცა გამოიკვეთა მისი მრავალმხრივი მიზანდასახუ-  
 ლებანი, მოხდა ისე, რომ იოანე და ექვთიმე იძულებულნი გამხდა-  
 რან მიეტოვებინათ იქაურობა, ზელი აეღოთ ამდენ ნაღვაწ-ნაშრომ-  
 ზე. რატომღაც საქართველოში მობრუნებაც ვერ გადაუწყვეტიათ  
 და განუზრახავთ ესპანეთს გამგზავრებულიყვნენ, რადგანაც იქ  
 „ქართველნი ნათესავნი“ ეგულვებოდათ. ისინი მხოლოდ კონს-  
 ტანტინეპოლის სამეფო კარის ჩარევით მიუბრუნებიათ უკან, ათონ-  
 ზე. იოანე დაღალონისელის ცნობით, გამოჩენილა ვიღაც ოზანი,  
 რომელიც ექვთიმეს თარგმანებს ხრწნიდა და თავის ნახელავს ექვ-  
 თიმეს სახელით ავრცელებდა. არაერთგზის სასიკვდილოდაც მიპ-  
 ხდომიან ექვთიმეს ხან თავისსავე გოდოლში, ხანაც მონასტრის  
 შემოგარენში. ის, ვინც სულიერ სიმშვიდეს ჰფენდა თავის ვრს,  
 იძულებული იყო ამგვარი მოულოდნელობებით აღსავსე ცხოვრე-  
 ბით ეცხოვრა.)

(ექვთიმე ათონელის მოღვაწეობა აღბეჭდილია იმის შეგნებით,  
 რომ ქართველობა ღირსება კი არ უნდა იყოს ადამიანისთვის, არა-  
 მედ მოვალეობა, დამაკისრებელი სიკეთისა, შრომისა და სულიერი  
 გამძლეობისა.) ამ მხრივ, ნიშანდობლივია ივირონელთა სიტყვები:  
 „კაცნი ვართ სახელოვანნი და ქართველნი მოგვმართებენო“.

თვითონ ექვთიმე „არა სცემდა განსუენებასა თავსა თვისსა“,  
 „უფროისნი წიგნი ღამით უთარგმნიან“. „ეგვეთარი თარგმანი, გა-  
 რეშე მათ პირველთასა, არღარა გამოჩინებულ არს ენასა ჩუენსა



და ვპვონებ, თუ არცაღა გამოჩინებად არს“, — წერდა გიორგი ათონელი. „არ არის არცერთი დარგი სასულიერო მწერლობისა, რომლიდანაც ექვთიმეს არ ეთარგმნოს ესა თუ ის თხზულება“ (ქ. ქექელიძე).

ბიბლიიდან თარგმნა მან დავითნი და სახარება, მაგრამ პირველად აპოკალიპსი, ანუ „გამოცხადება იოანე ღმრთისმეტყველისა“.

გადმოიღო თითქმის მთელი ევანგელური ეგზეგეტიკა. თანაც იგი განსაკუთრებულ ინტერესს ამჟღავნებს პატრისტიკის იმ წარმომადგენლებისადმი, რომელთაც ემყარებოდა შუა საუკუნეების მსოფლიო აზროვნება. ესენია: გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი, ბასილ დიდი, მაქსიმე აღმსახებელი, ანდრია კრიტელი და სხვანი. ხოლო იოანე დამასკელის, პატრისტიკის ბოლო და ადრეული სქოლასტიკის პირველი წარმომადგენლის, „გარდამოცემის“ თარგმნით მან ქართული აზროვნება იმდროინდელი მსოფლიო რელიგიური აზრის უმთავრეს მიღწევათა სფეროში ჩართო.

უმეტესწილად ექვთიმე ბერძნული თხზულებების გაქართულებას ახდენდა („ხელეწიფებოდაო შემატებადცა და კლებადცა“). ეს არ აიხსნება მხოლოდ იმით, რომ „სიჩჩოებასა ჩუენსა სძითა ზრდიდაო“ (ეფრემ მცირე). ეს იყო გზების ძიება ბიზანტიური კულტურის ეროვნული ადაპტაციისათვის. ამიტომ მის წინაშე უბრალო მთარგმნელობითი ამოცანები კი არ იდგა, არამედ ბიზანტიური კულტურის უმთავრეს მიღწევათა ათვისების პრობლემა. ამგვარ მიზანდასახულობის განხორციელებისას კი სახელმძღვანელო პრინციპი ასეთი იყო: „წიგნი მოაკვდინებს, ხოლო სული აცხოვნებს“. ამიტომ გიორგი ათონელის სიტყვები — „განანათლაო ქართველთა ენაი“ მხოლოდ ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ გააღრმავა ენის გამომსახველობითი უნარი, ანდა, მეტადრე — გაამდიდრაო ენის ლექსიკა, არამედ აქ თვით ქართული აზროვნების განათლებას უნდა ვხედავდეთ. და, ვფიქრობთ, თვით „ენაც“, ფართო შინაარსის შემცველი უნდა ყოფილიყო — „ენა-აზროვნება“, „ენა-ლოგოსი“ (ისევე, — როგორც „სიტყუა“ გულისხმობდა „სიტყვა-აზრს“. „სიტყვა-ლოგოსს“). ასეთ გააზრებას ალბათ მხარს დაუჭერს გიორგი ათონელის შესახებ თქმული სიტყვები: „სრულყო ნაკლულევანებაჲ ენისა ჩუენისაო“ (თ. V). ანდა როცა რომაელი ბერი ლეონი და ქართველი გაბრიელი ერთმანეთს უგებენ, თუმცა ერთმანეთის ენა არ იციან, ეს შეიძლებოდა აეხსნათ მხოლოდ მათ შინაგან ლოგოსურ ბუნებათა ურთიერთშეხმიანებით. ერთი ამკარაა, რომ ენის გაგება გაცილებით მაღლდება საკომუნიკაციო საშუალებ-



ბის მნიშვნელობაზე.) ეზრა მთაწმინდელი იოანე ათონელი „შესხმაში“ წერს: „უცხო არს სმენა, სხვითა ენითა ზრახვა მღდელ-მუენიერის გაბრიელისი, რაჟამს ენა, რომელი არ იცოდა, ესმა“.

(ექვთიმე ათონელი უნდა ჩაითვალოს ქართულ მწერლობაში მეტაფრასტიკის პირველ შემომტანად. მის მიერ თარგმნილი მეტაფრასტული „ცხოვრება წმინდა გიორგისა“ 990 წლის ხელნაწერში გვხვდება. ისიც ცნობილია, თუ როგორი დიდი ინტენსიობით განვითარებულა ჩვენში ეს დარგი თარგმანებითაც და ორიგინალურ შემოქმედებაშიაც. მომხდარა მისი თეორიული გააზრებაც (ეფრემ მცირე). ყოველივე ამას სათავე ექვთიმე ათონელმა დაუდო. მანვე დიდად შეუწყო ხელი ჩვენში აპოკრიფული მწერლობის განვითარებას, თუმცა ქართველთა თხოვნით პირველად შეადგინა ნუსხა „წიგნთა, რომელთა ეკლესია არა შეიწყნარებს“. მწერლობის სამომავლო პერსპექტივებს ემსახურებოდა დიდი ინტერესები ე. წ. „წმინდა მხედართა“ ციკლისადმი. მოწამე რაინდთა ამსახველი ნაწარმოებები საერო მწერლობის ერთ-ერთ ლიტერატურულ წყაროდ იქცა. ასეთივე დიდი ღვაწლი დასდო მან იმდროინდელი მწერლობის სხვა მრავალ მნიშვნელოვან დარგს (როგორცაა ჰიმნოგრაფია, ლიტურგიკა, კანონიკა, ასკეტიკა, მისტიკა და არაერთი სხვაც).)

ამიტომ გასაგებია, თუ რატომ შეურაცხავთ იგი თვით საამქვეყნო საქმეთათვისაც წმინდანობის შარავანდელით. ავიოგრაფის სიტყვით, ათონზე აშენდა „ეკლესიანი ცათა მობაძავნი“. ამით იგი წარმოგვადგენინებს ცათა სისტემების კოსმიურ იერარქიას, რაც სიმბოლურად გამოიხატება ეკლესიაში, რათა ასეთ უსასრულო გრადაციაში განფენილად წარმოვისახოთ ექვთიმესდაგვარ სულთა სიმწინდენი. ასე ესმის მას „დიდებისმეტყველების“ კეშმარტი მიზანი. აღნიშნულ საფუძველზევე მწერალი არ ერიდება, რომ იკონოგრაფიული სიზუსტით მიჰყვეს ფერისცვალების სურათებს: „ინება წმიდამან მამამან ეფთვიმე აღსლვა მთასა ათონისასა ფერისცვალებად“ და „იხილეს მამათა ჩუენთა ეფთვიმე ვითარცა ცეცხლი მგზნებარე და ზარმან შეიპყრნა ყოველნი. და მასვე ჟამსა ისმა ხმა, ვითარცა ყოველი ერსა მრავალსა და შეიძრა მთა იგი ძრვითა დიდითა და ყოველნივე პირსა ზედა დაეცნეს“ (IX).

ექვთიმე ათონელის ღვაწლმა მრავალმხრივი განვითარება ჰპოვა, უპირველეს ყოვლისა, გიორგი ათონელის მოღვაწეობაში. მთელი სისტემა ექვთიმეს წამოწყებათა ახალ საფეხურზე სწორედ მან აიყვანა. ექვთიმეს უშუალო გამგრძელებელია დიდი ქართველი სწავლული ეფრემ მცირე, რაც მეღავნდება ექვთიმეს მემკვიდრეო-

ბისადმი პოზიტიური მიმართებითაც და ნეგაციითაც. იოანე პეტრიაშვილი  
რიწი ბევრის მხრივ სულ სხვაგვარ გზას ირჩევს ბერძნულის ასათვი-  
სებლად და გარკვეული აზრით, მის მიღწევათა ახალ სიმაღლეებზე  
ასაყვანად. მრავალმხრივ იჩენს თავს ექვთიმესეული მემკვიდრეო-  
ბა, ხან ენობრივ კულტურაში, ან ქართული სახისმეტყველების  
სულ ახალ და ახალ საფეხურებზე და მთელს სააზროვნო სისტე-  
მაში... და საერთოდ, ექვთიმესეული მემკვიდრეობის განვითარება  
შეიძლება დავინახოთ ყველა იმ პიროვნების სახეში, რომელსაც  
შეიძლება მიესადაგებოდეს თქმა, რომ

„მარად და ყველგან, საქართველოვ მე ვარ შენთანა, მე ვარო  
შენი თანამდევი უკვდავი სული“.

არიან მოღვაწენი, რომლებიც ღირსეულად პასუხობენ ეპოქის  
კულტურულ მოთხოვნილებებს, მაგრამ არსებობენ პიროვნებანი,  
რომლებიც თავად განსაზღვრავენ ეპოქის კულტურული განვითარ-  
ების გზასა და კვალს. ასეთი პიროვნება იყო ექვთიმე ათონელი.

### გიორგი მთაწმინდელის ღვაწლი

ყოველ ერს აქვს თავისი „კლასიკური წარსული“. „კლასიკური  
წარსული“ არ მოიცავს მთელს ისტორიას. „კლასიკური წარსული“  
გულისხმობს იმ განსაკუთრებულ მოვლენებსა და მოღვაწეებს,  
მათ საქმეებს, რომლებიც ქმნიან ერის სახეს, მის მეობას. „კლასი-  
კურ წარსულიდან“ უნდა მოვიაზროთ არა მხოლოდ „ნაშთი ძვე-  
ლი დიდებისა“, არამედ საერთოდ ყველა არსებითი მნიშვნელობის  
მოვლენა, ავიც და კარგიც. მხოლოდ ამგვარ მთლიანობაში ყალიბ-  
დებოდა ერის რაობა. გრიგოლ ორბელიანმა „სადღეგრძელოში“  
წარმოგვიდგინა საქართველოს კლასიკური წარსული, ოღონდ და-  
დებითის მაგალითზე. აქ არაა ანალიზი, ხოტბა სჭარბობს. მაგრამ  
„სადღეგრძელო“ თვით დადებითის მხრივაც ვერ ამოწურავს ქარ-  
თველთა კლასიკურ წარსულს, მაგალითად, აქ უშუალოდ არ ჩანს  
წმინდა ნინო, არ ჩანს თორნიკე ერისთავი, რომელმაც დაამარცხა  
ბიზანტიის დამმარცხებელი ბარდა სკლიაროსი (ამისი „შევსებაა“  
აკაკის პოემა — „თორნიკე ერისთავი“). აქ არაა საერთოდ ათონე-  
ლები და, მათ შორის, გიორგი მთაწმინდელი.

გიორგი მთაწმინდელი იყო დიდი მწერალი, საეკლესიო მოღვა-  
წე და მამულიშვილი, იმ პიროვნებათაგანი, რომელთაც, მისივე  
სიტყვით რომ ვთქვათ, „განანათლეს ენაჲ და ქვეყანაჲ ქართველ-  
თა“, რომლებმაც მაქსიმალურად აითვისეს კულტურული მსოფ-





ლიოს უმაღლესი მიღწევანი და ქართული კულტურა აიყვანეს ფლიო დონეზე. გიორგი მთაწმინდელიც იმ მოღვაწეთაგანია და, მათ შორის, ერთ-ერთი უპირველესთაგანი, რომელთაც განსაზღვრეს ქართული კულტურის განვითარების გზა-კვალი. ასეთი მოღვაწენი არა მხოლოდ პასუხობენ ერის სულიერ მოთხოვნებს, არამედ თვითონ ჰკარნახობენ ერს, თუ როგორი უნდა იყოს მისი სულიერი თვალსაწიერი.

ყოველ ეპოქას თავისი წარსული აქვს, რომელსაც იგი ეხმარება. სულ ცოტა ხნის წინ ბევრი უარყოფდა იმგვარ სულიერ მემკვიდრეობას, რაც გიორგი მთაწმინდელისთანა მოღვაწეებმა შექმნეს. ალბათ მომავალ თაობებს გაუჭირდებათ იმის დაჯერება, თუ როგორ შეიძლებოდა უგულვებელყოფილიყო ფერწერა ანდრეი რუბლიოვისა, გრიგოლ ნარეკაციის პოეზია, ანდრია მოციქულის ან წმინდა ნინოს ღვაწლი. გაუჭირდებათ გაგება, თუ როგორ შეიძლებოდა ამგვარი სიბნელე გონებისა?! რატომ ვთქვით უარი საგალობელზე?! ფრესკასა და ხატზე?! ტაძარზე და საერთო ბიბლიურ კულტურაზე?! რუსულ საეკლესიო საგალობელთა დღევანდელი დიდი ჭირისუფალი ი. მინინი ამბობდა: ჩვენ ავკრძალეთ ჩვენი ტაძრული ქორალები, თუმცა ყოველთვის ვისმენდით შუბერტიისა ან მოცარტის „ავე მარიასაო“. თითქოსდა, ეს არ ყოფილიყო ღვთისმშობლის საგალობელიო... სასულიერო მწერლობის თიხქმის ყველა დარგში უმოღვაწნია გიორგი მთაწმინდელს. ამ დარგთა ჩამოთვლაც კი მისი ღვაწლის განუზომელ მასშტაბურობას წარმოაჩენს: ესენია: ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, აპოკრიფები, ლიტურგიკა, დოგმატიკა, ჰომილეტიკა, საეკლესიო სამართალი. და რაც მთავარია: მან შექმნა ქართული მწერლობის ერთ-ერთი შესანიშნავი ძეგლი „ცხოვრება იოანესა და ექვთიმესი“.

ქართველთა ცნობილი კერა, ათონის ივერთა მონასტერი, ივირონი, მეათე საუკუნის დასასრულს ჩამოყალიბდა. გასაგები აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო ქართველთა მნიშვნელოვანი წარმომადგენლობა იმდროინდელი მსოფლიოს კულტურის ცენტრთან — კონსტანტინეპოლთან. სხვა არაერთი საზღვარგარეთული ქართული სავანეა ცნობილი, იქნება ეს პეტრიწონი, იერუსალიმის ჯვრის მონასტერი თუ მრავალი სხვა. მაგრამ უპირველესი მაინც ივირონი იყო, რაც სხვათა განუუმეორებელ მნიშვნელობას როდი გამოორიცხავდა. 1044—1056 წლებში ივირონის გამგებელი, მისი წინამძღვარი გიორგი მთაწმინდელია.

ერთი მეტად მნიშვნელოვანი რამ ჩანს ივირონელთა „ცხოვრებებში“, როგორც „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“, ისევე



გიორგი მცირის თხზულებაში „ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა“. გიორგი მთაწმინდელი, ისევე როგორც ექვთიმე ათონელის წმინდანად შერაცხეს. მის შესახებ დაწერილი თხზულების ძირითადი მიზანიც სწორედ ისაა, რომ წარმოაჩინოს გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების გზა წმინდანობისაკენ. (აგიოგრაფი თვლის, რომ გიორგი მთაწმინდელის გზა წმინდანობისაკენ ეს იყო მისი სამწერლო ღვაწლი, ეს უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე თუნდაც ის, რომ იგი ივირონს განაგებდა. ასე რომ, აქ გიორგი მთაწმინდელი წარმოდგენილია ვითარცა წმინდანი ქართული სულიერი კულტურისა. ამას კი მისი კონკრეტული საქმენი წარმოაჩენენ.)

❖ ბიბლიიდან გიორგი მთაწმინდელმა თარგმნა „დავითნი“, „სახარება-ოთხთავი“ და მთელი „სამოციქულო“, ბიბლიურ წიგნთა თარგმნა ჩვეულებრივი ლიტერატურული საქმიანობა როდი იყო. ეს ხორციელდებოდა სული წმინდის კარნახით. ეს იყო ქართული ენის დიდი გამოცდა. ბიბლიურ წიგნთა თარგმნა განსაზღვრავდა ქართველთა საეკლესიო და საერთოდ სულიერ დამოუკიდებლობას. გიორგი მთაწმინდელის მიერ თარგმნილი „სახარება-ოთხთავი“ ჩაითვალა ქართულ ვულგატად, ანუ საყოველთაოდ აღიარებულ თარგმანად. ეს არის ნიმუში კლასიკური ქართულისა. ენა ავლენს თავის ლოგოსურ ბუნებას, ეროვნულ სულს. ამგვარი აზრი არ უნდა გავიგოთ ოდენ-მეტაფორულად. თვით რუსთველის ენაც ვერ ამოწურავს ქართული ენის მთელ შესაძლებლობას. ენა ამოუწურავი პოტენციაა. ენა არაა მხოლოდ ის, რაც გამოვლენილა. გიორგი მთაწმინდელისთანა თარგმანებით ქართული ენა ეზიარება მსოფლიო სულიერი კულტურის უმაღლეს დონეს. აკაკი შანიძემ გვიჩვენა, რომ ენა გიორგი მთაწმინდელის თხზულებისა „ცხოვრება იოანესა და ექვთიმესი“ დასტურია ქართული ენის დიდი განახლებისა, ქართული ენის მარადიული განახლების უნარისა. სწორედ ამაშია ენის ლოგოსური ბუნება. ენის ლოგოსური ბუნება გულისხმობს ეროვნული სულიერი კულტურის მარადიულ განახლებას.

როცა ჩვენ სასულიერო კულტურას ვაფასებდით, ზოგჯერ ასეთ პოზიციას ვირჩევდით-ხოლმე: მართალია, ამა თუ იმ მოღვაწის საქმენი სასულიერო კულტურას ემსახურებოდა, მაგრამ იგი ამით არ იზღუდებოდაო, მასში არასასულიერო ტენდენციებიც ჩანდაო. სასულიერო მოღვაწეობა იყო მხოლოდ ეპოქის ხარკი, თორემ შინაგანად სხვაგვარი სულისკვეთებაც იმალებოდაო. გამოდის, რომ კიევა-პეჩორის თუ სვეტიცხოვლის, გინა რომის წმინდა პეტრეს ტაძართა აღმაშენებელთათვის თითქოს არ იყო არსებითი წმინდა

სასულიერო სწრაფვანი და ამგვარი რამ მხოლოდ კონიუნქტიული პოზიცია იყო. ასეთი შეფასება ავლენს ჩვენი ეპოქის სტილიზმს, შეუვებლობას ყოველივე იმასთან, რასაც დღეს არ ეთანხმებიან.

გეორგი მთაწმინდელს განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვის ლიტურგიკის დარგში, რითაც სრულყო ქართული საეკლესიო ცხოვრება. ამ დარგში გეორგი მცირე საგანგებოდ გამოჰყოფს თარგმანს დიდი სვინაქსარისა. მასთან დაკავშირებით გეორგი მცირე გეორგი მთაწმინდელის შესახებ წერს: „ვითარცა ბრძენმა ხუროთ-მოდღუარმან პირველად კეთილი საფუძველი დადვა, იწყობრაჲ შენებად ღმრთისა ეკლესიისა, რამეთუ პირველ ყოვლისა სვინაქსარი თარგმნა, რამეთუ ესე არს საფუძველი ეკლესიათა, რომლისა თვინიერ შეუძლებელ არს წარმართებაჲ ეკლესიისაჲ, რამეთუ რომელსა ეკლესიასა სვინაქსარი არ ჰქონდის, დაღაცათუ ყოველნი წიგნნი ჰქონდინ, თაფლისა ჭამნ, ხოლო სიტკბობებასა სასადვერ სცნობს. ესე არს, ვითარცა ვთქუთ, პირველი სამკაული ეკლესიისაჲ“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. II, 1967, გვ. 128).

აქვე უნდა ვახსენოთ „თთუენი“, ანუ საგალობელთა კრებული მთელი წლის დღესასწაულთათვის. კ. კეკელიძე წერდა: „ეს კაპიტალური შრომაჲ, რომელიც საყურადღებო რამეს წარმოადგენს ქართულ ლიტერატურაში, ვინაიდან ამის მსგავსი სისრულით თთუენი ბერძნულ ენაზედაც კი არ არსებობდა. საქმე ისაა, რომ ამათუ იმ წმინდანის ან დღესასწაულის სახელობაზე მრავალ ავტორს უწერია საგალობლები, ერთ ხელნაწერში ერთი რომელიმე ავტორის საგალობლებს აქვს ადგილი, მეორეში — მეორისას; გეორგის — კი შეძლებისაებრ, თავი მოუყრია ამათუ იმ დღის წმინდანის ყველა ავტორის საგალობელისათვის, რომელიც კი ხელში ჩავარდნია მას. ასე რომ, მისი თხზულება წარმოადგენს ერთგვარ კრებულს მთელი წლის ჰიმნებისას... ამიტომ ეს შრომა ფასდაუდებელია ზოგადი ჰიმნოგრაფიის ისტორიის შესასწავლად. თან ეს ჰიმნები ისეთი ხელოვნებით, პირდაპირ ვირტუოზულადაა ნათარგმნი, რომ განცვიფრებაში მოჰყავს ადამიანი“ (ქლი, I, 226).

„თთუენში“ მარტო თარგმანები როდია, მათში გეორგი მთაწმინდელის ორიგინალური საგალობლებიცაა (ე. მეტრეველი).

ამასთანავეა მოსახსენებელი მის მიერვე შედგენილი „დიდი პარაკლიტონი“, „დიდი მარხვანი“, „დიდი კურთხევანი“ და სხვა მრავალი.

გეორგი მთაწმინდელის მწერლური სრულყოფილება უნივერ-



ბის ჩვენებასაც. როცა იოანემ და ექვთიმემ ივირონის მშენებლობა დაასრულეს, როცა ყველაფერი ჩამოყალიბდა და დიდი დამყარდა, როცა მათი წყალობით აქ დაიწყო დიდი ეროვნული საქმენი იოანე და ექვთიმე ისევ უკეთური თანამემამულეების მიზებით იძულებულნი გამხდარან დაეტოვებინათ ივირონი და სხვაგან წასვლაზე ეზრუნათ, გადაუწყვეტიათ წასულიყვნენ ესპანეთის ქართველებთან. თვით ქართველებს ვერ მოუბრუნებიათ ის და მხოლოდ კონსტანტინეპოლის ჩარევით მომხდარა მათი ივირონს მობრუნება.

სამწუხაროდ, ესეც ნიშანდობლივი ნაწილია, ჩვენივე „კლასიკური წარსულისა“.

ეროვნულ ნაკლოვანებათა მხილება დიდი მამულიშვილების ხედრია.

მეთერთმეტე საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში, მეფე ბაგრატ IV-ის თხოვნით გიორგი მთაწმინდელი საქართველოს სწვევია. მას თან ხლებია გიორგი მცირეც, რომელიც თვითვე აღგვიწერს ყოველივეს. წამოსულან ჯერ მცირე აზიის გზებით, შემდეგ ქალაქ სამისონიდან ზღვით გამოგზავრებულან. აქედან პირველად აფხაზეთს მოუღწევიათ: „ნავით წარმოვემართენით კერძოთა აფხაზეთისათა და კეთილითა და ჰამოჯთა ნიავეთა მოვიწიენით ფოთს და მიერ სახედრითა ქუთათისს ჟამსა სთუელისასა“, — მოგვითხრობს გიორგი მცირე (გვ. 159). აქ კარგად ჩანს, რომ აფხაზეთი ერთიანი საქართველოს ბუნებრივი და განუყოფელი ნაწილია. შეუტყობინებიათ მეფისათვის, რომელიც იმ დროს „ზემოთ ქუეყანათა იყო“. მეფეს გაუხარია და გამოუგზავნია „მწიგნობარი თვისი“. თან ხლებიათ „მღვდელთ-მოძღუარი ქუთათისაჲ, სახელით ილარიონ“, რომელიც შემდეგ გიორგის დაემოწაფა. გადმოსულან ქართლს. როცა მეფის სამყოფელს მიუახლოვდნენ, სამი საათის სავალზე შეუგებებინებია „მღვდელთ-მოძღუარი და დიდებულნი თვისნი“. მისვლისას თვით მეფე გამოგებებია „კარვისა წინ“ დიდი მოკითხვით. „კურთხეულ არს ღმერთი, აჰა დღეს ცხორებაჲ არს ყოვლისა სამეუფოჲსა ჩემისაჲ, რამეთუ ვიხილე ახალი ოქროპირიო“, — უთქვამს მეფეს (გვ. 159).

ამას დამთხვევია ისიც, რომ შეუბყრია თავისი მოწინააღმდეგენი აბათაის-ძენი, „კაცნი ძლიერნი და ახოანი სიმდიდრესა ზედა. მკლავისა თვისისა მოქადულნი და სიმრავლესა ზედა ერისასა აღზუავებულნი“. გიორგი მთაწმინდელს გამარჯვება მოულოცავს მეფისთვის. მეფეს უთქვამს, რომ ეს მისი ლოცვა-კურთხევით მოხდაო.





ამის შემდეგ, „მეფე რამეთუ მოწევნულ იყო უამი ზამთრისა და ჩვეულებისაებრ თვისისა წარვიდა აფხაზეთად და აწვია ბერსა-ცა წარსლვად, რაათა მუნ დაიზამთროს და განისუენოს, და ვითარ-მედ არს ქუეყანაჲ ესე ბარი და ტფილი და ვითარცა წარმოვემარ-თენით და მივაწიენით ჰყონდიდს, მეფე სრულიად აფხაზეთს შთა-სლვად წარემართა, ხოლო ჩუენ ეპისკოპოსმან ჰყონდიდელმან არა განგვიტევენა, რამეთუ მოწაფე იყო ბერისაჲ და ზამთარი იგი მუნ დავეყავით“ (გვ. 160—161).

ზამთრის გასულს მეფე კვლავ მობრუნდა ქართლიდან. იგი არ შორდებოდა გიორგის.

✓ მეფეს მისთვის უთხოვნია:

„წმიდაო მამაო, ამისთვის მოვიშურეთ სიწმიდე თქუენი, რაითა ნაკლოვანებაჲ და ცთომაჲ უწესოჲ აღმოჰვხურა სრულიად სულთა-გან ჩუენთა. დაფარული დაფარულად გუამხილე, ხოლო ცხადი თულუხუად განგვიმარტე, რამეთუ რაჲცა მიბრძანოს მამობამან შენმან, ესრეთ შევიწყნარო, ვითარცა პირისაგან წმიდათა მოცი-ქულთაჲსა“ (გვ. 161):

უპირველესად გიორგი მთაწმინდელს თვით მეფის ნაკლოვანე-ბანი უმხილებია.

ერთი უმთავრესი მხილება ყოფილა ის, „რაათა არა ჰყიდდეს საეპისკოპოსთა კაცთა მიმართ უწესოთა და უსწავლელთა და ყოვ-ლითურთ სოფლისა შემსკულულთა და უწესოებათა და მიმოსლ-ვათა შინა აღზრდილთა, არამედ გამოარჩევდეს კაცთა ღირსთა და წმიდათა მონაზონებასა აღზრდილთა“ (გვ. 162).

გიორგი მთაწმინდელი ითხოვდა, რომ მეფე თვით განიკითხავ-დეს ობოლთა და ქვრივთა.

იგი ამხილებდა მღვდელთ-მოძღვრებას უღირსთა ხელდასხმი-სათვის, რომლებიც არღვევენ საეკლესიო წესებს, ვერცხლისმოყ-ვარეობდნენ...

კორუპცია გიორგი ათონელს მიუჩნევია არა მხოლოდ ცალკეუ-ლი პიროვნების მორალურ დაცემად, არამედ საერთო-ეროვნულ უბედურებად, რომელიც ერს უკარგავს სახეს, ღუბავს ერის პო-ტენციას, უღირსთ ანიჭებს უფლებას განაგებდეს ხალხის ბედს, ერს უკარგავს ღირსეულ მოღვაწეებს, ყადრი ეკარგება სიკეთეს.

დღევანდელი მკითხველისათვის ალბათ დაუჯერებელია ის, რომ მეფე თვითონ სთხოვს გიორგი მთაწმინდელს მხილებას, ალბათ დაუჯერებელია დღევანდელი მკითხველისთვის ისიც, რომ გიორგი მთაწმინდელი მხილებას თვით მეფით იწყებს.

ცნობილია აზრი: ისტორიას იმისთვის ვსწავლობთ, რათა დავრ-



წმუნდეთ, რომ მისგან ვერაფერს ვერ ვისწავლითო. „გიორგი“  
 წმიდელის ცხოვრებიდან“ მავანს შეუძლია ამოიკითხოს თავისთვის  
 სასურველი ასეთი „სიბრძნე“: უკეთურებანი ყოველთვის იყო და  
 ყოველთვის იქნებაო. საერთოდ ეს მართლაც ასეა, მაგრამ არსები-  
 თია ის, თუ როდის როგორ დაიძლეოდა უკეთურებანი.

გიორგი ათონელმა მოითხოვა ეკლესიისთვის უმთავრესი ადა-  
 მიანური საზომი გამხდარიყო პიროვნული ღირსება. მეფემ მხარი  
 დაუჭირა ამას. ამით გაერთიანდა სასულიერო და საერო სულის-  
 კვეთებანი, რის შედეგადაც განხორციელდა უდიდესი მნიშვნელო-  
 ბის რეფორმა. კ. კეკელიძის შეფასებით, ამ ხასიათის რეფორმები  
 დასავლეთში გაცილებით გვიან განხორციელდა. ეს მოხდა მხოლოდ  
 ერაზმ როტერდამელისა და სხვა ჰუმანისტთა კვალობაზეო.

საქართველოში გიორგი მთაწმინდელის მიერ განხორციელე-  
 ბული საქმენი ამზადებდა დავით აღმაშენებლის რეფორმებს, მათ  
 შორის, დიდ საეკლესიო გარდაქმნებსაც.

ცნობილია, რომ გიორგი მთაწმინდელმა ოთხმოცი ობოლი ყმა-  
 წვილი წაიყვანა ათონზე. ისინი გაივლიდნენ დიდ სკოლას და აღ-  
 ბათ ბევრი რამ მათი ნახელავია ამ მემკვიდრეობიდან, რომელიც  
 ჩვენ მწერლობის სულ სხვადასხვა დარგში მოგვეპოვება.

საქართველოდან ჩამოსული გიორგი იმპერატორ კონსტანტინე  
 „დუკინს“ მიუწვევია კონსტანტინეპოლის სამეფო პალატს. გიორ-  
 გიმ დალოცა მეფე. მეფეს უთქვამს: „ვარ უფლისა ბაგრატ სევას-  
 ტოსისადა, რომელ-ესე ვითარი კაცი, მიმსგავსებული ანგელოზთაჲ,  
 წინაშე მეფობასა ჩუენისა წარმოავლინა, რამეთუ დაღაცათუ ნა-  
 თესავით ქართველ არს, ხოლო ყოვლითურთ წესი ჩუენი ჰმოსიეს“  
 (გვ. 177).

ასეთი იყო მაშინ ქების ფორმა: მართალია, წარმოშობით ქარ-  
 თველი ხარ, მაგრამ ბერძენს ჰგავხარო! საიმპერატორო მიღებაზე  
 ყოფილან რომაელები და სომხები, მათ შორის გაგიკ კარელი.

იმპერატორს გიორგი მთაწმინდლისთვის უთხოვია განემარტა,  
 „თუ არს რაჲ განყოფილებაი სარწმუნოებისა თქუენისა სრულსა  
 მას და უცთომელსა სარწმუნოებისა ბერძენთა თანა?“ (გვ. 178).  
 გიორგის უთქვამს: „ესე არს სარწმუნოებაი მართალი ნათესავისა  
 ჩუენისაჲ და რაჟამს ერთგვის გვიცნობიეს, არღარა მიდრეკილ  
 ვართ მარცხულ, გინა მარჯულ და არცა მივდრკებით“ (გვ. 178). ეს  
 მოტივი — საეკლესიო ჭეშმარიტებიდან არასდროს არ გადაგვიხ-  
 ვევიაო — ძალზე გავრცელებული ყოფილა ძველ ქართულ მწერ-  
 ლობაში. რაოდენ გადაჭარბებულადაც არ უნდა გვეჩვენოს ეს, მას  
 ჰქონდა საფუძველი. აქ, ორთოდოქსობიდან გადახვევის თვალსაზ-



რისით, გიორგი ათონელს მხედველობაში უნდა ჰქონოდა ეროვნული უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა: ერთი იყო ხატბრძოლა, რომელმაც მოიცვა მთელი აღმოსავლური საქრისტიანო, თუმცა ის ვერ გავრცელდა საქართველოში, ხოლო მეორე იყო „სქიზმა“, 1054 წლის მართლმადიდებლური და კათოლიკური ეკლესიების გათიშვა. გარდა ამისა, გიორგი ათონელს ისიც უნდა ჰქონებოდა მხედველობაში, რომ ბიზანტიასა და სომხეთში უამრავი მწვალებლობა არსებობდა. საქართველოში მხოლოდ ერთადერთ, აკაკიელთა ერესის გავრცელებაზე გვაქვს მინიშნება (ეფრემ მცირე).

გიორგი მთაწმინდელს უთქვამს: „პრომთა, ვინაჲთგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არლარა ოდენ მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებაჲ შემოსრულ არს მათ შორის“ (გვ. 179). დიდად საოცარია რომაული ეკლესიის ეგრერიგი ქება გიორგი მთაწმინდელის მიერ ბიზანტიის იმპერატორის წინაშე. სავარაუდოა, რომ ეს სიტყვები ნათქვამია 1054 წლის შემდეგ, ე. ი. ბერძენ-რომაელთა განხეთქილების მერე, როცა უკვე დაგმობილ იყო კათოლიკობა. აქ კი მართლმადიდებელი მოღვაწე მართლმადიდებელი იმპერატორის წინაშე აქებს და მაღლა აყენებს რომაულ ეკლესიას. ეს საგანგებო ახსნას საჭიროებს. დღეისათვის ეს ჩვენთვის აუხსნელია. ერთი რამ კი შეიძლება ითქვას: საერთოდ ძველქართულ მწერლობაში დიდ სიმბათიებს ამჟღავნებენ ხოლმე რომაელთა მიმართ (გავიხსენოთ თვით „წმ. ნინოს ცხოვრება“).

✓ ცნობილი და არაერთგზის ყურადღებულთა გიორგი მთაწმინდელის შეხვედრა ანტიოქიის პატრიარქთან და მასთან დაკავშირებული ისტორიული მნიშვნელობის პრობლემები. გიორგი მცირე ამ ამბების გადმოცემას იწყებს იმით, რომ უკეთური ხალხი აღიძრნენ, რათა ქართველების მოღვაწეობა აღმოეფხვრათ სვიმეონ წმიდის მონასტერში, რომელიც წარმოადგენდა ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სასულიერო კერას, სადაც თვით ჯერ კიდევ სვიმეონის მიერ იყვნენ დამკვიდრებული ქართველები. დამბეზღებელნი პატრიარქთან მისულან და შეუჩივლიათ: ჩვენს მონასტერში სამოცი ქართველია, ვერვინ მიხვდება მათი საწმუნოების რაობას, ზოგი მონასტერი სულ დაიპყრეს, გვიხსენ მათგანო. უპასუხნიათ: როგორ შეიძლება ქართველები მართმადიდებელნი იყვნენო: არცკი ვიცით, ქართველები არიან თუ სომხები, მათი ხუცესიც უამისწირვას ვერ ასრულებსო. გიორგი მცირე აქ დასძენს: ეს კი მართალი თქვეს, რადგან სვიმეონ-წმიდაში მართლაც იყო ჩამოსული „ვიღაც სოფლელი ხუცესი, სამღვდლო სამოსის ნაცვლად ეცვა საბეჭური და ქალამნები, „ვითარცა იყო პირველად წესი ჩუენიო“ (გვ. 150). თე-



ოდოსი პატრიარქი განცვიფრებულა და უკითხავს: „არა ვინაა ვინაა ნათესავსა მათსა შორის ბერძულისა ენისა მეცნიერი და წერილთა სწავლულო?“ უპასუხნიათ: „არს ერთი ვინმე მონაზონი ღრამატიკოსი და ბერძულთა წიგნთა ქართულად თარგმნისო“ (გვ. 151). ეს იყო გიორგი მთაწმიდელი.

თეოდოსი პატრიარქს დაუწყია გიორგისთან საუბარი „ღმრთივსულიერთა“ წიგნთა საკითხებზე. იგი მოხიბლულა გიორგისთან საუბრით და უთქვამს: „დალაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, სხვათა ყოვლითა სწავლულეებითა სრულიად ბერძენ ხარ, ხოლო მითხარ ნათესავისა შენისათვის, არს რაჲ ნაკლულევეანებაჲ მართლისა სარწმუნოებისა მათ თანა გინა ურთიერთას განყოფილებაჲ მათ შორის და ჩვენ შორის?“ (გვ. 151).

გიორგი მთაწმინდელს ყოველივე განუმარტავს. პატრიარქმა და იქ მყოფმა ქება შეასხეს მას და მომჩივანნი დაგმეს. კვლავ დაასმინეს პატრიარქს: „ეკლესიანი და მღდელთ-მოდღუარნი ქართლისანი არა რომლის პატრიარქისა ხელმწიფებისა ქუეშე არიან და ყოველნი საეკლესიონი წესნი მათ მიერ განეგებვიან და თვით დაისუმენ კათალიკოსთა და ეპისკოპოსთა და არა სამართალ არს ესე, თუ ათორმეტთა მოციქულთაგანი არავინ მისრულ არს ქუეყანასა მათსა. და ჯერ არს, რაჲთა ქალაქსა ამას ღმრთისასა და საყდარსა მოციქულთა თავისასა დაემორჩილნენ და ამისსა ხელმწიფებასა ქუეშე იყვნენ, რამეთუ ნათესავი არს უმეცარი და სამწყსოჲ მცირე; და ჩუენდა მახლობლად არიან და ჯერ-არს, რაჲთა ხელმწიფების ქუეშე ანტიოქელი პატრიარქისასა იმწყსებოდინ და აქა იკურთხებოდის კათალიკოზი მათი და ვიყვნეთ ჩუენ ერთ სამწყსო და ერთ მწყემს“ (გვ. 152).

ერთი სიტყვით, ანტიოქელები მოითხოვდნენ გაუქმებულიყო ქართული ეკლესიის ავტოკეფალობა და იგი დამორჩილებოდა ანტიოქიას. ეტყობა, ანტიოქიას აღრიდანვე ჰქონდა პრეტენზია და ამაში, ალბათ ჩვენც შეგუწყვეთ ხელი, როცა აღრიდანვე კონსტანტინეპოლს განვერიდეთ, რათა განვრიდებოდით მისგან კულტურულ-სარწმუნოებრივ ანექსიას და დავემორჩილეთ სირია-პალესტინურ ეკლესიას, ე. ი. დავემორჩილეთ იმას, ვისაც დამორჩილების ძალა არ შესწევდა. შემდეგ ანტიოქიას უკვე ამისი დაკანონება მოესურვა (და ეს გრძელდება დღემდე). ქართული ეკლესიის ავტოკეფალობას უარყოფდნენ იმ მოტივით, რომ თორმეტ მოციქულთაგან თქვენში არავის უქადაგნიაო. ეს მეტად მნიშვნელოვან მოტივად ითვლებოდა.





თეოდოსი პატრიარქს ასე მიუმართავს გიორგი მთაწმინდელისთვის: „ნეტარო მამაო, დაღაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, ზნეობითა და სწავლულებითა და მეცნიერებითა ჩვენნივე სწორი ხარ, ჯერ-არს, რომელ ეკლესიანი და მდდელთ მოძღვარნი თქუენნი ხელსა ქუეშე სამოციქულოისა ამის საყდრისასა იმწყსებოდინ და ჰმართებცა ესრეთ მიზეზითა მახლობლობისაჲთა და ესე შენგან შესაძლებელ არსს, რამეთუ ვუწყვი, ვითარმედ გისმენს მეფე თქუენი? უკუეთუ მიუწერო და აუწყო უმჯობესია, ხოლო უკუეთუ არა იმინოს, მიუწერო ოთხთავე პატრიარქთა საყდრის მოდგმათა ჩუენთა და ვაუწყო თვითრჩულობაჲ და ქედფიცხელობაჲ ნათესავისა თქუენისა, და ვითარმედ თვინიერ სამოციქულოჲსა კანონისა თვით იმწყსებიან და მოციქულთაგან არვინ მისრულ არს ქვეყანასა მათსა. და ესრეთ მრავალსა ღუაწლსა შეგამთხვინე, ვიდრე არა თვით მეფე თქუენი წინაშე ჩუენსა მოვიდეს და ხელმწიფებასა ჩვენსა დაემორჩილოს“ (გვ. 153).

ასე მსჯელობდა პატრიარქი. იგი ემუქრებოდა გიორგისა და მთელს ქართულ ეკლესიას, მეფეს, რომ მსოფლიო პატრიარქთა წინაშე განიკითხავდა, აქ იგულისხმება იმდროინდელი პენტარქიული სისტემა ანუ 5 საპატრიარქო (იერუსალიმის, კონსტანტინეპოლის, რომის, ალექსანდრიისა და ანტიოქიისა). პატრიარქის პრეტენზიით, ქართული ეკლესია უნდა დამორჩილებოდა ერთ-ერთ ამ ხუთ სამოციქულო საპატრიარქოთაგანს, რაკი ქართული ეკლესია, თითქოს, არ იყო სამოციქულო ეკლესია.

გიორგი მთაწმინდელს პატრიარქისათვის უთხოვნია, ებრძანებინა მოეტანათ „მიმოსვლა ანდრეა მოციქულისა“ (გვ. 153). პატრიარქს მიუმართავს ტარსუს მიტროპოლიტ თეოფილესთვის, რომელიც წარმოშობით ქართველი ყოფილა. მოიტანეს „მიმოსვლა“; წაკითხვამდევე გიორგი მთაწმინდელს უთქვამს პატრიარქისთვის:

„წმიდაო მეუფეო, შენ იტყვი, ვითარმედ თავისა მის მოციქულთაჲსა პეტრეს საყდარსა ვზიო, ხოლო ჩვენ პირველწოდებულისა და ძმისა თვისისა მწოდებლისა ნაწილნი ვართ და სამწყსონი და მიერ მოქცეულნი და განათლებულნი და ერთი წმიდათა ათორმეტთა მოციქულთაგანი, სიმონს ვიტყვი კანანელსა, ქუეყანასა ჩუენსა დამარხულს არს აფხაზეთს, რომელისა ნიკოფსი ეწოდების“ (გვ. 154). იქვე გ. მთაწმინდელმა შემდეგ თქვა: „წმიდაო მეუფეო, რომელნი-ეგვე ჩვენ უმეტრად და სუბუქად გუხედავთ და თავნი თქუენნი ბრძენ და მძიმე გიყოფიან. იყო ყამი, რომელ ყოველსა საბერძნეთსა შინა მართლმადიდებლობაჲ არ იპოვებოდა,

იოვანე გუთელი, ეპისკოპოსი მცხეთას იკურთხა, ვითარცა სწორედ დიდსა სვინაქსარსა“ (გვ. 154).

სწორედ აქ იგულისხმებოდა ხათმბრძოლობა. ეს ამბავი VIII საუკუნეს ეხება. მაშინ მცხეთას მოუყვანიათ აზოვისპირეთიდან, გუთეთიდან ეპისკოპოსი და აქ მოუნათლავთ. ეს ცხადყოფდა, თუ ქართული ეკლესია რაოდენი დამცველი იყო მსოფლიო მართლმადიდებლობისა. პატრიარქი გააკვირვა გიორგი მთაწმინდელის „სიმახვილემ გონებისა“. მას ღიმილით უთქვამს: „ხედავთ ბერსა ამას, ვითარ მართო ოდენსა სიმრავლესა გუერევის, ვეკრძალნეთ, ნუუკუე წინააღმდეგომი შეგუემთხვიოს და არა ზოლო თუ სიტყვა, არამედ საქმით გუამხილოს ძლეულება და დაგვიმრწემნეს და დაგვიმრემლნეს“ (გვ. 155).

ასე დაიცვა გიორგი მთაწმინდელმა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიობა. ამის შემდეგ „ანდრეას მიმოსვლა“ იქცა მთავარ დოკუმენტად ქართველთა საეკლესიო სუვერენიტეტის დასაცავად, ამან დიდად განსაზღვრა ქართველთა სულიერი სტატუსი ძნელბედობათა ჟამს. სამწუხაროდ, ამ საუკუნის დასაწყისიდან თვით სახელოვანი ქართველი მეცნიერების მიერ „ანდრეას მიმოსვლის“ მნიშვნელობა იგნორირებული იქნა, რაც არაა მართებული. ეს იყო მაქსიმალისტური სკეფსისის გამოვლინება. მომავალში მიზანშეწონილია „ანდრეას მიმოსვლისადმი“ ამგვარი ნიჰილისტური მიმართების დაძლევა. ჩვენ არ გვაქვს სათანადო საფუძველი თხზულების ღირსებებში დაეჭვებისათვის, თხზულებისა, რომელიც მოგვიტბრობს საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაზე მოციქულთა მიერ.

ქართველთა სულიერი ცხოვრების ყველაზე არსებითი მომენტები გამხდარა გიორგი მთაწმინდელის ზრუნვის საგანი. ის იყო ერის დიდი ჭირისუფალი. გიორგი მცირე მიჰყვება გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების დიდ გზას და როცა უახლოვდება მის აღსასრულს, გვაგრძნობინებს უდიდესი ტრაგედიის შეგრძნებას. უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ევანგელურ პრინციპთა კვალობაზე ქრისტიანობა უგულვებელყოფს გოდებას. გოდება ძველ აღთქმაშია, ახალ აღთქმაში არაა გოდების ცრემლი. სიკვდილი, თუკი იგი ბედნიერების წინა დღედ შეირაცხებოდა, სიხარულის ცრემლს მადებდა. ფრიად გამოირჩევა ამ მხრივ „ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა“, ამიტომაც გვამზადებს ეგრერიგად ავტორი აღსასრულისათვის.)

„შეძრწუნებულ ვარ და შეშინებულ, რამეთუ აქამომდე გზად სიტყვისა ჩუენისაა წრფელ იყო და ადვილ სავალად, ზოლო აწ იწ-



რო და საჭირო და უღონო ჩემგან სღვისა. რამეთუ ნავთსადგურსა ღუმლისასა მეგულების შევედრებაჲ, რამეთუ ხელი ჩემი ძრწის და სული შეიწირების, ხოლო გონებაჲ განცვიფრდების, რაჟამს გულისხმა-ვეო ჟამი სიობლისა ჩუენისაჲ“ (გვ. 181).

სიკვდილის მოახლოება რომ შეუგრძენია, გიორგი მთაწმინდელს უთხოვია ერთად ეგალობათ გალობანი სვიმეონ მოხუცებულისა, რომლებიც ასე იწყებოდა: „მჯდომარე ეტლთა ქერობინთა მეუფე“, „აჲ განმიტევე მე მშვიდობითა“ (გვ. 183).

ასე მოვიდა აღსასრული.

„აჲ მინდეს ცრემლნი იერებთას გოდებისანი“, — ასე იწყება გოდება (გვ. 188). შემდეგაც მეორდება მსგავსი მოტივი: „ვიცი სხუადცა რაჲმე გოდებაჲ იერემიასი, შემსგავსებული წიგნსა ფსალმუნთაჲსა“... (გვ. 192). „არა ვინ არს, რომელმანცა მოილო ნაწუეთი ერთი წელისაჲ და განაგრილა ენაჲ ჩემი საღმობიერი და შემწუარი ცეცხლითა მწუხარებისაითა. წარხდა შუენიერებაჲ იგი საწადელი, დადუმნა ხმით იგი სავსე სიტკბოებითა, დაიყვანეს ბაგენი იგი ღმრთივ-ბრწყინვალენი, აღფრინდა მადლი იგი განმბარძნობელი ჩემი, სადა არიან თუალნი ზეცისა საიდუმლოთა მხილველნი, სადა არიან ყურნი იგი, საღრმრთოითისა მის ზმისა მსმენელნი, სადა არს ენაჲ იგი წმიდაჲ, ტკბილად მასწავლელი ცოდვილთაჲ სინანულისა, სადა არს ტკბილი იგი მყუდროებაი თუალთა მისთა, სადა არს წესიერი იგი ღუმილი ბაგეთა მისთა“ (გვ. 193).

ავტორი გვიჩვენებს და გვაგარძნობინებს, თუ როგორ იწყება ახალი სულიერი ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა მისი მიცვალების შემდეგ. გიორგი მთაწმინდელისთანა პიროვნების ცხოვრების აღწერის საზრისი ის იყო, რომ მთელი მისი ცხოვრებაა გასაიდვალებელი და არა მხოლოდ მისი ერთი რომელიმე დამსახურებათაგანი.

მაგრამ მაინც, რომ უფრო მკვეთრად აღვიქვათ გიორგი მთაწმინდელის მთავარი დამსახურებანი, მის საქმეთაგან გამოვყოფთ შემდეგს:

(ესა მისი კლასიკური თარგმანი სახარებისა, რომელიც ქართულ ვულგატად ჩაითვალა; ეს იყო დიდი სამწერლო და საგანმანათლებლო საქმენი ივირონში; დიდი საეკლესიო რეფორმები საქართველოში; დაცვა ქართული ეკლესიის საუკუნეობრივი ავტოკეფალიისა; და კიდევ უმთავრესთაგანი — „ცხოვრება იოანესი და ექვთიმესი“).

გიორგი მთაწმინდელი — სახე ქართული კულტურისა თავისი ძირებით დაკავშირებული იყო მთელს წინარე ქართულ კულტურ-



რასთან და თვითონ განფენილი ვითარცა ფუძე თავის ქართული მწერლებისა.

როგორც მისმიერი ქართული გაწყობილი სახარება, ამოზრდილი როგორც თვითონვე ამბობდა — ხანმეტსა და საბაწმინდურ ტექსტებზე.

გიორგი მთაწმინდელის მემკვიდრეობა მძლავრობს ყველგან, სადაც ქართული ენა თავის სრულყოფილებას აღწევს, როცა ქართული სიტყვა, ადვსილი თავისთავადობით და საყოველთაო მიღწევათა დონეზეა.

სულ ახლახან და არსებითად დღესაც, როცა აფასებენ სასულიერო კულტურას, სურთ ეს ტოლერანტობად წარმოგვიდგინონ, სასულიერო კულტურისადმი პატივისცემა ჰუმანურ ვალისმოხდად ჩათვალონ. არადა, დამამცირებელია იმის მტკიცება, რომ უამკულტუროდ შეუძლებელია ადამიანს ჰქონდეს ადამიანური სახე. გიორგი მთაწმინდელის გაგება სულიერ თანაზიარობას ითხოვს, ითხოვს უმთავრესი იყოს „ენა და ქუეყანა ქართველთა“.

### ა ღ მ ა შ ე ნ ე ბ ე ლ ი

დავით აღმაშენებლის ზედწოდების მნიშვნელობა მისი ისტორიკოსის თხზულებიდანაც ჩანს, მაგრამ საგანგებოდ მას პირველად ვახუშტი ბატონიშვილი შეეხო:

„მეფესა დავითს ამისთვის ეწოდა აღმაშენებელი, რამეთუ ოდეს იქმნა მეფედ, იყო ქუეყანა ესე სრულიად ოხერ, ამან განახსნა და აღაშენნა“... („ქართლის ცხოვრება“ ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 163). ამ ადგილას ხელნაწერებში არზიაზე მიწერილია: „თუ. რაისათვის ეწოდა აღმაშენებელი“.

გელათის ფრესკას ასეთი წარწერა აქვს: „დავით დიდი, მეფეთა შორის წარჩინებული, აღმაშენებელი, საუკუნომცა არს ხსენება მისი, ამინ“. ხელში მას გელათის მთავარი ტაძრის მოდელი უჭირავს და ამითაც ერთგვარად გასაგები იქნებოდა მისი ზედწოდება. ცხადია, ფრესკაზე დავითი წარმოდგენილია როგორც მეფე და გამოსახვის ადგილიც — ჩრდილოეთის კედელი ქტიტორებისაა, მაგრამ წარწერაშიც აქცენტირებულია მისი წმინდანობა, რადგან სამეფო ტიტული — „მეფეთა მეფე“ არ ჩანს ზუსტად დაცული, როგორც ეს თამარისა და მეფე გიორგის ფრესკებზეა ვარძიაში.



აქ თამარის ფრესკას შემდეგი წარწერა აქვს: „ყოვლისა აღმოსავლეთისა მეფეთა მეფეთა თამარ, რომელი მრავალქამეულობსმცა“, ხოლო გიორგი III-ის ფრესკას — „ყოვლისა აღმოსავლეთისა მეფეთა მეფე გიორგი, ძე დემეტრე მეფეთა მეფისა“ (გ. გაფრინდა-შვილი, ვარძია, თბ., 1975., გვ. 63).

ასეა თუ ისე, „აღმაშენებლობა“ დავითის წმინდანობის ნიშანიცაა, რადგან საერო მშენებლობათა გვერდით დავითმა განსაკუთრებული ღვაწლი დასდო ეკლესია-მონასტრებს. საამისოდ მარტო გელათი იკმარებდა, მაგრამ მასთან ერთად დავითმა „ლაგრანი და საკრებულონი და მონასტერნი არა თვისთა ოდენ სამეფოთა, არამედ საბერძნეთისნიცა, მთაწმიდისა და ბორღაღეთისანი, მერმეცა ასურეთისა და კვიპრისა, შავისა მთისა, პალესტინისანი, აღავსნა კეთილითა, უფროსდა საფლავი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, და მყოფნი იერუსალიმისანი თვითოფერთა მიერ შესაწირავთა განამდიდრნა. კუალად უშორესცა ამათსა, რამეთუ მთასა სინასა, სადა იხილეს ღმერთი მოსე და ელია, აღაშენა მონასტერი და წარსცა ოქრო მრავალათასეული, და მოსაკიდელნი ოქსინონი, და წიგნები საეკლესიო სრულებით, და სამსახურებელი სიწმიდეთა ოქროსა რჩეულისა“ („ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, გვ. 352—353).

ასე რომ, მისი აღმაშენებლობა მრავალმხრივი იყო. და ზედწოდებაც — „აღმაშენებელი“ მრავალმხრივი მნიშვნელობით უნდა მინიჭებოდა დავითს, მეფესა და წმინდანს.

ძველთაგანვე „აღშენება“ როდი ნიშნავდა მხოლოდ მშენებლობას ანდა აგებას, მას სხვაგვარი მნიშვნელობაც ჰქონდა, რაც ზემომოყვანილ მაგალითებშიც ჩანს.

ილია აბულაძე განმარტავს: „აღშენება, აშენება, აღშენება, აშენება-აგება, აღმართვა; სიკეთით აღვსება, დასახელება, „განგებულება“, გაშენება, დამტკიცება; განახლება, შეძენა“ (ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 24). აქვე მოყვანილია მაგალითები, რომლებიც აღნიშნული სიტყვის სხვადასხვა მნიშვნელობაზე მიგვითითებს. ისინი შეიძლება სამ ჯგუფად დავალაგოთ: 1. აშენება-აგება, 2. სიკეთით აღვსება, დაფუძნება და 3. განახლება.

აშენება-აგებას გულისხმობს სახარების უძველესი თარგმანი (ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით, გამოსცა ა. შანიძემ, 1945): „რომელმან აღაშენა სახლი თვისი“ (მთ. 7. 24). იგივე მნიშვნელობის მაგალითი მოპყავს ი. აბულაძეს ეკლესიასტიდანაც (3,3): „ჟამი არს დარღუევისაჲ და ჟამი აღშენებისაჲ“. აქვე მოყვანილია სხვა შინაარსის



შემცველი მაგალითებიც. 121-ე ფსალმუნში იკითხება: „მშვიდობა იერუსალიმისა და აღშენება მოყუარეთა შენთა“ (ასეა უძველეს რედაქციაში. სხვა რედაქციები განსხვავებულია: „იკითხე მშვიდობა იერუსალიმისა და განგებულება მოყუარეთა შენთა“ (121, 6. იხ. მზექალა შანიძის გამოცემა). რუსულშია: «Просите мира Иерусалиму: да благоденствуют молящие тебя».

პავლეს ეპისტოლეებიდან მოყვანილია ასეთი მაგალითი: „ყოველივე თქუენისა აღშენებისათვის არს“ (II კორ., 12, 19).

ჩვენი მხრივ, ყურადღებას მივაქცევთ რამდენიმე ადგილს ორიგინალური ქართული მწერლობიდან. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ აღწერილია, თუ როგორ დალოცა გრიგოლმა სტუმრად მოსული თავისი დედა, რამაც მშობელს კმაყოფილება და სიხარული მოჰფინა, სულიერად აღადგინა და გააძლიერა იგი. ამას კი ავტორი ასე გადმოსცემს: „ფრიად ნუგეშინის-სცა მას ნეტარმან მან ღმრთისა კაცმან და აღაშენა ფრიად სანატრელი იგი მოხუცებულიო“ (თავი XXIX).

ამ ადგილს ნ. მარი ასე თარგმნის: «Блаженный божий человек доставил вожделенной старице большое утешение, преподал ей внушительное назидание» (გლ. XXIX).

სხვა შემთხვევაში გრიგოლ ხანძთელი საღვთო წერილის სიტყვებით მიმართავს ხელმწიფეებს. ამას ავტორი უშუალოდ დასძენს: „ესევითარითა სიტყვითა აღეშენნეს ხელმწიფენი იგი და ადიდებდეს ქრისტესა“ (თ. XXXV). კონტექსტში არსაიდან არა ჩანს, რომ აქ რაიმე ამშენებლობა იგულისხმებოდეს. აქ მხოლოდ ის იგულისხმება, რომ გრიგოლის მიერ ხელმწიფენი სიკეთით აღივსნენო, ანდა — სულიერად ამაღლდნენო.

ასევეა „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“: „მოვიდოდესო ურიცხვნი სულნი და აღეშენებოდეს სწავლითა მისითაო“ (ავთოგრაფიული ძეგლები, II, გვ. 26). „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ ასეთი ფრაზაა: გიორგი მამასახლისი ივირონში მოსულებს „მოწლედ მოიკითხავნ და, ვითარცა ჰნებავნ, აღაშენისო“ (იქვე, გვ. 93).

დღევანდელ სიტყვახმარებაშიაც — „ჩემი ამშენებელი“ არ ნიშნავს მაინცდამაინც რაიმეს აშენებას და არ გულისხმობს მშენებელს (строитель-ს, თუნდაც „возобновитель“-ს). საყურადღებოა, რომ „ცხოვრებაში მეფეთა მეფის დავითისა“ ზედწოდება „აღმაშენებელი“ არ ჩანს, მაგრამ ნათქვამია, რომ დავითმა ქართ-



ველთა სავანეები „აღვსნაკეთილითაო“. „სიკეთით აღვსება“ კი, როგორც დავინახეთ, „აღმშენებლობას“ ნიშნავდა. მშენებელს (უფრო, მშენებლობის მოთავეს) ძველ ტექსტებში „მამშენებელი“ აღნიშნავდა („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მოხსენებულნი არიან: „საბა იმხნისა მეორედ მამშენებელი, თეოდორე ნექვისა მამშენებელი და ქრისტეფორე კვირიკეთისა მამშენებელი“, თავი V).

ამრიგად, თუ „აღმშენება“ ნიშნავდა სიკეთით აღვსებას, სულიერ ამალლებას და აღორძინებას, იგივე შინაარსი უნდა ჰქონოდა „აღმამშენებელსაც“, რაც დავითს ზედწოდებად დაუშკვიდრდა.

მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ეს ზედწოდება დავითს დაუშკვიდრდა როგორც მეფეს და როგორც წმინდანს, ე. ი. საერო საქმეთა სულიერი აღმამშენებლობითაც და საეკლესიო ცხოვრების აღმამშენებლობისათვის, რაც გახდა საფუძველი მისი წმინდანად შერაცხვისა.

ამისდა კვალად დავითის მემატიაზე წარმოგვიდგენს მის ორ მთავარ „პირველსახეს“, ესენია: ალექსანდრე მაკედონელი და ბიბლიური მეფე დავითი. მემატიაზე ქართველთა მეფეს ალექსანდრე მაკედონელზე ზეადმატებულად სახავს, რაც მკვლევართაგან არაერთხელ ყოფილა გააზრებული.

„მეფეთა მეფის დავითის ცხოვრებაში“ პირველივე წინადადება, რომლითაც იწყება დავითის ამბების თხრობა, ასეთია: „იწყო აღმოცისკრებად მზემან ყოველთა მეფობათამან, დიდმან სახელითა და უდიდესმან საქმითა, სახელ-მოდგამან დავით, ღმრთისა მამისაგან, და თვით სამეოცდამეათურამეტჳან შვილმან ამის დავითისამან, დავით“ (გვ. 324).

როგორც ვხედავთ, მემატიაზე ყურადღებას აქცევს იმას, რომ ქართველი მეფე ბიბლიური დავითის სეხნიაა („სახელ-მოდგამია“). ეტიმოლოგიურად „დავითი“ ღეთისთვის საყვარელს ნიშნავს (საბა ასე განმარტავდა: „დავით — სასურველი, გინა ნიჭი“. ანდა: „სასყვარელი, გინა კმასაყოფელი ნიჭი, გინა სასურველი“). თუ გავითვალისწინებთ, რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ შუა საუკუნეებში სიტყვათა ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას და თანაც ანალოგიებს ამ მხრივ, უნდა ვიგულოვოთ, რომ ამნაირადაც მნიშვნელობდა ზემომოყვანილი ფრაზა (სხვათა შორის, ამ მხრივ ყურადსაღებია ძველქართულ მწერლობაში პერსონაჟთა სახელების სიმბოლიკა).

მემატიანის სიტყვით, დავით აღმამშენებელი 78-ე შთამომავალი ყოფილა დავით წინასწარმეტყველისა. ამით გამოხატულია ქართ-



ველ მეფეთა ღვთიური შთამომავლობის რწმენა, რომელსაც ცნობილია, ჯერ კიდევ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების მოცემული. დავით წინასწარმეტყველი ითვლებოდა ღვთის „მამად“, იგი იყო „მამა“ დავით აღმაშენებლისაც.

უშუალოდ აღნიშნული გენეალოგიის შემდეგ მემატთანე ძველი აღთქმის წიგნთა კვალობაზე („მეფეთა“, I, II, III და I „ნეშტთა“) დავით აღმაშენებელს ახასიათებს ბიბლიური დავითის მსგავსად, კერძოდ, როცა აღნიშნავს, რომ „თვით მამამან ზეცათმან პოვაო დავით, მონა თვისი, და საცხებელი მისი წმიდა სცხო მას, რამეთუ ხელი მისი შეეწყოდა მას და მკლავმან მისმან განაძლიერაო იგი“ (გვ. 324). ეს მაკურთხებელი ხელია გამოსახული გელათის ფრესკის თავზე, როგორც ეს მიღებული იყო საერთოდაც. დავით აღმაშენებლის იკონოგრაფიული პირველსახე რომ დავით წინასწარმეტყველი იყო, საკმაოდ ნათლად ჩანს გელათის ფრესკის შედარებით ბიბლიური დავითის იკონოგრაფიასთან, იქნება ეს ქართული (მაგალითად, ბიბლიური დავითის გამოსახულება გელათის ანდა უბისის ტაძრის სამხრეთ კედელზე), ბიზანტიური (ნეა მონის XI საუკუნის ფრესკა — ვ. ნ. ლაზარევი, ბიზანტიური ფერწერის ისტორია, 1986, ტაბულა № 151), თუ რუსული, რომელიც ბიზანტიურ იკონოგრაფიას იმეორებს (მ. ალპატოვი, ძველრუსული ხატწერა. 1984, ტაბულა № 88).

ბიბლიური დავითის ქალაქი იყო იერუსალიმი (II მეფეთა). სხვა დიდი მეფენიც ჰყოლია იერუსალიმს, მაგრამ იგი მაინც ითვლებოდა სახელდობრ „დავითის სახლად“ („შევიდა დავით სახიდ თვისა იერუსალიმდ“. — II მეფეთა, 20,3). დავით აღმაშენებლის მეორე იერუსალიმი იყო გელათი. იგი, მემატთანის სიტყვით, იქცა „მეორედ იერუსალიმად“ (გვ. 330). ეს არაა უბრალო მხატვრული შედარება. ამაში ღრმა აღმსარებლობითი შინაარსი იდო. გელათი სხვა ბევრ რაიმესაც განასახოვნებდა, იგი იყო „ათინაც“, იყო „ახალი რომიც“ და „ელადაც“ („აბდულმესიანში“ წერია: „ახლო რომო, მენთვის თქვეს, რომო უფროს იქმნესო მყოფთა ყოველთა, ვნატრი ელადსა, თვით მას გელათსა, სად რომ დაკრძალვენ წმიდათ სხეულსა“. ახალი რომის მნიშვნელობა გელათს თამარის დროს შეუქმნია და ამით გამოიხატა საყურადღებო იდეა: საქართველო მემკვიდრეაო ძველი დიდი იმპერიებისა. იყო ძველი რომი, მაგრამ ბიზანტიასაც რომი ეწოდებოდა).

ერთი სიტყვით, გელათი ყველაფერი ყოფილა საქართველოსთვის, მაგრამ გელათის „იერუსალიმობას“ მაინც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. როგორც ცნობილია, საქრისტიანო მო-



ძღვრებით, ამქვეყნიური იერუსალიმი გულისხმობდა ზეციურ იერუსალიმს, ზეციურ სამყაროს. ასევე გელათი ზეციური სამყაროს ამქვეყნიური განსახიერება იყო. მემატიანე წერს: დავითმა „მოიგონა აღშენება მონასტრისა და დაამტკიცა, რომელიც გამოირჩია მადლმან საღმრთომან, ადგილსა ყოვლად შუენიერსა და ყოვლითურთ უნაკლულოსა, რომელსა შინა, ვითარცა მეორე ცა, გარდაათხა ტაძარი“ (გვ. 329). ეს ნიშნავს, რომ გელათით საქართველს გადაეფარა ახალი ცა, ანუ ღვთაებრივი ზეცა, ამიტომაც გელათი დავით აღმაშენებლის მაღალსულიერების სიმბოლოდ იქცა.

მემატიანისავე სიტყვით, დავითი იყო „ღმრთივ-განბრძნობილი“ (გვ. 325). გელათის აშენება ღვთიური სიბრძნის გამოვლინება იყო. იგავთა წიგნში ნათქვამია: „სიბრძნემან იშენა თავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შვიდნი სუეტნი“ (9, 1).

თვით გელათში განხორციელდა ღვთაებრივი სიბრძნე. ეს მრავალმხრივია ცხადყოფილი, მაგრამ აქ მოკლედ შეგჩერდებით ერთ საკითხზე, რომელიც თავისთავად ფრიად მნიშვნელოვნად გვესახება და საგანგებო შესწავლასაც იმსახურებს.

როგორც ცნობილია, გელათის მთავარი ტაძარი ღვთისმშობლის სახელობისა იყო და ეს სრულიად გასაგებია საერთოდაც და ქართული ტრადიციის მიხედვითაც. მაგრამ, ჩვენის აზრით, ამას ახლდა კიდევ ერთი საყურადღებო მომენტი, საყურადღებო სწორედ ქართული სასულიერო სიბრძნის ტრადიციათა მიხედვით.

გელათის აკადემიის კარიბჭის თაღზე გამოსახულია გაშლილი წიგნი, რომელშიაც აყვავებული მზეა ჩახაზული. ჩვენის აზრით, ესაა აკადემიის ემბლემა. „წიგნი“, ღვთაებრივი სიბრძნის შემცველი წიგნი, ღვთისმშობლის სიმბოლოა და ღვთისმშობლის „სახელთა“ შორის მოიხსენიება (ასეა თეოდორე სტუდიელის საკითხავში „შობისათვის ღმრთისმშობელისა“: „გიხაროდენ, წიგნო დაბეჭდულო, ყოვლისაგანვე გულისსიტყვისა განმხრწნელისა შეუხებელო, ვინაჲ-იგი მოგუეცა შჯული ღმრთივ-დაწერილი, შენ მხოლოდა მიერ ხოლო ქალწულებით წაკითხული“. — ძველი მეტაფრასული კრებულები, I, 1986, გვ. 110). ამიტომ ღვთისმშობელი სიბრძნის სიმბოლო შეიძლება იყოს ყოფილიყო. ეს იყო წმინდა სიბრძნე. წმინდა სიბრძნის სიმბოლოდ აღმოსავლეთ საქრისტიანოს იკონოგრაფიაში ხშირად ანგელოზს სახავდნენ. ქართულ სახისმეტყველებაში მას უნდა ჩანაცვლებოდა ღვთისმშობელი.

საქმე ისაა, რომ წმინდა სიბრძნის (ანუ „აია სოფიას“) ან „სოფიის“ სახელობისა იყო უმთავრესი ტაძრები ბიზანტიაში (კონსტანტინეპოლის „აია სოფია“) და რუსეთში („სოფია“ კიევისა, ნოვ-



გოროდისა და სხვანი). საქართველოში ამ სახელობის ტაძრები არ ჩანს, რაც იმით უნდა აიხსნას, რომ ის ტაძრები, რომელთაც შეეფერებოდა შერაცხულიყვენ წმინდა სოფიის სავანედ, ღვთისმშობლის სახელს ატარებენ. ეს კი, უპირველეს ყოვლისა, ითქმის გელათზე, ვითარცა სიბრძნის უმთავრეს კერაზე.

დავით აღმაშენებელი თვით იყო სიმბოლო სიბრძნისა. ამიტომ მისი „აღმაშენებლობა“ ღვთაებრივი სიბრძნის ცხადყოფაა. ხოლო „დასაბამ სიბრძნისა შიში უფლისა“, — ფსალმუნის (110, 10) ეს სიტყვები მოჰყავს მებატიანეს დავითის საქმეთა დახასიათებისას (გვ. 347). ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ ბიბლიური დავითის 50-ე ფსალმუნის კვალობაზეა შექმნილი, ბიბლიური დავითია მისი მეორე პოეტური „მე“. თავისი პოეზიითაც იგი იყო „აღმაშენებელი“, ანუ „სიკეთით აღმავსებელი“.

ასე რომ, დავითის „აღმაშენებლობა“ მრავალმხრივი მნიშვნელობისაა. ამიტომ დავითის ზედწოდება კიდევ უფრო შეუწყობდა ხელს ეს სიტყვა იმ შინაარსით დამკვიდრებულებს, რომელიც მას სხვა მნიშვნელობათა გვერდით ადრიდანვე დაჰყოლია. ზედწოდებად იგი დავითს დაუმკვიდრდა, რადგანაც იგი იყო საქართველოს სულიერი აღმაშენებელი ანუ „სიკეთით აღმავსებელი“.

**„შენ ხარ ვენახი“**

ქართული ჰიმნოგრაფიის შედევრია დემეტრე-დამიანეს (1150 წ.) ცნობილი იამბიკო: „შენ ხარ ვენახი ახლად აღყვავებული, მორჩი კეთილი, ედემში დანერგული, ალვა სულნელი, სამოთხით გამოსრული, ღმერთმან შეგამკო, ვერავინ გჯობს ქებული, და თავით თვისით მზე ხარ გაბრწყინებული“.

ესაა ღვთისმშობლის სადიდებელი. როგორც ცნობილია, ამგვარი ციკლი ფართოდაა გავრცელებული მთელს ქრისტიანულ მსწერლობაში. არსებობს ვედრების ციკლიც, რომელიც არანაკლებ გავრცელებულია. შეწვევისათვის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს ანგელოზებზე სწირადაც კი მიმართავდნენ-ხოლმე, რადგან ისაა შუამავალი ადამიანსა და მაცხოვარს შორის /როგორც ეს „ვედრების“ ანუ „ღვისისის“ ფრესკულ კომპოზიციებზეა, სადაც იოანე ნათლისმცემელიც გამოისახება/.

დემეტრე-დამიანეს იამბიკოს თითქმის ყველა სახე საღვთო სახელებადაც გვხვდება, მაგალითად, „ვენახი“; ამიტომ იამბიკოს პირ-



ველივე ფრაზა „შენ ხარ ვენახი“ სახარების სიტყვებს ეხმიანება. „შე ვარ ვენახი და მამაა ჩემი მოქმედ არს“ (ი. 15), ხოლო „მორჩილი“ — ფსალმუნს, „მზე გაბრწყინებული“ — სახარებას.

შეიძლება გვეფიქრა, რომ „თავით თვისით მზე გაბრწყინებული“ ნიშნავს მზიური ბრწყინვალეობის თავისთავადობას, არა სხვისაგან მოფენას, არამედ თავის თავში ნათლის ქონებას, „თვითბრწყინვალეობას“, მაშინ ეს ღვთის ნიშანი იქნებოდა.

მაგრამ მართებულია თუ არა, რომ ასეთი ნიშნები მხოლოდ და მხოლოდ ღვთაებას მიეწეროს და არა ღვთისმშობელს? როგორც ჩანს-არა!

საამისო მაგალითები როგორც ქართულ, ასევე ბიზანტიურ მწერლობაში მრავლადაა.

არსებობს წმ. იოანე დამასკელის „სიტყუა შობისათვის ყოვლადწმიდისა დედოფლისა ჩუენისა ღვთისმშობლისა“ (ღვთისმშობლის შობის დღის, 8 სექტემბრის საკითხავი აქ ნათქვამია:

„ვენახი, რქაშუენიერი ანნახსაგან აღმოსცენდა და ტევანი სიტკბოებისა აღყუავილნა“ (ძველი მეტაფრასული კრებულები, სექტემბრის თვის საკითხავები, ნარგიზა გოგუაძის რედ., 1986, გვ. 121). აქ „ვენახი რქაშუენიერი“ გამოხატავს ღვთისმშობლის გენეალოგიას, რომელიც ანასაგან /და-იოაკიმისაგან/ აღმოცენდა ივულისხმება, რომ იგია „მორჩი“ (ანუ ყლორტი), რადგან მან „ტევანი სიტკბოებისა აღყუავილა“. დემეტრე-დამიანესთან „ვენახია აღყუავებული“, ვენახი კი /ანუ ვაზი/ თავისი მტევნის ყვავილობით ყვავილობს. „ტევანი სიტკბოებისა“ ღვთისმშობლისაგან შობილი ძე ღვთისა-ანდრია კრიტელის (729) საკითხავშიც— „შობისათვის ღვთისმშობლისა“ „ვენახია“ სახე ღვთისმშობლისა და „ტევანი“ მისგან შობილი ძე ღვთაებისა: „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის, საიდუმლოთ და ღმრთივდასახმულო ვენახო, რომელი მდიდრად მიმოდაეფინე საზღუართა ეკლესიისათა და ტევანი იგი მწიფე უზრწნელებისა საშოათ შენით აღმოგვიცენ“ (იქვე, გვ. 147).

„აკათისტოს“ /„დაუჯდომელის“/ V ცალკობაში იკითხება: „ხმობდა ღვთისმშობლისა მიმართ: გიხაროდენ, ცაზო მორჩისა და უჭნობელისაო“ /ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, III, 1973, გვ. 163). აქ „ვაზი“ ღვთისმშობლის სახეა. ხოლო „მორჩი“-მაცხოვრისა. ეს კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს, რომ ხშირად „საბელისაო“ ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, არეოპაგელის „საღვთოთა სახელთათვის“ და საღვთისმშობლო სახელები ზემოდასახელებული საკითხავებიდან/.

იოანე მინჩხი ასე უგალობდა ღვთისმშობელს:



„ღვთისმშობელსა ვადიდებდეთ—მშობელსა და ქალწულსა, დედასა მეუფისასა, ვენახსა გონიერსა, ტაძარსა პირმეტყუელსა კუქსა მას სულიერისა, სადგურსა მანანაჲსასა, ღრუბელსა საცხესა ნათლითა, მაგრილობელსა სულთა ჩუენთასა, საღმრთოსა ზღუდესა მტკიცესა, მცველსა ყოვლისა სოფლისასა“ (იოანე მინჩხის პოეზია, ლ. ხაჩიძის გამოც. 1987, გვ. 160).

თითქმის ყველა აქ წარმოდგენილი სახელი ღვთისმშობლისა, და, მათ შორის, „ვენახი“, არის თეოდორე სტუდიელისა და ანდრია კრიტელის საკითხავებში. ისინი იმყარება „შესაქმის“ წიგნის წინასწარმეტყველურ ხილვას.

„ძილსა შინა ცხედვედ და იყო ვენახი წინამე ჩემსა და ვენახს მას სამნი ძირნი და იგი აღმოსცენდა და აღმოორძნდა მორჩი და მწიფე იყენეს ტევანნი იგი ყურძენისანი“ /შესაქმისა, 40, 10/.

ასე რომ, „ვენახი“ /ანუ ვაზი/ ღვთისმშობლის ფრიად გავრცელებული „სახელია“. მტევნებიანი ვაზი ღვთისმშობელსა და მაცხოვარს გამოხატავს. „აღყვავებული ვენახი“ მოასწავებს ვაზის მტევნის გამოსვლას, ე. ი. მაცხოვრის ჩასახვასა და შობას, ამიტომაც ამ მტევნიდან გამოსული ღვინო ექპარისტიაში მაცხოვრის დათხეულ სისხლიან ზიარებას გამოხატავს.

ასეთია სახისმეტყველებითი შინაარსი დემეტრე-დამიანეს იამბიკოს პირველი სტრიქონისა. ამასვე გამოხატავს ქართულ ტაძრებზე მტევნებიანი ვაზის ნაქანდაკართა სიმბოლური შინაარსი /მაგალითად, ანანურის ტაძრის დასავლეთის კედლისა/. ასეთივე შინაარსი აქვს უმთავრეს ქართულ სიწმინდეს „ჯვარს ვაზისას“.

ღვთისმშობლის სახისმეტყველებითი სახელია „მორჩიც“ და აქედან „მორჩი კეთილი“. ანდრია კრიტელი ღვთისმშობელს ასე მიმართავდა: „გზაროდენ, კუერთხო აპრონისაო, ძირო იესესო, მორჩო დავითისო“ /დასახ. კრ. გვ. 146/. ღვთისმშობელი გენეალოგიითაა დავით წინასწარმეტყველის მორჩი, ყლორტი (ან შტო). დავით გურამიშვილი დავით წინასწარმეტყველის მესხმაში ამბობს: „ვაქებ მიტომა, დავითის შრტომა ზედ გამოიბა კარგი ყურძენიო“ /„დავითის შესხმა პირველი“. „დავითიანი“, ალ. ბარამიძის რედ., 1955, გვ. 113/.

ანდრია კრიტელის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ სხვა საკითხავში ნათქვამია: „მცენარე უწოდს მორჩსა და მორჩად ვისმცა სხუასა გულისხმაჲყოფდ, საყუარელო, ანუ თუ ცხად არს, ვითარმედ საკუთრად შედრგინებით მხოლოსა მას წმიდასა და წმიდათა ყოველთა უწმიდესსა ყოვლად ყოვლითურთ წმიდად გამოჩინებულსა



მას შორის და დამკვიდრებულისა მისდა უბიწოდ სულით და ხორცი-  
ცით, მარიამს ციტყვი, დიდსა მას და ნამდვილვე სამსხურებელსა  
სახელსა სიტყვითცა და საქმითცა წინასწარმეტყუელებრივსა ძირსა,  
კუერთხსა იესესსა, მარადის ყვავილოვანსა მორჩსა იუდაასსა“  
/დასახ. კრ. გვ. 131/. აქ ღვთისმშობლის გენეალოგია იუდამდე, ია-  
კობის ძემდეა მიყვანილი:

ღვთისმშობელი წინასწარმეტყველებრივი ძირისაა.  
დემეტრე-დამიანეს სიტყვებით, ღვთისმშობელია „მორჩი კეთი-  
ლი“, სხვაგვარად: ძირითვე სიკეთეა მასში და, ამასთანავე, მიმავლი-  
თად მარადიულ ბედნიერებასაა ნაზიარები—„ედემსაა დანერგული“.  
ამ სტრიქონს შემდეგი გააზრებაც ახლავს: ღვთისმშობელი ქრის-  
ტიანულ მწერლობაში უპირისპირდება ევას, რომლის ბრალითაც  
პირველი ადამიანი სამოთხეს მოაკლდა, ხოლო ღვთისმშობელი სა-  
სამოთხის მკვიდრი გახდა.

ამავე აზრს უკავშირდება იამბიკოს III სტრიქონიც („ალვა სუ-  
ლნელი, სამოთხით გამოსრული“).

საერთოდაც, და ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც, ძალზე ხშირად  
გვხვდება შემდეგი გააზრება: ღმერთმა ყველა დედათა შორის გამო-  
არჩია მარიამი, რათა ის გამხდარიყო ღვთისმშობელი. განკაცება  
თვით ღვთაების ნება იყო და ეს სასწაული ღვთისმშობელს ყველას  
წინაშე აღამაღლებს. ამიტომაც წერდა დემეტრე-დამიანე: „ღმერთ-  
მან შეგამკო, ვერვინ გჯობს ქებულიო“. ეს სტრიქონი კარგად ცხად-  
ყოფს, რომ მთელი იამბიკო საღვთისმშობლოა. „ღმერთმა შეგამ-  
კო“- სწორედ ღვთისმშობელზე ითქმის, რადგან ღმერთმა აქცია  
იგი ღვთის მშობლად და თავისი შვილობით გააღვთისმშობლა იგი.  
შვილი გახდა ის, ვინც დაბადებამდეც არსებობდა და ვინც თავის  
მშობლამდეც არსებობდა. ყოველთა ქებულთაგან ღვთისმშობელს  
ამიტომაც ვერვინ სჯობს, რომ ღმერთმა „შეამკო“, ღვთაებრივმა წყა-  
ლობამ დაამშვენა იგი.

„უფალო მესმისას“ ღვთისმშობლისანის ძლისპირში ვკითხუ-  
ლობთ:

„ვერ მისწუდების გონებაჲ ჩუენი ჯერისაებრ ქებად შენდა, უზე-  
შთაესო დიდებისაო, ასულო დავითისო, ღვთისმშობელო ქალწუ-  
ლო“ /ძლისპირნი და ღვთისმშობლისანი, ელენე მეტრეველის გა-  
მოცემა, თბ., 1971, გვ. 3/.

ყველა ეს გააზრება სახარების სიტყვებიდან მომდინარეობს.  
„თქუა მარიამ: აღიდებს სული ჩემი უფალსა და განიხარა სულ-  
მან ჩემმან ღმრთისა მიმართ, მაცხოვრისა ჩემისა, რამეთუ მოხედნა  
სიმდაბლესა ზედა მხევლისა თვისისა, რამეთუ აჰა, ესერა, ამიერი-



დან მინატრიდნენ მე ყოველნი ნათესავნი“ /ლ. 1, 46-48/. <sup>სწორედ</sup> რომ ამ მოტივის მიხედვით აიგებოდა ხოლმე საგალობელთა სისტემის, ანუ კანონის მეცხრე გალობა, ე. წ. „ადიდებდითსა“.

მთელი ეს შინაარსი საყურადღებოა იმიტაც, რომ ამ ბოლოსწინა სტრიქონის სტრუქტურულ ფუნქციას განსაზღვრავს, აქაა ღვთისმშობლის ერთადერთობის მოტივი: ასე მზადდება, როგორც იტყმის, ანუ კანონის მეცხრე გალობა, ე. წ. „ადიდებდითსა“.

მაშასადამე, დემეტრე დამიანეს იამბიკოს მეოთხე სტრიქონი ამზადებს მეხუთეს, ვითარცა დასასრულს.

დასასრულში კი, როგორც აბოთეოზში, სწორედ ღვთისმშობლის ერთადერთობის მოტივია მთელი სიძლიერით გამოხატული. — „და თავით თვისით მზე ხარ გაბრწყინებული“. ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ერთადერთობა გამოხატულია „მზით“.

ანდრია კრიტელი ერთ-ერთ ზემომოხმობილ საკითხავში ჩამოთვლის ღვთისმშობლის „სახელებს“ („სახელ-დებას“) და მათ შორისაა „მზე“, (გვ. 148), ამასთანავე „მზე“ საღვთო სახელიცაა, რაც მთელს ქრისტიანულ მწერლობასთან ერთად ხშირად ძველ ქართულ მწერლობაშიც ვგვხვდება (იხ. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957, გვ. 105 და შემდეგ). ღვთისმშობელი „მზეა გაბრწყინებული“, რადგან იგი ღვთაებრივი ნათლით ბრწყინავს. მაგრამ განმარტებას ითხოვს „თავით თვისით“; ამ სიტყვებით „თვითბრწყინვალეა“ ხომ არაა გამოხატული? მსგავსად ღვთაების თავისთავში განსაზღვრულებისა? (შევადართ, მაგალითად, „თვითერთი“). როგორც ირკვევა, ასეთი ვარაუდი არ მართლდება. ილია აბულაძე განმარტავს: „თავი თვისი—„სული თვისი“, „გული თვისი“, გული, გონება, „სული“ (ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, 1973, გვ. 172). ამ განმარტებიდან ჩანს, რომ „თავით თვისით“ გულისხმობს არა მაინცდამაინც იმანენტურ ბუნებას, არამედ სულს, გულს, ან გონებას, თუმცა ცნობილია ისეთი შემთხვევებიც, როცა „თავით თვისით“ ნიშნავს — „თავისთავად“, „თავისი ნებით“ (ე. ჭელიძე). მარკოზის სახარების (5, 30) სხვადასხვა რედაქციებში ერთმანეთს ენაცვლება ორგვარი სიტყვასმარება: „იესუ გულისხმა-ყო თავით თვისით“ და „ცნა იესუ გულსა-თვისსა“. სწორედ ამნაირად უნდა გავიგოთ „თავით თვისით“ დემეტრე-დამიანეს იამბიკოს დასასრულს. ამიტომ მთელი სტრიქონი შემდეგ შინაარსს იძენს: თავისი გულით (ან სულით) მზე ხარ გაბრწყინებულიო.

იამბიკოს დასაწყისი და დასასრული ერთმანეთს აშინაარსიანებს. ღვთისმშობელია „ვენახი“ და ღვთისმშობელივეა „მზეც“. სიმბო-



ლურად „ვენახი“ და „მზე“ ერთმანეთს გულისხმობს. სახისმეტყველებით „ვენახი“ „სისავსის სიჭარბეს“ მოასწავებს. „ვენახს“ სავსეს „მზე“ ანიჭებს. „ვენახი“ მზითა ადვსილი, როგორც ღვთისმშობელი-ღვთაებრიობით. ამიტომ ყოვლადწმიდა მარიამი თავისი ღვთისმშობლობით თავისსავე თავს სჭარბობს. ვენახი ჰყვავის მზის ბრწყინვალეობით, ღვთისმშობელი — ღვთაებრივი ნათლით.

ასეთი ფუნქციის მატარებელია პირველი და ბოლო სტრიქონის სტრუქტურული სიმეტრია: შენ ხარ ვენახი და შენ ხარ მზე. ეს ფუნქცია მხატვრულია, მაგრამ არა ოდენ-მხატვრული, არამედ ზე-მხატვრულიც. ღვთისმშობლის წარმოდგენა ისეთი სახეებით, რომლებიც საღვთო სახელებადაც გვხვდება, ყოვლისმომცველ უნივერსალიებთან ზიარებას გულისხმობს.

**ვარძია და იოანე შავთელის „გალობანი“**

ჩვენამდე მოღწეული ერთადერთი ორიგინალური მხატვრული ლიტერატურული ძეგლი, რომელიც ვარძიას უკავშირდება, იოანე შავთელის „გალობანი“ა. ესაა ჰიმნური კანონი, შედგენილი რვა გალობისაგან.

„გალობანი“ დაწერილია 1202 წელს ქართველთა მიერ ბასიანის ომში, რუმის სულთანის რუქნადინის დამარცხებასთან დაკავშირებით.

ომის წინ მეფე თამარი ვარძიაში მოსულა; აქ შეუყრებია ჯარი მთელი ქვეყნიდან და საომრადაც აქედან გაუსტუმრებია. თვითონ ოძრხეს წასულა. მემპტიანე გვაუწყებს, რომ მას თან ახლდნენ იოანე შავთელი და წინასწარმეტყველი კაცი ევლოგი სალოსი. „მეფე თამარ დღისი და ღამე ლოცვითა, ფსალმუნებითა, ღამისთევითა, დაუძინებელად და ღამეთა დღე ლიტანიობდა და არა დასცხრებოდა; და ყოველგან საყდართა, მონასტერთა და სოფელთა უბრძანა ლიტანიობა და ვედრება ღმრთისა“ /„ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, ქც, II, 95/.

გამარჯვებული ლაშქარი ვარძიაში მობრუნებულა და მაშინაა თქმული „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“, რომლის აკროსტიქი ასეთია: „ზესთა დიდებისა აღმატებულო და ანგელოზთა და კაცთა დიდებად შენდა, ვითარ შობისა და ქალწულებისა შემაერთებელო, ყოლად წმიდაო ღმრთისმშობელო, ვარძიისა მოსახელესა ტაძარსა შენსა შინა მგალობელი ვინმე შენი მაცხოვრე და მიხსენ მე სულიერისა ტყუეობისაგან“.

ამ აკროსტიქიდან ჩანს, რომ „გალობანი“ განადიდებს ღვთისმშო-



ბელს და ისინი წარმოთქმულია ვარძიის ტაძარში, რომელიც მისივე სახელობისაა. იოანე შავთელის „გალობანი“ ძალზე მხრივი და მნიშვნელოვანი პოეტური ნაწარმოებია. ჩვენ ამჯერად მხოლოდ ერთ კონკრეტულ საკითხზე შევაჩერებთ ყურადღებას: მართალია, „გალობანი“ ვარძიის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი, მაგრამ, ამასთანავე, იგი თამარის განდიდებასაც გულისხმობს. თამარის სახება ჩანს არა მხოლოდ ნაწარმოების ქვეტექსტში, არამედ მისსავე სხვა კონკრეტულ რეალიებში.

ამის შესაძლებლობას ჰიმნოგრაფიის ზოგადი თავისებურებანიც იძლეოდა. მაგალითად, ცნობილია როგორც ქართული, ისევე ბიზანტიური თუ ძველსლავური ნაწარმოებები, მიძღვნილი წმ. გიორგისადმი ანდა სხვა წმინდანებისადმი, რომლებიც ამა თუ იმ ერისკაცის განდიდებასაც ითვალისწინებდა. ნიკოლოზ გულაბერისძის ცნობილ „საკითხავში“ შექმბულია წმინდა ნინო და ღვთისმშობელი, როგორც ქართველთა მფარველი და ყოველივე ეს გამიზნულია თამარის, ვითარცა ქალის, მეფობის გასამართლებლად. მსგავსი „ორპლანიანობა“ საერო თხზულებებისთვისაც არ იყო უცხო. საკმარისია გავიხსენოთ რუსთველის სიტყვები, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებში თამარის სახეა „შეფარვით“ შექმბული.

თამარის სახე იოანე შავთელის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ნაწარმოებში ჩანს შემდეგნაირად: ღვთისმშობელი წარმოჩენილია იმგვარი ნიშნებით, რომლებიც გასაიდგალებლად მიაჩნდათ თამარის სახეში.

საქმე ისაა, რომ იევანგელური, აპოკრიფული თუ იკონოგრაფიული ტრადიციებით ჩამოყალიბებული იყო ღვთისმშობლის განდიდების ძირითადი ნიშნები. მაგალითად, თუ იკონოგრაფიულ ტრადიციებს მივმართავთ, აქ მარიაში წარმოდგენილია ხოლმე დაკანონებული ფორმებით: ან როგორც დედა-მშობელი, ან როგორც დედა-მოალერსე, ანდა ვითარცა ვზისმაჩვენებელი დედა და ა. შ. მისი ძირითადი ატრიბუტები იყო: დედოფალი, ქალწული, უბიწო და სხვ. თუ რომელ სახებას აირჩევდნენ, ამას ჩვეულებრივ კონკრეტული საფუძველი განაპირობებდა.

იოანე შავთელი ღვთისმშობლისა და თამარის საერთო ნიშნად ირჩევს ისეთ მოტივებს, რომლებიც შეიძლება მიუდგეს ბასიანის ბრძოლას, ვარძიისადმი თამარის დამოკიდებულებას და ა. შ.

წინასწარ მგენიშნავთ: ჰიმნოგრაფიაში ღვთისმშობლის გამოხატავად ყველაზე მნიშვნელოვანი სანიმუშო ნაწარმოები იყო ე. წ.



„აკათისტო“ /ქართულად „დაუჯდომელი“/, რომელიც იოანე შავ-  
თელის დროისთვის უკვე თარგმნილი იყო ბერძნულიდან ქართულ-  
ლად. საზოგადოდაც, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ყველა დრო-  
სა და ქვეყნის ნებისმიერ ნაწარმოებთა შორის უმთავრესად „აკა-  
თისტო“ ითვლებოდა.

ამ ნაწარმოების გავლენა ჩანს იოანე შავთელის „გალობანში“.  
„აკათისტო“: „შენ მიერ ხსნილნი ივანსაცდელისაგან სამადლობელსა  
აღვსწერთ, ღმრთისმშობელო“; „გალობანი“: „დედოფალო, ამას  
სამადლობელსა დიდებისა შენთასა... გიგალობთ“; I, 1; „სამადლო-  
ბელსა მოგართუმენ, თანად ერნი აურაცხელნი ლიტანიობენ შენდა“,  
V, I, 4; „აკათისტო“: „გიხაროდენ, დაცემულისა ადამის აღდგომაო,  
გიხაროდენ, ცრემლთა ევასთა ხსნაო“; „გალობანი“: „ევას ცოდ-  
ვისა დამხსნელო“, VI, 4; „ადამის ხსნაო და ევას აღდგომაო“,  
IX, 4. და ა. შ.

კიდევ მეტი შეხვედრები იყო მოსალოდნელი, მეტადრე, რომ  
„აკათისტოც“ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი „სამადლობელია“,  
რადგან მან კონსტანტინეპოლი იხსნა მტერთაგან.

რითი უნდა აიხსნას შავთელის ნაწარმოების თავისებურებანი?  
ისევ და ისევ იმით, რომ მიუხედავად ღვთისმშობლის სახის ზოგადი  
წიშნების მოხმობისა, „გალობანი“ უკავშირდება ქართულ სინამდვი-  
ლეს, თამარს და ვარძიას. რუქნადინზე გამარჯვებას.

„აკათისტო“ კონსტანტინეპოლის გადარჩენასთან დაკავშირებით  
დაიწერა, თუმცა მასში ბრძოლის ამბები ნაკლებად ჩანს. ი. შავთე-  
ლის ნაწარმოებში კი რუქნადინთან ომი მრავალმხრივ აირეკლა, ხან  
პირდაპირ, ხანაც ბიბლიური სახეების გამოყენებით. მოვიყვანთ რამ-  
დენიმე მაგალითს: „სამადლობელსა დიდებათა შენთასა ზღვის  
განმპებთა მათ დასთაებრ გიგალობთ!“ I, 1. აქ იგულისხმება ეგ-  
ვიპტელთა თავდასხმისაგან ისრაელთა დახსნა, ეგვიპტელთა დანთქ-  
მა მეწამულ ზღვაში. ასე კონკრეტულად ამ ბრძოლის მოხმობა კი  
უადგილო იქნებოდა, მხოლოდ „უგალობდითის“ საფუძველზე, რომ  
ავტორს მხედველობაში არ ჰქონდეს ომგადახდილი ქართველობა.  
„ეგერა: მშვილდი ძლიერთაჲ მოუძღურდა ბანაკისა მის სპარსთასა  
და მიდიელთაჲსაჲ არაბთა განჰკჳდა ძალი საჭურვლისაჲ“ (II, 3).  
„ქალღვეველთა მათ, სპარსთა და სომეხთასა, აგარის ტომთა ლეგეონი  
მოიშეთის“ (III, 2). ეს სიტყვები აშკარად რუქნადინის კოალიციურ  
ლაშქარს გულისხმობს. „ისარნი ნათელ, საჭურველი ეღვარე, აღც-  
რად კორანსა (ე. ი. ყურანსა) ჯუარი და მოციქულნი“ (III, 2),  
„ულუმბიანი ძღვევად მოგუენიჰა. ლახუარი მხდომთაჲ და ფარები  
შეიფჰჳა, ირემთა სრბითა განმტკიცენს ტყეთა ფერხნი, ეტონეველ-

თა ალი აღედვა ურჩთა, რისხვით დაემხუნეს საყდართათ ნონი“ (VIII, 1).

გასათვალისწინებელია, რომ „შავთელმა ბასიანის ომში ქართველთა გამარჯვებას მიუძღვნა როგორც „გალობანი“ ვარძიის ღვთისმშობელისა“, ასევე „აბდულმესიანი“ /ე. მეტრეველი/.

უკვე წარმოჩენილია, თუ რაოდენ მრავალმხრივად ჩანს „აბდულმესიანში“ ბასიანი ომი... სწორედ ეს ისტორიული მოვლენაა ერთ-ერთი უმთავრესი საფუძველი ამ ორი ნაწარმოების ურთიერთ-მსგავსებისა. „გალობანი“: „გვიჩვენა უცხო იდეებისა გზა-ყოფად ოტებულთა შენ მიერ, ქალწულო“. I, 4, „აბდულმესიანი“: „სთქუით-და ესეცა: „მსგავსად ესეცა უღმრთოთა შეიქმს თვით ოტებულსა“, 38. „გალობანი“; ქალდეველთა მათ, სპარსთად სომხეთასა. აგარის ტომთა ლეგეონი მოიშთვის“. III, 2. „აბდულმესიანი“: „ძირით მისისა იესეისისა შვილი მართალი იშვა ცხოვრებად. სვეტად რჯულისად, ზღუდედ სულისად, აგარის ერთა ცეცხლთა მომდებად!“ 16.

ერთი ცნობილი საკითხიც კვლავ იქცევს ყურადღებას, იოანე შავთელის საგალობელში ვკითხულობთ: „იესეს ძირი ნამდვილვე აღყუავილნა. დავითას ფიცმან მიიღო აღსასრული, აღთქმამა მამათაა ძედ მისდა იცნეს ყოველთა. „ოსანნა ძესა დავითისსა“ მხმობელთა, ღამე მსთუად განმანათლებელ ექმენინ ბნელსა!“ IV, 3).

ძნელი არ არის დავინახოთ ამ სტრიქონთა მსგავსება „აბდულმესიანთან“: „დავითისადა, დავით ისადა ეფუცა უფალს სიტყვა მტკიცედა: „ნაშობნი შენნი, შენ მიერ შენნი, დავსვა მსაჯულად საყდართა ზედა“ (იოანე შავთელი. მეხოტბენი, ტ. II, 1964, გვ. 5).

ცნობილია, რომ ეს გააზრებანი მომდინარეობს ფსალმუნიდან: „ეფუცა უფალი დავითს ჭეშმარიტებითა: ნაყოფისაგან მუცლისა შენისა დავსვა იგი საყრდართა შენდა (ფს. 131, 11). „უკუნისამდე განვჰმზადო ნათესავი შენი და აღვაშენო თესლით თესლამდე საყდარი შენი“ (ფს. 88, 5). ამასვე უკავშირდება ევანგელური გენეალოგია /მთ. 1:1/, რომელსაც ღვთაება დავითის შტოდან გამოჰყავს.

ამჯერად ჩვენთვის ყურადსაღებია ის, რომ „აბდულმესიანის“ სიტყვები მიემართება თამარსა და დავით სოსლანს, ხოლო „გალობათა“—ღვთისმშობელსა და ქრისტეს. ეს კიდევ ერთი მაგალითია იმისა, რომ ვარძიის ღვთისმშობელი განდიდებულია იმ ნიშნებით, რითაც განადიდებდნენ თამარს. ისიც კარგადაა ცნობილი, რომ ამგვარ იდეას ჩვენში დიდი ხნის ისტორია ჰქონდა /ვერ კიდევ გრიგოლ ხანძთელი მიმართავდა ამოტ კურაპალატს: „დავით წინასწარმეტყუელისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულ ხელმწიფეო“ (შდრ. კ. კეკელიძე, ერთი მომენტი ქართული პოლიტიკური

აზროვნებისა კლასიკური ხანის ლიტერატურაში, ეტიუდები, ეტიუდები, გვ. 318).

აქვე გასათვალისწინებელია მემატეანის შემდეგი სიტყვებიც: „მიუღვა თამარი განწმიდელითა გონებითა და ტაძრისა ღმრთისა აღმსჭუალულისა სანთლითა სხეულისათა, მხურვალითა გულითა და განათლებულითა სულითა ტაბახმელასა ბეთლემ-მყოფელმან, მუნ შვა ძე, სწორი ძისა ღმრთისა“ /ქც, II, გვ. 56/. როგორც ვხედავთ, თამარი ღვთისმშობლის მსგავსადაა წარმოსახული. აქედან გასაგებია, რომ თუკი თამარი ღვთისმშობლისდაგვარად შეეძლოთ წარმოედგინათ, იოანე შავთელის „გალობათა“ ზემომოყვანილი ღვთისმშობლისადმი მიმართულ სიტყვებში თამარიც უნდა ეგულისხმათ. შეიძლება გვეთქვა, რომ ერთია შესაძლებლოა ამისი და მეორე რეალობა, რომ ღვთისმშობელზე თქმული მხოლოდ ღვთისმშობელს უნდა ეგულისხმობდესო. მაგრამ კვლავაც გავიხსენებთ იმდროინდელი განსახოვნებისთვის პრინციპულად დამახასიათებელ კანონზომიერებას, რაც „ორპლანიანობას“ ეგულისხმობს, რომლისდაკვალად ღვთაებრივი ნიშნები შეიძლებოდა დაენახათ კონკრეტულ პიროვნებაში, მეტადრე მეფეში, რომელიც „ღმრთის დანაპაღია“; „მისგან (ღვთისგან) არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“. ცნობილია, რომ მეფის ღვთისწორობის იდეა განსაკუთრებით გაძლიერდა თამარის ხანაში, რამაც ფრიად უნიკალური სახე მიიღო—თამარის ღვთაების IV ჰიპოსთაზად დასახეს და ეს იდეა „ისტორიანსა და აზმანთან“ ერთად ჩანს სწორედ ი. შავთელთან „აბდულმესიანში“. ამ დროს თამარს ახასიათებდნენ იმ ნიშნებით, რაც მანამდე ღვთისთვის იყო განკუთვნილი.

თუკი ი. შავთელის „გალობაში“...სიმბოლოურად და თუნდაც რემინისცენციებით თამარის სახეს დავინახავთ, ყოველივე ეს დაუკავშირდება ვარძიაშივე არსებულ თამარის ფრესკულ გამოსახულებას. მათ აერთიანებდა ერთი საერთო იდეა: ეს იყო იდეა მფარველობისა და ხსნისა. ცნობილია, რომ ეს იდეა ერთ-ერთი უმთავრესი იყო ღვთისმშობლის სახეში; ამ იდეას გამოხატავს ქრისტიანული ტაძრების უმთავრესი ფრესკული კომპოზიციები „დეისუსი“, რომელიც ხსნას განკითხვის დღეს უკავშირებს. სხვა მხრივ უკავშირდება მას ჰიმნი „აკათისტო“. რუქნადინზე გამარჯვება ქართველთა უმთავრეს მფარველს, ვარძიის ღვთისმშობელს მიეწერებოდა. მაგრამ იგივე უნდა მიეწერათ თამარისთვისაც. აქვე გასათვალისწინებელია თამართან დაკავშირებული მესიანისტური კონცეფციაც და ისიც, რომ თამარის კანონიზაცია სწორედ მფარველობისა და ხსნის იდეის საფუძველზე შეიძლება მომხდარიყო.



ღვთისმშობელი, ვითარცა მფარველი, წარმოდგინებულია ნიშნით— „დედოფალი“ და „ქალწული“, ი. შავთელის „გალობანში“ სხვა ატრიბუტთა შორის ღვთისმშობლის დასახასიათებლად ძირითადად მოხმობილია სწორედ ეს ორი ნიშანი / „დედოფალი, სამადლობელსა გიგალობთ“ 1, 1; უფრო ხშირია ღვთისმშობლის გამოხატვა მარადქალწულებრიობის ნიშნით: „...ოტებულთა შენ მიერ ქალწულო“, I, 4. „ისმაიტელთა დამრქველსა ძალსა, ქალწულო უბიწოო“, II, 2. „ეტყვის მხედრობაჲ მადლობით უბიწოსა...“ II, 3. „გალობს ტაძარი შენი, ყოვლად უხრწნელო. VIII, 4/.

ამრიგად, ი. შავთელის მიერ ღვთისმშობელი ძირითადად წარმოდგენილია არა როგორც „ღმერთკაცის“ მშობლის, არა გზისმაჩვენებელი დედის, არამედ „დედოფლობისა“ და მარადქალწულობის ნიშნებით. ასეა ლიტერატურულ ძეგლში. ვარძიის ფრესკაზედაც თამარი გამოსახულია დედოფლისა და ქალწულის სახით. თამარის ფრესკას შემდეგი წარწერა აქვს: „ყოვლისა აღმოსავლეთისა მეფეთა მეფე, შვილი გიორგისა, თამარ, რომელი მრავალყამეულობსმცა“; აქედან ჩანს, რომ თამარი მეფეა, დედოფალია, მეუფე დედოფალი. ფრესკა შესრულებულია 1184-1186 წლებში (ვ. გაფრინდამვილი. ვარძია, თბ., 1975, გვ. 67), რადგან თამარი წარმოდგენილია ქალწულად, გათხოვებამდე. ე. ი. 1186 წლამდე, რასაც ადასტურებს ის, რომ სხვა ცნობილ ფრესკათაგან განსხვავებით მას არა აქვს საყბური, გათხოვილი ქალის ყელსაბურავი (გაიანე ალიბეგაშვილი).

ასე რომ, აქ, ფრესკაზე, თამარი წარმოგვიდგება როგორც დედოფალი და როგორც ქალწული.

სრულიად ნათელია, რომ ფრესკაც და მისი წარწერაც კონკრეტულ შინაარსს შეიცავს და ამიტომ აღნიშნულ კონკრეტულ რეალებზე დამყარებული დათარიღებანი საფუძვლიანია.

მაგრამ, ამასთანავე, ამ კონკრეტულ შინაარსთან ერთად, თამარის ამ გამოსახულებას სიმბოლურად შეიძლება მინიჭებოდა სხვა მნიშვნელობაც.

საქმე ისაა, რომ, როგორც ფრესკიდან ჩანს, თამარი ითვლებოდა ვარძიის მთავარ მფარველად. მართალია, ფრესკულ კომპოზიციაზე წინა პლანზე დგას გიორგი III, ამასთანავე, იმდროინდელი სახისმეტყველებით იმასაც ჰქონდა მნიშვნელობა, რომ გიორგი III-ის გამოსახულება ვაცილებით დიდია, მაგრამ თამარს ხელთ უპყრია ვარძიის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძრის მოდელი. ეს ტაძარი კი ვარძიის უმთავრესი სულიერი ცენტრი იყო. მისი მფარველი მთელი ვარძიის მონასტრის სულიერ მფარველადაც უნდა ჩათვლილიყო. ახლა თუ კვლავ გავიხსენებთ, რომ ვარძიის ზეციურ





მფარველი იყო ღვთისმშობელი, თამარის სახებასაც ახლებური ნაარსი მიენიჭება. ამიტომაც, თუმცა ეს ფრესკა სრულიად კონკრეტულ, ბიოგრაფიულ საფუძველს ემყარებოდა, მაგრამ ამასთანავე მას სიმბოლური შინაარსიც უნდა მინიჭებოდა. ვარძიას, ვითარცა სულიერ სავანეს, თამარის ქალწულებრივი სახით წარმოდგენა შეესაბამებოდა. მარადქალწულებრიობის ნიშნით ჩაითვლებოდა თამარი ვარძიის სულიერ გამგებლად, მის სულიერ დედოფლად. სამეფო სასახლეები თამარის საერისკაცო სამყოფელი იყო, ვარძია კი სულიერ-აღმსარებლობითი სავანე. სამეფო პალატებს ი. შავთელის „აბღულმესიანი“ შეესაბამებოდა, ხოლო ვარძიას—მისივე „გალობანი“.

აქედან გამომდინარე, ორმხრივი გააზრება შეიძლება მიენიჭოს „გალობათა“ შემდეგ სიტყვებსაც: „ეკლესიისაჲ რქაჲ ამაღლდა და განივრცნა თმოგვსა შორის ტაძარი დედოფლისაჲ“ (III, 4). ეს „დედოფალი“ ღვთისმშობელია (შდრ. სხვა სტრიქონი: „გალობს ტაძარი შენი, ყოვლად უხრწნელო“. VIII, 4). მაგრამ ვარძიის ტაძარი თამარ დედოფლის ტაძარც იყო. ამიტომ ამ სიტყვებში თამარც უნდა ვიგულისხმოთ; „ვარძიის მონასტრის აშენების შემდეგ გახშირდა თამარისა და მისი კარის აქ ყოფნა“ /დ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, 1985, გვ. 103/. „ვარძია თანდათან მთელი საქართველოს უდიდესი სალოცავი გახდა“ /იქვე, გვ. 104/. მაგალობლის სიტყვები თმოგვის ქვეყანას, თმოგვის მხარეს, გულისხმობს და არა მხოლოდ კონკრეტულ ადგილს. ეს მხარე სამეფო დომენი იყო და მისი მთავარი ტაძარც ითვლებოდა სამეფო ტაძრად. ამიტომაც ასეთი მონასტრები იყო სტავროპიგიული, ანუ უშუალოდ კათალიკოსის მიერ ხელდასხმული და სამეფო კარს ემორჩილებოდა. სამეფო კარიდან კი სწორედ თამარი ითვლებოდა მის მფარველად /როგორც ეს ფრესკიდანაც ჩანს/. ამიტომაც შეუძლებლად მიგვაჩნია თამარი არ მიეაზრებინათ საგალობლის შემომოყვანილ სიტყვებთან—„თმოგვსა შორის ტაძარი დედოფლისა“ /მსგავსი შინაარსისაა გომარეთის ტაძრის წარწერაც: „თამარის, ღმრთისა სწორის, ტაძარი“/.

მნიშვნელობა აქვს იმასაც, რომ ვარძიის ტაძარი ღვთისმშობლის მიძინების სახელობისა იყო, ხოლო ღვთისმშობლის მიძინება გულისხმობდა მის ძალთა ადამიანებში გადმოსვლას და ამქვეყნად მოფენას, რაც, უპირველეს ყოვლისა, თამარში უნდა ეხილათ.

ერთი მომენტიც არ უნდა იყოს შემთხვევითი: ტაძრის ჩრდილოეთის კედლის ორი კამარაიანი ნიშის ფრესკები ერთ მთლიან კომპოზიციურ რიგსა ქმნის. მთელი კომპოზიციისათვის საერთოა მფარ-



ველობის იდეა. სწორედ აქვეა ღვთისმშობლის ორი, აგრეთვე სწორედ იმის, გიორგი III-ის და ტაძრის ქტიტორის, რატი სურამელის, გამოსახულებანი. ორივე ნიშის ქვემო რევისტრში წმინდა მხედრობია გამოსახული. გამოდის, რომ სულიერი მფარველობა მხედრობისადმია მიმართული, რაც მთელი ამ ფრესკული ანსამბლის საერთო იდეაა. მხედრობის მფარველობის იდეა კი ერთნაირად შეესაბამებოდა ვარძიის ღვთისმშობელსაც და თამარსაც, ვითარცა დედოფალთ და ქალწულთ, რაც ჩანს ი. შავთელის „გალობანშიაც“.

ი. შავთელის „გალობანი“ არსებითად ტრადიციული ჰიმნოგრაფიის ყველა წესსა და რიგს მიჰყვება, მაგრამ მასში მაინც ჩანს ზოგიერთი სიახლე. სიახლენი, ვფიქრობთ, ტიპოლოგიურად რენესანსული ხასიათისა უნდა იყოს. ამას გვაფიქრებინებს, მაგალითად, ანტიკურ სახეთა შემოტანა ამ ეპოქის ჰიმნოგრაფიულ ნაწარმოებებში, რაც ადრეულ ჰიმნოგრაფიისათვის არაა ჩვეულებრივი (არსენ ბერი, დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილ საგალობელში წერს: „უბრძოლველ ვითარცა აქილლევ ელლენთა შორის“... „უზარო, ვითარცა მაკედონელი მფლობელთა შორის“/.

სულ სხვაგვარი და განმაცვიფრებლად მოულოდნელი სიახლეთა აღბეჭდილი დემეტრე მეფის შიო მღვიმელისადმი მიძღვნილი იამბიკო: „ცასა ბეწვითა ეკიდა, ვნახე, კაცი და მასვე კაცსა შუბისა წუერს ადგნეს დარბაზნი. მუმლსა ზედა ჯდა, მინდორს სდევედა ჭურციკთა, და ზღუასა ზედა მოარბევედა ცხენითა, და ესრეთ ღაღადებდა: ღმერთო, შენ კურთხეულ ხარ!“

ადრეულ საგალობელთა შინაარსი აზრთა ლოგიკურ წყობას ემყარებოდა. დემეტრეს იამბიკო კი სახეთა „ალოგიკურ“ მდინარებას მიჰყვება, „ცნობიერების ნაკადის“ მსგავსად /გავისხენოთ. თუნდაც, ბორხესის მხატვრული წარმოდგენები/.

ყოველივე ეს ერთმანეთის გვერდიგვერდ ლაგდება და უფრო ამართლებს ი. შავთელთან სიახლეთა შესაძლებლობას.

1) სიახლეთა ერთ-ერთი გზა ასეთი იყო: იგი არ გამორიცხავდა ტრადიციას. ადრეულ კლასიკურ საგალობელში ღვთისმშობლის სახე მხოლოდ კანონიკური ფორმებით გამოიხატებოდა. იგი იმყარებოდა ევანგელურ და აპოკრიფულ საწყისებს. იქმნებოდა ღვთისმშობლის განზოგადებული სახე. მაშასადამე, პირობითად რომ ვთქვათ, განსახოვნების ვერტიკალი მიემართებოდა მაღლიდან დაბლა: იდეალურიდან ყოფიერებისაკენ. შემდეგ, რენესანსული მხატვრები იდეალურ სახეებს ხატავდნენ კონკრეტულ პიროვნებათა მიხედვით. კონკრეტული განზოგადდება და მაღლდება იდეალამდე.

სამისო ნიშნები კი ჩანს და სწორედ იმით, რომ აქ ღვთისმშობლის სახეში აქცენტირებულია ისეთი რამ, რომლის მიხედვით ავტორმა სურს თამარის იდეალიზება. სხვაგვარად: ღვთისმშობელს აქებდნენ ისეთი ნიშნებით, რითაც თამარი უნდა ედიდებინათ.

ყოველივე ზემოაღნიშნულით „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ თამარის ქებაცაა. ეს ჰიმნოგრაფიული ტრადიციებითაც არაა მოუზღოდნელი, აქ მხოლოდ სახის კონკრეტიზება ხდება გარკვეულ კულტურულ-ისტორიულ კონტექსტში.

ასე აირეკლა ი. შავთელის ნაწარმოებში—„გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ თამარის სახე, რომელსაც თავისი დროის მრავალი მნიშვნელოვანი პრობლემა უკავშირდება.

## სიზოლოჯი სვეტი-ცხოვლისა

„კუართი ბრწყინავს, სუეტი ნათობს, ჯუარი ჰკრთების და სხივთა ელვებრ განუტეობს, ზოლო ეკლესიაა ღალადებს: მეფენო და ერნო, იხარებდეთ ღღეს“.

საგალობლიდან

სვეტი-ცხოველი ქრისტიანობის უდიდესი სასწაულია საქართველოში. სვეტი-ცხოველი საფუძველია ქართული ეკლესიური აზროვნებისა და ასევე იგი არსობრივ საფუძველს ქმნის ქართული სახისმეტყველებისათვის, ქართული საისტორიო ცნობიერებისათვისაც.

ყოველივე ამის თავისებურ სინთეზს იძლევა ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავი სვეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსი და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“.

ნიკოლოზ გულაბერისძე იყო გიორგი III-ისა და ალბათ, თამარ მეფის დროინდელიც კათოლიკოს-პატრიარქი საქართველოსი. მისი „საკითხავი სვეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსი და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“ არის რუსთაველის ეპოქის ქართული მწერლობის ყველაზე საყურადღებო სასულიერო თხზულება და ამდენადვე ქართველთა სულიერი ცხოვრების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი გამოვლინება. რუსთაველის ხანის ქართული მწერლობის საერთო სახე სრულყოფილად ვერ გაანალიზდება გულაბერისძის ამ ნაწარმოების გათვალისწინების გარეშე.

ბასილ ეზოსმოდვარი წერს: თამარმაო გამეფებისთანავე „პირველად აღმოუწოდა წმიდით ქალაქით იერუსალემით ნიკოლოზს



გულაბერისძესა, რომელსა სიმდაბლისა ძალითა ეკმნა ქართლისა კათალიკოსობისაგან. ესე რა მოიყვანა, შემოკრბა ყოველნი სამეფოსა თვისსა მღვდელ-მოდოუარნი, მონაზონნი და მეუღაბნოენი, კაცნი მეცნიერნი სჯულისა საღმრთოსანი და მოსწრაფე იყო, რათა მართლმადიდებლობისა ზედა შემოთესილნი თესლნი ბოროტნი აღმოფხურნეს სამეფოსა თვისისა, რომელი-ესე ადრე განემარჯუა სასოებისა კეთილისა მქონებელსა. ხოლო შემო-რა-კრბეს ორისავე სამთავროსა ეპისკოპოსნი, რომელთა პირად აქუნდა ზემოხსენებული ნიკოლოზ მსგავსი სეხნისა თვისისა, და ანტონ ქუთათელი საღირისძე... მიეგებოდა მათ თამარ დიდითა სიმდაბლითა, ვითარცა კაცი და არა მეფე, ვითარ ანგელოზთა და არა კაცთა“ (ცხოვრება მეფეთა მეფისა თამარისი, — ქც, II, გვ. 117—118).

ამ კრებაზე მრავალი უმნიშვნელოვანესი საკითხი გადაწყდა. აქ ყოფილა წარმოდგენილი მთელი საქართველოს სამღვდელოება, მრავალი ღვთისმეტყველი. იმდროინდელი კათოლიკოსი, მიქაელი, აქ არ მოუწვევიათ. მაშასადამე, აქ ნიკოლოზი აღასრულებდა კათალიკოსის ფუნქციას.

გარდაიცვალა ნიკოლოზი 1190 წლის ახლო ხანებში (კ. კეკელიძე).

1. სახისმეტყველება. კ. კეკელიძე აღნიშნავს: „ნიკოლოზის მიზანი ყოფილა აღეწერა ის სასწაულები, რომელნიც სვეტიცხოვლის მიერ სრულდებოდა ქართველების მოქცევისას და შემდგომშია“ (ქლი, I, 1960, გვ. 318). უფრო ზუსტი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ნიკოლოზი შეეხო სვეტიცხოველთან დაკავშირებულ სამ უმთავრეს სიწმინდეს: ცხოველი სვეტი, უფლის კვართი და ეკლესია სვეტიცხოვლისა. ერთი შეხედვით, „კათოლიკე ეკლესიად“ შეიძლება მთელი ქართული ქრისტიანობა გვეგულისხმებ; მაგრამ ნაწარმოებში უშუალოდ კონკრეტულად სვეტიცხოვლის ეკლესია (ანდა — ტაძარი) იგულისხმება (თურქნი „მოვიდეს ქუეყანასა ამას ჩუენდა... და ვითარცა მოვიდეს, შემოხდეს ამას კათოლიკე ეკლესიასა შინა“ (საქართველოს სამოთხე, 1882, გვ. 107). დავითო „მოიწია ცისკრისა ლოცუასა კათოლიკე ეკლესიად“. გვ. 111. „კათოლიკე ეკლესიაო, ვითარცა იწოდები საყდარ ღუთისა და წმიდა წმიდათა“. გვ. 113).

მართალია, სათაურში სამი სიწმინდეა და მეტ-ნაკლებად ტექსტშიც ასეა, მაგრამ ნაწარმოები ძირითადად მიძღვნილია ცხოველი სვეტისადმი, რომლის ჩამოსვეტება ქრისტიანული საქართველოს ერთ-ერთი მთავარი სასწაულია (ესაა 1 ოქტომბრის საკითხავი. იხ. ვ. კარბელაშვილის გამოცემა, თბ., 1908, გვ. 117).





სვეტი-ცხოვლის აღმართვა წმ. ნინოს წყალობა (ქალმ, I, გვ. 104, 106, 141) და იგი აღმართულია ღვთის „მკლავით“ (გვ. 104). ცხადია, ეს ფრიად მნიშვნელოვანია და შეუძლებელია ეს არ მოი-  
აზრებოდეს ჩრდილო ფასადზე გონიოიან მარჯვენასთან.

სვეტი-ცხოვლის აღმართვით გაცხადდა დიდი საიდუმლო უფ-  
ლის კვართისა. წმ. ნინომ იცოდა კვართის ადგილი და ამიტომაც  
მოკრეს მასზე ამოსული ხე.

სვეტი-ცხოველი ნათლის სვეტია, ზეციდან ჩამოშვებული. სვე-  
ტი-ცხოვლის ნათელი საღვთო სულიერების სახეა. გასაგები აზ-  
რით, შეიძლება ითქვას, რომ სვეტიცხოვლის ტაძარი სულიერი  
სვეტი-ცხოვლის გასაგნებული სახეა, მისი ზორცშესხმაა, რადგან  
ეკლესია არის ქრისტე, ანუ განკაცებული ღვთაება, ამიტომ და-  
წერილობითაც უნდა განვასხვაოთ „სვეტი-ცხოვე-  
ლი“, ანუ ღვთაებრივი ნათლის სვეტი და „სვეტიცხოვე-  
ლის“ ტაძარი. J

ნ. გულაბერისძის „საკითხავის“ მიხედვით, სვეტი-ცხოველი,  
ანუ ნათლის სვეტი, გამოხატავს „ძველ ღღეს“ ანუ მამა ღმერთს,  
რაც ამ ნაწარმოების მთელი სიმბოლური შინაარსის გასაგებად  
განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს. ასევე სვეტი-ცხოვლის  
სახეა „მოხუცი კაცი“. თხზულების ბოლო ნაწილში ვკითხულობთ:  
„ღვთის მოყუარესა ვისმე სარწმუნოსა კაცსა, თავადსა საყდრის  
შვილსა, ქადაგსა მას ღამესა ძილსა შინა ეჩვენა სუეტი ცხოველი  
სახედ მოხუცებულისა ბერისა კაცისა“ („საქართველოს სამოთხე“,  
გვ. 111).

„მოხუცებული კაცი“ სვეტი-ცხოვლის სახეში მისტიკური ხილ-  
ვაა, რომლის წარმოსახვაც მასთან სულიერ ზიარებას გულისხმობს,  
ანუ გულისხმობს სასწაულის მომლოდინე ლიტურგიულ ცნობიე-  
რებას. ეს სასწაული „გასაგნებულია“ ანუ ხატქმნილია სვეტიცხოვე-  
ლის სიწმინდეთა შორის. „მოხუცებული კაცი“ სვეტიცხოველზე  
ანუ ეკლესიაზე ამბობს: „ჩემი საყდარიაო“. ამიტომაც, რომ ის  
საყვედურობდა კათოლიკოს ნიკოლოზს, რატომ დაარღვიეო წესი  
და პროველი ეპისკოპოსი აკურთხეთ თვით რუისში, „თვინიერ  
საყდრისა ჩემისაო“ (გვ. 312). წესით ოდითგანვე ეპისკოპოსთა  
კურთხევა სვეტიცხოვლის ტაძარში ხდებოდა.

მეფე დავითი იხილავს: „სუეტსა ზედა ზე თავსა ზედა მჯდო-  
მარე იყო მოხუცებულბ ვინმე საწედ ძუელისა  
დღეთასა და ბრწყინვალეებისაგან ნათლისა მის. რომელ შანთნი  
ცეცხლისანი ჰკრთებოდეს ელვის სახედ, თუალნი კაცობრივნი ვერ  
შემძლებელ იყუნეს განცდად პირსა მისსა“ (გვ. 111).

აქ ჩანს სახისმეტყველების ერთი თავისებურება: განმარტებული („მოხუცებული“) ხან უშუალოდ გამოხატავს თავის ველსახეს — მამა ღმერთს, ხან საფეხურებრივად: მოხუცი სახეა სვეტი-ცხოვლისა, ხოლო სვეტი-ცხოველიც სახეა მამა ღმერთისა, თანაც თვითეულ მათგანს აქვს თავისთავადი მნიშვნელობა. მოხუცი სვეტი-ცხოვლის მალა, — ზოგადად ჰგავს ილია ჭავჭავაძის აჩრდილს. ვფიქრობთ, რომ ი. ჭავჭავაძის აჩრდილი ინსპირირებულია ქრისტიანული სახისმეტყველებით, კერძოდ, ღვთაების „მოხუც კაცად“ წარმოდგენით, რომლის შესახებ თქმულია: — „თუ-აღნი კაცობრივნი ვერ შემძლებელ იყუნეს განცდად პირსა მისსა“. ილიას აჩრდილი თვალთ იხილვება, მაგრამ ის, რომ მოხუცი არის აჩრდილი, მის სულიერებას გვიჩვენებს.

სვეტი-ცხოველის მნიშვნელობა ამით არ ამოიწურება. მართალია, იგი ხატია მამა ღმერთისა, მაგრამ ამასთანავე იგი ხატია სამებისაც (მსგავსი სახისმეტყველება აღინიშნება „დავითიანშიც“, აქაც მამაღმერთის სახეები გამოხატავს სამებასაც და ეს სავსებით გასაგებია).

ნ. გულაბერისძე განმარტავს: „ერთ არს ღვთაებათა სამნივე იგი, ერთი ღმერთი, ერთი ძლიერება, ერთი ნათელი, სამნათელი, სამივე ერთი ნათელი ერთითა მით ღვთაებითა“ (გვ. 110). „სამნათელი“ სამებაა, მაგრამ განსახოვნების ზოგადი ფორმით. ასეთივე შემდეგი გააზრებაც: „გჰხედვიდით ჩუენ ლამპართა ერთ სახლსა შინა მყოფედ, არამედ ერთ ნათლადვე შეერთებულ იყვის ნათელი იგი ყოველთა და ერთ განუყოფელ ნათლად ბრწყინავნ“ (საღმთოთა სახელთათვის, 2, 4). ეს შედის თავში — „შეერთებულისათვის და განყოფილებისა ღმრთისმეტყველებისა და თუ რაჲ არს საღმრთო შეერთებაჲ და განყოფაჲ“. აქ გააზრებულია ქრისტიანული სახისმეტყველების უმნიშვნელოვანესი საკითხი: ღვთაება მრავალგვარი ფორმით განსახოვნდება, მაგრამ არსით ყოველივე არის ერთი, ყოველივე ერთზე დაიყვანება.

ამთავითვე შევნიშნავთ: ყოველივე ზემოთქმული უკავშირდება სვეტიცხოვლის ტაძარს, მის მრავალ სიმბოლიკას. სიმბოლოთა მთელი სისტემა ერთიანობაშია გასააზრებელი. სიმბოლოები იერარქიულია. იერარქიის თითოეული საფეხური თავისთავადიც არის და ერთიანობაში გასააზრებელიც. მაშასადამე, მთელი სვეტიცხოველი აღვსილია ღვთაების სიმბოლოებით და უმთავრესი, ცხადია, წმ. სამებაა.

„ესე სუეტი წმიდისა ნათლისა ერთ ნათლად შეერთებული სამებისა წმიდისა სახედ ერთ ნათლად გამომსახველად შემოკრების

უჭუჭულად და სახედ ბერისა კაცისა ხილვა ესრეთ გულის-  
ხმა ვჰყოთ, ვითარცა მოასწავებს და საცნაურ ჰყოფს წინასწარ  
მეტყუელი დანიელ მეორედ მოსულისათვის ძუელისა დღე-  
თასა, ვითარცა მაშინ სამებისა წმიდისა ერთ-ნათელი ძუელი  
დღეთასა, ესრევე აწ სამებისა წმიდისა ერთ-ნათელი ესე სუეტი  
ნათლისა, ვითარცა ძუელი დღეთა, იხილვების და ეჩუენების  
მათ, რომელნიცა ღირს არიან ხილვისა მისისა და ვითარმე ვგონებ,  
ესე არს ჭეშმარიტი და უჭუჭული გზა საძიებელისა, უკუეთუ არა,  
მაშა რამეცა იყო. საყუარელნო, სხუაჲ სუეტი სისა ცხოველი-  
სა ხილვა სახედ მოხუცებულისა, რომელთა მრავალ-  
გზის უხილავს, ვითარცა პირველადვე ვთქუ. ხოლო აწ ესეცა წარ-  
მოვაჩინოთ, თუ ვითარ ანუ ვიეთგან, გინა ოდეს ხილულ არს ესრე  
სახედ ესე სუეტი წმიდა, რამეთუ იგივე პირველხსენებულნი ბერ-  
ნიცა კათალიკოსმან. და კეთილი იტყოდეს მრავალგზის ხილვასა სა-  
ხედ ძუელისა დღეთასა, რომელსამე ჟამსა, თავსა სუეტისა მჯდომარ-  
ედ და ოდესმე ეკლესიასა შინა მყოფად და სხუასა ჟამსა სუეტსა  
წინა მჯდომარედ, გარნა უფროჲს სუეტისა თავსა ზედა მჯდომარედ“  
(გვ. 110).

„მოხუცი კაცი“ ანუ „ბერი კაცი“ გაგებისათვის მოიხმობენ  
არეოპაგიტულ გააზრებას: ღვთაებაო „სიბერითა უკუე პირველით-  
გამობასა და დაუწყებელობასა მოასწავებს, ხოლო სიჭაბუკითა  
დაუბერებელობასა“. ეგევე გააზრება უკავშირდება „დავითიანს“:  
„ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე, ღამე მზიანი“ (ლ. გრიგო-  
ლაშვილი).

ამრიგად, სვეტი-ცხოველი, ანუ ნათელი სვეტი, განასახოვნებს  
ერთარსებას სამებისას — მამისა, ძისა და სული წმიდისა. ამასთა-  
ნავე, სვეტი-ცხოველი განასახოვნებს მამა ღმერთს. მისი სიმბოლო  
„მოხუცის“ სახით უნდა წარმოვიდგინოთ. „მოხუცი კაცი“ თავის-  
თავადაც წარმოისახება და სვეტი-ცხოველშიც განასახოვნდება.  
მასშივე განსახოვნდება „ძველი დღე“, რომელიც „სულითა ხოლო  
საცნაურ არს“. ძველი დღე განახლდება „ახალ დღეში“, ანუ ქრის-  
ტეში (იგივე „მზიან ღამეში“).

სვეტი ცხოველი უკავშირდება საუფლო კვართს. უფლის კვარ-  
თის ამბავი სახარების მონათხრობს ემყარება:

„ერისაგანთა მათ, რომელთა ჯუარს აცუეს იესო, მოიღეს სა-  
მოსელი მისი და განიყვეს ოთხად ნაწილად, თითოეულმან ერისა-  
განმან ნაწილი, ხოლო კუართი იგი, რომელი იყო უკერველ, ზეით  
გამოქსოვილ ყოვლად.

თქუეს უკუე ურთიერთას: არა განვხიოთ ესე, არამედ ვიგდოთ მას ზედა, ვისაცა იყოს. რაითა აღესრულოს წერილთაგან განიყოფეს სამოსელი ჩემი თავისა მათისა და კუართსა ჩემსა ზედა განიგდეს წილი. ერისაგანთა მათ ესე ყვეს“ (ი. 19, 23-24). J

ნ. გულაბერისძის „საკითხავში“ შეტანილია „მოთხრობა აბიათარ მღვდლისაგან კუართისათვის საუფლოდსა, თუ ვითარ მოგუენიქა“. აბიათარი ყვება: ეს ამბებიო „წერილთაგან ვუწყი და მამის დედისა ჩემისაგან სმენილ არსო, რომელი მათ ასმოიდა მამისაგან თვისისაო“. იერუსალიმიდან ანა მღვდელმა „მამისა მამასა ჩემისა“ მოსწერაო, რომ ძე ღვთისა ახალ რჯულს გვიქადაგებს და მოდიოთ, რათა ძველი, მოსეს რჯული, დავიცვათო. წავიდნენ ელიოზ მცხეთელი და ლონგინოზ კარსნელი და იხილეს ჯვარცმა. ეს მცხეთაში იგრძნო ელიოზის დედამ და „კრჩხილებითა დაიზახნა: უგუნურებით მოჰკალითო, უგურნო, უფალიო“. მაცხოვრის ჯვარცმის შემდეგ კვართი ერგოთ ელიოზსა და ლონგინოზს, რომლებმაც იგი მცხეთას ჩამოიტანეს, ელიოზის დამ გულში ჩაიკრა კვართი და სული განუტევა. მიცვალებულს კვართი ვერ გამოართვეს ხელიდან და ასევე დამარხეს. „ადგილი იგი არავინ ჰსცნა მიერ ჟამითგან, ვიდრე დღესამომდე, სადა მდებარე არს წმიდა იგი კუართი“ (გვ. 78). მაგრამ ადგილს გვახვედრებსო ის, რომ „ნათლისა სუეტი სამარადისოდ ბრწყინვალედ ზედა ენთებოდის, რომელი-ესე უკუე ასრეთ უცილობელი არს სათქმელადაც და საგონებლად უკუეთუმცა სხუაგან სადმე მდებარე იყო და არამცა სუეტსა ქუეშე“ (გვ. 78).

მამასადამე, ნათლისა სუეტი ეყრდნობოდა უფლის კვართს. უფლის კვართზე ნათლის სუეტის გააზრება სუეტიცხოველს უფლის აღდგომის იდეას სძენს.

სუეტიცხოველის ტაძარი მეფის „სამოთხეში“ ააშენეს. „ნაძუნი იგი დიდ საკვირველნი მოკუეთენეს, რომლისგანცა შემზადნეს შუი-დნი სუეტნი ეკლესიისანი, ხოლო ექუსნი იგი უკუე სუეტი აღმართნეს, სადაცა უკუე ინება ადგილმან თვის თვისად, ხოლო უდიდესი იგი სუეტი რაჟ საზარელი იყო უფროდს მათ სხუათასა, საშუალ ეკლესიისა აღმართებად განაწესეს“ (გვ. 88).

როგორც ცნობილია, მეშვიდე სუეტი ვერ აღმართეს. გათენებინას წმ. ნინომ ილოცა, გამოჩნდა „ჭაბუკი ყოვლად ნათლითა შემკობილი, შემოსილი ცეცხლისა ზეწრიოთა და ჰრქუა სამნი სიტყუანი წმიდა ნინოს“. მერე „ჭაბუკმა მან მიჰყო ხელი სუეტსა მას დიდსა და აღამალა სიმადლესა შინა ზე ჰაერთა“. შემდეგ იხილეს „სუეტი იგი ცეცხლის სახედ შეცუალებულ იყო და შთამოვიდოდა.



რეცა ძრვით სიმაღლისაგან ზე ჰაერთასა“ (გვ. 89). ერთხანს ჰაერთა  
 ში გაჩერდა, შემდეგ კი ნელა დაეშვა დაბლა, ოღონდ საფუძველზე  
 არ დამდგარა, ორი წყრთით მაღლა გაჩერდა და ასე დარჩა სამუ-  
 დამოდ. დილით მეფემ „იხილა ნათელი, რამეთუ ჰკრთებოდა ვი-  
 თარცა ელვა, ხოლო აღწევნულ იყო ქუე სამოთხით ვიდრე ზეცამ-  
 დე, შემდეგ კი ყველამ იხილა ორკერძოვე საკვირველი და საში-  
 ნელი უცხო სახილავი ნათელი უსაზღვრო და მიუწვდომელი და  
 თუალთ-შეუდგამი და სუეტი ცეცხლისა სახედ შეცვალბული და  
 განბრწყინებული და თვინიერ ნივთთასა ზე ჰაერთა საკვირველად  
 დამოკიდებული და ხელთასა კაცობრივთასა შეუხებელი“ (გვ. 90).

ამის შემდეგ იწყება სვეტი-ცხოველის სასწაულები, სწორედ  
 რომ ამ ნათელი სვეტისა და არა ტაძრისა: ბრმათ თვალს აღუხელს,  
 მომაკვდავთ ჰკურნავს, ნათელ სვეტს თავზე კიდევ ერთი ნათელი  
 ედგმება...

ამრიგად, თავდაპირველად იყო ხის ბოძები. ერთ-ერთი, მეშვი-  
 დე, მთავარი ბოძი იყო (ამიტომ იგი ჰგავდა დედა-ბოძს). იგი ვერ  
 აღმართეს როგორც ბოძი. აღმართა იგი ცეცხლის ზეწარმოსხმულ-  
 მა ჰაბუკმა. სვეტმა სახე იცვალა და ცეცხლის სახე მიიღო. ასევე  
 დაეშვა უკვე ნათლის სვეტად. მისი ნათელი მიწიდან ზეცამდე  
 სწვდებოდა. თავზე მას ნათელი ედგა. იგი დასაცავად ჯერ ფიცრით  
 ამოაშენეს, შემდეგში — ქვით. იგი იქცა „ძველ დღედ“, „მოხუც  
 კაცად“, ანუ მამა ღმერთის სიმბოლოდ. ეს „მოხუცი კაცი“ ილიას  
 აჩრდილივით დაადგა მას თავს. სვეტი-ცხოველი იქცა სამების სიმ-  
 ბოლოდ. ასეა გაბმული სიმბოლოთა იერარქია ხიდან ღმერთამდე.

სვეტი-ცხოველი აღმართა ღვთაებრივი ჰაბუკის ხელით ანუ  
 ანგელოზური ძალით. მაგრამ ამასთანავე ნათქვამია, რომ ის აღმარ-  
 თაო მაცხოვარმა: „სუეტო წმიდაო ცხოველო, ცხოველს მყოფე-  
 ლო, რომელი ნათელმან უსაზღვრომან ნათელ მფლობელმან ძე-  
 მან ლუთისამან ნათლად ელვარედ და სუეტად ცხოველად აღმარ-  
 თა ნათელ მყოფელად გულებსა ქართველთა ერისა“ (გვ. 113).

„ცხოველის მყოფელი“ საღვთო სახელია და რადგან ის მიე-  
 მართება სვეტი-ცხოველს, თვით „სვეტი ცხოველიც“ იქცევა საღვ-  
 თო სახელად.

ამ სვეტის „ცხოვლობა“ გამოხატულია იმით, რომ იგი ღვთაებ-  
 რივი ნათლითაა აღსავსე. „ცხოველი“ ნიშნავს ცოცხალს და გუ-  
 ლისხმობს საღვთო სიცოცხლეს. საბა განმარტავს: „ცხოველ არს  
 უფალი და ცხოველ არს სული შენი“ (IV მეფ. 4. 30)“. საღვთო  
 სიცოცხლე მარადიულია. ქრისტე „არა არს ღმერთი მკუდართაო,  
 არამედ ღმერთი ცხოველთაო“ (მრ. 12. 27). ქრისტიანობა საუკუ-



ნო ცხოვრებაა (მთ. 19, 20). ქრისტე სიტყვაა სიცოცხლისა (ი. 1, 1), სულია სიცოცხლისა (I კორ. 15, 45), „ნათელია ცხოვრებისა“ (ი. 8, 12), სიკვდილისა სიცოცხლითა დამთრგუნველია (შდრ. II კორ. 5, 4). და ყოველივე შეიძლება შევაჯამოთ იოანეს სახარების სიტყვებით:

„ცხოვრებად იგი იყო ნათელ კაცთა“ (ი. 1, 4).

მაცოცხლებელია ნათელი სვეტისა და ესაა სვეტიცხოვლის ტაძრის მთელი სახისმეტყველების გამჭოლი აზრი. სიმბოლური მნიშვნელობის მქონე ნებისმიერი სახის, ხუროთმოძღვრულ ფორმის თუ ნაქანდაკარის დედა-აზრი მარადიული ცხოვრების მონიჭებაა. ამ აზრით, მთელს სვეტიცხოვლის ტაძარს მსკვალავს სვეტიცხოველი, მაცოცხლებელი ნათელი. სვეტიცხოვლის ტაძარი სიმბოლოა სვეტიცხოვლისა.

სვეტიცხოვლის ტაძრის მშენებლობა დაუწყიათ სოლომონის „იგავებში“ მოცემული აზრის კვალობაზე: „სიბრძნემ იშენა თავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შვიდნი სუეტნი“ (იგავნი, 9,1. ახალი ქართული თარგმანი არ შეესაბამება ამ ადგილის თარგმნის ძველ ქართულ ტრადიციას: „სიბრძნემ სახლი აიშენა, მისი შვიდა ბოძი გათალა“). ვფიქრობთ, თუნდაც პოგაძი შესაძლებლობით მაინც უნდა ითქვას, როცა უძველეს ქართულ ქრისტიანულ ტაძარზე ვსაუბრობთ, კერძოდ, სოლომონის ტაძრის იმ ზოგადი სიმბოლიკის შესახებ, რომელსაც წერილობითი წყაროებით ეცნობოდნენ, რასაკვირველია, ასევე უნდა იქნეს გათვალისწინებული ქრისტეს საფლავის ტაძარი იერუსალიმში, რომელიც პარადიგმა ხდება სვეტიცხოველში ჩაშენებული ეკლესიისა. ასევე გასათვალისწინებელია სახე მოციქულთა ეკლესიებისა, კერძოდ, კონსტანტინეპოლისა (Г. Н. Чубинашвили. К вопросу о начальных формах христианского храма. — Из истории средневекового искусства Грузии. М., 1990, с. 130. Р. Шенерлинг. Т. В. Барнавели. Храм Инноцима на горе Тхоти. — Вестник Отделения общественных наук АН Грузии, 1963, № 1, с. 155—167).

კიდევ უფრო მეტად ცნობილია აია სოფია.

სვეტიცხოვლის ტაძარში უნდა გამოხატულიყო, რომ ახალი აღთქმა ეფუძნება ძველ აღთქმას.

ხანძთის ტაძრის მშენებლობის დაწყებისას გრიგოლ ხანძთელი ასე მიმართავს ქრისტეს: „შენ თვით სიბრძნემან იშენე თავისა თვისისა სახლი სიმწიდისაჲ“ (თ. X). აქ ზესთასიბრძნედ ანუ წმინდა სოფიად წარმოდგენილია ქრისტე.



თუ როგორი იყო სოლომონის ტაძარი, ეს მოთხრობილია იოსებ ფლავიოსის მიერ (მოთხრობანი იუდეებრძვისა ძუელსიტყვის ბისანი, VIII, 3-1-9. ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 1988, გვ. 12-17).

სოლომონის ტაძარი იყო ყველაზე მნიშვნელოვანი „ძველი აღთქმიდან“ ცნობილ ტაძართა შორის და სიმბოლოც ძველი აღთქმისა, რადგან მასში იდგა რჯულის კიდობანი და, ეს იყო წმიდათა წმიდა ადგილი (დაბირი). ქრისტიანული ტაძარი გამოხატულებას ახალი აღთქმისა. ახალი აღთქმა ემყარებოდა ძველს. საერთოდ, აღმოსავლურ-ქრისტიანული და განსაკუთრებით, ქართული ტაძრის საფუძვლის გეგმილები გუმბათიანი ტაძრის ჭრილს ჰგავს: ოთხკუთხედს ეყრდნობა ნახევარწრე. ჩვენ ადრეც დავაყენეთ სავარაუდო კითხვა: ხომ არ არის-თქო ამაში გამოხატული იდეა, რომ ქრისტიანული ტაძარი დაემყარა სოლომონის ტაძარს? თუ ეს სიმბოლური აზრი დასაშვებია, იგი უპირველესად საძებნი იქნება სვეტიცხოვლის ტაძარში. ზემოაღნიშნულის გარდა, ისიც ნიშანდობლივია, რომ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, სვეტიცხოვლის ეკლესიისათვის შეუდგამთ 7 სვეტი, რაც მიაგავს სოლომონის „იგავნის“ სიტყვებს. მართალია, „იგავნი“ მთელს სამყაროს გულისხმობს („სიბრძნეც“ აქ არის „ზესთასიბრძნე“ ანუ „სოფია“), მაგრამ ტაძარი სოლომონისაც და, მეტადრე, ქრისტიანული, მთელი სამყაროს სახეა, მიკროკოსმოსია. ის, რაც ნათქვამია სამყაროზე, ტაძარსაც ეხება და პირუკუ. რასაკვირველია, სვეტიცხოველის აშენებისას, ძირითადი პირველნიმუში ქრისტიანული ტაძრები უნდა ყოფილიყო, მაგრამ სოლომონის, ანდა დავით-სოლომონის ტაძრის ტრადიციებიც არ იქნებოდა უგულვებელყოფილი. სოლომონის ტაძარმა იარსება 1004—588 წწ., ე. ი. ნაბუქოდონოსორის იერუსალიმზე თავდასხმამდე. იერუსალიმის გვიანდელ ტაძარში დადიოდა თვით ყრმა ქრისტე. მისი პირველსახეც ადრინდელი ტაძარი იყო. უძველესი ტაძრის სახე მცხეთაში შეიძლებოდა ცნობილი ყოფილიყო ნაბუქოდონოსორის მიერ გამოდევნილ ებრაელთა დროიდანაც და უფრო — პირველი ქრისტიანული ტაძრებიდანაც (გვ. 11).

„წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში არა ჩანს 7 სვეტი, მხოლოდ ერთი სვეტია და ესაა სვეტი-ცხოველი („რომელი მკლავმან ღირსმან აღიღო და ცით ჩამო თვით დაამყარა ხარისხსა ზედა“. ძქალძ, I, გვ. 101. „მოჰკუთეთეს ნაძვი იგი და შემზადეს სუეტად“. გვ. 138. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მას ჰქვია „კათოლიკე სვეტი“ („შევიდა იგი წინაშე წმიდასა კათოლიკე სვეტსა“. გვ. 119). ყველაზე ადრე ჩვენთვის ცნობილ წყაროთაგან 7 სვეტი ლეონტი მროველთანაა: „მოჰკუთეთეს ნაძვი იგი და ნაძ-



ვისა მისგან შემზადნა 7 სვეტი ეკლესიისანი. და ვითარ კედელი-იგი ძელთა და აღმართნეს ექუსნი იგი სვეტი თავის-თავად, ზოლო სუეტი იგი უდიდესი, რომელი საკვირველ იყო ხილვითა, შესაგდებელად განმზადებული..." (ქც, I, 142).

საერთოდ, ლეონტი მროველთან არაერთი ისეთი ძველთა-ძველი ცნობებია, რომლებიც „მოქცევაჲ ქართლისაში“ არაა. არც 7 სვეტზე არსებული ცნობების სიძველეა გამოსარიცხი.

ყოველ შემთხვევაში, 7 სვეტის მიაზრება სვეტიცხოვლის ტაძართან ყოველად სარწმუნოა. ასევე სარწმუნოა თუნდაც ანალოგია სოლომონის ტაძართან, ისევე როგორც ქრისტეს საფლავის ტაძართან, რომლის „ქართული ვარიანტი“ ჩაშენებულია სვეტიცხოველში.

ეს შიდა ეკლესია უფლის კვართის საფლავზეა. კვართის დაფლვის ადგილი მაცხოვრის საფლავს გულისხმობს. როგორც ვთქვით, ეს ეკლესია სვეტიცხოველს აღდგომის იდეას სძენს. ამის საფუძველზეა სწორედ, რომ სვეტიცხოვლის ნათელი ტაძარს სვეტიცხოვლისას აკავშირებს ზეცასთან. ნათელი სვეტიცხოველისა საუფლო კვართს ეყრდნობა: „სუეტო ნათელო, რომელი ნათელსა კუართისა ნათლისასა სახედ მზის თუალისა ზეით ჩამოუჭვირობ, რომელსა შუქნი ელვისანი სხივთა მათ ცეცხლისათა დაგიმართებინ, რომელნიცა უკუე მრჩობლობით საკვირველად ჰკრთებინ, ვითარცა და მარჩიბნი ელვანი ცისკარსა შორის“ (გვ. 113).

კვართი უფლისა ღრმად ჩამარხული საიდუმლოებაა. სვეტიცხოველი სულის სინათლეა. ასეთ დიდ ნათელში კიდევ უფრო მეტი შეუცნობლობაა. სვეტიცხოველი და საუფლო კვართი ისე მიემართებიან ერთმანეთს, როგორც მამა ღმერთი და ძე ღვთაება.

საუფლო კვართი ერის დიდების ღვთისგან განგებული ნიშანია. როგორც ნ. გულაბერისძე წერს, კვართი რომ მცხეთელებს ერგო, ამით „წინასწარვე განეგო სახიერსა ამას სამეფოსა ერთად საზეპუროდ შემზადებითაო და ვინათგან ნაწილიცა იყო ყოველად წმიდისა ღვთის მშობელისა, ამისთვის უფროსლა ღირს იქმნა ამის საშინელისა მადლისა ესე კედარი, ამისთვისცა უკუე წინასწარუე წარმოავლინა მადლი ღვთაებისა მისისა, რათა ბირველადვე დაიწინდოს კუართითა მით და მადლითა ღვთაებისა მისისათა“ (გვ. 77). ავტორი დასძენს: „ამისთვის წარმოავლინა წმიდა იგი კუართი ნათელთა ყოველთა მფლობელისა ცეცხლისა მის ღვთაებისა. გუამისა შემცუელი და დამფარველი, რათა უკუე დედასა მის ქალაქთასა საშუალ მდებარეობითა ვითარცა ცეცხლი მუცელსა შინა შთავდებული მძაფრად უწყალოდ სცვიდეს სამოელს“ (გვ. 77).



საუფლო კვართი და სვეტი-ცხოველი ანიჭებდნენ სვეტიცხოველის ტაძარს მთავარ სიწმინდეს და მთელს მის სახეს აშინაარსებდნენ. და ყოველი ის, რა მადლიც ენიჭებოდა სვეტიცხოველის ტაძარს, ვითარცა კათოლიკე ეკლესიას, ენიჭებოდა მთელ ქართულ ქრისტიანობასაც, ქართულ ეკლესიასაც.

5. გულაბერისძე გვიჩვენებს, რომ სვეტიცხოველი გახდა სიმბოლო ქართველთა შორის ქრისტიანობის დაფუძნებისა და კერძოდ, ქართული ეკლესიისა. უმთავრესი იყო სვეტიცხოველის სამოციქულო მისია. იგი 12 მოციქულის სახელობისა იყო. ამითვე უკავშირდებოდა მას წმ. ნინო, რომელიც ნ. გულაბერისძის „საკითხავის“ მიხედვით, იხსენიება პირდაპირ მეცამეტე მოციქულად („მეცამეტე ჭეშმარიტი მოციქული“). ამიტომაცაა, რომ „საკითხავში“ ფართოდ ჩანს წმ. ნინოს და განსაკუთრებით, სვეტიცხოველის აღმართვა. ესაა აქცენტირებული და ამიტომ ზოგიერთი მნიშვნელოვანი მომენტი იჩქმალება. მაგალითად, ისეთი ყოვლადმნიშვნელოვანი ფაქტი, როგორცაა ფარავნის ტბასთან ხილვა წმ. ნინოსი, როცა მას ზეციდან ეუწყა „ათი სიტყვა“, თავისებური, პირობითად რომ ვთქვათ, ქ ა რ თ უ ლ ი დ ე კ ა ლ ო გ ი.

მოციქულებრივი იდეით ღვთისმშობელიც უკავშირდება სვეტიცხოველს ისევე, როგორც მთელ საქართველოს. მართალია, სვეტიცხოველი 12 მოციქულის ტაძარი იყო, მაგრამ მას ერქვა „სიონი“. საქართველოში „სიონი“ ეწოდებოდა ღვთისმშობლის ტაძრებს. ნ. გულაბერისძე აღნიშნავს საქართველოს წილხვდომილობას ღვთისმშობლისადმი („ნაწილიცა იყო დედისა ღმრთისაო“). ღვთისმშობელი ჩუენში წამოსასვლელად „განმზადებულ“ იყო, მაგრამ „ძემან და ღმერთმან მისმან დააყენა ამის საწადელისგანო“. ღვთისმშობლის ძალისხმევა განხორციელდა წმ. ნინოში. როცა წმ. ნინო დგას სხვა ქალებთან ერთად სვეტი-ცხოველის წინაშე და ლოცულობს, ეს მოგვაგონებს ჯვარცმის წინაშე ღვთისმშობლისა და მენელსაცხებლე ქალების ყოფნას.

ამრიგად, სვეტი-ცხოველსა და სვეტიცხოველის ტაძარს სიმბოლურად უკავშირდება: მამა ღმერთი, წმინდა სამება, კვართი უფლისა და აღდგომის იდეა, ღვთისმშობელი, 12 მოციქული და წმ. ნინო, რომლის ლოცვის წყალობითაც აღიმართა სვეტიცხოველი და რომელიც იყო ჩვენი „ახალი მოციქული“.

ნიშანდობლივია, რომ ამდენ დიდ სიწმინდეთაგან საქართველოს უმთავრეს ტაძარს სვეტიცხოველი დაერქვა, რადგან სვეტი-ცხოველის სასწაულშია გამთლიანებული მრავალი სიწმინდე. სვეტიცხოველი ქართველთათვის გამოცხადებული უმთავრესი სასწაუ-



ლია. სვეტი-ცხოველმა აქცია სვეტიცხოვლის ტაძარი „ცათოლოკე პეტრე მოციქულისაო“ (გვ. 115). პავლეს ეპისტოლეებში ნათქვამია: „ჭერ ხლსა შინა ღმრთისასა სღვაჲ, რომელ არს ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ ცხოველისაჲ, სუეტი და სიმტკიცე ჭეშმარიტებისაჲ“ (I, ტიმ. 3,15). სწორედ ასეთი აზრია ჩადებული სვეტი-ცხოველში, ისაა „სვეტი და სიმტკიცე ჭეშმარიტებისა“ (შევადართ: П. Флоренский. «Столп и утверждение истины»).

ბ. გულაბერისძის „საკითხავის“ ვ. კარბელაშვილისეულ გამოცემაზე (1908 წ.) დართულ „მეფეთა საკითხავში“ სოლომონის მიმართვაა უფლისადმი: „სახლი ესე, რომელი მე აღვაშენე სახელისათვის შენისა წმიდისა, იყოს საყოფელად შენდა (გვ. 6). „იგავთა საკითხავში“ შეტანილია შემდეგი სიტყვები: „სიბრძნემან იშენა თავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შვიდნი სუეტნი“ (გვ. 6). შემომოყვანილი სიტყვები („ჭერ არს სახლსა შინა ღვთისასა სღვაჲ, რომელ არს ეკლესიაჲ ღვთისა ცხოველისა, სუეტი და სიმტკიცე ჭეშმარიტებისა“, გვ. 9) შეცდომით სახელდებულა ასე — „კათოლიკე პეტრე მოციქულისაო“, რაც არასწორია.

პ. ფლორენსკი წერდა:

«Вопрошая себя, что есть столп и утверждение истины, мы прибегаем мыслью к ряду ответу, данных здесь. Столп истины — это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, Тринипостасное единство, это свет фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это Пречистая Дева, Дружба, это—таки Церковь» (Столп и Утверждение Истины, с. 489).

თითქმის ყოველივე ამის სიმბოლო ჩანს ღვთაებრივი ნათლით, სამნათლით აღბეჭდილ სვეტ-ცხოველში და სვეტიცხოვლის ტაძარში.

სვეტი-ცხოველსა და სვეტიცხოვლის ტაძარში განხორციელებულია სოფიური იდეა, ე. ი. იდეა ზესთასიბრძნისა. ეს დიდი პრობლემა ჩვენში არაა საგანგებოდ შესწავლილი. გამოჩალიკისა ზ. გამსახურდიას „ვეფხისტყაოსანი“ და წმინდა გიორგის კულტი — „ლიტერატურული ძიებანი“, 2(XVII) გვ. 212—249.

საგანგებო ყურადღებას ითხოვს საკითხი იმის თაობაზე, თუ რატომ არ იყო საქართველოში ეკლესიები „წმინდა სოფიის“ სახელობისა? მაშინ როცა აღმოსავლურ საქრისტიანოში განსაკუთრებით გავრცელებული იყო ამ სახელწოდების ეკლესიები, ბიზანტიაში (მაგალითად, კონსტანტინეპოლის „აია სოფიას“ ტაძარი),



(ბულგარეთში, თუ რუსეთში კიევისა, ნოვგოროდისა, იაროსლავისა). ასევე მოითხოვს შესწავლას ზესთასიბრძნე — სოფია. თულ ხატწერაში და ფრესკაზე. ჯერჯერობით მხოლოდ თითო-ორი-ლა შემთხვევაა ყურადღებული (შდრ. Д. М. Евсева. Две символические композиции в рукописи XIV века монастыря Зарзма. — Византийский временник, т. 43, М., 1982, с. 134—146. Г. М. Прохоров. Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопагита в славянском переводе и иконография «Премудрость создала себе дом». — ТОДРЛ. Л., 1985, с. 7—41).

„სოფია“ ანუ ზესთასიბრძნე სვეტიცხოველს უშუალოდ უკავშირდება. საქმე ისაა, რომ ეკლესია ითვლებოდა ჭეშმარიტების „სვეტად“ (I, ტიმ; 3, 15). პ. ფლორენსკიმ მრავალმხრივ წარმოაჩინა, რომ „სვეტი და სიმტკიცე ჭეშმარიტებისა“ არისო „სოფია“. ამ აზრითვე აქვს მას გამოყენებული თავისი წიგნის სათაურად ეპისტოლეთა მოყვანილი ადგილი (Столп и Утверждение Истины).

იქმნება ასეთი სისტემა სიმბოლოებისა: ეკლესია-სახლი ღმრთისა ცხოველისა (I, ტიმ. 3,15), ეკლესია — სვეტიცხოველისა, „სვეტი ჭეშმარიტებისა“ ანუ „სოფია“.

სვეტი-ცხოველი ზესთასიბრძნეს ანუ სოფიას გულისხმობს. ზესთასიბრძნეს ანუ სოფიას იმიტომაც გულისხმობს სვეტიცხოველი, რომ მასთან დაკავშირებულია ღვთისმშობელი, რადგანაც სვეტიცხოველის ტაძარს ეწოდებოდა „სიონი“. როგორც ვთქვით, „სიონი“ ერქმეოდა ღვთისმშობლის ტაძრებს. ღვთისმშობელში განხორციელდება „სოფია“, ანუ ზესთასიბრძნე. ღვთისმშობელში სილამაზეა ყოფიერებისა, საზრისია სილამაზისა. ღვთისმშობელში ყველაფერია: ღვთაებრივი, ანგელოზური და ადამიანური და ეს ყველაფერი ერთად არის სოფიურობა. ღვთისმშობელში არის ლამაზი აზრი სილამაზეზე, ჭეშმარიტი აზრი ჭეშმარიტზე. ამნაირი ზესთასიბრძნე შემოქმედებითი ძალაა. ამ ძალითაა ღვთისმშობელი დედოფალი მიწისა და ზეცისა. ღვთისმშობელი თვითონაა ეკლესიის განმასახიერებელი. ღვთისმშობლის ეკლესიები წმინდა სოფიას (აია სოფიას) გულისხმობს. ასეა საერთოდაც და განსაკუთრებით, საქართველოში, სადაც არაა ტაძრები წმ. სოფიის სახელობისა, მაგრამ ძალზე ბევრია ეკლესიები ღვთისმშობლის სახელზე.

კონსტანტინეპოლის ცნობილი აია სოფიას ტაძარი თავდაპირველად აავო კონსტანტინე დიდმა (იხ. უწყებად და თხრობად აღშენებისათვის დიდებულისა ტაძრისა ღმრთისა ეკლესიისა, რომელსა სახელიდების წმიდაა სოფია, რომელ არს სიბრძნე. ესრეთ აღაშენა



პირველ შემდგომად ქალაქსა კონსტანტინეპოლის ახალსა კრისტიაანთა ო. ბერიძის გამოცემა, 1982, გვ. 21).

„წმინდაი სოფია“ თავიდანვე აშენებულა „სიონად“. იგი აგებული ყოფილა „სუეტებითა მრავლითა და ძელეებითა დიდროანი-თა“. მალე არიანოზელთ დაუწვავთ. შემდეგ იგი კვლავ აუშენებიათ.

გრანდიოზული მშენებლობა ახალი „აია სოფიას“ ასაგებად წამოიწყო იუსტინიანე დიდმა. ტაძარი სადღესასწაულოდ გაიხსნა 532 წლის 27 დეკემბერს. „ღვთაებრივი სიბრძნის“ სახელზე, მაშინ უთქვამს იუსტინიანე იმპერატორს: „მე გარდაგამეტე შენ, სოლომონ!“

მშენებლობის დროს ეფესოდან გამოუგზავნიათ შვიდი სვეტი („უწყებად და თხრობად“, თ. 2).

აქედან ჩანს, რომ „ჰაგია სოფია“ მიჩნეული იყო სოლომონის ტაძრის მსგავსად და მას უნდა ჰქონოდა 7 სვეტი ისევე, როგორც ღვთის მიერ თავისი წმინდა სიბრძნით აშენებულ სახლს ჰქონდა (იგავნი, 9,1). „უწყებაში“ აღნიშნულია: ტაძარსო „წმიდაი სოფიაი ეწოდაო, რომელ არს სიტყუაჲ ღმრთისაჲ“ (თ. 10). ე. ი. ამგვარი გაგებით „ჰაგია სოფია“ ყოფილა ქრისტე, ის ძალა ღვთისა, რომლითაც განხორციელდა საღვთო შესაქმე (შდრ. „ვეფხისტყაოსანი“: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“).

რას მოასწავებს, კონსტანტინეპოლის და მთელი ბიზანტიური ქრისტიანობის უმთავრესი ტაძარი რომ წმ. სოფიის სახელობისა იყო?

ამის საპასუხოდ უნდა გავიაზროთ, რა არის „სოფია“?

ქრისტიანული წმ. „სოფია“ არ ექვემდებარება ფორმალურ ლოგიკურ ცალსახა დეფინიციას. ის არაა ჩვეულებრივი ცნება-ტერმინი. გრიგოლ ნოსელი ამბობდა: ცნებები კერებესა ქმნიან, განცვიფრება კი სწვდება საოცრებასაო (PG, 44, 377B). სოფია ზესთასიბრძნეა, შემოქმედებითი სიბრძნე. სოფია ჩანს საგნის თუ მოვლენის ღვთიურ სახეში. ამ აზრით, იგი „სახეა ყოვლისა ტანისა“. სოფია სიყვარულია და სიცოცხლე, ამიტომ სოფია არის „სვეტიცხოველი“.

სვეტიცხოვლის სიმბოლოები მოიცავს როგორც ზოგად ქრისტიანულ, ისევე ეროვნულ-სარწმუნოებრივ იდეალებს.

სვეტიცხოველი საქართველოში პირველად შექმნილი მიკროსამყაროა. ა. გრაბარი აღნიშნავდა: „ფსევდო-დიონისეს ნაწერები და შემდეგ ნაწარმოებები მაქსიმე აღმსარებლისა (VI—VII სს.)





ეკლესიის ნაგებობას წარმოადგენს ვითარცა მისტიკურ ტაძარს როგორც სამყაროს სქემას“ (A Grauar. Martirium Paris, 1946, V. I, 385—386).

ამნაირი სიმბოლო სრულიად განსხვავდება მეტაფორისგან. ის არაა ნებისმიერი არც ფორმითაც და არც შინაარსითაც. აქ ყოველი ფორმა დაკავშირებულია ერთ საერთო შინაარსთან. ესაა საღვთო შინაარსი. ამიტომ ასეთ შემთხვევაში ფორმაქმნალობა ავტორისეული კი არაა, არამედ საღვთოა. სიმბოლო მოასწავებს ღვთის დიალოგს ადამიანთან. ესაა ლოგოსური დიალოგი. სიმბოლოთი ღმერთი ეცხადება კაცს.

ნ. გულაბერისძისათვის სვეტიცხოველი სულიერი ზეცის განსახიერებაა და ამავე დროს ისაა შემაერთებელი ზეცისა და მიწის, ხილული ზეცის მშვენიერება სულიერ ზეცას წარმოგვადგენინებს.

„რომელმანმე ენამან გამოთქუას ცისა იგი შუენიერებაჲ, რაჟამს ვასკულავებით ფერად-ფერადითა შემკობილებდეს ორთა მათ მთავართა შორის მნათობთასა, აელვებულთა შორის ცისა და ქუეყანისა, და მათ მიერ შეერთებითა ცეცხლებრ მგზნებარეცა იგი სამყაროჲ განკვირვებით ჰკრთებოდეს, რომელთა სხივნი ელვებრ განტევებულობენ კილით-კიდედმე ქუეყანასა. ამათ თანა კუალად ქუეყნიერნიცა იგი ფერად-ფერადნი მცენარენი ყუავილთა და ნერგთანი, შინაურთა და ველურთანი, რომელნიმე საგემებლად, ხოლო რომელნიმე სასურნებელიც, დამატკობებლად სასათა და სულნელემყოფელად საყნოსელთა შეუმზადებიან ყოვლისა სიბრძნით განმგებელსა, — დიდება სახიერებასა ღვთაებისა მისისა, — ხოლო სხუისა ყოვლისა დამატყვევებელმან ერთისა მხოლოდ ვიდრე მოვიხსენო“ (გვ. 70).

ი. ჯავახიშვილს ეს სიტყვები მიაჩნდა იმის დასტურად, რომ „ნიკოლოზ კათოლიკოზი „შუენიერების“ მოყვარული, ესთეტიკური გრძნობით დაჯილდოებული მწერალი ყოფილა. თავისი თხზულების შესავალში ის აღტაცებით შეჰყურებს მსოფლიოს, ცისა და ქვეყნის მშვენიერებასო“ (ტ. VIII, გვ. 397).

ეს ასეცაა, მაგრამ არც აქ და არც სხვაგან არ ჩანს ესთეტიკური გრძნობის თვითმყოფადობა, თავისთავადობა. იგი გამიზნულია ამკვარ მშვენიერებათა მიღმური საწყისის განსაცდელად.

ძალზე ნიშანდობლივია რუსთველის სახისმეტყველების შედარება ნ. გულაბერისძის შემომოყვანილ სიტყვებთან. მსგავსებანია ზეცის წარმოსახვისას („ღლითა და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“), ანდა — ადამიანური და ყვავილთა სილამაზის ჩვენე-

ბისას („მუნ ვიყავ, სადა სამყარო დაწვთაგან ელვა კრთებოდა“ 774,2. „მას რომ ელვა ჰკრთებოდა, ფერნიცა ჰგვანდეს მან განანათლა სამყარო, გაცუდდეს შუქნი მზისანი“. 669,3-4. „ზამთარ და ზაფხულ სწორად გვაქვს ყვავილნი ფერად-ფერები“, 1129,3).

ვფიქრობ, საყურადღებო შეხვედრებია, თუმცა ეს შეხვედრები უფრო პოეტიკურია, ვიდრე ესთეტიკური. ესთეტიკური პრინციპები აქ სხვადასხვაგვარია. ნ. გულაბერისძის პოეტიკა და, გნებავთ, ესთეტიკა გამიზნულია სასწაულთა შეგრძნობისაკენ. ამას ჰკარნახობს მას უმთავრესი სიმბოლო და უმთავრესი სასწაული—სვეტიცხოველი.

ნ. გულაბერისძის „საკითხავის“ შექმნის ძირითადი მიზანია სასწაულთა ჩვენება. აქ ყველაფერი სასწაულებრივია, ისიც, რაც თქმულია და ისიც, რაც იგულისხმება. როგორც ეს არაერთგზის ყოფილა ყურადღებული (კ. კეკელიძე, ივ. ჯავახიშვილი). ნ. გულაბერისძე საყვედურობს ქართველებს, რომ სასწაულთა აღწერა არ იციანო, მრავალი სასწაული დაივიწყესო და მას განუზრახავს ამ ხარვეზის ამოვსება. ამ მხრივ, ნ. გულაბერისძე აგრძელებს იმ მიმართულებას, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი ქართულ მწერლობაში იყო ბასილ ვაჩეს ძე, ძე დიდი პატრიკისა, ალბათ, კარიჭის-ძე და ძმა ეფრემ მცირისა (კ. კეკელიძე, ძქლი, ტ. I, გვ. 263). სასწაულმოქმედებანი ყოველთვის აღიწერებოდა ქართულ მწერლობაში (საგანგებოდ აღსანიშნავია ბაგრატ ერისთავთ-ერისთავის მიერ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მრავალი სასწაულის ჩამატება). „ბიზანტიის აგიოგრაფიაში არსებობდა ისეთი მიმდინარეობა, რომელიც ამა თუ იმ ცხოვრებაში სასწაულთ-მოქმედებათ განსაკუთრებულ ხაზს უსვამდა და მას ცალკე თავებად იამოჰყოფდა ხოლმე“ (კ. კეკელიძე, გვ. 270).

ერთ-ერთი უძველესი სასწაული, რომელიც დაუკავშირდა სვეტიცხოველს, შეემთხვა დედოფალ სუჯის (ავტორი აღნიშნავს: „პირველ ვიწყო პირველ ქმნული“, გვ. 106). ეს სასწაული „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ უძველეს რედაქციაშია: დედოფალი სუჯი კახეთიდან მოდიოდა. მოადგნენ ადიდებულ არავს დედოფალი და „ერი და ჯალაბი“. დედოფალი სუჯი და მისი თანმხლები სასწაულებრივად გადავიდნენ არავგზე. ნ. გულაბერისძე იხსენებს ეგვიპტიდან მოსეს მიერ ხალხის გამოყვანისას წყლის გახსნასა და ხდარებს სვეტიცხოვლის სასწაულებს, „ესე უკუე სასწაულნი, საყუარელნი, ისრაელთა მათ ზედა ქმნულისა სასწაულისა არა რაჲთ უმცირეს არს, არამედ კნინდა და უმეტესცა ვგონეო“ (გვ. 107).



ნ. გულაბერიძის „საკითხავის“ ვ. კარბელაშვილისეულ გამოცემას ერთვის ბიბლიური საკითხავები. „გამოსვლათა“ საკითხავში ნახსენებია „სვეტი ცეცხლისაჲ“, რომელიც უდაბნოში მავალ მოსეს გზას უჩვენებდა. აქვეა ეგვიპტიდან გამოსვლისას მეწამული ზღვის გახსნა (გვ. 5).

ნ. გულაბერიძე ყვება ერთ სასწაულს, რომელიც მე თვითონ შემემთხვაო. ეს მომხდარა მისი სიყრმის ჟამს. მაშინ კათოლიკოსი ყოფილა ნიკოლოზის ბიძა — სიმეონი. იგი იმ დროს ყოფილა წმ. საბას მონასტერში, არმაზში. კახეთიდან მოვდიოდი და თან მახლდა ერთი კაცი, რომელიც ღვინით დატვირთულ ცხენს მოუძღოდაო. წიწამურთან მოვადექით არაგვს, მოვიხედე იმ კაცისკენ და მთვარის შუქზე ვხედავ, რომ თვალები დაუხუტავსო. მიზეზი ვკითხე, მითხრა, მდინარეს რომ ვხედავ, თავბრუ მეხვევა და ცხენიდან ვვარდებიო. შევშინდი, რადგან გაზაფხული იყო და მდინარე ზღვასავით აღიდებულებო. ცხენიდან ჩამოვედი, ქედის მოდრეკით მივმართე სვეტიცხოველს და ჯვარ-პატიოსანს. მთვარის შუქზე გავხედე წყალს და სადაც წყალთა შესაყარი იყო, იქეთ წავედი. სვეტიცხოველს მივენდე და ვერცკი გავიგე, როგორ გადავლახე მდინარე. ვერ ვგრძნობდი ვერც ცხენის ცურვას და ვერც ჭენებას, ან სხვა დაბრკოლებას ან გზის გამრუდებას. სანამ გაღმა ვიყავ, მთვარის ნათელს ვარჩევდი, ხოლო წყალში რომ შეველი, ვხედავდი სულ სხვა ნათელს, ეკლესიის თავზე დამდგარს, რომელიც ცეცხლივით ეღვარე სხივად მოჩანდა. მდინარის გადასვლის მერე კვლავ მთვარის შუქი გამოჩნდა. მივხვდი, რომ ეს ყველაფერი უცხო რამ ნათლის ძალით მოხდა და კვლავ თაყვანი ვეც სვეტიცხოველსა და ჯვარ-პატიოსანსო.

სასწაულები არაა მხოლოდ სვეტიცხოველთან დაკავშირებული ისტორია და წარსულის კუთვნილება. მათი წარმოსახვა ყოველთვის უნდა ახლდეს სვეტიცხოველის ხილვას, ანდა, მისი ამა თუ იმ მხარის წარნოდგენას.

„საკითხავში“ მოთხრობილია შემდეგი სასწაულიც: ჩვენს ქვეყანას თურქები შემოესივნენ, „სულთნისა წინამძღვრობითა“. ეს მოხდაო „ცოდვათა ჩუენთა გარდაუვალობისა ძალით“ (გვ. 107). მომხდურები შემოჭრილან „კათოლიკე ეკლესიასა შინა“, ანუ სვეტიცხოველში. კითხულობდნენ თურმე, „რაჲ არს კონქსა ამას შეკრძალულსა შინაო“. შემდეგ სულთანნი ზემო ქართლს წასულა, ეკლესიაში თავისი ცოლი დაუტოვებია. სულთანის წასვლის შემდეგ ეკლესიაში მოსულა მისი მეუღლე შაჰრიხათუნი. ავტორი ამბობს: დედაკაცის თვისებააო „ხელყოფაჲ ყოველთავე“. ეკლესიაში მას

განძი ეგულებოდა. მოუტანიათ კიბე ზევით ასასვლელად. ამ სვეტი-ცხოველიდან „გარდამოკრთა“ რისხვის ცეცხლი და იქ მდგომი ბარბაროსები მოუსპია. ის დედაკაცი კიდევ უფრო გამძვინვარდა, „ვითარცა ძუ ლომი“ (გვ. 108). მან ბრძანა იმ ცეცხლის წილ ცეცხლისთვის მიეცათ ტაძარი, მაგრამ ეს ვერ აღუსრულდებიათ. სულ მალე იმ დედაკაცს ცეცხლი მოსდებია ნაწლავებსა და იქაურობას განრიდებია, სპარსეთს წასულა და გზაში გარდაცვლილა ისე, რომ მის ქმარს ცოცხალისთვის ვერც-კი მოუსწრია. მისი მხებლებიც დახოცილან.

ცხადია, ყოველთვის მოსალოდნელია სვეტი-ცხოველიდან მსგავსი სასწაული, არაერთი მათგანი გამოსახული იქნებოდა სვეტი-ცხოველის კედლებზე (რაც შეეთერების გამო დაკარგულად ითვლებოდა). საერთოდ, სასწაულებრივი თხრობანი არაა ჩვენში რიგიანად შესწავლილი. უმეტესწილად აღვნიშნავთ ხოლმე მათ მხატვრულ ფუნქციას, რაც არაა მართებული. სხვა შემთხვევაში სასწაულებრივ მონათხრობს უწოდებენ ლეგენდას ან ნოველას. ამგვარი კვალიფიკაციები უკარგავს სასწაულებს თავის სახეს და მათ ნიველირებას ახდენს ფორმალისტური ნიშნებით. სასწაულებრივ სახისმეტყველებას თავისი განუმეორებელი სიმაღლე აქვს და მისი დაქვემდებარება სხვა რამ სტრუქტურისადმი, თუნდაც მხატვრულისადმი, ყოველთვის თავისთავად საგულისხმებელი რამ როდია. თუმცა ეს არ შეიძლება გამოვრიცხოთ. სწორედ სახისმეტყველებითი მხრივ მაღალი სისტემები შეიძლება „დაბალ“ სისტემაშიაც შედიოდეს. ვგულისხმობთ, რომ სასწაულებრივი ციკლები ეკლესიაში შინაარსობლივად დაუკავშირდებოდა ერთმანეთს, მაგრამ ამასთანავე გამოსარიცხად არ უნდა ჩავთვალოთ მხატვრული ასპექტების გათვალისწინებაც სახისმეტყველებითი ანსამბლების კონსტრუირებისას.

თვით ნ. გულაბერისძის „საკითხავიდანაც“ ჩანს ის ფუნდამენტური პრინციპი, რომელიც, ჩვენის აზრით, საფუძვლად ედებოდა ქართულ სახისმეტყველებას: ესაა მზისა და ნათლის მეტაფიზიკა და ესთეტიკა. საკმარისია შევხედოთ სვეტიცხოველის ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადს: სულ მალლა სამი სარკმელია, სიმბოლო სამებისა, რომლითაც ეკლესიაში შედის სამი სხივი, „სამნათელი“. მის დაბლაა შვერილი, ვფიქრობთ — სვეტი ცხოველი, ნათლით დაგვირგვინებული. მის მალლა 12 წრეა, მოციქულთა რიცხვის შესატყვისი და სვეტიცხოველთან მოციქულებრივი იდეის დამაკავშირებელი. მაშასადამე, აქაა ყველაფერი ის, რაზედაც ნ. გულაბერიძეს გაუმახვილებია ყურადღება. ეს ყველაფერი მოწოდებულია





მეტყველი სიმეტრიით და სახეთა იერარქიულობით. ამ სიმეტრიის ში მალალმხატვრული ასიმეტრულობა შემოაქვს „სამნათელის“ მარცხნივ (სამხრეთისაკენ) ლომისა და არწივის პორელიეფურ ნაქანდაკარს. სვეტიცხოველის აღმოსავლეთის ფასადზე არაა დიდი ჯვარი (როგორცაა, მაგალითად, ზუსტად იმ დროს აშენებულ სამთავისზე). ალბათ, ამისდა კვალად ნ. გულაბერიძის „საკითხავში“ მკრთალად ფიგურირებს ჯვარი, თვით წმ. ნინოს ჯვარი ვახისა. ეტყობა, იყო ერთი საერთო სისტემა, რომელსაც ქმნიდნენ: სვეტიცხოველი, სამთავროს კომპლექსი (აქ იყო წმ. ნინოს კულტი და მეფე-დედოფლისა, მირიანისა და ნანასი) და მცხეთის ჯვარი, სადაც იყო სწორედ ჯვრის მთავარი კულტი. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, მათ შორის განაწილებული იყო სიწმინდეები. ამასთანავე, ყოველივეს მსკვალავს მეტაფიზიკა და ესთეტიკა მზისა და ნათლისა.

„საკითხავის“ ბოლოს მოცემულია „კათოლიკე ეკლესიის“ ანუ სვეტიცხოველის ტაძრისა და ცხოველი სვეტის სადიდებელი „გიხაროდენის“ ფორმით. აქ ეკლესიაც და ცხოველი სვეტიც განდიდებულნი არიან ღვთისმშობლის სიმბოლოებით.

აქვე ნათქვამია: „გიხაროდენ, ჰოი, საყდარო ცათა მობაძაო, რამეთუ მუცელი შენი წმიდაა წმიდისა, ყოვლად უაღრესად და უზეშნთაესსა მტვირთველ არს შეუნიერებისა და ყუავილოვანებისა, აღმკულებითა მის შორის მყოფთა ნათელთათა, რამეთუ რაჟამს სუეტი ცხოველი და კუართი საუფლი ურთიერთას ჰხდებოდინ კრთომათა, ნათელთათა სახედ მზისა და მთოვარისა, ხოლო მღუღელნი და დიაკონნი ფერად-ფერადსა კრთომასა საცნაურ ჰყოფდენ სახედ ვარსკულავთასა განწმენდილობითი მსახურებითა უბიწოთათა და ქერაბინ-სერაბინებრივთა რა ბავითა, მსხუერპლსა ზედა ნარნარად მგალობელნი მოწიწებით ჰაშნავირობენ“ (გვ. 115).

ესაა დასკვნითი ნაწილი „საკითხავისა“, სადაც პოეტურად განსახოვნდება სვეტი ცხოველი და ტაძარი ღვთისმშობლის სახესთან დაკავშირებით. ხდება სვეტიცხოველის კაც-სახოვანი წარმოდგენა. ეს საერთო ტენდენცია დასასრულს განსაკუთრებით ძლიერდება. ეს ხორციელდება ქართული ჰიმნოგრაფიულ კანონთა ცნობილ თავისებურების კვალობაზე: ვალობათა სისტემის ბოლოს ემატება— ხოლმე ღვთისმშობლისანი და ასე თავდება კანონი. ასეა აქაც. სვეტიცხოველის განდიდება მთავრდება მისი წარმოდგენით ღვთისმშობლის სახეში (ზემოთ უკვე აღნიშნული გვქონდა, თუ რა ქმნიდა საამისო საფუძველს).



სვეტიცხოველი ეკლესიაა, ღვთისმშობელიც „ადგილია სა“ (იხ. ეფრემ მცირეს თეოლოგიური ლექსიკონი). სვეტიცხოველი სიონია. სიონში იყო (ქორსა — горница) ღვთისმშობელი მოციქულებთან ერთად სული წმინდის მოფენის დღეს (საქმე, 1,12-2,1-3): „ეჩუენნეს მათ განყოფანი ენათანი ცეცხლისა და დაადგრა თითოეულად კაცად-კაცადსა მათსა ზედა და აღივსნეს ყოველი სულითა წმიდითა და იწყეს სიტყუად უცხოთა ენათა ვითარცა სული მისცემდა მათ სიტყუად“ (საქმე, 2,3-4).

სვეტიცხოველი ქართველთათვის სულთმოფენობის მთავარი ადგილია. სვეტიცხოველი (ანუ ღვთაება) ჩვენში წმინდა ნინომ დააფუძნა.

**II. ისტორიოგრაფია.** ნიკოლოზ გულაბერიძის „საკითხავში“ სახისმეტყველებითი პრობლემების გვერდით მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ისტორიოსოფიას. სწორედ რომ, ისტორიოსოფიას ან კულტურფილოსოფიას და არა იმდენად ფილოსოფიის ისტორიას. თუმცა ი. ჯავახიშვილი ამგვარ ნააზრევს მიიჩნევდა ფილოსოფიის ისტორიად (ტ. VIII, გვ. 400.: „ჩვენი ისტორიკოსიო არა იმდენად წმინდა ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ქართული მწერლობის უქონლობაზე არ ჩივის, რამდენადაც ქართული ისტორიულ-ფილოსოფიური მსჯელობა უყვარს ისტორიის სხვადასხვა საკითხზე, ვიდრე დალაგებული, შემდგომით — შემდგომადი მოთხრობაო“).

ნ. გულაბერიძის „საკითხავში“ გააზრებულია ქართველთა ეროვნული თავისებურებანი, ზოგადად სხვა ხალხებთან და, კერძოდ, ბერძნებთან შეფარდებით. აქაა ცდა, რათა განხორციელდეს ეროვნულ თავისებურებათა „ძიება და გამოკვლევა“, მათი „წარმოჩენით საცნაურქმნაჲ“ „სახის გამოცხადებით“ (გვ. 38,91). ი. ჯავახიშვილმა ცხადყო, რომ ამგვარი სიტყვასმარება ნ. გულაბერიძესთან ტერმინოლოგიურ მნიშვნელობას იძენს.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ნ. გულაბერიძის მიერ ქართველთა ნაკლოვანებების გააზრება. იგი წერს: „ჩუელებაჲ და წურთილებაჲ გამომეტყველებითისაჲ და გამოძიებაი სამეცნიეროთა და საფილოსოფოსოთა საქმეთა არარაჲ უკუე ჰქონებია ნათესავთა ქართველთასაო“, ანდა: „არარაჲ უკუე ოდეს ჰქონებია ჩუელებაჲ ფილოსოფოსობისა და სწავლულებისაჲ, გამოძიებათა და ენამკვერობათაო“ (გვ. 102).

ნ. გულაბერიძის სიტყვებით, ქართველებს არც მიდრეკილება („ჩუეულებაჲ“) ჰქონიათ და არც უცდიათ („წურთილებაჲ“) საფი-

ლოსოფოსო „საქმე“ და საერთოდ მეცნიერული ძიებანიო. დია, ეს არაა სწორი, მეტადრე, ნ. გულაბერისძის ეპოქისათვის, როცა უკვე არსებობდა გელათის აკადემია, პეტრიწონის საფილოსოფოსო სკოლა, ათონის სკოლა, საერო მწერლობა, დიდძალი თუნდაც ნათარგმნი საფილოსოფოსო და სამეცნიერო ლიტერატურა. მაშ, რით უნდა ავხსნათ ნ. გულაბერისძის სიტყვები?

ხომ არ უნდა დავინახოთ ამ სიტყვების უკან მათი ავტორის დაახლოებით ამგვარი პოზიცია, რომ ქართველობა არაა ოდენ ღირსება, ქართველობა მოვალეობაა და ის, რაც მოეპოვებათ ქართველებს საფილოსოფოსო და სამეცნიერო სფეროებში, ძალზე მცირეა და არაფრად არაა ჩასაგდები, მეტადრე, ბერძნებთან შედარებით. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ დაახლოებით ამგვარად შეიძლება გავიგოთ თქმა — ქართველებს ფილოსოფიისადმი მიდრეკილება არ გამოუშუქდებიათ იმ ხანაში, როცა უკვე არსებობს გელათის აკადემია, არსებობს პეტრიწის ფილოსოფია და სხვა არაერთი ნათარგმნი თუ ორიგინალური ფილოსოფიური თხზულება.

ითვლება, რომ ისტორიის ფილოსოფია როგორც მეცნიერება აღმოცენდა XVIII საუკუნეში (ჯანბატისტა ვიკოსა და სხვათა მიერ). იმავდროულია ცნება-ტერმინიც „ისტორიის ფილოსოფია“. მისი ერთ-ერთი მთავარი ნიშანია ისტორიზმი (ან, თუნდაც — ანტიისტორიზმი), მეორეა საკუთრივ ფილოსოფია, ე. ი. ფილოსოფოსობა ისტორიაზე (ე. ი. ფილოსოფოსობა იმაზე, რასაც ჰაინემ უწოდა „წყევლა-კრულვიანი საკითხები“) და არაა თეოდიცია ანუ ღვთის გამართლება ისტორიით. ესაა სწორედ ისტორიოსოფია. ისტორიაში სოფიის ანუ ზესთასიბრძნის დანახვა.

ამთავითვე, შევნიშნავთ: ნ. გულაბერისძესთან ისტორიოსოფია იმითაც მქდავანდება, რომ სვეტიცხოველი მისთვის არაა სოფიის ანუ ზესთასიბრძნის განსახიერება, სოფიის უმაღლესი გამოვლენა საქართველოს ისტორიაში.

ნ. გულაბერისძის თხზულებაში საფილოსოფოსო ელემენტები არის, მაგრამ ეს არ შეიძლება იყოს მთავარი საეკლესიო საკითხავისათვის. როცა ნ. ბერდიაევი აღნიშნავდა დანიელ წინასწარმეტყველის მიერ ნაბუქოდონოსორის სიზმრების ახსნა პირველი ცდაა ისტორიის სქემის შექმნისათ, ანდა, როცა იგი ამბობს: ისტორიის ფილოსოფიის სისტემები მოცემულია ავგუსტინესა და ბოეციუსთანაო, ეს მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ მისთვის თეოლოგია და ფილოსოფია არაა იდუაღილი, სადაც ფილოსოფია, იქვე თეო-

ლოგიაცაა და პირუტყუ (Н. Бердяев, Смысл истории, Бердიაев, 1923, с. 38).

ნ. გულაბერისძე სწორედ დანიელ წინასწარმეტყველს ახსენებს („მოასწავებს და საცნაურ ჰყოფს წინასწარმეტყველი დანიელი მეორედ მოსვლისათვის“). როგორც ვთქვით, ისტორიზმის პირველსათავეს დანიელ წინასწარმეტყველის მიერ ნაბუქოდონოსორის სიზმრის ახსნაში ხედავენ (დან. 2,31-45). იგულისხმება ოთხი ისტორიული ეპოქის განქვრეტა, რომლებიც ოთხი სახელმწიფოს ზეობას უკავშირდება. ესენია: ბაბილონისა, სპარსეთისა, ალექსანდრე მაკედონელის საბერძნეთი და ბოლოს — რომი, რომელიც დგას ორ ფეხზე — რკინის და თიხისაზე და ამიტომ, ერთის მხრივ, მტკიცეა და მეორეს მხრივ მყიფე. ნაბუქოდონოსორს, რომელიც ვერ ჰყვება თავის სიზმარს, — „სიტყვა დავკარგეო“, — დანიელი უხსნის: „ჰხედევდ, ვიდრე არა მოეკუთეთა ლოდი მთისგან თვინიერ ხელთასა და დაეკუთეთა ხატსა ფერხთა ზედა რკინისათა და კეცისათა დააწულილნა იგი სრულიად. მაშინ დამწულილდეს ერთბაშად კეცი, რკინად, რვალი, ცეცხლი, ოქროდ და იქმნეს, ვითარცა მტუერი კალოდსგან ზაფხულისა და აღიღო იგი სიმრავლემან სულისამან და ყოველი ადგილი არა იპოვა მათი და ლოდი დაკუთებული ხატისად იქმნა მთა დიდ და აღავსო ყოველი ქუეყანა“ (დან. 2,34—35).

„ლოდი“, რომელიც დაამსხვრევს რომს, მაცხოვარია. იგი მოასწავებს მაცხოვრის მეუფების დამყარებას. იგი გულისხმობს მეორედ მოსვლას, რის შესახებაც ლაპარაკობს ნ. გულაბერისძე. „ლოდიანი მთა“ ღვთისმშობლის სიმბოლოა. „მოეკუთეთო ლოდი მთისგან თვინიერ ხელთასა“ გულისხმობს ღვთისმშობლის მიერ ღვთისძის შობას (დანიელ წინასწარმეტყველის სიტყვებს დ. გურამიშვილი ასე ეხმიანებოდა: „ვირემდის განახლდებოდა ძველი ღღე, დამე მზიანი, იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი ბზიანი“).

ამასვე ეხმიანება ნ. გულაბერისძის თხზულებაში „მოხუცი კაცი“ ანუ „ძველი ღღე“. ნ. გულაბერისძისეულ კონტექსტში სვეტიცხოველი მოასწავებს ჩვენში ახლებური სამეუფოს დამკვიდრებას. და ამასთან არ შეიძლება არ მიეაზრებინათ დანიელ წინასწარმეტყველის მიერ ნაბუქოდონოსორის სიზმრის ახსნა. სვეტიცხოველი მთელი ქართული ეკლესიის სიმბოლო იყო და ეს ითხოვდა საქართველოს გააზრებას საერთო ქრისტოლოგიური თვალთახედვით. ერის წინაშე მდგარ კითხვებს — საიდან მოვდივართ, რანი ვართ და საით ვესწრაფვით, — ქართული ისტორიოგრაფია გაიაზრებდა საკუთარ ეროვნულ ქრისტიანულ სიწმინდეთა კვალობაზე და არა



მხოლოდ უზოგადესი ქრისტოლოგიური პრობლემატიკით. კვირველია, ნ. გულაბერისძის საბოლოო მიზანია ქართველთა ზოგადადამიანური, ზოგადქრისტიანული რაობის განსაზღვრა, მაგრამ ამას არ ახორციელებს ეროვნულობისადმი გვერდის ავლით. მისთვის ეროვნულშივეა ზეეროვნული, ეროვნული არაა ოდეს სამშენველისეული და მდაბალი. ეროვნულ ნიშანთა გათვალისწინებით შეიძლება უკეთ იქნას გააზრებული ადამიანთა ავ-კარგი. სწორედ ეროვნულობის უარყოფაა სიმდაბლე, რადგან ეროვნული არსებობა რეალობაა და მისი უარყოფა ნიშნავს, რომ ღვთაებრიობა, რომელიც ადამიანის მარადიული სწრაფვის საბოლოო მიზანია, უკვე განხორციელებულ რეალობად გამოაცხადო. სვეტიცხოველისკენ სწრაფვა არ ნიშნავს, რომ ადამიანმა თავისი თავი სვეტად-ცხოველად უნდა ჩათვალოს.

ეროვნული და მსოფლიო ისტორიის ურთიერთმიმართების კონცეფცია თვით ბიბლიაშია ჩადებული. ებრაელი ერის ისტორია მსოფლიო ისტორიად ცხადდება. გასათვალისწინებელია, რომ „ქრისტიანული პრინციპების შესატყვისად დაწერილი ნებისმიერი ისტორია უცილობლად უნდა იყოს უნივერსალური, პროვიდენციალური და პერიოდიზებული“ (რ. ჯ. კოლინგუედი, იდეა ისტორიისა, რუსული თარგმანი, 1980, გვ. 49).

ნ. გულაბერისძეს ქართველთა ეროვნული ისტორიის საზრისის ძიება მოცემული აქვს საეკლესიო საკითხავში. ეს ნაწარმოები უფრო საღვთისმეტყველოა და ლიტურგიული, ვიდრე საეკლესიო ისტორიის ჟანრისა, თუმცა აქ საეკლესიო ისტორიაცაა და საერთო ეროვნული ისტორიული ყოფის სოფიოლოგიური გააზრება, ე. ი. გააზრება იმისა, თუ როგორ იკვლევდა გზას და როგორ მკვიდრდებოდა ქართველთა შორის ზესთასიბრძნე, საღვთო სიბრძნე, ანუ „აია სოფია“, იგივე „სვეტი ცხოველი“.

ქრისტიანული ისტორიოსოფიით, ზესთასიბრძნის დამკვიდრება ხდება საღვთო გამოცხადებით. ეს პირველად მოხდა საქართველოში საუფლო კვართის მონიჭებით, შემდეგ ანდრია პირველწოდებულის ქადაგებით, შემდეგ ფარავნის ტბასთან წმ. ნინოს ხილვებისას, ბოლოს კი სვეტიცხოვლის აღმართვით. სვეტიცხოვლის აღმართვა და სვეტიცხოვლის ტაძრის აშენება მოასწავებდა საქართველოში საღვთო სიბრძნის დამკვიდრებას. ესაა ჩვენი უდიდესი სასწაული. ამიტომაც საყვედურობდა იგი ქართველებს, მთავრებიც და დიდებულებიც და მათთან ერთად „მდაბიონიცა და უსახურნიცო“ თავიანთი შვილების საღვთსასწაულო ღღეს დიდად ღღესასწაულობენ, დიდი „გულმოდგინებით“ იხდიან ქორწილს, მაგრამ გაცილებ-



ბით მეტად საჭიროაო „შემკობაჲ დღესასწაულისა წმიდისა ღმრთისა და მას შინა ღმრთის-აღმართებულისა ცხოველისა სუეტისასა, რომელი-იგი ლამპრად ბრწყინვალედ და ცეცხლად ვგზნების სამარადისოდ ნათლად მყოფელად ყოველთა ნათელთა უზემთავსად მას ნათელსა კუართსა ზედა“ (გვ. 68).

სვეტიცხოვლის ტაძარი დაიდგა უფლის კვართის დაფლვის ადგილას. უფლის კვართს თავისი მცირე ტაძარიც ადგას, მასზეა „გადადგმული“ სვეტიცხოველი. ის მცირე ტაძარი საკუთრივ ქრისტეს საფლავის აღმნიშვნელია, ხოლო სვეტიცხოველი მთლიანი სამეებისა. როგორც უფლის კვართის ადგილას დადგმულია სვეტიცხოველი, ასევე უფლის კვართს ეყრდნობა სვეტიცხოველი, ანუ ცხოველი სვეტი ნათლისა.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში მთლიანდება შემდეგი გააზრებანი: მცხეთაში ქრისტეს ცხოვრებასთან დაკავშირებული სიწმინდენი, ანტიოქია, ილიონის მთა, გეთსიმანია, „გოლგოთა“ და ა. შ.; სვეტიცხოველშია სამეების სიწმინდენი, სვეტიცხოველია სოფია ანუ ზესთასიბრძნე.

ნ. გულაბერისძე სვამს საკითხს: „რამსთვის უკუე დედაკაცი აჩინა და წარმოავლინა ღმერთმა ჩვენდა მომართო“ (გვ. 71), ე. ი. ქართველთა გასაქრისტიანებლადო. კ. კეკელიძე წერს: „ეს საკითხი პირველად ნიკოლოზმა წამოაყენა და თავისებურადაც გადაჭრაო“ (ძქლი, გვ. 319). პირველ მიზეზად დასახელებულია ის, რომ საქართველო „ნაწილი იყო დედისა ღმრთისა“. „ძემან მისმან დააყენა ის ამის საწადელისაგან, გამოთხოვითა და ხუაშნითა დედისა თვისისაჲთა“ და მის ნაცვლად წარმოავლინა ქალიო. მეორეაო ის, რომ „ვინათაგან ყოველთა ნათესავთა უმძვინვარესნი და უველურესნი იყვნეს ესე ნათესავნი, ამისთვისცა დედაკაცი წარმოავლინა, რათა უმეტეს საცნაურ იქმნეს ძალი ღმრთეებისა მისისაჲ და არავისი ენაჲ კადნიერ იქმნეს ამოღსა მთხვეელობისათვის ცუდისა მეტყუელებად, ვითარმედ სიმხნემან და სიბრძნით ფილოსოფოსობამან, გინა ენარითობამან მის ვისმე მამაკაცისამან დააცხრო ბოროტ-ბორგნეულობაი მათიო... ამისთვისცა უძღურისა ბუნებისა დედაკაცისა მიერ მოალბო ქედფიცხელობანი უღმობელთა მათ და უგლიმთა ნათესავთაო“ (გვ. 72).

რასაკვირველია, არცერთი ერი არ დაიჯერებს, რომ „ყოველთა ნათესავთა უმძვინვარესნი და უველურესნი იყვნენო“. თითქოს ვილაცამ მაინც უნდა დაიჯეროს ასეთი რამ, მაგრამ რამდენად მიზანშეწონილია ეს? რამდენად იქნება სარგებლის მომტანი, ერის გამწ-



მენდი და გამაკეთილშობილებელი ასეთი რამის აღიარება? როგორ  
ჩანს, ამას შეიძლება დადებითი შედეგები მოჰქონდეს მხოლოდ  
სარწმუნოებრივ საფუძველზე და ამიტომაც შეუტანია ასეთი თვით-  
გმობა საეკლესიო „საკითხავში“.

ნ. გულაბერისძე ეთნოფსიქოლოგიის საკითხებსაც ეხება.  
„ნათესავთა შორის კაცთასა მრავალნი რა ხელოვნებანი იპოვე-  
ბიანო“. „კაცად-კაცადსა თვის-თვისად მიუჩენს ყოველთავე თვი-  
სი სახმარობითი“. მისივე თქმით, იგი მსჯელობს „სიტყვასაებრ  
სამოციქულოსა“ (გვ. 104).

„ხელოვნება“ აქ ნიშნავს პრაქტიკულ ცოდნას და არა მხატვ-  
რულ შემოქმედებას (ასევეა რუსთველთანაც, „ხელოვნება“ ოსტა-  
ტობას გულისხმობს). ადამიანები და ერები განსხვავდებიან ამა თუ  
იმ საქმისადმი მიდრეკილებით. ამასთანავე განსხვავდებიან ერები  
ფსიქოლოგიური ხასიათით: „რომელნიმე ნათესავნი ლბილ არიან  
და დედალ და ფრიად მოსწრაფე ენამჭევრობისა და ფილოსოფო-  
სობისათვის, რომელთათვისმე ღუთისათაცა და კაცობრივთა და  
ტრფიალებამ მიუგეის გარემოებათა და ამით უკუე საზიოთა, რეცა  
მძლეობენ ყოველთა ზედა სილალითა გონებისათა ზეშთა ქმნილნი  
და ენამჭევრობათა და სიბრძნეთა თვისთა მიმართ მინდობელობენ,  
რათა სიბრძნითა მოხელოვნებითა ენისათა ნუგეშისკემდნენ სვინი-  
დისითა ცხოვრებისა თვისისათა“ (გვ. 104). ასეთნი არიან „ელინნი  
ესე იგი ბერძენნი“.

„კუალად სხუანი ბოროტებით სადაგნი და მარტივნი და გონე-  
ბით წრფელნი, სიმართლესა ცხოვრებისასა და უღლისა უმანკოები-  
სასა მზიდველნი და მხოლოდ ღვთისა ოდენ და მკულავისა თვისი-  
სა მოსავნი, რომლითაცა უკუე გამოსახვის და საცნაურ იქმნების  
სიქუელე ვაბუკისა, ვითარცა, აჰა, ესერა ნათესავნი ჩუენ ქართველ-  
თანი, რამეთუ ვითარცა საცნაურ არს, ყოველთა მიერ უეჭუელად  
ესევითარი ბუნება პირველითგანვე უკუე ოდეს ჰქონებია ჩუეუ-  
ლებამ ფილოსოფოსობისა და სწავლულებისაი გამოძიებათა და  
ენამჭევრობათა“ (გვ. 104).

ალბათ, ასეთი დახასიათებანი გამიზნულია, რათა დაინერგოს  
აზრი, რომ ხსნა რელიგიაშია და ფილოსოფიაში, რომ მართალია,  
ქართველებს არ არგუნა ღმერთმა ფილოსოფოსობა ბერძენთა ტო-  
ლად, მაგრამ უბოძა სვეტიცხოველი, გამოხატულე-  
ბა წმინდა სიბრძნისა, „ჰავია სოფიასი“, ამი-  
ტომ ფილო-სოფია უნდა შეეცვალოს თეთ-ფილიამ  
და თეოსოფიამ. საამისო გზაკი სვეტიცხო-  
ლისკენ მიდის.



ქართველთა ასეთი სიმდაბლის წინაშე ეთიკურ ოპოზიციას ქვეყნის კვლავ და კვლავ სვეტიცხოველი და, ცხადია, წმ. ნინო, სვეტიცხოველის დამფუძნებელი. სწორედ ასეთი კონტექსტით შემოდის ნაწარმოებში წმ. ნინო, რომელიც ნაწარმოებში წარმოჩენილია არაპირდაპირი გზით, ძირითადად მისი საქმეების შედეგებით. წმ. ნინო მოხსენებულია, როგორც „ათორმეტთა თანა მეთათამეტე ჭეშმარიტი მოციქული და დედა ქართველთა“ (გვ. 71). ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავს: ნ. გულაბერისძე პირველად უწოდებს წმ. ნინოს პირდაპირ მოციქულს, მანამდე მას იხსენიებდნენ მხოლოდ მოციქულთა სწორადო (ტ. VIII, გვ. 406). მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მანამდეც გვხვდება წმ. ნინოს მოხსენება „მოციქულადაც“ და „მახარებლადაც“: „ოდეს მოიწია ჟამი და მოვიდეს ნეტარი ესე დედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისაჲ, წმიდა ნინო“. (ქქაღძ, I, 158. ქელიშურ რედაქციაში სხვაგვარადაა).

წმ. ნინო ჩვენთვის ღვთისმშობლის მონაცვლეა.

მამასადამე, ერის თვისებანი ნ. გულაბერისძესთან წარმოდგენილია ორმხრივად: უარყოფითითა და დადებითით. ამ მხრივ, იგი აგრძელებს იოანე საბანისძიდან მომდინარე ტრადიციას.

ნ. გულაბერისძე მიზნად ისახავს წარმოაჩინოს დედათა პატივი ანუ ღირსება (აღდგომა პირველად დედაკაცს ეუწყყო).

როგორც არ უნდა იყოს, ყოველივე ამასთან ერთად თვით სვეტიცხოველში არის „დედათა პატივის“ სიმბოლიკა. ღვთისმშობლის სიმბოლოებია: „სანლ ღმრთისა“, „ტაძარ წმიდა“ და „სიონ“ (იხ. ანდრია კრიტიკლის „შობისათვის ღმრთისმშობლისა“, — ძვ. მეტაფრასული კრებულები, სექტემბრისთვისა, გვ. 148). ამ სიმბოლოებით სვეტიცხოველს შეეძლო ღვთისმშობლის განსახოვნება. ისიც გავითვალისწინოთ, რომ, მართალია, ღვთისმშობელია „ქალწულ და ქალ“ (შდრ. დ. გურამიშვილის „ქალ-ქალწული“), მაგრამ იგია აგრეთვე სიმბოლო დედაკაცობისა: „დედაკაც ეწოდების, რაჟამს პრქეთეს: „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის“ (იქვე. 153).

კ. კეკელიძე ვარაუდობდა, რომ „დედათა პატივის“ საკითხი ნ. გულაბერისძის „საკითხავში“ შეიძლება თამარის მეფობას უკავშირდებოდესო. ცხადია, ეს ვარაუდი ანგარიშგასაწევიან. ყურადსაღებია ისიც, რომ თამარი ავალებს ნ. გულაბერისძეს საეკლესიო საქმეების მოგვარებას. იგი ატარებს უმაღლეს წარმომადგენლობით საეკლესიო კრებას, რომელსაც კათოლიკოსი არ ესწრება. ყოველივეს გვავარაუდებინებს, რომ ნიკოლოზი თამარის დროს კვლავ მიუბრუნებიათ კათოლიკოსად. ასეც რომ არ იყოს, ის ფაქტიურად ეკლესიის გამგებელია. ყოველ ეპოქას მართებდა სვეტი-ცხოველისა



და სვეტიცხოვლის ტაძრის ახლებური გააზრება და ამასვე ახორციელებდა ნ. გულაბერისძე.

იცვლებოდა ხოლმე სვეტიცხოვლის ტაძრის სახე (ისევე, როგორც „წმ. ნინოს ცხოვრება“), მაგრამ რჩებოდა სვეტი-ცხოველი, საზრისი ეკლესიისა, „სვეტი და სიმტკიცე ჭეშმარიტებისა“. ამიტომაც ყოველი დრო ახლებურად გაიზარებდა სვეტი-ცხოველს, დაწყებული „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციებიდან, შემდეგ ლეონტი მროველი და არსენ ბერი, ნიკოლოზ გულაბერისძე და XIII ს-ის ანონიმი, ვახუშტი ბატონიშვილი და თეიმურაზ ბაგრატიონი, ილია, ივანე ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე და კ. გამსახურდია. ასე რომ, სვეტი-ცხოველი საქართველოსთვის ჭეშმარიტად გამომხატველია მუდმივთანმდევნი უკვდავი სულისა.

### სახისმეტყველებითი განმარტებანი ს.-ს ორბელიანის „სიტყვის კონაში“

სიტყვის პოტენცია ყველაზე მეტად განსახოვნებაში ანუ სახისმეტყველებაში ვლინდება. სიტყვის სახისმეტყველებითი პოტენცია მოცემულია ენაში, ვითარცა სისტემაში. ამ აზრით ვამბობთ, რომ ენაში მოცემულია არა მხოლოდ ის, რაც იყო და არის, არამედ ისიც, რაც მომავალში გამოვლინდება.

ზოგადად ეს საერთოა ყოველი ენისათვის, მაგრამ სხვადასხვა ენაში ეს კონკრეტული სხვადასხვაობით ხდება. მეტადრე, განსხვავებანი თავს იჩენს სხვადასხვა ავტორთან. მიუხედავად ამისა, ყველასთვის საერთოა ენის განსახოვნებითი პოტენციალი.

ჰუმბოლტის ცნობილ პრინციპს როლან ბარტი ასე გადმოსცემდა (რენანის პოზიციათა განხილვისას):

«Язык не сводится к порождаемому им сообщению, он способен пережить это сообщение и, нередко, донести до нас грозный рокот чего-то иного, нежели содержание самого сообщения, нечто такое, что как бы накладывается поверх сознательного, рационального голоса субъекта, — властный, настойчивый, неумолимый голос самой структуры, голос заговорившей родовой категории» (Р: Барт. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989, с. 549).

ეგვე შეიძლება ითქვას ცალკეულ სიტყვებზეც, რადგან სიტყ-



ვა ნაწილია მთელისა, მთელი ენის, ვითარცა სტრუქტურისა და მი-  
 სი კანონზომიერების შემცველია. რ. ბარტის კვალობაზე თქვენი  
 ყოლით, ყოველი სიტყვა, გარდა კონკრეტული რაციონალური მი-  
 ნაარსისა, შეიცავს „კიდევ რაღაცას“. ეს „რაღაც“ შეიძლება გახ-  
 დეს განსახოვნების საფუძველი. ამიტომ ნებისმიერი მწერლის სა-  
 ხისმეტყველების („მხატვრული აზროვნების“) თავისებურებანი  
 შეუძლებელია შევისწავლოთ იმის გათვალისწინების გარეშე, თუ-  
 როგორ მიემართება იგი სიტყვის მუდმივთანმხლებ, ირაციონა-  
 ლურ, არაცნობიერ „რაღაც სხვას“. ეს „რაღაც“ არის ის უცნობი,  
 რითაც სიტყვა სჭარბობს საგანს, ან მოვლენას. ამნაირი რამ კონკ-  
 რეტულად არ განმარტება, მაგრამ მისი არსებობა ყოველთვის  
 იგულისხმება. იგი უპირველესად გრძნობას ეძლევა და არა-გონე-  
 ბას. ამისი დაშვება შეიძლება რაციონალური გზით და არა შეც-  
 ნობა. სიტყვის ამნაირი თვისება ყველაზე მეტად სახისმეტყველე-  
 ბაში ცნაურდება. სწორედ ასე უნდა გავაშინაარსოთ თითქოსდა  
 ზოგადად თავისთავად ცხადი პრობლემა, რომ მწერლის მხატვრუ-  
 ლი თავისებურებანი ვერ ამოიცნობა სიტყვასთან მისი დამოკიდე-  
 ბულების გათვალისწინების გარეშეო. **▲**

ამ მხრივ, საყურადღებოა ს.-ს ორბელიანის „სიტყვის კონა“  
 ანუ „ლექსიკონი ქართული“.

წინასწარ შევნიშნავთ: როგორც ჩანს, „ლექსიკონი“ მაშინ გაი-  
 გეს „სიტყვის კონად“, რადგან „სიტყვას“ აღნიშნავდა „ლექსი“  
 (ასე ესმოდათ შემდეგშიაც: იხ. ლ. ლეჟავა. დიმიტრი ყიფიანის  
 „ახალი ქართული გრამატიკა“ (ცხრილები). — იბერიულ-კავკასიუ-  
 რი ენათმეცნიერება, XXV, თბ., 1986, გვ. 234). უნდა ვიფიქროთ,  
 რომ „სიტყვის კონა“ გულისხმობდა ენას ვითარცა სიტყვათა  
 მთლიანობას.

ს.-ს. ორბელიანის „სიტყვის კონა“. ლექსიკოგრაფიული თხზუ-  
 ლებაა და, ბუნებრივია, იგი, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას  
 იმსახურებს შესაბამისი თვალსაზრისით (აღლ. ლლონტი, ქართული  
 ლექსიკოლოგია, თბ., 1964, 104—105). აღნიშნულია, რომ იგი  
 არაა ჩვეულებრივი განმარტებითი ლექსიკონი და ბევრი რამით  
 უახლოვდება ენციკლოპედიურ ლექსიკონებს. ამჯერად ყურადღე-  
 ბას მივაქცევთ ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს:

ს.-ს. ორბელიანის „სიტყვის კონაში“ ძალზე ხშირად გვხვდება  
 სიტყვათა სახისმეტყველებითი, ანუ სახეობრივი გააზრებანი. მხედ-  
 ველობაში გვაქვს ის, როცა განმარტებითი ლექსიკონებისთვის და-  
 მახასიათებელ ჩვეულებრივ ზუსტ დეფინიციებს ცვლის მხატვრუ-  
 ლი წარმოდგენები. მაგალითად: „დაწვა — ცეცხლით შექმა“, „მი-



შინი — ქონის დუღილის ხმა“, „ბიბინი — ყვავილთ ფერადობა“  
„დუღილი — ფოფინება“, „ლაქუცი — ძაღლის ალერსი“ (ამ სიტყ-  
ვას სახისმეტყველებითი მნიშვნელობა ენიჭება, როცა ამას კაცზე  
ვიტყვიot).

ასეთ შემთხვევებში ს.-ს. ორბელიანი მოვლენის არსის ლოგი-  
კურ განმარტებას ცვლის სახეობრივი წარმოდგენით: „თუღემა —  
ძილით თავის კანტური“; „თრევა — მიწაზე მოაქვნიდეს დებით“.

ამთავითვე გასათვალისწინებელია შემდეგი: ყოველი სახეობრი-  
ობა როდია ესთეტიკური ფაქტი. აღარას ვამბობ იმაზე, რომ ძვე-  
ლი სიტყვახმარებით და, კერძოდ, საბასთანაც, „სახე“ ყოველთვის  
არ გულისხმობს მხატვრულობას. მას შეიძლება ჰქონდეს რელი-  
გიური შინაარსი, ანდა გულისხმობდეს ზოგადად მაგალითს, ნი-  
მუშს ლოგიკური განმარტებისთვის.

მაგრამ სახეობრიობა მხატვრულობის პოტენციალს შეიცავს,  
ამიტომ, როცა საამისო შესაძლებლობა ისახება, ეს უყურადღე-  
ბოდ არ უნდა გვრჩებოდეს.

საბა განმარტავს: „სახის შემოღება — იგავთ მოყვანააო“. „იგა-  
ვი“ კი ასეა განმარტებული „(+13,24 მათე ZA) (+არაკი B) ესე  
არს სიტყვიot მაგალითი, გინა საჩვენებელი, გინა მოსანიშნავიო“.

რაც მთავარია, საბა იცნობს და საყურადღებოდ განმარტავს  
„ხატოვნებას“.

„ხატოვნება (+1,2,6 დაბ.) ხატოვნება არს არსებითთა განყო-  
ფილებათაგან რეცა ხატოვანქმნილი და სახედადებული (სახედადე-  
ბული B) არსებაჲ, რომელი დაჰნიშნავს სახოვანსა სახესა, ვითარ-  
იგი არსებაჲ ხატოვანქმნილი (სახედაბადებული სულიერსა და  
მგრძნობელისა სხეულისაგან სრულყოფელი ცხოველისა და კვა-  
ლად მიმღებელი სიტყვიერისა და მოკვდავისა განასრულებს სახესა  
კაცისასა და ხატოვნებად სახელ-იღების, ვითარცა ხატოვანქმნილი  
არსება (ვრცლად 25 კათილორიის თავში იხიე)“.

აქ მითითებული „კათილორიის თავი“ გულისხმობს წმ. იოანე  
დამასკელის „წყაროს ცოდნისაჲს“ საფილოსოფოსო ნაწილს, კერ-  
ძოდ, მის არსენ იყალთოელის თარგმანს, რომლიდანაც პირდაპი-  
რაა ამოღებული „ხატოვანების“ განმარტება (იხ. იოანე დამასკე-  
ლი, დიელექტიკა, მ. რაფაეას გამოცემა, თბ., 1976, გვ. 119).

იოანე დამასკელთან ამას მოსდევს სხვა განმარტებანიც (მოგვ-  
ყავს ეფრემ მცირის თარგმანით):

„წმიდანი მამანი სახედ სახოვნად განაწესებენ სახელსა არსე-  
ბისა და ბუნებისა და ხატებისასა და ერთად უწოდენ არსებისა და  
ბუნებისა და სახის სახოვანსა სახესა; და ერთ-არსად და ერთ-ბუ-

ნებად და ერთ-ნათესავად და ერთ-ხატად უწოდენ მისივე ნისა სახისა განუყოფელობასა“ (იქვე, გვ. 119).

არც საბასთან და არც იოანე დამასკელთან, ცხადია, მხატვრულობაზე არაფერია ნათქვამი და ეს არც იყო მოსალოდნელი (მხატვრულობის ფენომენი მთელს შუა საუკუნეშიაც და თვით საბას დროისთვისაც კი არსად და არც ჩვენშიაც, არ ყოფილა გაცნობიერებული ვითარცა თვითმყოფი რაობა). მაგრამ აქ არის ერთი მნიშვნელოვანი და ყურადსაღები გარემოება: გააზრებულია, რომ სახეობრიობა წარმოაჩენს მოვლენის არსს, მოვლენა თავის პირველ-არსს უკავშირდება როგორც სახე. ამიტომ სახეობრიობა ამაღლებს მოვლენას თავის თავზე, სძენს მას უფრო მეტს, „რალაც“ ისეთს, რაც მის მიღმა იგულისხმება. ამით კი უკვე ისახება გზა მოვლენის ესთეტიზაციისაკენ. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ესთეტიკურობა მოვლენის უმაღლესი ღირსება იყო. ეს გამოორიცხულია, როცა საქმე ეხება შუასაუკუნეობრივ სახისმეტყველებას. უმაღლესი ღირსებაა სიკეთე. სწორედ სიკეთესთან ზიარებას გულისხმობდა სახეობრიობა თუ ხატოვნება (შემთხვევით როდია მითითებული საბასთან: დაბ. 1,26, რაც გულისხმობს ადამიანის შექმნას სახედ და ხატად ღეთისა). ესთეტიკურობა გამოორიცხული იყო სიკეთესთან ზიარების გარეშე. სიკეთესთან ზიარება ქმნიდა საშუალებას, რათა შემდგომში მოვლენა ესთეტიკურადაც მიეჩნიათ. ეს იყო უაღრესად მნიშვნელოვანი რამ ესთეტიკურის აღიარების ისტორიულ გზაზე.

ჩვენ ფიქრობთ, რომ აქამდე მივიდა საბა, როცა სიცრუის სიბრძნის მნიშვნელობა აღიარა, რაკი მან თავის ნაწარმოებს სათაურად მისცა „სიბრძნე სიცრუისა“. ეს გულისხმობს, რომ გამოწავლნაში, ამ შემთხვევაში, მხატვრულ „სიცრუეში“ შეიძლება იყოს სიბრძნე. ხოლო საბას განმარტებით, „სიბრძნე (+6,2 მარკ.), ესე არს მშობელი ჭკუვისა და გამსჯელი ცნობათა, სიბრძნე და სივერავე ემსგავსებიან: სიბრძნე-კეთილ, სივერავე—არა“.

„სიბრძნე-კეთილიაო“, — ამის კვალობაზე „სიბრძნე სიცრუისა“ უნდა გულისხმობდეს, რომ მხატვრულ სიბრძნეშიაც შეიძლება იყოს სიკეთე. ე. ი. სიკეთე შეიძლება იყოს გამოწავლნა სახეშიაც, ანუ იგავში (გავისხენოთ: „სახის შემოლება — იგავთ მოყვანაო“, ამდენად. იგავთ მოყვანაც „სახის შემოლება“). „უსახური (18,2 ესაია) — კეთილის უმოქმედოაო“, — განმარტავს საბა.

„სიბრძნე სიცრუისას“ ერთ არაკში გააზრებულია „კარგი სიცრუის“ ღირსება. ამ არაკს ჯუმბერი ამბობს: ყოფილა ორი ძმა, ერთი მეფეს ახლდა, მეორე შინ დარჩენილა, მეფეს პირველი ძმა მო-



გონილს, მაგრამ მომხიბვლელ ამბებს უთხრობდა. შინ მყოფს შუაღამისათვის რით უთქვამს: განა მე კი ვერ მოვეუთხრობდი მეფეს ტყუილებსო. მოუყვანიათ მეფესთან. მას პირდაპირ ასე დაუწყია: „ჰაერთა შიგან ძაღლთა ყეფა მესმისო“. მეფე გააბრაზა ამგვარმა ამბავმა, სიკვდილსაც კი უპირებდა — თურმე მოხრობელს, მაგრამ იგი ძმას დაუცავს და ასე გაუმართლებია ძმის ნათქვამი: „ეგე ძმა ჩემი მწყემსია და ბრიყვი, თვარა ტყუვილი არ იქნება ამაღ, რომე არწივი ძაღლის ლეკვს აიტაცებდა ჰაერთა სიმაღლეთა შინა და მისი წკაფ-წკაფი შემოესმოდა. სიბრიყვითა მას ვერ გაუხინჯავს და ძაღლის ყეფად მოგახსენაო“. შემდეგ იმ მწყემსის ძმას უარესი უთქვამს: „ერთ ირემს ისარი შევტყორცე, ყური და ფერხი წარვკვეთე, დაეცა, მკავით გარაოდ შეიწვა და ვჭამეო“. ახლა მეფე უარესად გააბრაზებულა, მაგრამ კვლავ ძმას უხსნია: „ისარი კარგად იცის, ირემი ყურს თურმე აფრენდა, ისარი ესროლა და ორივე წარკვეთა. ირემი დაეცა, ისრის პირი ბასრისა იყო. თურე მუნ ტალი დებულა, ისრის პირი სცემია, ცეცხლი დაუკვესებია, ჩალას მოსდებია, ირემი გაურუჯავს, მსხმოიარე მოცხრის ხე მდგარა, ის ზედა დასკყლეტია, იგი უჭამია, მკავით გარაოდ ჰქონებიაო“.

ეს უკვე შეუწყნარებია მეფეს. ამნაირი მონათხრობი ზემორეზე არანაკლებ დაუჯერებელია, ის მაინც მისაღები გამხდარა და ალბათ მხოლოდ იმიტომ, რომ მას თავისებური მოტივირება და, ჩვენ ვიტყოდით, მხატვრული მოტივირება შეუქმნია. ორივეს ეტყობა, რომ მონაგონია და სიცრუეა, მაგრამ მეორეა „მხატვრული სიცრუე“. ამგვარ სიცრუეში სიბრძნეა ზოლმე და ესაა მისი სირითადი გამართლება.

ის, რაც აქ ერთ არაკვებ ითქმის, შეიძლება გადავიტანოთ სიტყვაზეც. სიტყვებსაც აქვს იგავური მხარე. იგავური მხარე სიტყვისა გამონაგონია, „სიცრუეა“. მაგრამ სიბრძნის შემცველი „სიცრუეა“. სიტყვისთვის იგავური მნიშვნელობის მინიჭება სიბრძნით უნდა იყოს გაშუალებული, წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი აბსურდამდე მიგვიყვანს. სახისმეტყველებითი მნიშვნელობა სიტყვისა, გარკვეული აზრით, მისი იგავური შინაარსია. სიტყვის იგავურობა მისი ლოგოსური ბუნებიდან მომდინარეობს. იგი უკავშირდება ერთ არსებით პრობლემას; ესაა იგავური აზროვნების წესი. მთელი ქრისტიანული სახისმეტყველება აზროვნების იგავურ წესს მიჰყვება, იგავური აზროვნების წესი სახარებისეულ იგავებს ემყარება. სახარების იგავებითაა განსაზღვრული მისი რაობა. მთელი ძველი აღთქმაც იგავურად გაიგება. სახარების იგავები არაა უბრალო მაგალითები და არც მარტივად გაგებულ უბრალოება. ისინი ითვალისწინებს სიბრძ-

ნის სულიერ წვდომას და ესაა არსებითი. საბას იგავები საეკლესიო-სიათოსაა, მაგრამ ისინი არ შეიძლება მოწყვეტილი იყოს ევანგელურ პირველსათავეს. ეგევე ითქმის სიტყვის იგავური მნიშვნელობის შესახებ.

„სიბრძნე სიკრუსისაში“ ბევრი სახე თავისი ბუნებით, შეიძლება ითქვას, განმარტებითა (ცხადია, იგულისხმება სახისმეტყველებითი განმარტებანი). მაგალითად:

„ამხანაგი — ციხე წყლიანია, ზღუდე მაღალია, სიმაღლე დაურღვეველია...“

ამხანაგი — ლხინი ფრიადია

ამხანაგი — გულთა ნათელია“... („თათვალი“);

ამხანაგი — გულთა ნათელიაო, — ამ სახეში არაა ჩვეულებრივი მეტაფორა, არც ეპითეტი. მეტაფორას საზღვრული (აქ — ამხანაგი) არ სჭირდება, ამიტომ, ვფიქრობთ, ამგვარ სახეს უფრო მეტი კავშირი აქვს „სიტყვის კონაში“ მოცემული სახისმეტყველებით გააზრებებთან: „კერპი — აჩრდილიაო არსებისა“, ან „სასმელო — სიკვდილი არსო“.

ამ მხრივ, საყურადღებო ტრადიციებს ვპოულობთ გრიგოლ ნაზიანზელთან: „სიცილი — დაწუთა დუდილი“, „ქალწულება — განსლვაჲ სხეულისაგან“, „მარხუა — მტერისა ბრძოლისა მიმართ გარსლვა“. მთელი იამბიკო ასეა გამართული (ქ. ბეზარაშვილის გამოცემა. — თსუ შრომები (ლიტერატურათმცოდნეობა), 1989, გვ. 156—165).

რადგან ამგზობის ჩვენთვის უმთავრესია სიტყვათა საბასეული სახისმეტყველებითი გააზრებანი, მოვიხმობთ „სიტყვის“ საბასეულ განმარტებას:

„სიტყუა განიყოფების სიტყვიერებაჲ სულისაჲ შინაგან მდებარისა სიტყვისა და ხმოვანისა მიმართ და არს შინაგანი მდებარე უკვე სიტყუაჲ მოძრაობა სულისაჲ განმსიტყველობითისა ძალისა შინა ქმნილი თვინიერ რომელის-ესე ვიდრემდე ხმა-ყოფისა, რომლისათვის მრავალ-გზის მდუმარენი სრულითა სიტყვითა ვეზრახებით თავთა ჩუენთა და სიზმართა შინა ვზრახვიდით და უფროჲსად არს საცნაურებაჲ სიტყვიერებისა ჩვენისასა“.

აქ აშკარად ჩანს, რომ „სიტყვაში“ მოაზრებულია „ლოგოსური“ შინაარსი. ეს ჩანს იოანეს სახარების დამოწმებიდანაც (1,1: დასაწყისში - იყო სიტყვა). მაგრამ საბასთან „სიტყვას“ სხვა მნიშვნელობაც აქვს. საბა წერს: „ლექსიკონი — ენათა თარგმანი, გინა სიტყვათა გამოთარგმანება“, ცხადია, აქ უკვე „სიტყვა“ იხმარება დღევანდელი მნიშვნელობით.



გამოდის, რომ თვით ჩვეულებრივი სიტყვაც ნაზიარებია ლოგოსთან და ამიტომ ლოგოსური ბუნებისაა. ე. ი. მასში სამყაროს საზრისის ასახვაა. ეროვნული ენა, რომელიც წარმოდგენილია „სიტყვის კონაში“, ლოგოსურ ერთეულთა მთლიანობაა. სიტყვა ლოგოსის სახეა, ისევე როგორც კაცი სახეა ღვთისა. ლოგოსს განასახოვნებს არა მთლიანად სიტყვა, არამედ მისი „სული“ (ე. ი. მისი შინა-არსი. საბას განმარტებით სიტყვა „სულის“ მოძრაობაა“). ასევე ადამიანიც. ღვთის ხატია სული ადამიანისა. ლოგოსი სამყაროს შინა-არსია, იგი გამოხატავს სამყაროსთან ღვთის მიმართებას — ლოგოსი ქრისტე ღმერთია. ლოგოსი სამყაროს მთლიანობის გამომხატველია და კერძოდ, ეთიკური მთლიანობისა. 1

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამოდის, რომ სამყაროს მთლიანობა (ლოგოსური მთლიანობა) სიტყვაში სახეობრივად ვლინდება (შესაბამისად, ასევე ვლინდება იგი მთელს ენაში). გამოდის, რომ სახეობრიობა ხილული სამყაროს (სიტყვაში გამჟღავნებადი სამყაროს) ყოვლადმთლიანობის საფუძველიცაა და უხილავისაც.

ბინარული სემანტიკა რომ სიტყვის სახეობრივად გამოყენების საშუალებას ქმნის, ამას გვიჩვენებს „დროს“ განმარტება: „დრო (29,21 დაბად.) ესე არს ჟამთა კეთილ-ავობისა სახელი, ვინათგან ვიტყვი: იმა მეფისა ჟამსა კეთილი დრო მაქვნდა და ან დრო არა მაქვს და ოდეს დრო შემოვიგდე, ესრე ვიქმ, გინა დრო არს ანუ უდროო და ეგუევითარნი“ (შემდეგში „დროის“ მნიშვნელობა გადაადგილდა და ადამიანური „ქრონოსის“ აღმნიშვნელი „ჟამი“ გახდა: „ჟამი ჩემია და ჟამისა მე ვარ იმედი“. — ნ. ბარათაშვილი, „ნაპოლეონ“).

ლექსიკონის სხვა რედაქციაში ამ განმარტებას ერთვის: „ჟამი ნაწილი არს დღისანი, ხოლო დრონი უხნიერესნი ჟამთანი, რამეთუ ერთსა დროსა შინა მრავალი ჟამნი წარხდებიან“.

ნიშანდობლივია საბას მიერ მაგალითების მოყვანა: ერთ შემთხვევაში დროს აქვს მსაზღვრელი, შემდეგ უმსაზღვრელოდ იხმარება, მაგრამ იგივეს (კეთილ დროს) გულისხმობს („კეთილი დრო მაქვნდა და აწ დრო არ მაქვს“). ამით „დროის“ სემანტიკური ველი ფართოვდება და მისი შინაარსის თავისუფალი წარმოდგენის საშუალება იქმნება. ჟამი დროში შედის, მაგრამ დროს მარადიულობის მნიშვნელობაც შეიძლება მიენიჭოს. მთავარია, რომ „დრო“ სიკეთესთან ზიარებას გულისხმობს, უდროობა სიკეთის მოკლებას. ამ უკანასკნელი თვალსაზრისით, დრო — სიკეთე შეიძლება კეთილ სივრცესაც გულისხმობდეს, რადგანაც დროზე წარმოდგენები ქარ-



თულში ხშირად უკავშირდება სივრცეს, რომლის ძალზე კარგად გამოვლინებაა „წუთისოფელი“, სადაც მთლიანი ქრონოტოპული გააზრებაა ფიქსირებული. (სხვა მაგალითებზე ქართულში დროის სივრცესთან ლინგვისტურ მიმართებისა იხ. ლ. აბულაძე. დროის სემანტიკური ველის შესახებ.—იმერულუკავკასიური ენათმეცნიერება, XXV, გვ. 3-11).

დროის საბასეულ გაგების ფილოსოფიური, სახისმეტყველებითი თუ ლინგვისტური ასპექტები საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს და მათ განხილვას აქ არ შევეუდგებით. წინასწარი სახით აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა საბას მიერ დრო-ჟამისადმი ეთიკური მიდგომა. დროის არსის განმსაზღვრელი ეთიკური თვალსაზრისი ხდება. საბასთვის უმაღლესი ადამიანური და ღვთაებრივი (უსასრულო) დრო ეთიკურია („ჟამთა კეთილ-ავობის სახელია“).

ს.-ს. ორბელიანის ლექსიკონში ძალზე ხშირად ამა თუ იმ სიტყვის განსამარტავ ბუდეში მოცემულია საკმაოდ ზუსტი დეფინიცია, რომელთაც ერთვის იმავე სიტყვის სახეობრივი წარმოდგენები. ავტორი თითქოსდა უკმარისობას გრძნობს ლოგიკური დეფინიციით და მას სიტყვის შინაარსის სახეობრივ გააზრებას ურთავს. ამით მკითხველის წინაშე თვით ლექსიკონში ის წარმოდგება არა მხოლოდ როგორც ლექსიკოგრაფი, არამედ როგორც მწერალი, „სახისმეტყველი“. მოვიტანთ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს:

„მაღალი-ზე აღმართებით რომელი უგრძეა იგი არს. მთა, ანუ ბორცვი, ხენი, ანუ ზღუდე და მისთანანი, მაღალი არ ცაა და სამყაროა; მაღლად ითქმის ჰაერთა შინა ფრინველი, გინა დიდნი მეფენი, ანუ ძლიერი ხშიანობაა“.

ჩვენგან მოტანილ სიტყვებში მოცემულია „მაღლის“ საკმაოდ ზუსტი დეფინიცია და მას მაგალითებიც მოჰყვება. მაგრამ საბა ამით არ კმაყოფილდება და ისეთ მაგალითებსაც მოიხმობს, რომლებიც მხატვრული განსახოვნების პოტენციის შემცველია. სწორედ რომ, პოტენციალის დონეზე მოიხმობს ბოლო მაგალითებს და არა მათი უშუალო მხატვრული რეალიზების სახით. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ის, რომ რაკი საბა „მაღალს“ უკავშირებს მეფეებს. მას არ შეეძლო არ გაეთვალისწინებინა რუსთველის სიტყვახმარება, როცა ამ სიტყვას სწორედ მხატვრული შინაარსი აქვს. როსტევან მეფეა „მაღალი, უხვი, მდაბალი“. აქ „მაღლისა“ და „მდაბალის“ გვერდისგვერდ ხმარება მათ მხატვრულ პირობით-



ბას გულისხმობს, რაც არ ითქმის სიტყვაზე „უხვი“. ამიტომ არც ითვლება ეპითეტად.

„მაღლად ითქმის ჰაერთა შინა ფრინველიო“, — უნდა გულისხმობდეს არა მაინცდამაინც ფრინველებს (ჩიტებს), არამედ ფიგურალურად—ჰაერში ფრენას (ამას ადასტურებს სხვა რედაქციის იკითხვისი: „ჰაერთა შინა მფრინვალე“). აქაც მხატვრულობის პოტენციის დონეზეა მოცემული სიტყვის შინაარსის წარმოდგენა. საყურადღებოა ოპოზიციური განმარტებაც: „სიმდაბლე (29,15 ეზეკ.) გული აღუზვავებული და შემუსრვილი“ (გარიანტულად: „სიმდაბლე—გონება აღუზვავებული და გული შემუსრველი“). მაშასადამე, ფრენაც შეიძლება გულისხმობდეს არა მაინცდამაინც ფრინველის ფრენას, არამედ—აღმაფრენას და ზოგჯერ ამნაირი წარმოდგენის შესაძლებლობას შეიცავს — „მაღალიც“.

ლექსიკონში ვკითხულობთ:

„მდინარე—(2.10 დაბად)—არს წყალი დიდი მინადენი-მდინარედ ითქმის სისხლიცა და ცრემლნი“.

„წყალი დიდი მინადენი“ მდინარის განმარტებისათვის საგებობით საკმარისი იყო, ხოლო „მდინარედ ითქმის სისხლიცაო“ — ეს სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა მხატვრული წარმოდგენა. საბას ეს გააზრებაც დასტურდება „ვეფხისტყაოსნით“: „დანა დაცა, მოცაკვდა, დაეცა გასისხლმდინარდა“. რუსთაველთან მხატვრულადაა მოცემული ის, რაც საბასთან იგულისხმება. ეს იმიტომ ხდება, რომ ლექსიკონის ბუდეები აქცენტირებულია სიტყვებზე და არა მხატვრულ ტექსტთა ანალიზზე. თუმცა სიტყვათა მხატვრული პოტენციალის წარმოჩენისას სააზროვნო სფეროში შემოდის მხატვრული ტექსტებიც, უშუალოდ ან რემინისცენციებით.

ორიენტაცია სიტყვათა მხატვრულ ბუნებაზე მხოლოდ საბას პირადი მწერლური მიდრეკილებით კი არ აიხსნება, არამედ თვით ქართული სიტყვის ბუნებიდან ამოსვლით.

„კეთილი—(12,33 მათ.)—ეს კეთილი არს ნაწილი კეთილობისა; ხოლო კეთილობა ტბა რამე უკიდო, ხოლო სიკეთე არს წინაბჭე და ეზო კეთილობისა“. აქ „კეთილი“ არცაა სრულად განმარტებული. მოცემულია მხოლოდ გვარ-სახეობრივი მითითება: კეთილობა-კეთილი. კეთილობაა „ტბა უკიდო“, შისი „წინაბჭე და ეზოა“ სიკეთე.

ძალზე ხშირად ლექსიკონში არაა წარმოჩენილი საგნის თვისება ან მოვლენის ნიშანი თავისი სპეციფიკით და მას ცვლის წარმოდგენა თვისებისა ან ნიშნისა: „ბლანტი-მოსქო სასმელი, გინა ღვინო. ფრინველი მძიმედ მფრინავიც ბლანტად მფრინავად ითქ-



მის“; „ბორგა — ესე არს მიუმყორებელი ნაღველი, კაცის წყრომით ვერც დადგეს და ვერც დაჯდეს“.

„ბლანტი“ სითხის თვისებაა („მოსქო“) და არა მხოლოდ სასმელისა. საბას ეს ნიშანი ფიგურალურად გადააქვს ფრენაზე, როგორც მოძრაობის უმაღლეს ფორმაზე და ამით გზას უხსნის ამ სიტყვის მოხმარებას მოძრაობის სხვა ფორმათათვისაც. აქვე ტროპულობას ანიჭებს „ბლანტის“ სახეობრივი გააზრება „მძიმეს“ („მძიმედ მფრინავი“). „მძიმეს“ განმარტებისას საბა არ ახსენებს წონას, არამედ წარმოაჩენს იმ „რალაცას“, რომელიც სიტყვის ზუსტი სემანტიკური განმარტებისას შეიძლება მიღმა დარჩეს („მძიმე—ქვედამზიდველი“).

„ბორგვა“ კი, არაა ნაღველი. წმინდა ლექსიკოლოგიური თვალსაზრისით, ასეთი განმარტება უზუსტოა, მაგრამ საბა ამჯობინებს მისი მნიშვნელობა შეგვეგრძნობინოს მხატვრული წარმოდგენით („კაცი გულის წყრომით ვერც დადგეს და ვერც დაჯდეს“).

„მწარე (15,23 გამოსლ.) არს გემო პირის დამწველი. მწარედ ითქმის სამწუხარო სიტყვა გოდებათა და ცრემლნი გინა ბოროტ მოუბარი ენა, ანუ გვემა და ტანჯვა სასტიკი, უფროსად მწარე არიან უნანელთა სიკვდილი და ჯოჯოხეთი“.

„თქრიალი — რა ჯოგი სხვაგნით გაბრუნდეს და გაიქცეს, თქრიალად უწოდებენ“.

იკანკელი — „ესე არს მიმოცვალებითი მოქმედებაჲ ვითარ-იგი წყალი თევზთა და მფრინველთა და კუერთხი მოსესი გველად და ეგვევითარი. ესე არს აღმართში მიმრეც-მომრეცად აღსლვა და მიხვევ-მოხვევით შეზევა, რათა არა დაშვრეს“. ამ განმარტების წყაროდ მითითებულია წმ. დიონისე არეოპაგელი, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში არა აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა იმას, თუ რამდენად ესესხება საბა სხვას. ამგვარი დასესხება ადასტურებს, რომ საბა სხვისგან მოიხმობს იმას, რაც მის პოზიციას მიესადაგება. ჩვენ სწორედ მის პოზიციაზე გვაქვს საუბარი.

მაგალითად, ცნობილია, რომ საბას ეფრემ მცირის სქოლიოებიდან აქვს აღებული შემდეგი განმარტება: „შური — (31, 2 რიცვ.) შური არს მწუხარება სხვისა სიკეთესა ზედა“. მაგრამ ტიპოლოგიურად იგი შეესაბამება საბასეულ განმარტებათა ხასიათს.

ამის ნიმუშად შეიძლებოდა დაგვესახელებინა შემდეგი განმარტება: „მიმოგონება — ესე არს მოგონებისა ნელიად-ნელიად მოგონება, ხოლო მი დ მ ო გ ო ნ ე ბ ა-მ ყ ი ს ა რ ა თ ა ნ ა-მ ი დ რ ე-კ ა, ა რ ა მ ე დ ვ ი თ ა რ ც ა ბ ი ჯ ე ბ ი თ ს ვ ლ ი თ ა, მი წ ე ვ-ნ ა ს ა გ ო ნ ო ს თ ა“. აქ აშკარად გათვალისწინებულია იოანე პეტ-



რაწი და საერთოდ პატრისტიკული სახისმეტყველებითი განმარტების წესი. ნიშანდობლივია სწორედ სახისმეტყველებით ტრადიციებთან მიმართება. პატრისტიკიდან მომდინარეობს თვით განუყენებულ სპეკულატურ თეორიულ პრობლემათა გააზრება მარტივი ანთროპომორფისტული გზით. მეორეს მხრივ, აქ ჩანს ანარეკლი პეტრიწისეული ოპოზიციისა: განსჯით აზროვნებასა და კვრეტას („ხედვას“ ანუ სულიერ ხედვას) შორის. პირველი საფეხურებრივად უახლოვდება შესამეცნებელს, ხოლო მეორე უშუალოდ საბასეულია. ზემომოყვანილ განმარტებაში ყოველივე ამის შერწყმაა, რაც, როგორც დავინახეთ, აღბეჭდილია სახეობრივი წარმოდგენებით (შევადართ: „კათილორია — წიგნი, რომელი გზა და ეზო არს ყოველთა ხედვათა და სიტყუათა საფილოსოფოსთა“).

მოვლენათა სისტემატიზაციის ნიმუშად ს.-ს ორბელიანს შეიძლება გამოსდგომოდა იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისაჲს“ ფილოსოფიური ნაწილი (ზემოდასახელებული „კათილორია“), რომელიც არისტოტელეს „ორგანონზე“ დამყარებით შეიცავს ყოვლისმომცველ კატეგორიოლოგიას. ამისი არაერთი მაგალითის მოყვანა შეიძლებოდა ლექსიკონიდან (მათი განხილვა ჩვენი მიზანი არაა). მივუთითებთ მხოლოდ, რომ ასეთ შემთხვევაშიც კი საბა მიდრეკილებას ამჟღავნებს სახისმეტყველებითი აზროვნებისადმი, რითაც აღბეჭდილია ცალკეული განმარტებანი. მაგალითად, „ლამაზის“ ბუდეში განმარტებულია: კეკლუცი, კეკელა, მწყაზარი, შვენიერი, სანდომი, სახნიერი და პაეროვანი. „კეკელა — სილამაზისა და მოხდომის მცდელი“. აქ „მცდელი“ სახისმეტყველებით წარმოდგენას ითხოვს. ასეთივეა განმარტება: „პაეროვანი — რომელი ხატკეთილობით მოხდომილ იყოს“.

„მინის“ განმარტებაში დეფინაციას ცვლის მისი მიმართება მხატვრობასთან: „მინა — არს ფერადი ელვარედ შემზადებული, ილუკროთა ზედა მხატვრულად ქმნად შემზადებული“.

განზოგადებასთან ერთად თითქოსდა კონკრეტული სახისმეტყველება უნდა კლებულობდეს, მაგრამ საბასთან ხშირად პირიქითაა: „სანდომი—მოსაწადი“, „სანდომობა—სილამაზის მარლი“.

დეფინიციას წარმოდგენა ცვლის შემდეგი ტიპის განმარტებებშიაც: „გარდათხმა — გარდაფენასავით“; „დონდვალი — შეფერხებასავით“ (ვარიანტულად: „ქანებასავით რამ“). „საწყალობელი — შესაბრალისსავით“.

სპეციალური გამოკვლევით ნაჩვენებია, რომ შედარებითი განმარტება მხატვრული განსაზოვნების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფორმაა. ისაა საშუალება ლოგიკურ მოდელთა დაძლევა-შენარჩუნ-



ნებისა. მხატვრულ „განმარტებათა“ პირობითობაც ენის განმარტებას ემყარება (თ. კვაჭანტირაძე, განმარტებითი შედარება ქართულში, თბ., 1978).

მეტ-ნაკლებად ყველა, მაგრამ განსაკუთრებით ზოგიერთი სიტყვა მთელი სისრულით ავლენს საბას ლექსიკონიდან ქართულ ენობრივ მსოფლმხედველობას, რაც უკვე აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ამ მხრივ ყურადღებულია „სკნელი“ (ი. სურგულაძე). საბა განმარტავს: „სკნელი (კიდურით), რამეთუ ვიტყვი: ზესკნელი, ქვესკნელი, გარესკნელი და უკანასკნელი, ესე არს ვითარცა დასასრული რამე კიდეთანი“. საბა არ აზუსტებს, რომ ამ სიტყვებში აღბეჭდილია ქართული კოსმოლოგიური წარმოდგენები. ფიქრობთ, ეს იმისთვის ხდება, რათა არ დასაზღვროს ამ სიტყვათა თავისუფალი ხმარება, ე. ი. მათთვის გადატანითი მნიშვნელობის მინიჭების შესაძლებლობა. ამისთვის მიანიშნებს მხოლოდ ზოგადზე: ცალკეული მათგანიც ასევე ზოგადადაა განმარტებული: „გარესკნელი (22, 13 მათე) გარე კერძო“. „უკანასკნელი (2 მეფ. 13,16)—უკან, ბოლოს“; გარესკნელი და უკანასკნელი არ მიემართებიან ერთმანეთს იმგვარივე პოლარულებით, როგორც „ზესკნელი“ და „ქვესკნელი“. ზესკნელზე წერია: „(2 შჯულ. 28, 29)-ზეით უმაღლესი კიდე“ და დამატებულია „ანგელოზთა სამეფო“. ამის საპირისპიროდ: „ქუესკნელი — (2,10 ფილიპელ) ჯოჯოხეთი“.

ენობრივ მსოფლმხედვას ყველაზე მეტად წარმოაჩენს სახისმეტყველება, სიტყვისადმი მხატვრული მიმართება. მწერალი სიტყვას კი არ „ანიჭებს“ მხატვრულ-გამომსახველობით უნარს, არამედ, პლატონის „მეიეგტიკის“ პრინციპის კვალობაზე თუ ვიტყვოდით ავლენს, რაც მასში არის, რაც პოტენციურად არსებობს. ქართული სახისმეტყველების საფუძველთა საფუძველია ნათლის ესთეტიკა (საკმარისია გავიხსენოთ „ვეფხისტყაოსანი“ ან „დავითიანი“, იხ. რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის — ლიტ. ესთეტ. ნარკვევები, 1985 წ.), მაგრამ ამგვარი მსოფლმხედვით ქართულ ენაშია. კ. კეკელიძე წერდა: „ქართველებსო გაქრისტიანების აღმნიშვნელად სხვა ტერმინი არ მიუღიათ. თუ არა „ნათლვა“, ნათლისღება, მონათვლა (ბერძნული baptizmos— წყალში ჩაყურყუმულება რუსული крестить სიტყვისაგან „ჯვარი“. — ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, 1958, გვ. 192).

ქვეყნის გაქრისტიანების აღსანიშნავად იხმარებოდა „მოქცევა“ („მოქცევაი ქართლისაჲ“), მაგრამ „მონათლვა“ ან „ნათლისღება“ უფრო შეესაბამებოდა ქართულ ენობრივ მსოფლხილვას.



ენობრივ მსოფლხედვის თვალსაზრისითაა ყურადღებულნი დეგი განმარტება: „თხელი — ესე არს, ქარტის მსგავსი რააცა იყოს; თხელად ითქმის ლარი და შარი ფარჩხატი, გინა ზღვა და მდინარე ღრმა არა იყოს, გინა ნაყოფნი შორის შორს იდგნენ, გინა ფურცელი უხშირო, გინა კაცთა თმა და წვერი, ხშირა არ ესხას; თხელი ეწოდებიან ჭიქასა, თალხსა და მისთანათთა ქვათა გამჭვირვალეთა, თხელი არს ყოველივე სიზრქისა და სიხშირისა და სიმტკიცისა და სიხშოსაგან მოკლებული“.

როგორც ვხედავთ, ბოლოს შეჯამებული სახითაა მოწოდებული „თხელის“ სემანტიკური ველის საზღვრები: — „ყოველივე სიზრქისა და სიხშირის და სიმტკიცისა და სიხშირისაგან მოკლებული“. არასრულია „ზრქელის“ განმარტება: „გაუმჭვირვალი, იქით არა ჩანდეს რა“.

„ქართულში ცალკეა აგრეთვე აღნიშნული „თხელის“ უმაღლესი ხარისხი — მაქსიმალურად თხელი“ — სიფრიფანა“. ს. ორბელიანის მიხედვით („სიტყვის კონა“), „სიფრიფანა ესე არს, რომლის სივრძე და სივრცე განიზომებოდეს და არა აქუნდეს სიღრმე გასაზომი“. გარკვეულ შემთხვევებში „სიფრიფანა“ გამოხატავს უაღრესად „თხელს“, მაგრამ არა ყველა საგნის მიმართ“ (გ. რამიშვილი, ენის ენერგეტიკული თეორიის საკითხები, თბ., 1978, გვ. 194—195). აქვეა შეპირისპირებანი ქართულისა სხვა ენებთან ენობრივი მსოფლხედვის თავისებურებათა წარმოსაჩენად.

ამყამად მიზნად არ ვისახავთ იმის განხილვას, თუ როგორაა გამოყენებული საბას მხატვრულ შემოქმედებაში ის სიტყვები, რომელთა განმარტებანიც ლექსიკონშია მოცემული (ეს საგანგებო დაკვირვებას ითხოვს), ანდა როგორაა შენარჩუნებული ერთიანი ენობრივი მსოფლხედვა სრულიად განსხვავებული ენობრივი სტილის მქონე ნაწარმოებებში: „სიბრძნე სიცრუისაში“, რომელიც აღბეჭდილია მაქსიმალური ენობრივი სისადავით, ან „ქილილა და დამანას“ თარგმანის საბასეულ რედაქციაში, რომლის ენა საქმაოდ ღვარჭნილია, ანდა „სწავლანში“, რომელიც სულ სხვა სტილის შემცველია.

სიტყვაში სახისმეტყველების გარეშეც მყლავნდება ეროვნული მსოფლხედვა, მაგრამ, მეტადრე, თუკი იგი სახისმეტყველებამდე მალდდება.

საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ ერთ მნიშვნელოვან საკითხზე: ჩვენ ვხეებით საბას ლექსიკონში სიტყვათა სახისმეტყველებით განმარტებებს და მიზნად ვისახავთ ამ გზით მივუახლოვდეთ სიტყვათა მხატვრულ პოტენციალს, მაგრამ რამდენად მართებულია ასეთი



მიზანდასახულობა, როცა სახისმეტყველებაში ამოსაცნობად ღვთისმეტყველო შინაარსი?

შესაბამისი მაგალითები ლექსიკონში მრავლადაა:

„სასმელი (10,42 მათე) — წყალი, ღვინო და მისთანათა; ხოლო ქრისტეს მიერ თქმული ერთი იგი სასმელი სიკვდილი არს (26, 42 მათე).

„სიძე“ განმარტებულია ორჯერ, ორ სხვადასხვა ბუდეში: „სიძე (25,6 მათე) — სულის სიხარული ქრისტე“ და „სიძე — ქალის ქმარი“.

„სძალი“ ერთი ბუდითაა განმარტებული: „სძალი (38,24 დაბად.) ძის ცოლი, სძლადევე ითქმის მაზლისაგან ძმის ცოლი, სძალი არს ქორწილოსანი ქალი; სძლად ქრისტესა ითქმის უბიწონი სულნი ქალწულთანი (25,2 მათე); სძლად იწოდების ეკლესია ქება-ქებათა შინა“.

როგორც ვხედავთ, საბა აფიქსირებს სიტყვათა ორგვარ მნიშვნელობას: ერთია ყოფითი, ცხოვრებისეული, ხოლო მეორე საღვთისმეტყველო. საღვთისმეტყველო შინაარსი სიტყვას ენიჭება, თუკი მას ვიყენებთ ოდენსიმბოლური მნიშვნელობით. ამგვარ შემთხვევებში „სიძე“, „სძალი“ ან მისთანანი არაა ჩვეულებრივი ომონიმები. ომონიმების სხვადასხვაგვარ მნიშვნელობას (ვთქვათ: ხელი — მარჯვენა ან ხელი — გიჟი) ჩვეულებრივ ერთმანეთთან არაფერი აქვს საერთო.

ჩვენი აზრით, აქ თავისებურად მყდავნიდება ქართული სიტყვის ერთი ფრიად საყურადღებო თვისება. ესაა სემანტიკური ბინარულობა (მნიშვნელობის ორგვარობა).

გასაგებია, რომ „სიძე“ და „სძალი“ ყველა ენაში ასევე ორგვარი მნიშვნელობით უნდა მოიხმარებოდეს, მაგრამ როგორც სპეციალური შესწავლა გვიჩვენებს, სემანტიკური ბინარულობა გამჭოლი ტენდენციაა ქართულისთვის. ამას ადასტურებს სული (სამშვივნელი და მსოფლიო სული), გონი (აღამიანისა და მსოფლიო ძალი), სახე (პირისახე და არსი), სასო (ბგერის ნიშანი და პირველემენტი), სოფელი (საცხოვრებელი ადგილი და წუთისოფელი), ერთი, მღვდელი, პირი, სიტყვა და მრავალი სხვა. ხოლო ზემომოყვანილ მაგალითებიდან სკნელი, დრო, ყამი და სხვანი.

ბინარული სემანტიკის მქონე სიტყვათა მნიშვნელობანი ერთმანეთთან კავშირშია. „სულის“ (дух) კოსმოლოგიური მნიშვნელობა ეხმიანება ამავე სიტყვის ამქვეყნიურ მნიშვნელობას (душа). მსოფლიო სული გაიაზრება ანთროპომორფული გზით. ასევეა „სიტყვა“ და სხვა.

„სძალი“ ეკლესიას გულისხმობს სახისმეტყველებით. ამ სიტყვის დასაბუთებას რელიგიური შინაარსი ენიჭება სახისმეტყველებით. ეგვიპტე ითქმის სხვა სიტყვებზეც. „სიძე“ ან „სასმელი“, ანუ თუნდაც — „მწყემსი“ (—„მეტყვარე, მწყემსი, მღვდელი“) და მრავალი სხვა.

სახისმეტყველებით განმარტებათა საუკეთესო ნიმუში საბას ჰქონდა ეფრემ მცირის უნიკალური თეოლოგიური ლექსიკონის სახით, რომელიც მთლიანად დამყარებულია სახისმეტყველებით გააზრებებზე (იხ. მზ. შანიძის გამოც. — თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11).

აღნიშნული თვალსაზრისით, ყურადღებას იმსახურებს თვით საკუთარ სახელთა განმარტებანიც: „სიონი — სამასალო, გინა დეტი, სიონი სადგური ღვთისა ტაძარი, გინა უფალი, გინა მცნება. სიონი ეწოდების მაღალსა, რომელ არს ეკლესიაჲ“ (ვარიანტულად: „სიონი გამოითარგმანების სამასალოდ, რომელ არს გუშაგი, გინა დეტი, რომელი შორით ხედვიდეს“. სხვაგან განმარტებულია: „დეტი—დარაჯსთან ნახეო“, ხოლო „დარაჯა შორით მხედველიაო“. „სამასალო საგუშაგაო“).

რასაკვირველია, საბამ კარგად იცის „სიონის“ კონკრეტული ბიბლიური მნიშვნელობა, რომ ის აღნიშნავდა იერუსალიმის სამხრეთ-დასავლეთით მდებარე ადგილს, მთას, სადაც იყო დავით წინასწარმეტყველის სამეფო სასახლე, რომელთანაც შემდგომში დაკავშირებული იყო მაცხოვარიც და ღვთისმშობელიც. მაგრამ საბამ დააფიქსირა ამ სიტყვის ზოგადი მნიშვნელობანი, რაც მისი პირველადი შინაარსიდან მომდინარეობდა, რადგან იგი სწორედ ასეთი ზოგადი მნიშვნელობით იხმარებოდა ჩვენში მრავალი საქრისტიანო ადგილის აღსანიშნავად.

ამ გზით „სიონი“ გადაიქცა ზოგადი, სახეობრივი მნიშვნელობის მქონე სიტყვად, რომლითაც შეიძლება ვიგულისხმოთ ტაძარიც, უფალიც, მცნებაც და მეორეს მხრივ, საგუშაგოც.

„მობერვა — ქარის მოქროლება. მობერვა არს შინაგანი მოგონების მოცემა ღვთის მიერ“. აქაც ბინარული სემანტიკა მოიცავს მატერიალურ და სულიერ სფეროებს. სიტყვა სახეობრივი ხდება.

„კერპი (—10,11 ესაია) — აჩრდილია არსებისაჲ, გინა წარმართთა ცრულმერთი, გინა ხელით ქმნილი“. ვარიანტებში განსხვავებული განმარტებანია (შეგალითად, „აჩრდილი არსებისა. კერპი ეწოდების ხელით ქმნულსა ხატსა, ღმერთად საგონებელსა, კვალად, რასაცსა სხვათა ნაცვლად ღმრთისად თაყვანსა სცემდენ“).

კერპი სულიერებიდან დაშორების უკიდურესი ზღვარია. მისგან



იწყება არარაობა, ამიტომაც იგი „აჩრდილია არსებისა“. ფეხები-  
 ბური გაგებით, კერპი „ხატია“, ოღონდ „ხელით ქმნული“  
 სული წმიდის შთაგონებული (შევადართ გიორგი მერჩულის სი-  
 ტყევები: „ხელითა მისითა დაწერილი სულისა მიერ წმიდისა“). ე. ი.  
 ხატიც შეიძლება იქცეს კერპად, თუკი მას სული წმიდის შთაგო-  
 ნება არ ახლავს. იქმნება ამნაირი თანმიმდევრობა: ღმერთი — ხა-  
 ტი — კერპი, რაც გულისხმობს ღვთაებრიობის განფენას სულიერ-  
 ებიდან არარაობამდე.]

უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ს.-ს ორბელიანს გათვალისწინებუ-  
 ლი ჰქონდა ერთ-ერთი არსებითი რამ ი. პეტრიწის ნააზრვეიდან:  
 პეტრიწისათვის სამყარო სახეთა სისტემაა. სახეები არსებულთა  
 დაღმავალ იერარქიას ქმნის. არსებულთაგან ყოველივე სახეა. მთე-  
 ლი სამყარო აღვსილია სახეებით (იხ. რ. სირაძე, ქართული ესთე-  
 ტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978).

თუ ამასთან დაკავშირებით გავითვალისწინებთ ყოველივეს, რაც  
 „სიტყვაზე“ საბას ნააზრვეის შესახებ ზემოთ აღვნიშნეთ, შექმდე  
 მოსაზრებამდე მივალთ: საბასთვის „სიტყვა“ მხოლოდ სინამდვი-  
 ლის ამსახველი კი არაა, სიტყვა ყურადღებას იმსახურებს რო-  
 გორც ყოფიერების იერარქიის ერთ-ერთი არსებითი წევრი, რო-  
 გორც ყოფიერების უნივერსალური ნაწილი. სიტყვა ყოფიერების  
 სისტემაში აერთიანებს ღვთაებრივსა და ადამიანურს. სიტყვა მხო-  
 ლოდ საგანს თუ მოვლენას კი არ შეფარდება, არამედ იგი უშუა-  
 ლოდ მიემართება ლოგოსს. ამიტომ სიტყვას თავისთავად ფასეუ-  
 ლობა აქვს და არა მხოლოდ საგანთან შეფარდების მნიშვნელობა.

ს.-ს. ორბელიანის „სიტყვის კონაში“, სახისმეტყველებით გან-  
 მარტებების თვალსაზრისით, არსებითი მნიშვნელობა აქვს ღმერ-  
 თის გააზრებას:

„ღმერთი (3,6 გამოსლ.) — ღმერთი არს სული ნათელი დაუსა-  
 ბამო და მიზეზი ყოველთა დასაბამიერთა და დამბადებელი ყო-  
 ველთა; ღმერთი გამოითარგმანების ზედვა და წვა“.

ამ მცირე განმარტებაში მთელი სისტემაა მოცემული. იქაა  
 ღვთის წართქმით-უკუთქმითი, ანუ კათეფატიკურ-აპოფატიკურ-  
 რი განმარტებანი (დამბადებელი — დაუსაბამო). ამ ანტინომიურ  
 (ანუ ერთმანეთის საწინააღმდეგო) განმარტებებს მოჰყვება „ღმერ-  
 თის“ სახეობრივი გააზრება (სწორედ გააზრებას გულისხმობს —  
 „გამოითარგმანების“). ღმერთი გაიზრება ვითარცა „ზედვა და  
 წვა“. გამოდის, რომ მისტიკური წარმოდგენა ღვთისა, მისტიკური  
 სახისმეტყველება მაღლდება ყოველგვარ განმარტებებზე (ეს სა-  
 ყოველთაო გავრცელებული სისტემა „ვეფხისტყაოსანში“ ასეა წა-





რმოდგენილი: ღმერთი არის „უქამო უამი“, ხოლო სახისმეტყველებით მისი ხატია მზე. იგულისხმება ცნობილი სტრიქონები: მზეო, „ვინ ხატად გთქვას მზიანისა ღამისად, ერთარსებისა ერთისა, მის უქამოსა უამისად.

„ხედვასა“ და „წვას“ ეკარგება ჩვეულებრივი მნიშვნელობა და ისინი ლოგოსური მნიშვნელობით გაშინაარსდება. სახისმეტყველება ღვთაებას ინტუიციურად გვაზიარებს. სახისმეტყველება სტენს სიტყვას ლოგოსურ ბუნებას.

ს.-ს. ორბელიანი აცნობიერებს მხატვრული სიტყვის რაობას, ყოველ შემთხვევაში, სალიტერატურო სიტყვის „რჩეულობას“. როგორც ზემოთაც ითქვა, „სიტყვას“ აღნიშნავდა „ლექსი“ (თუმცა იხმარებოდა თავად „სიტყვაც“: „სიტყვის კონა“. „ლექსიკონი — ენათა თარგმანი, გინა სიტყვათა გადმოთარგმანება. ქართულად სიტყვის კონა ჰქვიან“). საბა განმარტავს: „ლექსი — სიტყვა სრული და რჩეული, გინა შეწყობილი, ლექსი არს“. აქ სალიტერატურო სიტყვახმარება უნდა ვიგულისხმოთ. რადგან „ლექსი“ საბასთვის სიტყვაა, მაგრამ არა ჩვეულებრივი, არამედ „სრული“ და „რჩეული“. ამიტომ ასეთი სიტყვა შეიძლება იყოს „შეწყობილი“ ანუ „წყობილი სიტყვა“.

სიტყვა რომ იყოს „სრული“ და „რჩეული“, ამისათვის უმთავრესი გზაა სახისმეტყველება. ამიტომაც, რომ ს.-ს ორბელიანი „სიტყვის კონაში“ არ იფარგლება სიტყვათა მხოლოდ დეფინიციური განმარტებებით და მათ იგავურ გააზრებებსაც იძლევა, რათა წარმოაჩინოს სიტყვათა სახისმეტყველებითი პოტენციალი.

ცხადია, „სიტყვის კონაში“ სახისმეტყველებითი განმარტებების შესწავლას თავისთავადი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ამასთანავე იგი ითხოვს, რომ ს.-ს ორბელიანის შემოქმედების ანალიზისას შეძლებისდაგვარად ყურადღებულნი იყოს ცალკეული სიტყვები სახისმეტყველებითი თვალსაზრისით.

**„დავითიანი“ და ბიბლია**

დავით გურამიშვილი უაღრესად რელიგიური პოეტია და ამიტომ მისი მიმართება ბიბლიასთან განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს. მრავალმხრივ შეისწავლებოდა „დავითიანის“ ბიბლიური წყაროები (განსაკუთრებით საყურადღებოა „დავითიანის“ 1955 წლის გამოცემაზე დართული კ. ცეკელიძის კომენტარები, აგრეთვე ნარკვევები: ალ. ბარამიძის, ს. ცაიშვილის, ნ. ნათაძის, რ. თვარა-



ძის, ა. ბაქრაძისა და სხვა მკვლევართა. ბოლო დროს სპეციალური კვლევა-ძიება „დავითიანის“ წყაროებისა ჩაატარა ტ. მოსიაშვილმა).

„დავითიანი“ ქართული პოეტური რელიგიური სულის უმაღლესი გამოვლინებაა. ამ თვალსაზრისით, იშვიათად თუ შეედრება ვინმე დ. გურამიშვილს ქართველ კლასიკური ჰიმნოგრაფიის წარმომადგენელთა შორის.

დ. გურამიშვილის ლირიკა საერო ფორმით ავითარებს ქართული ჰიმნოგრაფიის ტრადიციებს (ს. ცაიშვილი). „დავითიანი“ წარმოაჩენს ქართული ჰიმნოგრაფიის დიდ სახისმეტყველებით პერსპექტივებს.

ბიბლიასთან მიმართების გააზრება „დავითიანის“ მხატვრული სამყაროდან ამოსვლით თვით დ. გურამიშვილის სახისმეტყველების სპეციფიკას წარმოადგენს, გვიჩვენებს ბიბლიის ქართული ადაპტაციის რაობას, თუმცა არსებობს, თავის მხრივ, ფრიად მიზანშეწონილი მეორე ასპექტიც: ბიბლია და „დავითიანი“, ე. ი. თუ რამდენად ჩანს ბიბლია „დავითიანში“.

„დავითიანი“ და ბიბლია, — ასეთი ასპექტიდან ამოსვლით ამჯერად გამოვყოფთ შემდეგ საკითხებს: 1. დ. გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“, 2. ღვთის „სიტყვასთან“ პოეტური ზიარება „დავითიანში“ და 3. ლიტურგიული ცნობიერება „დავითიანში“.

ბიბლიასთან მიმართების გასააზრებლად საჭიროა გავითვალისწინოთ მთელი „დავითიანის“ მხატვრული სტრუქტურა. „დავითიანი“ თვითშემეცნების წიგნია. მართალია, ერთის მხრივ, იგი პოლიქანრულ ნაწარმოებთა კრებულია, მაგრამ ამასთანავე „დავითიანი“ მთლიანობაა. მის მთლიანობას ქმნის სწორედ პოეტური თვითშემეცნება. „დავითიანი“ იწყება და მთავრდება დავით გურამიშვილით. დ. გურამიშვილის „მე“ იგულისხმება მაშინაც კი, როცა ის უშუალოდ არა ჩანს. დ. გურამიშვილის „მე“ დავითიანში გაცნობიერებულია შემდეგნაირად: პ ი რ ო ვ ნ უ ლ ი „მ ე“ (მე — დავით გურამიშვილი: „ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება“, კრებულის ბოლოს — „ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენიება“ და სხვანი), ე რ ო ვ ნ უ ლ ი „მ ე“ (მე — დავით გურამიშვილი ქართველი: „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი“, კრებულის ბოლოს — „საფლავის ქვაზედ დასაწერი“ და სხვანი); ზ ო გ ა დ ა დ ა მ ი ა ნ უ რ ი „მ ე“ (მე — დავით გურამიშვილი ქრისტიანი: „ლოცვანი“ და „ვედრებანი“, წიგნი ა და ბ; კრებულის ბოლოს — „ადამის საჩივარი“ და სხვა).

„მეს“ გაცნობიერება „დავითიანში“ საერთოდ ბიბლიურია, განსაკუთრებით ევანგელური, რასაც ესადაგება: 1. მეორე პოე-



ტურ „მედ“ დავით ფსალმუნთმგალობლის წარმოსახვა, 2. ღვთისმეტყველების სიტყვასთან ზიარება და 3. ლირიკაში ლიტურგიული ცნობიერების დამკვიდრება.

1. მეორე პოეტური „მე“. ბიბლიასთან მიმართება „დავითიანისა“ ვერ დაიყვანება მხოლოდ გამოყენებულ მასალაზე. წყაროთა წარმოჩენა ვერ ამოწურავს დ. გურამიშვილის სახისმეტყველების რაობას. ბიბლიის უშუალო ციტირებაზე, სიმბოლოთა პირდაპირ გამოყენებაზე მეტად ჩვენ გვაინტერესებს დ. გურამიშვილის ლირიული აზროვნების წესი, სახეთქმნადობის პრინციპები.

მართალია, „დავითიანის“ ლექსები არაერთ ბიბლიურ ამბავს ეხება, მაგრამ აქ მიზნად არაა დასახული ბიბლიური ამბების სისტემური გადმოცემა. ისინი არაა დალაგებული ბიბლიის თანმიმდევრობით. მათი გადმოცემა ექვემდებარება და ესადაგება „დავითიანის“ შინაგან სტრუქტურას, რისი განმსაზღვრელიცაა, როგორც ვთქვით, თვითშემეცნების სულიერი გზა, რომელიც მიჰყვება ქართლის ისტორიულ ამბებსა და პირადი ცხოვრების გზას. თვით „ქაცვია მწყემსის“ ბოლოს (ეს პოემაც სიმბოლურად დ. გურამიშვილის სულიერი თვითგანწყენის გამოხატვაა) დართულია ორი ბიბლიური ამბავი: „წარღვნის ამბავი“. „ნოეს კიდობნად შესვლა“ და „ენის შერევნისა და გოდლის ამბავი“, რომლებიც მხოლოდ სიმბოლურივე ქვეტექსტებით მიემართება პოემას და არა სიუჟეტური გამომდინარეობით. ამას ადასტურებს ისიც, რომ შემდეგ მოდის „ადამის საჩივარი“. „დავითიანის“ მესამე წიგნის დასასრულს, „კაცისა და საწყუთოს ცილობის“ შემდეგ ავტოგრაფში ჩართულია „დაბადების“ ნაწყვეტი (შესაქ. 49,—16), „ქაცვია მწყემსშიაცა“ სხვა ნაწყვეტი (შესაქ. 8, 17-21-9,1-29) სათაურით: „ნოეს კიდობნით გამოსვლა“. ასევე 523-ე სტროფის შემდეგაცაა ჩანართი (შესაქ. 6,18).

ვიმეორებთ: ბიბლიის ნებისმიერი მოხმობა განპირობებულია „დავითიანის“ საერთო სტრუქტურით და ამიტომ ჩვენ სწორედ ასეთი ასპექტით უნდა გავიაზროთ „დავითიანის“ მიმართება ბიბლიასთან.

ბიბლიასთან მიმართების თვალსაზრისით, ჩვენს ყურადღებას იქცევს ლირიკული სუბიექტის ჩანაცვლების თავისებურებანი „დავითიანში“.

„დავითიანის“ ლირიკულ ლექსებში სხვადასხვა ლირიკული სუბიექტია, მაგალითად, ადამი („ადამის საჩივარი“), ქრისტე („ლოცვა, გვ. 80, „ვედრება“, გვ. 81), ღვთისმშობელი („ტირილი ღვთისმშობლისა“). ყოველ მათგანს ჩანაცვლება-ხოლ-



მე დ. გურამიშვილი და მათ სათქმელს საკუთარ სათქმელად მიიღეს. „ადამის საჩივარში“, რომელიც პირველცოდვას და მის შემდეგდროინდელ ამბებს შეეხება, ადამი ამბობს, რომ „ჩემი ბრალით ბევრი კვდებისო“. ჩემს ბაღში (იგულისხმება უკვე ამქვეყნიური ბაღი) ხილნარი სულ ხმებაო. ღვთისგან ნაბოძები ყველაფერი წამერთვა, ცა ჩამომექცა, „უცვდებიან მას ბოძები“; მტერმაო „სახლი მკვიდრად აგებული დამიქცევა, მომიშალაო“. „ვინც იშენა სიბრძნით ვანი, ქვეშ შეუდგა შვიდი სვეტი, ის არს ჩემი სათაყვანი“ (გვ. 262). ეს სიტყვები „სოლომონის იგავთაგანაა“ (იგავი, 9,1). ე. ი. ადამი ამბობს ისეთ სიტყვებს, რომლებიც მის შემდეგ ითქვა (ადამის სამოთხის შემდგომი ამბები აღწერილია აპოკრიფულ „ადამის ცხოვრებაში“). ამით დ. გურამიშვილის ლექსში ადამის სიტყვები და თვით ადამი განზოგადებულ სახეს იძენს. მასში შეიძლება მოაზრებული იქნას ყველა, ვინც კი პირველცოდვას თავის თავზე აიღებს. ლექსის ლირიკული სუბიექტის გარდაქმნა-განზოგადება კვლავ გრძელდება და საბოლოოდ ამ ლექსის ლირიკულ სუბიექტად მკვიდრდება დ. გურამიშვილი; ეს ლექსი ასე მთავრდება: „დავით გალად („გალი უშრტოო ხეა“. — საბა) დანერგული ვარ უშრტო და მე უფესო, აწ მომძებნოს დაკარგული. ვვედრებ ქრისტეს მეუფესო“ (გვ. 263).

ამ ლექსში ადამის საჩივრად მოწოდებულია დ. გურამიშვილის ვედრება. ეს ლექსი აღსარებაა. აღსარება ითხოვს მონანიებას (50-ე ფსალმუნის კვალობაზე, რაც მოცემულია ანდრია კრიტელის „დიდკანონსა“ და დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანში“). დ. გურამიშვილი ამ ლექსით გამოხატავს ცნობილ აზრს, რომ ყოველი ადამიანი და, მათ შორის, თვითონაც უნდა იყოს თავის თავზე მტკირთველი პირველცოდვისა და ყველას ევალება ინანიებდეს იმ პირველცოდვას, ვითარცა საკუთარს. ასე ერწყმის ერთმანეთს ზოგადადამიანური (ადამისა) და დ. გურამიშვილისეული (პიროვნული) განცდები. პირველ-ცოდვა გააზრებულია დ. გურამიშვილის მიერ საკუთარი „მედან“ ამოსვლით. ამიტომაც იწყება ეს ლექსი ადამით და მთავრდება დ. გურამიშვილით.

აქ საკუთრივ დ. გურამიშვილისეულია ლირიკულ ლექსში განხორციელებული ჩანაცვლება ლირიკული სუბიექტისა ყველა იმ შედეგით, რაც უკვე აღვნიშნეთ.

ლირიკული სუბიექტის ჩანაცვლების ტენდენცია „დავითიანში“ ძირითადად გამოხატულია შემდეგნაირად: „დავითიანის“ მრავალ ლექსში ლირიკულ სუბიექტად შემოდის დავით ფსალმუნთმგალობელი იგია დ. გურამიშვილისათვის უმაღლესი პოეტური



ადეალიც და სულიერი წარმართველიც. რასაკვირველია, საგუბერნიული საბჭოების მიხედვით, ლოო მიზანი დ. გურამიშვილისა აბსოლუტთან, პიროვნულ ღვთაებასთან შერწყმა (მ. ლაღანიძე, ინდივიდუმი და ტრადიცია დ. გურამიშვილის „მხიარულ ზაფხულში“. — თსუ შრომები: ლიტერატურათმცოდნეობა, 1989, გვ. 44—52). მაგრამ აბსოლუტთან ზიარება ხდება დავით წინასწარმეტყველის შეწევნით. როგორც მფარველ წმინდანთაგან შეწევნით მოელიან ღვთის წყალობას, ასევე ესწრაფვის დავით გურამიშვილი თავის პოეზიაში დავით ფსალმუნთმგალობელთან სულიერ მიახლოებას. სწორედ ასე ხდება პიროვნულ-ინდივიდუალურზე ამბობება. ადამიანი ვერ უგულვებელყოფს თავის პირად-ინდივიდუალურ არსებობას, პირიქით, მან უნდა გააცნობიეროს თავისი პირადი ადამიანური ყოფის ცოდვილიანობა. ასეთია ქრისტიანული ცნობიერების ანტინომიურობა, თვითშემეცნებისას ორი პოლარული გზის თანაარსებობა.

ლირიკული სუბიექტის ჩანაცვლება დ. გურამიშვილისთანა პოეტისათვის შეუძლებელია იყოს მხოლოდ მარტივად ასახსნელი „პოეტური ხერხი“. იგი მის რელიგიურ მსოფლგანცდას უკავშირდება. პოეტი ცდილობს თავისი სათქმელი დავით ფსალმუნთმგალობლის კვალობაზე გამოთქვას (ნეტარი ავგუსტინე ასე მიმართავდა ღმერთს: შენ მიეც ადამიანს უნარი თავისი თავი სხვათა მიხედვით შეიცნოსო („აღსარება“, I, VI, 9). დ. გურამიშვილისათვის შემწე თვითშემეცნებისას დავით ფსალმუნთმგალობელია.

ყოველივე ამას კარგად წარმოაჩენს „დავითიანის“ სულ ბოლო ლექსის ბოლო სტრიქონები (ამის შემდეგაა მხოლოდ დანართები, მათ შორის, ავტობორტრეტისთვის დართული ორსტროფიანი ლოცვა სათაურით: „ესე კაცი ასე ილოცავს“): „ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენების“ ბოლო სტრიქონებში ნათქვამია:

„წამკითხველნო, ამაზედ თქვენ ნურას მედავით,  
რომ ეს ასე ვსთქვი გურამისშვილმან, მე-დავით.  
თქვენ ვერ დასთმობდით ჩემგნით ნათქვამსა,  
რაც თქვენგნით თქმული აწ მე დავითმე:  
მის ღვთის ძის მამის დავითის სეხნა  
გურამისშვილი ვიყავ დავით მე;  
ამად ქაჩალმან მის თმის ნავარცხნი  
ქოჩრად მოვისხი თავზედა. ვითმე,  
ან თქვენ ამაზედ რა ცილობა გაქვთ.  
არა ვიცი რა, რას მედავით მე“.

დ. გურამიშვილი აღნიშნავს: თმად მოვიბი დავით ფსალმუნთმგალობლის ნავარცხნიო და ითხოვს, რომ ამ სახით ჩემგან ნათქ-



ვამი საცილობლად ნუ შეგეკმნებათო. ე. ი. დ. გურამიშვილის ნათქვამს დავით ფსალმუნთმგალობლის თმის ნავარცხნს ადარებს. აქვე, „დავითიანის“ დასასრულს, მას საჭიროდ მიუჩნევია საგანგებოდ აღენიშნა თავისთავად ცხადი რამ — „სეხნა“ ვარო დავითისა, რომელიც იყო „მამა“ ღვთის ძისა. ამ კონტექსტში „სეხნა“ პოეტურ სახელთა ურთიერთანაზიარებად უნდა გავიგოთ. დავით ფსალმუნთმგალობელი „მამა“ ანუ წინაპარი იყო ძე ღვთაებისა კაცობრივი თვალსაზრისით (გენეალოგიურად ხომ მარიამი და იოსები ითვლებოდნენ დავითის შთამომავლებად, ანუ დავითიანად). აქვე იგულისხმება, რომ დავით წინასწარმეტყველის სულიერი „შვილი“ იყო ფსალმუნი, დ. გურამიშვილის სულიერი შვილია „დავითიანი“ („დავჯექ და ლექსვა დავიწყე, ვსტქვი, თუ ვიშველებ ამასო“. „მე უშვილომ ეს ობოლი მძლივ გაგზარდე დიდი ჭირით“...). ყველგან ჩანს ბიბლიური პატრონალიზმი. დ. გურამიშვილის თქმით, „ყოველი წული მშობელთა მზგავსი მზგავს ემზგავსებიან“ (შდრ. პეტრიწთან განმარტება პლატონურ-ნეოპლატონური აზრისა: „თვისდა ხატად წარმოქმნის ყოველი წარმომქმნელი ყოველსა თვისგნით წარმოქმნილსა“. განმარტებაჲ, II, გვ. 71, 35). ამისდა კვალად, დ. გურამიშვილს სურს „დავითიანი“ შეამსგავსოს „დავითს“, თუნდაც სეხნიათა შორეული მსგავსებით (ფსალმუნთა ქართული სახელდებაა „დავითნი“. მასთან „დავითიანის“ მსგავსებას შეიძლებოდა მეტი მნიშვნელობა მინიჭებოდა, ვიდრე სხვა ძველქართულ კრებულთა ტრადიციულ სახელდებებს: „არჩილიანი“, „ვახტანგიანი“ და ა. შ.).

დავითის ფსალმუნთა გათავისება ნათლად ჩანს შემდეგ სტროფში: „ღმერთო, მისმინე, დავითის საგალობელი, მიწყალე დიდის წყალობით საწყალობელი, უსჯულოება ამზოცე, უფროის განმბანე, და ეს სიმღერა მის თქმას, მოძახილს აბანე“ (გვ. 277). აქ ჯერ ვედრებაა, რომ ღმერთმა დ. გურამიშვილისაგან ისმინოს დავით ფსალმუნთა ავტორის საგალობელი („მისმინეო დავითის საგალობელი“. შემდეგ გარდათქმია 50-ე ფსალმუნის სიტყვებისა: „მიწყალე მე, ღმერთო, დიდითა წყალობითა შენითა და მრავლითა მოწყალებითა შენითა აღზოცე უშჯულოებაჲ ჩემი, უფროჲს განმბანე მე უშჯულოებისაგან ჩემისაგან“. იხ. ფსალმუნნი, მზ. შანიძის გამოცემა). ხოლო შემდეგ კვლავ ვედრებაა, რომ თვით დავით გურამიშვილის „სიმღერა“ ღმერთმა მიიღოს ვითარცა ფსალმუნის კვალობაზე ნათქვამი.

ლირიკულ სუბიექტთა ურთიერთჩანაცვლებანი ჩანს დავით წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილ ლექსებში, მაგალითად, ცნობილ

სტრიქონებში: „მან დამაყენა, წამოაყენა მან მზეთა-მზემან შეგვიქმნა ვანდელი, ბნელში მგდებარე გამოველ გარე, ვითა დავლამდი, მსუგავსთენდი! ძე მოგვებოძა, გვესვეტ-გვებოძა, მე დაქცეული მისგან ავშენდი, დავითს, დავითო, მიხამდა, ვითო, ეგრეთ ნუგუმსმცა და მად ვაქებდი“ („დავითის შესხმა პირველი“, გვ. 113). აქ დ. გურამიშვილი ფსალმუნთმგალობელს მიმართავს ფსალმუნთა კვალობაზე.

აქვე შევნიშნავთ: ფსალმუნური სახისმეტყველების გვერდით დ. გურამიშვილს შემოაქვს მხატვრული თვითგანსახოვნება. ამას გვიჩვენებს სიტყვები — „დავლამდი“ და „გავთენდი“, რომელთა I პირში ხმარება შეუძლებელია, თუ ისინი მხატვრულად არ მნიშვნელობს. მსგავსი ფრაზაა ლექსში „არია“: „მზე დამილამდი მზიანი“, გვ. 140 (სიტყვის მსგავს მხატვრულ ხმარებას ვხედავთ ჩვენ „წმ. ნინოს ცხოვრებაშიც“: „მე დღესა დავულამდებო“, — ამბობს წმ. ნინო სიკვდილის წინ. ქართული სიტყვის ამგვარი მხატვრული პოტენციული ქართული ენის ბუნებას ემყარება: რ. სირაძე, ქართული პარადიგმული სახისმეტყველებისათვის. — „საბჭოთა ხელოვნება“, 1990, № 2. მსგავსი სიტყვისხმარება ან სიტყვაქმნალობა გვხვდება თვით ბიბლიის ქართულ თარგმანებში).

ზემოაღნიშნული თვალსაზრისით, ყურადღებას იქცევს „მეოთხე დავითის შესხმა და დავითნის ქების იგავი“. აქ ნათქვამია:

„დავით შევმოსე ხილითა, რომელი მოსა ხე დავით;  
 მის ზეს მოხედა უფალმან კეთილის მოსახედავით.  
 ნუ მედავებოთ, მარიდეთ გულს ლახვარ მოსახედავით,  
 ის დავით კარგით მოსა ხით, მე დავით მოსახელ ავით“ (გვ. 265).

აქაც აღნიშნავს დ. გურამიშვილი, რომ მას არ ძალუძს გაუტოლდეს იმ დავითს, რომელსაც მეტი წყალობით მოხედა უფალმა, რათა უკეთ შეემკო ხე, ხილით შესამოსავი. ერთი შეხედვით, ძნელია ზუსტად განსაზღვრა ამ „ხის“ რაობისა. იგი მრავალმნიშვნელოვანია, აქ რამდენიმე განსაზღვრებაა. ეს „ხე“ დავითის წალკოტის ხეა. ის ნათელია, „ვინც ნათლად დავითს უქია“. ე. ი. ნათელია და თანაც პიროვნულად გასააზრებელია („ვინც“). მაშასადამე ესაა ღვთაება, მაცხოვარი.

დ. გურამიშვილი დავითის ფსალმუნებში მაცხოვრის ქებას ხედავს და ამ საფუძველზე შეიგრძნობს თავის ნათესაობას მასთან. ნიშანდობლივია შემდეგი განცხადება: „დავითიანი ვსთქვი დავით, გურამისშვილმან გვარადო, ხილად ვსთქვი სიტყვა ღვთისა და ძე კაცთა ნორჩის მგვანადო; ცხოვრების წყაროს ვუხსენე ხე ცხოვ-



რებისა ღარადო, ამად ვსთქვი ჯვარზედ ვნებული, ცრემლიანი ნოთ ღვარადო“ (გვ. 21). ქართული სახისმეტყველებითი ტრადიციების თვალსაზრისით, ნიშანდობლივია ისიც, რომ ეს ხე ვენახადაა წარმოდგენილი მომდევნო სტროფში და ამ ხის მნიშვნელობა იგავურია („ამისთვის მე არ შევსძებნე, რაც დავრგევ იგავთ ხე ველად“. იქვე).

ეს „ხე“ დავით ფსალმუნთმგალობლის წალკოტშიაც მდგარა („დავით იშენა წალკოტი, ძოდან ვსთქვი, რაც რგო ხედაო, კიდევ გაჩვენებ თვალითა, თუ ამას ვერა ჰხედაო: გვერდი მამისა თვით დავითს როგორც რომ უსახედაო, ეგრეთ დაირგო, მოაბა, რომელსაც ჩვენ გვარხევდაო“. გვ. 265). „ხეს“ აქებდა დავით ფსალმუნთმგალობელი და ასევე „ხეს“ აღიდებს დ. გურამიშვილიც მის კვალობაზე. ამიტომაც ხის განსახოვნებაში პირდაპირ თუ არაპირდაპირ დავით წინასწარმეტყველს უკავშირდება (ასეა „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავშიაც“: „ვინ მთქვის მე კაცი ხის დარად დამრგის, ქვე წყალი მისხისა“. „ნერგად მას ვსახავ, იგ, რაც ხე ისახა იესისითა, ვინცა გამოსცა ნაყოფი თვისთა ნათქვამთა, ხეს ვითა“. „შურდულ-ქვით სძლია მებრძოლთა“... ესაა დავით წინასწარმეტყველი. აქ ისიც ჩანს, რომ მასთან კავშირს ეძებს დ. გურამიშვილიც, გვ. 27).

დავით წინასწარმეტყველი და ფსალმუნთმგალობელი მრავალგვარად ჩანს „დავითიანში“. მისი უშუალო დამოწმება პირველად „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავში“ გვხვდება. „დავით თქვა: აქებდით გლახაკი და მდიდარიო“. „სწავლა მოსწავლეთას“ დასაწყისშიაც ის დავითი უნდა იგულისხმებოდეს („მოყევ დავითის მცნებასა“, სხვა ლექსშიაც ვკითხულობთ: „დავითის მცნება ისმინე, განავე გასაგონია“). „სწავლაში თავის გაფრთხილებისა“ „ეკრძალენის“ მოტივია, რომელსაც ეძღვნება ბასილ დიდის ერთი ჰომილიაც. აქვე მოტანილია დავითის მცნებანი, რომლებიც ასეთი ფრაზით მთავრდება: „დავითს რაც უთქვამს, სწორიო“. სხვა ლექსში ყრმას მიმართავს: „დავით რაც გპრქვა შევნიერად, აშვენიარეო“ (გვ. 125). ანდა: „რაც რომ დავით შენ გასწავლა, მაგრად დაბლუჯეო“ (გვ. 129). „გულთმოდგინეთ ისმენდეს, დავითს რაც ეჩაღბოსა“ (გვ. 130). „უკვდავების წყაროს იგავში“ აღნიშნულია, რომ თვით ფსალმუნთმგალობელი დავით ქრისტეზე წერდა: „დავით თქვა ღვთისა მაგიერ სიტყვა ძლიერი ერთია: „გარდამოხდესო, ვინ წვიმა საწმისზედ მონაწვეთიო“. „ნათლად ჩნდა ნათელი მისის დავითის თქმულია“ (იქვე), ვრცლადაა გარდათქმული ფსალმუნი ლექსში „უკვდავების“





წყაროს იგავის ახსნა“: „მას აქებენ: ანგელოზნი, ცა, ქვეყანა, ბნელ ნათელნი, ზღვა, ხმელეთი, ხე, ბალახნი, მთა, ბორცვა, ტყე, ზღა- ნარ-ველნი, პირუტყვ, მხეცნი, მფრინველ, თევზნი, ვეშაპ, ყოვლნი ქვემძრომელნი, ცეცხლი, ქარი, წყალი, მიწა, კაცი, ცხოვლად პირ- მეტყველნი. მზე და მთვარე, მეხთბატანი, ხორშაკ, სეტყვა ხილთ მბერტყელი, — ყოველი სული აქებდით, — იტყვის წინასწარმეტყ- ველი“. ესაა 148-ე ფსალმუნის გარდათქმა, რაც თავისთავად ყუ- რადღების ღირსია. „ქართველთა და კახთაგან თავიანთ უფალთად შეორგულეების“ გამოხატულებად მიჩნეულია, რომ მათ „დავით მა- მისა მისისა დამუსრეს ფსალმუნთ ებანი“. ამიტომაცო „სრულიად აღსრულდა მათზედა დავითის მონახსენებო“ („საწყაულის მოწყ- ვა ღვთისაგან“). დ. გურამიშვილს დავით წინასწარმეტყველი მი- აჩნია სულიერ შემწედ: „მე, დავით, მიხსენ მტერთაგან, მამის და- ვითის მთნობლო“ (გვ. 86). აქვეა ფსალმუნიდან მომდინარე სიტყ- ვები: „სახით, ვითარცა საწმისზედ, ცვარო ზეგარდმო წვეთილო“. ღვთისმშობელზე ნათქვამია: „მთავ ღვთისავ, მთაო პოხილო, და- ვითის საგალობლო“ (გვ. 86). ლექსი „ლოცვა-გალობა“ იწყება 2ე-5 ფსალმუნის მსგავსად „ღმერთო, მომხედე, ვედრება მისმინე, გამიგონეო“. ფსალმუნზე დიდადაა დამოკიდებული „სიმღერა“, სადაც ნათქვამია: „რქვა: დიდება ღმერთო, შენდა, ცად და ქვეყ- ნად რაც აშენდა! დავით ხმითა ნესტვს აფშვენდა, გიგალობდა, ვი- თა გშვენდა“ (გვ. 142).

ჩვენ აქ სპეციალურად აღარ ვეხებით ლექსებს, რომლებიც მთლიანად მიძღვნილია დავით წინასწარმეტყველისა და ფსალმუნთ- მაგალობლისადმი (ასეთია ოთხი „დავითის შესხმა“ და სხვანი. ზო- გიერთ მათგანს ნაწილობრივ ზემოთ შევხებით).

ზემომოყვანილი მაგალითებიც გვიჩვენებს, რომ მთელ „დავი- თიანს“ მსჭვალავს „დავითნი“ (როგორც ცნობილია, ასეთი სახელ- წოდება ფსალმუნებს მხოლოდ ქართულად აქვს). „დავითნი“ „დავითიანი ს“ ყველაზე მნიშვნელოვანი პარა- დიგმაა. დავით ფსალმუნთმაგალობელი კი დავით გურამიშვი- ლისათვის არის მეორე პოეტური „მე“ ანუ ისეთი ლირიკული სუბიექტი, რომლის კვალობაზედაცაა გამოთქმული „დავითიანი“ რელიგიური განცდები (ამ საკითხს ამჯერად აქ ვრცლად აღარ ვე- ხებით, რადგან იგი სპეციალურად გვაქვს გაანალიზებული ნარკ- ვევში: დავით გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“. — წერილები, 1980, გვ. 116—148).

ამ თვალსაზრისით, ცხადია, რომ „დავითიანი“ ავტორისათვის-



ყველაზე მნიშვნელოვანია სწორედ ლირიკული ლექსები. სებითი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს დ. გურამიშვილის მთელი შემოქმედების არსის გაგებისათვის. ილია ჭავჭავაძე წერდა: „დავით გურამიშვილის სარწმუნოებრივი ლაღადება დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნების სიმალემდგა ასულიო (ტ. III, გვ. 153). ილიას მიერ დ. გურამიშვილის პოეზიის ღირსების სწორედ ფსალმუნთა მიხედვით განსაზღვრა ფრიად ნიშანდობლივია.

„დავითიანი“ ბიბლიას ძალზე ბევრი რამით უკავშირდება, მაგრამ უმთავრესია მისი მიმართება ფსალმუნთან. ამ შემთხვევაში არსებითია, რომ დ. გურამიშვილის ლირიკული აზროვნება ფსალმუნურია. ამით აიხსნება, რომ დ. გურამიშვილი თავის ლექსებში ლირიკულ სუბიექტად ჩაანაცვლებს-ხოლმე დავით ფსალმუნთა ავტორს, ანდა თვითონ ჩაენაცვლება მას.

ესაა ერთ-ერთი მთავარი განმსაზღვრელი ბიბლიასთან „დავითიანის“ მიმართების ნებისმიერი ფორმისა.

**2. ღვთის სიტყვასთან ზიარება.** „დავითიანის“ დასაწყისად თუ მივიჩნევთ „ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადებას“ — გამოდის, რომ პირველსავე სტროფში მოხსენიებული „სიტყვა ღვთისა“:

„დავითიანი ვსთქვი დავით, გურამისშვილმან გვარადო,  
 ხილად ვსთქვი სიტყვა ღვთისა და ძე კაცთა ნორჩის მგვანადო;  
 ცხოვრების წყაროს უხსენე ხე ცხოვრებისა ღარადო,  
 ამაღ ვსთქვი ჭვარხედ ვნებული, ცრემლნი იღინოთ ღვარადო“.

აქედან უკვე ჩანს, რომ „დავითიანში“ პოეტის ძირითადი სათქმელი ყოფილა ის, რაც უკავშირდება „ღვთის სიტყვას“, ე. ი. მაცხოვარს, მაგრამ პოეტი მას უკავშირდება სწორედ ამგვარი მიდგომით, — „სიტყვის“ საზრისით შეიცნობს მის ლოგოსურ ბუნებას. ამასთანავე მაცხოვარს გამოსახავს ვითარცა კაცთა ძეს.

„დავითიანი“ ადამიანური სიტყვის ცხადყოფაა და იგი მიემართება ღვთის სიტყვას, ლოგოსს. მაგრამ იგი ღვთის სიტყვას მიემართება იგავურად, თანაც მარტივი იგავებით:

„ამისთვის მე არ შევსძექვე, რაც დავრგე იგავთ ხე ველად,  
 უფრო ადვილად ადვილიან ზედ ყრმანი დასარხეველად.  
 სასმელად უძღვენ თერმონი, არ ცუდად დასანთხეველად,  
 ყრმათ შევავედრე ეს წიგნი. არ შექმნან დასახეველად“ (გვ. 21).

აქ „დავითიანი“ ცხადდება „იგავთ ხედ“, რომელიც გამიზნულია ყრმათათვის. ეს უშუალოდაც ჩანს არაერთ ნაწარმოებში, მაგალითად, „სწავლა მოსწავლეთაში“ ან „ქაცვია მწყემსში“ და სხვა



ნაწარმოებებშიც. ეს ყველგან წარმოჩნდება უაღრესად სადა სტილით, მარტივი განსჯით და ნათელი უბრალოებით; იმიტაც, „დავითიანი“ ზნეთსწავლულების წიგნია, ხოლო დ. გურამიშვილის მოთხოვნა ადამიანი ყრმობის დროს უნდა განისწავლოს. „დავითიანი“ ამასთანავე არის თვითშემეცნების წიგნი, ხოლო დ. გურამიშვილი საგანგებოდ აღნიშნავდა, რომ:

„ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო. ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის, წაეა სადაო“ (გვ. 34).

ამრიგად, „დავითიანის“ მიმართება „საღვთო სიტყვისადმი“ გამიზნულია ყრმათათვის და ეს სრულიად გარკვეული და კონკრეტული მიზანდასახულობაა. მაგრამ, ჩვენის აზრით, ამასაც ახლავს მეორე პლანი, „იგავური“ აზრი და ეს აზრი ევანგელურია.

ცნობილია, რომ შემეცნების სახარებისეული გაგებით, სიბრძნის წვდომისთვის აუცილებელია სულის სიწმინდე, სულიერი უბიწოება, „სიმარტივე“ სულისა. რა ასაკისაც არ უნდა იყოს კაცი, მისთვის დაფარულია სიბრძნე, თუ მას არ ახასიათებს სულიერი სიყრმე, სულის სიწრფე. სწორედ ასეთი აზრია სახარების ცნობილ სიტყვებში, რომლითაც მაცხოვარი მიმართავს პაპა ლმერთს: „დაჰფარე ესე ბრძენთაგან და მეცნიერთა და გამოუცხადე ესე ჩჩვილთა“ (მთ., 11, 25).

ა. პ. ლოპუხინის მიერ შედგენილ ეგზეგეტიკურ ნაშრომში ეს ადგილი ასეა განმარტებული:

«Мудрыми и разумными здесь называются люди, усвоившие себе ложную мудрость и вместе с нею утратившие здравый смысл. Будучи привержены к своей ложной мудрости, своим ложным учениям и гордясь своей мудростью, они не знают и не могут понять простых таинств или истин царства Божия, открытых людям с чистым сердцем, которые походят на младенцев» (Толковая Библия, 3, Новый Завет, Петербург, 1911—1913, с. 223).

ნეტარი ავგუსტინე უმაღლეს სიბრძნეს მისაღწევად საზავდა მხოლოდ წმინდა სულისთვის, სიყვარულის ძალით აღვსილი სულისთვის („აღსარება“). სიყვარულის უნარი სულის სიჭაბუკის ნიშანიაო.

მაშასადამე, დავით გურამიშვილი გულისხმობს, რომ საღვთო სიტყვისკენ სწრაფვა უნდა ხდებოდეს ჭაბუკური ცნობიერებით, „ტრფიალებით“.

ღმერთი სიყვარულია და ამიტომაც სიყვარულშია უმაღლესი



სიბრძნე, როგორც ავგუსტინე ამბობდა, „სიყვარულის სიყვარულში“ („აღსარება, II, I, 1). ფსალმუნურ-ევანგელური საღვთო ტრფობის იდეა მსჭვალავს მთელს „დავითიანს“. აქ, შეიძლება ითქვას, მაქსიმალურობას აღწევს ღმერთის სიყვარულის კაცსახოვანი გააზრება, საღვთო ტრფიალების მისტიკური იდეალი.

საღვთო ტრფობის უნივერსალურ იდეალთან ზიარება დ. გურამიშვილს სახისმეტყველების მხრივაც ანათესავებს დანტე ალიგიერთან. დანტოლოგიაში აღნიშნავენ ბეატრიჩეს სახის დეიფიკაციას ანუ გაღმერთობას (ბრუნო ნარდი). ეს ნიშნავს, რომ ტრფიალების გრძნობა უნდა განიწმინდოს, მაქსიმალურად გასულიერდეს. სიყვარული — ყველაზე დიდი ადამიანური გრძნობა — არ უნდა იფარგლებოდეს მიწიერებით და ღვთაებას უნდა გვაზიარებდეს. სწორედ ამ გზით ხდება ბეატრიჩეს სახის დეიფიკაცია „ღვთაებრივ კომედიასა“ და „ახალ ცხოვრებაში“. ეგვევ გზით ხორციელდება დეიფიკაცია ზუბოვეკელი ქალისა დ. გურამიშვილის ლექსში „ზუბოვკა“. აქ თვით ნატურალისტური წარმოდგენების დემატერიალიზება ხდება. რეალური სახე ქალისა განიწმინდება და წმინდა სულიერებად იქცევა. მაგრამ ეს მაინც წარმოდგენათა დონეა. ამის შემდეგ იწყება მისტიკური ხილვა. ხდება სუბლიმაცია წარმოდგენებისა, ანუ ერთი მდგომარეობიდან გადასვლა სულ სხვა რეალობაში (რაც სრულიად ნათლად ცხადყო კ. კეკელიძემ). მშვენიერი ქალისადმი ვედრება მაცხოვრისადმი ვედრებად გარდაიქმნება. განიწმინდება ადამიანური ტრფიალება და მყარდება საღვთო ტრფობის განწყობა („განწყობის“ ფართო, დ. უზნაძის ცნებითი შინაარსის მსგავსად, ანუ „მზაობა“, ე. ი. სინამდვილისადმი ისეთი მიმართება, როცა მისი რაობის აღქმა მთლიანად აღმქმველზეა დამოკიდებული და არა თვით სინამდვილეზე).

ამგვარი შეხვედრები განპირობებულია საღვთო ტრფიალების ფსალმუნ-ევანგელური კონცეფციით, სიძისა და სძლის ევანგელური წარმოდგენით. „დავითიანში“ ღვთის სიტყვას ეწოდება „საყვარელი“, რომლის განსახოვნება იძენს სულ სხვადასხვა ფორმებს. მთავარია, რომ ყველგან ჩანს სიბრძნის სიყვარულით წვდომის ევანგელური გზა. ✓

ზემოაღნიშნულს ეხმიანება ღვთისადმი მიმართვა „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავის“ დასაწყისში:

„ღმერთო, რომელსაც გაქონან არსის საყდართა ჯდომანი, რომელმან მოეც მიჯნურთა ტრფიალტ სურვილის ნდომანი, რიტორთა ლექსი გულისა, სიღრმე სიბრძნისა ზომანი, შენ მიმახვედრე წადილსა, არ მაქნდეს ცუდად ცდომანი“ (გვ. 37).



სტროფის დასაწყისში მესამე პირზეა გადატანილი ის, რაც გურამიშვილზე, ვითარცა ლირიკულ სუბიექტზეა ნათქვამი (ამას წარმოაჩენს მეოთხე სტრიქონი). აქ რუსთველის კვალობაზე აღნიშნავს პოეტი: „რომელმან მოეც მიჯნურთა ტრფიალთ სურვილის ნდომანიო“ და ამას მოჰყვება „ცოდვათა შესუბუქების“ თხოვნა („...არ მაქვნდეს ცუდად ცდომანიო“). „მიჯნურთა ტრფიალთ სურვილში“ საღვთო მიჯნურობა იგულისხმება. რადგან „დავითიანს“ არ შეესაბამება, რომ მისი ავტორი ჩვენს წინაშე, უპირველეს ყოვლისა, წარმოდგეს ამქვეყნიური მიჯნურობით („ქაცვია მწყემსიც“ კი ვერ გაამართლებდა ამას). „ტრფიალების“ საღვთო შინაარსით ხმარება ი. პეტრიწის მიერ იქნა დამკვიდრებული, თუმცა მანამდე მას ეფრემ მცირეც ხმარობს (ნ. ნათაძე).

„ლექსი გულისა“ ანუ „გულის სიტყვა“ „სიბრძნის სიბრძნისა“ გულისხმობს და ესეც ამტკიცებს, რომ დ. გურამიშვილის პოეტური სიტყვა საღვთო სიტყვისკენაა წარმართული, ამიტომაც სავსებით ლოგიკურად მოსდევს ამას განცხადება — „დავიწყო სიტყვა სიბრძნისაო“.

ამრიგად, დასაწყისიდანვე გაცხადებულია, რომ დ. გურამიშვილის მიზანია იგავური გზით მიესწრაფვოდეს ბიბლიურ სიბრძნეს, აზროვნების ბიბლიურ წესს.

„დავითიანში“ მაცხოვარი შემოდის „ქართველთ უფალთა“ გენეალოგიის იგავით, ვითარცა იესე-დავითის „შრტო მორჩი“. გენეალოგიური ხაზის გააზრება ემყარება ტრადიციულ აზრს ქართველი მეფეების ბიბლიურ პირველმამათაგან წარმოშობის შესახებ. როგორც ცნობილია, ესაა მაცხოვრის გენეალოგიის ხაზი, რომელიც წარმოაჩენს მის ადამიანურ წარმოშობას, ე. ი. მაცხოვარს ვითარცა ადამიანის ძეს და არა ძეს ღვთაებისას. აქვე დ. გურამიშვილი მას ახასიათებს იგავური გზით და ამგვარად გამოხატავს მის ღვთაებრივ წარმოშობას (თუმცა იმასაც აღნიშნავს, რომ „მიჯობდაო შრტოდ თქმასა, სწორედ სახელი მეწოდა“).

„სახით მისებრივ სხვა მორჩი ქვეყნად არ დაიბადება,  
 მე მისის ხილის ქამითა პირი არ გამიმწარდება,  
 მაგრამ ჯერ ძირთა სახელთა მწადიან გამოცხადება,  
 წესითა საშენთ აღმშენთა პირველ საფუძვლის დადება“ (გვ. 28).

კვლავაც შევნიშნავთ, რომ ყველაფერ ამას მსჭვალავს სურვილი ღმერთთან მიმართებისა სიტყვით, ცხადია, ლოგოსური სიტყვით; ამიტომაცაა წინ წამოწეული სურვილი, რომ „ძირთა სახელთა მწადიან გამოცხადებო“.

საღვთო სახელებით შემოდის მამა ღმერთი:

„საფუძველი არს ყოველთა დაუსაბამო პირველი,  
მამა ყოვლისა მპყრობელი, ცათა და ქვეყნის მპირველი,  
მიუწოდებელი, უზომო, გამოუთქმელი, მბრწყინველი,  
ღმერთი, აბელის მსხვერპლისა კეთილად შემომწირველი“ (გვ. 28).

ეს მამა ღმერთია, მაგრამ მისთვის განკუთვნილი საღმრთო სახელები ეკუთვნის მთლიანად წმინდა სამებას (მომდევნო სტროფში ვკითხულობთ: „ერთი ვპოქვა ქვეყნად უფალი..., თვისთა სამწყსოსა ცხვართათვის სისხლისა დამაქცეველი“).

აქ უკვე შემოდის უფლის მადიდებელი დავით ფსალმუნთა მგალობელი: „მაგრამ დავით თქვა: აქებდით გლახაკი და მდიდარია“ (გვ. 28). კ. კეკელიძემ აღნიშნა: „დავით თქვა: აქებდით გლახაკი და მდიდარია“ მიბაძვალა 148 და 150 ფსალმუნებისა (კომენტარები, — „დავითიანი“, გვ. 313).

რაც მთავარია, ამ ფსალმუნებში ქრისტეს ქებაც იგულისხმება. აქედან „დავითიანი“ პირდაპირ გადადის ადამიანის წვრთნისა და ცოდნის ქადაგებაზე. ეს ხდება თვით „ქართველთა უფალთა მეგვარტომეობის იგავის“ ფარგლებში „სწავლა მოსწავლეთამდე“, მაშასადამე, ქართველთ უფალთა მეგვარტომობა მხოლოდ ამ „იგავის“ დასაწყისშია ნახსენები, ხოლო შემდეგ უმეტესწილად ღვთაებაა და მასთან სიტყვიერი ზიარება.

პირველი ლექსი, რომელიც უშუალოდ ეძღვნება ღვთაებას, „უკვდავების წყაროს იგავია“ (გვ. 37—39).

„უკვდავების წყარო“ დავით გურამიშვილთან ჩვეულებრივ ნიშნავს მაცხოვარს, ღვთაებას. ლექსში სწორედ ქრისტე ღმერთია. პოეტი წერს:

„უკვდავებისა წყაროთი მოგართმევ სავესე სენასაო“;

„მამისა სიტყვა სახითა, ვით შრტო ძირთავან ეხარა,  
მოიბა მთამან პოხილმან, პოხიერებით ეხარა,  
ზედ სიხარული სოფლისა ქალწულს მარიამს ეხარა,  
მით ცრუ ყენა ღმერთმან კერპითა ცუდ-მოიმედე მკვეხარა“.

შემდეგ მოკლედაა გადმოცემული შობა უფლისა და უფრო ვრცლად ჯვარცმა. საყურადღებოა, რომ ქრისტე გააზრებულია „ნაყოფად“, რაც იშვიათია-ხოლმე. ეს „ნაყოფი“, ალბათ ეხმიანება სამოთხის აკრძალულ ხილს. იქ, სამოთხეში, ნაყოფი ბედნიერებისა უბედურების მომტანია, აქ-კი უბედურებაში ბედნიერება შეეძლო მოეტანა: „მას მორჩსა სიკვდილთ მომკვლელი ზედ ერთი ხილი ებადა, სიმწიფის ხილი მოსლოდა ნაყოფის გამოღებადა: ზოგს სასიკვდი-

ნედ მიაჩნდათ და ზოგთა უკვდავებადა; შეითქვენენ ერნი, აღიძრნენ ცუდისა განზრახებადა“.

ლექსის დასასრულს აღწერილია ჯვარცმული მაცხოვრის ტანჯვანი და ეს გრძელდება მომდევნო ლექსშიაც („ჯვარცმის ამბავი“). მიუხედავად აღნიშნულისა, ამ ლექსის („იგავის“) დასაწყისში არა ჩანს ქრისტე, უფრო ჩანს მამა ღმერთი, პირველშემქმნელი ყოვლისა, მაგრამ ეს მაინც ისეა მოწოდებული, რომ მამა ღმერთი ხაზგასმით არაა გამოცალკევებული ძე ღვთაებისაგან და ეს იმას ეყრდნობა, რომ ძე ღვთაება იმთავითვე თანაარსებობდა მამა ღმერთთან; ამიტომ მამა ღმერთის იგავურ განსაზღვრებებში მასთან ერთად ძე ღმერთიც იგულისხმება:

„რომელმან ცანი, ვითარცა კარავნი შეგვიშალისა,  
 ზედ მიადგინა მნათობნი ნივთთა ყოველთა მზარდისა,  
 მის ქვეშ ქმნა ვით ბალ-წალკოტნი, რაშიგან დავით ხადისა,  
 იგ არს მიზეზი ყოველთა, ფარულისა და ცხადისა...  
 ...დავით თქვა ღვთისა მაგიერ სიტყვა ძლიერი ერთია:  
 გარდამოხდესო, ვით წვიმა, საწმისზედ მონაწვეთია;  
 ვით მან თქვა, ნათლად მობრწყინდა მის ნათლის შენაერთია,  
 მისვე დავითის ძედ თქმული, იესო ქრისტე ღმერთია“.

ღვთაება დავითამდეც იყო, მაგრამ ძე ღვთისა ადამიანურად ძეა დავითისა („მისვე დავითის ძედ თქმულა“, მისი შთამომავალია. იგულისხმება მათეს სახარების პირველი თავი). მთავარი სხვაა: ის, რაც იყო, იშვება, იშვება ადამიანთათვის, მათი უკვდავებისათვის.

ამ ლექსში იწყება და შემდეგ გრძელდება „ჯვარცმის ამბავი“ (გვ. 39-41). რასაკვირველია, უმთავრესია ამ ამბების თავისთავადი მნიშვნელობა, მაგრამ „დავითიანის“ სტრუქტურაში ისინი ამასთანავე პროექტირებული არიან ქართლის ამბებზე. ერთ-ერთი გამჭოლი აზრი ასეთია: ჯვარცმის ამბების გამო თავს დამნაშავედ უნდა გრძნობდეს ყოველი ადამიანი, და ამდენადვე—ჩვენც. ლექსი — „უკვდავების წყაროს იგავთ ახსნა“ ეხება მაცხოვრის ჯვარცმითა და აღდგომით ჩვენს მომავალ ხსნას.

ამის მერე ფსალმუნის კვალობაზე ჩანს, თუ როგორ აქებს ყოველივე ღმერთს (გვ. 46). ეს იმისთვის ხდება, რათა ამას მოაყოლოს — „ქართველთა და კახთაგან თავიანთ უფალთად შეორგულება“ (გვ. 47), ხოლო შემდეგ — „საწყაულის მოწყვა ღვთისაგან“ (გვ. 49—57), სადაც არის ქართლის ჭირის გამომხატველი ყველაზე მძაფრი სტრიქონები და ე. წ. მართლის თქმის და მხილების მოტივები. ხოლო ამის შემდეგ იწყება ისტორიული თხრობანი.

ყველაფრიდან ჩანს, რომ ბიბლია მოხმობილია ეროვნულ და პიროვნულ პრობლემათა გაცნობიერების მიზნით.

„დავითიანის“ ბიბლიასთან მიმართება ძირითადად არის არა წყაროთმცოდნეობითი პრობლემა, არამედ სახისმეტყველებითი, სააზროვნო პრობლემა.

რასაკვირველია, „დავითიანში“ მთავარია არა ის, რომ თითქმის ყოველ სტროფში გვხვდება ბიბლიის ან პატრისტიკული ლიტერატურის, მათ შორის, დიონისე არეოპაგელის, ჰიმნოგრაფის, თუ სხვა წყაროთა მოხმობა, არამედ ის, თუ რა სტრუქტურებს ქმნის პოეტი. მაგალითად, მთავარია არა მხოლოდ არეოპაგიტული ტერმინოლოგიის გამოყენება „დავითიანში“ („შენ გევედრები, ცისკარო საიდუმლოსა დღისაო, ნათელო შარავანდედო საცნაურისა მზისაო“. გვ. 88), არამედ ის, რომ აქ იგრძნობა მისტიციზმი, რადგან ეს „მზე“ დაფარული შინაარსის შემცველია (ნ. ნათაძე, დ. გურამიშვილი და ფს. — დიონისე არეოპაგელი. — ლიტერატურული წერილები, თბ., 1977, გვ. 222—228). იგი არა ჩანს, მაგრამ ჩანს „ნათელი შარავანდედი“, ჩანს „ცისკარი“, ხოლო შეუცნობელია „საიდუმლო დღე“. რაც ჩანს, აქ ის განასახოვნებს ღვთისმშობელს (ამ ლექსის სათაურია „ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან). ესაა „ნათელი შარავანდედი“ და „ცისკარი“, ხოლო „საიდუმლო დღე“ და „საცნაური მზე“ „იგავურად“ მიაწინებენ „ღვთის სიტყვის“ იდუმალებას.

სამი რამაა არსებითი „დავითიანში“ ღვთის სიტყვისადმი მიმართებისას („მიმართებისასო“, — იმიტომ ვამბობთ, რომ ყოველთვის გამოხატული, ე. ი. განსახოვნებული არაა ღვთაება და იგი იგულისხმება მხოლოდ მინიშნებებით):

1. იგავური გამოხატვა ღვთაებისა;
2. ღვთის სიტყვასთან ლირიკული სუბიექტის უშუალო მიმართება (ღვთის სუბიექტში ჩანაცვლება).
3. ღვთის სიტყვასთან მიმართება დავით ფსალმუნთმგალობლის გზით.

დ. გურამიშვილი თავის მეორე პოეტურ „მედ“ იხდის დავით ფსალმუნთმგალობელს და ფსალმუნურად გამოხატავს ღვთაებას. აქ შემოდის, თითქოსდა, ჩვეულებრივი ალევგორიულობა, მაგრამ, ჩვენის აზრით, ეს მისტიკური მნიშვნელობის მქონე ფაქტია. ქრისტე, ძე ღვთაებისა, ადამიანური ბუნებით არის შთამომავალი დავით წინასწარმეტყველისა, მისი ძირისა და მისი შტოსი („შრტოს“ ამნაირი განსახოვნება ძალზე ხშირია „დავითიანში“). ამ აზრით, ქრისტე დავითიანია, დავითის „შვილია“. ალუზია კი იმითაა გამოხატული, რომ „დავითიანი“ გამოცხადებულია დ. გურამიშვილის





შვილად (გვ. 22, 23, და სხვანი), რომელსაც უტოვებს იგი მომავლობას მოსანათლად და საპატრონოდ. ეს „შვილი“ სიტყვაა, პოეტური სიტყვა. იქნება ამგვარი სქემა: დავით ფსალმუნთმგალობელი — „სიტყვა ღვთისა“ (ადამიანური ბუნებით), დავით გურამიშვილი — „დავითიანი“. ვფიქრობთ, ამ ალუზიურ სქემას დ. გურამიშვილი მისტიკურ მნიშვნელობას ანიჭებდა.

როგორც ვთქვით, მაცხოვარი ჩანს დავითის პირად უბედურებასთან დაკავშირებით, კერძოდ, ლოცვა-მოთქმებში დატყვევების გამო: „ოდეს დატყოვებულმან უსჯულოს ქვეყანას საყვარლის სახე და სურათი ვეღარ ნახა, იმისი მოთქმა დავითისგან“ და „ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩნდა, ამაზე თქმული“. ჩვენის აზრით, ეს ორი ლექსი ყველაზე მნიშვნელოვანია მაცხოვრისადმი მიძღვნილ ლექსთა შორის და საერთოდ „დავითიანი“ შემავალი საუკეთესო ნაწარმოებებად შეიძლება ჩაითვალოს.

აღენიშნეთ, რომ ქრისტეს „დავითიანიდან“ ძირითადად შევვებებით „ღვთის სიტყვის“ რაობით. მაგრამ ეს ითხოვს გავითვალისწინოთ „ღვთის სიტყვა“ ვითარცა სახე. ე. ი. ჩვენთვის არსებითია არა საღვთო სახელები, ანუ ღვთისადმი „შერქმეული“ სახელები, არამედ თავად ღვთაება ვითარცა სახე. „ღვთის სიტყვა“ არის სახე მამა ღმერთისა. იგი თავისთავადიცაა და ამასთანავე, მამის განმასახოვნებელიცაა — მასშია მამა ღმერთი. აქ „სახეობრიობა“ ერთსებას გულისხმობს. ასეთია სამების პრინციპი. სწორედ ეს არის უმთავრესი რამ, რითაც დ. გურამიშვილი ბიბლიას უკავშირდება. ცხადია, ეს არაა ოდენ მისი სპეციფიკა, ესაა უნივერსალურ პრინციპთან ზიარება.

„სახით სიტყვა შუენიერო, სხიო, მზეთა-მზის სახეო“.

„მზეთა-მზე“ რომ მამა ღმერთია, ეს ცხადყოფილია. ჩვენთვის არსებითია სწორედ ის, რომ ძე ღვთაება მამის „სიტყვაა“, რადგან მისი სახეა. ის მისგან გამომავალია და ამიტომ მისი „სხივია“. „სხივიც“ სახეა მზეთა-მზისა.

„სიტყვასა“ და „სახესთან“ მიმართება ხდება სიყვარულით:

„საყვარელო, სახით თქმულო, უსასყიდლო მარგალიტო!  
ვის გადარო, ჩემთვის მკვდარო, მზევ, მზეთა-მზის მავალითო!“

„მავალითიც“ სახეს ნიშნავს. მზეთა-მზის „მავალითია“ მზე, ესაა ქრისტე. აქ ღვთისადმი პირად-ინდივიდუალური მიმართებაა გამოკვეთილი („ჩემთვის მკვდარო“). ქრისტიანული „ჩვენ“ შეცვ-



ლილია „მეთი“. ყოველი ადამიანის სინანულს დ. გურამიშვილი თავის თავზე იღებს, საყოველთაო ცოდვას პირადულად მიიჩნევს. ეს სრულიად სპეციფიკური ქრისტიანული პირადულობაა. რაც უფრო ძლიერია ამგვარი პირადულობის შეგრძნება, მით უფრო მძლავრია საყოველთაო სატკივართან თანაზიარობა და თანაღმობა.

ამგვარ ქრისტიანულ ფსიქოლოგიას ეყრდნობა მთელი ეს ლექსი. აქ ყოველად კონკრეტული პიროვნული ამბავია, რეალურად მომხდარი დატყვევება დავითისა ლეკთაგან. მაგრამ ამ ლექსში, რომელიც გამსჭვალულია ქრისტიანული სასოებით, კერძო ამბავს ზოგადის მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული. ლექვით აქ არც კი ჩანს, ზოგადაა ალნიშნული „უსჯულო ქვეყანა“. ამ ლექსში არც ლექვების პირდაპირი გმობაა, უფრო მეტად ჩანს სინანული საკუთარი ცოდვილიანობის გამო:

„სახის სიტყვა შეუნიერო, სხიო, მზეთა-მზის სახეო,  
 ვეძებე და შენი მსგავსი მე აქ ვერცადა ვნახეო;  
 გვაჯები ნუ გამწირავ, მოვკვდე, შენ კერძ დამმარხეო,  
 ქოჯოხეთში ნუ ჩამავდებ, მიწყალობე, სამოთხეო!  
 ვაიმე, ჩემო საესავო, ტაბილო ცხოვრებისა წყარო,  
 გავეყარე შენს სახესა, ვა, თუ ველარ შევეყარო!  
 აჲ შენვე გოხოვ, შენ შემყარო, ვინც გარდასთენ ცა-სამყარო,  
 მასაც გვედრებ, ვინ გამყარა, მისი ჯავრიც ამამყარო!“

ამ ლექსს დ. გურამიშვილმა „მოთქმნა“ შეარქვა, აქაა ვედრების მოტივი. ცნობილია აზრი, რომ ადამიანური არსებობის (სწორედ ადამიანურის და არა ყოველგვარი არსებობის) განმსაზღვრელიაო შეცნობა თავის თავისა ასეთ მიმართებაში: „მე და შენ“ (მ. ბუბერი). ასეა აქაც: „შენი მსგავსი მე აქ ვერცადა ვნახეო; გვაჯები ნუ გამწირავ, მოვკვდე შენ კერძ დამმარხეო“. „შენ“ მიემართება შორეულს, ოღონდ ახლომყოფებზე ახლობელს. ახლომყოფთა შორის არვინ არის, ვინაც შეიძლებოდა მისთვის გამხდარიყო ამგვარი „შენ“. კვლავ მ. ბუბერის კვალობაზე ვიტყვი, რომ უშუალოდ მიმართების ღირსი პიროვნებისაგან დაცლილია გარემო და გახსნილია მიმართება მხოლოდ შორეთისაკენ. იქაა სამოთხე, სასუფეველი. მისი საზრისი პიროვნულია. ესაა დიდი საიდუმლო ქრისტიანული სასუფეველისა. იქ ნათელია, პიროვნული „მეთი“ აღვსილი ნათელი.

ლექსის დასასრულს დ. გურამიშვილი ევედრება უფალს ალადგინოს ლაზარეს მსგავსად („ვით ლაზარეს დამარხულსა „აღდექთავსა დამძახეო!“). აქ შებრუნდა მიმართება, თუმცა არსებითად იგივე დარჩა („მე — შენ“).

ამგვარი სახისმეტყველების გააზრებას რწმენა უნდა ახლდეს, ანდა რწმენისკენ სწრაფვა მაინც. იგი მხოლოდ ლოგიკურ სტრუქტურებად ვერ წარმოიდგინება. მისი საზრისი მეტალოგიკურია.

დ. გურამიშვილი მრავალგზის იხეორებს, რომ თავისი ყოფით იგი ცოდვას ეზიარა და ღვთის სიტყვას დაშორდა, ამიტომ ღვთის სიტყვასთან ზიარება გადაუწყვეტია სიტყვით, ასე ვთქვათ, ღვთის „სიტყვისაკენ“ მიმართული სიტყვით, კერძოდ, იგავური სიტყვით. ამის შესახებ იგი „ქართველთა უფალთა მეგვარტომობის იგავში“ ამბობს:

„თუმცა მიჯობდა შრტოდ თქმასა, სწორედ სახელი მეწოდა...  
ვერა ვსთქვი, მე ვერ შევიძელ მის ხის სახელის წოდება...  
სახით მიხებრივ სხვა მორჩი, ქვეყნად არ დიბადებდა...  
მაგრამ ჯერ ძირთა სახელთა მწაღიან გამოცხადება“ (გვ. 28).

შემდეგ მოცემულია მამა ღმერთის „ძირი სახელები“. სწორედ ამ სახელთა გზით, სიტყვის საშუალებით, ეზიარება პოეტი ღვთაებას.

ასევეა ლექსში „ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა სციოდა“... სათაურშია „მზე“ ანუ ქრისტე, მაგრამ ლექსი იწყება „მზეთა-მზით“ ანუ მამა ღმერთით:

„მსურის ქება და დიდება ნათლისა წარუვალისა,  
მზეთა-მზის ვახში თავს მაძქს, მმართვეს გარდახდა ვალისა,  
ქირს საცნაურის მზისაცა სწორედ გამართვა თვალისა,  
არამ-თუ უცნაურისა ცნობა გზისა და კვალისა“ (გვ. 74, 839).

ლექსი იწყება „ნათლითა წარუვალითა“ და მთავრდება ასე — „მე თინათინით მინათობს სახლთ კედელ-ყურე, ჭერია“.

ლექსში წარმოჩენილია ღვთაებრივი ნათლის განფენა. ესაა სატრფიალო ნათელი, რომელიც შეიძლება გაპიროვნებული იყოს, ე. ი. პიროვნებად აღიქმებოდეს, ანუ აღიქმებოდეს პიროვნულ სულად, თანაც „მზით“ (ქრისტეთი) და „მზეთა-მზით“ (მამა ღმერთით) გაცისკროვნებულ სულად.

ნათლის განფენა დაღმავალი გზით ასე წარმოიდგინება: „ნათელი წარუვალი“, „მზეთა-მზე (სტრ. 339), „მზე, მზისა მამზევებელი“, „მიუწვდომელი ნათელი“ (343), „ცად მომფენელი ნათლისა“ (344), „განთიადისა ვარსკვლავი, მის მზეთა-მზისა მთიები“ (346), „საწუთროს მზე“ (351), „საწუთროს მზის თინათინი“ (353).

შეიძლება ითქვას, რომ პოეტური კოსმოგრაფია აქ ნათლის გრადაციას ემყარება: ამიტომაც ვამბობდით, რომ ქართული სახისმეტყველების საფუძველთა-საფუძველია მზისა და ნათლის ესთე-



ტიკა-თქო (რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები, თბ., 1987).

ამგვარი პოეტური კოსმოგრაფია არაა დაშორებული იმ დროს მიღებული კოსმოგრაფიული კონცეფციიდან. პირობითობა აქ მხოლოდ იმით მყდავანდება, რომ ცალკეული სუბსტანციური საფეხური წარმოდგენილია სიმბოლურად. მსგავსი პოეტურ-კოსმოგრაფიული წარმოდგენები დ. გურამიშვილის არაერთ სხვა ლექსშიცაა (იხ. გვ. 85-86), მაგრამ ყველაზე სრულად მოცემულია სწორედ ამ ნაწარმოებში („ოდეს დავითს ტყვეობისა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალთ არა ჩნდა“ გვ. 74—75).

ამ ლექსის განმარტებისათვის საჭიროა მოვიხმოთ დავით გურამიშვილის სხვა ლირიკული ნაწარმოები: „ოდეს დავით ავის დროისაგან შეწუხებული სვინდისის მხილებით ელვისაგან გამოქობული კლდე იპოვა და იმას შეეფარა, იქილამ გამოსულმა ილოცა“ (გვ. 85—86). სათაურით იგულისხმება, რომ დ. გურამიშვილი თავდაპირველად სულიერად შეჭფარებია ღვთისმშობელს („გამოქობული კლდე“), ხოლო შემდეგ ევედრება სამებას; ამ ლექს-ლოცვაში ნათქვამია:

„მზე და სხივი და ნათელი, ვით სამად გალექსულია,  
 იგ სამივე ერთი მზე არის, არ ცალკე გაქსაქსულია,  
 ეგრეთ მამა და ეგრეთ ძე, და ეგრეთ წმინდა სულია,  
 ვისაც სამება არა სწამს, სჯულთაგან გარდასულია“ (გვ. 85).

აქ სამება სამ ნათლადაა წარმოდგენილი: მზე-სხივი — ნათელი. აქ იგულისხმება, რომ, მართალია, სხივი და ნათელი მზისგან მოდის, მაგრამ მათ შორის არსით ერთიანობა, ერთარსებაა: „იგ სამივე ერთი მზე არის“. მაშასადამე, მზე სამების მთლიანობის სიმბოლოცაა (შდრ. „დავით ისამა, მან განისამა, არამთუ იგი ერთი დაკარგა, ბობღნით, ებნითა, ჰპოვა ძებნითა, სამად ერთი მზე მოგვფინა კარგა“. — „დავითის შესხმა პირველი“, გვ. 113). მზე ამასთანავე არის სიმბოლო მამა ღმერთის, რომლისგან გამოდის ძე ღვთაება და სული წმინდა. მზე აგრეთვე არის სიმბოლო ძე-ღვთაებისა და ესეც სახისმეტყველების დონეზე გვიჩვენებს სამების წევრთა ერთარსებას. ამავე დროს, მამა ღმერთის სიმბოლო მზეთა-მზეა:

„სახით იგავად სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა,  
 ძე ღვთისა მხოლოდ-შობილი მზე სიმართლისა იქოსა.  
 მისთვის საწუთროს მნათობმან მზემ თინათინი ირქოსა.  
 ეს წიგნი წმინდად სახმარი არავინ გამიჩირქოსა“ (გვ. 75).

დავიწყოთ ამ ბოლო სტრიქონით. „დავითიანში“ ღვთაების განსახოვნებისას ისე ხშირია მზისა და ნათლის სიმბოლიკა (ისევე რო-





გორც ამ ლექსში და ამ სტროფშიც), რომ იქმნებოდა შესაძლებლობა არამართებული განგებისა, კერძოდ, იმისა, რომ მზესა და ნათელს მინიჭებოდა თავისთავადი მნიშვნელობა და არ ყოფილიყო სწორად ამოცნობილი ამგვარი სახეების სულირი შინაარსი (მაშასადამე, „წმინდად სახმარი“ მნიშვნელობა დაიჩრდილებოდა). ამიტომაც ამთავრებს დ. გურამიშვილი ჩვენ მიერ დამოწმებულ სტროფს სათანადო შენიშვნით. წმ. დიონისე არეოპაგელის კვალობაზე თუ ვიტყვით, მართებული ქრისტოლოგიური გაგებისათვის საჭიროა სახეთა „განწმენდა“, გასულიერება ე. ი. საგნობრიობისაგან დაცლა, დემატერიალიზება. ე. ი. მზეც, სხივიც და ნათელიც წმინდა სულიერებით უნდა წარმოვიდგინოთ.

სწორედ ასეთი გაგებით უნდა წარმოვისახოთ თვით პოეტურ-კოსმოგრაფიულ სისტემაში მზითა და ნათლით განსახოვნებულ ღვთაებას.

კვლავ მივმართავთ იმ ლექსს, რომელიც სპეციალურად მამა-ღმერთსა და სამებას ეძღვნება:

„შენ ღმერთო ერთო, ხილულთა მე ვერას დაგადარებო,  
 არ ვიცი, ზიხარ, თუ სწევხარ, ფრინავ, თუ ფეხზე დარებო,  
 ნათლად გოქვა. ძველ დღედ ხელწიფობ. მზით დღესაც შენ  
 ადარებო,  
 უკვდავ ხარ, გნებავს ვისიცა, აცოცხლებ და ამკვდარებო.  
 მამა ხარ დაუსაბამო, არა გაქვს დასასრულია,  
 სიტყვა გაქვს ძედ მოთხრობილი, გვსმენია აქ მოსულია,  
 არა ხარ ღმერთი მტყუარი, გაქვს ჭეშმარიტი სულია,  
 ერთი ხარ, მაგრამ ამ სიტყვით სამად ხარ გალექსულია“ (გვ. 85).

როგორც ვხედავთ, აქ მოცემულია ღვთაების — მამა ღმერთის და ერთარსება სამების სულ სხვადასხვა სახის ნიშნები: მისი შეუცნობლობაც, სულიერებაც და ა. შ. მაგრამ აქვე თვით მამა ღმერთი („ძველით დღე“) და ერთება ღვთაებისა, ერთი ღმერთი წარმოსახულია ადამიანური ნიშნებით, ე. ი. ანთროპომორფული თვისებებით. ამ შემთხვევაში ჩვენ საგანგებოდ ყურადღებას გავამახვილებთ სწორედ იმაზე, რომ ეგოდენ ხაზგასმულ ანთროპომორფული წარმოსახვა ღვთაებისა ევანგელურია, ქრისტეს სახიდან მოდის. თვით ძველი აღთქმის ტექსტის ანთროპომორფისტული გაშიფვრა ახალი აღთქმის კვალობაზე ხდება.

ასე რომ, თვით განყენებული არსი, ანდა კონკრეტულ-საგნობრივი განსახოვნება ღვთაებისა უნდა გავიაზროთ ანთროპომორფულად, კაცსახოვნად. ასეთია ამოსავალი. ფუნდამენტური პრინციპების უაღრესად ნათლად გაცნობიერება, განსახოვნების მაღალ-სულიერებაზე დამყარება დ. გურამიშვილს დიდ პოეტურ თავი-



სუფლებას სძენს: მაღალსულიერება მხატვრობას კი არ არამედ აძლიერებს კიდევ. შეიძლება ითქვას, დ. გურამიშვილის კონცეფციური მიზანია, გვიჩვენოს, რომ უაღრესად თავისუფალი საკუთრივ მხატვრული განსახოვნება შეიძლება იყოს გამსჭვალული ღრმა რელიგიურობით. ამას იგი არა მხოლოდ, ასე ვთქვათ, თეორიულად გამოთქვამს „დავითიანის“ შესავალში, როცა ეხება პოეტურ სახეთა იგავურობას, რაც გულისხმობს მათში საერო და სასულიერო შინაარსის თანაარსებობას, არამედ შემოქმედებითი პრაქტიკითაც წარმოაჩენს მაცხოვრისადმი მიძღვნილ პოეტურ სტრიქონებში:

„მზევ, მზისა მამზევებელო, მე შენსას ვერას ეზარობა,  
 მიუწვდომელო ნათელო, სად პირად მთვარობ, სად მზობა,  
 შენის ვერხილვის სევდითა სულსა რისთვისა მაძრობა?  
 მზევ, მომეშველე, განმათბე, სიცივით ნუ დამაძრობა.  
 ცად მომღენელო ნათლისა, რად მეღანდები ბნელადა,  
 ჩემ თვალთა ჩინის მპოვნელი შემქნიხარ საძებნელადა,  
 ცეცხლ განმღვევლად მცხინვარებ, ცვარსა აპკურებ ნელადა,  
 ცვარით გამკურნე, ვერ ჩავხე ბითუზდას საბანელადა“ (გვ. 74).

აქ, როგორც იტყვიან, წმინდა არტისტიზმი ახლავს ისეთ ფრაზებსაც კი, რომლებიც კანონიკური ქრისტოლოგიური შინაარსის შემცველია: „მზევ, მზისა მამზევებელო“, ანდა — „ცად მომღვებელი ნათლისა, რაც მეღანდები ბნელადა“. ამ ფრაზათა პოეტურობა, ცხადია, ვერც ალიტერაციასე დაიყვანება და ვერც აზრობრივ ოპოზიციასე, ვერც წარმოსახვის მასშტაბურობასე, მის კოსმიურ ხასიათსე. აქ მთავარია, რომ პოეტური წარმოსახვა ავტორის შინაგან სულიერ თავისუფლებას ავლენს, მის სულიერ სიწმინდეს წარმოაჩენს.

ამიტვე უნდა აიხსნას, რომ ერთმანეთის გვერდისგვერდ შეიძლება დადგეს წმინდა მისტიკური წარმოდგენა და სრულიად არაორდინალური მხატვრული განსახოვნება ღვთაებისა „მიუწვდომელო ნათელო — სად პირად მთვარობ, სად მზობა“. აქ ანტონომიას ქმნის, ერთის მხრივ, მისტიკური სიმბოლიკა („მიუწვდომელი ნათელი“) და მეორეს მხრივ, წმინდა მხატვრული სახე („პირად მთვარობ“). დ. გურამიშვილის სახის მეტყველებების სპეციფიკას გამოხატავს სწორედ მათი გამთლიანება: მიუწვდომელი ნათელი სახით მთვარობს.

ღვთაებაზე ნათქვამი „სად პირად მთვარობ“ საკუთრივ დ. გურამიშვილისეული პოეტური სიტყვახმარებაა, თუმცა იგი რუსთველურადაც ისმის („მზე აღარ მზეობს ჩვენთვისა...“) და ხალხურადაც („ლამით მემთვარიანები“ — ხალხური ლექსიდან).



პრინციპულ მნიშვნელობისად გვესახება დ. გურამიშვილის ორი ლექსი: „ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა მოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა“ და „სამების ვედრება: „გზის წარმართვის თხოვნა დავითისგან“ (ორივეს ქვესათაურად მიწერილი აქვს — „იამბიკო“). მათ თითოეული სტრიქონის დასაწყისად აქვს საუფლო ლოცვის (მათე, 6,9-13) სიტყვები. აქ სიტყვიერი კიდურწერილობა (აკროსტიქი) პირველი ლექსიდან გადადის მეორეში და ამით ორივე ლექსი მთლიანდება (ამას მოსდევს ლექსი ანბანური აკროსტიქით: „დავით გურამისშვილი“).

„მამაო ჩვენოს“ ანუ საუფლო ლოცვის „განმარტებაში“ გაბრიელ ეპისკოპოსი აღნიშნავდა: „ამ ლოცვით დავიწყებთ ჩვენ ყოველთა სხვათა ლოცვათა, როგორადაც ეკლესიაში, ეგრეთვე საკუთარ სახლში, ეს ლოცვა არის უწმინდესი და უმაღლესი ყოველთა სხვათა ლოცვათა“ („ქადაგებანი“, ტ. I, ქუთაისი, 1913, გვ. 512).

ლექსები „ლოცვა“ და „ვედრება“—უკავშირდება დ. გურამიშვილის ცხოვრების საბედისწერო მომენტს. ამიტომ სრულიად არაა შემთხვევითი მათი ადგილი „დავითიანში“.

ჩვენ ყურადღებას მივაქცევთ ერთ არსებით საკითხს.

ამ ლექსებში არის ტყვეობასთან დაკავშირებული რამდენიმე რეალია: „ქვეყანასა ვარ უცხოსა დაკარგული ტყვეო, ზედა მთასა ავართასა, აწ მომეშველეო“; „დღეს სადილად არა მაქვს-რა, გაძომიჩინეო; დავიკრიფე ყავისფრჩხილა და ისი ვსჭამეო“ (გვ. 8). თითქმის ეს არის და ეს. მთელი დანარჩენი ნაწილი არის „გაშლა“ საუფლო ლოცვისა, მისი იამბიკური ეგზეგეტიკაა: „მამაო, ყოვლის მპყრობელო, ღმერთო მოწყალეო! ჩვენო განმაკაცებელო, შემქმნელ-დამბადეო! რომელი ხარ ცათა შინა არსის საყდარზეო!“ და ა. შ.

ყოველივე ამას ამბობს დ. გურამიშვილი ქრისტეს კვალობაზე. გამოდის, რომ ამ შემთხვევაში ხდება მლოცველი სუბიექტის ჩანაცვლება. ესაა გზა მაცხოვართან შერწყმისა. მაცხოვართან შერწყმის ცდა ხდება სიტყვით, ლოცვის სიტყვის კენ მიმსწრადი პოეტური სიტყვით.

3. ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი. „დავითიანში“ მაცხოვრის შემდეგ ყველაზე ხშირად ჩანს ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი, რომელსაც საგანგებოდ ეძღვნება შემდეგი ლექსები: პირველი და უმთავრესია „ტირილი ღვთის მშობლისა: (გვ. 41). შემდეგია— „ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან, ოდეს იმ ზეით თქმულს



(იგულისხმება წინარე ლექსები. რ. ს.) ლოდ-გამოკვეთილს შეეფარა ავის დროს მიზეზით“ (გვ. 86). „ოდეს დავით გუშაღმის შვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ლიაში დაეფლა, იმის მონასი-ბად ღვთისმშობლის შესხმა“ (გვ. 115). „ხარებობის დღის შესხმა, „ახა წმინდა კოპალეს“ სანაცვლოდ სამღერელი“ (გვ. 117). „ღვთის მშობლის მიცვალების დღის შესხმა“ (გვ. 118), „არია, რომელ არს გოდება, რუსულად „ახ კაკ სკუშნო“ (გვ. 139). და ნაწილობრივ, „დავითიანის“ სულ ბოლო ლექსი (მისი ბოლო სტროფი: „ყოვ-ლადწმინდაო...).

ზოგადად ამ ლექსებში ღვთის მშობელთან დაკავშირებულია შემდეგი თემატიკა: მაცხოვრის ჯვარცმის გამო ტირილი ღვთისმშობლისა (ცნობილი „ტირალი“, და „არია“ პიეტეტური მოტივით); ვედრება ხსნისა (იკონოგრაფიულ ტრადიციათა კვალობაზე დეისისის მოტივი); შესხმა ღვთისმშობლისა — გიხაროდენი (ხარებისა და ღვთისმშობლის მიძინების გამო).. ბოლო ლექსი გამოხატავს სასოებას ღვთისა და ღვთისმშობლისადმი.

ამისდა კვალად ვხედავთ, რომ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ნაწარმოებები არ მიჰყვება ეორტალოგიურ (სადღესასწაულო კალენდრის) რაგს. საკმარისია ითქვას, რომ აქ არ ჩანს ორი მნიშვნელოვანი დღესასწაული: ღვთისმშობლის შობა და ტაძრად მიყვანება, რომლებიც 12 უმთავრეს დღესასწაულთაგანია.

მაშასადამე, ღვთისმშობლისადმი ლექსების მიძღვნას განსაზღვრავს თვით „დავითიანის“ სტრუქტურა.

თითქმის ყველა მათგანი ჩართულია პირველ ორ (ა და ბ) წიგნში და ამითაც არის განსაზღვრული მათი შინაარსი და დანიშნულება. საზოგადოდ, „დავითიანში“ სრულად განსაკუთრებულია ცალკეულ ნაწარმოებთა ადგილის მნიშვნელობა კრებულის მთელ სისტემაში და ასევე ნაწარმოებთა შინაგანი სტრუქტურული თავისებურებანი. მათი ამოცნობა „დავითიანის“ შესწავლის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემათაგანია.

მაგრამ ჯერჯერობით უმთავრესზე: რა შეიძლება ჩაითვალოს „დავითიანში“ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ლექსების ყველაზე არსებით ნიშნად? ჩვენის აზრით, ეს არის: პირველი, რომ ისინი ემყარებიან ლიტურგიული აზროვნების წესს და მეორე — ისინი ემსახურებიან თვითშემეცნებას.

რას ვგულისხმობთ ჩვენ ლიტურგიკული აზროვნების წესში? ლიტურგიკული აზროვნების წესი უნდა გულისხმობდეს საღვთო ისტორიის მოვლენათა მიჩნევას არა მხოლოდ წარსულის კუ-





თვნილებად, არამედ ყოველ დროში აწმყოს მქონედ. ამ აზრით, მოვლენები არიან უქამო ქამიერნი, ე. ი. კონკრეტულ დროში მომხდარნიც და ზედროულნიც.

„ტირილი ღვთისმშობლისა“ ასე იწყება: „მოდით, ყოველნიო შვილმკვდარნიო დედანო, შეიყარებით“. ეს ხდება „დღეს“, თანაც იმ დღეს, როცა „იხილა მშობელმან ძე თვისი, ღვთისა ცხებული, ეკლის გვირგვინით მოსული, შიშველი, განკიცხებული, ჯვარზედა ხელ-ფეხ მიკრული“. თანაგრძნობა ხდება დღევანდელ დღეს და არა წარსულში.

ამიტომაც არაა ზუსტი თქმა იმისა, რომ ასეთ შემთხვევაში წარსული განიცდება. ისე, როგორც აწმყოო. უფრო ზუსტად: აქ წარსული ითვლება აწმყოდ. და ესაა სასწაული. ლიტურგიული ცნობიერება სასწაულის რწმენაა, სწორედ რომ, რწმენა მისი რეალურად არსებობისა და არა მისი მხოლოდ პოეტური წარმოდგენა. ღვთისმშობელი გლოვობს შვილსა და ღვთაებას:

„ვაიმე თვალთა ნათელო, სხიო მის მზეთა მზისაო!  
სახით ვით ნორჩო, ნაყოფით ძირკეთილ შრტოვ ვაზისაო,  
ვაპარკვეველო. გამწმენდო, მნათობო ბნელის გზისაო,  
შენ იყავ ჩემი გამღები სამოთხის კართ რაზისაო“ (გვ. 41).

აქ ღვთაება მრავალი საღვთო სახელითაა წარმოდგენილი, ამ სახელებს ევანგელური სათავე აქვთ, ისინი გადასულან ჰიმნოგრაფიაში. ბევრი მათგანის წყარო დაძებნილია (კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ს. ცაიშვილი, ნ. ნათაძე, რ. თვარაძე, ტ. მოსია). მაგრამ ამასთანავე, ვფიქრობთ, ნიშანდობლივია ერთი გარემოება: არაერთი მათგანი შემდგომ აპოკრიფულ ეგზეგეტიკაში ქცეულა საღვთისმშობლო სახელებად („სიმბოლოებად“). ამას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს. საქმე ისაა, რომ საღვთისმშობლო სახელები ჩამოყალიბდა სწორედ ღვთისმშობელზე დაწერილ აპოკრიფებში.

სახარებებში ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელზე მცირე რამაა მოთხრობილი. გარდამოცემები ღვთისმშობელზე შევიდა აპოკრიფებში. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სამი რამ: შობა ღვთისმშობლისა, მიძინება ღვთისმშობლისა და მისი მიმოსვლა. „ადგილთა სატანჯველთა“, ანუ ჯოჯოხეთში, რომლის შემდეგ იგი ცოდვილებს ავედრებს მაცხოვარს, რათა შეუხდოს მათ შეცოდებანი. ამ აპოკრიფთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი ღვთისმშობლის მიძინების საკითხავებია.

ნიშანდობლივი ისაა, რომ დავით გურამიშვილი ლექსში „ტირილი ღვთისმშობლისა“ მაცხოვარს მიმართავს ზოგიერთი ისეთი სა-



ხელითაც, რომლებიც თვით ღვთისმშობლის სახელებადაც უწოდებენ ცნობილ ცენებოდა. ასეთებია, მაგალითად: ნათელი, სხივი, ნორჩი, „მეტოვაზისა“ და სხვანი. დ. გურამიშვილი „მეტოს“ უწოდებს ღვთისმშობელს: „ვაქებ მიტომა, დავითის მტომა ზედ გამოიბა კარგი ყურძენიო“ („დავითის შესხმა პირველი“, — „დავითიანი“, გვ. 113).

საღვთო სახელებად ღვთისმშობლისადმი მიმართულ ლექსებში საღვთისმშობლოდაც გამოსაყენებელ სახელთა მოხმობა ღვთისმშობლის ღვთაებასთან ზიარების ერთ-ერთი გამოხატულებაა.

ღვთაებასთან ზიარების ერთ-ერთი უმთავრესი გზა ხორციელდება ნათლით; ლექსში „ტირილი ღვთისმშობლისა“ ღვთაებას ეწოდება „სხივი მზეთა მზისა“ (ეს სხვაგანაც მეორდება: „სახის სიტყვა შუენიერო, სხიო, მზეთა მზის სახეო“. გვ. 73). „მზეთა-მზე“ მამა ღმერთია, მზე და ნათელია ქრისტე. ნათელია ღვთისმშობელიც. მზე და ნათელი ღვთაებრიობის განფენის გამომხატველია.

ისიც გასათვალისწინებელია აქვე, რომ „დავითიანში“ შემავალი თითქმის ყოველი ლექსის ლირიკულ სუბიექტად მიაზრებულა თვით დავით გურამიშვილიც. რამდენადმე ეს ითქმის მაცხოვრის დატირებაზეც.

„ტირილი ღვთისმშობლისა“ ჩართულია ე. წ. „ქართლის ჭირში“. დ. გურამიშვილის ქართლის ჭირს თვით ქართველებს აბრალეებს, „ქართველთ მადლს ცოდვამ დასძლიაო“ („დავით გურამიშვილის ლექთაგან დატყოება“, გვ. 71). „მათ ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უყო ცოდვისაო“ („საწყაულის მოწყვა ღვთისაგან“, გვ. 49). ქრისტეს განწირვის ცოდვაში ადამიანური ბრალი ქართველებმაც უნდა მიიღონ თავის თავზეო. ამიტომ ქრისტეს დატირება განწმენდის გზაა და ამდენადვეა საგულვებელი დ. გურამიშვილიც ქრისტეს დამტირებლად.

ყოველი ასეთი, თითქოსდა, არაპირდაპირი მომენტების გათვალისწინებით უნდა გაშინაარსდეს ამნაირი ლექსის აღქმა.

„ტირილი ღვთისმშობლისა“ მოთავსებულია ორ ლექსს შუა: პირველია „ჯვარცმის ამბავი“ და მეორე — „მოთქმა ხმითა თავბოლო ერთი“. აქ რომ სრულიად გარკვეული სისტემაა, შემდეგიდანაც ჩანს: პირველი ლექსის („ჯვარცმის ამბავი“) ერთგვარ პრელუდიას წარმოადგენს მისი წინარე ლექსი — „უკვდავების წყაროს იგავი“, ხოლო მეორე ლექსს („მოთქმა ხმითა“) მოჰყვება — „უკვდავების წყაროს იგავთ ახსნა“. საყურადღებოა, რომ ეს ციკლი „იგავით“ იწყება და „იგავის ახსნით“ მთავრდება, მის შემდეგაა უკვე სხვა თემაზე აგებული ლექსი — „ქართველთა და კახთაგან თავიანთ უფალთ შეორგულება“. ამ ციკლის თავშია „ქართველთ



უფალთა მეგვარტომობის იგავი“. მაშასადამე, იქმნება შემდეგნაირი სტრუქტურა: „ქართველთ უფალთა“ ამბები (დასაწყისი და გრძელება), რომლებშიაც ჩართულია ჯვარცმის ამბები (რასაც წინ უძღვის მათთან დაკავშირებული სხვა ლექსებიც) და აქვეა ჩართული „ტირილი ღვთისმშობლისა“, რომლის უშუალო სტრუქტურულ კონტექსტს ქმნის მისი წინარე და მომდევნო ზემოხსენებული ლექსები („ჯვარცმის ამბავი“ და „მოთქმა“).

ეს ორი ლექსი თითქმის იმეორებს ერთმანეთს: მეორე ლექსში („მოთქმა“) სულ რამდენიმე სტრიქონია, რომელიც არაა პირველში. პირველი ლექსი უფრო თხრობითია (მაცხოვრის მიერ სასწაულებრივი განკურნებანი, წყლის ღვინოდ გადაქცევა, ოცდაათ ვერცხლზე გაყიდვა, ბარაბაზე გაცვლა, ჯვარცმა, ჯვარზე წამება, გარდამოხსნა). უმეტესი ამათთაგანი განმეორებულია მეორე ლექსშიც, მაგრამ აქ ეს მოწოდებულია მოთქმის ლირიკული ინტონაციით. ესაა დავით გურამიშვილის მოთქმა. ასე გადადის ღვთისმშობლის ტირილი დავით გურამიშვილის მოთქმაში. ამ ლექსის ყოველ სტროფში პირველ და მეოთხე სტრიქონებად მეორდება: 1. „ვაი, რა კარგი საჩინო, რა ავად მიგიჩნიესო“ და 4. „დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო“. ეს უკანასკნელი პირველი ლექსის დასასრულს სამჯერ მეორდება და ამით გამოიკვეთება ამ ორი ლექსის ლირიკული ლაიტმოტივი.

ანსამბლურობა განსაკუთრებით დამახასიათებელია შუა საუკუნეობრივი ხელოვნებისთვის და სწორედ ამგვარი ტრადიციისადმი მიყოლა მძლავრად ჩანს მთელს „დავითიანში“, რისი გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია მასში შემავალი ნებისმიერი ლექსის სრულყოფილი ანალიზი. მთელი „დავითიანი“ ინტელიგიბელური სამყაროს სახეა. მასში შემავალი თითოეული ლექსი უნდა გააზრებული იქნას როგორც ამ მთლიანობის ნაწილი. ანსამბლურობას ქმნის ლექსთა ციკლებიც და ამით იქმნება ციკლთა ანსამბლურობა. ანალოგიისთვის შეიძლება მოვიხმოთ ქართული ტაძრის ფრესკათა ანსამბლურობა. ტაძრებში ჯვარცმისა და გარდამოხსნის სცენები ერთიან ციკლში შედიან, რომელიც გამოისახება საკუთრებველთან ახლოს, მოხატულობათა მაღალ რეგისტრებში. თითოეული სცენა, ერთის მხრივ, ნაწილია გარკვეული ციკლისა და მეორეს მხრივ, მთელი ტაძრის ფრესკათა ანსამბლური სტრუქტურისა. ამისი ერთგვარი ანალოგია გვაქვს „დავითიანში“, რაც ვეცადეთ გვეჩვენებინა ზემოგანხილული ლექსის მაგალითზე.

ამგვარი ანსამბლურობის პირველსათავე ბიბლიურ მსოფლხედვაშია, რასაც ადასტურებს არეოპაგიტიკაც.



ცალკეული ლექსების შიდასტრუქტურების საანალიზოდ მართავთ ლექსს „ვედრება ღვთის-მშობლისა დავითისაგან, ზემოთ თქმულს ლოდ-გამოკვეთილს კლდეს შეაფარა ავის დროს მიზეზით“.

ამ ლექსის ძირითადი აზრია, ღვთისმშობელს შესთხოვოს ცხოვრების მრავალი უკეთურებიდან დახსნა და ცოდვის მიტევება. მაგრამ ის დაკავშირებულია კონკრეტულ სათავგადასავლო ეპიზოდთან. ამ ტიპის ლექსთა გასაგებად აუცილებელია კონკრეტული ცხოვრებისეული რეალების გათვალისწინება. კერძოდ, აქ იგულისხმება, რომ ლექსთა ტყვეობიდან გაპარვის შემდეგ უზო-უკვლოდ მიმავალ დავითს, თუ როგორ დაატყდა თავს უამინდობა ქარ-სეტყვა, ელვა-ქუხილი და როგორ უგრძნო გულმა — „იზოგნი გამოქობილსო“ („ტყვეობითგან გაპარვა დავითისა“, გვ. 84—85). ამას მოჰყვება დავითის ლოცვა სამებაზე, მზეზე, სხივსა და ნათელზე („ოდეს დავით ავის დროსაგან შეწუხებული სვინდისის მხილებით ელვისაგან გამოქობული კლდე იზოგნა და იმას შეაფარა, იქიდან გამოსულმან ილოცა“. გვ. 85-86). ამის შემდეგაა „ვედრება ღვთის-მშობლისა“ (გვ. 86-88).

„ვედრება ღვთის-მშობლისა“ ასეა აგებული: თითოეული სტროფის პირველი სამი სტრიქონი ახასიათებს ღვთისმშობელს, ხოლო ბოლო მეოთხე სტრიქონებშია ღვთისმშობლის ვედრება: უფრო ზუსტად, ვედრება ამ სტრიქონთა პირველ ნახევარში, ხოლო თითქმის მთელს მეორე ნახევარში მეორდება შემდეგი მიმართვა — „იესო ქრისტეს მშობელო!“ ამიტომაც ქვესათაურში აღნიშნულია „ბოლო ერთიანო“. ე. ი. კვლავ იესო ქრისტეა ნახსენებო. პირველ ნახევარებში მოცემულია ვედრებანი: „მომეც ნაყოფი კეთილი“, „შენ დამიფარე, დამიცევ“, „მიხსენ, ნუ დამწვაგ სახმილით“, „შემოსე მადლით შიშველი“, „განმამდე მადლით მშიერი“, „მასვი მე მადლით მწყურვალსა“, „მაგრძლე ცოდვით საწვაესა“, „შეწუხებულსა მახარე“, „გზა სიმართლისა მასწავე“, „მოწყალებისა კარმიდე“, „შენ განმინათლე გონება“, „მიხსენ, დედაო ღვთისაო და ჩემო ხატ-სალოცველო“, „შენ მეოხ მეყავ ცოდვილსა, ქალწული, ღვთისა მხეველი“. „ტყვეობისაგან დამიხსენ, მშობელო ღვთისა მხეველო“, „ტყვეობისაგან დამიხსენ, მშობელო ღვთის სიტყვისაო“, „ძალი მომეც, გარდმახტუნე, სადაც დამხედეს ცოდვის ფლატო“, „ვით ენბაზო, განმიწმინდე მე ცოდვისა ბრალთა ტუტყი“.

ამ ვედრებათა შორის ჩანს კონკრეტული რეალები („შემოსე მადლით შიშველი“, „განმამდე მადლით მშიერი“, „მასვი მე მად-



ლით მწყურვალსა“), მაგრამ სულიერი მნიშვნელობით გაშინაფრებული.

ყველაზე მრავლად საღვთისმშობლო სახელები ამ ლექსშია. აქ არაფერია ორიგინალური (მათი წყაროები მკვლევართაგან წარმოჩენილია. ბევრი მათგანი მითითებული აქვს ტ. მოსიას). აქ ორიგინალურია სისტემა მთელი ლექსის მასშტაბითაც და სტროფთა-შიგაქვესტრუქტურების სახითაც. მთელი ლექსის გამჭოლად უნდა ვიგულოთ ის, რომ დავით წინასწარმეტყველის „საგალობელია“ ღვთისმშობელი, ვითარცა „მთა ღვთისა“ ანუ ღვთის სავანე („მთავ ღვთისავ, მთაო პოხილო, დავითის საგალობელო“). ამით მეორე პოეტურ „მედ“ შემოდის დავით ფსალმუნთმაგალობელი, ხოლო დ. გურამიშვილის ლექსი ფსალმუნის მსგავსად აღსაქმელი ხდება. „ფსალმუნში“ ვკითხულობთ: „დადგა დედოფალი მარჯუენით შენსა, სამოსელითა ოქროქსოვილითა შემკულ და შემოსილ პირად-პირადად“ (ფს. 44,9).

დასაწყისის შემდეგ ღვთისმშობლის სახეები ევანგელურია. მაგალითად: „სიტყვა-ძლიერთა (გამოცემაში უდეფიზოდია) მსმენელო, უცნაურისა მცნობელო, ქრისტიანეთა ზღუდეო“ და სხვა. შემდეგ შემოდის ძველი აღთქმისეული სახეები: „სახით აბრამის კარაო, ღვთის ტევნით გულთა მპყრობელო, სჯულთ კიდობანო, მოსიანთ ღვთის მცნების ჩასაწყობელო, ვით შეუწველო მაყვალო, საღმრთო ცეცხლ-განუქრობელო“ (გვ. 86). შემდეგ კვლავ ევანგელური სახეები გამოჩნდება. შემოდის ასეთი სახეებიც: „ბარბაროზ სჯულთა დამხსნელო, სპარსთ სიწმიდისა მთხრობელო, ცეცხლო, თაყვანისცემისა დამშრეტო, დამაცხრობელო“ (გვ. 87).

აქაც მეორდება საღვთისმშობლო სახელად საღვთო სახელები: „ნაყოფიერო ვენახო, ვით ვაზო მორჩთუქნობელო“. დემეტრე-დამიანეს ცნობილი იამბიკოს მაგალითზე ნაჩვენები გვაქვს, რომ თვით ჰიმნოგრაფიაშიც ასევე აგიოგრაფიაში, სვინაქსარულ საკითხავებში თუ აპოკრიფებში ასეთი ჩანაცვლება ჩვეულებრივია. მაცხოვარი ამბობს: „მე ვარ ვენახი ქეშმარიტი და მამაჲ ჩემი მოქმედ არს“ (ი. 15.1); ამასთანავე „ვენახი“ ღვთისმშობელია.

ამ ლექსში იკითხება:

„სიბრძნისა ღვთისა სავანე, ტახტ-საყდარ-დასაჯდომელო, კეთილმორწმუნე მეფეთა გვირგვინად მოსახდომელო, ხილო წილ-მყვანებელო, კიბევე ცათამდის მწდომელო, გზა სიმაართლისა მასწავლე, იესო ქრისტეს მშობელო“.



(იოანე ღვთისმეტყველის „გამოცხადებაში“ ეკითხულობთ, როგორც წაული დიდი გამოჩნდა ცათა შინა: „დედაკაცი, რომელსა ემოსა მზე და მთოვარე იყო ქუეშე ფერხთა მისთა და თავსა ზედა გვირგვინი ათორმეტთა ვარსკვლავთა“, 12,1).

„სიბრძნისა ღვთისა სავანევ“ — ამ სახეში ღვთისმშობელი დახასიათებულია ვითარცა „ადგილი ღვთისა“ და ამას აფიქსირებს მომდევნო სახეებიც: „ტახტ-საყდარ-დასაჯდომელო“. ეფრემ მცირე წერდა: „ადგილ ღმრთისა ოდესმე ცაჲ ითქუმის და ოდესმე ეკლესიაჲ და ოდესმე ქალწული და ოდესმე გუამი კაცად-კაცადისაო, გინა თუ ყოველივე, რომელსა ზედა განისუენოს ნებამან ღმრთისამან... ქალწულს ეწოდების ადგილ დამტევნელ მეუფებისა მისისა, რამეთუ ყოვლითურთ დაიმკვიდრა მისთანა სიტყუამან ღმრთისა მამისა და განხორციელდა მისგან“ (თეოლოგიური ლექსიკონი, მზ. შანიძის გამოც. თსუ ძვ. ქართ. ენის კათედრის შრომები, 11, 1968, გვ. 83).

ყურადსაღებია ღვთისმშობლის გამოცხადება ღვთის სიბრძნის სავანედ. ღვთის სიბრძნე ღვთის სიტყვაა. ღვთისმშობელი მისი სავანეა. ამით გამოიხატება ღვთისმშობლის სოფიურობა. აღრეც მიგვიქცევია ყურადღება იმაზე, რომ ბერძნულ და სლავურ ქრისტიანობაში გავრცელებული „სოფია“ ანუ წმინდა სიბრძნე („აია სოფია“) ქართულში ასე პირდაპირი სახით არ გვხვდება და ეს ფრიად ნიშანდობლივია. რასაკვირველია, თვით ცნება „წმინდა სიბრძნისა“ ჩვენშიაც იყო ცნობილი და საკმაოდაც გავრცელებული ყოფილა (შდრ. რ. სირაძე, მოძღვრება ორგვარ სიბრძნეზე და მისი მნიშვნელობა ძველი ქართული მწერლობისათვის — ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები; თბ., 1975). ისინი ნიშანდობლივია, რომ საქართველოში არაა „სიბრძნის“ („სოფიის“) ტაძრები. ჩვენის აზრით, მას სცვლიდა ღვთისმშობლის ტაძრები და ღვთიური სიბრძნეც უნდა ეგულისხმათ ღვთისმშობელში. ღვთისმშობლის ტაძრებს „ღვთივგაბრძნობილად“ მიიჩნევდნენ. მათ ჩვეულებრივ ეწოდებოდა სიონი. „სიონი“ სხვა ნიშნებთან ერთად მეუფების დამტევნობას მოასწავებდა (იხ. ეფრემ მცირის განმარტება). ამ წარმოდგენათა ჯაჭვი ჩანს დ. გურამიშვილის სტრიქონებში:

„დაურღვეველო ზღუდეო, გოდოლო შეურყვეველო, ცათაგან დაუტევნელთა წიალთა დამატეველო, მარიამ, ქრისტეს დედაო, ასულო სიონეველო...  
შენ გვევდრები, ცისკარო საიდუმლოსა დლისაო, ნათელო შარავანდედო საცნაურისა მზისაო.“



„გოდოლი“ მეფე დავითისაა, იგი სიონის მთაზე იდგა. „ასული მთისაჲნი სიონისანი“ უაღრესად პოპულარულია ძველ აღთქმაში, შოტლანდიის შორის, ფსალმუნში. ყოვლად-წმინდა ღვთისმშობელი სიონის მთაზე მიიცივალა. იგი სიონის „გოდოლია“. სიონის გოდოლი — ასული სიონისა ფსალმუნთმგალობის სადიდებელია. ასე რომ, ლექსის ბოლო სტრიქონები ეხმიანება დასაწყისს („მთავ ღვთისავ, მთავ პოხილო, დავითის საგალობლო“). „მთა“ და „კლდე“ ღვთისმშობლის ყოვლად გავრცელებული სახეა. კლდეს შეფარება და მთას შეფარება ერთი და იგივეა.

ერთ-ერთი ნიმუში კონკრეტულ-ცხოვრებისეულისა და ზოგადის ურთიერთშერწყმისა დ. გურამიშვილის სახისმეტყველებაში არის ლექსი — „ოდეს დავით გურამიშვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ლიაში ჩაეფლა, ამის მონასიბად ღვთის-მშობლის შესხმა“ (გვ. 115). საბას განმარტებით, „ლია—ლერწმონანი საფლობი ტალახია“. დ. გურამიშვილი ომის დროს ჩაფლულა ასეთ ადგილას და ძლივს გადარჩენილა. პოეტს ეს ფაქტი განუზოგადებია: „ცოდვის ლიას უკუვარდი, ღრმად შიგ ჩავეფალო“ და ღვთისმშობელს ევედრება: „თუ შენ მე არ ამომიყვან, ძნელად აღმოვალო“. თითქმის არცერთი სიტყვაც-კი, ყოველ შემთხვევაში, პირდაპირი სახით, არაა ამ ლექსში, რომელიც უშუალოდ მიემართება ოდეს იმ კონკრეტულ სათავგადასავლო სიტუაციას. ლექსის სათაურია კონკრეტული, ხოლო მისი შინაარსი — არა. სხვა არაერთ ლექსშიაც ასეა, მაგრამ აქ უაღრესად მკვეთრად შეიგრძნობა ამნაირი პოლარიზება და ურთიერთგამსჭვალვაც ზოგადისა და კონკრეტულისა. ასეთ შემთხვევაში კონკრეტული ამბავი მხატვრული გამონაგონი არაა. ის დ. გურამიშვილის ბიოგრაფიის რეალური ფაქტია. მასში პოეტი იგავურად ხედავს ზოგადს და ღვთისმშობელისადმიც ამისდაკვალად აღავლენს ვედრებას.

ამნაირ სახისმეტყველებას ბიბლიური სათავე აქვს. ძველ აღთქმაშიაც და ახალ აღთქმაშიაც გადმოცემულია კონკრეტული, დრო-ჟამიერი ამბები, მაგრამ ყოველ მათგანს იგავური მნიშვნელობა აქვს.

ამგვარ სახისმეტყველებას მიჰყვება თითქმის მთელი „დავითიანი“ და ყველაზე არსებითი სწორედ ესაა „დავითიანის“ ბიბლიასთან მიმართების წარმოსაჩენად, რადგან ესაა კავშირი ბიბლიასთან აზროვნების წესის მიხედვით. ესაა იგავური აზროვნება, რომელიც „დავითიანში“ მთლიანად ემყარება ბიბლიას.

ქრისტიანულ ნაწარმოებებს ახლავს-ხოლმე ერთი მნიშვნელო-



ვანი ფუნქცია: ესაა წარმართობის დაძლევა. ასეთი მიზანი კრიტიკის ტიანობის შემოსვლისთანავე მთლიანად როდი განხორციელდება, იგი, გარკვეული აზრით, მარადიულია. ასეთი მიზანდასახულობა ახლავს ლექსს: „ხარებობის დღის შესხმა: „ახ. წმინდა კობალეს“ სანაცვლოდ სამღერალი“ (გვ. 117). ვფიქრობთ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ხარება დღისთვის კობალეს ნაცვალი სამღერალი შეუქმნია პოეტს. ამით დ. გურამიშვილი წარმართულ ტრადიციებს უპირისპირდება.

„ღვთისმშობლის მიცვალების დღის შესხმაში“ მკვეთრადაა გამოხატული მოტივი, რომელიც გამჟღავნებს მთელი „დავითიანისათვის“ მგალობლად მოიხმობა დავით ფსალმუნთმგალობელი, ხოლო შემსხმელად მისი ქნარი, რათა „უგალობდეს სჯულის კიდობანსა“. „სჯულის კიდობანი“ ღვთისმშობელია (გვ. 110).

„დავითიანის“ II წიგნის ბოლოს „მესამე დავითის შესხმის“ მომდევნოდ არის ლექსი „არია“, რომელიც კვლავ პოეტიზმზეა აგებული.

„შობელსა თვისი შობილი,  
დაჭრილი. გვერდ-გაპობილი,  
წინ ედვა მუხლზედ მკვდარია,  
ზღოდა სისხლის ღვარია“ (გვ. 139).

ღვთისმშობელი ვედრებით მიმართავს „ღვთის სიტყვას“ („ზეგარდ-მო სიტყვავ ღვთისაო, და ქვეყნად ძევ კაცისაო“). შემდეგ მავედრებლად მას ჩაენაცვლება დ. გურამიშვილი („გამოთქვა ვინც ლექსი ესო“). იგი მავედრებლად მოაზრებული შეიძლება იქნას მთელი ლექსის მანძილზე. ღვთის სიტყვას დ. გურამიშვილი უახლოვდება ღვთისმშობლის წყალობით.

„დავითიანში“ ღვთისმშობლის სახელები პატრისტკულია და ჰიმნოგრაფიული (ტ. მოსია, გ. მურღულია), მაგრამ საყურადღებოა ზდება სხვა წყაროებიც:

ღვთისმშობლის სახელდებათა თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს მისი შობის დღისადმი მიძღვნილი საკითხავები იოანე დამასკელისა, ანდრია კრიტელისა და თეოდორე სტუდიელისა, მათგან გამოსაცალკევებელია ანდრია კრიტელის „შობისათვის ყოვლად უბიწოდა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობლისა მარადის ქალწულისა მარიამისი“ (ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები), ნ. გოგუაძის გამოცემა, თბ. 1986, გვ. 145—155), რომელიც საფუძვლად უნდა დაედვას ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი პოეზიის სახისმეტყველების შეს-





წავლას, საქმე ისაა, რომ ღვთისმშობლის სიმბოლოები მრავალ წარმოებში გვხვდება, მაგრამ აქ გააზრებულია, თუ საიდან მოდის ცალკეული სიმბოლო და რა მნიშვნელობა ენიჭება მას.

„იხილე თითოფერობაჲ სახელთა მისთაჲ და სიმრავლე წო დ ე ბ ა თ ა, რომელთა მიერ მრავლით კერძო წერილთა შინა სახელიდების, ვითარ-იგი რაჟამს უწოდდეს მას: ქ ა ლ წ უ ლ და ქ ა ლ, წინასწარმეტყველ, სასძლო, სახლ ღმრთისა, ტაძარ წმიდა, მეორე კარავ, ტრაპეზ წმიდა, საკურთხეველ, სასაკუმეველ ოქროჲსა, წმიდა წმიდათა, ქეროვიმ დიდებისა, ტაკუკ ოქროჲსა, ფიცარ აღთქუმისა, კურთხ სამღუდელი, სკიპტრა მეფობისა, შარავანდედ სიკეთისა, რქა დამტევნელ ზეთისა მის საცხებლისა მღვდელთა და მეფეთაჲსა, ალაბასტრ, სასანთლე. აღმურ, ლამპარ, სანთელ საყრდარ, მალნარ, კლდე, ქუეყანა, სამოთხე, აგარაკ, ურნატ, წყარო, ტარიგ, ცუარ და სხუა მრავალ, რაოდენი რაჲ დიდთა წინასწარმეტყუელთა წინამხედველობითა დედათა საიდუმლოთათთა იგავით უწოდდეს მას“ და შემდეგ განმარტებულია, ესა თუ ის სახელი რატომ ეწოდა ღვთისმშობელს, უმეტესწილად ისეთი სახელებია განმარტებული, რომლებიც ამ ჩამოთვლაში არაა.

აქ ორი არსებითი რამაა აღნიშნული: პირველი, რომ ღვთისმშობელს ე. წ. „სახელები“ ეწოდა იგავურად და მეორე — თავდაპირველად იგავური სახელები ღვთისმშობლისა იხმარეს წინასწარმეტყველებმაო, რომლებმაც დიდ საიდუმლოებათა წინასწარგანკვრებით ღვთისმშობლის მომავალი არსებობა და ქმედებანი იგულვესო.

მოვიტანთ რამდენიმე განმარტებას, რომელთა გათვალისწინება აუცილებელია „დავითიანში“ საღვთისმშობლო სიმბოლიკის გასაზრებლად (ძვ. მეტაფრასული კრებულები, გვ. 148—151).

იწოდებო „მაყუალად, რაჟამს თქუა: „წარვიდე და ვიხილო დიდი იგი ხილვაჲ, ვითარ იწუების მაყუალი და არ დაიწუების (გამოს. 3,2/3).

„კურთხად — ესაია რაჟამს თქუა: „გამოვიდეს ძირისაგან იესესისა კურთხი და ყვაილი ძირთაგან მისთა აღმოსცენდეს (ესაია, 11,1).

„მთად — „რომლისაგან გამოეკუეთა ლოდი თვინიერ ხელისა (დანიელ 2,45). და მთად რომელსა სათნო-ყო ღმერთმან დამკვიდრებად მას შინა“ (ფს. 67,17).

„კიღობნად — რაჟამს გესმეს, ვითარმედ: „აღდეგ, უფალო, განსასსუენებლად შენდა, შენ და კიღობანი სიწმინდისა შენისაჲ“ (ფს. 131, 18).

„საყდრად — სიტყვითა მით, ვითარმედ: „ვიხილე უფალს ბაოთ, მჯდომარე საყდართა ზედა მაღალთა და აღმატებულთა საყდარსა იყო დიდებითა უფლისაითა ტაძარი იგი“ (ფს. 51, 10).

„ბჭედ-რაყამს წინასწარმეტყველსა ეტყოდა უფალი, ვითარმედ: „ბჭე ეგე ეგოს დახშულ და არა განეღოს და არც ვინ განვიდეს მიერ. რამეთუ უფალი ღმერთი ისრაელისაჲ შევიდეს და განვიდეს მიერ და იყოს ბჭე იგი დახშულ“ (ეზეკ. 44,2).

„სიონ-რაყამს გესმას, ვითარმედ: მოვიდეს სიონით მხსნელი და მოაქციოს უღმერთობისაგან იაკობი“ (ესაია, 59,20); „და გამოარჩია უფალმან სიონი და სათნო-ყო სამკვიდრებელად იგი“ (გვ. 149).

„დედა—ეწოდების თქუმულთა მათ, „დედა სიონსა ჰრქუას კაცმან, რამეთუ კაცი იშვა მის შინა და თავადმან დააფუძნა იგი მაღალმან“ (ფს. 136,5).

„ქალწულ—რაყამს ხმობდენ მისთვის: „აჰა, ქალწულმან მუცლად-იღოს და შვას ძე და ეწოდოს სახელი მისი ემმანოილ“ (ესაია, 7, 14).

„დედოფალ — თქუმითა მით, ვითარმედ: „დადგეს დედოფალი მარჯუენით შენსა სამოსლითა ოქრო ქსოვილთა შემკულ და შემოსილ“ (ფს. 44, 10).

ყველა ესენი გვხვდება „დავითიანში“, რომელიც თავისებურად აშინაარსებს მათ ყველა იმ აზრით, რაც მოცემულია წინასწარმეტყველებასთან, სახარებებში, პატრისტიკაში, თუ ჰიმნოგრაფიაში. ხორციელდება შერწყმა კონკრეტული და მარადიული სუბიექტისა, რისი თანაზიარიც ხდება თვით დავით გურამიშვილი. ამასთანავე, ერთმანეთს ერწყმის ღვთაებრივი და საღვთისმშობლო ნიშნები.

სხვადასხვა ეპოქაში მცხოვრებ სუბიექტთა ურთიერთჩანაცვლება განცდის ზედროულობას ცხადყოფს.

ამის პოეტური განხორციელება „დავითიანში“ ემყარება ფსალმუნურ-ჰიმნოგრაფიულ ცნობიერებას.

## ისტორიის ესთეტიკა და ლიტერატურა

„მაშინ იხილა ფარნავაზ სიზმარი, რეცა იყო იგი სახლსა შინა-უკაცურსა და ეგულეებოდა განსლვა და ვერ განვიდა, მაშინ შემოვიდა სარკუმელსა მისსა შუქი მზისა და მოერტყა წელთა მისთა, და განიზიდა და განიყვანა სარკუმელსა მას, და ვითარ განვიდა ველად, იხილა მზე ქუე-მდაბლად, მიჰყო ხელი მისი, მო ხოცა ცუა-

რი პირსა მზისასა და ისო პირსა მისსა. განიღვიძა ფარნავაზ და ნუკვირდა, და თქუა: „სიზმარი იგი ესე არს, მე წარვალ ასპინს და მუნ კეთილსა მივეცეთ“, — ასეა აღწერილი ფარნავაზის სიზმარი „ქართლის ცხოვრებაში“ და, კერძოდ, საკუთრივ „ფარნავაზის ცხოვრებაში“ (ქც, I, გვ. 21).

აქ იგრძნობა სიტყვაკავშირული პროზა, აქ მხატვრულობა სკარბობს ისტორიულ თხრობას. შემთხვევითი როდია მტკიცება, რომ „ფარნავაზის ცხოვრება უძველესი ქართული მოთხრობა უნდა იყოსო“ (რ. ბარამიძე), მაგრამ ნიშანდობლივია ის, რომ ეს მოთხრობა საისტორიო კრებულში შედის და ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებას“ სხვა მსგავს მრავალ ნაკადთან ერთად მხატვრულობით აღბეჭდავს. იგი ისტორიას ესთეტიკურობას ანიჭებს. ესაა ერთ-ერთი სახე ისტორიის ესთეტიზაციისა, ფაქტიურად ესაა მხატვრული ლიტერატურისათვის ნიშანდობლივი გზა. ლიტერატურა და სახვითი ხელოვნება მხატვრული ფორმით აფიქსირებს ერის „ესთეტიკურ მახსოვრობას“. ისტორიისადმი მხატვრულ-ესთეტიკური მიმართება მხოლოდ ხელოვნებაში კი არა, თვით საისტორიო თხზულებებშიაც გვხვდება. ამისი ნიმუშია ზემომოყვანილი ადგილი „ქართლის ცხოვრებიდან“.

ამთავითვე აღვნიშნავთ: ისტორიისადმი ესთეტიკური დამოკიდებულება მხოლოდ ხელოვნებაში როდი ვლინდება. ადამიანთა ცნობიერებაში სხვაგვარადაც ხდება. ისტორიის ესთეტიზაცია, ძალზე ხშირად მნიშვნელოვანი ისტორიული პერსონაჟები თუ მოვლენები ესთეტიკურ მნიშვნელობას იძენენ თავისივე კულტურული ისტორიული შინაარსით.

თუ არსებობს ისტორიის ფილოსოფია, ასევე არსებობს ისტორიის ესთეტიკა, ახლა უკვე წიგნიც გამოიცა ა. გულიგასი — «Эстетика истории».

ყოველი ერის ისტორიაში არსებობს მოვლენები, რომლებსაც თავისუფლად ესადაგება ესთეტიკური კატეგორიები მშვენიერებისა თუ ამაღლებულისა, ტრაგიკულისა, კომიკურისა და, ხანაც — ტრაგი-კომიკურისა.

ცოტნე დადიანის თავდადება არა მხოლოდ მნიშვნელოვანი ეთიკურ-პატრიოტული აქტია, არამედ ესთეტიკურიც. მას აშკარად ახლავს ამაღლებულის ესთეტიკური განცდა. ქეთევან დედოფლის თავდადება თავისთავად ყოველგვარი მხატვრული შემკობის გარეშეც ამაღლებული ფაქტია.

უკვე ისტორიის ესთეტიკის კუთვნილებად იქცა ის გმირობა, რომელიც სულ რამდენიმე წლის წინათ ჩვენმა თანამედროვემ ცნო-



ბილმა ექიმმა ი. ჟორდანიამ გამოიჩინა. ოკეანეში ჩავერდნენ  
 თვითმფრინავში მყოფმა თავისი მამველი რგოლი უცხოელ ქალი-  
 შვილს გადასცა. ყველანი გადარჩნენ. დაიღუპა გმირი. ცხადია, ეს  
 არაა მხოლოდ კონკრეტული ფაქტი. ესაა ქართული რაინდული  
 სულის უმაღლესი გამოვლენა. კონკრეტულ აქტში იდეალი ჩანს  
 (სხვა საქმეა, რომ მასზე შეიქმნა ლექსი — შოთა ნიშნაიანიძის —  
 „ბალადა პროფესორ ჟორდანიას გმირობაზე“, აქ ესთეტიკურობას  
 სხვა განზომილება აქვს. რეალური მოვლენა მხატვრულ ფაქტად  
 იქცევა. ესაა ხელოვნებისეული ესთეტიკა).

როგორც ბუნებაში შეიძლება იყოს ესთეტიკური მოვლენები,  
 ასევეა ცხოვრებაში, ისტორიაში. მათი გამორჩევა ისტორიის ესთე-  
 ტიკას შეგვაგრძნობინებს.

\* \* \*

შეიძლება ვთქვათ, რომ მოგვეპოვება ცალკეულ ავტორთა მნიშვე-  
 ნელოვანი ძიებანი (ტ. ტაბიძე, გ. ქიქოძე, გ. ასათიანი), თუ დაკვირ-  
 ვებანი, მაგრამ მთელ რიგ სფეროებში ჩვენში ადგილი არა ჰქონია  
 ისტორიის ესთეტიკის საგანგებო კვლევას. არ მომხდარა მთელი ის-  
 ტორიის სათანადო სისტემატიზაცია და ისტორიის ესთეტიკური  
 ანალიზის სპეციალური მეთოდების შემუშავება. მაგრამ მაინც უნ-  
 და ვივარაუდოთ, რომ შორს არაა ის დრო, როცა მეცნიერულ დის-  
 ციპლინად ჩამოყალიბდება ქართული ესთეტიკა ისტორიისა.

ფაქტიურად ამ მიზანს ემსახურება ყოველი კვლევა თუ გააზ-  
 რება, როცა ისტორიულ გმირებს განიხილავენ ვითარცა სიმბო-  
 ლურ სახეებს. ვიმეორებთ, ჩვენ შეგვიძლია სილამაზე დავინახოთ  
 არა მხოლოდ ისეთ გმირებში, რომლებმაც ლიტერატურაში პოვეს  
 ასახვა, არამედ ისეთებშიც, რომლებსაც უშუალოდ მხოლოდ ის-  
 ტორიიდან ვიცნობთ.

ვახტანგ გორგასალი — თბილისის დამაარსებელი და სპარსელთა  
 წინააღმდეგ სახელოვანი მებრძოლი ხალხის ცნობიერებამ ლეგენ-  
 დარული ელფერით შემოსა. გორგასალი არა მხოლოდ სიმბოლოა  
 ისტორიული დიდებისა, არამედ ეროვნული ისტორიის მშვენიერა-  
 ცაა. თუ ესთეტიკურ კატეგორიებს მივყვებით, ისიც შეიძლება ით-  
 ქვას, რომ ვახტანგ გორგასალის სახე ამაღლებული სახეა. მას გან-  
 საკუთრებულისა და ზებუნებრივის განცდა უკავშირდება:

„ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა,  
 ციდან ჩამოესმა რეკა,  
 იალბუზზე ფეხი შედგა,  
 დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა“.



იმ გრძნობით და იმ ძალით, როგორც სხვა შემთხვევაში იძლევა განეცადათ წარმართული ღვთაება, აქ განიცდება ძლევამოსილება ეროვნული გმირისა. ერის ისტორიისადმი ღვთაებრივი განცდა მყარდება. ეს გმირის სახეს განსაკუთრებულ ამალღებულობაში ანიჭებს. იგი ესთეტიკურ ფენომენად იქცევა. ჩვენ ვთვლით, რომ ამგვარი რამ ეროვნულ ცნობიერებაში წინ უძღოდა ამ ლექსს და უკვე ჩამოყალიბებული იყო ესთეტიკური მიმართება ვახტანგ გორგასალისთანა პიროვნებისადმი, რაც შემდეგ იწვევს გმირის სახის ასახვას ხალხურ პოეზიაში, ლეგენდებში და ა. შ.

ხშირად კონკრეტულ ისტორიულ პიროვნებას საკუთარ დამსახურებასთან ერთად მიეწერება ხალხისთვის საოცნებო არაერთი იდეალი და ამ გზით ეძლევა მას ზოგადი სახე. განა შემთხვევითია, რომ საქართველოში უამრავი ციხე თამარის ციხედ ცხადდება? განა თამარი არ იქცევა ზოგად სახე-იდეად, რომელიც სიმბოლოა სიკეთის, სიბრძნის და მშვენიერებისა?!

ეს ზოგადი ნიშნები თამარს მიეწერა არა ლიტერატურის ზეგავლენით, კერძოდ, მისდამი მიძღვნილი სახოტბო ნაწარმოებების — „თამარიანისა“ და „აბდულმესიანის“ მიხედვით, არამედ თამარის განსაკუთრებული ისტორიული დამსახურების გამო. ე. ი. ეროვნული მოღვაწის ისტორიული მნიშვნელობა აქცევს მას ესთეტიკურ ფენომენად. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: პიროვნება ესთეტიკურ მნიშვნელობას იძენს ლიტერატურულ გარდასახვამდე.

ამგზობის ყოველივე ეს უნდა დავუკავშიროთ ესთეტიკური აღზრდის ამოცანებს.

ბუნებრივია, რომ ესთეტიკური აღზრდა, უპირველეს ყოვლისა, ხელოვნებას უკავშირდება. მაგრამ მისი მხოლოდ ხელოვნებით შემოფარგვლა არასწორი იქნება. მშვენიერება ყველგანაა. ყველა დარგი შეიძლება გამოყენებულ იქნას მშვენიერების წარმოსაჩენად. ისიც გასაგებია, რომ ხელოვნებისაგან დაცილებულ დარგებში მშვენიერება უფრო ძნელი წარმოსაჩენია, მაგრამ ეს სიძნელეც პირობითია და ფარდობითი. შეიძლება მოვნახოთ მიზანშეწონილი გზები, რათა ისტორია წავიკითხოთ ესთეტიკური თვალთახედვით და ესთეტიკური თვალთახედვითვე შევაფასოთ იგი.

ჩვენ აქ ყურადღებას მივაქცევთ ერთ მნიშვნელოვან საკითხს. ესაა რელიგიის ისტორიის მოწოდება საშუალო სკოლაში, თუნდაც ისეთი საკითხებისა როგორცაა ქართლის მოქცევა, და, რაც მთავარია, ბიბლია. აქ ჩვენ უმეტესწილად გაურკვევლობის წინაშე ვტოვებთ ახალგაზრდობას, რომელშიაც ფაქტიურად ჩვენ აღძვართ ისეთი ცნობის წადილი, რომლის დაკმაყოფილებაში ჩვენ



აღარ ვერგვით. ჩვენი აღზრდის მიღმა რჩება ბიბლიის მთელი სფერო, მთელი მისი კულტურულ-ისტორიული ანარეკლით.

ამგვარი „იგნორირება“, ვფიქრობთ, მრავალ გაუგებრობას ბადებს: თუ ჩვენ დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებთ აგიოგრაფიას და კლასიკურ საგალობელს, ფრესკასა და ტაძარს, ქართველთა უდიდეს თავდადებას ქრისტიანობის შენარჩუნებისათვის, გაუშართლებელია იქვე არსებითად უგულებელვყოფდეთ ბიბლიას. ჩვენ რომ მას დღემდე ყურადღებას ვუთმობთ, ცხადია, არასაკმაოა. ამიტომ მისი გაცნობა როცა სწავლიან, ეს ინტერესი სკოლის მიღმა რჩება.

რა ფორმით უნდა ვეცადოთ ბიბლიის სწავლებას?

ვფიქრობთ, ერთ-ერთია ესთეტიკური თვალთახედვა. აქი საამისოდ არსებობს უდიდესი კულტურულ-ისტორიული გამოცდილება. განა ისტორიულად ყველაზე უფრო მძლავრად ბიბლიას სწორედ ესთეტიკური ინტერპრეტაცია არ ეძლევა?! განა ხალხის ცნობიერებაში ფრესკული სახეები ნაკლები ინტენსიობით აღიბეჭდებოდა, ვიდრე უშუალოდ ბიბლიური ტექსტი?! განა შეიძლება რაიმე აფერმკრთალებდეს ღვთისმშობლის განმადიდებელ საგალობელთა მხატვრულ მნიშვნელობას?!

აქედან ამოსვლით ბიბლიური შინაარსის ესთეტიკური რაობა უნდა განიმარტოს, ეს კი ჩვენ დაგვეხმარება ეროვნულ ისტორიასთან და, საერთოდ, მსოფლიო ისტორიასთან დაკავშირებულ ესთეტიკურ პრობლემებში გარკვევისას.

ისტორიის ესთეტიკას უნდა ვიყენებდეთ როგორც ისტორიის, ისევე ლიტერატურის სწავლებისას.

\* \* \*

ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი მაგალითი, თუ ისტორია როგორ იქცევა ესთეტიკურ სახე-იდეად, წმინდა ნინოა. მისი სახე შეიძლება გასაღები გახდეს საიმისოდ, თუ როგორ უნდა იქნას წაკითხული ისტორია ესთეტიკურად, და საერთოდ, მისი სახე მრავალმხრივ ჰფენს ნათელს პრობლემას — ისტორიის ესთეტიკა და ლიტერატურა; ანდა თუნდაც იმას, თუ როგორ წარმოვაჩინოთ ესთეტიკური ასპექტი რელიგიურ პრობლემატიკაში. ამიტომაც ნინოს სახეზე უფრო დაწვრილებით შევჩერდებით.

ცნობილია, რომ ერთგვარად საკამათოც კი იყო ნინოს პიროვნების ისტორიულობა, იმასაც კი აღნიშნავენ, რომ მისი კულტი IX საუკუნიდან გაჩნდა და მანამდე არ არსებობდაო.

ჩვენ ამ არგუმენტებს ამჯერად საგანგებოდ არ განვიხილავთ.

აღენიშნავთ მხოლოდ, რომ ეროვნულ ცნობიერებაში ნინო ველთვის არსებობდა როგორც ნამდვილი ისტორიული პიროვნება.

ნინოს ისტორიულობის უარყოფა ძირითადად იმით ხდება, რომ X ს-ის ნაწარმოები — „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“ ქართლის გამაქრისტიანებლად გრიგოლ განმანათლებელს მიიჩნევს და არა ნინოს. ეს თითქოს მართლაც დამაფიქრებელია, მაგრამ, ეტყობა, იგი სხვაგვარ ახსნას ითხოვს. საქმე ისაა, რომ V საუკუნის რამდენიმე ბერძენი ისტორიკოსი, თანაც უაღრესად დიდი ავტორიტეტები (გელასი კვიზიკელი, გელასი კესარიელი, თეოდორიტე კვირელი, რუფინუზი) ქართლის გამაქრისტიანებლად ასახელებენ ტყვე ქალს (ისევე, როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“), თუმცა სახელის მოუხსენიებლად. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ უფრო მიზანშეწონილია კითხვა, თუ რატომ უშვებს შეცდომას არსენ საფარელი, როცა ნინოს არ ახსენებს (თუკი მასთან მართლაც შეცდომაა), ვიდრე იმის დაშვება, რომ ბერძენი ავტორები თითქმის თანამედროვენი ქართლის მოქცევისა, სრულიად მოგონილ ამბებს გვიყვებიანო. ამიტომ ნინოს ისტორიულობა სარწმუნოა. ამიტომაც ეროვნული მეხსიერება რომ ნინოს სახეს ისტორიულ ჭეშმარიტებად თვლის, ეს არ უნდა მივიჩნიოთ ისტორიის პაგანიზაციის ნაყოფად.

ისტორიული წყაროები ლიტერატურული ფორმით გადმოსცემს ნინოს თავგადასავალს.

კაბადოკიელი ქალი იერუსალიმიდან ღვთისმშობლის შთაგონებით და იქაური პატრიარქის ხელდასხმის შემდეგ მოდის საქართველოში. მოაღწევს თავფარავნის ტბას და აქ მწყემსებს ზვდება. აქვე ძილში ჩვენებას იხილავს...

უკვე თვით მოცემულ ეპიზოდებში იწყება ნინოს სახის ესთეტიზაცია. ეს კი ხდება არა იმით, რომ მისი ამბები მხატვრული ფორმითაა მოწოდებული. არა! ეს საკითხის სხვა მხარეა. აქ მთავარია ის, რომ ნინოს სახე ესთეტიკურია თავისივე ისტორიული შინაარსით. მისი ისტორიული რაობა ანიჭებს მას ესთეტიკურ მნიშვნელობას. მაშასადამე, ასეთი სახის ესთეტიკური მნიშვნელობა მის ლიტერატურულ ბუნებას კი არ ემყარება, არამედ მის ისტორიულ შინაარსს. ეს მკვეთრად უნდა გაიმიჯნოს ერთმანეთისაგან, რათა სწორად გავიგოთ ისტორიის ესთეტიკა და ისტორიის ესთეტიკისადმი ლიტერატურის დამოკიდებულება.

ახლა კონკრეტულად იმის თაობაზე, თუ თავისი ისტორიული შინაარსითვე როგორ ხდება წმ. ნინო ესთეტიკურ სახე-იდეად. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, როგორც ითქვა, ნინო კაბა-



დოკიელია და საქართველოში იერუსელიმიდან მოდის, თანაც კონსტანტინოპოლის ღვთისმშობლის შთაგონებით. ნინოს კაბადოკიელობას და იერუსალიმიდან მოსვლას სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭება (შეგნიშნავთ: ასეთი ფაქტებისადმი სიმბოლური მნიშვნელობის მინიჭება სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ მათ ისტორიულობაში ეჭვი უნდა შევიტანოთ და ისინი მხოლოდ სიმბოლურის მხრივ აღვიქვათ. სრულიად კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტს შეიძლება სიმბოლურობა მიენიჭოს და ამით მისი ისტორიულობაც არ გამოირიცხოს. ასეა აქაც).

კაბადოკიელობა პირდაპირ არ მიუთითებს ნინოს ქართველობას, მაგრამ შეუძლებელს ხდის, რომ გამოირიცხოს ნინოს ქართველობა (კაბადოკიაში ცხოვრობდნენ ქართველები, ბერძნები და სომხები). ასეთ კონკრეტულობას თავისებური იდუმალება შემოაქვს. იდუმალების მიმზიდველობა კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტს აზრობრივ სიღრმეს ანიჭებს, ესთეტიკურს ხდის.

ნინოს იერუსალიმელობაც როდია მხოლოდ ცალსახა შინაარსის მქონე მითითება. ის მიანიშნებს ქართული ეკლესიის იერუსალიმურ წარმოშობაზე. ამას კი დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. თუ რაოდენ ღრმა ქვეტექსტი ჰქონდა ამ მითითებას, აქ ამას სრულყოფილად ვერ განვიხილავთ, ოღონდ რამდენიმე მომენტი მაინც უნდა გამოიყოს. ქართველებს სურდათ მათი ქრისტიანობა იერუსალიმს დაკავშირებოდა. როცა ქრისტიანობა მიიღეს, ამით სპარსეთის დამაქცეველ ძალმომრეობას განერიდნენ, მაგრამ წარმოდგებოდა მეორე საფრთხე: ანექსია ბიზანტიის მხრივ. ამიტომ ცდილობდნენ კონსტანტინეპოლის ნაცვლად იერუსალიმს დაკავშირებოდნენ საეკლესიო ცხოვრებით: ყოველმხრივ ცდილობდნენ იერუსალიმთან კავშირი წინ წამოეწიათ და ეს ეროვნულ იდეოლოგიად ექციათ. შემდეგშიაც, დრო რომ გავიდა, ამ იდეას ამძლავრებდნენ. ეს ჩანს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდანაც“ და იერუსალიმის ქართველთა ჯვრის მონასტრის არსებობითაც. ამ იდეას იმთავითვე აფუძნებდა წმ. ნინოს კულტურულ-ისტორიული სახე. იგი სიმბოლო იყო ქართული ეკლესიის იერუსალიმთან კავშირისა.

წმ. ნინოსთანაა დაკავშირებული სამი უმთავრესი ეპიზოდი ქართლის მოქცევისა: არმაზის მსხვრევა, თხოთის მთაზე მზის დაბნელება და სვეტიცხოვლის აღმართვა.

არმაზის მსხვრევის ეპოს გამოვლინდა წმ. ნინოს ზებუნებრივი ძალმოსილება; თხოთის მთაზე მირიანს რომ მზე დაუბნელდა და შემდეგ ნინოს ღმერთის წყალობით გამრუბრწყინდა, ეს იყო გან-





ხორციელება იდეისა: ნათელი ბნელსა შინა (ეს სხვაგვარად ჩანს რუსთველურ თქმაში — „მზიანი ღამე“) და მესამე — სვეტი ცხელი თავდაპირველად იყო ხე (ლიტერატურული წყაროთი, ეს იყო ნაძვი, ფოლკლორულით — მუხა). მერე ის იქცა ნათლის სვეტად, რაც ასევე ნინოს ძალისხმევით მოხდა და სხვა მნიშვნელობებთან ერთად გამოხატავდა წმ. ნინოს კავშირს ზეციურ ნათელთან.

ნათელთან კავშირს ნინოს სახეში ისეთი პარადიგმები შემოაქვს, რომლებსაც ერთის მხრივ, კავშირი აქვს ქრისტიანულ სახის-მეტყველებასთან (უფრო ზუსტად, მისი უშუალო გამოხატულება), ხოლო, მეორეს მხრივ, ამით კავშირები მყარდება ქართულ წარმართულ პანთეონთან, კერძოდ, მის ერთ-ერთ უმთავრეს ქალღვთაებასთან, დედა-უფალთან.

ნინოს, თუნდაც ვარაუდით, არმაზის ასულად მიიჩნევენ, არმაზი მზის ღვთაების კაცსახოვანი გამოხატულება იყო, ამიტომ ამის მიხედვითაც კი საგულვებელია, რომ არსებობდა მზიური წარმართული ქალღვთაება, რომელიც არმაზის ასულად ითვლებოდა. ერთ-ერთი პარადიგმული „მიკროსახვა“ წარმართი ქალღვთაების მზიური ძალის არსებობა ოქროსფერ თმებში. ეს პარადიგმა მეორდება ნინოს ატრიბუტებში (ნინოს ჭვარი ვაზისა მისივე თმებითაა შეკრული).

ამრიგად, ისტორიულ პიროვნებათა ესთეტიზაციის ერთ-ერთი გზაა მათი წარმოსახვა პარადიგმულ სახეებში, სხვაგვარად რომ ვთქვათ — ტრადიციულ ეროვნულ ფორმებში.

როცა ისტორიის ესთეტიკაზე ვფიქრობთ და როცა გამოვყოფთ ისტორიის გააზრების ტრადიციულ ეროვნულ ფორმებს, ერთი ტიპის მაგალითებიც არ უნდა დაგვრჩეს უყურადღებოდ. ესაა ძველი ფორმების შეგუება ახლებურ თვალთახედვასთან.

„ნინოს ცხოვრებაში“ გვხვდება ასეთი ფრაზა: „მე დღესა დავულამდები“, — ამას ამბობს ნინო ძალზე საინტერესო კონტექსტში: „მოიწია ჟამი დღისა დაღვენისაი და მზისა ჩემისა დავსებისაჲ, რამეთუ არა თუ დღე და მზე შეიცვლებიან წესთა ზედა მათთა, არამედ მე დღესა დავულამდები და იგი ჰგია უკუნისადმდე“ (გვ. 102).

„მე დღესა დავულამდებიო“, — ეს რელიქტური ფრაზაა, ე. ი. თავისებური გადმონაშთია. წმინდანს არ მართებდა დარდი, რომ დღის ნათელს მოაკლდებოდა. ამგვარი სევდა მას არ შეეფერებოდა. ეს სიტყვები, იგი თითქოს წარმართული განწყობილების გამოხატველი იყო. მაგრამ, ჩანს, ესეც პარადიგმად ქცეულა და ახალ დროს შეჰკუთვია.

უძველესი პერიოდიდანვე ქართული მატრიანეები (საერთოდ, მთელი „ქართლის ცხოვრება“) ეროვნული ისტორიისადმი მკაცრ დამოკიდებულებას ამჟღავნებენ. მთელი კატეგორიულობით შეიძლება ითქვას, რომ ესთეტიკური თვალთახედვა უაღრესად მძლავრობს ქართულ ისტორიოგრაფიულ აზროვნებაში. სხვაგვარად შეუძლებელია აიხსნას ის, რომ ჩვენს მატრიანეებში ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენები ყველაზე მეტად ლეგენდური ფორმითაა წარმოდგენილი. ასეა მოწოდებული ქართული ენის ჩამოყალიბება, ქართული ანბანის შექმნა, თბილისის დაარსება.

როცა ვიხსენებთ ლეგენდას თბილისის დაარსებისა, ბუნებრივად წარმოდგება კითხვა: თუ ფოლკლორი ესწრაფვის ზღაპრულობას, ეს გასაგებია. მაგრამ რატომაა, რომ მატრიანეებიც არ ერიდება მსგავს მითოლოგიზაციას? რატომაა, რომ ჩვენი მატრიანეები ძალზე ხშირად მხატვრულ ნაწარმოებებს ჰგავს. ეს ისტორიოგრაფიული კულტურის დაბალი დონით უნდა აიხსნას, თუ შეგნებული მისწრაფებით მხატვრულობისაკენ?

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს ქართული ისტორიოგრაფიული აზროვნების იმ თავისებურებით აიხსნება, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ისტორიოგრაფიის ესთეტიზაციას. ქართული ისტორიოგრაფიის ბოზიცია ასეთი ყოფილა: თუ მნიშვნელოვანია ისტორიული მოვლენა, საჭიროა მისი შესაბამისი ესთეტიზაცია მოხდეს. ამიტომაც მეფე ვახტანგი, დავითი და თამარი დაშორდნენ თავიანთ თავს და ზოგად-ეროვნულ სახე-იდებლად იქცნენ.

ეს ტენდენცია უფრო ნათელი რომ გახდეს, შევადაროთ ამ მხრივ ქართული მატრიანეები რუსულს. კლასიკური სახე რუსული ისტორიოგრაფიისა არის „გარდასულ წელთა ამბავი“; იგი ასეა გამართული: ჯერ წერია წლები და შემდეგ ამ წელს მომხდარი ამბები. ზოგჯერ მარტო წელი წერია და მის გვერდით არაფერი არაა აღნიშნული, თითქოსდა, მინიშნებულია, რომ ამ წელს არაფერი მომხდარაო. აი, ესაა ქრონოგრაფიული აზროვნების ნამდვილი ნიმუში. ასეთი რამ ქართულ მატრიანეებში საერთოდ არ გვხვდება. აქვე გასათვალისწინებელია, რომ ზემოაღნიშნული ესთეტიკური ბოზიცია შემუშავებული იყო სრულიად ბუნებრივად, რაიმე წინასწარგანჩინებული მიზნების გარეშე. შუა საუკუნეებში, როგორც ცნობილია, არც არსებობდა თვითმყოფადი ესთეტიკური აზროვნება, არც, საერთოდ, თვითმყოფადი სფერო ესთეტიკისა. ესთეტიკური ყოველთვის შერწყმული იყო არსებობისა თუ ცნობიერების



სხვა ფორმებთან. მაგრამ ს. ავერინცევის სიტყვებით თუ ვიტყვი, როცა არ არსებობს საკუთრივ ესთეტიკურის სფერო, მაშინ ყველაფერი და ყველაფერშია ესთეტიკური.

\* \* \*

ისტორიის ესთეტიკის თვალსაზრისით ერთი გარემოებაცაა გასათვალისწინებელი. ბუნებრივია, რომ ლიტერატურული ნაწარმოების სწავლებისას ყურადღება ექცევა მისი შექმნისდროინდელ ისტორიულ ეპოქას. მაგრამ, ალბათ, ძველ სოციოლოგისტურ თვალთახედვათა გადმონაშთების ზეგავლენით, „ისტორიული ეპოქა“ გაიაზრება უმეტესწილად მხოლოდ სოციოლოგისტური თვალსაზრისით და ყურადღების მიღმა რჩება ეპოქის ესთეტიკური ატმოსფერო. თუ ესთეტიკურ მახასიათებლებზე, ესთეტიკურ ეკვივალენტზე არ დავიყვანეთ სოციალური ფაქტორები, უშუალოდ მათგან ლიტერატურულ მოვლენის წარმოშობის ახსნა ძნელდება. „ესთეტიკური ატმოსფერო“ უნდა იყოს შემაერთებელი რგოლი ნაწარმოებსა და იმავდროინდელ სოციალურ გარემოს შორის. უამისოდ გაძნელდება იმის ახსნა, თუ როგორ შეიქმნა ერთსა და იმავე სოციალურ ვითარებაში, ერთის მხრივ, გალაკტიონის და, მეორე მხრივ, იროდიონ ევდოშვილის სრულიად ურთიერთგანსხვავებული პოეტური ნაწარმოებები.

ისტორიული ეპოქის ხასიათი რომ იმდროინდელი ხელოვნების ძეგლების მიხედვით გაშინაარსდეს, — ეს თვალსაზრისი აქტუალურია სწორედ იმ მხრივ, რომ დღეს განსაკუთრებით შეიგრძნობა საჭიროება წინ წამოიწიოს ისტორიის შესწავლა ესთეტიკური კუთხით.

\* \* \*

როცა ამ რიგის საკითხებს განვიხილავთ, საჭიროდ ვრაცხთ ერთხელ კიდევ გავიხსენოთ, თუ რა არის ესთეტიკური.

ორი სფეროს — შემეცნებითისა და ესთეტიკურის გადაკვეთას გულისხმობს ისტორიის ესთეტიკა. ისტორიული მოვლენა ესთეტიკური ხდება, თუ იგი ისტორიის საზრისს გამოხატავს. შეუძლებელია ანტიისტორიული მოვლენა ესთეტიკურად მივიჩნიოთ. ისტორიული მოვლენა ესთეტიკური ხდება თავისი აზრობრივი შინაარსით, თავისი მნიშვნელობით.

ყოველივე ეს მაინც ისტორიასთან დამოკიდებულების ერთი



მხარეა. აქვე უნდა ვაჩვენოთ, თუ როგორი მიმართება ეროვნული ისტორიის მიმართ ქართულ მწერლობას (არა რიგ საისტორიოს). დავიწყოთ აგიოგრაფიით.

აგიოგრაფიაში ჩვეულებრივ შემოდის თანადროული ისტორია. ასეა ქართული აგიოგრაფიის უმთავრეს ძეგლებში: „წმ. ნინოს ცხოვრება“, „შუშანიკის წამება“, „ევსტათის წამება“, „აბოს წამება“, „კოსტანტი კახის წამება“, „წამება ეობრონისა“ და სხვანი. ასეთივეა „ცხოვრება იოანესა და ექვთიმესი“, „ცხოვრება გიორგი ათონელისა“. ცნობილია სხვაგვარი შემთხვევები, როცა მეტ-ნაკლებად შორეულ ამბებს ასახავენ მწერლები (როგორც ეს, მაგალითად, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშია“). ასეთ შემთხვევებში ავტორები სულ სხვადასხვაგვარი წყაროების მიხედვით ცდილობენ, რაც შეიძლება, მიუახლოვდნენ ისტორიულ სინამდვილეს.

ისტორიისადმი აგიოგრაფიის დამოკიდებულება ასე შეგვიძლია განვსაზღვროთ: თვით ისტორიაშივე გვხვდება იდეალურობით ზღბეკდილი მოვლენები, იდეალური რეალურშია. მწერლობა ან უნდა ცდილობდეს გამონაგონის შემოტანას. ესთეტიკურ ზემოქმედებას უნდა იწვევდეს ფაქტი და არა სიტყვაკაზმულობა.

ასეთი მოთხოვნებით, აგიოგრაფია, თითქოსდა, არ უნდა განსხვავდებოდეს საკუთრივ საისტორიო მწერლობისაგან. მაგრამ ასეთი შეხედულება არასწორია. თუმცა ნუ მოვერიდებით იმის თქმას, რომ ვ. კლიუჩევსკიდან მომდინარე ტრადიციის ძალით ამგვარი თვალსაზრისი ჩანს თვით დიდ ქართველ მეცნიერთან ივ. ჯავახიშვილთან; მხედველობაში გვაქვს მისი ნაშრომი „ძველი ქართული მწერლობა“, რომელშიაც საკუთრივ საისტორიო ნაწარმოებებთან ერთად აგიოგრაფიაცაა განხილული, მსგავსი პოზიცია ზოგჯერ დღესაც კი იჩენს თავს.

რა განასხვავებს აგიოგრაფიას საკუთრივ საისტორიო თხზულებებისაგან? მათ შორის სხვაობას ქმნის მათი ძირითადი მიზანდასახულობანი. აგიოგრაფიის მიზანი საერთო ისტორიული პროცესის აღნუსხვა როდია. ესაა მატრიანთა მიზანი. აგიოგრაფიის მიზანია წმინდანობის ფაქტის ასახვა არა ზოგად-საისტორიო, არამედ ადამიანთმცოდნეობის იმდროინდელი პრინციპებიდან ამოსვლით. მისი ესთეტიკური შინაარსი ადამიანთმცოდნეობითი პლანისაა და არა ისტორიოგრაფიული.

აგიოგრაფები ხშირად დიდ ყურადღებას ამჟღავნებენ ქრონოლოგიისადმი. მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც ხშირია დროის მითითება და საერთოდ აგიოგრაფიული ქრონოტიპის (დრო-სივრცის) მნიშვნელობა თავისებურია. ეს არაა ჩვეულებრივი საისტორიო დრო.





ესაა ერთლოგიური (წმინდანების სახსენებელი) დრო, რომელიც გამიზნულია ესქატოლოგიური (განკითხვის დღის) დროსადმი და მის მიმართებაში ეძლევა ფასეულობა და ესაა არა მხოლოდ ქართული აგიოგრაფიის, არამედ სხვა ხალხთა აგიოგრაფიული მწერლობის თვისებაც.

აგიოგრაფი ისტორიულ ფაქტს მიმართავს იმ მიზნით, რათა მისი სამარადქამო მნიშვნელობა გვიჩვენოს. მის მიერ მოხმობილი ფაქტი ისტორიის ჯაჭვის ერთ-ერთ რგოლად კი არ ითვლება. მას თავისთავადი ფასეულობა აქვს. იგი არ მიიჩნევა წარმავალი მნიშვნელობისად და მარადიულობას განეკუთვნება. მაშინ თვლიდნენ, რომ შუშანიკის, აბოს თუ გრიგოლ ხანძთელის სახეებს ყოველ დროში თავიანთი ახალი აწმყო ექნებათო. შუშანიკი (ან სხვანი) ითვლებოდა არა ოდენ თავისი დროის იდეალთა გამომსახველად, არამედ საერთოდ ყველა დროისათვის წმინდანობის ზოგადი იდეალის მაჩვენებლად. აგიოგრაფიის ფუნქციაა ლიტერატურულია.

წმინდანობა მწერლის ფანტაზიით კი არ უნდა იქმნებოდეს, არამედ ცხოვრებამ უნდა წარმოაჩინოსო. ისტორიულ დროში ჩნდება ზედროული იდეალი (ცნობილი გამოთქმის კვალობაზე რომ ვთქვათ, ესაა ჟამიერი, მაგრამ უჟამო რამ).

დროისადმი (და აქედან — ისტორიისადმი) აღნიშნული დამოკიდებულება ძალზე კარგად ჩანს ფრესკაზე. აქ წმინდანის წუთიერი სჯებაა გამარადქამებული. ამით კონკრეტული-ემპირიული დრო ესთეტიკურ დროდ გარდაიქცევა. ისტორიული ადგილებიც ზოგადი მნიშვნელობით გაშინაარსდება.

ასეთია აგიოგრაფიული მწერლობის დამოკიდებულება ისტორიისადმი.

არსებითად შეიცვალა ისტორიისადმი დამოკიდებულება საერო მწერლობის წარმოშობის შემდეგ. აქ უკვე მოიხსნა ქრონოტობის (დრო-სივრცის) კონკრეტულობა. მაშინაც კი, როცა თითქოსდა მითითებულია კონკრეტული გარემო, ეს პირობითია. მაგალითად, „გეფხისტყაოსნის“ არაბეთი ან ინდოეთი თითქმის არ ატარებენ ამ ქვეყნებისთვის დამახასიათებელ ნიშნებს. ესენი ზოგადი ქრონოტობებია. არც რაიმე კონკრეტული დროული მითითებანია „გეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტურ ნაწილში. თუ პოეტი პროლოგში ამბობს, რომ მას გადაუწყვეტია თამარის ქება, ეს ჯერ კიდევ პირდაპირ არაფერს ამბობს პოემის სიუჟეტის რავგარობაზე. მასში არა ჩანს თუნდაც ცნობილი ქვეყნების კონკრეტული ლოკალიზება. ამიტომ ჩვენ შესაძლებლად მივიჩნიეთ ასეთი ვითარება შევაფასოთ როგორც დროისა და სივრცის მითოლოგიზაცია.



ამგვარ ნაწარმოებში კონკრეტული ისტორიული ეპოქის საბამისობა პერსონაჟთა ხასიათებში ჩანს და არა დრო-სივრცულ ლოკალიზებაში.

მიუხედავად აღნიშნულისა, „ვეფხისტყაოსანში“ მაინც ჩანს ერთგვარი ანალოგიები ქართულ სინამდვილესთან. გაცილებით მოკლებულია ყოველგვარ კონკრეტულობას „ამირანდარეჯანიანის“ დრო-სივრცეული მახასიათებლები. ამ მხრივ, ეს თხზულება სულ სხვადასხვა ეპოქას შეიძლება დავეუკავშიროთ. ასე რომ, ისტორიასთან მიმართებაში „ვეფხისტყაოსანი“ ერთგვარად მაინც კონკრეტულია, ვიდრე „ამირანდარეჯანიანი“. ამ შეპირისპირებას იმისთვისაც მივმართავთ, რათა ვაჩვენოთ, რომ ლიტერატურის განვითარება არ წარმართებოდა ისტორიასთან დაახლოვების ან დაშორების ნიშნით. კანონზომიერებათა ჯაჭვს სხვა ფაქტორები ქმნიდნენ.

მაინც რატომ მოხდა დაშორება ისტორიიდან საერო მწერლობაში?

ეს გამოწვეული იყო ხელოვნებაში გამონაგონის მნიშვნელობის გაზრდით. გაიზარდა როლი შემოქმედისა. მას არა მხოლოდ გამოაქვს ისტორიული სინამდვილე თავის ნაწარმოებში, არამედ თვით ქმნის სრულიად ახალ, მხატვრულ სინამდვილეს. ავტორი ჭეშმარიტი შემოქმედი ხდება. ხელოვნება საკუთრივ ესთეტიკურა ბუნების მატარებელ მოვლენად იქცევა.

ძალზე მრავალფეროვანია ეროვნული ისტორიისაღმი დამოკიდებულება აღორძინების ხანის ქართულ მწერლობაში. თეიმურაზის „წამება ქეთევან დედოფლისა“, ისევე როგორც სხვა არაერთი ნაწარმოები, თანადროულ ისტორიულ ამბებს ასახავს. არჩილის „გაბაასება“ ასახავს რუსთაველისა და თეიმურაზის ეპოქებს...

\* \* \*

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში პირველად ჩამოყალიბდა საქართველოს კლასიკური წარსულის ერთიანი სურათი — რგი მოცემულია ანტონ ბაგრატიონის „წყობილსიტყვაობაში“. იგი ემყარებოდა ავტორის რელიგიურ-სახელმწიფოებრივ კონცეფციას და აქედან გამომდინარე, ნაწარმოებში მოცემული იყო ხოტბა გამოჩენილი ქართველი მოღვაწეებისა: რელიგიის, სახელმწიფოებრივ მოღვაწეობის და მწერლობის სფეროებიდან.

კლასიკური წარსულის საერთო სურათის შექმნა განაპირობა რამდენიმე გარემოებამ. ამ დროს დაიწყო ერთგვარი შეჯამება ძველი საქართველოს კულტურულ-სააზროვნო მონაპოვრებისა. ანტი-

მაჰმადიანური პოლემიკის გამო ხშირად რეტროსპექტული ტენდენციები იკიდებდა ფეხს, რადგან წარსულის მოხმობა ქრისტიანობის განმტკიცების მნიშვნელოვან საშუალებად მიაჩნდათ. თანაც თვითონ ანტონ ბაგრატიონი. იყო გამოხატულება მთელი ძველი საქართველოს ცოდნის ენციკლოპედური ათვისებისა და თანაც მნიშვნელოვან სიახლეთა დანერგვისა. მას აშკარად ეტყობა შეგრძნება დიდ გარდატეხათა საჭიროებისა, რომლის წინარე ქმედებად ჩანს საქართველოს კლასიკური წარსულის საერთო სურათის შექმნა.

ე. წ. „გარდამავალ ხანაში“, როცა ძველი საქართველოს კულტურის განვითარება შეჩერდა და იწყება დიდი გარდატეხა, შემოდის მრავალი სიახლე, ხშირად სრულიად გაურკვეველი. ძალზე გააქტიურდა ინტერესი ისტორიისადმი. ვახუშტიდან თეიმურაზ ბაგრატიონამდე ძალზე ბევრი ისტორია დაიწერა...



სრულიად განსაკუთრებულ საფეხურზე აიყვანა ქართული ისტორიოგრაფიული აზროვნება ვახუშტი ბატონიშვილმა. ვახუშტი, ისევე როგორც ილია, საგანგებო განხილვას იმსახურებს დროის ეროვნული კონცეფციის თვალსაზრისით.

რომანტიზმმა ესქატოლოგიური შიშის ნაცვლად მოიტანა ისტორიული სევდა. ევროპაში ამ დროს მკვიდრდება აზრი; ისტორია მხოლოდ იმას გვასწავლის, რომ მისგან არაფრის სწავლა არ შეიძლებაო. ჩვენში უფრო „პოზიტიური“ აზრი ყალიბდება: ისტორია გვასწავლის ყოველივეს წარმავლობასო.

„ვაჰ, დრონი, დრონი ნაგემნი მტკბარად,  
წარილტვენ, გაჰქრენ სიზმრებრივ ჩქარად“;

ისტორიის სიმბოლო გახდა ნანგრევები და მათთან დასადგურებული „უდაბურება, მდუმარება, არარაობა“:

„აჰ, ჩვენისა მომავლისა ნამდვილი ხატი,  
მხოლოდ აწმყოზე რას დაბმულხარ, ხედვავ, ბრმობილო!“

ეს კია: ქართული რომანტიზმი ნანგრევთა აპოლოგიამდე არ მისულა. ისტორიული გაკვეთილის დიდ მნიშვნელობაზე მიუთითებს ნ. ბარათაშვილის „ბედი ქართლისა“.

ყოვლად შეუძლებელია გამორიცხული არ იყოს ისტორიული ნიჰილიზმი შემდეგი სიტყვების ავტორისათვის: „რაც ერთხელ ცხოვლად სულს დააჩნდების, საშვილიშვილოდ გარდაიცემის“.



მართალია, ქართულ რომანტიზმს თეორიულად ჩამოყალიბებული ესთეტიკა არა ჰქონია, მაგრამ მისი ესთეტიკური დამოკიდებულება ისტორიისადმი მაინც შეგვიძლია ასე თუ ისე დავადგინოთ.

ამ შემთხვევაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს გრიგოლ ორბელიანის „სადღეგრძელო“.

„სადღეგრძელოში“, ფაქტიურად, მოცემულია ანტონ ბაგრატიონის შემდეგ მეორე ცდა საქართველოს კლასიკური წარსულის ერთიანი სურათის შექმნისა, კლასიკური წარსულის პანორამა აქ წარმოდგენილია რომანტიკული თვალთახედვით.

„სადღეგრძელოს“ აგებულება არ შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც შედეგი ემოციით წარმართული შემოქმედებითი პროცესისა. იგი რაციონალურ საწყისს ემყარება. ვგულისხმობთ შემდეგ ასპექტებს: იგი ისეა აგებული, რომ პასუხი გაეცეს, მაგალითად, ასეთ კითხვას — რითი უნდა დაიწყოს ეროვნული ისტორია?

სანამ ამ კითხვაზე გრიგოლ ორბელიანის პასუხს შევხებოდეთ, გავიხსენოთ, თუ როგორ პასუხობს მას „ქართლის ცხოვრება“: აქ ჯერ მსოფლიო ისტორიაა (იგი შედის მარიამისეულ „ქართლის ცხოვრებაში“, და სამწუხაროდ, არაა შეტანილი მის სრულ გამოცემაში). საკუთრივ ეროვნული ისტორია კი იწყება ქართველთა ეპონიმებით (ქართული ტომების პირველ მამათა) მოხსენიებით.

გრიგოლ ორბელიანი იწყებს ფარნავაზით, ე. ი. ქართველთა სხელმწიფოებრივი გაერთიანებით და ანბანის შექმნით. ეს ის ეტაპია, როცა გამოიკვეთა არა ოდენ ეთნიკური სახე ქართველებისა, არამედ მათი კულტურული მთლიანობაც. სხვა ყველაფერთან ერთად ამ საფუძველზე ხდება ერის ისტორიის ესთეტიზაცია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: ერის ისტორია სილამაზეს იძენს. შეუძლებელია ამგვარი აზრი არ დავინახოთ პოეტის სიტყვებში:

„შენ დაუმკვიდრე ერსა ერთობა,  
და ერთობისა წესი და ძალი“.

აქ ჩანს ეროვნული წესრიგის ესთეტიკა.

„სადღეგრძელოში“ ერის ისტორიას თან სდევს პოლიტიკური, კულტურული და რელიგიური სრულყოფის იდეა. და ყველაფერი ეს ერთად ერის ისტორიის ესთეტიკურ სახეს ქმნის. თანაც დიდი ტრაგიკული განცდის საფუძველი ხდება შეგრძნება იმისა, რომ ეს ყველაფერი აზრს კარგავს, რომ მრავალსაუკუნოვანმა ისტორიამ შესაძლებელია აზრი დაკარგოს, რადგან ერეკლე მეფის შემდეგ,



რომანტიკული კონცეფციით, ჩაესვენა საქართველოს დიდება („დიდება ივერიისა მასთან მარხია სამარეს“).

რომანტიკოსები ოპტიმიზმის ესთეტიკის დანერგვას არ ცდილობდნენ, მაგრამ თავიანთი ეროვნული სევდით ამჟღავნებდნენ ერის მომავალზე ზრუნვას.

ყოველი ერის ისტორიას თავისი სილამაზე და მიმზიდველობა აქვს. რომანტიზმის ესთეტიკა განუმეორებლობის ესთეტიკაა (შუა საუკუნეებში იყო ნიმუშის ესთეტიკა, იქ ესთეტიკურ ფენომენს ქმნიდა იდეალის განმეორება).

ქართველი რომანტიკოსებისათვის განუმეორებელია ქართული ხასიათი („სხვა საქართველო სად არის რომელი კუთხე ქვეყნისა, ერი გულადი, პურადი, მებრძოლი შავის ბედისა“). განუმეორებლობა არ ნიშნავს განსაკუთრებულობას, ყველაზე აღმატებულობას. ეს ნიშნავს მხოლოდ მის თავისებურებას. ქართველ რომანტიკოსებს ქართველთა ეროვნულ თავისებურებად მიაჩნიათ ხასიათის რომანტიკულობა. ეს ჩანს „სადღეგრძელოდნაც“ და ნ. ბარათაშვილის „ბედი ქართლისას“ მეორე კარის დასაწყისიდანაც (...ქართველსა გულმა როგორ გაუძლოს, ოდეს მშვენება შენი იხილოს“... და ა. შ.).

\* \* \*

ისტორიასთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით სრულიად ახალ ეტაპს ქმნის ილია ჭავჭავაძე. ფაქტიურად, ი. ჭავჭავაძიდან იწყება ქართული ფილოსოფია ისტორიისა. მისი კონცეფციები, რომლებიც შედის სპეციალურ ნარკვევებში, უაღრესად ღრმაა და მნიშვნელოვანი და ასევე მრავალფეროვანია ამ კონცეფციათა უკუფენა მისსავე მხატვრულ შემოქმედებაში. პირდაპირ შეიძლება ითქვას, რომ ჯერჯერობით ვერა გვაქვს სათანადოდ ყურადღებულ ილიასეული „ისტორიოსოფია“. ამჯერადაც მის მეტნაკლებად სრულ მიმოხილვას ვერ მოვახერხებთ და მხოლოდ ზოგიერთ საკითხს მივუთითებთ.

ილიამ პირველად დასვა საკითხი, რომ ისტორიული აზროვნება ერის თვითშემეცნების საფუძველია. ისტორია თვითონ არის ერის თვითშემეცნება. ერა თვითშემეცნებით იწყება და აქედანვე იწყება მისი ისტორია (ქვემოთ ვიტყვით, რომ თვითშემეცნების ერთ-ერთი, და არა ერთადერთი უმნიშვნელოვანესი ფორმაა მწერლობა). ერის დაცემა კი საკუთარი ისტორიის დავიწყებით იწყებაო.

ერის სახეს ქმნის არა მხოლოდ აწმყო, არამედ წარსულიც, მა-



გრამ ყოველივე უნდა გამიზნულ იყოს ერის მომავლისათვის. არი უკვე პოეტურ გარდასახვას იღებს ილიასთან („მოვიკლათ წარსულ დროებზე დარდი, ჩვენ უნდა ვსდითთ ახლა სხვა ვარსკვლავს, ჩვენ უნდა ჩვენი ვშვათ მყოობადი, ჩვენ უნდა მივსცეთ მომავალი ხალხს“).

ილიამ უარყო ისტორიის აპრიორული ესთეტიზაცია. ისტორიის ესთეტიზაცია მის ღრმა ანალიზს უნდა ემყარებოდესო. ამიტომ არასწორად მიაჩნდა წარსულის ოდენ პეროიკული წარმოსახვა. იგი გულისტკივილით აღნიშნავდა, რომ ჩვენი ისტორია მეფეთა ისტორიაა და ხალხი კი არა ჩანსო. „ხალხი“ ილიასათვის არ გულისხმობდა ზეპიროვნულ უსახო მასას. „ხალხი“ ნიშნავდა ერის მთლიან სახეს, რომელიც ხშირად ცალკეულ პიროვნებებშიაც მუდგუნდება. აი, აქედან იწყება ისტორიის ილიასეული კონცეფციის მიმართება ლიტერატურასთან.

ერის თვისებათა გამომხატველი ილიასთვის იყო არა მხოლოდ მეფე დიმიტირი თავდადებული ან ლელთ ღუნია, არამედ, სამწუხაროდ, ლუარსაბ თათქარიძეც.

ერის რაობისადმი ესთეტიკური მიმართება ილიასთვის მეტი სიმკვეთრით წარმოაჩენდა იმ საერთო ეროვნულ ნაკლს, რომელსაც თათქარიძეობა ჰქვია.

ხშირად არასწორად აღნიშნავენ რომ ლუარსაბი, თითქოს მხოლოდ სოციალურ გადაგვარებულ თავადთა სახეა. ეს მხოლოდ ნაწილობრივ შეიძლება იყოს სწორი, სინამდვილეში, თათქარიძეობა ჩვენი საერთო ეროვნულ ნაკლია, რომელიც ნაჩვენებია მართლაცდა გადაგვარებული თავადის მაგალითზე.

XIX საუკუნის ქართულ მწერლობაში ისტორიისადმი განსაკუთრებული ინტერესი ძირითადად გამოწვეული იყო იმ მიზნით, რათა ეჩვენებინა, რომ „ნაშთი ძველი დიდებისა არ გამქრალა დღესაც ყველა“. ჩვეულებრივ ისტორიის ესთეტიზაცია ეროვნულ ღირსებებში თვითღარწმუნების საშუალება ხდებოდა. ამიტომ უმეტესწილად წარსულიდან მისაბამ გმირებს გამოიხმობდნენ ხოლმე. ნაკლებად გვხვდება წარსულის კრიტიკული ანალიზი. უნდა პირდაპირ ითქვას, რომ ეს ქართული ლიტერატურის საერთო ნაკლია. ქართულ მწერლობას არ შეუქმნია დადებითი გმირების ტოლფარდი უარყოფითი მხატვრული სახეები. ისტორიისადმი ესთეტიკური მიმართება მხოლოდ პოზიტიურზე ფიქრს როდი უნდა გულისხმობდეს. იგი უნდა ითვალისწინებდეს უარყოფითის გამო-

ზეურებასაც. ესეც ხელს შეუწყობს პოზიტიური ესთეტიკური იდეალის დამკვიდრებას.

გარკვეული თვალსაზრისით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ XIX საუკუნის ქართული რეალისტური მწერლობა ისტორიული წარსულის ასახვისას რომანტიზმის გზას მიჰყვება.

\* \* \*

საყოველთაოდ ცნობილია ის დიდი ინტერესი, რაც XX საუკუნის ქართულმა მწერლობამ ისტორიული წარსულის მიმართ გამოავლინა. იმთავითვე ორი ტენდენცია გამოვლინდა, რომლებსაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ: ექსპრესიონისტული (ვ. გამსახურდია) და ქრისტიანულ-სიმბოლისტური (ვ. ბარნოვი). ცხადია, სხვა არაერთი ტენდენციაც განვითარდა. ბოლო დროს განსაკუთრებით აღსანიშნავია მითოლოგიური ნაკადის გაძლიერება ისტორიის ასახვისას (ასეთია რომანები ჭაბუა ამირეჯიბისა, ოთარ ჭილაძისა, ნოდარ წულეისკირისა და სხვათა).

ჩვენ ამგზობის უფრო ისტორიის უშუალო ესთეტიკური პრობლემებზე შევაჩერებთ ყურადღებას.

ისტორიის გააზრების მრავალი თვალსაზრისი განვითარდა. არ შეიძლება უყურადღებოდ დავტოვოთ მრავალმხრივი კულტუროლოგიური და ეთნოფსიქოლოგიური ძიებანი, რომ აღარაფერი ვთქვათ საკუთრივ ესთეტიკური აზრის კვლევაზე. და ა. შ. ცხადია, ეს ყველაფერი ამზადებს ისტორიის ესთეტიკის სისტემური სახით ჩამოყალიბებას.

ესთეტიკური აღზრდის პროცესში ისტორიის ესთეტიკის მოშველიება ითხოვს ჯეროვნად განიმარტოს აზრის სილამაზის საკითხი. ეს თუნდაც იმიტომ, რომ ხშირად ისტორიაში აზრია ესთეტიკური. დავით აღმაშენებლის ისტორიული მიზანდასახულობანი არა მხოლოდ ისტორიული „უტილიტარიზმითა“ შესაფასებელი, არამედ აზრის სილამაზის იდეითაც. მაინც რას უნდა ნიშნავდეს ამ შემთხვევაში აზრის სილამაზე?

ესთეტიკურის თანამედროვე განმარტებანი, რომელთა თანახმად, ესთეტიკურის ძირითადი მახასიათებელია „თვითკმარი მჭვრეტელობითი ფასეულობა“, რაც იგივე „სულიერი ტკბობაა“. ამისდაკვლად, აზრის სილამაზეზე მაშინ შეიძლება საუბარი, როცა მას გააჩნია „თვითკმარი მჭვრეტელობითი ფასეულობა“. ამ ნიშნით კი მრავალი მაგალითი შეიძლება მოვიხმოთ ისტორიიდან: იქნება ეს



დავით აღმაშენებლის საფლავი გელათის მონასტრის კარიბჭეში და მისი წარწერა, ილიას ცხოვრება, დიმიტრი ყიფიანის ღვაწლი, ან ექიმ ი. ყორდანას თავდადება. და ა. შ.

დღეს ჩვენ თავიდან გვმართებს ფიქრი, რომ თანამედროვე თვალსაზრისზე დამყარებით შეიქმნას ჩვენეული სურათი საქართველოს კლასიკური წარსულისა. კლასიკურ წარსულს ეროვნული ისტორიიდან ის გამორჩეული პიროვნებანი და მოვლენები შეადგენენ, რომლებიც განსაზღვრავენ ერის სახეს. კლასიკურ წარსულს მრავალი განზომილება აქვს, მაგრამ მას არ შეიძლება არ ახლდეს ესთეტიკური ფასეულობა. ისტორიიდან სადღეისოდ ცოცხალია ის, რასაც ესთეტიკური ფასეულობა შერჩა, სხვა ყველაფერი მხოლოდ და მხოლოდ წარსულის კუთვნილებაა.

წარსულს აცოცხლებს ისტორიის ესთეტიკა.

**რუსეთის ბაპრისტიანება როგორც კულტურულ-ისტორიული მოვლენა**

(რუსეთის მოქცევის 1000 წლისთავის გამო)

ისევე, როგორც სხვა მრავალ ქვეყანაში, რუსეთშიაც ქრისტიანობის მიღება მრავლისმომცველი მოვლენა იყო. უპირველეს ყოვლისა, ეს იყო რელიგიური აქტი, მაგრამ მასში თავს იკრძა ერის ცხოვრების, ადამიანთა სულიერი ყოფის პირველსაწყისები. არაა მართებული იგი გავიზაროთ როგორც ოდენ შედეგობრივი მოვლენა, რადგან იგი თვით იყო საფუძველდამდები მრავალგვარი სამომავლო ძვრებისა. ცხადია, იგი უკავშირდებოდა ფეოდალიზმს, მაგრამ მასში უნდა დავინახოთ ზესოციალური მხარეც კულტურის განვითარების თვალსაზრისით, რადგან ქრისტიანული კულტურული ტრადიციების გარეშე გაუგებარი იქნება არა მხოლოდ შემოქმედება ანდრეი რუბლიოვისა, არამედ თ. დოსტოევსკის „ძმები კარამაზოვებიც“, ანდა ლ. ტოლსტოის „მამა სერგი“, ან ვ. სოლოვიოვის ლიტერატურული მემკვიდრეობა, პეტროვ-ვოდკინის ფერწერა, ა. ბლოკის „თორმეტნი“, მ. ბულგაკოვის „ოსტატი და მარგარიტა“, პასტერნაკისა და ახმატოვას ლირიკა, რომ აღარაფერი ვთქვათ ვ. სოლოვიოვის, ს. ბულგაკოვისა და პ. ფლორენსკის ფილოსოფიაზე. ამ თვალსაზრისით, რუსული კულტურა ერთი გარკვეული მთლიანობაა.

ქრისტიანობის მიღებით რუსეთი ჩაერთო შუასაუკუნეობრივ





კულტურათა ერთ დიდ არეალში, რომელსაც ეწოდება აღმოსავლეთ-აღმოსავლური, იგივე აღმოსავლურ-ქრისტიანული კულტურულ-ისტორიული რეგიონი. მასში ისტორიულად მკვიდრდებოდნენ შემდეგი მწერლობანი: ბიზანტიური, სირიული, კობტური, ქართული, სომხური, ეთიოპური, ბულგარული, სერბული და რუსული, ჯერ კიევოს რუსეთის, შემდეგ კი მოსკოვის რუსეთისა. ამ კულტურათა განვითარებას საერთო კანონზომიერებანი ახასიათებდა. წამყვანი ბიზანტიური კულტურა იყო, მაგრამ მთელი რეგიონის თავისებურება ბიზანტიურზე ვერ დაიყვანება. ძალზე ხშირად ამ რეგიონში შემავალ ცალკეულ კულტურათა შორის ისეთ საერთო მომენტებს ვხვდავთ, რომლებიც ბიზანტიურის გავლენით ვერ იხსნება.

აქედან გამომდინარე, მთელი რუსული კულტურის სრულყოფილი გაგებისათვის სხვებთან ერთად აუცილებელია ქართული კულტურის გათვალისწინებაც, მეტადრე, რომ ქართული ქრისტიანული კულტურა ერთ-ერთი უძველესი წევრია ზემოაღნიშნული კულტურულ-ისტორიული რეგიონისა, რაც კარგა ხანია აღიარეს თვით ძველი რუსული კულტურის მკვლევარებმა (მაგალითად, ვ. ბენეშევიჩმა, რომელმაც არაერთი ძველი ქართული ძეგლი შეისწავლა და გამოსცა, ანდა ნ. კონდაკოვმა, რომელიც მრავალმხრივ სწავლობდა ღვთისმშობლის ქართულ იკონოგრაფიას). განსაკუთრებულია ამ მხრივ ქართველ მკვლევართა დამსახურება დაწყებული XIX საუკუნიდან დღემდე.

რუსეთის გაქრისტიანება X საუკუნეში მოხდა. ესაა ქრისტიანული ორთოდოქსიის მაქსიმალური დოგმატიზირების ხანა. განვლილია ქრისტიანობის განვითარების არსებითი ეტაპები: აპოსტოლური, აპოლოგეტური, პატრისტიკული, მოახლოებულია სქოლასტიკა. ესაა ხატმებრძოლობის მომდევნო პერიოდი. ხატმებრძოლობის დაძლევა დოგმატიკა გააძლიერა. X საუკუნეში ყოველივე ეს უკვე საყოველთაო ტრადიციად იყო დამკვიდრებული. ასეთი ქრისტოლოგიის წინაშე წარსდგა სამწერლო ტრადიციების არმქონე წარმართული რუსეთი. ბუნებრივია, რომ ყოველივე ამის ეროვნული ადაპტაცია დიდ სიძნელეებს ქმნიდა. საამისოდ ხანგრძლივი დრო იყო საჭირო. დასაწყისში, პირველი ქრისტიანი მთავრის ვლადიმირის დროს, წარმართობა მძლავრობდა და ეს შესაბამისად იწვევდა დოგმატიკის მაქსიმალურ გაძლიერებას. ამგვარი ტენდენცია ტრადიციად იქცა და მომდევნო ეპოქებსაც გადაეცა. მისი მაქსიმალიზმი ურწმუნოებასაც ბადებდა. ყოველ შემთხვევაში, ფაქტია, რომ რუსულ ქრისტიანობას თან სდევდა მძლავრი ნაკადი „რას-

კოლნიკობისა“, მრავალი სახის ერესისა. საერო ტენდენციებში უმეტესწილად რელიგიურ (ერეტიკულ-რელიგიურ) ფორმებში ვლინდებოდა. განსხვავებულ კანონზომიერებაზე მიგვიბრუნებს ქართულ სინამდვილეში საერო მწერლობის წარმოშობა (XII საუკუნის დასაწყისში). როგორც ჩანს, ძირითადად მასში ჰპოვა გამოსავალი არადოგმატიკურმა სააზროვნო ტენდენციებმა. ალბათ, გადაჭარბებულია ძველი ქართველი ავტორების არაერთგზისი მტკიცებანი, რომ ჩვენ არასდროს არ მივდრეკილვართ სარწმუნოებრივი კუთვნილებებისაგან, მაგრამ ის მაინც ფაქტია, რომ ჩვენში არ ჩანს არაორთოდოქსალური ერეტიკული მიმდინარეობანი, როგორც იყო მაგალითად, სომხური პავლიკიანელობა ანდა ბულგარული ბოგომილობა.

კიევის რუსეთის მოქცევას არაერთი წყარო ეხება, მაგრამ უმთავრესია მაინც ძირითადი რუსული მატრიანე „გარდასულ წელთა ამბავი“. თხრობა იწყება 980(6488) წლის შემდეგდროინდელი მოვლენებით.

აქ მოთხრობილია, რომ როცა მთავარი ვლადიმირი კიევში გაძლიერდა, ბორცვზე, სადაც ახლა წმ. ბასილის ტაძარია, აღიმართა კერპნი: ვერცხლისთავიანი და ოქროსულგვამიანი პერუნის ხის კერპი და სხვანი. მას ცოცხალ ასულებსა და ჭაბუკებს სწირავდნენ. წილყრით ხდებოდა მსხვერპლმეწირვა.

ვლადიმირთან მოვიდნენ მაჰმადიანი ბულგარელები (ცხენი იყვნენ ვოლგისპირას მცხოვრები ხალხი). მათ მაჰმადის რჯული განუმარტეს ვლადიმირს და მისი აღიარება სთხოვეს. მემატრიანე წერს: ვლადიმირიო „სიამოვნებით უსმენდა, მაგრამ აი, რა არ მოეწონა: წინადაცვეთა, ღორის ხორცის აკრძალვა და სმაზე ხელის აღებაო. მან თქვაო: „რუსეთში სმის სიამოვნებაა და ამის გარეშე არ შეიძლებაო“ (6494 წლის ამბები). შემდეგ პაპის წარმომადგენლები მოსულან და ისინიც უკან გაუბრუნებია ვლადიმირს. შემდეგ ხაზართა ებრაელებიც გამოჩენილან და თავიანთი რჯული გაუცვნიათ, მაგრამ ამაოდ. ბოლოს მოდის „ფილოსოფოსი“ კაცი საბერძნეთიდან და ვლადიმირს ქრისტიანობის, საკუთრივ, ბიბლიის შინა-არსს გააცნობს და განუმარტავს. ბოიართა რჩევით მთავარი გამოჩენილ კაცებს გზავნის სხვადასხვა რჯულისა და ღვთის მსახურების გასაცნობად. ყველაზე მეტად ისინი კონსტანტინეპოლის ეკლესიებს მოუხიბლავს. ვლადიმირმა გადაწყვიტა კორსუნში (ყირიმში) მონათლულიყვნენ. ვლადიმირი „კორსუნს, ბერძენთა ქალაქს წავიდაო“ — დასძენს მემატრიანე (6496 ანუ 988 წლის ამბებია). ვლადიმირმა კორსუნი დაიპყრო და ბერძენთა იმდროინდელ მეფეებს

(ბასილსა და კონსტანტინეს) შეუთვალა: თქვენი დაი ანა მომიტოვებო  
ხოვეთო. მათ შემოუთვლიათ: საამისოდ უნდა მოინათლო, თუ არა,  
წარმართს ქრისტიან ქალს ვერ მივათხოვებთო. ვლადიმირი თანხმ-  
დება. მღვდლებთან ერთად ანაც კორსუნში მიუყვანიათ, აქ მოინა-  
თლა ვლადიმირი და არა კიევში ან ვასილევშიო, — შენიშნავს მე-  
მატიანე. აქვე შედგა ჯვრისწერაც. მონათვლამდე ვლადიმირს  
„თვალე ბი ატკივდა და ვერ აფერს ხედავდა“, მონათვლის შემდეგ თვალთ აეხილა. მობრუნდნენ კი-  
ევში, ხალხი დნებრში მონათლეს. პერუნი დაამხვეს. ვლადიმირმა  
„ბრძანა: ეკლესიები იმ ადგილებზე აღეშაბათ, სადა აცწინათ კერპები იდგნენ“...

ასეა გადმოცემული კიევის რუსეთის მოქცევა უმთავრეს მატ-  
ტიანეში. აქ ისტორია, ცხადია, გაჯერებულია ლეგენდებით, ტრა-  
დიციულ კონვენციურ მოტივებთან შეხმიანებით, ბიბლიური ის-  
ტორიოსოფიით. მაგრამ ეს თხრობა, ჯერ ერთი, ფაქტობრივის  
მხრივ, ძირითადად გაზიარებულია მეცნიერებაში, მეორეს მხრივ,  
აქ არაერთი კულტურულ-რელიგიური კონცეფციაა ჩანს. თუნდაც  
ის, რომ ავტორი ცდილობს სხვადასხვა რელიგიათა უარყოფა და-  
საბუთოს ეთნოფსიქოლოგიით (მაგალითად, მაჰმადიანობის უარ-  
ყოფა ვლადიმირის მიერ). ნიშანდობლივია ისიც, რომ მატიანის  
თანახმად, ვლადიმირმა ქრისტიანობა კერსუნიდან მიიღო, კერსუნ-  
ში (ხერსონი) ძველთაგანვე ბერძნული კოლონია იყო და ქრის-  
ტიანობა დიდი ხანია დამკვიდრებულიყო. ზოგჯერ უარყოფენ  
ხოლომე ვლადიმირის მიერ ქრისტიანობის კერსუნიდან მიღებას,  
არადა ამას დაყენებით ხაზს უსვამს მატიანე. უნდა ვიფიქროთ, რომ  
კერსუნიდან ქრისტიანობის მიღებასთან ვლადიმირის საეკლესიო-  
სახელმწიფოებრივი პოლიტიკა უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული.  
ქრისტიანობის მიღება კიევის რუსეთისათვის დიდ წარმატებას მო-  
ასწავებდა, მაგრამ მას ახლდა უარყოფითი მხარეც: ქრისტიანობის  
მიღება ბიზანტიის გავლენის მრავალმხრივ საფრთხეს წარმოქმნი-  
და, ამიტომ ამჯობინებდნენ უშუალოდ კონსტანტინეპოლს არ და-  
მორჩილებოდნენ. ვლადიმირს ალბათ იმაზედაც უნდა ეფიქრა, რომ  
მომავალში თვით კერსუნი დაემორჩილებინა კიევის რუსეთისათ-  
ვის. ყოველავე ამით შეიძლებოდა გამართლებული ყოფილიყო  
კერსუნთან დაკავშირება. შეიძლება ამ შემთხვევაშიაც მოვიხმოთ  
ქართული ეკლესიის ისტორიის ფაქტები. ქართული ეკლესია იე-  
რუსალიმური წარმოშობისა იყო. იერუსალიმური იყო ღვთისმსა-  
ხურების წესები, ეორტალოგია (საეკლესიო-სადღესასწაულო კა-



ლენდარი), კანონიკა და სხვა ბევრი რამ. საეკლესიო-ორგანიზაციული მხრივ ანტიოქიას უკავშირდებოდნენ. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობით საქართველო სპარსეთის ძალმომრეობას განერიდებოდა, მაგრამ იქმნებოდა საფრთხე ბიზანტიური ანექსიისა. ამიტომ ერიდებოდნენ კონსტანტინეპოლისადმი უშუალო დამორჩილებას.

რუსეთის ეკლესიის ისტორიაში იმთავითვე ერთ-ერთი არსებითი პრობლემა იყო ავტოკეფალობა (ეკლესიის დამოუკიდებლობა), რომელიც რუსულმა ეკლესიამ საბოლოოდ XVI საუკუნიდან მიიპოვა. ავტოკეფალობა ერის სულიერ დამოუკიდებლობას მოასწავებდა. ბიზანტიის იმპერია, კერძოდ, კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო ებრძოდა რუსული ეკლესიის (ისევე როგორც ქართულის) ავტოკეფალობას. ავტოკეფალობის ერთ-ერთ უმთავრეს საფუძველს წარმოადგენდა ღვთისმსახურების მშობლიურ ენაზე არსებობა. ამიტომ ავტოკეფალობისათვის ბრძოლა ეროვნული მწერლობის დაცვას ითვალისწინებდა. როცა კონსტანტინე-კირილე ფილოსოფოსი (IX ს.) იცავდა სლავური მწიგნობრობის არსებობის უფლებას, მაგალითისათვის ივერთა მწიგნობრობას ასახელებდა სხვებთან ერთად. როცა ბულგარელი მწერალი ჩერნ.ორიზეც ხრაბრი (X ს.) თავის ნაწარმოებში „ასოთათვის“ (რომელსაც ბევრი რამ საერთო აქვს ქართულ თხზულებასთან „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ,“) სლავურ დამწერლობას განადიდებდა, ბიზანტიის კულტურულ ექსპანსიას უპირისპირდებოდა. ეს ნაწარმოები ფართოდ ვრცელდებოდა რუსულ მწერლობაში, რადგან ერთიანი იყო არა მხოლოდ საერთო-სლავური საწყისები, არამედ კულტურულ-ისტორიული ამოცანებიც. ბიზანტიურ კულტურასთან მიმართება ორმხრივი იყო: ერთის მხრივ, მისი მიღწევების მაქსიმალური ათვისება და, მეორეს მხრივ, მაქსიმალური მცდელობა კულტურული ავტონომიისა. ასე იყო რუსეთშიც და ასევე იყო საქართველოშიაც.

ბიზანტიის მიერ ეკლესიათა ავტოკეფალობის წინააღმდეგ ბრძოლა ემყარებოდა ე. წ. ტრილინგვისტიკურ თეორიას, რომლის მიხედვით, მწერლობანი უფლებამოსილია არსებობდეს მხოლოდ სამ ენაზე: ბერძნულად, ლათინურად და ებრაულად, რადგან ჯვარცმულ ქრისტეს ჯვარზე ამ სამ ენაზე იყო წარწერაო. ეს თეორია ბატონობდა დასავლეთ ევროპაში და ამით იყო გამოწვეული სხვადასხვა ღვთისმსახურებისა და მწიგნობრობის მხოლოდ ლათინურ ენაზე არსებობა. ძველი რუსული ეკლესია ებრძოდა ტრილინგვისტიკურ თეორიას (ამითაც აიხსნება ჩერნ.ორიზეც ხრაბრის დასახელებული ნაწარმოების ეგრერივი გავრცელება რუსულ მწერლობაში).



ასე რომ, ეკლესიის ავტოკეფალობა მხოლოდ კონვენსიურ-ორგანიზაციული პრობლემა როდი იყო.

როგორც ქართული, ისევე რუსული ეკლესიის ავტოკეფალობის დასამტკიცებლად გამოიყენებოდა ბერძნული წყაროები ანდრია პირველწოდებულის მიერ შავი ზღვისპირსა და რუსეთში ქრისტიანობის ქადაგების შესახებ. ამ წყაროთა მიხედვით, ანდრიამ გადაიარა იბერია-კოლხეთი და სკვითეთს იქადაგა (იმდროინდელი გაგებით, სკვითეთი რუსეთია. გიორგი ათონელს უწერია: „სკვითთა ესე იგი რუსთაა“). ამით ეკლესია სამოციქულო სამწყსოდ ცხადდებოდა და ავტოკეფალობის უფლება საბუთდებოდა. იგულისხმებოდა, რომ ანდრიას ქადაგებით თავდაპირველი შემოსვლა მოხდა ქრისტიანობისა, ხოლო გვიან კი ერის მთლიანი მოქცევა განხორციელდა.

ასე რომ, შუასაუკუნეთა მანძილზე ბევრი საერთო პრობლემის წინაშე იდგა ქართული და რუსული ეკლესიები. ბევრი რამ აახლოვებდა მათ უშუალო შეხვედრის გარეშეც. თუმცა არაერთი ფაქტი არსებობს მათი ურთიერთკავშირისა.

რუსეთის ეკლესიის ისტორიაში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი დაიჭირა ივერთა ღვთისმშობლის ხატმა. ესაა ცნობილი პორტაიტისის ანუ კარიბჭის ხატი ათონის ქართველთა მონასტრისა, ივირონისა, რომელიც დღემდეა იქ დაცული. საერთოდ, ეს ხატი მეტად პოპულარული ჩანს მთელს აღმოსავლურ საქრისტიანოში (საბერძნეთში, ბულგარეთში). მასზე მრავალი გადმოცემა შემონახულა, მისი უამრავი პირი შეუქმნიათ და მათთვის ტაძრები უშენებიათ. მასზე შექმნილი, მისდამი მიძღვნილი საკითხავები შესულა რუსულ პროლოგ-სვინაქსარებში, ეკლესიათა უმთავრეს საკითხავ წიგნებში. არსებობს ცნობები, რომელთა თანახმადაც, რუსეთის მთავრები მეომარ რაზმთა თანხლებით სპეციალურად აგზავნიდნენ მხატვრებს ათონზე, ივირონში, რათა იქაური ღვთისმშობლის სახე გადმოეღოთ და მისი სახელობის მონასტრები აეშენებინათ. ასე შეიქმნა ვალდაის (ველიკი-ნოვგოროდთან) ივერთა ღვთისმშობლის სახელობის მონასტერი, ასევე ვლადიმირში, კურსკში, კოსტრომაში, ჩერნიგოვ-დვინსკში და ძალზე მნიშვნელოვანი ტაძარი — მოსკოვში, რომელიც დღეს აღარ არის.

გაცილებით ადრე, ჯერ კიდევ ანდრია ბოგოლუბსკი (გიორგი რუსის მამა) და შემდეგ ივანე მრისხანე თუ სხვანი დიდი ბრძოლების წინ თავიანთ ლაშქარს ივერთა ღვთისმშობლის ხატს ავედრებდნენ.

რუს ბერ-მონაზვნებს ივერთა ღვთისმშობლის ხატის გაცნობის



საშუალება ჰქონდათ მას შემდეგ, რაც ათონზე დააარსეს რუსული მონასტრები — ქსილურგიისა და პასტელიმონისა (XIX ს.) მათ საკმაოდ ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდათ ივირონთან, რომელიც ამ დროს დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. ივირონის გამგებლები ხშირად მთელს ათონს განაგებდნენ.

რუსეთის ისტორიაში და, კერძოდ, რუსული ეკლესიის ისტორიაში ტრაგიკული ხანა დადგა მონღოლთა შემოსევის შედეგად (XIII საუკუნიდან). ეს საერთო უბედურება იყო აღმოსავლეთის საქრისტიანოს ბევრი ხალხისათვის, მათ შორის, კიევის რუსეთის, სომხეთისა და საქართველოსათვის. როცა სახელმწიფოებრივი ძლიერება ინგრეოდა, ეროვნული მეობის შენარჩუნების ერთ-ერთ მძლავრ ფაქტორად ეკლესია რჩებოდა. მონღოლების გავლენა დიდად დაეტყო რუსულ სასულიერო კულტურასაც. მონღოლიზაცია დაუბირისპირდა აღმოსავლურ-ევროპული კულტურულ-ისტორიული რეგიონისეულ ტრადიციებს, რომელსაც რუსეთი უკვე რამდენიმე საუკუნეა ანვითარებდა. მონღოლიზაცია რუსულ ეთნოფსიქოლოგიასაც მიეძალა და ეს შემდეგ დიდი ხნის პრობლემად ექცა რუსეთს. ძალზე ნიშანდობლივია ეროვნულ ტრაგედიად განსაცდელი ვლ. სოლოვიოვის ლირიკული აღსარება: «Панмонголизм! Хотя слово дико, но мне ласкает слух оно» («Панмонголизм»).

პრობლემად ის იქცა, რომ მონგოლიზაცია აშორებდა რუსეთს ბიზანტიზმის მემკვიდრის მისიას, ოღონდ იდეალში წარმოსადგენი ბიზანტიზმისა და არა აღმოსავლური დესპოტიზმის გამოკლინებისა («О Русь! В предвидении высоком, Ты мыслью гордой занята. Каким же хочешь быть Востоком: Востоком Кееркса иль Христа?».—Вл. Соловьев. Стихотворения, с. 70).

აქ ალბათ ისიც იგულისხმებოდა, რომ მონგოლიზაცია ხელს უწყობდა რუსეთზე ისლამური აღმოსავლეთის გავლენის გაძლიერებას. მონღოლიზაციის დაძლევა რუსეთისთვის აღმსარებლობითა, სახელმწიფოებრივი და ეროვნული პრობლემა იყო. ამასთანავე არაერთგზის აღნიშნულა, რომ მონღოლთა წინააღმდეგ ბრძოლა რუსეთის ისტორიულ მისიად იქცა, რათა ქრისტიანული ევროპისაკენ გზა გადაეღობა მონღოლთა შემოსევებისათვის. რუსულ ეკლესიაში დამპყრობლური ტენდენციების შეჭრა სწორედ მონგოლიზმის ან საერთოდ „აღმოსავლურობის“ გამოხატულება შეიძლება და ყოფილიყო.

ყოველ ერს, სხვადასხვა ტიპის კულტურას თავისი კლასიკური წარსული აქვს. რუსეთის კლასიკური წარსული ქრისტიანული

კულტურაა. ესაა ათასწლოვანი კულტურული წარსული, რომლის ათვისება და განვითარება სადღეისოდაც და სამომავლოდაც უნდა რეგულარული და მრავალწახნაგოვანი პრობლემაა, როგორც ეს ამ ათასწლოვანმა ისტორიამაც ცხადყო.

## გზა აქაზისა და აზღიანის

ა ნ უ

### ხვალინდელი დღე დღევანდელთგაში

ჩინგიზ ათმატოვის „Плаха“ რომანი-ტრაგედიაა. აქ ყველაფერი ტრაგიკულია, დაწყებული ერთი დიდი შუააზიური სტეპის ტრაგედიით, შემდეგ, აზღია კალისტრატოვის ჯვარცმით და დამთავრებული მწყემსი ბოსტონის უბედურებით. აქაა ტრაგედია ბუნებისა; ტრაგედია მაღალსულიერებისა და ტრაგედია სულით და ხორციტ ცხოვრებასთან დაკავშირებული კაცისა. რაღა დარჩა? ამის მიღმა რჩება ამათხედაც-კი შორს მიმავალი რამ: ყოფნა-არყოფნა მთელი სამყაროსი. მაგრამ თუ ყოველივე განწირულია, სადღაა ხსნა? აი, ასე წარმოდგება ყოვლად არსებითი საკითხი — აუცილებლობა ახლებური ცნობიერებისა: თუ ადამიანის სული და გული არ შეიცვალა, არაფერს აღარაფერი არ ეშველება. და თუ გამორიცხულია ამნაირი გარდაქმნა, მაშინ ყოველივე ამაოა.

ასეთ პრობლემათა მწერლური აღქმის ნაყოფია ჩ. ათმატოვის რომანი „Плаха“. მწერლობა არაერთგზის ყოფილა მათუწყებელი ახლებური ცნობიერებისა, ანდა, ახლებური ცნობიერების საჭიროებისა.

ხსნა შეუძლებელია, თუკი ადამიანის ბუნებაში არ მოხდება მთლიანი ფერისცვალება, — ჩვენი აზრით, ესაა ამ რომანის მთავარი სათქმელი. ესაა მისი, ასე ვთქვათ, მეტა-იდეა, რომელიც წინ უძღვის ამ ნაწარმოებს და რომელიც მიჰყვება მას.

რომანს ატყვია, რომ „განწირული ცნობიერების“ მკვეთრ შე-

---

\* ჩვენი აზრით, ამ რომანის სათაური ქართულად უნდა გადმოვიდეს უცვლელი ფორმით — „პლახა“ (ნაცვლად თარგმანისა — „საჯალათო კუნძი“). „პლახა“ რუსული რეალობისათვის სპეციფიკური სიტყვა-ცნებაა და მისი უთარგმნელობა შეიძლება გამართლებული იყოს ისევე, როგორც ვეჩესი, ანდა თბრიწინასი თუ ნაროდნიკობისა; როგორც რომ არ უთარგმნება ხოლმე რუსულად „ერისთავი“, ანდა „თურგდალეული“ და სხვანი. ცხადია, საბოლოო სიტყვა უთარგმნელებსა და ლექსიკოგრაფებს ეკუთვნის.



გრძნებამდე მწერალი მიუყვანია კაცობრიობის კატასტროფის სწრაფვას სამყაროს მოსპობისაკენ და იმაზე ფიქრს, რომ დღეს თუ ხვალ უგუნურებამ წინ არ გაუსწროს გონიერებას.

როცა ადამიანი არ ინდობს თავის თავს, თავის ირგვლივ არსებულ ბუნებას, როცა არ ინდობს თავის ახლობელს, თავის წარსულსა და მომავალს, — ყოველივე ამის მწერლური აღქმა ბადებს გამაფრთხილებელ კითხვას: ხომ არაა ეს ხვალინდელ უარეს უბედურებათა მანიშნებელი დღევანდელობაში?

აი, ამგვარი ყოვლად „ზოგადი პრობლემები“ დღეს მაქსიმალური გარკვეულობით დაკონკრეტებას ითხოვენ. უმთავრესი ტრაგედია-კი ისაა, რომ ამხელა ტრაგედიათა წინაშე მდგარი დღევანდელი ადამიანი ტრაგედიას არსებითად არც-კი გრძნობს.

ადამიანი საკუთარ პირად-ინდივიდუალურ სიკვდილს ძღვედა მარადიული სამყაროს რწმენით. ეს არ უარყოფდა ხილული სამყაროს წარმავლობას, მაგრამ მაინც კაცის ცხოვრებასთან შედარებით ამა ქვეყნის შეფარდებით მარადიულობას გულისხმობდა და ერთგვარად ამას ემყარებოდა. ახლა, როცა კაცის პირადი ცხოვრება უფრო რეალური რამ გახდა, ვიდრე სამყაროს მომავლის რწმენა, თანაფარდობანი დაირღვა. ვაითუ, გაიმარჯვოს კიდევაც ძველთაძველმა ავისმომასწავებელმა იდეამ, რომ პირად სიკვდილთან ერთად ადამიანისთვის ეს ქვეყანაც დაქცეულია:

„Плаха“ ასე მთავრდება:

«Вот и конец света, — сказал вслух Бостон, и ему открылась страшная истина: весь мир до сих пор заключался в нем самом и ему, этому миру, пришел конец. Он был и небом, и землей, и горами, и волчицей Акбарой, великою матерью всего сущего, и Эрناзаром, оставшимся навечно во льдах перевала Ала-Монгю, и последней его ипостасью — младенцем Кенджешем, подстреленным им самим, и Бадарбаем, отвергнутым и убитым в себе, что он видел и что пережил на своем веку, — все это было его вселенной, жило в нем и для него, и что теперь, хотя все это и будет пребывать, как пребывало вечно, но без него-то будет иной мир, а его мир, неповторимый, невозобновимый, утрачен и не возводится ни в ком и ни в чем. Это и была его великая катастрофа. Это и был конец его света».

ამის შემდეგ რომანში რამდენიმე სტრიქონია. ბოსთონი ეხვევა და ემშვიდობება თავის ცხენს, უშვებს ამ ქვეყანაზე და რაღა-





კას მაინც უტოვებს აქაურობას. იგი იყო პატიოსანი მშრომელი, მწყემსი კაცი, რომელსაც უნდა ეცხოვრა უბრალოებით დამშვენებული ცხოვრებით, მაგრამ შემოაკვდა თავისი პატარა შვილი, მოკლა მისი უბედურებათა მიზეზი ბაზარბაი და მართლაცდა დაიქცა ბოსთონის წილი ქვეყანა.

რომანის ცენტრშია აბდია კალისტრატოვის („წმინდა მხედრის“) სახე.

ბიბლიის მეფეთა მესამე წიგნში (თავი 18) წერია:

„3. მოუწოდა აქაბ აბდიას, ეზოსმოძღუარსა თვისსა და აბდია იყო მოშიშ უფლისა ფრიად“ (საბა: „აბდია მონა უფლისა“).

4. და იყო, მოსვრასა მას იეზაბელისასა წინაწარმეტყუელთა მათ უფლისა დამალა აბდია ასი კაცი წინაწარმეტყუელთაგანი ერგასის-ერგასი თითოსა ქუაბსა და ზრდიდა მათ პურითა და წყლითა.

5. და ჰრქუა მეფემან აქაბ აბდიას: მოვედ და ვიქცეოდით ყოველსა მას ქუეყანასა წყაროსთავთა წყალთასა ნაღვარევეთა და, ჰე, თუშკა ვბოთ საძოვარი და გამოვზარდნეთ ცხენნი და ჯორნი, რათა არა აღიხოცნენ ჩუენგან ყოვლადვე საცხოვარნი.

6. და განიყვენ სლვად გზათა და აქაბ წარვიდა გზასა ერთსა მარტო და აბდია სხუასა გზასა მარტო“...

რომანის ავტორს სურს, რომ თავისი პერსონაჟი ბიბლიიდან მომდინარე თვისებებით აღიქმებოდეს და ამას თვითონვე რამდენჯერმე მიაწინებებს.

ბიბლიური აბდია ჩამოშორდება მეფე აქაბს და სხვა გზას დაადგება. ესაა გზა ჭეშმარიტებისაკენ, ჭეშმარიტი ღვთაებისაკენ, ხოლო აქაბის გზა არის გზა ბაალისაკენ, ანუ გზა ედომილებისკენ. აბდიას გზა ქრისტეს გზაა. ეს მოტივია განვითარებული ათეატოვის რომანში. აბდია კალისტრატოვი არის ერთ-ერთი გამონაკლისი სახეთაგანი, რომელიც ბოლომდე სიკეთის განსახიერებად რჩება. მასთან ერთად მოსახსენებელია ხვადი მგელი თაშიჩინარი, სააგების ჯოგი, ან თუნდაც პატარა ბიჭი, ქენჯეში, მწყემსი ბოსთონის შვილი, მამის ხელით უნებლიეთ გულგანგმირული. სხვები კი არიან ტრამალის მგლები. თვითონ გრიშანი, ნარკომანების თავკაცი, ნამღვილი „ტრამალის პილატეა“. იგი ასე მიმართავს კალისტრატოვს: «Добро пожаловать, новый Христос!»

ასე ისახება გზა აქაბისა და გზა აბდიასი.

უკიდევანო, უკაცრიელ სტეპში, რომელსაც მხოლოდ შორს-მიმავალი რკინიგზა გადაკვეთს, ნარკომანების თავკაცი გრიშანი, აბდია კალისტრატოვის შემხედვარე, ფილოსოფობას იწყებს. ეს ხდება მაშინ, როცა გრიშანის ბანდას ნარკოტიკები რკინიგზამდე

მიუტანია და შემხვედრ მატარებელს ელის. აბღია მათშია შექმნილი, რათა ისინი მოაქციოს და იხსნას. იგი მონანიებას პირდაპირ აქ, სტეპში, უკაცრიელ ცისქვეშეთში.

(«Покайтесь вот здесь, прямо в степи, под ясным небом»).

აბღიას ერთადერთი არგუმენტი ღვთაებრივი მორალია («...вы вновь обретете подлинную человеческую суть»). გრიშანის-თანა ხალხი კი აღვსილია არგუმენტებით, უმთავრესი კი მათთვის— ესაა ყველა დროისთვის საყოველთაოდ გამოცდილი არგუმენტი:

«На свете все продается, все покупается, и твой бог в том числе».

გრიშანი ამბობს:

«Человеку так много насылили со дня творения, каких только чудес ни пообещали униженным и оскорбленным: вот царство божье грядет, вот демократия, вот равенство, вот братство, а вот счастье в коллективе, хочешь — живи в коммунах, а за прилежность вдобавок ко всему наобещали рай».

გრიშანს ერთი სიმართლე—კი გააჩნია: ვინ აღუთქვა ყოველივე ეს ადამიანს, თუ არა თვით ადამიანმა თავის თავს?! ვის სჭირდებოდა ამდენი ილუზია, თუ არა თვით ადამიანს?! თუ მორალი ღვთაებრივია, რადა იგი ეგოდენ საძებნელი?! „დამცირებულნი და შეურაცხყოფილნი“ (რომანში ხშირადაა ეს დოსტოვესკისეული ფრაზა) მარად ელიან შევებას, ძლიერნი კი იოლად მოიპოვებენ მას. მოუტანა-კი აბღიასებურმა ცნობიერებამ ადამიანებს საბოლოო ბედნიერება? რომელია ნამდვილი ჯოგური ყოფიერება: ჯოგური თავისუფლება თუ ჯოგური წესრიგი?

გრიშანის ბანდა ქურდულად აძვრა შემხვედრი მატარებლის საბარგო ვაგონებში.

აბღია იქამდე მივიდა, რომ დამოძღვრას აღარ დასჯერდა და ზურგჩანთიდან ანაშის გადაყრა იწყო, მაშინ კი შეიშალა გრიშანის ბანდა. „Хватай его, бей попа! — заорал вне себя Петруха».

ნარკომანებმა ვაგონიდან ჩააგდეს ცემით დაუქლურებული აბღია, გადააგდეს სადღაც ველზე ტრამალის შესაფერისი სიჩქარით მსრბოლი მატარებლიდან. ორი სიტყვა რომ ეთქვა — „მიხსენიო, გრიშან!“ — ბანდა თავს დაანებებდა, მაგრამ აბღიამ ეს არა თქვა; გრიშანი კი იქვე ზედმეტად მშვიდად იჯდა როგორც სტეპის პილატე. აბღია უკვე სადღაც ქვევით ეგდო, სულთმბრძოლი, „ტანში ჩაღვრილი ტყვიისებური სიმძიმით“.



«Поистине нет предела парадоксам Господним... Ведь уже однажды в истории случай — тоже чудак один галиле-  
йский возомнил о себе настолько, что не ноступился парой фраз и лишился жизни. И от того, разумеется, пришел ему конец. А люди хотя с тех пор прошли уже одна тысяча девятьсот пятьдесят лет, все не могут опомниться — все обсуждают, все спорят и сокрушаются, как и что тогда случилось и как могло такое случиться».

ჯვარცმა ყოველდღე ხდება. ეს უბედურება აბდიასთვის პირველი ჯვარცმა გამოდგა, მეორე, ნამდვილი ჯვარცმა მას კიდევ ელოდა. ცხოვრება მარადიული ჯვარცმაა. რწმენას ამკვიდრებს არა კეთილდღეობა, არამედ მარადიული ტანჯვა.

«Вера — продукт страданий многих поколений, над верой трудиться надо тысячелетиями и ежедневно».

ამიტომაცაა აბდიაში ქრისტეს სახე.

ამიტომაც ამბობს ქრისტე ამ რომანში:

«Я в людях вернусь к себе через страдания мои, в людях вернусь к людям».

რომანი იწყება ასე:

არის დიდი ტრამალი მოიუნქუმისა, ანტილოპებისა და მგლების სამკვიდრო, უკიდევანო სივრცე, ეს იყო ადამიანისაგან შეურყვნელი მხარე. აქ სუფევდა ბუნებისაგან მონიჭებული დიდი თავისუფლება, რომელიც თითქოსდა ვერაფერს ვერ უნდა შეემღვრია. ასეთი თავისუფლება ბუნებისმიერი დიდი სიკეთე და მადლია. სამწუხაროდ, ისიც იგრძნობა, რომ ესაა გადარჩენილი ოაზისი თავისუფლებისა. ის ველურია და უცხო, თუმცა ამავე დროს ყველასთვის ახლობელიც და მიმზიდველიც-კი შეიძლება იყოს. ამ სივრცეს ფერთაც და სუნთქვითაც შერწყმია საიგების აურაცხელი ჯოგები. აქ იყვნენ მგლებიც და მათ მიერ იღვრებოდა საიგების სისხლი, ისპობოდა სიცოცხლე საიგებისა, მაგრამ ეს სისხლი სიცოცხლეს აძლიერებდა. რაც მთავარია, იგი არ ვნებდა ბუნებას; თვით ბუნების კანონებთან შეთანხმებით იღვრებოდა სისხლი. მხეცთა ურთიერთძალმომრეობა ბუნებაზე ბატონობას არ მოასწავებდა. ყველა მონა იყო ბუნებისა, ძლიერიც და სუსტიც. ასე იქმნებოდა დაპირისპირებულობათა მომაწესრიგებელი დიდი ჰარმონია.

მოიუნქუმის უკიდევანო სტეპში თავისუფალია საიგაც და მგელიც, თავისუფალია შიშიც და დაშინებაც.

ერთხელაც ამ უკიდევანო სივრცეში გაისმა ყოვლისწამლევადი არაბუნებრივი ხმა, არაბუნებრივი თავისი უჩვეულობითაც და იმი-



თაც, რომ ეს აშკარად არ იყო ხმა ბუნებისა. ეს იყო უცხო ხმა, რომელსაც ვერ იგუებდნენ ბუნება, ვერც ცხოველი, ვერც რე და ვერც მიწა. როგორც რომ უცხო სხეულები და ნივთები თუ ნივთიერებანი შეგვაქვს ბუნებაში, ისევე არსებობს ხმის უცხოობაც, „ეროზიულობა“ ხმისა. არსებობს ბუნებრივი და ანტიბუნებრივი ხმები. ცხოველები, ეტყობა, განარჩევენ მათ. ისინი პირველნი გრძნობენ ბუნებაში თანაფარდობათა დარღვევას.

ასეთი არაბუნებისმიერი ხმით შემოვიდნენ ტრამალის სივრცეში დიდი, დამთრგუნველი ვერტმფრენები. ისინი დაბლა ეშვებოდნენ და მათი ხმა სულ მთლად დამზაფრავი ხდებოდა. შიშმა მოიცვა მთელი სტეპი. ზღვასავით დაიძრა საიგების ურიცხვი ჯოგები. მათთან ერთად გარბოდნენ მგლები. როგორც სამოთხის ნეტარებაში „ერთად ძოვენ ცხვარი და მგელი“, მსგავსი რამ მოხდა ახლაც, დიდი ტრაგედიის დროს.

ასე დაირღვა სტეპში ყოველგვარი თანაფარდობა... ასეთი რამ არ მომხდარა იქ თვით დიდი ხანძრების დროსაც-კი, რადგანაც ახლა სრულიად არაბუნებრივი რამ შემოვიდა ბუნებაში.

რაც მთავარია:

დაიწყო ჯოგების ჯერარნახული, უჩვეულო რბოლა. საიგებისთვის სიცოცხლისშემანარჩუნებელი უმთავრესი უნარი სისწრაფეა. მაგრამ ახლა ისინი მირბოდნენ ისეთი სისწრაფით, რომელიც აღარ იყო ბუნებისმიერი: ასეთი რბოლა სწავდა მათ სისხლს.

ეს არ იყო ბუნებისმიერი გამოცდა; და აქ შემოდის ის აზრი, რომ არ შეიძლება ისეთი ძალა დავუპირისპიროთ ბუნებას, ან ცხოველს, ან თუნდაც მცენარეს და თვით მიწას, რომლის ატანა მათ არ შეუძლიათ. არ შეიძლება ამნაირი „ბატონობა ბუნებაზე“, რადგან ეს გამოიწვევს ბუნების დამარცხებას, ბუნების დამარცხება კი შეუძლებელია ადამიანის გამარჯვებას მოასწავებდეს. ყოველივე ეს კიდევ უფრო მეტად ეხება თვით ადამიანს, ადამიანს ვითარცა ბუნებას, თუნდაც როგორც განსაკუთრებულ ქმნილებას, მაგრამ მაინც ბუნების ნაწილს (თვით ქრისტე მიმართავდა მამა ღმერთს: გამომცადეო როგორც კაცი)...

«Воздух наполнялся вихрящимся духом движения, кремнистой пылью и искрами, летящими из-под копыт, запахом стадного пота, запахом безумного состязания не на жизнь, а на смерть... и все они, гонимые и преследующие, — одно звено жестокого бытия — выкладывались в беге, как в предсмертной агонии, сжигая свою кровь» (6,10).





მანამდე სტეპში იყო, მწერლის თქმით, „კოსმიური სიწყნარე და ამ სიწყნარეში აქაურობის მკვიდრნი შეიგრძნობდნენ თავს, ბუნებისმიერ თავის შინაგან რაობას: ძუ მგელი თავის შინაგან ბუნებას და ხვადი— ხვადობას; მათ გააჩნდათ არსებობის დიდი დაძაბულობა და ამას ერთმანეთს ახმარდნენ, ერთმანეთისათვის იხარჯებოდნენ სიკვდილ-სიცოცხლის ძალებით.

ყოველივე ეს დანახულია მგლების თვალთ და აღსაქმელია მათივე განცდით. ესენია ძუ მგელი აქბარა და ხვადი ტაშჩინარი. ისინი აქ მოსულები არიან (ამას მნიშვნელობა აქვს), მაგრამ ისინი შეჭკუებიან აქაურობას თავიანთი მგლური ბუნებით და აქაურობამაც შეიგუა ისინი (ამ ჰარმონიის დამრღვევნიც ადამიანები ხდებიან). მგლები საიგებს ხოცავენ, მაგრამ ადამიანებზე გაცილებით მეტი და უფრო მისაღები აკრძალვებით. მაგალითად, დიდ სიცხეებში, თურმე, მგლები არ ესმიან თავს საიგებს.

რომანი აქბარასა და ტაშჩინარის ცხოვრების აღწერით იწყება, სწორედ რომ, მათი ცხოვრებით, და ეს თემა ბოლომდე გაჰყვება ნაწარმოებს. დასაწყისიდანვე ნაჩვენებია მგლების თანაცხოვრების საოცარი წესრიგი და, თუ გნებავთ, მორალური წესები ამ თანაცხოვრებისა (ამნაირი რამის დიდი დამაჯერებლობით ჩვენება ჩ. ათმატოვის მწერლურ ღირსებათა ერთ-ერთი გამოვლინებაა).

ყოველივე ამას რომანში შემოაქვს ერთი მნიშვნელოვანი სათქმელი:

ბუნება არ შეიძლება ადამიანისთვის იყოს მხოლოდ ობიექტი. ბუნება მისთვის უნდა იყოს სუბიექტიც და ადამიანის ბუნებასთან მიმართება უნდა იყოს სუბიექტის მიმართება სუბიექტთან (ქვემოთ ვიტყვით, რომ ეს არაა მხოლოდ ე. წ. ბუნების გადაადამიანურება). სანამ ადამიანი ბუნებასთან არ მივა როგორც სუბიექტთან, მანამდე თვითონ ვერ იქცევა ბუნების ქვეშაირიტ ნაწილად, რაიც ის თავისთავად არის, მაგრამ განდგომილია მისგან როგორც ბუნების უძლები შვილი.

რატომ მოხდა ასეთი დიდი უბედურება, ამხელა დარბევა სტეპისა? დარღვევა ბუნების დიდი ჰარმონიისა? რატომ ღუპავს ადამიანი ყველაფერს? არავინ არ იცოდა ეს კარგად.

«Откуда было знать им, степным волкам, что их исконная добыча — сайгаки — нужна для пополнения плана мясосдачи, что ситуация в конце последнего квартала определяющего года сложилась для области весьма нервная и «не выходили с пятилеткой» и кто-то разбитной из облуправления вдруг предложил «задействовать» мясные ресурсы

Мюнкумов: идея же сводилась к тому, что важно не производство мяса, а практическая мясосдача, что единственный выход не ударить лицом в грязь перед народом и перед взыскательными органами свыше. Откуда было знать им, степным волкам, что из центров в области шли звонки; требование момента — хоть из-под земли, но дать план мясосдачи, хватит тянуть: год завершающей пятилетки, что скажем мы народу, где план, где мясо, где выполнение обязательства?...

Стелные волки в том часу ничего не подозревая...» (6,19).

მაგრამ მხოლოდ ასეთი მიზეზებით როდი ხდება ბუნების დარბევა. „Плаха“ არაა კონკრეტულ-სოციალური რომანი. ესაა, ასე ვთქვათ, ზეკლასობრივი იდეალების შემცველი თხზულება. რომანში წამოჭრილი პრობლემები საყოველთაოა.

ჩვენი აზრით, ძალზე ბევრი რამ გაუგებარი დარჩება ჩ. ათმატოვის შემოქმედებიდან, თუ არ გავითვალისწინებთ შემდეგი კანონზომიერება მისი სახისმეტყველებისა: აქ ყველაფერს ახლავს უაღრესი დაძაბულობა და ყოველივე აღიქმება ასეთივე დიდზე დიდი დაძაბულობით. ამას საოცარი სიძლიერით წარმოაჩენს ავტორი.

რომ არა ასეთი განსაკუთრებული ფსიქოლოგიური მუხტი, რომანის ამბები, ხშირად, თითქოსდა, არაფერ განსაკუთრებულს არ შეიცავენ. დაძაბულობა ქმნის ამ რომანის მხატვრულ სამყაროს. დაძაბულობა ჩვეულებრივი თხრობით, — ეს არის ჩ. ათმატოვის „მხატვრული ხერხი“. დაძაბულობა კათარსისია, ზოგჯერ დაძაბულობა სრულიად ჩვეულებრივი რაობის პოეტური განცდაა. ირგვლივარსებულთა პოეტური განცდა კი ადამიანის ეთიკური ვალია, თორემ ყველაფერი ჩარჩება არაპოეტურობის წყვილიაში.

ამ ნაწარმოებში საგნები თითქოსდა შინაგანად გამოსცემენ თავიანთ ფერს და ყველასთვის საერთოა რალაცნაირი რუხი ელფერით გაერთიანებული ფონი. ამ რომანში ფერები თითქმის არცაა. აქაა ნათლის გრადაცია.

...როცა მთელი სტეპი დაფეთებული საიგა-ანტილოპებისა ვერტმფრენებმა მიაყარეს პორიზონტის ერთ მხარეს, და ჯოგების მთელ ამ ზღვას ეგონა, რომ თავისუფალი სივრცე ვიპოვეო, სწორედ მაშინ მათ ელოდათ ავტომატმომარჯვებული მხოცავეები, რომლებიც ცხრილავდნენ მათ, დაუმიზნებლად ტყვიის განუწყვეტელი ჯვრით ცელავდნენ მათ როგორც ბალახს და სისხლიან ლეშს ყრიდნენ მანქანებზე. „სავანა უხდიდა ღმერთებს სისხლიან ღალას იმიტომ, რომ სავანად დარჩენა გაბედა“ (6, 21).



„შიშმა მიაღწია იმგვარ აპოკალიპტურ დონეს, რომ ძუ მგელი აქბარა, დაყრუვდა სროლის ხმებით და ეჩვენებოდა, რომ მთელი ქვეყანა დაყრუვდა და დამუნჯდაო, რომ ყველგან ქაოსია და თვით მზეც, მაღლით უჩუმრად მასხივებელი, დევნილია მათთან ერთად“ (6. 21).

მგლებს დაუხოცეს შვილები, თვითონ მგლები კი ამ სრბოლამ სადღაც გარიყა. აქ მგლები ხედავენ ერთ ჯგუფს, რომლებიც ამ ამბების ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი „გმირები“ არიან.

ისინი ექვსნი იყვნენ.

ეს შემთხვევით შეყრილი ექვსეული მანქანაზე ისროდა მკვდარ-სა და ცოცხალ სისხლიან ანტილოპებს მთელი ერთსულოვნებით და, ისინი, თითქოს, სულ სხვადასხვაგვარნი, უცნაურად ერთგვაროვანი და, უფრო ზუსტად, ერთმნიშვნელოვანი იყვნენ.

ამ ექვსეულში შეიძლებოდა დაგვენახა „მიკროსოციუმი“, მიკრო-სოციალური „უჯრედი“. ეს იყო მცირე ჯგუფი, რომელიც ტიპოლოგიურად გაცილებით დიდი მოვლენის გამოხატულება იყო.

რა ხალხი იყო ეს ექვსეული? უფრო ზუსტად — ხუთეული, რადგან მეექვსე, აბღია კალისტრატოვი, მთელი თავისი სულითა და გულით, იმთავითვე გამოყოფილი იყო მათგან. ამიტომ მათთვის შეიძლებოდა გვეწოდებინა ხუთეული და მეექვსე, ისევე როგორც ერთ სხვა ჯგუფს, ქართველების ჯგუფს, ქართულ მოთხრობას, თვით მწერალმა უწოდა „ექვსეული და მეშვიდე“ (6. 39).

უპირველეს ყოვლისა, მათთვის უცხო იყო ეს მიწა, ეს გარემო, აქაური ბუნება. მათ შრომას არ ჰქონდა არავითარი ადამიანური საზრისი ან ინტერესი. მათ, ცხადია, არც ის გეგმები აინტერესებდათ, რისთვისაც ეწყობოდა ეს ხოცვა-ჟლეტა. ის-კი არადა, მათ არც რამ შინაგანი ვიტალური იმპულსი ამოძრავებდათ. ესეც კი აღარ გააჩნდათ, რადგანაც ერთადერთ „ვიტალურ იმპულსად“ რჩებოდა სმა, არყით უგონო თრობა. ამიტომ ისინი მთლიანად გაუცხოებულნი იყვნენ აქაურობისთვის. ისინი იყვნენ მტრები აქაურობისა, უცხო სხეულნი და უცხოსულნი. ხოლო როცა სასიცოცხლო (უფრო ზუსტად — საცხოვრებელ) გარემოში ხვდება უცხოსხეული და უცხოსული, იგი იქცევა დამანგრეველად, თუმცაღა, მოჩვენებითად მოსათმენ რაობად. ე. ი. იქცევა „ქიმერად“ (ლ. გუმილიოვი). სწორედ ეს „ქიმერა“ დღევანდლობის უდიდესი კულტურულ-ისტორიული პრობლემა, რომლის წინაშე ფერმკრთალდება თვით პროფესიონალ-ესთეტთა მიერ ნაწარმოებში ყოვლადმოხდენილ „თქმათა“ ნებისმიერი მიგნებანი.

მაგრამ ვინ იყვნენ ამ ექვსეულში? აქ იყო მძლოლი კება, უიმე-



დო ლოთი, ოლონდ, სხვათაგან გამოსარჩევი იმ ღირსებითადაა, სადღაც ცოლი ჰყავდა. მეორე იყო მიშკა-შაბაშნიკი, ყოველ სიტყვაზე რომ აუცილებლად იგინებოდა, მესამე — ჰამლეტ-ჰალკინი, ყოფილი არტისტი და დიდი ლოთი. ხოლო ერთადერთი აბორიგენი იყო უხუტუბაი, რომელსაც დაკარგული ჰქონდა ყოველგვარი შეგრძნება, მათ შორის აბორიგენობისა და მზად იყო არყისთვის ჩრდილოეთ პოლუსზედაც კი წასულიყო. იგი ხშირად სვამდა სადარბაზოებში და სწორედ სადარბაზოში იბოვა იგი ამ ექვსეულის თავკაცმა ობერ-კანდალოვმა, დისციპლინარული ბატალიონის ყოფილმა უფროსმა ლეიტენანტმა. მან შეკრა ეს „ძმობა“, რომლის ყოველი წევრის საერთო ნიშანი იყო, რომ ერთმანეთის არაფერი არ აინტერესებდათ. ასეთი იყო ხუთეული — „ქიმერა“.

ამ უბედურებაში მოხვდა აბდია კალისტრატოვი, აქაურობის ერთადერთი ნათელი სხივი. აბდია აქ მოხვდა მას შემდეგ, რაც გადაურჩა სიკვდილს, როცა ანაშისტებმა იგი ვაგონიდან სტეპში გადააგდეს. ასეთი იყო მისი ბედი, მაგრამ ეს არ იყო სხვა რამ, თუ არა საერთოდ სიკეთის ბედი ამქვეყნად სწორედ აქ ჩანს იდეა, რომ ამქვეყნად ჯვარცმა მარადიულია.

რა არის ბოლოსდაბოლოს ეს „ხუთეული“ — „ქიმერა“? ჯანა შეიძლება ითქვას, რომ ესაა შრომითი რაზმი?! თუ არ ვიგულებთ, რომ ესაა „ქიმერა“ (კვლავ ლ. გუმილიოვის ტერმინით), შეიძლება ეს ჯგუფი შრომითი წარმატებების შემთხვევაში მოწინავეთაც კი გამოგვეცხადებინა.

მიწისთვის და მცენარისთვისაც აუცილებელია ცხოველი, ოლონდ „თავისი“ ცხოველი, ბუნებრივად შეთვისებული კონკრეტულ ადგილთან. ადგილის მკვიდრი ცხოველი „ემსახურება“ თავის მიწა-წყალს, მცენარეებს, ერთი სიტყვით, მთელ გარემოს. ასეთივე ადამიანი სჭირდება ბუნებას, ადამიანი, რომელიც მხოლოდ კი არ გარდაქმნის ბუნებას, რათა იგი დაიმორჩილოს, მხოლოდ კი არ იგუებს ბუნებას, არამედ კიდევაც ეგუება მას, უგებს ბუნებას, ხელს უწყობს მას და ა. შ. როცა ეს ირღვევა, მაშინ ადამიანი იქცევა „ქიმერად“. თუ ამ მოთხოვნებით შევხედავთ ობერ-კანდალოვის ჯგუფს, ყოველივე თავისთავად ნათელი გახდება.

რომანში „ქიმერა“ დარღვეული რაღაც რაობის ნარჩენთა თავმოყრაა. ალბათ, ესაა საკუთარ ეთნოსისაგან მოწყვეტილ და ეთნოსის შეგრძნებამოკლებულ კაცთა თავმოყრა; მნიშვნელობა აღარც კი აქვს ეს თავშეყრა ნაძალადევი თუ ნებაყოფლობითი. აქ ეს ნებაყოფლობითია, მაგრამ ბუნების საწინააღმდეგოა, საწინააღმდეგოა, თუ გნებავთ, აქაური ბიოსფეროსი, აქაური ანთროპოგენური





ფაქტორებისა. ეს ხალხი ბიოლოგიურადაც და სოციალურადაც შეუთავსებელია ბუნებასთან და მეტადრე — აქაურთან ისევე როგორც შეუძლებელი იქნებოდა შუა რუსეთის არყის ხეთა ტყის სტეპში გადმონერგვა. „ქიმერა“ არის თავმოყრა იმისა, რაც კი რამ ცუდი მოიტანა ჩვენმა დრომ ბუნებასთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით. ხუთეული — „ქიმერა“ თითქოს არავის არაფერს არ უშვავებს, გარდა აბდია კალისტრატოვისა, მაგრამ თავისი არსებობით მისი ყოველი წევრი ანტისოციალური და ანტიბუნებრივი მოვლენაა.

ესენი უსახლკარო ხალხია, უზუკბაი-აზორიგენიცი თავის ფუძეს მოწყვეტილია. ზედმეტია ლაპარაკი ამათ რაიმე ზნეობაზე, ანდა პატრიოტიზმზე. პატრიოტიზმი მხოლოდ ცნობიერი რამ არაა, იგი ქვეცნობიერსაც გულისხმობს, ე. ი. გულისხმობს ბუნებრივად შესისხლბორცებულ გარემოს. ასეთი გარემო კი „ქიმერას“ არ გააჩნია. მას შეიძლება ჰქონდეს რაიმე მიზანსწრაფვით არჩეული ადგილი, მაგრამ მისთვის მიზანსწრაფვაც გაუცხოებულია, არაა შინაგანი, არც თავისია და არც გათავისებული.

ჩ. ათმატოვის რომანი დიდი გაფრთხილებაა, რათა არ განვითარდეს ჩვენში „ქიმერა“ (იმ ექვსეულიდან ხუთ კაცში უკვე ფესვგადგმული რამ), არ გადაბოროტდეს შრომა, შრომა და ბუნების გრძნობა, რადგან უკვე ფაქტია, რომ თითქმის აღარც-კი შეგვიძლია ვისმინოთ ბუნების ხმა. და ვისაც-კი შერჩენია ეს გრძნობა — ისმინოს ბუნების ხმა (ასეთია რომანში მწყემსი ბოსთონი), ჩვენ მისი არ გვესმის და თანაც იმის პრეტენზიაც გვაქვს, რომ თითქოს ჩვენ გვესმის სხვა უფრო მნიშვნელოვანი რამ.

„Плаха“ პოლიფონური რომანია. მასში მრავალი თემაა, მრავალნაირი ხმით მოწოდებული: ესაა მგლების თემა, საიგების ხოცვა, „ხუთეული და მეექვსე“, ბულგარული ქორო, ქართული მოთხრობა — „ექვსეული და მეშვიდე“, ღმერთი-თანამედროვე, ნარკომანები (ანდა „ოთხეული და მეხუთე“); ინგა, პონტოელი პილატი, დაბოლოს ბოსთონის თემა, რომელიც მოიცავს თითქმის მთელ მესამე ნაწილს და რომელშიაც სხვა ქვეთემებია: ბაზარბაი, ქენჯეში, გულუმქანი, ერნაზარი, კოჩკორბაევი ანუ კაცი-გაზეთი. მაგრამ თვით ავტორი რომანს სამნაწილად ჰყოფს და ამის კვლობაზე რომანში ვპოულობთ მოვლენათა შინაგან კავშირებს ე. წ. ტრიპტიქის ანუ სამკარედის პრინციპით. „ტრიპტიქის“ ცენტრშია აბდია კალისტრატოვი, ვითარცა სახე-იდეა მარადიული ჯვარცმისა, ხოლო მის ერთ მხარეზეა ობერ-კანდალოვის მიერ დათრგუნვილი ბუნება (ობერკანდილოვის სახეს უკავშირდება ვერტმფრენთა თემაც), ხო-

ლო პირველ თემასთან ერთგვარ სიუჟეტურ სიმეტრიას ქანთონის თემა: ყველაფერი ის, რისგანაც დაცლილია „ხუთეული“ (ობერ-კანდალოვის ჩათვლით), შეიძლება და განხორციელებულიყო ბოსთონში, მიწის სიყვარულითა და ცოდნით აღვსილ კაცში. მაგრამ ვერც ეს მოხდა, რადგანაც ბაზარბაისა და კოჩკორბაევისთანა ხალხმა მას არ აცალა ეცხოვრა მიწისა და ცხვრის სიყვარულით.

სწორედ ბოსთონის თემა უპირისპირდება „ქიმერას“.

მაშასადამე, „სამკარედის“ სქემა პირობითად შეგვიძლია ასე წარმოვადგინოთ: ბუნება — აბღია — ბოსთონი.

ჩვენს თვალწინ ხდება ბოსთონისთანა ხალხის გაქრობა. ის იყო ნამდვილი მშრომელი კაცი, გამოცდილი მწყემსი; ხალხური სიბრძნიდან, „ბუნებითი“ სიბრძნიდან ამოსული, რომელმაც არსებითად ყველფერი იცის და რომც არ იცოდეს, არ ცდება, იგივე „ბუნებითი სიბრძნის“ წყალობით. იგი ათასობით ცხვარს უვლის. მას ემყარება მთელი ქვეყანა. მას კი არ აცლიან და კოჩკორბაევისთანა ხალხი ათას უაზრობას უქადაგებს და ისეთ რაიმეს „ასწავლის“, თვითონ წარმოდგენაც რომ არა აქვს. შრომის საქმეებში ჩარევას ამართლებენ, „ზემოდან“ მომდინარე მოთხოვნებით, რომლებიც თვითონაც აღარ სჯერათ. ერნაზარი, ბოსთონისთანა კაცურ-კაცი, ბოსთონს, თავის მეგობარს, ეუბნება: „ყოველგვარ ძველებურს ათახსირებენ, იძახიან—ქორწილებს არ იხდით კარვადო, რატომ არ კოცნაობთ ქორწილებზედაო, პატარძალი რატომ არ ცეკვავს მამათილთან ჩახუტებულთა? სახელებსაც კი ბავშვებს ისე არ არქმევთო; არისო, — ამბობენ, — ზემოდან დამტკიცებული სია ახლებური სახელებისა, ძველებური სულ უნდა შეიცვალოსო. გადაგვიდებიან ხოლმე, რომ როგორც უნდა, ისე არ ასაფლავებთო, იძახის, არც ისე დაიტირებთო მიცვალებულს. თუ როგორ იტიროს ხალხმა, ამასაც კი მიუთითებენ: არა ძველებურადო, იძახის, ახლებურად უნდა ვიტიროთო“.

სწორედ ამნაირ ვითარებაში ილუპება ჩვენს თვალწინ ბოსთონისთანა პიროვნებანი. ჩ. აითმატოვი გვაგრძნობინებს, რომ ბოსთონის ტრაგედია აბღია კალისტრატოვის რანგშია აღსაქმელი. და თუ ეს ასეა, ჩვენ, ამის პასიური მოყურიადენი, ვდგებით პილატეს როლში.

რომანის მიხედვით, გრიშანი, ნარკომანთა თავკაცი, არის „სტეპის პილატე“, რომელიც გულგრილად უყურებს აბღიას გადაგდებას გაქანებული მატარებლიდან. საერთოდ, რომანში ყველაზე ხშირად ჩანს, პილატეობა, რადგან ასეა ეს ცხოვრებაშიაც. დანაშაული

ყველგანაა და ყველგან პილატეა. პილატეები მიუტევენ სხვებს, რათა მათაც მიუტევიან.

ჩვენი დროის ცინიზმით ისეთი აზრიც კი შეიძლება გაჩნდეს, რომ პონტოელი პილატე სჯობდა „სტეპის პილატეს“. პერმან ჰესესთან კაცის დაცემის სახელდება „ტრამალის მგელი“. აქ კი ტრამალის მგელზე უარესია „ტრამალის პილატე“. ტრამალის მგლებში, აქბარასა და ტაშჩაინარში, ბევრი სიკეთეა. ტრამალის პილატე კი მოკლებულია ყოველგვარ სიკეთეს — ადამიანისა, თუ გნებავთ, ნადირისაც.

ამ რომანში თვით ტრამალის ჯვარცმაცაა და ამიტომ განსაკუთრებულ აზრს იძენს „ტრამალის მგლები“ და „ტრამალის პილატეები“. მთელი ცხოვრება განკითხვის დღეა.

აბდია ორგზის გაწირეს, შეიძლება ითქვას, ორჯერ აცვეს ჯვარს. ყველაფერი ეს, ცხადია, ქრისტეს სახე-იდუმად მიდის, მეტადრე, რომ „Плаха“ შეიცავს სახარების ათმატოვისეულ გარდათქმას, თუ „თარგუმს“, ანუ გააზრებას ქრისტესი და პილატეს ამბებისა. თუკი აბდიას სახეში ქრისტეს პარადიგმაა, ხომ არ შეიძლება აბდიას ორგზის „ჯვარცმას“ მიენიჭოს რაღაც ამგვარი მნიშვნელობა: მეორედ მოსვლაც არაფერს მოიტანს, თუ იგივე ადამიანი დახვდება, იგივე ცოდვილი, ისეთივე ცნობიერების მქონე. „რაც გოლგოთამდე იყო, ისევეა დღემდე, სულ მთლად იგივეა ადამიანი. ადამიანში იმის შემდეგ არაფერი შეცვლილა“, — თუმცა ამას გრიშანი ამბობს, მაგრამ არა გვეგონია, ეს მარტო გრიშანისთანა ხალხის აზრი იყოს.

აბდია არაა მორჩილი მონა ღვთისა, ის მისი ღმრსებით მსახურია. აბდიასთანა კაცი შეიძლება გახდეს ან რაინდი, ან ასკეტი, ანდა მარტვილი. აბდია მარტვილობის გზას დაადგა და ორგზის იმარტვილა. აბდია ამქვეყნიდან გაქრა და ასე შემოდის ამ რომანში ბოსთონის ცხოვრება, ცხოვრება კეთილი კაცისა, ოღონდ აბდიასებრთა გარეშე. არვინ არა გრძნობს აბდიას არყოფნას, არცკი იციან, რომ ის არსებობდა: «Я родился, когда силы сомнения взяли верх, порождая в свою очередь новые сомнения и я продукт этого процесса».

აბდია ერთდროულად რწმენისა და დაეჭვების კაცია. აბდია იდეალია. იდეალშივე ერთიანდება რწმენა და დაეჭვებანი. ეს რწმენა ქრისტიანულ ეთიკას ემყარება. დაეჭვებანი ეპოქისეულიცაა და, ალბათ, რუსული ხასიათიდანაც მომდინარეობს. ათეისტებისთვის აბდია ორთოდოქსი მორწმუნეა, დოგმატიკოს-მორწმუნეთათვის კი ერეტიკოსი. მისი იდეაა „ღვთაების კატეგორიის დროში განვითა-



რება კაცობრიობის ისტორიული განვითარებისადმი მიმართული  
 თავისი რწმენითაც და დაეკვებითაც იგი დოსტოევსკის პერსონა-  
 ჟებსაც ეხმიანება და ტოლსტოელობასაც. ამიტომაც, რომ აბდია  
 იმედის განსახიერება უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ეს არ განხორ-  
 ციელდა.

აბდია კალისტრატოვი აღაშფოთა საიგების ხოცვა-ყლეტამ. მან  
 მოინდომა წინ აღდგომოდა ამას და ყველას ეხვეწებოდა მორიდე-  
 ბოდნენ ღვთის წყრომას. აბდია მავთულით შებოჭეს და საიგე-  
 ბით გატენილ საბარგულზე შეაგდეს. ბრაზით აღვსილი ობერ-კან-  
 დალოვი გაჰყვიროდა, რომ მაგას ჰგონია, რაკი სტალინი არ არის,  
 ვერვინ მოუვლისო, „ჯერ კიდევ სტალინმა თქვაო: „ვინც ჩვენთან  
 არ არის, ჩვენი მტერიაო“.

«...Так будет со всяким — зарубите это на носу! — гро-  
 зил он, окидывая взглядом прикрученного к саксаулу Ав-  
 дия. — Я бы каждого, что не с ними, вздернул, да так, что-  
 бы сразу язык набок. Всех бы перевешал, всех, кто против  
 нас, и одной веревкой весь земной шар, как обручем, обхва-  
 тим, и тогда б уж — никто ни единому нашему слову не  
 воспротивился, и все ходили бы по струнке... А ну пошли,  
 комиссары, тяпнем еще разок, где наша не пропадала...»

...აბდია დაიღუპა და დარჩა მოიუნქუმის სტეპი, ობერ-კანდა-  
 ლოვებისთანა ხალხს, „ქიმერას“.

ხეზე გაკრული აბდია ფორმალური და არა მხატვრული მსგავ-  
 სებით იმეორებს ჯვარცმული ქრისტეს სიტყვებს, მაგრამ ალბათ  
 ავტორს სურს გვითხრას, რომ უმაღლესი ეთიკური პრინციპი მარ-  
 ტივია და ერთადერთი, სურს გვითხრას, რომ უმაღლესი გმირობა  
 ზნეობრივი გმირობაა და არა სოციალური ანდა პოლიტიკური ან  
 სხვა ნებისმიერი რამ სახისა, რომ აღამიანურობა ზეკლასობრივი  
 რაობაა, რომ დღეს აღარ ჩანს, ანდა, ძალზე იშვიათია ზნეობრივი  
 გმირი.

ასეთი პრობლემების გამოცაა, რომ ამ რომანში, „ძმები კარა-  
 მაზოვების მსგავსად, ძალზე ხშირია განსჯა, რაც აქ ცნობიერები-  
 თი სინამდვილეა („ტანჯული ცნობიერება“) და არა „საკითხის  
 განხილვა“.

ბოსტონამდელი ნაწილი ამ რომანისა, შეიძლება ითქვას, უქალო  
 სამყაროა, ისეთი სამყარო, სადაც ვერ ძლებს ქალი. იქ ქალი ზედ-  
 მეტია და ქალიც არ ჩანს. ეს იმიტომ, რომ ქალი უფრო გრძნობს,  
 როცა ირღვევა ვიტალური საწყისები. მართალია, აბდია კალისტ-  
 რატოვის ცხოვრებაში შემოდის ინგა, მაგრამ იგი სულ მალე ქრე-





ბა. ინგა უფრო აბდიასეული წარმოსახვაა, ვიდრე რეალური ქალი. აბდია ინგაში ანგელოზს ხედავს, ინგა კი ამჯობინებდა, რომ მასში დაენახათ ქალი. აბდიას სიყვარული სიყვარულიც კი არაა, უფრო სევდაა სიყვარულზე (თვითონვე ამბობს ამას).

ასევე აბდიასეული წარმოსახვით შემოდის რომანში სიმღერა. ისაა აბდიას მაღალსულიერების მაჩვენებელი. მოსკოვში, პუშკინის მუზეუმში, აბდია ისმენს ძველბულგარულ საგალობლებს, სატაძრო სიმღერებს (იქნებ, იოანე კუკუზელისა), რომელსაც ათაკაციანი ბულგარული გუნდი ასრულებდა. ეს იყო სულის ზეადმყვანი ტაძრული საგალობლები, რომლებმაც ყველანი აზიარა სიტყვალოგოსს. აბდია გრძნობს, რომ რაღაც სხვაგვარი ცნობიერება მიენიჭა. მას ეჩვენება, რომ იმ ათეულიდან ერთ-ერთში მისი ორეულია, რომ მასთან ერთად იგი მარადიულ სიმღერას მღერის.

„ასე მღეროდნენ ისინი და მეც მათთან ერთად. სასწაულებრივი თვითდავიწყების ამგვარ მდგომარეობას მე ჩვეულებრივ განვიციდი ზოლმე, როცა ვისმენ ძველ ქართულ სიმღერებს. ჩემთვის ძნელად ასახსნელია რაა ეს, მაგრამ საკმარისია დაიწყოს სიმღერა თუნდაც სამმა ქართველმა, თუგინდ სრულიად ჩვეულებრივებმა,— და ვადმოიდგრება სული და სუნთქვის ხელოვნება, უბრალო და იშვიათი თანაზომიერებით და სულიერი ზემოქმედების ძალით. ალბათ, ეს მათთვის მონიჭებული განსაკუთრებული წყალობაა ბუნებისა, ტიპია კულტურისა; ჩემთვის გაუგებარია, თუ რაზე მღერიან ისინი, ჩემთვის მნიშვნელოვანია, რომ მე მათთან ერთად ვმღერი“.

ასეა ნაჩვენები ადამიანთა, ანდა, კულტურათა სულიერი შეხმიანება. კულტურათა სული შეიძლება იყოს მუსიკური ტიპის რამ, ყველაფრით ცხადყოფილი და თანაც ყველაფრისაგან მიღმა არსებული.

„კულტურის ტიპის“ ხსენება შემთხვევითი არაა. აბდიას დიდი სურვილია ეზიაროს კულტურის ამ ტიპს (ცხადია, მის მიღმა თავად რომანის ავტორია). „კულტურის ტიპი“ მუსიკალურაა რაობაა და განსასაზღვრავად ძნელია. მისი შეთვისება შეიძლება არა უბრალოდ „სწავლით“, არამედ მასთან ზიარებით.

აქ ძალზე რთული მიმართებანია: ყირგიზი მწერალი, რომელიც ქმნის მაღალი რანგის რუსულ ლიტერატურას, გვიჩვენებს, რომ რუს აბდია კალისტრატოვს, ძველბულგარულ სატაძრო საგალობელთა სმენისას, თუ როგორ ახსენდება ღვთაებრივობა ქართული სიმღერისა. ძველბულგარული სატაძრო საგალობელი ძირძველი საერთო-სლავური ლიტურგიაა. მაშასადამე, აბდია მაშინ განეწყობა მთელი სულითა და გულით ეზიაროს სხვა ტიპის კულ-



ტურის მოვლენას, როცა იგი მიუახლოვდა თავისსავე სულს. ასეთივეა თვით რომანის ავტორის სულიერი გზა: ის თავის ძირებს უნდა მოუბრუნდეს, რათა იგრძნოს ქართული კულტურის რაობა.

...აბდია უსმენს ბულგარელ მომღერლებს და სული გაუნათლდება, ის მიხვდება აზრს ერთი ადრეწაკითხული ქართული მოთხრობისა — „ექვსეული და მეშვიდე“. ეს მოთხრობა კიდევ ერთი ღრმა გააზრებაა ქართული სიმღერისა. აბდია ყვება ამ მოთხრობას (ინგას უყვება წერილში, თანაც იმის წინ, როცა ანაშისტებთან ერთად უნდა გაემგზავროს სადღაც შორს).

აქ ჩინვიზ აითმატოვს, პირობითაც რომ ვთქვათ, სურს დაწეროს ქართული მოთხრობა, ე. ი. არა თავისი მოთხრობა ქართულ სინამდვილეზე, არამედ მის მიერ წარმოდგენილი სახელდობრ, ქართული მოთხრობა; უფრო ზუსტად, მისი სურვილია მიუახლოვდეს ქართულ მოთხრობას, მის სულსა და აქედან ქართულ სულს. და თუ ამას იგი აბდია კალისტრატოვის თხრობით ახორციელებს. ესეც გასაგებია.

სული ქართული მოთხრობისა და ქართველი კაცისა აქ ჩანს და ეს კვლავ გვეძლევა სიმღერის წყალობით.

მოიუნქუმის სავანის ტრაგედია ადამიანის ბუნებაზე ბატონობის უაზრობას ცხადყოფს. ანტილოპების ხოცვა-ჟლეტა გვიჩვენებს, თუ რაოდენ თავშეუკავებელია ადამიანთა სურვილი ბუნებაზე ბატონობისა. ადამიანი გახდა მტერი ბუნებისა, ბუნების დამანგრეველი. ეს რომანი არც ეკოლოგიურ პრობლემებს ეხება და არც სუბერუბანიზმს, რომანი ეხება ბუნების დამთრგუნველ ფსიქოლოგიას, ადამიანის ისეთ სულიერ განწყობილებას, რომელიც სპობს ბუნებას.

ამგვარი ფსიქოლოგია კი ფაქტობრივად აღარაფრით განსხვავდება მსოფლიოს დამანგრეველი სულისკვეთებისაგან. ადამიანი ცხოველებს აღარ ანებებს თავისუფალ ცხოვრებას. ვაჟა-ფშაველასთვის ამას სხვაგვარი განზომილება ჰქონდა: ცოდვით ბუნება, ადამიანმა არ უნდა ისარგებლოს თავისი სიძლიერით. ახალმა დრომ კი ამისი ახლებური გააზრება მოიტანა — უბედურიაო ბუნების დამანგრეველი ადამიანი, იგი ვერ ამჩნევს, რომ ამით თვითონაც დაცემისკენ მიდისო. ადამიანი ანგრევს ბუნებას და ამით ანგრევს თავის თავს. ადამიანმა შექმნა ამგვარი დაპირობირება — ბუნება და ადამიანი. მაგრამ ადამიანი ხომ თვითონაა ბუნება, ის ხომ იგივე ბუნებაა. ხოლო თუ მასში არის ღვთაებრივი სული, ეს სუ-

ლი მას კიდევ უფრო მეტად უნდა აკავშირებდეს ბუნებასთან, გან იმგვარივე სული ბუნებაშიცაა.

ამიტომაც დიდად მნიშვნელოვანი ხდება ბუნებისადმი, ასე ვთქვათ, ეთიკური დამოკიდებულება. ეთიკური დამოკიდებულება ბუნებისადმი ძალზე დიდი ადამიანური მოვალეობაა. ეს არაა მხოლოდ ბუნების დაცვა, აღარც მხოლოდ ტრადიციული „შებრალება“ ბუნებისა, ანდა, ბუნებაში ძებნა თავის თავისა. ესაა თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავის თავში ძებნა ბუნებისა და არა, — ვიმეორებთ, — ბუნებაში ძებნა თავის თავისა. ეს თავის თავში ბუნებისმიერი ვიტალური ძალების შეგრძნებაა. ამგვარი შეგრძნებით აღძრულმა სიხარულმა უნდა უკარნახოს ადამიანს დიდი სიკეთე, ბუნებისმიერი სიკეთე. სხვაგვარად: ესაა შემდგრადი ბუნების განცდა თავის თავში. ესაა ყოველგვარი ზემოაღნიშნული „ქიმერის“ უარყოფელი რამ. „ქიმერა“ ბუნების მტერია. ობერ-კანდალოვები, მიშკა-შაბაშნიკები, კება-მძლოლები, ჰამლეტ-ჰალკინები და მისთანანი დგანან ბუნების წინაშე, ვითარცა ბუნებაზე „ადამიანურად“ ზეალმატებულნი, ბუნების მებატონენი. მათში თვით ბუნება აღარაა, მათშია „ქიმერა“. რაღაცა სამართალი თითქოსდა ამართლებს მათ „ადამიანობას“, ოღონდ, ცხადია, არა ბუნებითი სამართალი. თითქოსდა, რაღაცნაირი სოციალური მოდუსიც ამართლებს ბუნებაზე მათ ბატონობას, თუმცა აღარსადაა ეთიკური მიმართება ბუნებისადმი.

ასე რომ, ეთიკური მიმართება ბუნებისადმი არაა მხოლოდ მეტაფორულად გასააზრებელი რამ. ჩვეულებრივ ვლახარაკობთ ხოლმე ბუნებისადმი ესთეტიკურ დამოკიდებულებაზე, ამ გრძობის განვითარებაზე და ა. შ. მაგრამ ვფიქრობთ, გაცილებით მეტად მნიშვნელოვანია და მითუმეტეს, დღეს, ბუნებისადმი ეთიკური დამოკიდებულება. ალბათ, სიახლენი ცნობიერებაში სწორედ ამ მხრივია მოსალოდნელი...

ადამიანის უდიდესი უბედურებაა მისივე დაუძლეველი ეგოცენტრიზმი. იგი ეგოცენტრიზმით ამართლებს ბუნების წინააღმდეგ ბრძოლას. ამასთანავე, ადამიანი, ასე ვთქვათ, „პატივსაც სცემს“ ბუნებას, როცა მასში სილამაზეს ხედავს. მაგრამ ეგეც ეგოცენტრიზმია, ოღონდ შებრუნებული სახით. ბუნება არც ლამაზია და არც ულამაზო. ბუნება ისეთია, როგორც არის. სილამაზე ბუნებაში ადამიანს შეაქვს. ადამიანი თავის თავს იფასებს, როცა ბუნებაში ისეთ რამეს ხედავს, რასაც თვით ბუნება „გერა ხვდებოდა“. ესა ჰგავს ქალის ქებას, იმ მიზნით, რათა თავისი თავი უფრო საინტერესოდ წარმოაჩინონ. ადამიანი აღმერთებდა ბუნებას, რათა



უფრო მეტად დაპატრონებოდა მას. ყოველ შემთხვევაში, ბუნებრივად ესთეტიზაციას არ მოუტანია ბუნების გადარჩენა. გასაგებია, რომ ცხოვრება ბრძოლაა და ეს არაა მჭვრეტელობითი ფაქტი, ესაა გაცილებით რთული რამ, მაგრამ ამით სულიერებაც ვერვის უარუყვია.

ეს ქვეყანა არაა გაჩენილი მხოლოდ ადამიანისთვის და მეტადრე იმისთვის, რათა მთელი ბუნება დაექვემდებაროს ადამიანისეულ წესრიგს. ადამიანი ბიბლიიდანვე უფლებამოსილია „დაიმორჩილოს“ ბუნება, ოღონდ ბუნებისავე კანონზომიერების კვალობაზე, ღვთაებრივი კანონის, მართალი სამართლის მიხედვით. მხოლოდ ადამიანის სარგებლობისათვის როდი არსებობს ეს ქვეყანა, თუნდაც მოიუნქუმის ტრამალები, ან თუნდაც ანტილოპები, ანდა მგლები... ისინი ბუნებაში თავისთავადი მნიშვნელობით არსებობენ. მათი არსებობა სიკეთეა. ბოროტებად ბუნებას ადამიანი აქცევს. გრიშანის ხალხისთვის სტეპის ყვავილების „სიკეთეა“ ნარკოტიკული მარცვლები. მათთვის ამით განისაზღვრება „ბუნებისადმი ინტერესი“; მათ გამო ბუნება ბოროტებად იქცევა ისევე, როგორც ბაზარბაის გამო ბოროტებად ექცა ძუ მგელი აქბარა ბოსტონს. ბაზარბაიმ აქბარას პატარა ლეკვები მოსტაცა გასაყიდად და მგლებისგან დაშინებული ბოსტონის სახლს მიადგა. ადამიანმა ადამიანის „მგლური ბუნება“ გააღვიძა ძუ მგელში, მანკი მგლურად კი არა, ადამიანური სიბოროტით იძია შური ბოსტონზე და მოსტაცა პატარა ბიჭი, ბოსტონის ვაჟიშვილი ქენჯეში. ჰ. ჰესეს რომანში („ტრამალის მგელი“) ადამიანის „გამგელება“ ჩანს, აქ კი ჩანს უარესი: ბუნების „ადამიანურად“ გადაგვარება.

ადამიანმა შეიტანა ბოროტება ბუნებაში და მერე თავის თავში ბოროტების გამოვლენას „მხეცურ ბუნებას“ აბრალებს, ნაცვლად იმისა, რომ სატანას დააბრალოს.

ადამიანი ბუნებას ანგრევს არა თავისი ცხოველური ბუნების გამო, არამედ თავისი ადამიანური ბუნებით. სამყაროც კატასტროფისაკენ მხოლოდ ადამიანს მიჰყავს. მან დაანგრია ბუნება მასში ათასგვარი არაბუნებრივი რამის შეტანით: გააფუჭა მიწა, დაანავიანა წყალი, მოწამლა ჰაერი, არაბუნებრივი ხმებით აავსო გარემო... მთელი სამყაროს კატასტროფა მოიახლოვა.

«Плаха» რომანი—ვაფრთხილებაა: ადამიანი ღვას. ამდენი უბედურების და უკეთურების პირისპირ, ღვას მსოფლიო კატასტროფის წინაშე და არ იცის, ვის უნდა მოეკითხოს ეს ყველაფერი. ბოსტონისთანა ხალხი გაიწირა და მათი წილი ქვეყანა დაიქცა. ღარჩა „კაცი-გაზეთი“, რომელიც მზადაა კვლავაც ბოლო მოუ-



ლოს ბოსტონისთანა ხალხს. ბოსტონმა მაინც არ დაწყევლა ეს ქვეყანა, რაღაც სიკეთე მაინც დაიტოვა. დანარჩენთაგან უმეტესი წილი ადამიანებისა არის „ქიმერა“, რომელთაც არ აინტერესებთ საერთოდ არაფერი და, ცხადია, არც ამქვეყნიურობის მომავალი. აბდია ორგზის ეცვა ჯვარს.

მთელი ეს სიტუაცია თავისთავად დიდი გაფრთხილებაა. მაგრამ შეიძლება კი ყოფნა-არყოფნის ასეთი ყოვლისმომცველი პრობლემები მართო ლიტერატურის იმედითა დაარჩეს?...

«В какие еще эпохи человеку доводилось изо дня в день, всю жизнь от рождения до смерти существовать всецело в зависимости от того, развяжут войну эти силы или воздержатся? Кто же теперь боги как не они, владельцы этого оружия? Вот разве что пока еще нет церквей, где молились бы, на макеты ядерных снарядов, на алтаре да были поклоны генералам... Чем не религия?».

როცა ამ რომანს ვკითხულობდი, გამახსენდა ა. ოპარინის წიგნი „Происхождение жизни“, რომლის თავდაპირველი გამოცემა გაიმეორა აკად. ს. დურმიშიძემ. ამ წიგნში არის თავი — Мир живой и мир мертвый. წიგნი ისეა დაწერილი, რომ ბევრ რაიმეს არასპეციალისტიც გაიგებს. აქ ვხედავთ, რომ მთელი არაცოცხალი, უფრო სწორად, სიცოცხლემდელი ბუნების საზრისი, თუ მიზანი, იყო სიცოცხლე. მის წარმოშობას კი მოუხდა „ჩვენი პლანეტის არსებობის კოლოსალური პერიოდები“.

თუმცა, შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ, როცა სიცოცხლე არ არის, დროსაც აღარ ენიჭება აზრიო. მაგრამ შესაქმე ხომ დროში მოხდა?! ხომ შეიძლება საბედისწერო წამმა მოსპოს ის, რის წარმოქმნასაც კოლოსალური პერიოდები მოუხდა. ამ წიგნიდან ჩანს სიცოცხლე, როგორც გვირგვინი სამყაროსი.

ჩინგიზ აითმატოვის რომანის არაერთი ადგილი პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მიგვანიშნებს, რომ ადამიანს სანახევროდაც კი ვერ შეუგრძნია, თუ როგორი კატასტროფის წინაშე მიიყვანა ეს ქვეყანა. გასაოცარი და სახიფათოც სწორედ ის არის, რომ ეს ვერ შეუგრძნია ადამიანს. მაგრამ იქნებ ამას ადამიანი ქვეშეცნეულად გრძნობს და ამითაა გამოწვეული მისი დაცემა ობერ-კანდალრვის ხუთეულამდე?!. იქნებ იმიტომ ხდება აბდიას ჯვარცმა, ანდა ბოსტონის ტრაგედია?! იქნებ სწორედ ესენია ხვალინდელი დღის უბედურების მაუწყებელნი დღევანდლობაში, ანდა, იქნებ, ყველაფერმა დაკარგა აზრი?! ეს დაეჭვება, — იქნება ყველაფერმა და-



კარგაო აზრი, — გაცილებით საჭიროა და სიკეთის მომტანად რე დამამშვიდებელი, სიფრთხილის მომადუნებელი ფსევდოპოეტური და ფსევდოობტიმისტური მოწოდებანი.

საოცარია, რომ ამ სულ რამოდენიმე ათეული წლის უკან ქვეყნის აღსასრულის იდეა „ადვილად“ უარიყოფოდა იმით, რომ ეს საუკუნეთა მანძილზე არ განხორციელდაო. თერმობირთვულმა ერამ და ეკოლოგიურმა უპასუხისმგებლობამ ეს „არგუმენტი“. უცბად მოაძველა.

ამ რომანში აღწერილი ეპიზოდები ჩშირად მონუმენტურობით და ამდენადვე ერთგვარი განყენებულობითაა აღბეჭდილი (ასეთია მოიუნქუმის სტეპის აღწერა, ნარკომანთა ყოფნა სტეპში, აბდიას ჯვარცმა, მგლების სვლა სხვადასხვა მხარეს). ანალოგიურად ზედმეტად ამალღებული შეიძლება მოგვეჩვენოს აბდიას ტვთისმძიებლური მსჯელობანი მამა — კოორდინატორთან, ანდა გრიშანისა — აქლიასთან. ჩვენის აზრით, აქ პირობითია „ზედაპირულობა“: ზოგადობა ყოველთვის როდი განაპირობებს ზედაპირულობას. ჩშირად საჭიროა კიდევ ზოგადობა, რათა მწერალმა „ფრჩხილებს გარეთ“ გამოიტანოს ზედმეტი რამ და არსს უფრო მიუახლოვდეს. ზოგჯერ ისეც ხდება, რომ ზედაპირზევე იჩენს თავს სიღრმისიული კანონ-ზომიერებანი, როგორც ეს ჯვარცმის მისტერიის დროს მოხდა და როგორც ეს ხდება ხოლმე ბუნების დიდი ფერისცვალობის დროს. მასშტაბურობა ლიტერატურულ ხერხად იქცევა.

ეს ეფუძნება გარკვეულ ლიტერატურულ ტრადიციებს. შორს რომ არ წავიდეთ, აგიოგრაფია გავიხსენოთ. აგიოგრაფიაში წმინდანის მოქმედება ფასდება განკითხვის დღის მიხედვით. ნებისმიერი კონკრეტული სიტყვა და საქმე განიკითხება აბსოლუტური ქრისტიანობის კვალობაზე. სხვაგვარად შეუძლებელია. ამიტომ არასწორია, თუკი კონკრეტული ყოფითი მიმართებებით და ამგვარივე ნიუანსირებით შემოვიფარგლებით. როცა ჩვენ შუშანიკის ღვთაების წინაშე წარდგენაზე და საამისო სულიერ ძალაზე ვლაპარაკობთ, ეს ილუზიურობისკენ მისწრაფებით კი არ ხდება, არამედ ეს ხდება აუცილებლობით, რადგან მაშინ სწორედ ასეთი განზომილებანი არსებობდა. ტაძარი აიგებოდა არა მხოლოდ ამა თუ იმ კონკრეტულ ფონზე, არამედ ცისა და მიწის შუა და მთავარი სწორედ იყო, თუ როგორ გამოხატავდა ის ამ შუალედობას. ასეთი იყო მაშინდელი სახისმეტყველება. და თუ ამას ვერ ვიგებთ, ანდა ასეთი რამ არ გვაინტერესებს, ოდენ მიმზიდველი დეტალების კეთილმოყვარულ მაძიებლებად ვრჩებით.

აბღია კალისტრატოვი ცისა და მიწის შუა დგას. საერთოდ, ასე

შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ მისი სახე და მეტადრე მაშინ, იგი ფიქრობს, თუ როგორი იყო ღმერთი, როგორი უნდა იყოს იგი დღეს (Бог-Современник) და როგორი უნდა იყოს ხვალ, ჩანს თუ არა დღევანდელობაში ხვალინდელი ღმერთი (Бог-Завтра).

ჩ. ათმატოვის ამ რომანში ძალზე ბევრი პარადიგმული სახეა. არაერთი მათგანი თანამედროვე ქართულ მწერლობაშიც გვხვდება. ზოგიერთი საერთო წყაროებიდან მომდინარეა, კერძოდ, ქრისტე-დან, პილატედან თუ დონკიხოტობიდან მომდინარე სახეებია, ხოლო ზოგიერთიც — საერთო პრობლემების მიმანიშნებელია. ასე რომ, შეხვედრანი ზოგადი ტიპოლოგიის კონტექსტში ხდება.

დღევანდელ მწერლობაში უძველეს პარადიგმათა მოხმობა მათი დიდი ესთეტიკური პოტენციალის მაჩვენებელია. ამიტომ ძალზე მნიშვნელოვანია მათი წყაროების ძებნა, მაგრამ უმთავრესი მაინც მათი მხატვრული მნიშვნელობანია. საერთოდაც, ლიტერატურათმცოდნეობას, თუ მასთან დაკავშირებულ ნებისმიერ დარგს, სხვა უფრო მნიშვნელოვანი მიზანი რაღა უნდა ჰქონდეს, თუ არა ლიტერატურული ნაწარმოების არსის წვდომა. აი, სწორედ ესაა უმთავრესი, გნებავთ, აკადემიური პრობლემა. თორემ გამოვა ისე, რომ აკადემიური ყველაფერი შეიძლება იყოს, გარდა უმთავრესისა. ანდა გამოვა, რომ ყველაფერი საძიებელია, ხოლო უმთავრესი, თითქოსდა, თავისთავად გასაგებია.

ჩ. ათმატოვის რომანისთანა ნაწარმოებებზე გვიჩვენებს, თუ უძველეს პარადიგმებს რაოდენ ძალუძთ ჯანმსჯელონ სრულიად თანამედროვე და თანაც სასიცოცხლო პრობლემებით, რომელთა წინაშე ფორმა თითქოსდა კარგავს თავისთავადობას, და, ვიტყვოდით, ჩვენ, თითქოსდა, ფორმა „ქრება“, ან უფრო ზუსტად, ფორმა-შინაარსის იგივეობა მყარდება.

რჩება დიდი მოლოდინი, რომ უნდა აღორძინდეს ბუნება, შრომა და მაღალსულიერება, ე. ი. ყოველივე ის, რაც კი ოდითგანვე უმთავრესი საფიქრალი იყო მწერლობისა, მაგრამ დღეს ესენი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენენ, რათა ადამიანის ცნობიერება არ წარიმართოს ყოველივეს დამლუბველი კატასტროფისაკენ.

ჩ. ათმატოვის «Плаха» იმიტომაცაა რომანი-ტრაგედია, რათა რომანი-გაფრთხილება გახდეს.

შინაარსი

სიმბოლო სულიერი ნათლისა . . . . .	3
უძველესი ქართული ნაწარმოები . . . . .	4
„შატბერდის კრებულის“ შედგენილობისათვის . . . . .	13
„ჩვეულებისამებრ მამულისა სელა“ . . . . .	25
„ვიცი, რაჟსათვის ვარ“ . . . . .	32
კულტურულ-ლიტერატურული პარალელები . . . . .	60
ექვთიმე ათონელი . . . . .	70
გიორგი მთაწმინდელის დეაწლი . . . . .	77
აღმაშენებელი . . . . .	90
„შენ ხარ ვენახი“ . . . . .	96
ვარძია და იოანე შავთელის „გალობანი“ . . . . .	101
სიმბოლოები სვეტი-ცხოვლისა . . . . .	109
სახისმეტყველებითი განმარტებანი ს.-ს ორბელიანის „სიტყვის კონაში“ . . . . .	135
„დავითიანი“ და ბიბლია . . . . .	151
ისტორიის ესთეტიკა და ლიტერატურა . . . . .	184
რუსეთის გაქრისტიანება როგორც კულტურულ-ისტორიული მოვლენა . . . . .	202
გზა აქაბისა და აბდიასი ანუ ხვალისდელი დღე დღევანდლობაში . . . . .	209

მეც



გამომცემლობის რედაქტორი მ. ინდუაშვილი  
მხატვარი ე. ბურჯანაძე  
მხატვრული რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე  
ტექნიკური რედაქტორი ფ. ბუდალაშვილი  
კორექტორი ე. წერეთელი

გადაეცა წარმოებას 1.11.91. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 26.06.92.  
საბეჭდი ქალაქი 60X90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 14,5.

სააღრ.-საგამომც. თაბახი 12,88.

ტირაჟი 3000 შეკვეთის- № 685

ფასი 10 მან.

25-

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,  
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.  
Издательство Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,  
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.  
Типография Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.

Реваз Георгиевич Сирадзе  
ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРА  
И  
ГРУЗИНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА  
(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета

Тбилиси 1992