

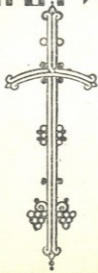


საქართველოს
რეპუბლიკის
საქართველოს
საქართველოს

საქართველოს საგარეო
საგარეო

საქართველოს
საგარეო
საგარეო
საგარეო

«მეცნიერება»



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი



საქართველოს
მეცნიერებათა

ლელა კატარიძე

„ცხოვრებად ფინდისა ნინოფსი“

(ქართლის ბაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული
საკითხები)



თბილისი
„მცხეთა-მთიანეთი“
1993

საქართველოს
მეცნიერებათა
აკადემია

ნაშრომში მოცემულია საქართველოს გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული ასპექტების მიმოხილვა. ავტორი განიხილავს IV ს-ის ავთენტურია თხზულების „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ქრისტიანულ სიმბოლიკას, მასში ასახული საკრალური დროისა და სიერის გაგებას. ცალკე თავები ეძღვნება წარმართული რელიგიის კულტიდან ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაზე გადასვლის პროცესის კვლევის წყარომცოდნეობის საკითხებს და ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიის წარმართული ტრადიციის ქრისტიანულად გააზრების საწყისი ეტაპის ჩვენებას.

წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტებისათვის — ისტორიკოსებისა და ფილოლოგებისათვის, აგრეთვე მკითხველთა ფართო წრისათვის.

 F 63.3 192
 3

რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი

მ. ჩხარტიშვილი

რეცენზენტები — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი გ. ალასანიძე

ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი

თ. მგალობლიშვილი

ბ $\frac{053023906}{M 607 (06)-93}$ 134—92 © გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1993

ISBN 5—520—013 16—0

ეროვნული
 ბიბლიოთეკა

შესავალი

წინააღმდეგარე ნაშრომი წარმოადგენს ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის ღირსშესანიშნავი ძეგლის „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ გაგების ცდას. „წმინდა ხინოს ცხოვრება“ სპეციალურ ლიტერატურაში არაერთგზის ყოფილა განხილული მრავალი ასპექტით: როგორც წყარო ქართლის გაქრისტიანების ისტორიისა, სოციალურ ურთიერთობათა, რელიგიის ისტორიის, სახისმეტყველების; დამოუკიდებლად ამ თხზულების დაწერის და რედაქტირების თარიღის, მისი ავტორობის პრობლემები. ყველა ეს საკითხი თავისთავად ძალზე საინტერესოა და ჯერ კიდევ საჭიროებს ჩაღრმავებასა და გაახალივებას. მიუხედავად ამისა, „ხინოს ცხოვრების“ (ისევე როგორც ძველი ქართული კულტურის ძრავალი სხვა ძეგლის) კვლევისას გამოიკვეთება ერთი თვალსაჩინო პრობლემა — ძეგლის გაგება მის მთლიანობაში, არა კერძო საკითხის ან საზოგადოებრივი ცხოვრების რომელიმე სფეროს გასაშუქებლად, არამედ როგორც შოცემული კულტურის ფენომენის, როგორც თვითკმარი ღირებულების წვდომა. ნათქვამი არ უნდა გავივით ისე, თითქოს ჩვენს წინაშე „ნინოს ცხოვრების“ მხატვრული ანალიზის პრობლემა დაისვა, თუმცა თავისთავად არც ეს საკითხია ინტერესმოკლებული. მაგრამ ძეგლის მხატვრული ღირსებების გამოაშკარავება და შეფასება მხოლოდ ფორმალურ ახალიწამდე მიგვიყვანს, იმ შემთხვევაში, თუ არ ვეცდებით ეს თხზულება გავიცნობიეროთ, როგორც ორგანული ხაწილი იმ აზროვნებისა და იმ კულტურისა, რომლის წიაღშიც ის წარმოიშვა. სწორედ ამ კულტურულ-აზრობრივი, მენტალური სფეროს წვდომის გზით შეიძლება მისვლა თხზულების ავტორის ნამდვილ მიზანდასახულებამდე.

შეხედულებათა გარკვეულ სისტემას, რომელიც გარკვეული კულტურის ტიპისთვისაა დამახასიათებელი, ხშირად გამოხატავენ ტერმინით „სამყაროს სურათი“ ან „სამყაროს მოდელი“ (ალბათ, შესაძლებელია ამავე მხიშველობით ვიხმართ სიტყვა „მსოფლხატი“). აღნიშნული სისტემის კომპონენტებად მიჩნეულია დროისა და სივრცის

აღქმა, ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის ურთიერთმიმართება, პიროვნების თვითცხოვრება, მისი დამოკიდებულება სოციალური კატეგორიებისადმი და სხვ.¹ „საშყაროს სურათის“ ასეთი „დაყოფა“ მართლაც პირობით ხასიათს ატარებს, რადგანაც საშყაროს სურათი უფრო მეტად მოღვაწეობის ყოველ ხაზივხვ ვლინდება და ქმნის იმ სულიერ ატმოსფეროს, რომლითაც მოცემული საზოგადოების ნებისმიერი წევრი საზრდოობს. თუშცა ისეთი ყოვლისშომცველი ფენომენის შესწავლა და დახასიათება, როგორც საშყაროს სურათია, ერთიანად პრაქტიკული თვალსაზრისით შეუძლებელია და ამიტომ გამოპყოფენ მასში ისეთ კატეგორიებს, როგორც არის, შაგალითად, დრო და სივრცე.

IV საუკუნის 20-იან თუ 30-იან წლებში ქართლის სამეფოში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა. დაახლოებით ამავე დროიდან საქართველოში ყალიბდება საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ის სოციალურ-პოლიტიკური, იდეოლოგიური, ეთიკური თუ ესთეტიკური ტიპი, რომელსაც შუა საუკუნეების ქართული კულტურა ეწოდება.

ტრადიციით საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელება სათავეს მოციქულებრივი პერიოდიდან იღებს. სწორედ ამ დროიდან უნდა ვივარაუდოთ ქრისტიანული ქართული კულტურის მსოფლხატის ჩამოყალიბება, რომელიც, უნივერსალური (ზოგადქრისტიანული) მსოფლმხედველობრივი სისტემის გარდა, შეიცავს მრავალ ინდივიდუალურ ელემენტს, რომელთა გაჩენა, როგორც ეს ნაჩვენებია სამეცნიერო ლიტერატურაში, ხშირად ადგილობრივი, წარმართული ჩრწმენა-წარმოდგენების ქრისტიანულად მოდიფიცირების შედეგია. ქრისტიანული ქართული კულტურის მსოფლხატი, როგორც გარკვეული სისტემა, ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისთანავე იჩენს თავს. ამის თვალნათლივ დადასტურებას წარმოადგენს გაქრისტიანების ახლო ხანებში შექმნილი თხზულება — „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოსისი“.

„ხიხოს ცხოვრებაჲ“ ჩვენამდე რამდენიმე რედაქციით მოაღწია. მათ შორის უძველესი რედაქცია ე. წ. „შატბერდულ-ჰელიშური“ ანდა „ვრცელი ნინოს ცხოვრება“, უკანასკნელი ხანის გამოკვლევების მი-

¹ А. Я. Гуревич, Новые подходы к изучению источников по западно-европейской средневековой культуре. Актуальные проблемы источниковедения и специальных исторических дисциплин: Тезисы докладов IV Всесоюзной конференции, М., 1983, с. 101.



ხედვით, IV ს-ის „შუა ხანების ძეგლია და მისი შემდგენელი ყველაფერი „ცხოვრებაში“ დაცული ტრადიციის თანახმად, არის გაქრისტიანებული პროცესის აქტიური მოხაწილე, ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის — შირიახის რძალი (მეფის ძის რევის ცოლი) სალომე უჯარმელი².

„ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის კომპოზიციური ერთიანობა კარგა ხანს შეუქმნეველი იყო. ეს ეხება, სხვათა შორის, არა მარტო თანამედროვეთ, არამედ ძველ ნწერლებსაც, რომელთაც იმის გამო, რომ თხზულებას დოკუმენტების კრებულის სახე აქვს, „საეკლესიოდ მკითხველთათვის“ მისი გამოყენება შეუძლებლად მიიჩნედა³. ბოლო ხანებში მტკიცედ იყიდებს ფეხს აზრი იმის შესახებ, რომ „ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია კომპოზიციურად მტკიცედ შეკრული თხზულებაა. თუმცა არსებობს ამ აზრის ვარიანტები: მ. ჩხარტიშვილს ყველა დღეს არსებული თავი თხზულების ორგანულ ნაწილად მიიჩნია⁴. ე. აბაშიძე ცალკე გამოკვლევს „ნინოს ცხოვრების“ ბოლო თავს — „შირიახის წიგნს“, თუმცა, ვიმეორებთ, იგი თხზულების ლოგიკურ და კომპოზიციურ მთლიანობას არ უარყოფს⁵.

აუცილებელია იმის აღნიშვნაც, რომ „ვრცელი ნინოს ცხოვრება“ უდავოდ ატარებს გვიანდელი რედაქტირების კვალს (მ. ჩხარტიშვილი „ნინოს ცხოვრებაში“ რედაქტირების რამდენიმე ფენას გამოყოფს, რომელთაც ადგილი უნდა ჰქონოდა ამ თხზულების „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკასთან გაერთიანებისას — V ს-ში და შემდგომ, „მოქცევაჲს“ ფარგლებში — VII და IX სს-ში)⁶. განსაკუთრებით საგრძნო-

2 მ. ჩხარტიშვილი „ნინოს ცხოვრებას“ ძირითადად იმ სახით, როგორც ის „ვრცელ რედაქციაშია“ დაცული, IV ს-ის ავთენტურ ძეგლად თვლის. იხ. მ. ჩხარტიშვილი, ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოასი“, თბ., 1987; რ. სირაძე „ნინოს ცხოვრების“ ძირითად ეპიზოდებს, როგორცაა, მაგ., შზის დაზნელება, ჯვრების აღმართვა და სხვ., მიიჩნევს IV ს-ის ძეგლებად. იხ. რ. სირაძე, „ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა, განთიადი, № 3, 1989, გვ. 235—258; „ნინოს ცხოვრებაში“ ავთენტური პლასტების არსებობას ადასტურებენ ზ. კვიციანი, თ. შირაზაშვილი, თ. მგალობლიშვილი, ვ. გოილაძე, ვრ. გიორგაძე, გ. ნარსიაძე და სხვ.

³ ცხოვრებაჲ ნინოასი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III, თბ., 1971, გვ. 51.

⁴ მ. ჩხარტიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 62—80.

⁵ ე. აბაშიძე, ქართლის ისტორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲსში“, მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1988, გვ. 127—135.

⁶ მ. ჩხარტიშვილი, ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოასი“, გვ. 22, 34, 38, 39.



ბია ეს კვალი „ერცელი ნინოს ცხოვრების“ იმ ნაწილში, სადაც წმ. ნინოს წარმომავლობასა და მისი ქართლში მისვლის ისტორიაზეა საუბარი, რაც საქართველოს ეკლესიის კომფესიური თუ პოლიტიკური ტერესების გათვალისწინებით უნდა მომხდარიყო. გვიანი რედაქტირების ეს კვალი იყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ დიდი ხნის მანძილზე „ნინოს ცხოვრება“ ითვლებოდა IX ს-ში შედგენილ თხზულებად⁷. ხსენებული გარეშობა, ვფიქრობ, დღეს ვეღარ გადაეღობება „ნინოს ცხოვრების“ როგორც გაქრისტიანების ხანის კულტურის ფენომენის შესწავლას, თუმცა მკვლევრისაგან ტექსტის მიმართ, ყოველ შის მონაკვეთზე, სერიოზულ წყაროთმცოდნეობით კრიტიკას მოითხოვს.

ამრიგად, ჩვენს ხელთაა IV ს-ის შუა წლებში, ე. ი. ქართლის გაქრისტიანების თითქმის თანადროულად შედგენილი თხზულება ქართლის გაქრისტიანების შესახებ. ცხადია, იგი დასმული პრობლემის გადაჭრისათვის რეპრეზენტატიული წყაროა.

ცხობილია, რომ წყაროთმცოდნეობითი კვლევის ერთ-ერთ უმთავრეს სირთულეს წარმოადგენს ტექსტის პერმენენტული ანალიზი. ძეგლის შინაარსის გაგება კი უმთავრესად ძნელდება იმის გამო, რომ თანამედროვე მკვლევარს უჭირს გაიგოს გარდასული ეპოქის „ენა“. ქართული ქრისტიანული მწერლობის ერთ-ერთ უძველეს ძეგლში — „ნინოს ცხოვრებაში“ დაშიფრული ინფორმაციის სრული ათვისება შესაძლებელი გახდება სწორედ ადრექრისტიანული ქართული კულტურის საწყაროს სურათის მონაზრების შემდეგ. და პირიქით, ადრექრისტიანული ქართული კულტურის „სამყაროს სურათის“ იგივე „მენტალობის“ წვდომისას უმნიშვნელოვანეს წყაროს თავად „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ტექსტი შეადგენს. ამიტომ ნაშრომში ჩვენს მიერ დასმული ამოცანის გადაჭრა, ერთგვარად, საფეხებზებრივი პრინციპით განხორციელდა. უპირველესად, აუცილებელი იყო საკუთრივ „ნინოს ცხოვრების“ შინაარსის „ამოკითხვა“. ეს კი გულისხმობდა იმ სიმბოლურ მნიშვნელობებში „შედწევას“, რომლებიც ფაქტობრივად თხზულების „ენას“ წარმოადგენს. რადგან „ნინოს ცხოვრების“ ძი-

7 ი. ვ. ჯავახიშვილი, ანდრია მოციქულისა და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში. შთამბე, 1900, პნ 6; კ. ქეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I, თბ., 1980, გვ. 531; Н. Я. Марр, Хитон господен в книжных легендах армян, грузин и сирийцев, СПб, 1897, с. 7 და სხვ. ამ თვალსაზრისის კრიტიკა ძირითადად მოცემულია მ. ჩხარტიშვილის დასახელებულ ნაშრომში. ამ საკითხის უფრო ფართოდ გაშლა ჩვენი ნაშრომის მიზანდასახულებს ფარგლებს სცილდება.

რითადი აზრი და იდეა ქრისტიანული სიმბოლოებითაა გადმოცემული, პირველი ნაწილი წარმოდგენილი ნაშრომისა — „ნინოს ცხოვრების“ ქრისტიანული სიმბოლიკა“ სწორედ ამ ამოცანის გადაჭრას ეთმობა. აქ დავსძენდით, რომ ნაშრომის ამ ნაწილს არა აქვს პრეტენზია „ნინოს ცხოვრების“ ყველა სიმბოლოს გახსნაზე და ეს თხზულება ჯერ კიდევ „ლია“ შემდგომი კვლევა-ძიებისათვის ამ მიმართულებით. „ნინოს ცხოვრებაში“ დაშიფრული კულტურულ-ისტორიული შინაარსის წვდომის შემდეგი ეტაპი არის სიმბოლური ენის „წყაიბხვით“ შოპოვებელი ცოდნის გააზრება მითოლოგიურ-რელიგიური აზროვნების ზოგადი პრინციპების კონტექსტში. „ცხოვრების“ ავტორის, და აქედან გამომდინარე, მისი თანამედროვე მკითხველისა თუ მსმენელის „სამყაროს სურათის“ ამგვარი გაანალიზება, რასაც ნაშრომის მეორე ნაწილი ეთმობა, ისევ და ისევ „ნინოს ცხოვრების“ ცოცხალ ქსოვილთან — ტექსტთან შვიდრო ურთიერთობაში და მისი „კარნახით“ ხდება. ეს აუცილებელია იმისათვის, რომ ძეგლის ავტორს არ „დავებრალლოთ“ და „თავს არ მოვახვიოთ“ ის აზროვნება, რომლის ტყვეობაში შეიძლება აღმოჩნდეს თვით კრიტიკოსი, რაც არაერთხელ მომხდარა ისტორიული ტექსტის საზოგადოდ და კერძოდ კი თვით „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ შესწავლის პროცესში. შემდგომ, ჩვენ მოგვეცა საშუალება კულტურის უფრო კონკრეტულ სფეროებს მივბრუნებოდით და შევეცადეთ შეტ-ნაკლები სიცხადით დაგვეჩინა, თუ როგორ ასახავს „ნინოს ცხოვრება“ საქართველოს ეკლესიის დაფუძნების ფაქტს, როგორი იყო ქრისტიანული საღვთისმსახურო პრაქტიკის პირველი ნაბიჯები საქართველოში, როგორ მოხდა გაქრისტიანების შემდეგ სახელმწიფოს ისტორიულ დროში თვითგააზრება და ქართლის სამეფოს ისტორიული კონცეფციის ჩამოყალიბება. ამ საკითხების წამოჭრა, რომელთაც ნაშრომის შესაძენ და მეოთხე ნაწილები ეთმობა, არა ჩვენი თავისუფალი არჩევანით, არამედ თვით „ნინოს ცხოვრების“ ავტორის ბტერესების სფეროს გათვალისწინებითა და, ამდენად, ისევ და ისევ თხზულების ისტორიული ტექსტით არის ნაკარნახევი. ამგვარად, ჩვენი ნაშრომი, უპირველეს ყოვლისა, „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“ ეხება და თვით ამ თხზულების მიერ არის ნაკარნახევი და განსაზღვრული.

ამიტომ დასძული პრობლემის გადაწყვეტას მივყავართ წყაროთმცოდნეობით ძიებებამდე. ამის შესაბამისად, ნაშრომი ორ სხვადასხვა სიბრტყეში იშლება. ქართული ქრისტიანული კულტურის შემეცნების ზოგადი ამოცანა მჭიდროდ უკავშირდება მოცემული თხზულების წყაროთმცოდნეობით შესწავლასა და კონკრეტული კულტურულ-ისტორიული ფაქტების მოაზრების საკითხებს.

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

„ნინოს ცხოვრების“ ქრისტიანული სიმბოლიკა

„იშვიათია იმდენად სიმბოლიზებული ნაწარმოები, როგორც „ნინოს ცხოვრება“, — წერს შვედური რ. სირაძე, რომელმაც „ნინოს ცხოვრების“ სიმბოლიკა პირველმა გაიხადა სპეციალური შესწავლის საგნად¹. მან თავის ნაშრომში „წმინდა ნინო და დედა-უფალი“ „ცხოვრებიდას“ გამოჰყო ისეთი მითოლოგიურ-რელიგიური სახე-იდებები, როგორცაა მცხეთა და იერუსალიმი, ბალი და სამოთხე, თვალი პატიოსახი, შზის დაბნელება, დედოფალი და ტყვე, შავვლოვანი და ადგილის დედა, შთა, ხე, ხე და ირემი, ჯვარი „ნასხლევისად“, სვეტიცხოველი, წმინდა ნინო და დედაუფალი.

რ. სირაძე მიიჩნევს, რომ „ნინოს ცხოვრებაში“ დასტურდება ქართული წარმართული რელიგიური აზროვნების გადმონაშთები, რომლებიც საჩინოვდება ზემოთ დასახელებულ სიმბოლიურ სახეებში. ავტორს შესაძლებლად მიაჩნია „ნინოს ცხოვრების“ ქრისტიანული სიმბოლიკის შიღმა ქართული წარმართული სახეების რეკონსტრუქცია. მისი ხაშრომი წარმართული ქართული პანთეონის ქალ-ღვთაების „დიდი დედის“ ანუ „დედაუფალის“ რელიგიური და ესთეტიკური შინაარსის წვდომის ცდას წარმოადგენს.

„ნინოს ცხოვრების“ სხვადასხვა ქრისტიანული სიმბოლიკების შესახებ თავიანთი თვალსაზრისი გამოთქმული აქვთ შვედურებს კ. კეკელიძეს, ი. სურგულაძეს, ზ. კიკნაძეს, თ. მირზაშვილს, ე. კელიძეს, გ. ხარსიძეს და სხვ., რომელთა შოსაზრებები ქვემოთ შესაბამის ადგილას გვექნება მითითებული.

„ნინოს ცხოვრების“ ქრისტიანულ სიმბოლიკას ჩვენ უშუალოდ ამ თხზულების შინაარსულ კონტექსტში განვიხილავთ. შევეცდებით „წაეკითხოთ“ ეს თხზულება იმ „ენის“ ფარგლებში, რომლითაც ის

¹ რ. სირაძე. წმინდა ნინო და „დედა-უფალი“, შნათობი, № 2, 1985, 83-154.



ოპერირებს. „ხინოს ცხოვრების“ ენა სიმბოლურია, რადგან ის საკრალური შინაარსი, უმთავრესი იდეა, რომელიც ამ თხზულებაშია ჩადებული, სიმბოლოების საშუალებით გადმოიცემა. ამიტომ „ხინოს ცხოვრების“ შინაარსის გაგება შეუძლებელია იმ „ნიშნების“ გაუაზრებლად, რომლითაც ეს შინაარსია გადმოცემული.

გავეცნოთ რამდენიმე მათგანს.

1. „წიგნი დაბეჭდული“

საქართველოსაკენ მიმავალი წმ. ნინო ფარავნის ტბას მიუახლოვდა. აქედან მან დაინახა ზაფხულში თოვლით დაფარული „მთები ჩრდილოასია“, ამ სახაზაობით შეძრწუნებულმა დაიძინა და იხილა ჩვენება. „ცხოვრების“ ამ ეპიზოდს მოვიყვანთ მთლიანად:

„... მოვიღე ლოდი ერთი და დავიდევ სასთუნალად თავსა, და გარდასადინელსა მის ტბისასა დავიძინე. და მოვიდა ჩუენებით კაცი ერთი ჰასაკითა ზოძიერი, თმითა ნახევარ-თმოსანი, და მომცა მე წიგნი დაბეჭდული და მრქუა მე: „აღდეგ და სწრაფით მიართუ ესე მცხეთას მეფესა წარმართთასა“. და ვიწყე ტირილით ვედრებად მისსა და ვარქუ: „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხოჲ და უმეცარი, ვითარ მივიღე მე, არცა ეხად ვიცი, თუ რაჲ ვთქუა უცხოთა ნათესავთა თანა?“ მაშინ განჯსნა წიგნი იგი და მომცა მე კითხვად. დაწერილი იყო პრომაელებრ და დაბეჭდული იყო იესუსისი.

დაწერილნი იყვნეს ათნი სიტყუანი, ვითარცა-იგი პირველ ფიცართა ქვისათა.

პირველი სიტყუა: სადაცა იქადაგოს სახარებაჲ ესე, მუნცა ითქუმოდის დედაკაცი ესე.

ბ. „არცა მამაკაცებაჲ, არცა დედაკაცებაჲ, არამედ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ“.

გ. „წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელსცემდით სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა“.

დ. „ნათელი გამობრწყინებდად წარმართთა დიდებად ერისა შენისა ისრაელისა“.

ე. „სადაცა იქადაგოს სახარებაჲ ესე სასუფეველსა, ყოველსა სოფელსა ითქუმოდეს“.

ვ. „რომელმან თქუენ შეგიწყნარნეს, მე შემეწყნარებს, და რომელმან მე შემეწყნაროს, შემიწყნარებს მომავლინებელსა ჩემსა“.



ზ. ფრიად უყუარდა მარიამ უფალსა, რამეთუ მარადის ესმენს მისსა სიბრძნესა ჭეშმარიტსა.

მ. „ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოსწყუდნენ კორცნი ძებნისა ხოლო სულისა ვერ შემძლებელ არიან მოწყუედალ“.

თ. „პრქუა მარიამ მაგდალენელსა იესუ: „წარვედ, დედაკაცო, და ახარე ძმათა ჩემთა“.

ი. სადაცა ჰქადაგებდეთ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა.

და ვითარცა ესე წაეკითხე, ვიწყე ვედრებაჲ ღმრთისა მიმართ და გულისკმა-ფყავ, ვითარმედ ზეცით იყო ჩუენებაჲ ესე. და აღვიბილენ თუალნი ჩემნი ზეცად და მაღალი იგი ვაკურთხე და მისგან ვითხოვე შეწევნაჲ ჩემი ჭირთა შინა. და გარდამოსადინელსა მის ტბისასა მოვჰყევე და წარმოვემართე“².

ახელოზის მიერ ხინოსათვის „წიგნის“ გადაცემა თავისთავად ღვთის ნების გაცხადებაა. „წიგნის“ ამის „დასამტკიცებელი საბუთიც“ ახლავს — უფლის ბეჭედი (გავიხსენოთ: „დაბეჭდული იყო იესუმისი“). ქრისტეს ნიშნით აღბეჭდვა ნათლისღების სიმბოლო იყო³.

„ბეჭდის“ ქრისტიანულ მნიშვნელობას განმარტავს ე. ჰელიძე და მას „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲში“ დადასტურებული „წერილის“ სიხონიშად თვლის: „ბეჭედი“ დროის რომელიმე მონაცემთა დასაბუთება საგანს. მისი საშუალებით ეს საგანი დაცულია, დამარბულია და ვერავინ ვერ მოშლის მას იმ პირის გარდა, ვინც დაბეჭდა. ამასთან ამ პირის ბეჭედი შიშვლება მხოლოდ მეორედ მოსვლისას“⁴.

„ტერმინს signum (sphragis), რომელიც ქართულად ბეჭედს და ნიშანს ნიშნავს, — წერს გ. ნარსიძე, — ქრისტიანულ სიმბოლოზში ქრისტეს მონოგრამის სინონიმური მნიშვნელობა ჰქონდა: ეპიტაფიებში ქრისტეს მონოგრამა ზოგჯერ წოდებულია, როგორც „signum domini“ — უფლის ნიშანი ან უბრალოდ „სიგნუმ“ მონოგრამის ფიგურის დამატებით⁵.

ამგვარად, „ნინოს ცხოვრების“ განსახილველ ადგილას სიტყვების „დაბეჭდული იყო იესუმისი“ მნიშვნელობა უნდა განისაზღვროს,

² მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 116—117.

³ Раиович А., Происхождение христианских таинств, М., 1931, с. 71, 114.

⁴ ჰელიძე ე., ენოსტიკური ხასიათის ძეგლი, მნათობი, № 12, 1963, გვ. 132.

⁵ ნარსიძე გ., უძველესი ქართული თხზულება, მნათობი, № 9, 1985, გვ.

როგორც იესოს ნიშნით აღბეჭდვა ანუ ქრისტეს მონოგრამით დაბეჭდვა, რაც წერილის ღვთაებრივ წარმომავლობაზე მიუთითებს, მით უმეტეს, რომ ეს წერილი ანგელოზმა გადასცა წმინდა ნინოს, რომელმაც შიშართლაც გვხვდება ბეჭდის ისეთი მნიშვნელობა, როდესაც ის აღასტურებს, რომ ამ ბეჭდით აღბეჭდილი საგანი მისი მფლობელის კუთვნილებაა და ამ მფლობელის ხელიდანაა გამოსული (111 მეფეთა, 21,8); ანდა, როდესაც ბეჭედი დოკუმენტს, მაგ., კრავინოს საიდუმლო მნიშვნელობას ახივებს, რადგანაც მისი წაკითხვა შეუძლია მხოლოდ იმას, ვისაც ბეჭდის გატეხვის უფლება აქვს (ესაია, 29, 11)⁶.

ახლა განვიხილოთ ის „ათნი სიტყუანი“, რომელიც ამ წიგნში ეწერა და რომელიც მოსეს ათ მცნებასთან არის შედარებული — „დაწერილნი იყვნეს ათნი სიტყუანი, ვითარცა იგი პირველ ფიცართა ქვისათა“. ეს „სიტყუანი“ წარმოადგენს ციტატებს ახალი აღთქმის სხვადასხვა ადგილებიდან, რომლებიც, როგორც ჩანს, გარკვეული მიზნით არის შერჩეული და გარკვეული აზრის გამომხატველია. ამათგან პირველს, შეშვიდესა და უკანასკნელს სახარებაში პარალელი არ ეძებნება და, შესაბამისად, გამოცემაშიც ბრჭყალებს გარეშეა წარმოდგენილი. პირველი მიმართვაა, მითითებაა ამ წიგნის შეკახველისადმი: „სადაცა იქადაგოს სახარებაჲ ესე, მუნცა ითქუმოდეს დედაკაცი ესე“ (ხაზი ჩვენია — ლ. პ.) — ანუ წმ. ნინო, რომელიც გადასცემს მეფეს ამ წიგნს და მისთვის იქმნება „დედაკაცი ესე“.

შეათე — „სადაცა ჰქადაგებდეთ სახელითა შამისაითა და ძისაითა და სულისა წმიდისაითა“ — დასასრულის ჩვეულებრივი ქრისტიანული ფორმულაა და ამასთანავე პირველი წინადადების შინაარსს აგრძელებს და ასრულებს: 1. „სადაცა იქადაგოს სახარებაჲ ესე...“; 2. „სადაცა ჰქადაგებდეთ სახელითა შამისაითა...“.

შეშვიდე წინადადება ასეთია: „ფრიად უყუარდა შარიამ უფალსა, რამეთუ შარადის ისმენნ მისსა სიბრძნესა ჳეშმარიტსა“. ეს ჩვენ ქვემოთ შესაბამის ადგილას განვიხილავთ.

რა შეიძლება ითქვას სახარებიდან გამოკრებილ ციტატებზე? რა შინაარსის მიხედვით შეარჩიეს ისინი? თავიდანვე თვალშისაცემია, რომ აქ ერთ-ერთი წამყვანი ქალის თემაა. მეორე წინადადება ასეთია: „არცა შამაკაცებამ, არცა დედაკაცებამ, არამედ თქვენ ყოველნი ერთი ხართ“, — ამოღებულია პავლეს ეპისტოლედან გალატელთა მიმართ.

⁶ Словарь библейского богословия, под редакцией Ксавье Леон-Дюфура, Брюссель, 1974. Печать.



აქ ვკითხულობთ: „არა არს ჰურიანება, არცა წარმართება, არა არს მოხება, არცა ახნაურება; არა არს რჩევა მამაკაცისა, არცა დედამამაკაცისა, რამეთუ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ ქრისტე იესოჲს მიერ“ (23, 28) მათე 23, 28. მუხლიდან სწორედ დედაკაცობისა და მამაკაცობის თემა ამოღებული. ეს ბუნებრივიცაა — აქ სწორედ წმ. ნინოს, როგორც განმანათლებელი ქალის უფლებამოსილებაა განმარტებული. ეს დანარჩენი ციტატებიდანაც ჩანს, სადაც წმ. ნინოს „პროტოტიპად“ მარიამ მაგდალინელი და მარიამ ლაზარეს დაა გამოყვანილი.

შეცხრე წინადადებაში ვკითხულობთ: „პრქუა მარიამ მაგდალახელსა იესუ: „წარვედ, დედაკაცო, და ახარე ძმათა ჩემთა“ (აქ უნდა იგულისხმებოდეს მათე 28.10, ან იოანე 20, 17).

მათე: „ნუ გეშინინ, წარვედით და უთხართ ძმათა ჩემთა, რამათა წარვიდეს გალილეას და მუნ მიხილონ მე“.

იოანე: „პრქუა მას იესო: ნუ შემომეხები მე, რამეთუ არღა აღსრულ ვარ შამისა ჩემისა; წარვედ ძმათა ჩემთა და არქუ მათ: აღვალ შამისა ჩემისა და მამისა თქუენისა, ღმრთისა ჩემისა და ღმრთისა თქუენისა“.

სახარებაში ამ ციტატის კონტექსტი შემდეგია: მკვდრეთით აღმდგარი იესო პირველად სწორედ მარიამ მაგდალინელს გამოეცხადა; როდესაც მარიამმა და სხვა ქალებმა ნელსაცხებელი მიიტანეს ქრისტეს საფლავზე, ლოდი მათ გადაგორებული დახვდათ, ქრისტე საფლავში არ იყო. მათეს, მარკოზის და იოანეს სახარებების მიხედვით იესო პირველად მარიამ მაგდალინელს შეხვდა და უთხრა, რომ წასულიყო გალილეაში და მისი აღდგომა ეხარებინა მისი მოწაფეებისათვის. იმ ფაქტს, რომ იესო სწორედ მარიამ მაგდალინელს გამოეცხადა პირველად და მარიამი მისი აღდგომის უპირველესი მახარებელი გახდა, დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქრისტიანულ თეოლოგიაში. მარიამ მაგდალინელი ამის გამო მოციქულების მოციქულად იწოდებოდა და მოციქულთა სწორად იქნა მიჩნეული.

მარიამ მაგდალინელის შესახებ სახარების განმარტებებში ასეთ მსჯელობას ვხვდებით: „ხოლო მარიამ მაგდალინელს, რომელსაც სხვებზე უფრო მხურვალედ უყვარდა იესო და არ სცილდებოდა მის საფლავს, ყველაზე ადრე ხვდა წილად ეხილა აღმდგარი უფალი და თვით მოციქულთათვის ეხარებინა მისი აღდგომის გამოუთქმელი სიხარული... მაგდალინელმა პირველმა იხილა მკვდრეთით აღმდგარი უფალი, იქცა ქრისტეს მოციქულად თვით მოციქულთათვის, რამეთუ

მან პირველმა შეატყობინა მათ ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის შესახებ⁷.

„წიგნის“ მეხუთე წინადადება ასეთია: „სადაცა იქადაგოს სახარება ესე სასუფეველსა, ყოველსა სოფელსა ითქუმოდეს“ — პარალელი: მათე — 26, 13; მარკოზ — 14, 9.

კოხტეკსტიანად ეს ადგილი მათესთან ასე იკითხება: იესო ბეთანიში სვიმეონ კეთროვანის სახლში იყო — „მოუკლა დედაკაცი“, რომელსა აქუნდა ალაბასტრი ნელსაცხებელისა მრავლისა სასყიდლისა, და დაასხა თავსა მისსა ინჯით-მჯდომარესა“. როდესაც ამის მხედველი მოწაფეები ძლიერ შეწუხდნენ და დედაკაცის მიმართ საყვედურიც გამოთქვეს, იესომ გაამართლა ის და თქვა: „რამეთუ დამასხა მაგან ნელსაცხებელი ესე ჯორცთა ჩემთა და დასაფლველად ჩემდა ყო. ამინ გეტყვ თქვენ: „სადაცა იქადაგოს სახარება ესე ყოველსა სოფელსა, ითქუმოდის რომელიცა ესე ყო მაგან საჯსენებლად მაგისა“ (ხაზი ჩვენია — ლ. 3.) (მათე 26, 6—13). მარკოზთან ეს სიტყვები ასეა: „სადაცა იქადაგოს სახარება ესე ყოველსა სოფელსა და რომელიცა ესე ქმნა, ითქმოდის საჯსენებლად მაგისა“ (მარკოზ 14,9). „ნინოს ცხოვრებაში“ ამ ციტატის პირველი ნახევარია დარჩენილი და წინადადება გაუმართავად გამოიყურება. საფიქრებელია, რომ ის მთლიანად იმეორებდა სახარების მოყვანილ ფრაზას. სიტყვა „სასუფეველსა“ აქ ზედმეტია და შინაარსსაც აბუნდოვანებს. ის, ალბათ, გადამწერის შეცდომის შედეგად მოხვდა ამ ადგილას. იოანეს სახარებიდან ვგებულობთ, რომ ის ქალი, რომელმაც უფალს ხელსაცხებელი სცხო, იყო ლაზარეს და — მარიამი (იოანე 11,2; 2, 1—3).

მეშვიდე წინადადება — „ფრიად უყუარდა მარიამ უფალსა, რამეთუ მარადის ისმენ მისსა სიბრძნესა ქეშმარიტსა“ — ჯანარჩენებისაგან განსხვავებით პერიფრაზია. აქ დასკვნის სახით ნაჩვენებია ქრისტესა და ლაზარეს დის მარიამის ურთიერთდამოკიდებულება⁸. შდრ.: „უყუარდა იესოს მართა და დაჲ მისი და ლაზარე“ (იოანე 11,5); აგრეთვე (მარიამი) „დაჯდა ფერჯთა თანა იესოჲსთა და ისმენდა სიტყუათა მისთა“ (ლუკა 10,39).

⁷ Руководство к изучению священного писания Нового Завета, составил Иванов А. В., СПб., 1915, с. 679—681.

⁸ ზ. კიკნაძე, „ვიტარცა მარიამ და მართამ“, მადლი, № 4, 26 მაისი, 1990, 33-6.

ამგვარად, „წიგნის“ მეხუთე და მეშვიდე წინადადებები ლაზარეს დის მარიამის სახელს უკავშირდება. მარიამი უფლის მოძღვრების დიდი გულისყურით მსმენელია. მან თავისი დისაგან განსხვავებით „კეთილი ნაწილი გამოირჩია, რომელი არასადა მიედოს მისგან“ (ლუკა 10,42). დიდი სიყვარულის ნიშნად გადაასხა მან იესოს „ალაბასტრი ნელსაცხებელისა“ და ამ სიყვარულის გამო დაიმსახურა მისი სახელის სამარადისოდ ხსენება მთელს საქრისტიანოში („რომელიცა ესე ქმნა, ითქმოდის სახსენებელად მაგისა“).

ახლა ვხახოთ რაზე მიუთითებს დანარჩენი მესამე, მეოთხე, მეექვსე, მერვე „სიტყუანი“.

მესამე: „წარვედით და შოიშოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელსცემდით მათ სახელითა მამისაათა და ძისაათა და სულისა წმიდისაათა“ (მათე 28, 19) — იესო ქრისტე, უკვე მკვდრეთით აღმდგარი, უკანასკნოლად მიმართავს თერთმეტ მოწაფეს. აქ ხაზი ესმება წარმართთა მოქცევის აუცილებლობას. თავისი მიწიერი ცხოვრების დროს ქრისტემ საგანგებოდ გააფრთხილა მოწაფეები: „გზასა წარმართთასა ნუ მიხვალთ“ და მხოლოდ აღდგომის შემდეგ გაგზავნა მოციქულები წარმართებთან⁹.

მეოთხე: „ნათელი გამობრწყინებდალ წარმართთა ზედა და დიდებდალ ერისა შენისა ისრაელისა“ (ლუკა 2,32. ხაზი ჩვენია — ლ. პ.). ეს სიტყვები, ვფიქრობ, ისევ და ისევ წარმართთა მოქცევის ხაზის გასასმელადაა მოხმობილი.

მეექვსე და მერვე წინადადებები ციტირებულია იესოს სიტყვიდან „ათორშეტა მოწაფეთა მიმართ“. სწორედ აქ დაუსახა ქრისტემ თავის მოწაფეებს მათი მისია და მოქმედების მთავარი „სტრატეგია“. აი, ეს სიტყვები: „ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოწყუდნენ ჯორცნი, ხოლო სულისა ვერ ჰელ-ეწიფების მოკლვად...“ (მათე 10, 28); „რომელმან შეგიწყნარნეს თქუნ, მე შემიწყნარა და რომელმან მე შემიწყხაროს, შეიწყნაროს მომავლინებელი ჩემი“ (მათე 10, 40).

უკანასკნელ სიტყვებს თითქმის ზუსტად იმეორებს ლუკას სახარების ერთი ადგილი (10, 16), სადაც თორმეტის ნაცვლად სამოცდაათი წარავლინა უფალმა „ორ-ორნი წინაშე მისსა“. ასე რომ, შესაძლებელია ხინოს „წიგნში“ მოყვანილი შესაბამისი „სიტყუა“ მოციქულების უფრო გაფართოებულ წრეს გულისხმობდეს.

⁹ Толковое Евангелие, кн. I, М., 1877, с. 182.

ამგვარად, როგორც დავინახეთ, ეს ოთხი „სიტყვა“ მოციქულუ-
ბის მისიის, კერძოდ, წარმართთა მოქცევის გამომხატველია, თუ ამ ოთ
„სიტყუას“ ერთიანად გავიზარებთ, მისი მიზანდასახულობის ვაგებმა
ძნელი არ იქნება. აქ ქალის განმანათლებლობის პრობლემაა გადაწყვე-
ტილი. განმანათლებლობა, როგორც ცნობილია, მოციქულთა მისიაა.
სწორედ ამიტომ აქ ციტირებულია ქრისტეს სიტყვები მოწაფეებისად-
მი. ხოლო მარიამ მაგდალინელის სახის მეშვეობით ნინოს თითქოს
უფლება ეძლევა მოციქულებრივი მისია შესარულოს. მარიამ მაგდა-
ლინელი მოციქულთა მოციქულად და მოციქულთა სწორად ითვლებო-
და. ეს უდიდესი ღირსება მას მიენიჭა, როგორც ამას სახარების გან-
მარტებებსა და სპეციალურად მარიამისადმი მიძღვნილ ქადაგებებში
ვკითხულობთ, იმ დიდი სიყვარულის გამო, რომლითაც მარიამს უყ-
ვარდა იესო.

თუ მარიამ მაგდალინელი ქრისტეს სიყვარულის გამო იმსახურებს
მოციქულის ღირსებას, მაშინ წმინდა ნინოც, როგორც ქალი და რო-
გორც ქრისტეს მხურვალედ მოყვარული, შესაძლებელია, რომ ქარ-
თველ წარმართებს მოციქულთა სწორ განმანათლებლად მოვევლინოს.
ასეთი ლოგიკა მართლაც შეინიშნება თხზულებაში. ზაბილონი მიმარ-
თავს ნინოს შემდეგი სიტყვებით: „შენ, მხოლოვო ასულო ჩემო, ესერა
დაგიტევებ შენ ოზლად ჩემგან და მიგიოთულავ შენ ღმერთსა ცათასა...
ნუ გეშინხინ, შეილო ჩემო! ხოლო შენ მაგდალინელისა მარიამის შური
აღილე სიყვარულისათჳს ქრისტესისა და დათა მათ ლაზარესთაჲ, და
თუ შენ ესრეთ გეშინოდეს მისა, ვითარცა მათ, მან ეგრეთ მოგცეს ყო-
ველი, რაჲცა სთხოვო მას, ოდეს რაჲ გინდეს მისგან“. ზაბილონი ეუბ-
ნება ნინოს: დაუმსგავსე მარიამ მაგდალინელსა და ლაზარეს დებს —
მარიამსა და მართას ქრისტეს სიყვარულში და მაშინ მოგცეს მან ის,
რაც გინდოდეს. გასაგებია, რომ აქ მოციქულის მისიის მოპოვებაზეა
საუბარი. წმინდა ნინოს რომ მოციქული შეიძლება ეწოდოს, „მოქცე-
ვაჲ ქართლისაჲს“ სხვა ადგილიდანაც ჩანს: „მის წინაშე მისცა წიგნი
იგი ჰელენე დედოფლისა მოწერილი, რომელი მოეწერა ნინოსასა, დე-
დოფლობით და მოციქულად და მახარებლად შეემკო“¹⁰. ჰელიშურ
ხელნაწერში კი გვაქვს ელენე დედოფლის წერილის ასეთი ვარიანტი:
„და სახატრელი უწოდა დედოფალსა ნანას, ხოლო ნეტარსა ნინოს
ელენე სურვილით უწოდა დედოფლად და თჳსსა სწორად და სწორად
წმინდათა მოციქულთა“¹¹.

¹⁰ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 110.

¹¹ იქვე, გვ. 90.



გარდა იმისა, რომ აქ წმინდა ნინოს მოციქულობაზე და მის საგან-
მანათლებლო შოღვაწეობის უფლებამოსილებაზეა საუბარი, ეგვიპტე
რობთ, მოციქულობის შესახებ მოყვანილ „სიტყუებს“ კიდევ უნდა
დატვირთვაც უნდა ჰქონდეს.

ქრისტიანული ეკლესია თავისი არსით არის საკრებულო, დაარსე-
ბული თვითონ უფლის მიერ, რომელიც თორმეტი მოციქულისა და
მათი შემდგომი თაობების გამო უფლის აღდგომის მოწამეა. ამიტომ
არსებობს ერთიანი ქრისტიანული საეკლესიო ტრადიცია, რომელიც
უშუალოდ მოციქულებამდე აღის. სწორედ ერთიანი საეკლესიო
ტრადიცია უხდა იგულისხმებოდეს იმ ციტატაში, სადაც უფლის მო-
წამეობის შთაშობავლობითობაზეა საუბარი: „რომელმან შეგიწყნარნეს
თქვენ, მე შემიწყნარა, და რომელმან მე შემიწყნარა, შეიწყნაროს მო-
მავლინებელი ჩემი“. ამიტომაც ქრისტიანული ეკლესია არ ცნობდა
ისეთ ერესულ მოძღვრებებს, რომლებიც მოციქულებრივ ტრადიციას
არ ემყარებოდა და, შესაბამისად, არც ეკლესიას ცნობდა, როგორც
ქრისტეს აღდგომის მოწამეობის ერთადერთ გზას. ასეთია, მაგ., გნო-
სტიციზმი, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანობის ფაქტებ-
სა და სწავლებას ემყარებოდა, არ ცნობდა მოციქულთა საერთო საეკ-
ლესიო ტრადიციას და თავისი მოძღვრება მიიჩნდა საკუთრივ ქრისტე-
დან მომდინარედ, როგორც განსაკუთრებული ეზოტერული ცოდნა —
„გნოზისი“, რომელიც ცალკეული ადამიანიდან ადამიანზე გადადიოდა.
გნოსტიკოსების მტკიცებით, მათი მრავალი თეორია გამომდინარეობ-
და მარიამ მაგდალინელისაგან, რომელსაც ქრისტემ მკვდრეთით აღ-
დგომის შემდეგ თითქოს მრავალი საიდუმლო გაუმხილა¹². გნოსტი-
კოსები, როგორც ჩანს, საზარების სწორედ იმ ადგილს ემყარებოდ-
ნენ, რომელიც ჩვენს „წიგნშია“ მოყვანილი მარიამ მაგდალინელის
ღვაწლის ხაზგასასმელად. ამიტომაც დანარჩენი, განსაკუთრებით კი
მერვე წინადადება, თითქოს აბათილებს იმ ექვის შესაძლებლობას,
რომელიც შეიძლება გასჩენოდა მკითხველს. ის თითქოს ხაზს უსვამს,
რომ მარიამ მაგდალინელი მხოლოდ მოციქულთა სწორობის „პროტო-
ტიპია“ ნინოსათვის და არა გნოსტიკური საიდუმლოს გადმომცემი.
ამიტომაც მერვე წინადადება სწორედ მოციქულებრივი ტრადიციის
დაძველია და, ამდენად, საერთო, სამოციქულო ეკლესიის რწმენის
მალარებელი.

¹² Иоанн Мейендорф, Введение в святоотеческое богословие, Нью-Йорк, 1985, с. 28—29.



ამგვარად, ის „წიგნი“, რომელიც ნინომ ანგელოზისაგან მიიღო სახამ საქართველოს საზღვარს გადმოლაზავდა, წარმოადგენს ერთგვარ ხებართვას, რომ ქალმა წარმართულ ქვეყანაში ქრისტიანული სჯული იქადაგოს — ეს ხებართვა კი წმინდა ნინოს, როგორც ქალს, აქვს იძღვნად, რომდენადაც უფლის მიწიერი ცხოვრების მანძილზე ქალებსაც გარკვეული ღვაწლი გაუღიათ და უფალს ისინი ამ ნიშნით გამოურჩევიან. მეორე მხრივ, ნინოს ქადაგების უფლება მისი მოციქულთა სწორის სტატუსით მართლდება. თვით ეს აქტი — უფლის მიერ ნიხოსთვის „წიგნის“ გამოგზავნისა (წიგნი „დაბეჭდილი იყო იესუმსი“) — ნინოს მოციქულობის აღიარების ფაქტია. მოციქული ხომ იგივე წარგზავნილია (ἀπόστολος). ქრისტიანობამ ამ სიტყვას უფლის მიერ წარგზავნილის მნიშვნელობა შეინიჭა. „წიგნის“ გადაცემა კი გაგზავნის აქტია. ამას „წიგნის“ „სიტყვებიც ადასტურებს: „წარვედით და შოიშოწაფენით ყოველნი წარმართნი“. ამგვარად, ნინო თვით უფლის მიერ ყოფილა საქართველოში წარმოგზავნილი და, ამდენად, მისი მოვალეობა სხვა არაფერია, თუ არ მოციქულთა მისიის შესრულება.

ეს „წიგნი“ კი, რომელიც წმინდა ნინოს საქართველოში მოაქვს, შედარებულია შოსეს სჯულის „ფიცრებს“, რომლებიც ღმერთსა და ხალხს შორის დადებული აღთქმის გამოხატულებაა. ნინოს ამ „წიგნის“ დახმარებით საქართველოში მოაქვს აღთქმა, „დაწერილი არა მელნითა, არამედ სულითა ღმრთისა ცხოველისადათა, არა ფიცართა შინა ქვისათა, არამედ ფიცართა შინა გულისა კორციელისათა“ (II კორინთელთა 3. 3).

ასეთია „დაბეჭდილი წიგნის“ შინაარსი, მისი დატვირთვა თხზულების იდეურ მიზანდასახულებაში.

საინტერესოა, რომ ასევე IV ს-ის შუახანების კიდევ ერთ ქართულ ქრისტიანულ ძეგლში „ქებაჲ და ღიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“ წმიხდა ხინო შედარებულია მარიამს — ლაზარეს დას. აქ ნათქვამია: „ახალმან ნინო მოაქცია და ჰელენე დედუფალმან. ესე არიან ორნი დანი, ვითარცა მარიამ და მართაჲ“. მართალია, „ქებაჲს“ ავტორი წმინდა ხინოსა და მარიამის სახეების დაწყვილებაში კიდევ უფრო მეტ შინაარსს დებს, ვიდრე „ნინოს ცხოვრების“ ავტორი, მაგრამ ამ ორი პიროვნების დაწყვილების თვით ეს ფაქტიც ორ სხვადასხვა თხზულებაში ერთიან ქართულ ქრისტიანულ ტრადიციაზე მიუთითებს. ამ ტრადიციის მიხედვით, განმანათლებელი ქალის სახარებისეულ არქეტიპად, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მარიამ მაგდალინელი და მარიამი — ლაზარეს და — არიან, მინეულნი, უფრო გვიან იგივე საეკლესიო

192
199

საქართველოს
ეკლესიის
ბიბლიოთეკა



ტრადიციამ საქართველო და მისი განმანათლებელი ნინო ღვთისმშობლის სახეს დაუკავშირა.

წმინდა ნინო და ღვთისმშობელი — ეს მოტივი „ნინოს ცხოვრებაში“ გვიანდელ მეტაფორასულ და სვინაქსარულ რედაქციებში გვხვდება. ამ ცხოვრებებში წინ არის წამოწეული საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვდომილობის იდეა და სწორედ ამ გარემოებით არის ახსნილი ის ფაქტი, რომ საქართველოს სწორედ ქალი — განმანათლებელი — წმინდა ნინო მოევლინა. შესაბამისად, აქ „წიგნი დაბეჭდილი“ თავისი ათი „სიტყუით“ შემოკლებულია და მისი მნიშვნელობაც შესაბამისად დამცრობილია.

2. „ნაძვი ღიბანიჲ მოსრული“

მცხეთის პირველი ქრისტიანული ეკლესიის — „წმინდაჲ წმინდა-თაჲს“ აგების დროს ძელი ცხოველის აღმართვა და მასთან დაკავშირებული სასწაულები ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პასაჟია „ნინოს ცხოვრებაში“. როდესაც გადაწყვიტეს ეკლესიის აშენება და მოჭრეს ხე, აღამიახებმა ვერ შეძლეს ამ ხის ადგილიდან დაძვრა, ხოლო ღმერთმა სასწაული მოუვლინა ხალხს: ჩამოვიდა ზეცით „კაცი ნათლისა ფერი“, აიტაცა ცაში ძელი, რომელიც შემდეგ ცეცხლოვანი სახით დაეშვა ისევ მიწაზე და დაემკვიდრა თავისისავე ადგილას, სადაც ეკლესიის საფუძველი იყო დადებული. ცხადია, ძელი ცხოველი, აღწერილი სასწაულების მიხედვით, განასახიერებს ცისა და მიწის კავშირს: აქიტომაც იხილა იგი მირიანმა, როგორც „ნათელი ვითარცა ელვაჲ ზეცამდე აღწევნული სამოთხესა მას შინა“¹³.

ის ხე, რომლისგანაც ძელი ცხოველი შეამზადეს, თხზულების ამ ადგილას მოხსენიებულია, როგორც „ნაძვ იგი“: „და მეყსეულად მოიღეს ძელი და იწყეს შენებად. და მოჰყუეთეს ნაძვ იგი და შემზადეს სუეტად და ძირთა შისთა ზედა დადვეს საფუძველი ეკლესიისაჲ“¹⁴. კ. კეკელიძის აზრით, ნაწარმოებში მანამდე არაფერია იმ ნაძვზე ნათქვამი, რომელსაც თხზულების ამ ადგილას უთითებს ავტორი. ამ გარემოებას მკვლევარი იმის ერთ-ერთ საბუთად თვლის, რომ „ნინოს ცხოვრებას“ აკლია ის ნაწილი, სადაც იქნებოდა ამ ნაძვზე ლაპარაკი. კ. კეკელიძეს შემჩნეული ჰქონდა თხზულებაში ნაძვების ხსენე-

13 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 142.

14 იქგმ, გვ. 138 (ხაზი აქაც და შემდეგ ჩვენია — ლ. პ.).

ქართული
ენციკლოპედია

ბის დანარჩენი შემთხვევები, მაგრამ, მისი აზრით, ისინი ძელი ცხოვე-
ლის ხაძეთან არავითარ კავშირში არ არის¹⁵. მეცნიერის ამ აზრის გა-
ზიარება გაჭირდება, რადგანაც „ცხოვრებაში“ მოხსენიებული „ნაძე-
ნი“, ისევე როგორც ძელი ცხოველის ხე, მარიან შეფის ბაღში იზრ-
დება. ამ ნაძვებს და მათ მახლობლად „საყუარლად შემზადებული“
ადგილის მიწას განსჯურნებული ძალა აქვს, რაც მათ სიწმინდზე მიუ-
თითებს. ხანა დედოფლის ბიძის განკურნება „ნაძეთა მათ ქუეშე“
მოხდა¹⁶. ხინომ ანასტოს უშვილობისაგან განსაკურნებული მიწა შე-
ფის ბაღის იმ ადგილიდან აიღო, სადაც „ნაძეთა ქუეშე ბაბილოთა ად-
გილი არს მცირე საყუარლად შემზადებული“¹⁷, შეფის „სამოთხეში“
(ბაღში) ხაძეებისა და მათ ქვეშ არსებული „საყუარლად შემზადებუ-
ლი“ ადგილის საკრალურ მნიშვნელობაზე მეტყველებს, აგრეთვე, ნი-
ხოს სიზმარიც, რომელიც ასეა თხზულებაში აღწერილი: „მოვიდიან
სამოთხესა მას და ბაბილოსა მოისთულეზდიან და ყუავილსა მას ძოვ-
დიან და შოწლედ ჩემდამო ღალადებედ, რეცა ჩემი არს სა-
მოთხე იგი“¹⁸. წმ. ნინოს ხილვას ასე განმარტავს სიდონია: „ჩუე-
ნებაჲ შენი არს ესე, რამეთუ ადგილი ესე სამოთხისაჲ შენ მიერ იქმ-
ნეს სამოთხე სადიდებლად ღმრთისა, რომლისაჲ არს დიდებაჲ აწ და
მარადის...“¹⁹. ეს სიტყვები მიუთითებს, რომ ღვთის ნებით სწორედ
ამ ადგილზე იქნება ამქვეყნიური სამოთხე. სიტყვა „სამოთხე“ აქ
უკვე არა ბაღის, არამედ ზეციური სამოთხის მნიშვნელობით არის ნაზ-
მარი. ქრისტიანული სიმბოლიკით კი ტაძარი—ღვთის სახლი სახეა ზეცი-
ური სამოთხისა. ეს აზრი ასეა გამოთქმული ერთ ამოკრიფულ თხზუ-
ლებაში: ეკლესია „სახე არს უხილავისა მის საუკუნოჲსა სოფლისა
და ხილულისა, მის საწუთროჲსა სოფლისა“²⁰. მაშასადამე, „ნინოს
ცხოვრებაში“ ამქვეყნიური სამოთხის, ღვთის სახლის, ტაძრის აშენე-
ბის ადგილი ყოფილა მითითებული.

სწორედ შეფის ბაღში მდგარი ნაძვის ქვეშ დაუმარხავს ელიოზს
მის მიერ მცხეთაში ჩამოტანილი უფლის კვართი. „ნინოს ცხოვრების“

15 კ. ქვეელიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ შედგენილობა, წყაროები და
ეროვნული ტენდენციები, გვ. 65.

16 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 134.

17 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 123.

18 იქვე.

19 იქვე, გვ. 124.

20 Кекелидзе К., Жизнь Агафангела, католикаса Дамаского. Хри-
стианский Восток, т. IV, вып. 3, 1916, с. 255.



ვრცელ რედაქციაში ნათქვამია: „ხოლო ელიოზ დაჰმარხა დაჰკრძალა
 თვისი და ჳელთა მისთა აქუხდა საშოსელი იგი. და არს ადგილი
 რომელი ღმერთმან იცის და იცის დედამან ჩემმან ნინო და არა იტყვს,
 რაჟეთუ, არა ჳერ არს სიტყუად აწ. არამედ ესე ხოლო კმა იყავნ ნი-
 ნოსს მოწაფეთათს და ქრისტეს მორწმუნეთა, რამეთუ მახლობელ
 არს ადგილი იგი ნაძუსა მას ლიბანით მოს-
 რულსა და მცხეთას და ნერგულსა“²¹. უფლის კვარ-
 თის ნაძვის ქვეშ დამარხვის ტრადიციას მცირე სხვაობით იმეორებენ
 „ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასული და პერიფრაზული ვარიანტები²².

მაშასადამე, უფლის კვართი „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით სწო-
 რედ იმ ნაძვის ქვეშ ყოფილა დამარხული, რომელიც ეკლესიის აგების
 დროს მთავარ ბურჯად გამოუყენებიათ. ცხადია, რომ „ლიბანით მო-
 სრულ“ ხაძვს ცენტრალური ადგილი ენიჭება მცხეთის „საკრალურ
 გეოგრაფიაში“, რადგანაც სწორედ მის ქვეშ დაუმარხავთ უდიდესი
 ქრისტიანული სიწმინდე და აქვე შენდება უპირველესი ქრისტიანუ-
 ლი ტაძარი მცხეთაში. სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე გამოთქმუ-
 ლია აზრი ამ ხის სიმბოლური მნიშვნელობის შესახებ. მცხეთისა და
 ზეციური იერუსალიმის ანალოგიის შესახებ საუბრისას რ. სირაძე
 წერს: „მცხეთა სახეა ე. წ. ზეციური იერუსალიმისა“... „ზეციური იე-
 რუსალიმი“ ზეცაა, ქალაქიც და ბაღიც, იგივე „ლიმონარი“, „პარადე-
 იძო“ (ახდა აღმოსავლური „ბუსტანი“) ანუ „სამოთხე“... აქაურობას
 არც „ცხოვრების ზე“ აკლია და არც ზეციური სულიერების განმსა-
 ხოვნებელი ფრინველები“²³. იგივე ნაძვზე ასე წერს გ. ნარსიძე: „ეს
 „სასწაულთმოქმედი“ საგანი პირდაპირი ანარეკლია აპოკალიფსურ
 „ძელი ცხოვრებისას“, რომელიც „ზეციურ იერუსალიმში“ იყო აღ-
 მოცენებული“²⁴.

როგორც ვხედავთ, მცხეთისა და იერუსალიმის, ბაღისა და სამო-
 თხის, ნაძვისა და „ძელი ცხოვრებისას“ სიმბოლიკა უკვე გარკვეუ-
 ლია. დასაზუსტებელია მხოლოდ, თუ რატომ არის ხაზგასმული ნინოს
 ცხოვრებაში, რომ ეს ზე იყო „ნაძვი ლიბანით მოსრული“. ანალოგიი-
 სათვის ისევე ბიბლიას მივმართოთ.

21 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 129—130.

22 არსენ ბერი, ცხოვრებაჲ ნინოსის, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტე-
 რატურის ძეგლები, წიგნი III, თბ., 1971, გვ. 33; ცხოვრებაჲ ნინოსის, იქვე, გვ.
 70—71.

23 რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987, გვ. 84.

24 გ. ნარსიძე, ქებაჲს ისტორიული პარალელები, გვ. 146.

ლიბანის კედარი ხშირად გვხვდება ძველი აღთქმის წიგნებში. ეს საკმაოდ ცნობილი წიწვოვანი ხე ღღესაც გამოსახულია ლიბანის დროშაზე, მისი ებრაული სახელწოდება (èrez, ბერძნული — cedros, ლათინური — cedrus) ქართულად ყოველთვის ერთნაირად არ ითარგმნება. ქართული ბიბლიის შესაბამის ადგილებში ჩვენ ვხვდებით ამ ხის შემდეგ სახელწოდებებს: ნაძვი, ფიჭვი, კვიპაროსი, ლიბანის ძელი, კედარი.

ლიბანის კედარს იყენებს სოლომონ მეფე იერუსალიმის ტაძრის ასაშენებლად. აქ სჯულის კიდობანში იუდეველთა უდიდესი სიწმინდე — ფიცარნი სჯულისანი იხატებოდა. სოლომონის მიერ აშენებული ტაძრის ამ ადგილს ეწოდებოდა „წმიდათა წმიდა“, რომელიც სამლოცველოსაგან კედარის კედლით იყო გამოყოფილი. იერუსალიმის და მცხეთის „წმიდათა წმიდის სიმბოლური იგივეობის შესახებ საკმაოდ ითქვა²⁵. რ. სირაძე ამის შესახებ ამბობს: „გამოდის, რომ სვეტიცხოველის ტაძარი იმეორებდა სოლომონის ტაძარს. სვეტიცხოველის სასწაული თვით იყო ღვთის გამოცხადების ნიშანი“²⁶. ლიბანის კედარი არის როგორც იერუსალიმის, ისე მცხეთაში აშენებული ტაძრის საშენი მასალა. ეს გარემოებაც, ვფიქრობთ, კიდევ ერთხელ ადასტურებს მათ სიმბოლურ იგივეობას.

ლიბანის ნაძვი მირიანის „სამოთხეში“ დგას და სამოთხის ხეს, ზეციური იერუსალიმის შუაგულში აღმოცენებულ „ძელი ცხოვრებისაჲსაც“ განასახიერებს. რამდენად შესაძლებელია, რომ ლიბანის კედარი სამოთხის ხედ იქნეს წარმოდგენილი?

ლიბანის კედარი ყველაზე მაღალი, ყველაზე ლამაზი ხეა ბიბლიაში. ესაიას წინასწარმეტყველების მიხედვით, როდესაც დადგება ღვთის უკანასკნელი დღე და როდესაც ღმერთი ყოველგვარ ადამიანურ სიმაღლეს დაამდაბლებს, უპირველესად ის ლიბანის კედარს დასცემს (ესაია 2, 12, 13). ლიბანის კედარი თავისი სიმაღლის გამო ყოველივე განდიდებულის სიმბოლოადა წარმოდგენილი ბიბლიაში: „ძველი დროის ძლიერი დამპყრობლები, ასირიელი დესპოტები, ეგვიპტელი ფარაონები, იუდეველთა კერბთაყვანისმცემელი მონარქები, თვით ებრაული საზოგადოება, პატრიარქალური დროის შებრძოლი ამოხიტები, შესა-

²⁵ ზ. კიკნაძე, თ. მირზაშვილი, დასახ. ნაშრომი; რ. სირაძე, დასახ. ნაშრომი; თ. მგალობლიშვილი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ერთი ადგილის გაგებისათვის. — ლიტერატურული საქართველო, 22 ივნისი, 1984, გვ. 10.

²⁶ რ. სირაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 88.



ნისტური ხანის შორალური სიმძლავრე — ყოველივე ეს შედარებულა ტანმაღალ კედარს ძისი ხელმწიფური სიდიადისა და უზენესობის გამო“²⁷.

ეზეკიელის წიგნში ასურის სიდიდე კედარის ხესთან არის შედარებული. „აჲ ასურ-კვპაროზი შორის ლიბანისა, და კეთილ რტოე-ბითა, და მალალ სიდიდითა და კშირ ჩრდილითა და საშუალ ღრუბელთა მთავრობაჲ მისი“ (ეზეკ. 31. 3). ლიბანის ნაძვი სამოთხის ხეცაჲ: „კვპაროზი ესე ვითარ სამოთხესა შინა ღმერთისაჲსა, და პიტუნი არა მსგავს იყუნეს ბაბილოთა მისთა, და სოკნი არა იქმნეს მსგავს მორჩთა მისთა, ყოველი ხე სამოთხესა შინა ღმერთისაჲსა არა ემსგავსა მას სიკეთესა შინა მისსა“ (ეზეკ. 31.8).

მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ ლიბანის კედარის „მოქცევაჲსეული“ სიმბოლიკა სავსებით შეესატყვისება მის ბიბლიურ გაგებას. ამის შემდეგ სრულიად ლოგიკურად გვეჩვენება, რომ სამოთხის ხის ახალოვად მცხეთაში სწორედ ლიბანის კედარი იყო წარმოდგენილი. ლიბანის კედარის მნიშვნელობა ძველი აღთქმიდან ქრისტიანობას თავისებურად გადმოჲლია. ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვები: „და დიდებაჲ ლიბანისა შენდა მოვიდეს საროჲსსა მიერ და ფიჭუსა და ნაძუსა ერთბამად დიდებად აღგილი წმიდაჲ ჩემი და აღგილი ფერჯთა ჩემთა ვადიდო“ (ესაია 60, 13). ზოგიერთი ეგზეგეტის მიერ დაკავშირებულია ქრისტეს ჯვარცმასთან, რადგანაც ქრისტიანული ეკლესია მიიჩნევს, რომ სწორედ ამ ხისგან იყო ქრისტეს ჯვარი შემზადებული²⁸. იგივე ტრადიცია დასტურდება ალექსანდრე კვიპრელის ქრონიკაში: „რამეჲ უკუჲ იყოს უცხადეს მისსა, რომელი — იგი თქუა: საროჲთა, ფიჭუთა და ნაძუთა ერთბამად იდიდოს აღგილი წმიდაჲ ჩემი? და რამეთუ სამებაჲმან წმინდაჲმან, სწორმან ბუნებითა ერთითა, გუჲამითა მისითა და განაგო ცხორებაჲ კაცთაჲ ჯუარითა და ქეშმარიტად საკურველად ძლევისა მომცა ჩუენ სამთაგან ძელთა შემზადებული ჯუარი, ვითარცა სამ სახელთაგან — საროჲსა, ფიჭუსა და ნაძუსა სადიდებლად აღგილისა წმიდისა“²⁹.

აი, რას მოგვითხრობს ძველი წარმოშობის ერთი აპოკრიფული კითხვა-მიგება: „ოდეს დავითს კიდობახი სჯულისა მოაქუნდა სახლი-

²⁷ Illustrated Bible Dictionary. M. G. Easton. London. Edinburg and New York, 1893, p. 132.

²⁸ Толковая Библия, т. V, СПб., 1908, с. 516—517

²⁹ ალექსანდრე კვიპრელის ქრონიკა, თბ., 1979, გვ. 39.



თა ამინადობისათა იერუსალიმად სამნი მორჩუნი, ეპყრეს ველთა. ერთი საროსა, ერთი ფიჭვისა და ერთი ნაძვისა... და ვითა მოიწია ადგილსა რომელსამე ერთსა სამნივე ერთბამად დაჰნერგნა და საღმრთოთათა წამისყოფითა ერთად შეიერთნეს და აღიზარდეს და იქმნეს ხე მაღალ და შეუნიერ. ოდეს სოლომონის ტაძარსა აშენებდეს მაშინ მოკუეთეს ხე იგი ტაძრისათვის. განგებულებით დარჩა ტაძარსა მას შინა და რაჟამს მოიწია ვხებამ ქრისტესი, მაშინ განკუეთეს და მას ზედა ჯუარსა აცუეს უფალი ღმერთი ჩუენი³⁰. სწორედ ზიბლიური და ქრისტიანული ტრადიციების შეერთებას წარმოადგენს ეს აპოკრიფული თხზულება, სადაც კედარი როგორც სოლომონის ტაძარს, ისე ქრისტეს ჯვარს უკავშირდება. „ნინოს ცხოვრება“, როგორც ჩანს, თავისებურად იაზრებს ლიბანის კედარის სიწმინდეს. მისთვის მცხეთის წმინდათა წმინდა ადგილი, როგორც სოლომონის ტაძრის ანალოგიით, ისე ქრისტეს კვართის სიწმინდით არის განსპეცაკებული და ამდენად სწორედ ამ ადგილას ეგების ლიბანის კედარის არსებობაც.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჳელიშურ ვარიანტში, „ნინოს ცხოვრების“ მოკლე რედაქციაში დაცულია ცნობა იმის შესახებ, რომ მცხეთის „ქუშმოჲ“ ეკლესია იყო ხისა: „და მსწრაფლ აღაშენა ეკლესია ქუშმოჲ საშოთხესა შინა, ძელისაჲ, და სუეტი იგი პატროსანი, რომელი თუთ აღმართა“³¹. შესაძლებელია, რომ „ნინოს ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციაში ეკლესიის მშენებლობის სიმბოლურად გადმოცემული სურათი ამასვე გულისხმობს: კერძოდ, რომ „ქუშმოჲ“ ეკლესია აიგო ხისგან, ეს ხე კი იყო ლიბანის კედარი. ლიბანის კედარი ძველად განთქმული იყო, როგორც შესანიშნავი საშენი მასალა თავისი სიმკვრივის, გამძლეობის, უღობადობისა და ღეროს სიმაღლის გამო. პლინიუსი ამბობს, რომ ეფესოში მდგარი დიანას ტაძრის კედარის სახურავმა გაძლო 400 წელიწადი, ხოლო უტიკაში აპოლონის ტაძრისამ — 1170 წელი. ეს ხე განსაკუთრებით გამოსადეგი ყოფილა სვეტებისა და ბოძების მშენებლობისათვის. ამვე დროს, ლიბანის კედარი საესე ყოფილა სურხელოვანი და განსკურნავი თვისებების მქონე წვენით, რომელიც ხის ქერქის მცირედი დაზიანების შემთხვევაშიც უზვად ეონავდა³². ლიბანის კედარის ეს თვისებები ეთანხმება იმ ლეგენდას, რომ

³⁰ К. Кекелидзе, Житие Агафангела..., с. 253—255;

³¹ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 84.

³² Dictionary on the Bible, Edited by J. Hastings, Vol. I, New York, 1906,

მელიც სვეტი ცხოველის შოკრისა და აქედან მაცოცხლებელი წვენი გადმოსვლის შესახებ არსებობს. ყოველივე ამის გამო სავსებით და მჭიდრობად გვეჩვენება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობებზე მცხეთის პირველი ქრისტიანული ეკლესიის აგების შესახებ.

გამოდის, რომ ლიბანის ნაძვს ორმხრივი მნიშვნელობა აქვს „მოქცევაჲ ქართლისაჲსში“. სულიერად ის სამოთხის ხეს, აპოკალიფსურ „ძელი ცხოვრებისაჲს“ განასახიერებს და იერუსალიმის წმიდათა წმიდა ტაძარს უკავშირდება, მატერიალურად კი ეკლესიის საშენ მასალად წარმოგვიდგება.

3. „ხალენი ელიამისი“

„მოქცევაჲ ქართლისაჲსში“ ქართლის გაქრისტიანებასთან დაკავშირებულ ამბავთაგან დიდი ყურადღება ეთმობა უფლის კვართის მცხეთაში ჩამოტანისა და მისი დამარბვის ისტორიას. ავტორის თვალსაზრისით, ქართლის შოქცევა მნიშვნელოვანწილად სწორედ უფლის კვართზე განხაპირობა. მისმა კვალმა მოიყვანა ნინო მცხეთაში, მისი სასწაულთმოქმედების ძალით აღიძარა „ძელი ცხოველი“ და აშენდა პირველი ქრისტიანული ტაძარი. „მოქცევაჲ“ გვამცნობს, რომ მცხეთაში კიდევ ერთი ასეთივე „ძალით შემოსილი“ სამოსი — ელიას ხალენი არის დამარბული. შიუხედავად იმისა, რომ ამ სამოსის შესახებ მეტად ძუნწი ცნობებია დაცული თხზულებაში, მისი მცხეთაში დამარბვა შეიძლება ისეთივე საკრალური მნიშვნელობის ფაქტად მივიჩნიოთ, როგორც უფლის კვართის არსებობა. ამას ორი გარემოება გვაფიქრებინებს:

1. ელიას ხალენის „სამარხო“ ადგილი თხზულებაში „იაკობის ადგილთაჲს“ არის შედარებული და ამით უდავოდ მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობაა ხაზგასმული. სიდონია ელიოზის მიერ კვართის მცხეთაში ჩამოტანის ამბავს მოგვითხრობს და შემდეგ დასძენს: „არს სხუაჲცა ძალითა შემოსილი, მრჩობლი იგიცა, ხალენი ელიამისი ამას ქალაქსა შინა. ველთა ჩუენთა, საკურთხეველისა სიმტკიცესა ქუეშე, ქვათა შინა უღობლველად ვიდრე ეამამდე მისა“³³. აქვე აღნიშნულია, რომ, შიუხედავად ნინოს დიდი სურვილისა, აბიათარმარაუერი თქვა სამოსის ადგილმდებარეობის შესახებ და მხოლოდ ამგვარი სიტყვის წარმოთქმით დაკმაყოფილდა: „აქა არისო ადგილი სამარხოჲ მისიო,

³³ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 130.

რომელსა ენანი კაცთანი არა დადუმნენ გლობად ღმრთისა მიმართ. მას ზედაც არს ადგილი იგი, ვითარცა ადგილი იაკობისი კიბულ ხილული და ზეცად აღწევნული ამიერიტგან და უკუნისამდე, დიდება და ქება შოუკლებელს³⁴. „იაკობის ადგილი“ ბიბლიაში ღვთაებრივი მადლის მიწაზე გადმოსვლისა და ცისა და მიწის ურთიერთკავშირის მიხანიშნებელი 'მიხაარსით არის დატვირთული. ამ ადგილს იაკობმა „სახლი ღმრთისაჲ“ და „ბჭე ზეცისაჲ“ უწოდა. ამგვარად, აბიათარის ზემოთ მოყვანილი სიტყვები ელიას ხალენის საკრალურ მნიშვნელობაზე მიანიშნებს.

2. თხზულებაში შეინიშნება გარკვეული ანალოგია უფლის კვართსა და ელიას ხალენს შორის. ზოგ შემთხვევაში ისინი ერთმანეთის გვერდით შოიხსეხიებიან. მაგალითად, წმ. ნინო მეფე მირიანს ეუბნება: „ხოლო აწ, მეფე, ახლოს არს მიახლებაჲ შენი ღმრთისა“. დასტურად კი, მცხეთაში ერთი სასწაულის არსებობა შოაქვს (სასწაული — ნიშანი, ხიში, შოშასწავებელი ნიშანი): „მე ვხედავ, რამეთუ არს ამას ქალაქსა სასწაული ერთი, საშოსელი ძისა ღმრთისაჲ, და ხალენისა მის ელიასა ყოფაჲ ვიეთმე აქა თქუეს, და მრავალნი სასწაულნი არიან აქა, რომელი თვით ღმერთმან გვაუწყუნეს“³⁵. ხოლო მთავარეპისკოპოსი მირიან მეფეს ასეთი სიტყვით მიმართავს: „შენ თანა არს ამას ქალაქსა შინა საშოსელი ქრისტესი ყოლად ზეგარდმო ქსოვილი... ეგრეთვე ხალენი ელიასი აქვე დამარხულ არს“³⁶.

მაშასადამე, „ხალენი ელიასი“ თავისი არსით ისეთივე ღვთიური სასწაულია, როგორც უფლის კვართი. უფლის კვართი დაფარულია და უხდა გამოჩნდეს, რადგანაც ის ღმერთის მინიშნებაა, მომასწავებელი ხიშანია და ამიტომ უხდა დაადასტუროს ღვთის მიერ წინასწარ განპირობებული რაიმე შოვლენა. უფლის კვართის ამგვარ „გამოჩენა“ შეიძლება მივიჩნიოთ ძელი ცხოველის სასწაულებრივი აღმართვა, რომელიც ქართლის შოქცევისა და ახალი ქრისტიანული ეამის დადგომის მიზეზი გახდა. ქართლის შოქცევა თხზულების მიხედვით ხომ ღვთის მიერ წინასწარ, „პირველადე“ იყო განსაზღვრული. როცა მირიან მეფემ კვართის მცხეთაში არსებობის ამბავი შეიტყო, წარმოთქვა: „კურთხეულ ხარ შენ, უფალო, იესო ქრისტე, ძეო ღმრთისაო ცხოველისაო, რამეთუ შენ პირველვე გენება ჯსნაჲ ჩუენი ეშმაკისაგან

34 შოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 130.

35 იქვე, გვ. 133.

36 იქვე, გვ. 87.



და ადგილისა შინგან ბნელისა, ოდეს იგი სამოსელი წარმოეცემა ებრაელთა ამათ წმიდით ქალაქით იერუსალემით, უცხოთა ამათ ნათესავთა ქალაქად, რამეთუ ჟუარცასა შენსა ამას ქალაქსა მამანი ჩუენნი შეფობდეს³⁷.

ელიას ხალენი ისეთივე სასწაულია, როგორც უფლის კვართი, მაგრამ მისი გამომქლავების დრო ჯერ არ დამდგარა, ის შენახულია „ვიდრე ეჰადმე მისა“. ხოლო, თუ რისი მომასწავებელია ელიას ხალენი და როდის დადგება „მისი ეჰმი“, ამას თხზულება მხოლოდ მინიშნებით გვეუბნება.

აღსანიშნავია, რომ არც ხალენის სამარხ ადგილზე არის პირდაპირი მითითება თხზულებაში. თუმცა ვიცით, რომ ის არის მცხეთაში — „ამას ქალაქსა შინა“ და „საკურთხევისა სიმტკიცესა ქუეშე, ქვათა შინა უღოლველად“. კერძოდ, რომელი საკურთხეველის ქვეშ არის ხაზოსი დამარხული, — თხზულება არ გვიჩვენებს. მაგრამ არის „მოქცევაში“ ერთი ადგილი, სადაც აღნიშნულია, რომ აბიათარი მეფეს ბაგინის შენარჩუნებას ურჩევდა: „ხოლო ბაგინისათვის იძულებდა მეფეა, რადთა არა შეძრან ნაშენები იგი მისი, არამედ რადთა შესძინოს აღშეხებად, რამეთუ ვიდრე არღა გამოჩინებულ იყო ახალი მადლი ქუეყანასა ამას, მუნ შინა იყო დიდებული სახელი საუკუნოვანსა მის ღმრთისაჲ და ერჩაჲ მეფეს მისთა დღეთა და იყუნეს მუნ შინა ელიოზის ნათესავნი მღვდელად ჰურიათა ზედა³⁸. მაშასადამე, აბიათარმა მეფე დაიყოლია არა მარტო შეენარჩუნებინა ბაგინი, არამედ კიდევ უფრო უკეთ აღეშენებინა იგი. ამ მნიშვნელოვანი ფაქტის ასახსნელად აქ მოყვანილი მიზეზი ძალზე ზოგად მითითებად შეიძლება ჩაითვალოს. სავარაუდოა, რომ სწორედ ამ საკურთხეველის ქვეშ ყოფილიყო ელიას ხალენის არსებობა ნაგულისხმევი. ამ ვარაუდის მიუხედავად, ფაქტია, რომ თხზულებაში ამის შესახებ პირდაპირ არაფერია ნათქვამი.

დავუბრუნდეთ დასმულ კითხვას: რომელი „ეჰმის“ დადგომის მომასწავებელი უხდა იყოს ელიას ხალენის მცხეთაში არსებობა-დამარხვა?

ელია ერთ-ერთი ბიბლიური წინასწარმეტყველია. მის სახელთან დაკავშირებულია ბაალის კულტის მსახურთა წინააღმდეგ ბრძოლა და ებრაელთა იაჰვეს რწმენისაკენ შემობრუნებისათვის მოღვაწეობა. ელიას

37 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 87.

38 იქვე, გვ. 152.

გარშემო აღწერილ იაჰვეს სასწაულთაგან ჩვენთვის უმნიშვნელოვანესია უჯახასკეხელი — იაჰვეს ძიერ ელიას ცაში აყვანა. ელიამ ელფრესტისგან თან ერთად გადალახა იორდანე, რომელიც სასწაულთმოქმედის ბაღეხის დადებისას ორად გაიპო. შემდეგ ელიას მოველინა იაჰვეს ცეცხლოვანი ეტლი, შიგ ცეცხლის ცხენებით შებმული და ცაში აიტაცა წინასწარმეტყველი. ხალენი კი ჩამოძვრა მას ტანიდან და ამგვარად დარჩა ის დედაშიწახე. „და აღიღო ელისე ხალენი იგი ელიაჲსი, რომელიც დაეცა მის ზედა, და მოიქცა ელისე და დადგა კიდესა იორდანისასა“ (IV მფ. 2, 13).

ელიას ცაში აშაღლების ბიბლიურმა თქმულებამ წარმოშვა წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ის არ მოკვდა და ამიტომ უნდა დაბრუნდეს მიწაზე. ელიას სახემ დიდი ადგილი დაიკავა როგორც იუდაურ, ისე ქრისტიანულ ესქატოლოგიაში. იუდაური ტრადიციის მიხედვით, ის მესიის წინამორბედად და მისი მოსვლის მაუწყებლად გამოცხადდა (მალაქია 4, 5—6). ზოლო ქრისტიანულმა ტრადიციამ ელია გაიგო, როგორც ერთ-ერთი ორ აპოკალიფსურ მოწამეთა შორის³⁹. იოანეს გამოცხადებაში წარმოდგენილ ორი მოწამის წინასწარმეტყველების სურათში, რომელიც ანგელოზის მეშვეიდე საყვირის დაცემის წინ იშარტება, ნათქვამია: „და მივეცე ორთა მათ მოწამეთა ჩემთა და წინამსწარმეტყველებდნენ ათას ორას და სამეოც დღე, შემოსილნი ძაძითა“ (იოან. გამოცხ. 11, 3). ეს ორი მოწამე განიშარტება, როგორც ქრისტიანული სარწმუნოების მქადაგებელი და უფლის მეორედ მოსვლის წინასწარმეტყველი. ისინი დაკონკრეტებულა, როგორც ორი ცალკეული პიროვნება, რომელთაგან ერთ-ერთს ელია წინასწარმეტყველთაჲ, ზოლო მეორეს ენუქის ბიბლიურ პიროვნებასთან აიგივებენ⁴⁰. ენუქი ელიას მსგავსად არ კვდება ბიბლიურ გადმოცემაში. ქრისტიანობამ ეს ბიბლიური პერსონაჲი ერთი უმთავრესი ნიშნის მიხედვით შეითვისა და გააცნობიერა — ეს არის ენუქის მოწამებრივი როლი ღმერთის წინაშე, რომელიც თავის კულმინაციას ანტიქრისტეს ეპოქაში აღწევს⁴¹. მეორე აპოკალიფსური მოწამის როლში ენუქს ხშირად მოსეს პიროვნება ენაცვლება, რაც სახარების ფერისცვალების სცენაში ქრისტეს გვერდით სწორედ ამ ორი წინასწარმეტყველის — მოსესა და ელიას ერთად არსებობით არის განპირობებული⁴². როგორც

³⁹ Мифы народов мира, т. I, М., 1980, с. 506.

⁴⁰ Толковая Библия, т. XI, СПб., 1913, с. 557.

⁴¹ Мифы народов мира, т. I, с. 436.

⁴² The interpreter's one-volume commentary on the Bible, 1971, p. 959.



ვხედავთ, ელიას ადგილი ორ აპოკალიფსურ მოწამეთა შორის ურყე-
ვია ორივე ამ ქრისტიანულ ვერსიაში.

ელია წინასწარმეტყველის სახელს აპოკალიფსური შინაარსის
ადრიდანვე დაუკავშირდა, ამაზე მეტყველებს ერთი დაკარგული ფსევ-
დოეპიგრაფიკული თხზულების შემორჩენილი სათაური: ეს არის
„ელიას აპოკალიფსი“. ამ წინარმოების ფრაგმენტზე მითითება უკვე III
საუკუნის ქრისტიან ფილოსოფოს ორიგენესთან არის დადასტურე-
ბული⁴³.

ამგვარად, ელია, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ქრისტეს მეორედ
მოსვლის, გახკითვის დღის წინასწარმეტყველი ანუ „მოწამე“ და მო-
მასწავებელია. ელია წინასწარმეტყველის ამ ქრისტიანულ ინტერპრე-
ტაციას თუ შვილებთ მხედველობაში, ვფიქრობ, ელიას ხალენის სიმ-
ბოლიკის გარკვევა „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ აღარ გაჭირდება.

ელიას ხალენისა და ქრისტეს კვართის ზემოთ აღნიშნული ანალო-
გიის თანახმად, ორივე სამოსი ღვთიური სასწაულია და ამიტომ მიმ-
ნიშნებელი აზრით არის დატვირთული. როგორც ითქვა, ქრისტეს
კვართი „ახალი ქამის მოწვენას“, ქრისტეს ქართლში მოსვლას მიუ-
თითებს. მსგავსად ამისა, ელიას ხალენის მცხეთაში არსებობა ელიას
მოსვლის მიხიშვებაა და, აქედან გამომდინარე, მის მიერ უფლის მეო-
რედ მოსვლის წინასწარმეტყველების და თვით განკითვის დღის და-
დგომის მომასწავებელია. ელიას ხალენის დამარხვის შესახებ ნათქვა-
ში სიტყვები — „ვიდრე ქამამდე მისა“ — უნდა გავიგოთ როგორც
„ვიდრე მეორედ მოსვლის ქამამდე“. სწორედ ამ დროის გარდუვალი
და წინასწარ ღმერთის მიერ განსაზღვრული დადგომაა ელიას ხალე-
ნის, როგორც მომასწავებელი ნიშნის, მნიშვნელობა.

როგორც ესქატოლოგიური მოლოდინი, ისე ქრისტეს მოსვლას-
თან ერთად „ახალი“ ქამის დადგომის იდეა სწორედ ადრექრისტიანუ-
ლი ხანისათვის არის დამახასიათებელი. „მოქცევაჲ“ „შენ ზმ მოი-
წია ახალი იგი ქამი“ ეხმაურება ახალი აღთქმის წიგნების, მათ შორის
აპოკალიფსის ტერმინ „ახლის“ გააზრებას⁴⁴. შუა საუკუნეების დროის
კატეგორიის დახასიათებისას ა. გურგენიჩი ტერმინ „ახლის“ შესახებ
აღნიშნავს, რომ „მხოლოდ ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში გაა-

⁴³ Dictionary on the Bible, Vol. I, p. 692.

⁴⁴ ზ. კიკნაძე, „ახალი“ გავებისათვის „ქებაჲში“, კრიტიკა, 1985, 1; გ. ნარ-
სიძე, უძველესი ქართული თხზულება, მნათობი, 1985, № 9.

წინდა მას პოზიტიური მნიშვნელობა. „ახალი“ აღნიშნავდა ქრისტიანულს, „ძველი“ — წარმართულს. მაგრამ მოგვიანო ხანებში ნამდვილი ანტიკურობა დაეიწყებულ იქნა და ტერმინმა antiquus შეიძინა დადებითი მნიშვნელობა და ავტორიტეტის სინონიმად იქცა⁴⁵. აქვე შეიძლება „ახლის“ შესახებ ს. ავერინცევის სიტყვების მოხმობა: „ტრადიციული რელიგიურობისათვის სიტყვა „ახალი“ მხოლოდ ნეგატიური აზრით შეიძლება ყოფილიყო დატვირთული — აქ ოფიციალური იუდაიზმი და ბერძნულ-რომაული წარმართობა ერთნი იყვნენ... ახალგაზრდა ქრისტიანობამ შემოიტანა სიტყვა „ახალი“ თავისი „აღთქმისა“ და თავისი „წერილის“ აღსანიშნავად და ამ სიტყვაში ესქატოლოგიური ისტორიზმის პათოსით შეფერილი თავისი უმაღლესი სასოება ჩააქსოვა“⁴⁶.

„ახლის“ „მოქცევათადად“ სიმბოლიკა ადრექრისტიანული ხანისათვის ნიშნულია. ადრექრისტიანული ქრონოლოგია, რომელიც კაცობრიობის არსებობის მთელ დროს ექვს ან თორმეტ პერიოდად ყოფდა, ქრისტეს მოსვლის, ე. ი. ახალი ეამის დადგომის, იმავე კაცობრიობის ხსნის ეპოქას მეორედ მოსვლის წინა პერიოდში ათავსებდა. ქრისტიანობა, როგორც ცნობილია, სწორედ ესქატოლოგიური მოლოდინით, ქვეყნის აღსასრულის დროის მოახლოების რწმენით მკვიდრდებოდა. მათეს სახარებაში ნათქვამია: „რამეთუ მოსვლად არს ძე კაცისაჲ დიდებითა მამისა თვისისაჲთა ანგელოზთა მისთა თანა, და მაშინ შიაგოს კაცად კაცადსა საქმეთა მათებრ. და გეტყვ თქუენ, რამეთუ არიან ვინმე აქა მდგომარენნი, რომელთა არა იხილონ გემო სიკვდილისაჲ, ვიდრე იხილონ ძე კაცისაჲ, მომავალი სუფევითა თვისითა“ (მთ. 16, 17). ქრისტეს სუფევით, დიდებით მოსვლა ციტირებულ ადგილას სულ უახლოესი ხანისათვის არის მოსალოდნელი. უახლოესი მეორედ მოსვლის მოლოდინი, როგორც დავინახეთ, ქართლის მოქცევის მატთანშიც დადასტურდა.

ამგვარად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ელიას ხალენის მცხეთაში არსებობის აღნიშვნა უნდა ვაგებულ იქნეს, როგორც მეორედ მოსვლის ეამის დადგომის სიმბოლური მინიშნება ისევე, როგორც კვართის არსებობა — „ახალი“ ეამის მოწვევის მითითება.

⁴⁵ Гуревич А. Я., Категории средневековой культуры, М., 1984, с. 135.

⁴⁶ Аверинцев С. С., Поэтика ранневизантийской литературы, М.,

სასწაულების შეშვეობით „ნინოს ცხოვრებაში“ თითქოს მტკიცდება ქართლის მოქცევის ღვთაებრივი ნება-სურვილი, რომელიც სწავებელი ნიშნებით ცხადდება. ისინი ეხება ქართლის მოქცევის მნიშვნელოვან ეპიზოდებს, როგორცაა: განმანათლებელი ქალის მოსვლა ქართლში, მეფის ბაღში პირველი ქრისტიანული ტაძრის აშენება, თვით მეფის მოქცევა, მოქცევის ქაშის დადგობა და მომავალი აღდგომის ქაშის მოახლოება და სხვა.

„ნინოს ცხოვრების“ ქრისტიანული სიმბოლიკის მნიშვნელობისა და მიზანდასახულების ახსნა საშუალებას იძლევა წარმოვიდგინოთ, თუ როგორი იყო საკრალური დროისა და სივრცის შეგრძნება ადრექრისტიანული ხანის საქართველოში.

თავი მეორე

სატრალური დროისა და სივრცის შემადგენლობა და მისი
სამეცნიერების ადამიანის სამყაროს სურათი

რელიგიური აზროვნების მქონე ადამიანის „სამყარო“ არ არის ერთგვაროვან მოვლენათა მთლიანობა¹. მისთვის არსებობს ორი, ხარისხობრივად სრულიად განსხვავებული, სხვადასხვა მნიშვნელობით დატვირთული ყოფიერება — ერთი ადამიანური, ყოველდღიური, ერთფეროვანი, წარმავალი, ე. ი. პროფანული, ხოლო მეორე — საკრალური, ე. ი. ღვთაებრივი, მარადიული და, ამდენად, ტრანსციენტი ანტილოგიური ღირებულების შემცველი. ყოველდღიური ცხოვრების ერთგვაროვნებაში დროსა და სივრცეში ადამიანი განიცდის საკრალურის შემოჭრას. ამის შედეგად სივრცეს ენიჭება მოწესრიგებულობა (ის ხდება ღვთაებრივით გაჭრებულ და საცხოვრებლად შესაძლებელი), ხოლო დროს — მარადიულობასთან შეხების საშუალება; ის ამით განაზღვრება, ხელახლა დაიბადება მთელ სამყაროსთან და ადამიანებთან ერთად.

საკრალური სივრცე ის ადგილია, სადაც ადამიანებს ღვთაებრივთან ურთიერთობის შესაძლებლობა ეძლევათ. ის მყარდება თვითღვთაების ან რაიმე ღვთაებრივი ნიშნის (ძველქართულად — სასწაულის) გამოჩენის შედეგად. ეს გამოჩენა აფიქსირებს მყარ წერტილს, სამყაროს ცენტრს, სადაც პერმანენტულად ზეციურ ძალებთან ურთიერთობის საშუალება იქმნება. რელიგიურ წარმოდგენებში სამყაროს ცენტრის აღმნიშვნელი სიმბოლოებია: სიცოცხლის ხე, სვეტი, ჭვარი, ქვა და სხვ. ეს არის ის საყრდენი წერტილი, ურომლისოდაც სამყაროს არ მიენიჭება სტრუქტურა, მოწესრიგებულობა, ყოველივე, რაც

¹ მითოლოგიურ-რელიგიური წარმოდგენების შესახებ დროსა და სივრცეზე იხ.: M. Eliade, *The Sacred and the Profane (The Nature of Religion)*. New-York, 1959; М. Е л и а д е, *Космос и история*, Москва, 1987.



ადაშიახთა საზოგადოების არსებობის წყაროა. მითოლოგიური წარმოდგენებით, სამყაროს ცენტრიდან შეიქმნა ქვეყნიერება, ამიტომ ადამიანთა ყოველი საქმიანობა პირველადი ღვთაებრივი აქტის გახედვით — სამყაროს ცენტრის ფიქსირებით იწყება.

დრო რელიგიური ადამიანის ცნობიერებაში არ არსებობს მისი შემცველი ქვეყნიერებისგან განცალკევებულად. ამქვეყნიური არსებობა პროფანულ, ე. ი. ყოველდღიურ დროში მიმდინარეობს; ღვთაებრივის შემოჭრა, საკრალურ სივრცესთან შეხება მარადისობასთან შეხებას გულისხმობს. საკრალური დრო მარადიული, ღვთაებრივი დროა. ამიტომაც ადამიანი ყოველი საკრალური ქმედებისას სწორედ მარადიულთან კავშირს ახორციელებს. დროის ამგვარი შეგრძნებისათვის დაშახასიათებელია წრიულობა. ყოველდღიური ყოფით, პროფანული არსებობით დაძმობებული ქვეყნიერება საკრალური დროის დადგომასთან ერთად განახლდება, განიწმინდება. ხელახლა დაიბადება, სამყაროს პერიოდული აღორძინების რწმენა და, მაშასადამე, დროის ციკლური გაგება დაშახასიათებელია როგორც მითოლოგიური აზროვნებისათვის, ისე გახვითარებული რელიგიური და ფილოსოფიური სისტემებისთვისაც.

ახალი რელიგიის შემოღებას, ახალი მორალურ-ეთიკური თუ ესთეტიკური ძრწაშის ჩამოყალიბებასთან ერთად, სამყაროს ხელახალი საკრალისაცია მოსდევს. საყურადღებოა, რომ უპირველესი აზრი, რომლითაც მთელი „ხინოს ცხოვრების“ ეპიზოდები შეიძლება გაერთიანდეს, არის ახალი სამყაროს მოდელის შექმნა. ეს ეპიზოდები, ბუნებრივია, სასწაულებრივ შინაარსს ატარებს და, ამდენად, მთელი თხზულება უფრო ლეგენდური თხრობის შთაბეჭდილებას ახდენს, ვიდრე თანამედროვის მიერ ობიექტური რეალობის თანმიმდევრობითი აღწერისას. მაგრამ სწორედ ეს „ლეგენდურობა“ არის იმდროინდელი ადამიანის მიერ სამყაროს ნამდვილი ხედვა. თხზულების უპირველესი მიზანდასახულება სამყაროში „ახალი“ ორიენტაციის დამყარებაა, ანუ ახალი შინაარსით დატვირთული სივრცულ-დროული სტრუქტურის ჩამოყალიბება. ამიტომ ჩვენც, უპირველეს ყოვლისა, თხზულების ავტორების და საერთოდ იმდროინდელი ადამიანის აზროვნების სივრცესა და დროსთან მიმართებაში განვიხილავთ.

თუ ჩვენ განსახილველი ძეგლის ლოგიკას დავუკვირდებით, დავინახავთ, რომ აქ ქართლის მოქცევა გადმოცემულია ღვთაებრივი ნების გამოვლინების, ანუ საკრალურის მანიფესტაციის აღწერის მეშვეობით.



მივყევთ თვით თხზულებას და ვნახოთ, თუ როგორ გაიაზრებს, რა სახეებით გადმოსცემს ის ქართლის ისტორიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფაქტს — ქართლის მოქცევას.

საქართველოს მიწაზე შემოსვლისთანავე წმ. ნინოს ანგელოზი მოევილინა და გადასცა მას „წიგნი“, რომელიც „დაბეჭდული იყო იესუსისი“. ამ „წიგნში“ ნინოს ქართლის განმანათლებლობის ღვაწებრივი ნება-სურვილია გაცხადებული.

ქართლის გაქრისტიანების ისტორია წარმოდგენილია, როგორც „სასწაულთა“ მთელი წყება. ამასთან, ყოველი „სასწაულის“ ადგილი საკრალურ სივრცედ იქცევა და აქ საკულტო კერები ეწყობა — იგება ეკლესია ან აღმართება ჭვარი. სწორედ ასეთ სივრცედ მიიჩნია მეფე შირიანმა ის ადგილი, სადაც „ნინოს ღმერთმა“ მას ბნელი გაუთენხა. მირიანი ამბობს: „და აწ ამ ას ადგილსა აღმართო ძელი ჭუარისა შეხისა, რომლითა იდიდებოდის სახელი წმიდა შენი და იხსენებოდის საქმე ესე სასწაულთა ამათ უკუნისამდე და ისწავლა ადგილი იგი და წარმოემართა და გამოვიდა“².

უპირველესი ქრისტიანული ტაძრის მშენებლობა ძველში ასეა გადმოცემული: უფლის კვართის დამარხვის ადგილას აღმართული ყოფილა ლიბანის ნაძვი, იგივე ლიბანის კედარი. მის არსებობას მირიანის „სამოთხეში“ (ბაღში) თავისთავად მომასწავებელი ნიშნის მნიშვნელობა აქვს, რადგან ლიბანის კედარი, როგორც ითქვა, ბიბლიის კახონიკური და აპოკრიფული წიგნების მიხედვით საკრალური მნიშვნელობის ხეა. ეკლესიის აგების დროს მოხდა კიდევ ერთი სასწაული. როდესაც ლიბანის ნაძვი შოჭრეს და მისგან ტაძრის „შენობის სვეტი დაამზადეს, ის „ძალითა კაცობრივითა“ ვერ აღიმართა. ხოლო ღვაწებრივი „ძალით ცაში ამაღლდა და შემდეგ ისევ მიწაზე დაეშვა. იქ მყოფ აღმძიანთა თვალწინ განხორციელდა ცისა და მიწის ურთიერთკავშირი. ასე აიგო პირველი ქრისტიანული ტაძარი მცხეთაში. ეს ტაძარი ქვეყნის საკრალურ ცენტრად და ღვთის სამყოფელ ადგილად იქნა მიჩნეული. მისი სახელი „წმიდაჲ წმიდათაჲ“ უკავშირდება ბიბლიური ხანის იერუსალიმის ტაძარს, რომლის უწმინდესი ადგილი „წმიდაჲ წმიდათაჲ“ ღვთის სახლად და სამყოფელად ითვლებოდა. მაგრამ იმისათვის, რომ მცხეთაში დაჰკვიდრდეს ქრისტიანული ეკლესია, დაჰკვიდრდეს ამ ეკლესიის ცენტრი — წმიდნათა წმინდა ადგილი, ის უნდა იყოს სახე, ხატი ზეციური ქვეყნისა — ღვაწებრივის ანალო-

² მოქცევა ქართლისაჲ, გვ. 136.



გი. ამიტომ მცხეთა გაიხზრება როგორც ზეციური იერუსალიმის ხატი ამ ქვეყნად — ახალი იერუსალიმი.

ეს სიმბოლიკა საინტერესოდ არის გადმოცემული თვით ნინოს ცხოვრებაში³, კერძოდ, წმ. ნინოს ხილვაში და მის სიღონისეულ ინტერპრეტაციაში: სამეფო ბაღში („სამოთხეა სამეფუფოა“) ლოცვის დროს წმ. ნინოს ჩაეძინა და იხილა ჩვენება, რომელიც ქრისტიანული სიმბოლიკის მიხედვით ზეციურა სამოთხის გამოჩნატველია: „მოვიდიან მფრინველნი ცისანი, შთავიდიან მდინარესა, დაიბანნიან და მოვიდიან სამოთხესა მას, და ბაბილოსა მას მოისთულებდიან და ყუავილსა მას ძოვდიან, და მოწლედ ჩემდამო დადადებედ, რეცა ჩემი არს სამოთხე იგი“⁴.

ნინოს სიზმარს კი სიღონისას ასეთი განმარტება მოსდევს: „უცხოვო და აქა შობილო, ტყვეო და ტყვეთა მხსნელო, უწყი რამეთუ შენ ზმ შოიწია ახალი იგი ქამი და შენ მიერ ისმეს ჰამბავი იგი ძუელი, მამათა ჩუენთა ნაქმარი, ზეცისა მის კაცისა უბრალოსა სისხლისა უსამართლოდ დათხევაჲ, რომლითაცა ქმნა ღმერთმან ჰურიათა სირცხვილი, ცის კიდეთა განზნევაჲ, მეფობისა დაცემაჲ, ტაძრისა მის წმიდისა მოღებაჲ, ერისა მის უცხოასა მოგებაჲ და თესად წოდებაჲ და დიდებაჲ მათა მიცემაჲ“. და კუალად თქუა: „იერუსალმმ, იერუსალმმ, ვითარ განგიმარტეან შვილნი შენი და შეიკრებ ყოველთა ცის კიდისა ნათესაეთა ფრთეთა ქუეშე შენთა“⁴.

სიღონისას აღფრთოვანებული ტონი აშკარად მიუთითებს ნინოს ხილვის დიდ წინასწარმეტყველურ მნიშვნელობაზე. ხოლო უკანასკნელი შეძახილი: „იერუსალმმ, იერუსალმმ“ სახარების ერთი ადგილის პერიფრაზს წარმოადგენს და ამავე დროს პასუხიც არის წმ. ნინოს ხილვაზე: იესო ქრისტე სახარებაში წინასწარმეტყველებს იერუსალიმის დაცემას და ისრაელის შვილთა გახფატესას: „იერუსალმმ, იერუსალმმ, რომელმან მოსწყვიდნენ წინასწარმეტყველნი და ქვად დაჭკრიბე მოვლინებულთა შენ ზედა! რაოდენგზის ვინებე შეკრებაჲ შვილთა შენთა, ვითარცა სახედ შეიკრიბნის მფრინველმან მართუენი თუსნი ქუეშე ფრთეთა თვისთა და არა იხებეთ! აჰა ესერა დაეტვოს თქუენგან სახლი თქუენი ოჯრად“ (მათე 23, 37—38).

სად არის ის ახალი იერუსალიმი, რომელიც ფრთებგამლილი ფრინველის დარად დაიბრუნებს გაბნეულ შვილებს, შეკრებს თავისად

³ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 123.
⁴ იქვე, გვ. 124.



წოდებულ უცხო ვერ? სიდონია ასე ამთავრებს თავის წინასწარმეტყველებას: „ჩუენებია შენი არს ესე, რამეთუ ადგილი ესე სამოთხესა (ე. ი. მეფის ბალი მცხეთაში) შენ მიერ იქმნეს სამოთხედ სადიდებლად ღმრთისა, რომლისაჲ არს დიდებაჲ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე“⁵. ამქვეყნიური სამოთხე აქ მეფის „სამოთხეში“ იქნება და მცხეთა აქ ქრისტიანული ეკლესიის დამკვიდრებასთან ერთად გახდება ახალი იერუსალიმი — ასეთია ნინოს ჩვენებისა და სიდონიას მონოლოგის აზრი. სიდონიას წინასწარმეტყველებას მოსდევს უფლის კვართის მცხეთაში ჩამოტანის ლეგენდა, რომელიც კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ეს ადგილი უკვე წინასწარ, იმთავითვე შეიცავდა იმ სიწმინდეს, რომელიც ახლა ეკლესიის აგებით მხოლოდ გაცხადდება, გამოძვლავდება.

კიდევ ერთი წმინდა ადგილი, „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, მცხეთის მაყვლოვანის ბუჩქია. მაყვლოვანი არის მცხეთის „ზღუდისა გარეგახი“ ადგილი, სადაც მაყვლის ბუჩქებში ნინომ შეაფარა თავი. აქ ასკეტური ცხოვრებით, ქადაგებითა და სნეულთა განკურნებით გათქვა სახელი წმ. ნინომ და მას ბრავალი დედა დაემოწაფა. ქართლის მოქცევის შემდეგ მაყვლოვანის ბუჩქის ადგილას ეკლესიის მშენებლობა დაიწყო. მირიანი თავის სიკვდილისწინა „წიგნში“ ასე აღასენს ამ აქტს: „და აღვაუნე ეკლესია მაყვლოვანსა მას შინა ნინოისსა, და ვქმენ მას შინა საქმე ქმბული უჩინოჲ და ცხადი დიდებაჲ მაყვლოვანთა მათ, რამეთუ არა გამოვახუ ფურცელი ერთიცა მათგან, არამედ ხარისხითა გარშევიცვენ, რამეთუ მეხილვნეს მრავალნი სასწაულნი მას შინა და კურნებანი დიდნი“⁶. მაყვლოვანის ბუჩქი კი არ გაუკაფავთ, არამედ „ხარისხით გარეშეუცავთ“, როგორც ფარული — „უჩინო“ საკრალიზმის შემცველი ადგილი, ის მარცვალი, რომლის მშვეობითაც „ცხადი“ დიდების გამომხატველი ეკლესია აიგო.

ეს პასაჟი ადასტურებს, რომ ეკლესიის აგების აქტი აქაც ფარული საკრალიზმის, როგორც თვით ამ ადგილის თვისების გამოვლენაა, ცხადად ქცევაა⁷.

„წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ აღწერილია კიდევ რამდენიმე საკრალიური ადგილის დამკვიდრების ფაქტი, რომლებიც, ავტორის აზრით, აგრეთვე ღვთის ნების ჩარევის შედეგად მოხდა. ეს არის ჭვრების აღ-

5 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 124.

6 იქვე, გვ. 159—160.

7 მირიანის წიგნის აღნიშნული პასაჟი უფრო დაწვრილებით განხილულია წინამდებარე ნაშრომის მეოთხე თავში.



მართვა. მას შემდეგ, რაც მოჭრეს საჯვარე ხე და მისგან შეამზადეს სამი ჯვარი და დადგეს ისინი ეკლესიაში, მოხდა სასწაული: სიძრაველემან ქალაქისამან ბნელთა მათ ღამეთა, და აპა ჩამოვიდის ჯვარი ცეცხლისაჲ დაგვირგვინებული ვარსკვლავითა და დაადგრის ზედა ეკლესიასა ვიდრე განთიადამდე... და განთიად გამოვიდის მისგან ორი ვარსკვლავი, ერთი იგი წარვიდის აღმოსავლით და ერთი დასავლით“⁸. ვარსკვლავებმა ჯვრების აღმართვის ადგილი მიუთითეს.

ჯვრების აღმართვა, ისევე როგორც ეკლესიის აშენება, ქვეყნის მოქცევის აქტის განხორციელებაა და ამიტომაც ისიც ღვთაებრივი ნების ჩარევით მოხდა. ჯვრების აღმართვის ადგილი ვარსკვლავებმა მიუთითეს. მაგრამ მხოლოდ ამით არ კმაყოფილდებიან თხზულების ავტორები. მათი აზრით, ის ხე, რომლისგანაც ჯვრები შემზადდა, უფრო ადრე შეიკავდა ფარულ საკრალისხსს. ამ ხის შესახებ მირიანის „წიგნში“ ნათქვამია, „და ოდეს მთუწყა აღმართებამ, წარვაგლინენ ხურონი ძიებად ხესა და ვითარ პოვეს ხე ერთი მარტომ მდგომარეჲ კლდესა ზედა, რომლისადა არა მიხებულ იყო ხელი კაცისაჲ, არამედ მონადირეთაგან სძენით გუესძინა სასწაული ხისა მის, რამეთუ ოდეს ირემსა ეცის ისარი, შიივლტინ ბორცუსა მას ქუეშე, რომელთა ზედა დგა ხმ იგი, და სწრაფით ჭამნ თესლსა მას მის ხისასა ჩამოცვივნებულსა და სიკუდილისაგან განერის“⁹.

ხის ამ სასწაულის ჩვენებით კიდევ ერთხელ მკვიდრდება ის აზრი, რომ ქართლის მოქცევა წინასწარაა განსაზღვრული, ხოლო აქ დამკვიდრებული საკულტო ადგილები ასევე წინასწარ შეიკავდა იმ ფარულ შესაძლებლობას, რომელიც ახალი ქრისტიანული ეპოქის დადგომასთან ერთად სასწაულებით გაცხადდა. აქ არ შეიძლება არ მოვიყვანოთ ერთი ზოგადი დებულება, რომელიც ძველ აღმოსავლეთში საკულტო ადგილების დაფუძნების იდეოლოგიურ საფუძველს ეხება: „ყოველ საკულტო ადგილს გააჩნდა უცილობელი თვისება — ის ითვლებოდა თავდაპირველითგან წმინდა ადგილად. ახალი ტაძრის დაფუძნებისას იგულისხმებოდა, რომ ამ ადგილის პოტენციური სიწმინდე გაცხადდა“¹⁰.

⁸ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 148—149.

⁹ იქვე, გვ. 159.

¹⁰ Г. А. Франкфорт, Г. Дж. Франкфорт, Дж. Г. Уилсон, Г. Якобсен, В. преддверии философии, Москва, 1984, с. 40.



ამგვარად, „ნინოს ცხოვრებაში“ სივრცისა და დროის საკრალიზაციის რამდენიმე ასპექტი შეიძლება გამოიყოს.

1. საკრალური სივრცე — ღმერთისა და ადამიანის კომუნიკაციის ადგილია და სწორედ ამ კომუნიკაციის არქეტიპის მეშვეობით მყარდება. მაშასადამე, ხდება ღვთაებრივი ნიშნებისა და თვით ღვთაებრივ პირთა (ახგელოზების) შემოჭრა ამქვეყნიურ სასაეროში. ღვთაებრივი ნიშნების უშუალო გამოჩენა (ჰიეროფანია) არის ადგილის საკრალიზაციის ერთი სახე. ასეთია შირიანის მოქცევის დროს მზის დაბნელება, ვარსკვლავების გაბრწყინება ჯვრების აღმართვის ადგილას, ანგელოზების მიერ ძელის ცაში აღმართვა და ისევ დაშვება და სხვა.

2. ადგილისა და დროის საკრალიზაცია რელიგიურ აზროვნებაში უშუალო კავშირშია ერთმანეთთან. ქართლის მოქცევის დრო და მნიშვნელობა კი, ქრისტეს მოსვლის დროითა და მნიშვნელობით განისაზღვრება. ქრისტიანული თვალთახედვით ხომ ქრისტეს მოსვლით უდიდესი საკრალური აქტი განხორციელდა მთელი კაცობრიობის ისტორიისათვის. ქრისტეს მოსვლის უწინარესი დრო კი ამ საკრალური აქტის მოსამზადებელ ეპოქად განისაზღვრა (სწორედ ამიტომ გახდა შესაძლებელი ბიბლიური ისტორიის განმარტება როგორც ქრისტიანული შინაარსის შემცველი გამოცხადებისა). ძველი და ახალი აღთქმა წმინდა წერილად იქნა მიჩნეული. მან არქეტიპის მნიშვნელობა შეფიქსირა, რაც იქნა ნიშნავს, რომ მის პიროვნებებთან, ამბებთან მიმსგავსება-არმიმსგავსება ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ავლენდა საკრალური ისტორიის მნიშვნელობას, ამიტომ „ნინოს ცხოვრების“ სიმბოლური წყვილები: ნინო — მარიამ მაგდალინელი და მარიამი ლაზარეს და; მცხეთა — იერუსალიმი, მცხეთისა და იერუსალიმის „წმიდათა წმიდა“ ადგილი და სხვ., მოქცევის დროისა და თვით ქვეყანაში ადგილის საკრალიზაციის ერთერთ ფორმად შეიძლება მივიჩნიოთ.

3. დროისა და სივრცის საკრალიზაციის კიდევ ერთი ნიშანი მკლავდება „ნინოს ცხოვრებაში“: ახალი ქრისტიანული ჟამის დადგომასთან ერთად არა მარტო ბიბლიური წარსულის მარადიული შინაარსი ცხადდება, არამედ თვით ქართლის ისტორია გაიაზრება, როგორც ქრისტიანული ჰუმანიტეტების შემცველი წინასწარმეტყველება, შოშასწავებელი ნიშნების ანუ „სასწაულების“ მთელი წყება, რომლებსაც ფარული სახე ჰქონდა და მხოლოდ „ახალი“ — ქრისტიანული ჟამის დადგომასთან ერთად შესაძლებელი გახდა გამკლავებულობითი ფარული საკრალიზაცია. ასეთია იდეა ქრისტიანული ეკლესიების



იმ ადგილებზე აგებისა, რომელთაც უწინარესად გააჩნდა ღვთიურად „ხიშახი“. ასეთი იყო სივრცის; და დროის გააზრება წარმართობის და ქრისტიანობის მიჯნაზე საქართველოში.

აუცილებელია აღინიშნოს ერთი გარემოება: „ნინოს ცხოვრებაში“ ჩახს, რომ ქართლში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადების დროს ზრუნავდნენ წმინდა ადგილების დაარსებაზე, იმაზე, რომ ეს წმინდა ადგილები სათანადო ქრისტიანული რელიკვიებითა და სიწმინდეებით ყოფილიყო „განმტკიცებული“, რაც ზოგჯერ თვით წმინდანის ნების შესაბამისად ხდებოდა.

ასე გადაწყვიტა წმ. ნინომ, რომ ჯვარი აღეშრათათ არა „სასწაულებრივად“ მითითებულ ადგილას დაბა ბოდში, არამედ ხალხმრავალ საუფლისწულო ქალაქში — უჯარმაში. ხოლო ბოდი „თვით ვიხილოთ სათნოა იგი ადგილი ღმრთისა“, — ამბობს ნინო და, მართლაც, ბოდში გაატარა განმანათლებელმა თავისი სიცოცხლის ბოლო ხანები, იქ გარდაიცვალა და იქვე იქნა დასაფლავებული.

ასე იღვწოდა საეკლტო ადგილების „გამრავლებისათვის“ ქართლის განმანათლებელი. მცხეთის სამთავარებისკობოსო ეკლესიაც ხომ წმინდა ნინოს სამყოფელ ადგილს, მავკლოვანში აშენდა. თვით სამეფო ბაღიც, „წმიდაა წმიდათაის“ აგების ადგილი ერთხანს ხომ ნინოს თავშესაფარი იყო.

არა ძარტო განმანათლებელს, ქართლის მეფესაც მშვენივრად ჰქონდა შეგებელი წმინდა ადგილების მნიშვნელობა, რადგანაც ადგილის სიწმინდე იყო საწინდარი ქრისტიანული ეკლესიის მკვიდრად არსებობისა. მირიანის ანდერძში ვკითხულობთ: „შემდგომად ჩემსა, განყავ სამეფოთა ჩემი ორად და მიიღე სამარხვოსა წმიდისა ნინოსისა ქაშთა შეცვალებისათვის, რათა არა შეირყიოს უკუნისამდე ადგილი იგი, რამეთუ არა მეფეთა საჯდომი არს, მწირ არს ადგილი იგი“¹¹.

მაშასადამე, „ნინოს ცხოვრება“ შეიცავს სარწმუნო ცნობებს იმის შესახებ, თუ როგორ ზრუნავდნენ ქართლის მეფე, განმანათლებელი და სხვა სახელმწიფო თუ სასულიერო მუსხეურები ქართლის მიწაზე წმიდა ადგილების დამკვიდრების, გამრავლებისა და მათთვის „საჯრალური“ მნიშვნელობის მინიჭებისათვის. ასეთ ზრუნვას წმინდა ადგილების დამკვიდრებისათვის, ბუნებრივია, რომ მოჰყოლოდა ამ ადგილისა და მოქცევის დროის საკრალიზმის კონცეფციის შემუშავება თუ გავრცელება. ცხადია, „ნინოს ცხოვრების“ ზემოთ განხილული პა-

¹¹ მოქცევაი ქართლისაი, გვ. 162.



საეების შეშვეობით ჩვენ შეგვიძლია შევიქმნათ წარმოდგენა იმის შესახებ, თუ როგორი იყო მოქცევის კონტექსტში რელიგიური ადამიანის საშყაროს სურათი, რა რიგის მოვლენებზე იყო ის ორიენტირებული, როგორ გამოხატავდა ის ქრისტიანობის დამკვიდრების ფაქტს ქვეყანაში, როგორ დაიხატა მან ერისტიანობის შუქზე ქვეყნის წარსული, აწმყო და მომავალი.

ახალი ქრისტიანული მსოფლხატის ჩამოყალიბებაში ერთ-ერთი უპირველესი ადგილი სივრცისა და დროის საკრალიზაციას ენიჭება. ის გაიზარება ქრისტიანული იდეოლოგიის შესაბამისად და ქრისტიანული სიმბოლოების მოაზრობით. აღსანიშნავია, რომ „ახალი“ შინაარსი ჩადებულია არა მარტო ქვეყნის მოქცევის დროინდელ ამბებში, ე. ი. „ახალი“ ქამის დადგომის შედეგად მომხდარ ამბებში, არამედ „ახალი“ შინაარსით არის გამსჭვალული წარსული დრო. ქვეყნის წარსული დანახულია როგორც „ახალი“ შინაარსის „ფარულად“ შემცველი მოვლენების მიმდევრობა, რომელთა აზრი და მნიშვნელობა ახალი ქამის დადგომასთან ერთად ხდება შესაძლებელი და რომლის საბოლოო ესქატოლოგიური შინაარსის გაშლავება მომავალი უკანასკნელი ქამის კეთვნილებაა.

ძეხეთაში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარების დროს პირველი საკულტო ადგილების დამყარების იდეოლოგიური მოდელი აგებულია მითოლოგიურ-რელიგიური აზროვნების ძირითადი პრინციპების მიხედვით. აქ ჩანს ქრისტიანული ტაძრის გაზარება, როგორც საშყაროს ცენტრისა, რის გამოც ეს ადგილი წმინდაა დასაბამითაგ, ხოლო ეკლესიის აგება ამ თავდაპირველი სიწმინდის გამოვლენაა, ცხადად ქცევაა.

მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ „ნინოს ცხოვრების“ სიმბოლოკის ერთ-ერთ უმთავრეს მიზანს ადგილის საკრალიზაციის გადმოცემა წარმოადგენს. ეს თხზულება ახალი საკულტო კერების დაფუძნების იდეოლოგიური საფუძვლების შესახებ მოგვითხრობს. ეს საფუძველი ქრისტიანული მსოფლმხედველობით იკვებება — ადგილის, დროის, პიროვნებისა თუ რაიმე ქმედების სიწმინდე ხომ ძველი და ახალი აღთქმის ანალოგიების შეშვეობით დევიდრდება. ამასთანავე, ის „მეჭანისში“ თუ „მოდელი“, რომელიც ახალი საკულტო კერების დაფუძნებას ეხება, მითოლოგიური აზროვნების ძლიერ კვალს ატარებს.

თ ა ვ ი მ მ ს ა მ მ

უძველესი ქრისტიანული საღვთისმსახურო პრაქტიკის
ანარეკლი „ნინოს ცხოვრებაში“

რელიგიური დღესასწაულები, საზოგადოდ, ძალზე მკიდროდა დაკავშირებული ყოველი ხალხის ყოფასა თუ სულიერ კულტურასთან. ცვლილებებს, რომლებსაც ამა თუ იმ ხალხის ცხოვრებაში ჰქონდა ადგილი, მათი რელიგიური წეს-ჩვეულებების ხასიათის შეცვლაც მოსდევდა. რელიგიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ ცერემონიები და რიტუალები, უმეტეს შემთხვევაში, დროთა ვითარებაში უცვლელი რჩებოდა, ხოლო მათი მნიშვნელობა კი იცვლებოდა, ახალი შინაარსითა და სიმბოლური მნიშვნელობებით იტვირთებოდა და, ამგვარად, სრულიად ახალ სახეს იძენდა¹.

ქრისტიანობის შემოღებას საქართველოში ქრისტიანული ღვთისმსახურების დაშვიდრება და, შესაბამისად, ძველი — წარმართული წეს-ჩვეულებების ცვლილება თუ გადააზრება მოჰყვა. ამიტომ ქრისტიანული ღვთისმსახურების დაშვიდრების პროცესის გამოვლენა მნიშვნელოვანი ამოცანაა ქართული კულტურისა და მისი ადრექრისტიანული პერიოდის „მსოფლბატის“ (სამყაროს სურათის) შემეცნების გზაზე. „ნინოს ცხოვრება“ ამ თვალსაზრისითაც მნიშვნელოვანი ისტორიული წყაროა. მასში ასახული ეპოქა ძველი და ახალი სულიერი კულტურის გასაყარზე დგას და შესაძლოა ამ თხზულებამ ძალზე მნიშვნელოვანი ცნობები შემოგვინახა ახალი — ქრისტიანული ღვთისმსახურებში შემოღებისა და მის ყაიდაზე ძველი წეს-ჩვეულებების გადააზრების შესახებ.

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ რიგის ფაქტების დაძებნა განსახილველ კრებულში იოლი არ არის, რადგან თბრობის მთელი

¹ H. Schauss, Pesach: Its Origins, Reader in comparative Religion, An Anthropological Approach, p. 461—466.

ბაზი აქ სულ სხვა საკითხზე — ქართლის მოქცევის ისტორიის ფაქტებზე ვაძინ. მიუხედავად ამისა, ირიბი მონაცემებით მაინც შესაძლებელი ხდება მეტ-ნაკლებად სრული სურათის აღდგენა.

ამ მიზნით განვიხილავთ ჩვენ „ნინოს ცხოვრების“ ერთ-ერთ თავს „პატიოსნისა ჯუარისათჳს, რომელი აღწერა იაკობ“. ამ თავით კრებულში არსებითად სრულდება თბრობა ნინოს შესახებ. მისი მომდევნო შირიანის „წიგნი“ უკვე ნათქვამის განმეორება და ერთგვარი შეჯამება². საინტერესოა, რომ ეს გარემოება აღრევე შეუნიშნავთ. ამაზე მიუთითებს პელიშური რედაქციის გადამწერის ბასილის შენიშვნაც, რომელიც მოსდევს სწორედ იაკობის აღწერილ თავს და გვამცნობს განმანათლებლის შესახებ თბრობის დასასრულს³.

იაკობის მიერ აღწერილი თავი „პატიოსნისა ჯუარისათჳს“ მცხეთაში ჯვრის აღმართვის ამბავს მოგვითხრობს, ის ასე იწყება: „და იყო რაჲმს მოეკუთა ხმ იგი პატიოსნისა ჯუარისა და მოაქუნდა იგი ათსა ათეულსა კაცსა ზმ ზმ რტოითურთ“. შლოცველთა დიდ პროცესიას ხე ქალაქში შემოუტანია და ეკლესიის სამხრეთ კარიბჭესთან მიუყუდებია. ხე მოუჭრიათ 25 მარტს, პარასკევ დღეს. ოცდაჩვიდმეტი (37) დღის შემდეგ, პირველ მაისს მისგან დაუმზადებიათ საში ჯვარი, შეუტანიათ ეკლესიაში და იქ ერთი კვირით დაუსვენებიათ. 7 მაისს კი ჯვარი არაგვის გაღმა მდებარე ბორცვზე აღუმართავთ. ხოლო იმ დროს, როდესაც ჯვრები ეკლესიაში ესვენა, ღამით ზეციდან ჩამოვიდა „ჯუარი ცეცხლისა და გვირგვინებული ვარსკვლავითა და დადგრის ზედა ეკლესიასა ვიდრე განთიადამდე“. განთიადისას კი გამოვიდა მისგან ორი ვარსკვლავი, ერთი წავიდა აღმოსავლეთით, მეორე დასავლეთით. თავად ჯვარი კი, „დგან ბრწყინვალედ და ნელიად-ნელიად განდგის მიერ კერძო არაგუსა და დადგის ბორცუსა ზედა კლდისასა და მუნით აღმაღლდეს ზეცად“⁴. ვარსკვლავებმა მიუთითა ის ადგილები, სადაც ჯვრები უნდა აღემართათ: თხოთის მთა (შირიანის მოქცევის ადგილი) და დაბა ბოდი (წმ. ნინოს სიკვდილის ადგილი).

² „მატბერდულ რედაქციაში იაკობის მოთხრობილ თავს მოსდევს „აღმართვბა პატიოსნისა ჯუარისაჲ“. „ნინოს ცხოვრების“ ეს თავი ცალკე საკითხად შეტანილა კლარჯულ მრავალთავში და დღეს გაზიარებული მოსაზრების თანახმად, არ წარმოადგენს „ნინოს ცხოვრების“ ორგანულ ნაწილს. იხ. მ. ჩხარტი შვილი, ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, გვ. 65—72.

³ მოქცევა ქართლისაჲ, გვ. 152.

⁴ იქვე, გვ. 148—149.

ხლო ცეცხლის ჯვარი დადგა და შემდეგ აშლდა იმ მთიდან, რომელზედაც მცხეთის ჯვარი უნდა აღეშენებოდა.

წმ. ნინოს რჩევისამებრ მეფემ გაგზავნა ხალხი იმ ადგილების მოსაძებნად, რომლებიც ცეცხლოვანი ჯვრიდან გამოსულმა ვარსკვლავებმა შიანიშნა. ათი დღის ძებნის შემდეგ პარასკევს „შაბათლა განთენდებოდა“, დაბრუნდა დასავლეთით და აღმოსავლეთით გაგზავნილი ხალხი და აღწყო მეფეს ვარსკვლავების მიერ მითითებული ადგილები. მეფემ, ისევ წმ. ნინოს რჩევით, ორი ჯვარი აღმართა მითითებულ ადგილებზე. ამ ეპიზოდს მოსდევს მცხეთის ჯვრის აღმართვის სცენა, რომლითაც სრულდება იაკობის თავი.

იმისათვის, რომ ამ თავში აღწერილი რიტუალის მსვლელობა შეძლებისდაგვარად აღვადგინოთ, ჯერ თვით იაკობის თავის კომპოზიციისა და მასში აღწერილ მოვლენათა თანმიმდევრობის გარკვევა საჭიროა.

საქმე იმაშია, რომ იაკობის მონათხრობზე დაკვირვება ააშკარავებს მისი კომპოზიციური აგების ერთ თავისებურებას. კერძოდ, ამ თავში მოვლენათა დროში თანმიმდევრობა არ არის მათი აღწერის თანმიმდევრობის იგივეობრივი.

უბირველეს ყოვლისა, აშკარაა, რომ ავტორი რაღაც აზრს ხედავს მცხეთის ჯვრის აღმართვასთან დაკავშირებული თარიღების ურთიერთკავშირში, რადგან ცდილობს ისინი არ დააცილოს ერთმანეთს. ავტორი წერს: „და ესე მოვჰყუთეთ თუესა მრტსა: კესა (25—ლ. 3.), დღესა პარასკევსა. და დაადგრა ხმ იგი ოც და ათჩვიდმეტ დღემდე, და არა შეიცვალა ფურცელი მისი, ვიდრემდის ყოველნი ხენი მალნარისანი შეიმოსნეს ფურცლითა და ხენი ნაყოფიერნი შეიმკვნეს ყუავილითა. მაშინ თთუესა მასისა ერთსა შეიქმნეს ჭუარნი ესე და შვდსა შის თვისასა აღმართნეს ხელის დადებითა მეფისაათა, სიხარულითა და დიდითა წადიერებითა ყოვლისა ქალაქისაათა. იყვნეს რამ ყოველნი იგი (ჯვრები — ლ. 3.) ეკლესიასა შინა, იხილეს სიმრავლემან ქალაქისაჲან ბხელთა შათ ღამეთა და აჰა ჩამოვიდის ჭუარი ცეცხლისაჲ დაჯვრგუნებულნი ვარსკულავითა და დაადგრის ზედა ეკლესიასა ვიდრე განთიადამდე“...⁵

როგორც ვხედავთ, ავტორი ჯერ საუბრობს ხის მოჭრის, ჯვრების შექმნისა და მცხეთის ჯვრის აღმართვის თარიღების შესახებ (25 მარტი, 1 და 7 მაისი), შემდეგ კი აღნიშნავს: როდესაც ჯვრები ეკლესია-

⁵ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 148—149.



ში იყო დასვენებული, ღამით ესა და ეს სასწაული ხდებოდაო, და შემდეგ განაგრძობს თხრობას. მაშასადაჲ, ჯაკობს აღმართვის თხრობებში ერთგან ავტორმა გაუსწრო მოვლენათა თანმიმდევრულ მსვლელობას, რათა ჯერის აღმართვის ყველა თარიღი ერთ კონტექსტში გამოეთქვა, ხოლო ამის შემდეგ დაუბრუნდა იმ ადგილს, საიდანაც მომხდარი სასწაულების შესახებ საუბარი უნდა განეგრძო.

თხრობის ასეთმა სტილმა უსრუნველყო სასურველი ეფექტი. ჯერის აღმართვის მთელი პროცესი, ძირითადი თარიღებითურთ, დასაწყისში მოცემულია შემქმნელობული სახით და ამით ადვილად აღიქმება ამ პროცესის ერთიანობა და მისი შემადგენელი მომენტების ურთიერთკავშირი.

ხის მოჭრის, მისგან ჯვრების დამზადებისა და მცხეთის ჯერის აღმართვის „განრიგის“ წარმოდგენის შემდეგ იაკობ მღვდელის აღწერილ თავში საუბარია იმ სასწაულების შესახებ, რომლებიც ეკლესიის თავზე გამოისახა მაშინ, როცა ჯვრები ეკლესიაში ესვენა, აი, როგორი იყო ეს სასწაული: „და აჰა ჩამოვიდის ჯუარი ცეცხლისაჲ დაგვრგვნებული ვარსკულავითა და დაადგრის ზედა ეკლესიასა ვიდრე განთიადამდე... და განთიად, რიეურაჲუს ოდენ, გამოვიდის მისგან ორი ვარსკულავი; ერთი იგი წარვიდის აღმოსავლით და ერთი დასავლით, და იგი თავადი ეგრევე დგან მბრწყინვალედ. და ნელიად-ნელიად განდგის შიერ კერძო არაგუსა და დადგის ბორცუსა ზედაკლდისასა, ზემო კერძო, ახლოს წყაროსა მას რომელი-იგი აღმოადინეს ცრემლთა წმიდისა ნიხომსთა, და მუნით აღმალდის ზეცად. ეს მრავალგზის იხილა ყოველმან სიმრავლემან ერისამან მაცხოვრებელ ღმრთისა ჩუენისა“⁶.

ამის შემდეგ იაკობის შიერ აღწერილ თავში საუბარია იმის შესახებ, რომ წმ. ნინოს რჩევით მეფეს გაუგზავნია „კაცნი“ იმ ადგილების მოსაძიებლად, რომლებიც ცეცხლოვანი ჯვრიდან გამოსულმა ვარსკვლავებმა მიუთითეს. ათი დღის ძიების შემდეგ, პარასკევს „შაბათ-და განთენდებოდა იყო სასწაული იგივე“⁷. „ხვალისა დღე“ (ე. ი. შემდეგ დღეს) დაბრუნებულან შიკრიკები და უთქვამთ სასწაულით მიწინებულ ადგილების ძღებარეობა. მაშინ წაუღიათ ორი ჯვარი და აღუმართავთ დანიშნულ ადგილებზე. მკვთხველმა უკვე იცის, რომ მთავარი ჯვარი არაგვის გაღმა მდებარე ბორცვზე აღუმართავთ ჯვრების შექმნიდან (1 მაისი) მეშვიდე დღეს — 7 მაისს, ხოლო დანარჩენი ჯვრებისათვის ადგილი ათი დღე უძებნიათ. გამოდის, რომ ჯერ აღუ-

⁶ უცნობი, სინოტიკა, ნ. 37, 111-112
⁷ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 148—149.

ძართავთ მცხეთის ჯვარი და მხოლოდ ამის შემდეგ ორი დანარჩენი. თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, იაკობის თავში ჯერ ორი ჯვრის აღმართვის შესახებ მოგვითხრობს ავტორი, და მხოლოდ ამის შემდეგ აღწერს მთავარი ჯვრის აღმართვის ამბავს, რითაც ასრულებს მთელ მოთხრობას. მაშასადამე, მოვლენათა აღწერის თანამიმდევრობა აქ არ ემთხვევა მათ დროში თანამიმდევრობას.

მაინც როდის აღმართეს ორი ჯვარი? ჩვენ უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი, რომ შიკრიკები გაგზავნეს იმ დროს, როცა ეს სასწაულები ხდებოდა, ე. ი. 1 მაისიდან 5 მაისის ჩათვლით, რადგან 6 მაისს ერთი ჯვარი უკვე გამოტანილი იყო ეკლესიიდან (იაკობი იუწყება, რომ 7 მაისს ჯვრის აღმართვის წინა ღამით მათ „ნინოს წყაროსთან“ უთევიათ ღამე). თუ გავითვალისწინებთ იმ მინიშნებას, რომ ვარსკვლავების ძიების მეთაუ დღე იყო პარასკევი („შაბათ-ღა განთენდებოდა“), უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს არის 7 მაისის სწორი შაბათი, ანუ 14 მაისი. აქედან გამომდინარე, ცხადი ხდება, რომ მეფეს შიკრიკები 4 მაისს გაუგზავნია და იქიდან მეთაუ დღე სწორედ მცხეთის ჯვრის აღმართვის სწორზე — 14 მაისზე მოსულა. „ხვალისა დღე“ მოვიდნენ მეფესთან დასავლეთისა და აღმოსავლეთის მხარეს გაგზავნილი შიკრიკები და აცნობეს სასწაულის ადგილი, რის შემდეგაც ეკლესიიდან უმაღლესო გამოუტანიათ ორი ჯვარი და დანიშნულ ადგილებზე აღმართავთ. „ხვალისა დღე“ — ეს არის უკანასკნელი კონკრეტული მიხიშნება ჯვრების აღმართვის საერთო ცერემონიაში. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს არის 15 მაისი.

მაინც რატომ მოგვითხრობს იაკობი მცხეთის ჯვრის აღმართვის ამბავს მხოლოდ ორი ჯვრის აღმართვის შემდეგ? როგორც დავინახეთ, თხზულებაში სრულიად კონკრეტულად არის მითითებული მოვლენათა თანამიმდევრობაც და მათი კალენდარული მიხვეწებლებიც; ასე რომ, ამ შემთხვევაში ავტორს დროის ფაქტორის უგულებელყოფას ვერ დავწამებთ; მოვლენების აღწერის ამგვარი თანამიმდევრობა იაკობის მიერ აღწერილი თავის სტილისტიკითა და კომპოზიციური მთლიანობის ძირსწვევის აუცილებლობით უნდა აიხსნას: ამ თავის დახასრულს ესაჭიროებოდა ამაღლებული ძღერადობა, ესაჭიროებოდა ისეთი სურათის აღწერა, სადაც თვალნათლივ გამოჩნდებოდა, თუ როგორ ზემოზნდნენ ქართლში ქრისტიანობის საბოლოო გამარჯვებას განმანათლებელი, სასულიერო პირები, მეფე, წარჩინებულნი და მთელი ერი. შეგახსენებთ თავის „პატიოსნისა ჯუარისათჳს“ ფინალს: „და დასდვა ხელი წმიდამან ნინო ერთსა ქვასა და მრქუა მე: „მოვედ, შენდა



ჯერ-არს, დასწერე ჭუარი ქვასა ამას“. და მე ვყავ ყბრეთ. და მუნ აღ-
 კმართეს ჭუარი იგი დიდებით მეფეთა. და მოდრკა მეფე მეთუ
 ვლთა თვსა ზედა და ყოველნი მთავარნი; და იმდროთაჲსა
 ყოველი სიმრავლენი ერისაჲ და თავყუანის-სცეს ძლევით
 შემოსილსა ჭუარსა და აღიარეს ჭუარცმული იესო ქრისტე ჭეშმა-
 რიტად ღმერთად და ძედ ღმრთისა ცხოველისად და ჰრწმენა სამებით
 დიდებული ღმერთი ყოველთა, რომელსა შუენის დიდებამ უკუნითი
 უკუნისამდე, ამენ“7.

სპეციალისტების ყურადღება კარგა ხანია მიიპყრო „ნინოს ცხოვ-
 რების“ ამ თავში წარმოდგენილმა საჯვარე ხის მოჭრის რიტუალის
 აღწერამ. ეს რიტუალი ზოგიერთი მათგანის მიერ ინტერპრეტირებულ
 იქნა ქართული წარმართული რწმენა-წარმოდგენების შექმნე. ნ. ხაზა-
 რაძისა და თ. ცაგარეიშვილის ნაშრომში „ხეთურ-ქართული მითოლო-
 გიური პარალელები“ საუბარია ხეთურ მითოლოგიაში მომაკვდავი და
 აღორძინებადი ღვთაების — თელეფინუს მითში და სხვა ხეთურ რი-
 ტუალურ ტექსტებსა თუ დოკუმენტებში დადასტურებული საკრალუ-
 რი ხის (ფიას) იდენტიფიკაციის შესახებ. წერილის ავტორები მხარს
 უჭერენ თ. გამყრელიძისა და ვ. ივანოვის მოსაზრებას იმის თაობაზე,
 რომ ხეთური „ეია“ უნდა იყოს მარადმწვანე, წიწვოვანი ხე — ურთ-
 ხელი (Taxus ლათ.). ავტორების აზრით, ურთხელი როგორც საკრა-
 ლური ხე, დასტურდება საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ეთნოგრა-
 ფიულ მასალაში, აგრეთვე ქართულ წერილობით წყაროებში. კერძოდ,
 ავტორებს მიაჩნიათ, რომ „ნინოს ცხოვრებაში“ მოხსენიებული ხე და
 მისი აქ წარმოდგენილი დახასიათება სრულ შესაბამისობაშია ხეთური
 ღვთაებრივი ხის ნიშან-თვისებებთან თუ ფუნქციებთან⁸.

„ნინოს ცხოვრების“ განსახილველად წარმოდგენილ ეპიზოდს
 შეეხო რ. სირაძე. მკვლევარი თვლის, რომ იქ, სადაც აღწერილია 25

7 მოქცევაი ქართლისაჲ, გვ. 151.

„მოქცევაი ქართლისაჲს“ ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერებში იაკობის მონა-
 თხრობი აქ არ სრულდება. მას მოსდევს კიდევ რამდენიმე წინადადება, რომლე-
 ბიც იწყება სიტყვებით: „ხოლო დედანი იგი შთავართანი...“ — ეს უკანასკნელი
 მონაკვეთი იაკობის მონათხრობისა რ. სირაძემ, ჩვენი აზრით, სავსებით სამართლი-
 ნად, იაკობის თავის „პატიოსნისა ჭუარისათვის“ ორგანულ ნაწილად არ მიიჩნია.
 იხ. რ. სირაძე, „ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა, გან-
 თიადი, 1989, მხ 3, გვ. 252.

⁸ ნ. ხაზარაძე, თ. ცაგარეიშვილი, ხეთურ-ქართული მითოლოგიუ-
 რი პარალელები, მნათობი, 1988, მხ 2, გვ. 170—173.



მარტს ნაძვის შოჭრა, მისი დიდი ზეიმით ქალაქში შემოტანა და სამლოცველო ადგილას — ეკლესიის მახლობლად მისი დასვენება, დადსტურებული უნდა იყოს მომავლადეი და აღორძინებული ღვთაების თაყვანისცემის ელემენტები, რადგან ამ რიტუალს ბევრი რამ აქვს საერთო ფრიგიული ნაყოფიერების ღვთაების — კიბელას კულტის ზოგიერთ მხარესთან⁹.

მკვლევარი თაძილა მგალობლიშვილი ხის მოჭრის თარიღს — 25 მარტს გაზაფხულის ბუნიობის (დღედამსწორობის) დღეს და მასთან დაკავშირებულ მითოლოგიურ-რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირებს¹⁰.

„ნინოს ცხოვრების“ ხსენებულ ეპიზოდს შეეხო მკვლევარი კირილ თოდუანოვი. 25 მარტს საკრალური ხის მოჭრის დაქტი მას მიაჩნია „უდავოდ ავთენტურ დეტალად“, რომელშიც ხის თაყვანისცემის წარმართული წესია შემორჩენილი¹¹.

ამ რიტუალის კავშირი წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებთან, სავესებით დასაშვებია თუნდაც იმის გამო, რომ ამ ხეს თვით „ნინოს ცხოვრებაში“ მიეწერება ზებუნებრივი, სასწაულებრივი ძალა: „მონადირეთაგან სმენით გუესმინა სასწაული ხისა მის, — ამზობს შირიანი, — რამეთუ ოდეს ირემსა-ლა ეცის ისარი, მიივლტინ ბორცუსა მას ქუეშე, რომელსა ზედა დგა ხმ იგი, და სწრაფით ჭამნ თესლსა მას მის ხისასა ჩამოცვენებულსა და სიკუდილისაგან განერის“¹². თუმცა ეს გარეშობა აღნიშნული ფენომენის ქრისტიანულ რელიგიასთან დაკავშირებას სრულიად არ უშლის ხელს, ვინაიდან, როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია ნაჩვენები, ქრისტიანული რიტუალები ხშირად გარკვეულ შესაბამისობაში მოიყვანებოდა წარმართულთან, მაგ., გაზაფხულის ბუნიობის დღე შინეული იყო ცოცხალი ბუნების საგაზაფხულო აღორძინებისა და მცენარეული ღვთაების მკედრებით აღდგომის დღედ. ზოგი აღრეკრისტიანული სექტა ჯვარცმის დღეს ზეიმობდა არა მთვარის (მოძრავი) კალენდრის მიხედვით, არამედ ყოველ წელიწადს

9 რ. სირაძე, წმინდა ნინო და დედა უფალი, ქართული აგიოგრაფია, გვ. 108—109.

10 თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული შრავალთავი, უძველესი ჰომილეტიკური კრებული (სადისერტაციო ნაშრომი), გვ. 1989, გვ. 241.

11 C. T. Oumanoïf, Studies in Christian Caucasian History, Georgetown University Press, 1963, p. 376.

12 მოქცევა ქართლისა, გვ. 159.



ერთსა და იმავე დღეს — 25 მარტს¹³. ამიტომ ჩვენ დასაშვებად მივიჩნევთ, რომ 25 მარტს საჯვარეობის მოქტა-სიმბოლურად უფლისჯვარცმის გამომხატველი იყოს. ამ აზრის სასარგებლოდ მეტყველებს კრებულის კონტექსტი, კერძოდ ის, რომ ეს ხე „მოქცევაში“ ერთგან ქრისტესთან არის შედარებული: „და სულ-ჰამოი იყო ხე იგი და შეენიერი ფრიად, ვითარცა მადლითა ქრისტე შემოსილი“¹⁴.

შეხედულება 25 მარტს ქრისტეს ჯვარცმის შესახებ საფუძვლად დაედო ადრექრისტიანულ ქრონოლოგიურ გამოთვლას (ქრისტეს ჯვარცმის თარიღის გაანგარიშებისას) და საღვთისმსახურო კალენდარულ კრებულებს¹⁵.

25 მარტი არ არის ამ თავში მოხმობილი ერთადერთი რიცხვი. აქ ვხვდებით 1 და 7 მაისსაც. თუ ჩვენი დაკვირვება 25 მარტის სიმბოლური არსის ქრისტიანულ რელიგიასთან დაკავშირების შესახებ სწორია, უნდა გამოინახოს ლოგიკური კავშირი ამ რიცხვებს შორის ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ფარგლებში.

„ნინოს ცხოვრებაში“ დაცული მცხეთის ჯვრის აღმართვის ამბავი პირდაპირ თუ არაპირდაპირ კავშირშია ადრექრისტიანულ ხანაში ფართოდ გავრცელებულ ლეგენდებთან, რომლებიც იერუსალიმში წმინდა ჯვრის პოვნას, აღმართვასა და სასწაულებრივ გამოჩინებას შეეხება. უკვე IV ს-ის იერუსალიმურ ღვთისმსახურებაში დასტურდება ამ ლეგენდებთან დაკავშირებული დღეების აღნიშვნა.

წმინდა ჯვრის იერუსალიმური დღესასწაულის ადგილი ადრეულ ქართულ ლიტურგიულ ძეგლებში შეისწავლა თ. მგალობლიშვილმა¹⁶. მკვლევარი თავის ნაშრომში მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ქართულ მრავალთავში შემონახული წმ. ჯვრის დღესასწაულის საკითხავი (იერუსალიმში წმინდა ჯვრის პოვნის ლეგენდა) მრავალთავის არქტიპს, ე. ი. მის უძველეს ფენას განეკუთვნება, რომ ამ ლეგენდამ, როგორც ქართულმა, ისე ბერძნულმა და სომხურმა ვერსიებმა შემოგვინახა ჯვრის უძველესი იუდაურ-ქრისტიანული დღესასწაულის თარიღი. ესენია: არტემიზიის 20 (ბერძ.), ვარდობის 10 (ქართ.), მარგრის 10 (სომხ.).

¹³ Джеймс Джордж Фрэзер. Золотая ветвь, Москва, 1984, с. 338—339.

¹⁴ მოქცევა ქართლისაჲ, გვ. 86.

¹⁵ V. Grumel. La Chronologie. Presses Universitaires de France, 1958, pp. 26—29; К. С. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII века (грузинская версия), Тифлис, 1912, с. 13—21.

¹⁶ თ. მგალობლიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 218—233.



თ. მგალობლიშვილის მიერ ჩატარებული ანალიზის საფუძველზე, ბერძნულ ვერსიაში მოცემული თარიღი იულიანური კალენდრით დაახლოებით 1 მაისზე მოვა. მკვლევარი ამ თარიღს უკავშირებს ქართულ წყაროებში („ქართლის ცხოვრება“, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, იოანე ზოსიმეს კალენდარი, ხანმეტი ლექციონარი) დასულ ცნობებს ჯვრის საგანაფხულო დღესასწაულის შესახებ, რომელიც იმართებოდა აღდგომიდან მესამე კვირის ანუ აღდგომის „ზატიკის ზატიკს“, და თვლის, რომ „ნინოს ცხოვრების“ ცნობა 1 მაისს ჯვრების დამზადების შესახებ ჯვრის ხსენებული დღესასწაულის კერძო შემთხვევაზე უნდა მიუთითებდეს, რომელიც ქართლის გაქრისტიანების სავარაუდო ეპოქაში მოვიდოდა 326 ან 337 წელს (ავტორი უპირატესობას მეორე თარიღს ანიჭებს).

თ. მგალობლიშვილი იაკობის მიერ აღწერილ თავში დასახელებულ სხვა თარიღებსაც უძებნის ახსნას¹⁷. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იგი ხის შოჭრის თარიღს — 25 მარტს უკავშირებს გაზაფხულის ბუნიობის (დღედამსწორობის) დღეს, ხოლო 7 მაისს ჯვრის აღშართვას — კირილე იერუსალიმელის სახელთან დაკავშირებულ „ჯვრის გამოჩინების“ დღესასწაულს. კირილე იერუსალიმელი თავის ეპისტოლეში კოხსტანტი კეისრის შიმართ ქრისტიანობის ერთგულებისაკენ მოუწოდებს იმპერატორს და მას 351 წლის 7 მაისს იერუსალიმის ცაზე ჯვრის სასწაულებრივ გამოჩინებაზე მოუთხრობს, რასაც ზალზის მოქცევა მოჰყვა¹⁸. ამ ფაქტს 7 მაისის ჯვრის დღესასწაულის დაწესება მოჰყოლია იერუსალიმში.

ამგვარად, თ. მგალობლიშვილი იაკობ მღვდლის მიერ მოთხრობილ თავში დასახელებულ ჯვრის შექმნისა და აღმართვის თარიღებს რიტუალურ საფუძველს უძებნის. ესენია: „აღდგომის ზატიკის ზატიკი“ და „ჯვრის გამოჩინების“ 7 მაისის დღესასწაული. ხომ არ გამოძინხაროვბს ამ შონაცემებიდან ის დასკვნა, რომ „ნინოს ცხოვრების“ ხსენებული თავის ავტორი სარგებლობს არა წერილობითი წყაროების შონაცემებით, არამედ, როგორც თვითმზილველი, აფიქსირებს იმდროინდელი საეკლესიო პრაქტიკის მსვლელობას? ასეთ შემთხვევაში დადგება დროის საკითხი: როდინდელი საეკლესიო წეს-ჩვეულებაა

¹⁷ თ. მგალობლიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 226.

¹⁸ ქართული ლექციონარის პარიზული ხელნაწერი, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო კ. დანელიამ, ტ. 1, ნაწილი 1, თბ., 1987, გვ. 484—487; Творения Кирилла-Архиепископа Иерусалимского, изд. II, Москва, гуд., 1983, с. 312—315.

აღწერილი ამ თავში? თუ 7 მაისს მცხეთაში ჯვრის აღმართვის ფაქტი „ჯვრის გამოჩინების“ დღესასწაულს დაუკავშირდა, მაშინ იაკობი ამ თავში ვერც 326 და ვერც 337 წლის ამბებს ვერ აღწერდა, რადგანაც კირილე იერუსალიმელის დასახელებული ეპისტოლე 351 წელს დაიწერა. თუმცა შესაძლებელია იმის დაშვება, რომ ჯვრის ეს საგაზაფხულო დღესასწაულები რეალურად არსებობდა უფრო ადრე, ვიდრე ისინი წერილობით იქნებოდა დიქსირებული მრავალთავებში, ეპისტოლეებში, მიმოსვლებსა თუ სხვა ენარის თხზულებებში. სწორედ ასეთი ვითარებაა წმ. ჯვრის პოენის ლეგენდასა და იერუსალიმის ჯვრის დღესასწაულთან დაკავშირებით. მრავალთავეში ამ დღესასწაულთან დაკავშირებული მასალა მხოლოდ V ს-ის მეორე ნახევარში შევიდა, ხოლო თვით ამ საკითხავში შემონახული თარიღის მიხედვით და სხვა წყაროების საფუძველზე ივარაუდება, რომ ჯვრის დღესასწაული უკვე II—III სს-ის იერუსალიმურ ღვთისმსახურებაში უნდა არსებელიყო.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ მცხეთის ჯვრის აღმართვის თარიღები თავიანთ არქეტისს იერუსალიმის საღვთისმსახურო პრაქტიკაში პოვებს. 1 მაისი — ეს თარიღი დასტურდება როგორც წმ. ჯვრის აღმართვის დღე (ჯვრის პოენის ლეგენდაში), ხოლო 7 მაისი, როგორც მისი ხელახალი გამოჩინების დღე (კირილე იერუსალიმელის ეპისტოლეში). ეს თარიღები უკვე IV საუკუნის იერუსალიმის ღვთისმსახურებაშია დადასტურებული. ხოლო რაც შეეხება მათი უფრო არქაული ფორმის აღდგენისა და, საერთოდ, ამ დღესასწაულის წარმოშობის საკითხს, ის დღესდღეობით საბოლოოდ გარკვეული არ არის. ამის ერთ-ერთი მიზეზი არის ის, რომ იერუსალიმში ჯვრის აღმართვის ფაქტი და საერთოდ კონსტანტინე დიდის დროს ქრისტიანობის გამარჯვების ისტორიამ წარმოშვა ლეგენდების საკმაოდ ვრცელი ციკლი ჯვრის გამოჩენის, პოენისა და აღმართვის შესახებ, რომლებიც გავრცელდა მთელს რომის იმპერიაში და საკმაო ცვლილებები განიცადა სხვადასხვა ეთნო-პოლიტიკური თუ რელიგიურ-კომფესიური სიტუაციების გამო¹⁹. თუ იაკობის მონათხრობი მცხეთაში ჯვრების აღმართვის შესახებ ერთგვარ ანარეკლს წარმოადგენს კონსტანტინე დიდის დროს იერუსალიმში მომხდარი ამბებისა, მაშინ იაკობის მონათხრობს გარკვეული სინათლის შეტანაც კი შეუძლია იმ ვითარების

¹⁹ M. van Esbroeck, Legends about Constantine in Armenian, Classical Armenian Culture, University of Pennsylvania, 1982 (Armenian Texts and Studies 4), p. 79—96.

წარმოსახვაში, რომელსაც იერუსალიმის ახალგაზრდობით მცხეთაში ჰქონდა ადგილი. საკითხის ააგვარო დასმა ღირებულია იმ შემთხვევაში, თუ იაკობი უშუალოდ არ სარგებლობს იმ წერილობითი წყაროებით, რომლებიც იერუსალიმში მომხდარი ხსენებული ფაქტის გარშემო შეიქმნა.

როგორც ვიცით, მცხეთის მთავარი ჯვარი 7 მაისს — შაბათ დღეს აღეპართა. ბუნებრივად იბადება კითხვა იერუსალიმში 351 წ. 7 მაისს ჯვრის ხელშეორედ გამოჩინებასა და მცხეთის ჯვრის აღმართვას შორის კავშირის არსებობის შესახებ. სარგებლობს თუ არა იაკობი კირილე იერუსალიმელის ეპისტოლეთი? და თუ არ სარგებლობს, რას უხდა შივაწეროთ ასეთი უცხაური თანხვედრა ჯვრის დღესასწაულის თარიღებისა მცხეთასა და იერუსალიმში?

იაკობი არსად არ უთითებს იერუსალიმში ჯვრის გამოჩინებისა და მცხეთის ჯვრის აღმართვას შორის რაიმე სიმბოლური კავშირის არსებობის შესახებ. იაკობის მიხედვით, 7 მაისი ჯვრის აღმართვის დღეა და არა ჯვრის ხელახალი გამოჩინებისა, როგორც ეს იერუსალიმელი ეპისკოპოსის ეპისტოლეშია მოთხრობილი. ეს გარემოება კი გვაფიქრებინებს, რომ იაკობი არ იცნობს კირილე იერუსალიმელის ეპისტოლეს და არც 7 მაისს უკავშირებს იერუსალიმში ჯვრის ხელახალი გამოჩინების დღესასწაულს. ამიტომ სავარაუდოა, რომ კირილე იერუსალიმელი და იაკობ მღვდელი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ეყრდნობიან ჯვრის საგაზაფხულო დღესასწაულის უფრო ადრეულ ტრადიციას და თავისებურ ინტერპრეტაციას უძებნიან მათ. ელენე დედოფლის მიერ წმ. ჯვრის ჰონისა და აღმართვის ლეგენდების უძველეს რედაქციებში (როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ) მართლაც დასტურდება ჯვრის საგაზაფხულო დღესასწაულის თარიღი (ბერძნ. — არტემიზიის 20. ქართ. ვარდობის — 10, სომხ. მარტის — 10). ეს თარიღები თ. მგალობლიშვილის მიერ გაიგივებულია დაახლოებით მაისის თვის დასაწყისთან. მკვლევარი სწორედ ამ დღესასწაულს უკავშირებს იაკობის გადმოცემას მცხეთაში 1 მაისის ჯვრების შექმნის შესახებ, როგორც ამ უძველესი დღესასწაულის გამოძახილს. 3. ინგოროყვამ ხსენებული ჯვრის დღესასწაულის ქართული ვარიანტი (ვარდობის 10) გახსაზღვრა როგორც 1 მაისი, ხოლო „ნინოს ცხოვრებაში“ დადასტურებული თარიღების (1 და 7 მაისს ჯვრების შექმნა

და აღმართვა (მცხეთაში) შესახებ ძველევარი ფიქრობდა, რომ ისინი ერთკვირიანი ჯვრის ხსენების ლიტურგიკული წესის გამოხატველია²⁰.

„ხინოს ცხოვრების“ იაკობ შლვდლის მიერ აღწერილ თავში²¹ მოცემული 1—7 მაისის ჯვრის აღმართვის თარიღები, ჩვენი აზრით, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე სავსებით შესაძლოა, რომ IV ს-ის I ხახვრის ქართლის მოქცევის თანადროული პერიოდის რეალურად არსებულ საღვთისმსახურო პრაქტიკას ასახავდეს. ვფიქრობთ, გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ამ თარიღებთან ერთად ხსენებულ თავში გვხვდება კიდევ ერთი თარიღი — 25 მარტი, ხის მოჭრის დღე. ეს თარიღი არ დასტურდება იერუსალიმის წმ. ჯვრის დღესასწაულთან დაკავშირებულ არცერთ წერილობით წყაროში. ეს გარემოებაც იმის სასარგებლოდ შეტყუვლებს, რომ იაკობ შლვდლის მონათხრობში ჩვენ საქმე გვაქვს არა წერილობითი გზით შემოსულ ლიტერატურულ პარალელებთან, არამედ რაღაც კონკრეტული ვითარების აღწერასთან²¹.

იმისათვის, რომ დაახლოებით მაინც წარმოვიდგინოთ, თუ როგორი იყო ეს „კონკრეტული ვითარება“, ისევ და ისევ იაკობის მონათხრობს უნდა მივმართოთ.

ჩვენს მიერ ზემოთ გამოთქმული ვარაუდის თანახმად, 25 მარტს, პარასკევს, მცხეთაში „სასწაულთმოქმედი“ ხის მოჭრის რიტუალი შესაძლებელია სიმბოლურად ქრისტეს ჯვარცმას გამოხატავდეს. მაშინ 27 მარტი — კვირა დღე — უფლის აღდგომის დღედ უნდა ჩაითვალოს. ასეთი ვარაუდის შესაძლებლობას იძლევა იაკობის მონათხრობში საგანგებოდ აღნიშვნა იმისა, რომ ხის მშვენიერი სიმწვანე მისი მოჭრის შემდეგაც არ დამქნარა: „და არა შეიცვალა ფურცელი მისი, ვითარცა ძირსა ზედა მდგომარისაჲ თავსა წყაროჲსასა“. აქ უთუოდ სიცოცხლის, მკვდრეთით აღდგომის, უკვდავების მოტივი უნდა დავინახოთ. 27 მარტის კვირა დღიდან 15 მაისის კვირა დღემდე (მცხეთაში

20 ვ. ი ნ გ ო რ ო ვ ვ ა, ძველ ქართული წარმართული კალენდარი, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. VI, გვ. 445.

21 მსგავსი შეხედულება გამოთქმული აქვს რ. სიძარეს: „ხინოს ცხოვრებაში“ ჯვრის აღმართვის ამბავი ლიტერატურული გამოძახილით კი არ უნდა იყოს შექმნილი, არამედ ისტორიულ რეალობას უნდა ასახავდეს...“. რ. ს ი რ ა ძ ე, „ხინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა, გვ. 254.

ჯერების აღმართვის რიტუალის უკანასკნელი დღე — ორი ჯერის/ მცხეთიდან წალეზა) ორმოცდაათმა დღემ გაიარა. ნაქონულნი

50-დღიანი ანუ შვიდეკვირიანი დროის მონაკვეთი აღდგომიდან მარტვილიამდე ქრისტიანული ღვთისმსახურების, იერუსალიმური ტრადიციის მიხედვით, უძველესი საღვთისმსახურო ხანაა. გაზაფხულის ეს შვიდეკვირიანი ღვთისმსახური, რომელიც იერუსალიმში ჯერ კიდევ IV ს-მდე იყო გავრცელებული, საფუძვლად დაედო მთელი წლის ღვთისმსახურების მოძრავ საღვთისმსახურო ციკლს, რომელიც ასევე 50-დღიან პერიოდებად იყო დაყოფილი. წლის ლიტურგიკული ციკლის ასეთი დაყოფა დაადასტურა კ. კეკელიძემ იერუსალიმური წარმოშობის ქართულ და სომხურ საეკლესიო კალენდრებში²².

ჩვენი აზრით, „ნიხოს ცხოვრების“ იაკობის მიერ აღწერილ თავში სწორედ ასეთი 50-დღიანი საღვთისმსახურო პერიოდის ანარეკლი უხდა დავიხაზოთ. „პატიოსნისა ჯუარისათჳს“, ჩვენი ვარაუდით, ასახავს ამ ტრადიციას მისი გავითარების შედარებით ადრეულ ფაზაში, როდესაც ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო აღდგომიდან მარტვილიამდე 50-დღიანი ღვთისმსახურის აღქმა, როგორც ერთიანი საღვთისმსახურო ჟამისა²³.

ეს პერიოდი მართლაც იქნებოდა საღვთისმსახურო ხანა, რადგან ძეგლის ავტორი მშვენიერად გვიხატავს იმ განწყობას, რომელიც მთელს ხალხში სუფევდა როგორც ხის მოჭრის დროს, ისე ჯერის ბორცვზე ატანისა და აღმართვის პერიოდში. გავიხსენოთ, როგორ არის აღწერილი ამ რიტუალის დასაწყისი იაკობის მონათხრობ თავში: „და იყო რაჲმს მოეკუთნა ხმ იგი პატიოსნისა და ძლევის მყოფელისა ჯუარისაჲ და მოაქუნდა იგი ათსა ათეულსა კაცსა ხმ ზმ რტოითურთ და ფურცლით შემოაქუნდა ქალაქად და მისტყდებოდა ერი იგი შწუანის ფერობას. მას და ფურცლიანობასა...“²⁴. ამ დღიდან, ე. ი. 25 მარტიდან ჯერების აღმართვის რიტუალის დასასრულამდე — 15 მაისამდე, ჯერ ხე და შემდეგ მისგან შექმნილი ჯერები ხალხისთვის მისაწვდომ ადგილას ესვენა ჯერ ეკლესიის საშხრეთ კედელთან, შემდეგ კი თვით ეკლესიაში, ამიტომ

²² კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ეორტალოგიური წილიწადი, ეტიუდები, წ. 1, გვ. 127; მისივე, Иерусалимский канонарь, с. 18—19.

²³ Dictionaire D'Archaeologie Chretienne et de Liturgie, I, 2-me partie, Paris, 1907, pp. 3936—3939.

²⁴ მოქცევაი ქართლისაჲ, გვ. 147.



ისიხი საერთო სახალხო თაყვანისცემის ობიექტები იქნებოდა. ამგვარად, 25 მარტიდან 15 მაისამდე დროის მონაკვეთი ერთიან საღმრთო სასწაულო პერიოდად უნდა ჩაითვალოს, რომლის დროსაც მთელი მოსახლეობა ჩართულია საკრალურ დროში და საერთო სახალხო ჯვრის თაყვანისცემა მიმდინარეობს.

ამგვარად, 25 მარტი — პარასკევს ხის მოჭრა და შემდეგ მისგან ჯვრების შემზადება და აღმართვა 50 დღე გრძელდებოდა ერთი მხრივ იმის გამო, რომ არსებობდა ტრადიცია ქრისტეს 25 მარტი ჯვარცმის შესახებ, ხოლო მეორე მხრივ — დარჩენილი იყო ხსოვნა 50-დღიანი პენტეკოსტის როგორც ერთიანი საღმრთო სასწაულო პერიოდის აღნიშვნისა. ეს პერიოდი ღვთისმსახურებაში აღქმულია, როგორც ქრისტეს შვედრეთით აღდგომის, მისი ამალღებისა და სული წმიდის გარდამოსვლის საღმრთო სასწაულო ციკლი. ეს ციკლი ქრისტიანობის ყველაზე მნიშვნელოვან, და იშვარდოულად ყველაზე ადრეულ დღესასწაულებს შეიცავს. ეს დღესასწაულები წარმოადგენს იმ დღეთა ხსოვნას, რომლებიც ფაქტობრივად ქრისტეს მრწამსის ქვაკუთხედიანია. ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში ახლადმოქცეულები სწორედ ამ პერიოდში ინათლებოდნენ, რადგან ნათლობა ქრისტესთან თანადაფლვისა და მისით აღდგომის სიმბოლო და ნიშანი იყო. ჯვრის აღმართვაც, როგორც ჯვარცმულის აღიარება, ქრისტესთან ზიარების და მასში აღდგომის სიციცხლისა და დიდების მოპოვებას ნიშნავს. სწორედ ამიტომ, ჯვრის აღმართვა მცხეთაში ერთგვარი გამეორება, შესრულება იქნებოდა იმ გზისა, რომელიც მაცხოვარმა განვლო ჯვარცმიდან ამალღებამდე. და რომლის ძალიც კაცობრიობას აღდგომიდან 50-ე დღეს მოციქულებზე სული წმიდის გარდამოსვლით შეიხიჭა. ებრაული პასექის 50-ე დღეს პენტეკოსტის დღესასწაულის აღსანიშნავად შეკრებილ მოციქულებზე გადმოვიდა სული წმიდა, რომლის ძალით მოციქულებს „ენამეცნიერება“ მიენიჭათ (ისინი სხვადასხვა ენებზე ამეტყველდნენ), რათა მათ ქრისტეს აღდგომა აუწყონ ქვეყნიერებას და ხათლისღებოთა და ზიარებით ხსნა მოუპოვონ მას (საქმე მოციქულთა, II). მოციქულთა საკრებულოზე სული წმიდის გადმოსვლა ქრისტიანულ აზროვნებაში ერთმნიშვნელოვნად გაიხზრება, ქრისტიანული ეკლესიის, როგორც შვედრეთით აღდგომის საიდუმლოს მოწამებრივი მისიის მქონე საკრებულოს დასაწყისი. უხდა ვიფიქროთ, იგივე იდეა უდევს საფუძვლად მცხეთაში ქრისტიანული ეკლესიის დასაბამს, რომელიც ხეციდან „ჯუარი ცეცხლისაჲს“ გადმოსვლითა და შემდგომ ჯვრის აღმართვით აღინიშნა.



ამგვარად, მცხეთის ჯვრის აღმართვით თბზულებაში სიმბოლიზებულია ქრისტიანული ეკლესიის დასაწყისი, მისი საბოლოო გამარჯვება საქართველოში.

იაკობის შიერ აღწერილ თავში თითქოს მოსალოდნელი იყო ამ სიმბოლიკის ხაზგასმა და აშკარა დეკლარირება; მაგრამ აქ საპირისპირო ვითარებას ვაწყდებით — იაკობი ჯვრების აღმართვის სადღესასწაულო ციკლის აღწერისას, ზემოხსენებულ ქრისტიანულ დღესასწაულებს საერთოდ არ ახსენებს, მტკიც, მის თბზულებაში ვერცერთხელ ვერ ვხვდებით უფლის დღის — კვირის ან ზატიკის (აღდგომისა და მისი მომდევნო კვირა დღეების სულთმოფენობამდე სახელწოდება) ხსენებას. მიუხედავად იმისა, რომ იაკობი ახსენებს პარასკევს, შაბათს, შაბათის მომდევნო დღეს — „ზვალისა დღე“. ჯვრების აღმართვის რიტუალის კალენდარული მნიშვნელობის შეფარვით, ავტორი აღწერილი ამბების მიმართ თითქოს მის ნეიტრალურ დამოკიდებულებას უსვაშს ხაზს; რის შედეგადაც მცხეთაში ჯვრების აღმართვის დრო-ჟამის ეს საკრალური შესაბამისობა „სასწაულის“ ანუ მომასწავებელი ნიშნის მხიშველობით იტვირთება და ჯვრების აღმართვასა და საერთოდ ქართლის გაქრისტიანებას ღვთაებრივი ნების აღსრულების სახე ეძლევა.

„ნიხოს ცხოვრების“ იაკობის შიერ აღწერილი თავის „პატიოსნისა ჟუარისათვის“ განხილვამ დაგვანახა, რომ აქ ჩვენ საქმე გვაქვს თვითმხილველის შიერ აღწერილ ჯვრის აღმართვის რიტუალთან. ეს რიტუალი პეხეტეიკოსტის 50-დღიანი დღესასწაულის ქარგაზხეა აგებული. ის გააზრებულია როგორც ქრისტიანობის საბოლოო გამარჯვებისა და ქრისტიანული დრო-ჟამის დასაწყისის სიმბოლო მცხეთაში. „ნიხოს ცხოვრების“ ამ შონაკვეთს ჩვენ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ვანიჭებთ, როგორც მცხეთის IV ს-ის დასაწყისის საღვთისმსახურო პრაქტიკის ანარეკლს.

ამის შემდეგ არ უნდა იყოს ინტერესმოკლებული ამავე ფაქტის — მცხეთაში ჯვრის აღმართვის ამსახველი „ნიხოს ცხოვრების“ კიდევ ერთი (შენაზარდი) თავის განხილვა, რომელიც დასათაურებულია ასე: „აღმართებაჲ პატიოსნისა ჟუარისა მცხეთისაჲ და მერმე კუალად გამოჩინებაჲ“.

ამ ორ თბზულებას შორის მსგავსებისა და განსხვავების გამოვლენა მხიშველოვანია, როგორც ამ თბზულებათა ურთიერთმიმართების დადგენის თვალსაზრისით, ისე მცხეთის ჯვრის აღმართვის დღესასწაუ-



ლის რაობისა და მისი წარმომავლობის საკითხის გასარკვევად. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, „აღმართებაჲ პატიოსნისა ჯუღოსისა მცხეთისაჲ და მერმე კუალად გამოჩინებაჲ“ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მხოლოდ ერთ რედაქციაშია დაცული და ცალკე საკითხავის სახითაა შესული, აგრეთვე, კლარჯულ შრავალთავში. ეს თხზულება „ნინოს ცხოვრების“ ორგანულ ნაწილს არ წარმოადგენს. მ. ჩხარტიშვილი ამ საკითხთან დაკავშირებით სავსებით სამართლიანად აღნიშნავს: „აღნიშნული შეხაზარდი თავის გაჩეხა „ცხოვრებაში“, თუ არა ოაღაც განსაკუთრებული მოთხოვნილება ამ ჯვრის საკითხის საგანგებო გაშუქებაზე. აუხსნელია, „ნინოს ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციაში ჯვრის აღმართვის და მისი სასწაულების შესახებ ვრცლად საუბრობს იაკობ მღვდელი. ამ ამბავს უბრუნდება მირიანიც. ასე რომ, ამ თავის საკითხობა არც კომპოზიციურად და არც შინაარსობლივად არ არის²⁵“. შემდგომი მსჯელობით მკვლევარი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ეს შეხაზარდი თავი არის პროდუქტი ვახტანგ გორგასლის ეპოქისა, რადგან „ვახტანგის ცხოვრებაში“ არაერთგზის არის ხაზგასმული მეფის განსაკუთრებული ისტერიის როგორც საერთოდ მირიანისა და წმ. ნინოს მოღვაწეობის მიმართ, ისე კერძოდ წმ. ჯვრის მიმართ, რომელსაც „აღმართებაჲშიც“ და „ვახტანგის ცხოვრებაშიც“ მსგავსი სიმბოლური თუ ფუნქციური დატვირთვა გააჩნიათ²⁶.

მართლაც საინტერესოა, თუ რა იყო ის განსაკუთრებული მოთხოვნილება, რომელსაც ვერ დააკმაყოფილებდა იაკობის ასეთი დაწვრილებითი აღწერა მცხეთის ჯვრის აღმართვის ამ ღირსშესანიშნავი შოვლენისა? რა არსებითი განსხვავებაა ამ ორ თხზულებასა და მათ მიერ ამ შოვლენის ინტერპრეტაციაში?

1. თუ იაკობი თავის თხრობის პირველ პირში გადმოგვეცემს, ისევე როგორც ეს „ნინოს ცხოვრების“ დანარჩენ თავებშია, „აღმართებაჲ“ მოთხრობილია შესაშვ პირით და ამით სრულად ამოვარდნილია „ნინოს ცხოვრების“ საერთო სტილისტიკიდან.
2. თუ იაკობი მცხეთაში და მის მახლობლად სამი ჯვრის აღმართვის შესახებ გვაშეცნობს, „აღმართებაჲ“ მხოლოდ მცხეთის ჯვრის აღმართვას ეხება. გარდა ამისა, „აღმართებაჲ“ ახსენებს მცხეთას ჯვრის „კუალად გამოჩინების“ ამბავს, ასეთ რამეს კი იაკობი არ იცნობს.

25 მ. ჩხარტიშვილი, ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, გვ. 85.

26 იქვე, გვ. 85—89.



3. თუ იაკობის მიხედვით, ჯვრების აღმართვის თარიღები მოცემულია კალენდრის რიცხობრივი მახვენებლებით (25 მარტი, 1 მაისი, 7 მაისი), „აღმართებაში“ ჯვრის აღმართვის დღე ათელილია აღდგომის პასქალური ციკლის მიხედვით. კერძოდ, მცხეთის ჯვარი აღმართეს „აღდგომისა ზატიკისა ზატიკსა“, ხოლო მისი „კუალად გამოჩინება“ მომხდარა „მარტვილიისა უკუანა დღესა ოთხშაბათსა“.

4. „აღმართებაში“ აღნიშნულია, რომ აღწერილი მოვლენის შემდეგ დაწესდა მცხეთის ჯვრის აღმართვის დღესასწაული ვიდრე „დღე-ხდელად დღემდე“. ჯვრის დღესასწაულის დაწესებაზე იაკობი საერთოდ არაფერს ამბობს. მით უმეტეს, მისთვის უცხოა ამგვარი დროული ინტერვალის არსებობა აღწერილ ამბებთან, როგორცაც გამონათქვამი: „ვიდრე დღენდელად დღემდე“ შეიცავს.

მიუხედავად ჩამოთვლილი ძირითადი განსხვავებებისა, აშკარად საგრანობია, რომ „აღმართებას“ ავტორისათვის ამოსავალი წყარო იაკობის მიერ აღწერილი ამბავია — „პატიოსნისა ჭუარისათვის“. ამ განსხვავებათა გააზრების შედეგად უნდა ითქვას შემდეგი: თუ იაკობის შიზანი გარკვეული კულტურულ-ისტორიული ფაქტის აღწერაა, ისეთი ფაქტისა, რომელიც ქვეყნის სულიერ ცხოვრებაში ახალ ეპოქას იწყებს, „აღმართებაში“ უფრო მცხეთის ჯვრის დღესასწაულის დაწესების შესახებ შორეულბრძოლს. თხზულების ავტორს სურს დააჯეროს მკითხველი, რომ ჯვრის აღმართვის დღესასწაული, რომელსაც „დღენდელად დღემდე“ ზემოთს საქართველოს ეკლესია, ჯერ კიდევ ქართლის გაქრისტიანების დროიდან იღებს სათავეს, ამიტომაც მას იაკობის მიერ მოცემული თარიღები ხის მოჭრის, ჯვრების შემზადებისა და მათი აღმართვისა არ აკმაყოფილებს. ავტორი გვაწვდის ჯვრის აღმართვის იმ თარიღს, რომელიც მცხეთის ჯვრის დღესასწაულისათვის იყო დადგენილი ღვთისმსახურებაში. ესენია: „აღდგომის ზატიკის ზატიკი“ (აღდგომიდან მესამე კვირა დღე) და მარტვილიის შემდგომი ოთხშაბათი. ეს ორივე დღესასწაული მართლაც დადასტურებულია ლიტურგიკული დახიშულების ძეგლებში (ხანმეტი ლექციონარი, იოანე ზოსიმეს კალენდარი, იერუსალიმური კანონარი)²⁷. ამათგან უძველესია ხანმეტი ლექციონარი, რომელიც, სპეციალისტთა აზრით, V ს-ის პირველი ან მეორე ხახვერის საღვთისმსახურო პრაქტიკას უნდა ასახავდეს²⁸. ცხადია, ამ დღესასწაულთა დაწესება უნდა ყოფილიყო სწორედ

27 თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, გვ. 241—244.

28 იქვე, გვ. 241—242.



ბიძგი „აღმართებად“ შექმნისათვის. მცხეთის ჯვრის დღესასწაული „აღმართებადში“ გააზრებულია, როგორც ერთიანი ქართლის სამეფო ეკლესიის დღესასწაული, რადგან მცხეთის ძღვევის მყოფელი ჯვარი მთელ საქართველოს ფარგლებში ქრისტიანობის ტრიუმფის განსახიერებაა. ამიტომ: „კითარცა აღმართა ნიში ჭუარისაჲ ქუეყანასა მას ქართლისასა, შეყსეულად მას ჟამსა დაეცხეს ყოველნი კერპნი, რომელნი იყვნეს საზღვართა ქართლისათა და შეიშუსრნეს და საკერპანი დაირღუეს“.

„აღმართებად“ ავტორისათვის უთუოდ ცხადი იყო ის სიმბოლიკა, რომელიც იაკობის მონათხრობშია ჩადებული ჯვრების აღმართვის თარიღებთან დაკავშირებით. ამიტომ მცხეთის ჯვრის აღმართვა და კულად გამოჩინება ისევ და ისევ აღდგომიდან მარტილიამდე (სულთმოფენობამდე) პერიოდს მოიცავს. მაგრამ ის ზუსტად ვერ გაიძიებდა იაკობის მონათხრობში მინიშნებულ სიმბოლიკას, რადგან ასეთ შემთხვევაში მცხეთის ჯვრის დღესასწაული საერთო ქრისტიანულ დღესასწაულებს დაემთხვეოდა (აღდგომას, იერუსალიმში ჯვრის გამოჩინებას 7 მაისს, სულთმოფენობას). ამიტომაც თხზულების ავტორმა თუ იმ პირმა ვისაც მცხეთის ჯვრის აღმართვის დღესასწაულის დაწესებაში გარკვეული წვლილი მიუძღვის, ისეთი თარიღები შეარჩია, რომლებიც აღდგომიდან სულთმოფენობამდე სადღესასწაულო ციკლს უკავშირდება, მაგრამ არ ემთხვევა ზოგადქრისტიანულ დღესასწაულს და საკუთრივ ქართლის ეკლესიის დაფუძნებას უკავშირდება. მცხეთის ჯვრის აღმართვა (იაკობის მიხედვით 7 მაისი) აღდგომის შემდგომ შესამე კვირას, ზოლო მისი კულად გამოჩინება მარტილის შემდგომ ოთხშაბათს დაუკავშირდა.

აქვე უხდა აღინიშნოს, რომ „აღმართებად“ ავტორი იერუსალიმის ჯვრის აღმართვისა და ჯვრის გამოჩენის ლეგენდების გარკვეულ გავლებასაც ვახიციდის ზოგიერთი მათგანის შესახებ შენიშნული აქვს კ. კეკელიძეს, ოლონდაც მეცნიერი „აღმართებად“ წყაროებს, ძთლიახად „ნიხოს ცხოვრების“ ტექსტზე ავრცელებს²⁹. დღესდღეობით, როცა ამ ორი თხზულების წარმომავლობა ერთმანეთისაგან აშკარად გამოიჩნდება, ასევე უხდა გაიმიჯნოს ერთმანეთისაგან „ნინოს ცხოვრების“ და „აღმართებად“ წყაროებიც. ასეთი გამოიჩენის აუცილებლობას თვალნათლივ წარმოაჩენს „ნინოს ცხოვრებისა“ და „აღმართებად“ ურთიერთშეპირისპირება. მაგ. „აღმართებადში“ ნათქვამია: „მას ჟამსა

²⁹ კ. კეკელიძე, ეტიულები, ტ. I, 1967, გვ. 66—72.



(როცა ხუროებმა ხის ჭვარი შექმნეს — ლ. 3.) გულისხმა-ყოფილი ეკსენა შეფესა, ოდეს-იგი დღე დაუბხელდა მთასა ზედა, ნათელი ბრწყინვალეებისა დიდისა იხილა მსგავსად ჭუარისა, და ვითარ იხილა იცნა“ (ხაზი ჩემია — ლ. 3.). „ხიხოს ცხოვრებაში“ აღწერილია მირიანის მოქცევა თხოთის მთაზე შხის დაბხელებით. მაგრამ იქ არსადაა ნათქვამი, რომ მან ნათელი „მსგავსად ჭვარისა“ იხილა. ეს დეტალი უთუოდ კონსტანტინეს მოქცევის ეპიზოდით არის შთაგონებული; ევსევი კესარიელი მოგვითხრობს „კონსტანტინეს ცხოვრებაში“ (წ. I, თ. 28—29), რომ მეფე კონსტანტინემ ჩვენებით იხილა ჭვრის სახე, რომელსაც ეწერა „ამით სძლო“ და ამის მსგავსად გამოსახა ის ხიშანი, რომელიც თავის სპასწინ წარუძმდვარა, და რომელმაც ძლევა შოუტანა მეფეს მის მტერზე. უხდა ითქვას, რომ „აღმართებაში“ ჭვრის ნიშანს ძლევის ძალა ენიჭება, როგორც წარმართული კერპების მიმართ, ასევე ბრძოლაში მტერების წიხაღმდეგ. ის შოიხსენება, როგორც „ძლევის მყოფელი ხიში ჭუარისა“. რომელიც შეძწეა იმათი, ვინც „გინა თუ ბრძოლასა, ლუაწლსა შიხა ხადიედ პატიოსანსა ჭუარსა მცხეთოსასა, მუნთქუესვე შძლე ექმნიან მტერთა“³⁰.

„აღმართებაჲ“ კირილე იერუსალიმელის ეპისტოლეს იერუსალიმში ჭვრის გამოჩინების შესახებ, უტყუარ კვალს ატარებს. უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ „აღმართებაჲ“ გვაუწყებს არა მხოლოდ მცხეთის ჭვრის აღმართვი. ამბავს (როგორც იაკობი), არამედ მის ხელახალ „გამოჩინებასაც“. გარდა ამისა, აქ ტექსტობრივ სიახლოვესაც აქვს ადგილი. მაგ., „აღმართებაჲ“ აღნიშნავს, რომ ცაზე ჭვრის სასწაული რამდენიმე ზანს გაგრძელებულა; ისე, რომ ის ყველას უხილავს „და ესე არა ზედაშოთ იყო და არც თანა-წარსლვით, არამედ მყოვარ ჟამ“³¹. ასევე იერუსალიმის ცაზე შოვლენილი სასწაულიც ასეთივე ხასიათისა ყოფილა: „და აღარცა ესრე თუ ვინმე შგონებდეს მწრაფლ ოცნებით გარე-წარსულსა, არამედ მყოვარ ჟამ თუალით ხილული განცდით...“³².

ამგვარად, ცხადია, რომ „აღმართებაჲს“ ავტორი იცნობს როგორც კონსტანტინე მეფის, გაქრისტიანებასთან დაკავშირებულ ლეგენდას, ასევე კირილე იერუსალიმელის ეპისტოლეს მიწერილს კონსტანტი კეისრის მიმართ 351 წ. — და სწორედ ამ წყაროთა გათვალისწინებითა

³⁰ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 157.

³¹ იქვე, გვ. 155.

³² კ. დ. ა. ხელია, ქართული ლექციონარის პარიზული ხელნაწერი, ტ. I, ნაწ.

თბ., 1987, გვ. 484—487.



და გავლენით ქმნის მცხეთის ჯვრის აღმართვისა და მისი კვალად გამოჩინების სადღესასწაულო საკითხავს.

ამგვარად, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ „აღმართებად“ შეიქმნა სწორედ როგორც საკითხავი მცხეთის ჯვრის აღმართვისა და კვალად გამოჩინების დღესასწაულისათვის, მაშინ, როცა ეს დღესასწაულები დაწესდა საქართველოში. როდის უნდა დაწესებულიყო ეს დღესასწაული?

როგორც აღვნიშნეთ, საკითხავში აშკარად გატარებულია იდეა იმისა, — რომ მცხეთის ძლევით შემოსილი ჯვრის „ძალა“ მთელს ქართლის სამეფოს ფარგლებში ვრცელდება. მისი აღმართვისას ხომ კერპები დაეცა მთელს „საზღვარსა ქართლისასა“. ამიტომ მცხეთის ჯვრის აღწერილი დღესასწაული საქართველოს ერთიანი, ავტოკეფალური ეკლესიის დღესასწაულად წარმოგვიდგება. მაშასადამე, მცხეთის ჯვრის დღესასწაულის დაწესება საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის შობოვებასა და ვახტანგ გორგასლის მოღვაწეობას უნდა დავუკავშიროთ. ვახტანგ გორგასლის „ცხოვრებაში“, მართლაც, ჯვრის სიმბოლიკა მჭიდროდ უკავშირდება ხსენებულ საეკლესიო რეფორმას. აქ არაერთხელ ვხვდებით ჯვარსა და გვირგვინს, როგორც ქრისტეს ძლევითა და დიდებით შემოსვის ხიშანს; მაგალითად, ვახტანგის წინასწარმეტყველური ხილვა ასეთ ეპიზოდს შეიცავს: „რქუა კეისარმან (ვახტანგს — ლ. პ.) „უკეთუ გნებავს, რათა მოგცე გვირგვინი, აღუთქუ ვინ ესე დგას ჩუენ ზედა, ჰბძროდი მტერთა მისთა და მიიღე მისგან გვირგვინი“. შოიხილა ვახტანგ და იხილა ჭუარი, რომელსა ფრთეთა მისთა ზედა აქუნდა გვირგვინი, და უმეტესად ხილვამან ჭუარისამან დასცა შემძრწუნება, რამეთუ უსაშინელეს იყო ზარი მისი, და დაღუძხა, ხოლო აღდგა ნინო და მიხედნა პეტრეს კერძო და სამოელისა, და ერთითა პირთა თქუეს: „ჩვენ ვართ თავსმდებნი. ვითარმედ უმეტეს ყოველთასა წარემართოს, ჰოი ჭუარო უძლეველო“. და მიჰყო კელი კეისარმან, და შოილო გვირგვინი ჭუარისაგან, და დაარქუა გვირგვინი იგი ვახტანგს თავსა“³³.

როგორც ვხედავთ, ამ სიმბოლიკის მიხედვით ქართლის მეფე — ვახტანგი ქრისტეს ჯვრის დადებისა და უძლეველობის ნიშნით — გვირგვინით შეიძყო. ახლა გავიხსენოთ, რომ იაკობის მიერ აღწერილ თხზულებაში ზეციდან გადმოსული ცეცხლოვანი ჭვარი ერთი ვარ-

³³ ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955, 33-168.



სკლავითა და გვირგვინებული. ამ ვარსკვლავიდან შემდეგ კიდევ ორთ ვარსკვლავი გამოვიდა, რომელთაც დანარჩენი ჯვრების აღმართვისადმი გილი მიუთითებს. შენაზარდი თავი „აღმართებაჲ პატიოსნისა მცხეთისაჲ“ განსხვავებულად გადმოგვცემს ჯვრის სასწაულს, აქ ჯვარი თორმეტი ანგელოზითა და თორმეტი ბრწყინვალე ვარსკვლავითა და გვირგვინებული. „აჲა ესერა სუეტი ხათლისა სახედ ჯუარისა დგა ზედა ჯუარსა მას და ათორმეტნი ანგელოზნი და გვირგვინებულ იყვნეს გარემოს მისა, და ეგრევე სახედ ათორმეტნი ვარსკულავნი გაგვირგვინებულ იყვნეს“³⁴. როგორც ვხედავთ, იაკობის მონათხრობში რიცხვი — 3 სიმბოლიკაა გამოყენებული, რომელიც „აღმართებაჲს“ ავტორმა თორმეტით შეცვალა. თუ პირველი სამებას და სამ ჯვარს (უფლისა და ორი ავაზაკის) გამოსახავს, მეორე ქრისტესა და თორმეტ მოციქულს უკავშირდება. თორმეტი რიცხვის სიმბოლიკა უფრო აქტუალური იყო სწორედ გორგასლის ეპოქაში; მეფემ კონსტანტინოპოლის პატრიარქისაგან კათალიკოსი და თორმეტი ეპისკოპოსი ითხოვა. და აღაშენა სვეტი ცხოვლის ეკლესია, სიონი 12 მოციქულის სახელობისა³⁵.

ამგვარად, ცხადია, რომ „აღმართებაჲს სიმბოლიკა და შესაბამისად მისი იდეური მიზანდასახულება მკიდრო კავშირშია ვანტანგ გორგასლის საეკლესიო რეფორმასთან და კათალიკოსობის დამყარებასთან საქართველოში!

„აღმართებაჲს“ შექმნა უნდა ყოფილიყო განპირობებული მცხეთის ჯვრის გახსაკუთრებული დღესასწაულის დაწესების აუცილებლობით. ასეთი აუცილებლობა კი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის მოპოვებასა და მასთან დაკავშირებულ იდეოლოგიურ მოთხოვნილებებს უხდა გაეჩინა. ეს გარეშობა, ვფიქრობ, „აღმართებაჲს“ დამთარღვებლადაც გამოდგება. დაწერის თარიღს დაახლოებით V საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედით შემოსაზღვრავს.

ქრისტიანული ეკლესიის წმინდანთა შესახებ ცნობები მოიპოვება როგორც ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში, ასევე ლიტურგიკული ხასიათის ძეგლებში. „ხიხოს ცხოვრების“ კვლევაში დაგვახახა, რომ საღვთისმსახურო დანიშნულების წყაროები მნიშვნელოვან სამსახურს უწევენ წმინდანის ცხოვრებაში დაცული ბევრი საკითხის გარკვევას, ისევე როგორც ჰაგიოგრაფია ღვთისმსახურების შესწავლის ერთ-ერთი წყაროა.

³⁴ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 155.
³⁵ ქართლის ცხოვრება, ტ. I, გვ. 197—198.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ო

ქართლის სამეფოს ისტორიის ქრისტიანული კონცეფციის
ჩამოყალიბება და „წიგნი მირიანისა“

იაკობის შიერ მოთხოვნილი თავის განხილვისას დაეინახეთ, რომ თხზულებაში ეპიზოდების განაწილების პრინციპი ყოველთვის არ თანხედება დროში მოკლენათა თანმიმდევრობას. ნაწარმოების კომპოზიციური მხარე ხშირად ავტორისთვის საჭირო აზრობრივი და ემოციური აქცენტების განაწილებას ემსახურება. იაკობ მღვდლის მონათხრობი ამ თვალსაზრისით ისტორიის მიმართ შუა საუკუნეების ავტორების შიდგომის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია. შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფია აღწერს მოვლენებს არა ისე და იმ თანმიმდევრობით, როგორც ის იყო სიხამდელიეში, არამედ ისე, როგორც ის უნდა ყოფილიყო ღვთაებრივი ისტორიის ქრისტიანული იდეის შესაბამისად. ამიტომ „წიგნის ცხოვრებაში“ აღწერილი ამბების თანმიმდევრობა (მაშასადამე, ამ თხზულების კომპოზიციური აგების პრინციპი) შესაძლებელია გამოდგეს, როგორც წყარო ქართლის სამეფოს ისტორიის ქრისტიანული კონცეფციის გაგებისათვის.

ისტორიული თხზულება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ შესანიშნავი მაგალითია იმისა, თუ როგორ ახერხებდნენ შუა საუკუნეების ავტორები კომპოზიციური აგების საშუალებით მოვლენათა მნიშვნელობისა და ისტორიულ პერსპექტივაში მათი ზვედრითი წილის წარმოჩენას. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (ისტორიული ქრონიკისა და „წიგნის ცხოვრების“ გაერთიანების შედეგად მიღებული თხზულება) სრულიად აშკარად წარმოაჩენს იმ იდეოლოგიურ თუ პოლიტიკურ ნისწრაფებებს, რომლებიც VII ს-ის ავტორმა ქართლის სამეფოს არსებობის დროულ პერსპექტივაში (ძვ. წ. III — ახ. წ. VII სს.) ჩააქსოვა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, ამ თხზულების კომპოზიციური აგებულებისა და არა რაიმე თეორიული მსჯელობის მეშვეობით გამოიხატა¹. საინტერესო

¹ მ. ჩხარტიშვილი, ქართული ისტორიული აზრის განვითარების ისტორიიდან („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“) — მაცნე, ისტორიის სერია, 1985, № 3, გვ. 127—

შედგვი მოგვცა „ქართლის ცხოვრების“ კრებულში შესული თხზულებების კომპოზიციური განაწილების შესწავლამ. გამოითქვა მოსაზრება, რომ ამ ისტორიულ კრებულში შესული თხზულებების მოცულობა ხშირად შესაბამისი ისტორიული პერიოდის მნიშვნელობის წარმოჩენას ემსახურება².

ძალზე საინტერესოა „ნიხოს ცხოვრების“ კომპოზიციური აგებულების ამ თვალსაზრისით გახილვა. გარკვევა იმისა, ავლენს თუ არა „ნიხოს ცხოვრების“ კომპოზიცია ისტორიის გარკვეულ კოხცეფციას. და თუ ავლენს, როგორ წარმოუდგება მის ავტორს ქართლის სამეფოს ისტორიული წარსული, აწმყო და მომავალი ქართლის გაქრისტიანების შუქზე.

„ნიხოს ცხოვრება“ ერთიანდება როგორც რამდენიმე პირის მონათრობთა კრებული. ამავე დროს ეს ძველი თავებადაც არის დანაწილებული. თავებად დანაწილების პრინციპი, მათი ავტორების გარდა, აქ მოთხრობილი ეპიზოდების შინაარსითაც განისაზღვრება. თვალსაჩინოებისათვის „ნიხოს ცხოვრების“ მთხრობელების, თავებისა და მათში ამბების განაწილება წარმოდგენილია ჩვენს მიერ შედგენილ სქემაზე:

	მთხრობელი	თავების დასახელება	მოთხრობილი ეპიზოდების შინაარსი
1	კრებულის ავტორი	„ხოლო ოდეს დაასრულა სრბაჲ სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა“	წმინდა ნინოს დასრულება და მის მიერ მოწოდებისათვის თავისი ცხოვრების თხრობა
2	ნინო	„ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოსის“	წმინდა ნინოს მშობლების ვინაობა, მისი ყრობა
3	„	„აღწერილი მისივე სალომე უეარმელისაჲ“	წმინდა ნინოს მოღვაწეობა ქართლში მოსვლამდე
4	„	„მოწვენაჲ წმინდისა ნინოსის მცხეთად აღწერილი მისივე სალომე უეარმელისაჲ“	წმინდა ნინოს მცხეთაში მოსვლა, არმაზის კერპების მსხვერვა

128; მისივე, ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, გვ. 19—20; ე. აბაშიძე, ქართლის ისტორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1988, გვ. 127—135.

2 ე. აბაშიძე, 1990 წ. ისტორიის ინსტიტუტის წყაროთმცოდნეობის განყოფილებაში წაკითხული მოხსენება.



5	სიღონია	„რომელი აღწერა დედაკაცმან ჰერიაჰან, სახელით სიღონია, ასულმან აბიათარ შლედელისამან“	ქართლი წმინდა ნინოს მოსვლამდე. უფლისკუთხის მცხეთაში მოხვედრის ამბავი
6	„	„თქმული სიღონიასივე დედაკაცისაჲ“	ნანა დედოფლის მოქცევა. ნანას დედის ძმის განკურნება ნინოს მიერ
7	„	„თქმული მისივე“	მირიან მეფის მოქცევა — მზის დაბნელება
8	„	„მისივე აღწერილი აღშენებისათვის ეკლესიისა“	„წმიდა წმიდათაჲს“ ეკლესიის აშენება მცხეთაში და მასთან დაკავშირებული სასწაული
9	„	„თქმული მისივე“	„ძელი ცხოველის“ სასწაულები
10	აბიათარი	„რომელი თქუა აბიათარ, რომელი იყო პირველი მღვდელი ბაგინსა შინა ჰერიათასა მცხეთას და ნათელ იღო ჳელსა შინა ნინოჲსსა“	აბიათარის მოქცევა. „ელიოზის სახლის“ — ებრაელთა მცხეთის დიასპორის მოქცევის ამბები. სასულიერო მისიის ჩამოსვლა „საბერძნეთით“
11	იაკობ შლედელი	„პატრიოსნისა ჳუარისათვის, რომელი აღწერა იაკობ“	ჳერების აღმართვა მცხეთაში, უჯარამში, ბოდში
12	მირიან მეფე	„წიგნი, რომელი დაწერა მირიან მეფემან ქართისამან ჳამსა სიკედილისასა, აღწერა ჳელითა იაკობ მთავარეპისკოპოსისაჲთა და მისცა სალომეს უჯარმელსა, ძის ცოლსა თჳსსა, რომელ შეცნოერ იყო ყოველსავე ჳეშმართად“	ქართლის მოქცევის მოკლე ისტორია ქართლის მეფესთან მიმართებით. წმინდა ნინოს სიკედილი. მის სახელზე ეკლესიის აგება. მირიანის საფლავის შემზადება
13	„	„ანდერძი მირიან მეფისა ძისა თჳსისა მიმართ რევისა და ცოლისა თჳსისა ნანაჲსა“	მირიანის ანდერძი ნანას მიმართ წმინდა ნინოს გარდაცვალების ადგილის დაცვის თაობაზე და რევის მიმართ კერპების დანგრევისა და ქრისტიანობის ეკლესიაში შემდგომი გავრცელების თაობაზე.

ამგვარად, მიუხედავად იმისა, რომ ნაწარმოები თითქოს დაჩენილია სხვადასხვა პირის თბრობად, რომელთა შორის დარღვეულია ერთი ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა (უფრო სწორედ კინეზოგრაფიული ხაზგასმული, იგნორირებულია), ისინი მაინც გარკვეული ლოგიკით ებმებიან ერთმანეთს. ეს კარგად გამოჩნდება, თუ ზემოთ წარმოდგენილ სქემას დავაკვირდებით. განმანათლებლის მშობლების ვინაობას მოსდევს წარმართული ქართლის სახელმწიფოს ნგრევის სურათი (არმაზის კერპების ხგრევა). ძველის ხგრევას მოსდევს ქართლის საკრალური ცენტრის ფიქსირებასთან დაკავშირებული ეპიზოდები (ნინოს ზღვა შირიანის სამოთხეში, ელიოზ მცხეთელის მიერ უფლის კვართის მცხეთაში ჩამოტანა და მისი სამოთხის ბაღში დაფლვა, ამავე ბაღში დედოფლის დედის ძმის განკურნება); შემდეგ მოთხრობილია შეფის მოქცევა ნადირობის დროს. მოქცევას ლოგიკურად მოსდევს ეკლესიის მშენებლობა, რომლის ადგილის სიწმინდის შესახებ მკითხველს უკვე გარკვეული ინფორმაცია გააჩნია, რადგან მან სამოთხის ბაღის ამ ადგილის საკრალური მნიშვნელობის შესახებ უკვე წინა ეპიზოდებიდან შეიტყო. ეკლესიის მშენებლობა ასევე სასწაულებრივად, ღვთის ხების ჩარევით ხორციელდება. სასწაულებრივი, ღვთაებრივი ხასიათი მას აშენების შემდგომაც დასდევს: ეკლესიის აგებას მოსდევს „ძელი ცხოველის“ სასწაულების აღწერა. შემდეგ საუბარია აბიათარისა და ებრაელთა მცხეთის დიასპორის მოქცევის ამბებზე. ხოლო საბერძნეთიდან სასულიერო მისიის ჩამოსვლის ცნობას მოსდევს ჯვრების აღმართვის ეპიზოდი. და ესეც სავსებით ლოგიკურია, რადგან ჯვრების აღმართვა ქართლის მოქცევის დასასრულია. აქ გახმახათლებელი ქალის მისია უკვე ამოწურულია და ის საბერძნეთიდან ჩამოსულ სამღვდლოებას უთმობს ადგილს. ამ თავის ავტორიც, შესაბამისად, „საბერძნეთით მოსრული“ მღვდელი იაკობია. ამგვარად, ჯვრების აღმართვა, როგორც ქრისტიანული ეკლესიის ტრიუმფის სიმბოლური გამოხატულება, ფინალური თავია „ნინოს ცხოვრებაში“³.

როგორც ვხედავთ, „ნინოს ცხოვრების“ ავტორს აინტერესებს ამბების ლოგიკური თანმიმდევრობა და არა ქრონოლოგიური. უფლის კვართის ჩამოტანისა და დაფლვის ლეგენდას მკითხველი უფეროდ საუბრის წინანდელ წარსულში გადაჰყავს. მკითხველისათვის სავსებით

³ იაკობის თავს „ნინოს ცხოვრებაში“ კიდევ მოსდევს ორი თავი: „წიგნი შირიანისა“ და „ანდრძი შირიანისა“, რომელთა ფუნქციის შესახებ კრებულის ერთიან გეგმაში ჭევეთ გვეჩვენა საუბარი.



ცხადი არ არის, თუ როდის გაქრისტიანდა აზიათარი და ებრაელთა ნაწილი საქართველოში (მეფის მოქცევამდე თუ შემდეგ). ის ფაქტები რომ არმაზის კერპების მსხვერვეა თხზულების დასაწყისშია აღწერა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ქრონოლოგიურად ჯერ არმაზის კერპები დაიხვრა და მხოლოდ ამის შემდეგ გაიგო მეფემ და მთელმა ქართლმა ნინოს ჩამოსვლა და მის მიერ ქრისტიანობის ქადაგება მცხეთაში. ამგვარად, ეპიზოდები ძველში განლაგებულია არა ქრონოლოგიური პრინციპით, არამედ რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი გააზრების თანახმად. ავტორს არ აინტერესებს ამბების ზუსტი ქრონოლოგიური თანამიმდევრობა — ეს იმით აიხსნება, რომ საკრალური (ღვთაებრივი) მნიშვნელობის ქმედებანი საკრალურ დროში ბორციელდება. საკრალური დროის მითოლოგიურ-რელიგიური არსი კი მარადისობაა; ქრისტიანული კონცეფციის მიხედვით კი, ამქვეყნიურ დროში მიმდინარე მოვლენები აღნიშვნის ღირსია მაშინ, თუ ისინი ადამიანს გახვების ნებას აუწყებენ და პროფანულ მდინარებაში ღვთაებრივი ისტორიის შინაარსს ამკლავებენ. ამიტომ ავტორი, უნდა ვიფიქროთ, საგანგებოდ აგებს თხზულებას ისე, რომ მკითხველისთვის ის თითქოსდა გაჩერებულ დროში აღიქმებოდეს. „ხინოს ცხოვრების“ ძირითადი ხაწილი სტატურობის შეგრძნებას იწვევს ჩკითხველში და უფრო სიერცეში იშლება, ვიდრე დროში. ამ შთაბეჭდილებას „ნინოს ცხოვრების“ წრიული კომპოზიცია ბადებს (ცინაიდან წრე შინაგანად დასრულებული კომპოზიციური მთლიანობაა, რომელიც მოკლებულია დროის ვენტორულობასა და მომავლისა და წარსულის პერსპექტივას).

„ხინოს ცხოვრების“ კომპოზიციური აგებულების შესახებ გამოთქმული აქვს აზრი მ. ჩხარტიშვილს. კერძოდ, ერთგან მკვლევარი აღნიშნავს: „ავტორისეულ მოგობებაში (იგულისხმება შესავალი — ლ. პ.) დასნეულებული ნინო ჩანს და არა გარდაცვლილი. აქ (იგულისხმება „მირიანის წიგნი“, თხზულების უკანასკნელი თავი — ლ. პ.) კი იკვრება წრედი: დაიწყო ნინოს დასნეულების ამბით, გადაიშალა ამის მერე მთელი მისი ცხოვრება და დაბოლოვდა გარდაცვალებისა და დაკრძალვის აღწერით“⁴. ამგვარად, მ. ჩხარტიშვილის აზრით, „ვრცელი ნინოს ცხოვრების“ კომპოზიცია ერთიანდება როგორც „წრედი“. ამ „წრედის“ შიგნით კი ამბების თანმიმდევრობა ძველის შედგენის შინაგანი ლოგიკითაა განპირობებული.

4 მ. ჩხარტიშვილი, ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, გვ. 71—72.



ე. აბაშიძე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ კომპოზიციური შედგენის საკითხებზე მსჯელობისას „ნინოს ცხოვრებას“ განიხილავს როგორც მწერს. მკვლევარი წერს: „შესავალ ნაწილში მოთხრობილი მსჯელობა და დან შთიულთა მოსაქცევად გამგზავრებული ნინოს დასნეულება. და ის (იგულისხმება „ვრცელი ნინოს ცხოვრება“ — ლ. 3.) თავდება ცნობით მცხეთიდან შთიულთა მოსაქცევად ნინოს გამგზავრების შესახებ. ამით წრე იკვრება და სრულდება „ვრცელი ნინოს ცხოვრება“ „მოქცევაჲ ქართლისაჲსში“. მაშასადამე, კომპოზიციურად „ვრცელი ნინოს ცხოვრება“ შეკრული წრეც არის და მას აშკარად სიმეტრიული სტრუქტურაც გააჩნია. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ „ვრცელი ნინოს ცხოვრება“ სიმეტრიულად განლაგებული კომპოზიციური ნაწილები-საგან შემდგარი შეკრული წრეა“⁵.

ე. აბაშიძე „ნინოს ცხოვრების“ სტრუქტურას განიხილავს როგორც სიმეტრიულად განლაგებული ნაწილებისაგან შემდგარ წრეს. ოლოზ მ. ჩხარტიშვილისაგან განსხვავებით, ე. აბაშიძე მირიანის წიგნს ამ „წრის“ გარეთ ტოვებს და განიხილავს, როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ერთიანი კომპოზიციის შემადგენელ ცალკე მონაკვეთს.

ე. აბაშიძემ წრიულობის გარდა, „ნინოს ცხოვრების“ კომპოზიციური აგებულების კიდევ ერთ თვისებაზე გაამახვილა ყურადღება. ეს არის მისი სიმეტრიულობა: თხზულების ცენტრალური ნაწილი სილონიას მონათხრობია, რომლის კომპოზიციურ და შინაარსობრივ კულმინაციას შირიან მეფის სასწაულებრივი მოქცევის ეპიზოდი წარმოადგენს. ამ ეპიზოდზე, მკვლევარის აზრით, გადის მთელი თხზულების წარმოსახვითი სიმეტრიის ლერძი, რაც იმაში გამოიხატება, რომ მის წინ და მის შემდგომ განლაგებული ეპიზოდები ერთმანეთის მოპირდაპირე შინაარსულ მონაკვეთებს წარმოადგენენ. მაგ., ერთმანეთის მოპირდაპირე თავებია ნინოს „ანდერძი“ (პირველი თავი „ნინოს ცხოვრებისა“) და იაკობის მოთხრობილი „პატიოსნისა ჭუარისათვის“ („ნინოს ცხოვრების“ ფინალური ნაწილი), ელიოზ მცხეთელის მიერ უფლისკვართის მცხეთაში ჩამოტანის ლეგენდა (სილონიას მონათხრობის დასაწყისი ნაწილი) და აბითარის „თქმული“ მისი მოქცევის, ებრაელთა ბაგინზე ჯვრის აღმართვისა და ბარაბეანთა სახლის მოქცევის შესახებ.

5 ე. აბაშიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სტრუქტურის საკითხისათვის (მოხსენება წაკითხული ისტორიის ინსტიტუტის წყაროთმცოდნეობის განყოფილებაში, 1988 წ.).



„ნინოს ცხოვრების“ კომპოზიციის სიმეტრიული გააზრება, ჩვენი აზრით, სავსებით ლოგიკურია. ამას თხზულებაში აღწერილი „სასწაულებების“ სიმბოლური მნიშვნელობების „გახსნაც“ ადასტურებს. განუმარტავთ ხატუქვამს: თუ შირიანის მოქცევამდე „ნინოს ცხოვრებაში“ მოთხრობილი ეპიზოდები მეფის ბალის ერთი ადგილის საკრალურობაზე მიუთითებს, მეფის მოქცევის შემდეგ მოთხრობილი ეპიზოდები სწორედ ამ ადგილას ეკლესიის აგებასა და მისი სასწაულებრივი ძალის გამოქვლავებებს ეხება. დასაწყისში წმ. ნინო მცხეთის მახლობლად მთაზე აღმართული არმაზის კერპის მსხვერვის სურათს აღწერს, ხოლო ბოლო ხაწილში იაკობ მღვდელი ძლევის ჯვრის მთაზე აღმართვისა და ქრისტიანობის ტრიუმფის შესახებ მოგვითხრობს.

როგორც ვხედავთ, „ნინოს ცხოვრებაში“ ქართლის მოქცევის აღმნიშვნელი სიმბოლოები ისეა განლაგებული, რომ მათი იდეურ-შინაარსობრივი ცენტრი შირიანის მოქცევაზე გადის.

ამგვარად, შეიძლება უყოყმანოდ ითქვას, რომ „ნინოს ცხოვრების“ აგებულება, მისი როგორც კომპოზიციური, ისე იდეურ-შინაარსობრივი მხარე გამოხატავს ავტორისეულ კონცეფციას, რომლის მიხედვით მეფის მოქცევა გარდატეხის წერტილია იმ დროულ პერსპექტივაში, რომელსაც „ნინოს ცხოვრება“ მოიცავს.

შავრამ „ნინოს ცხოვრების“ კომპოზიციისა და მასში განხორციელებული ისტორიისა და დროის კონცეფციის სურათის განხილვა დასრულებულად ვერ ჩაითვლება „ნინოს ცხოვრების“ უმნიშვნელოვანესი თავის — „შირიანის წიგნის“ გაანალიზების გარეშე.

„წიგნი რომელი დაწერა შირიან მეფემან ეჰმსა სიკუდილისა მისისა“ — ეს თავი „შირიანის ანდერძთან“ ერთად „ნინოს ცხოვრებას“ ბოლოს დაერთვის. „შირიანის წიგნში“ პირველად შემოდის თხრობა წმ. ნინოს გარდაცვალების შესახებ და, ამდენად, ის მთელი თხზულების წრიული კომპოზიციის უკანასკნელი რგოლია. მეორე მხრივ, შირიანი სიკვდილის წინ დაწერილ „წიგნში“ მოკლედ იმეორებს ნინოს ცხოვრებაში უკვე მოთხრობილ ქართლის მოქცევის ძირითად ეპიზოდებს.

სრულიად საძმართლიანია მ. ჩხარტიშვილის მოსაზრება, რომ „შირიანის წიგნში“ ხელახლა მოკლედ მოთხრობილი ამბები წინამავალი ეპიზოდების უბრალო შემოკლება და რეზიუმირება არ არის⁶. ყოვე-

6 მ. ჩხარტიშვილი, ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, გვ. 71.



ლი ეპიზოდი აქ მართლაც ახალი ნიუანსებით არის გამდიდრებული. მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ ისინი აქ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით არის გააზრებული და არსობრივი კუთხით წარმოჩენილი. შემთხვევით არ უნდა იყოს ის, რომ ქრისტიანული სიმბოლიკის მქონე ტერმინები („წმინდაა წმიდათაჲ“, „უჩინოა და ცხადი“ და სხვ.), რომელსაც უკახასენელი ხანის სამეცნიერო გამოკვლევებში განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა, სწორედ „მირიანის წიგნშია“ დაცული.

ამგვარად, „მირიანის წიგნს“ ორი ძირითადი თვისება გააჩნია. პირველი — ეს არის მისი მკაფიოდ გააზრებული სტრუქტურა: „ნინოს ცხოვრებაში“ არსებული ყველა მნიშვნელოვანი ეპიზოდი ქართლის მოქცევისა ლოგიკური თანმიმდევრობით შესულია „მირიანის წიგნშიც“. მეორე — ყოველი მათგანი, მართალია ძალზე ლაკონურად, მაგრამ გააზრებულია და შეფასებული. ყველა ეს ეპიზოდი გაერთიანებულია ისე, რომ გამოჩნდეს ქართლის მოქცევის მნიშვნელობა საქართველოს მთელი ისტორიისათვის დასაბამიდან დასასრულამდე.

„მირიანის წიგნის“ კომპაქტური ხასიათი, მისი მკაფიო კომპოზიცია თითქოს უფრო თვალსაჩინოს ხდის ქართლის მოქცევის ეპიზოდების თანმიმდევრობას. აქ მოვლენათა დროში განვითარებას უფრო დინამიური ხასიათი ეძლევა, ვიდრე „ნინოს ცხოვრების“ დანარჩენ ნაწილში, სადაც მოთხრობა სხვადასხვა პირებს აქვთ დანაწილებული. ყოველივე ამის გამო, „მირიანის წიგნი“ თითქოს აწონასწორებს იმ სტატიკისა და მოქმედების სიერცეში გაშლის შთაბეჭდილებას, რომელსაც „ნინოს ცხოვრება“ ქმნის და რომელზედაც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი.

ამიტომ „ნინოს ცხოვრებაში“ გატარებული ისტორიისა და დროის კონცეფციის გამოვლენისათვის „მირიანის წიგნის“ იდეურ-კომპოზიციურ შესწავლას დიდი მნიშვნელობა აქვს.

იმისათვის, რომ „მირიანის წიგნი“ აგებულია და მისი მიზანდასახულება უფრო კარგად წამოჩნდეს, ჩვენ შესაძლებლად მივიჩნიეთ პირობითად ამ ძეგლის დაყოფა ცალკე მონაკვეთებად. ისინი თავისი შინაარსის მიხედვით, ასევე პირობითად, შეიძლება დასათაურდეს. ამგვარად, „მირიანის წიგნი“ შეიძლება დაიშალოს შემდეგ შინაარსულ მონაკვეთებად:

1. „ქართლი“ წმ. ნინოს მოსვლამდე
2. წმ. ნინოს „ქართლში“ მოსვლა
3. მირიან მეფის მოქცევა
4. პირველი ეკლესიის („ქუემოა“) აგება
5. ჯვრების აღმართვა
6. წმ. ხიხოს მაცვლოვანის ბუჩქის ადგილას ეკლესიის („ზე-მოა“) აგება
7. „ზემოა“ ეკლესიაში მირიანის საფლავის შემზადება
8. წმ. ხიხოს გარდაცვალება, მის საფლავზე ეკლესიის აგება, მირიანის სასოება აღდგომისათვის.

„მირიანის წიგნს“ ჩვენ ზემოთ ჩამოთვლილი დასათაურებული მონაცემების მიხედვით განვიხილავთ.

1. ქართლი წმ. ნინოს მოსვლამდე

„და იყო ჟამსა მას, რომელსა მოიქსენა უფალმან ქვეყანა ესე ჩრდილოასა, დაბნელებული ცოდვითა და საესე ცთომითა ეშმაკისათა, ვიყვენით ჩუენ ვითარცა ცხოვარნი კლვადნი, რამეთუ ვარ მე ოც და მეთექუსმეტც მეფეც კინაითგან მამანი ჩუენნი მოივლინნეს ვიდრე დღეთა ჩემთამდე. და შეჰამნეს შვილნი მათნი მსხუერპლად კერპათოჲს საძაგელთა, და უბრალოჲ იგი ერი ქუეყანისა მის. და რომელნი შვილთა მათთა ვითარცა თივასა თიბდეს, მამანი ჩუენნი, რათა სათნო ეყვენენ კერპთა და უფროჲს ხოლო ორთა მათ მათთა, არმაზისა და ზადენისა, რომელთა ქვანიცა მათნი დაულთვან სისხლითა ჩჩულთაითა, და ღირსცა არიან მათნი იგი ასპოლვად ცეცხლითა, რისხვითა ღმრთისამიერითა“⁷.

პირველ მონაცემში საქართველოს წინაქრისტიანული დროის, წარმართულ კერპთა მსახურების „ცოდვით დაბნელებული“ ხანის შემაძრწუხებელი სურათია დახატული. ამ ემოციას აძლიერებს ისეთი გამოხატუებები, როგორიცაა: „შვილთა მათთა ვითარცა თივასა თიბდეს მამანი ჩუენნი“, „ქვანიცა მათნი დაულთვან სისხლითა ჩჩულთაითა“ და სხვ. წარმართული ხანის მსგავსი სურათი „ნინოს ცხოვრების“

7 „მირიანის წიგნი“ ტექსტი აქაც და შემდეგაც მოგვეყვას შატბერდული ნუსხის მიხედვით. ჩვენი აზრით, ის ყველაზე უკეთ ასახავს ამ ძეგლის თავდაპირველ სახეს. მოქცევაა ქართლისაი, ძეგლები, II, გვ. 157—162.

სხვა ადგილასაც — სიღონის მონათხრობ თავში გვხვდება: „და იყო ოდეს შოხედა ღმერთმან წყალობით ქუეყანასა ამას დავიწყებულსა ჩრდილომასა კავკასიათა, სომხითისა მთეულსა, რომლისა მთანი და ფარნეს ხისლსა და ველნი არშურსა ცთომისა და უშეცრებისა და იყო ქუეყანამ ესე ჩრდილო მზისაგან სიმართლისა... ხოლო ამას ქუეყანასა ქართლისასა იყვნეს ორნი მთანი და მათ ზედა ორნი კერპნი, არმაზ და ზადენ, რომელნი იყნოსდეს სულმყარლობით ათასსა სულსა ყრმისასა“⁸.

სიღონის თავის მონათხრობში წარმართული ხანის დროის პერსპექტივა ბიბლიური სიუჟეტების მეშვეობით აქვს გადმოცემული, მაშინ როცა შირიანი იმავე ისტორიულ პერსპექტივას თავისი მეფობის რიგითი სათვალავის ჩვენებით უთითებს. სიღონია ამბობს „არამედ იყვნეს ესოდენნი წელნი და ესეთენნი ხათესავნი ნოვესითგან და ებერიისითგან და აბრაჰამისითგან. და მუნ შინა იყო იობ აზნაური, განცდილი განმცდელისაგან ვითარცა იოსებ, მოსე, ისუ, მლდელნი და მსაჯულნი და შემდგომითი შემდგომად... გარდაცდეს ქრისტეს მოსლვადმდე წელნი: კ'ფ: შობითგან ქრისტესით ვიდრე ჯარცუჲმამდე :ლ'გ: და ჯუარცუპითგან ქრისტესით ვიდრე კოსტანტინე ბერძენთა მეფისა მონათლვადმდე :ტია: და ათთხმეტისა წლისა შემდგომად მოივლინა ქუეყანასა ჩუენსა ქადაგი ქეშმარიტებისაჲ ნინო, დედოფალი ჩუენი“⁹. შირიანი კი ასე განსაზღვრავს დროის ხანგრძლივობას მის ნათლისღებადმდე: „არამეთუ ვარ მე ოც და მეათექუსმეტ მეფე, ვინაითგან მამანი ჩუენნი მოივლინეს ვიდრე დღეთა ჩემთამდე“.

როგორც ვხედავთ, ორი თანამედროვე ქართველი ხალხის წარმართულ წარსულს გაიანზრებს ერთნაირად — როგორც „ბნელ ხანას“, ოღონდ ისინი სხვადასხვაგვარად გადმოსცემენ მას. თუ სიღონიასათვის ქრონოლოგიური ათვლის ბიბლიური სისტემა უფრო ახლობელია, შირიანისათვის ის მეფეთა რიგითი სათვალავის ჩვენებით გამოიხატება და საკუთრივ ქართული ისტორიული ტრადიციის მაჩვენებელია.

2. ზვინდა ნინოს კართლში მოსვლა

„ხოლო ოდეს მოიწია ჟამი და მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისაჲ, წმიდაჲ ნინო, პირველ ვითარცა ტყუე, ვითარცა უცხო და ვითარცა მწირი. ვითარცა შეუწყე-

⁸ მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 125.

⁹ იქვე.



ნელი, ვითარცა უსმი და უტყვ, რომელიცა აწ შექმნა ჩვენ ტყუე იგი დედოფალ, უცხოა იგი — დედა, შეუწევნელი — შესავედრებელ ველთა და უტყვ იგი — ქადაგ ძლიერ და მეცნიერ დაფარულთა ჩუმა გულის სიტყუათა, ამან წმიდამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაა...“.

ეს მონაკვეთი მხატვრული თვალსაზრისით მთლიანად აგებულია ახტობიშურ წყვილებზე, რაც შინაარსობრივად და ემოციურად ზუსტად შეესაბამება ხინოს საქართველოში მოსვლისა და ქვეყნის სულიერი ფერისცვალების მომენტს.

„ზედწოდებები, რომლითაც ხინო საკუთარ თავს იხსენიებდა: ტყვე, შწირი, შეუწევნელი უსმი და უტყვი, — წერს გ. ნარსიძე, — ყველა ეს წოდება ფართოდ იხმარებოდა ქრისტიანების მიერ საკუთარი ამქვეყნიური ყოფის დასადასტურებლად“¹⁰. ეს ტერმინები „ხინოს ცხოვრების“ სხვა ადგილებშიც გვხვდება და მათი მნიშვნელობა თვითონ ამ ძეგლიდანაც კარგად ჩანს. ხინოს, ქართლის საზღვარი როცა გადმოლაზა, ანგელოზი მოველიხა და გადასცა „წიგნი დაბეჭდული“, რაც საქართველოში საგანმანათლებლო მისიის დაკისრებას ნიშნავდა. ხინო ასეთი სიტყვით მიმართავს ანგელოზს: „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხოა და უმეცარი, ვითარ მივიდე მე, არცა ენაა ვიცი, თუ რაა ვთქუა უცხოთა ნათესავთა თანა?“ „უცხო“, „უსმი და უტყვი“ (ე. ი. ენის უცოდინარი) ხინო ხდება ქართველთა მოციქულთა სწორი განმანათლებელი. მოციქულთა ძალა კი „ენამეცხიერებაა“. გავიხსენოთ იობენალ პატრიარქის სიტყვები, თქმული ხინოს წარგზავნის წინ: „ექმენ, ქრისტე ამას გზა, მოგზაურ, ნავთ-სადგურ, მოძღუარ, ენა-მეცნიერ, ვითარცა იგი წინათ მათ მოშიშთა სახელისა შენისათა“¹¹.

ქრისტიანებს „უცხოები“ ადრეული ხანიდან შეერქვათ (მაგ., „კაცი ერთი ვინმე უცხო მოსრულ არს აქა და ახალსა და უცხოსა რასმე სწავლასა ასწავებს სახელად ქრისტიანებისა“¹²) და შემდეგაც შერჩათ, როგორც მათი საბერმონაზვნო დეაწლის აღმნიშვნელი სახელი (მაგ., „რამეთუ ქეშმარიტად ღირსი იყო საყუარელი ღმრთისა ნეტარი მამაა ჩუენი იოვანე, რომელმან იგი, მსგავსად აბრაჰამისა,

¹⁰ გ. ნარსიძე, უძველესი ქართული თხზულება, მნათობი, № 9, გვ. 157—159.

¹¹ მოქცევაი ქართლისა, გვ. 114.

¹² მარტილობაი თეკლასი, ენიშვის მოამბე, ტ. VIII, გვ. 99, 1—9.

უცხოება აღირჩია და მწირობით და სიგლახაკით ცხოვრება...¹³ „მოვიდა ვინმე მონაზნი ჰრომისა ქუეყანისაჲ... ეტიხუღელთა ლით შეიწყნარეს... და ეტყოდეს, ვითარმედ: „ჩუენცა უცხო ხარ“¹⁴.

„მწირი“ „უცხოთან“ შინაარსით ახლოს მდგომი სიტყვაა — ნიშნავს უცხოს, მოსულს. ნინო მართლაც უცხოა და უცხო ქვეყნიდან მოსული საქართველოში.

სიტყვა „ტყუეს“ მნიშვნელობა ძველ ქართულში არის ტყვე, ნაძარცვი, ალაფი¹⁵. მაგრამ საფიქრებელია, რომ „ნინოს ცხოვრების“ შესაბამის ადგილებში „ტყუე“ უხდა ნიშნავდეს დევნილს, უცხოობაში მყოფს, გადასახლებულს. ეს მნიშვნელობა შეიძლება გამომდინარეობდეს სიტყვიდან „ტყუეობა“, „ტყუენვა“, რაც ნიშნავს ძალით აყრას და გადასახლებას (მაგ., „ბაბილოენის ტყუეობა“¹⁶), უცხოობას¹⁷. წმ. ხინო, როგორც თბზულებიდან ჩანს, თავის თავს „ტყუეს“, „ტყუეობაში“ მყოფს უწოდებს: „რამსა იტყვი ტყუეობასა, ტყუეთა მკსნელო... და ვითარ იტყვ, ვითარმედ ტყუე ვარი მე“¹⁸. „ტყუევას“ ქრისტიანთა დევნის მხიშველობაც ჰქონდა: „არა ესე არსა, რომელი-იგი ტყუენვიდა იერუსალემს შინა, რომელნი ხადოდეს სახელსა იესოჲსსა?“ (საქმე: 9,21), — კითხულობს დამასკოში პავლე მოციქულის უეცარი ფერისცვალებით გაცეცხული ხალხი. ამიტომ წმინდა ნინოს ეს ზედწოდება მისი დევნილი ქრისტიანობის კუთვნილების გამომხატველი უნდა იყოს. ნინოს „ანდერძიდან“ მართლაც ვიგებთ, რომ ის რიფსიმიანებთან ერთად დევნილებაში იმყოფებოდა, როდესაც თრდატ შეფემ ისინი შეიპყრო და აწამა, ბოლო ხიხო გახვევით გადაურჩა მარტვილობას მათთან ერთად¹⁹.

¹³ ცხოვრება იოვანესი და ეფთჳმესი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 41.

¹⁴ იქვე, გვ. 65.

¹⁵ ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, ტყუე.

¹⁶ ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, გვ. 573.

¹⁷ ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, ტყუეობა.

¹⁸ მოქცევა ქართლისაჲ, გვ. 105.

¹⁹ უკვე გამოთქმულია მოსაზრება იმის შესახებ, რომ წმ. ნინო და რიფსიმიანები იმპერატორ დიოკლეტიანეს დროს ქრისტიანთა დევნის შედეგად გამოქცეულან სომხეთში. ვ. გოილაძე უთითებს: „ნინო და მისი თანამგზავრები საბერძნეთიდან თავისი ნებით კი არ წამოვიდნენ, გამოიქცენენ“ (იხ. ვ. გოილაძე, წმინდა ხინოს ქართლში შემოსვლისა და ქართლის მოქცევის დათარიღებისათვის, მნათობი, 1986, № 2, გვ. 151).



ამგვარად, „უცხო“, „მწირი“ და „ტყვე“ ერთმანეთთან შინაარსობრივად ახლოს მდგომი ტერმინებია და აღნიშნავენ წმ. ნინოს მდგომარეობას, როდესაც ის პირველად გამოჩნდა საქართველოში. მისი მდგომარეობის, ეს ტერმინები ასახავენ ქრისტიანული ეკლესიის მდგომარეობასაც ქართლში მის საბოლოო გამარჯვებამდე — ე. წ. *Ecclesia peregrina*; ხანამ ის გახდებოდა სახელმწიფოებრივი ანუ გამარჯვებული რელიგია, ანუ *Ecclesia triumphans*.

გ. ხარსიძემ ტერმინი „დედოფალი“ განმარტა, როგორც ქართული თარგმანი სიტყვისა *dominus, domina*²⁰. ეს ტერმინი იხმარებოდა ადრექრისტიანულ ხანაში ტერმინ „წმინდანის“ (*sanctus*) კანონიზაციამდე²¹. „ნინოს ცხოვრებიდან“ კარგად ჩანს, რომ ამ სიტყვით მიმართავენ ნინოს არა მისი საერო მნიშვნელობით, არამედ სასულიერო — მეუფისადმი მოწიწების ნიშნად. მაგალითად, „მართალსა იტყუ ბედხიერო დედოფალო და შოციქულო ძისა ღმრთისაო“²².

ამგვარად, დაპირისპირებების: ტყუე — დედოფალი, უცხო — დედა, შეუწვეველი — შესავედრებელ ყოველთა, უტყუ — ქადაგ ძლიერ, ახრი ხათელია: წმ. ნინოს ამ ზედწოდებებით გამოიხატება თვით იმ ხალხის სულიერი მდგომარეობა, რომლისთვისაც განმანათლებელი ჯერ იყო „უცხო“ და შემდეგ შეიქმნა „დედა“ და ა. შ. ძალზე ძნელია ასეთი ლაკონიურობით უკეთ დაიხატოს ქრისტიანობის მიერ მთელი ერის სულიერი გარდასახვის სურათი.

ზემოთ მოყვანილ პასაჟს „მირიანის წიგნიდან“ ძალზე უშუალოდ და ლოგიკური სიზუსტით მოსდევს მირიანის რწმუნების ეპიზოდი.

3. მირიან მეფის მოქცევა

„... ამან წმიდამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ და შუვა ლამეს ოდენ მეჩუენა მე მზმ მბრწყინვალს, ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომლისა ხათელი მისი არა შოაკლდეს უკუნისამდე. და შექმნა ჩუენ მოძღუარ და შემრთნა ჩუენ ერსა ქრისტესსა ნათლის-ღებითა წმიდითა და პატიოსნისა ძელისა თავყუანის-ცემითა. და მომცა ჩუენ შჯული ახალი ცხოვრებისაჲ და სიხარულისაჲ და ღირს მყენა ეგომოს

²⁰ გ. ნ ა რ ს ი ძ ე, უძველესი ქართული თხზულება, გვ. 158.
²¹ Фрикен, Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства, ч. II, М., 1877, с. 25—26
²² მოქცევაი ქართლისაჲ, გვ. 121, 122.



ხილვად საიდუმლოთა უხრწნელთა ზეცისათა. მე ვიქმენ მორჩილ ბრძანებათა მისთა...“.

ძალზე საყურადღებოა, თუ როგორ აღწერს თვითონ მირიანი თავისი რწმუნებისა და მოქცევის ამბავს. სიდონიას მიერ აღწერილ თავში მირიანის მოქცევის ეპიზოდი წარმოდგენილია, როგორც ბუნებრივი მზის დაბნელება („და შუა სამხარ ოდენ დაბნელდა მის ზედა მზე, და იქმნა ღამე უკუნი, ბნელ ფრიად“²³) და შემდეგ, მირიანის „ნინოს ღმერთისადმი“ აღვლენილი ლოცვის შედეგად, სასწაულებრივი გათენება, მზის გამობრწყინება. ამ ეპიზოდმა მკვლევართა ერთ ნაწილს IV ს-ში მზის რეალური დაბნელება ავარაუდებინა. მისი ასტრონომიული წესით თარიღის გაანგარიშებაც კი სცადეს. რ. სირაძემ მზის დაბნელების ეპიზოდი კონვენციურ მოტივად მიიჩნია, რომელშიც განჭიქებულია მზის ღმერთობა²⁴. მკვლევარმა ამ ეპიზოდში ნათლის სიმბოლური გააზრება დაინახა. თვითონ „მირიანის წიგნში“ ეს ეპიზოდი შართლაც წარმოგვიდგება, როგორც სულიერი ხილვა. „შუა ღამეს ოდენ შეჩუენა მე მზე მბრწყინვალე, ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდეს უკუნისამდე“. რ. სირაძე მას მირიანის სულიერ ინიციაციას უწოდებს²⁵.

4. პირველი ქრისტიანული ვალსიის („ქვემო“) აზიბა

„მე ვიქმენ მორჩილ ბრძანებათა მისთა, რომელიცა მასწავა და აღვაშენე ეკლესია სალოცველად სამოთხესა მას მამათა ჩემთასა, და მას შინა სუეტი ესე ნათლისა, რომელიცა მე ყოლად ვერ შეუძლე ყოვლითა ძალითა და ცნობითა კაცობრივითა, ხოლო ღმერთმან მაღალმან მოავლინა ერთი მსახურთა მისთაგანი და წამის-ყოფითა მისითა ქუეყანით ცად აღიწია, და თვთ თუალნი თქუენნი ხედვენ საშინელებასა და საკურველებასა მისსა და მერმე კურნებათა მათ მისთა“.

ეს შონაკვეთიც ძირითადად მოსდევს „ცხოვრებაში“ აღწერილ ამბავს ძელი ცხოველის სასწაულებრივი აღმართვის შესახებ. აქაც, ისევე როგორც წინა შონაკვეთში, ავტორი ცდილობს მოვლენები არა მატერიალური, გარეგნული, არამედ სულიერი მხრიდან აღწეროს. ძელი ცხოველი, რომელიც „ნინოს ცხოვრებაში“ სრულიად გარკვეულ-

23 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 135.
 24 ს. ს ი რ ა ძ ე, ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987, გვ. 92.
 25 იქვე, გვ. 94.



ლად არის მატერიალური საგანი — ხე — ლიბანის კედარი, ამ შემთხვევაში იხსენიება როგორც „სუეტი ესე ნათლისაჲ“. მოვლენათა გვარი არსობრივი, გნებავთ, ფილოსოფიური შეფასება ახასიათებს მთელს „მირიანის წიგნს“.

თუ რას წარმოადგენდა „ქუემოჲ“ ეკლესია, ამას მირიანი შემდეგ ამბობს, მაშინ, როდესაც ის საუბრობს „ზემოჲ“ ეკლესიაში საფლავის შემზადების შესახებ.

5. ჯვრების აღმართვა

„და ოდეს მათუწყა აღმართებაჲ, წარვაკლინენ ხურონი ძიებად ხესა. და ვითარ პოვეს ხმ ერთი მარტოჲ მდგომარჲ კლდესა ზედა, რომლისადა არა მიხებულ იყო კელი კაცისაჲ, არამედ მონადირეთაგან სმენით გუესმინა სასწაული ხისაჲ მის, რამეთუ ოდეს ირემსა-ლა ეცის ისარი, შივილტინ ბორცუსა მას ქუეშე, რომელსა ზედა დგა ხმ იგი და სწრაფით ჴამნ თესლსა მას მის ხისსა ჩამოცვენებულსა და სიკუდილისაგან განერის.“

ესე მითხრიან და ვიყავ დაკრვებულ. ამისთვის მოვკუეთე მე ხმ იგი და შევქმენე მისგან სამნი ჴუარნი: ერთი ესე რომელი ზეცით იყო სასწაული მისი, და ერთი აღჴმართე ადგილსა მას, სადა-იგი მხილება უფლისაძიერი ვიხილე, მთასა ზედა თხოთისასა, ხოლო ერთი იგი ჴა-ლაქსა უქარმას, რომელი წარილო სალომე“.

აქ აღწერილი ეპიზოდი — საჯვარე ხის სასწაულთმოქმედი ძალის შესახებ არ არის მოთხრობილი „ნინოს ცხოვრების“ ძირითად ტექსტში, სადაც ჴვრების აღმართვაზეა საუბარი. ამიტომ „წიგნში“ შედარებით ვრცელი საუბარია ბორცვზე მარტო მდგომარე ხის შესახებ, რომლის თესლსაც სიცოცხლის მინიჭების ძალა ჴქონია. შედარებით უფრო მოკლედ კი მოთხრობილია ჴვრების აღმართვის დანარჩენი დეტალები.

საჯვარე ხის მაცოცხლებელი ძალის შესახებ მოთხრობა უდავოდ ჴვრისა და სიცოცხლის ხის, იგივე ძელი ცხოვრებისაჲს ერთიანობის სიმბოლურ გააზრებად უნდა ჩაითვალოს. ასეთი სასწაულთმოქმედი ხის არსებობა მცხეთის მახლობლად ღვთის მინიშნებად იქნა მიჩნეული, როგორც ქართლის მოქცევის წინასწარ ღვთის მიერ განსაზღვრულობის დამადასტურებელი. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ იქ, სადაც ეს ეპიზოდია აღწერილი, ასეთ გამონათქვამს ვხვდებით: „აჲა ესერა, ჴეშმარიტად პირველითაგანე დამარხულ არს“

ქუეყანა ესე ღმრთისაგან მსახურად თვსად, რამეთუ ღმრთისაგან აღ-
მოსცენდა ხე იგი დამარბული ეამისა ამისთვის“²⁶.



6. ბავულოვანის ბუჩის ადგილის ეკლესიის („ზემოი“) აგება

„და აღვაშენე ეკლესია მაცულოვანსა მას შინა ნინოასსა, და ვქმენ მას შინა საქმე, ქმნული უჩინოა და ცხადი, დიდებამ მაცულოვანთა მათ, რამეთუ არა გამოვავთ ფურცელი ერთიცა მათგან, არამედ ხარისხითა გარე-შევიცვენ, რამეთუ მეხილვნეს შრავალნი სასწაულნი მას შინა და კურნებანი დიდნი“.

„ზემოა“ ეკლესიის მშენებლობის შესახებ ვრცელ „ნინოს ცხოვრების“ დანარჩენ ნაწილში არ არის საუბარი. ამის მიზეზი უნდა იყოს ის გარემოება, რომ „ზემოა“ ეკლესია ნინოს გარდაცვალების შემდეგ დაუსრულებიათ, რის შესახებაც მცირე „ნინოს ცხოვრებიდან“ ვიგებთ. აქ წმ. ხინოს გარდაცვალების შემდეგ არის მოთხრობილი ეკლესიის მშენებლობის დასრულების ამბავი. რადგანაც „მირიანის წიგნში“ მოვლენები ერთმანეთის თანმიმდევრობით არის აღწერილი, ამ ეკლესიის მშენებლობის ეპიზოდიც წმ. ნინოს გარდაცვალების შემდეგ უნდა ყოფილიყო აქ შოთავსებული. მაგრამ აქ ეს ასე არ არის, რაც, ჩემი აზრით, „მირიანის წიგნის“ დროის კონცეფციისა და მისი კომპოზიციური მთლიანობის ინტერესებით იქნა განპირობებული. საქმე ის არის, რომ ძველი ისეა აგებული, რომ ის მირიან მეფის საფლავის შემზადებით, წმ. ხინოს გარდაცვალებითა და მომავალი მკვდრეთით აღდგომის მოლოდინის ინტონაციით უნდა დამთავრებულიყო, რასაც ხელს შეუშლიდა ბოლოს ეკლესიის მშენებლობის შესახებ თხრობა. ამიტომაც მოვლენათა თანმიმდევრობა ოდნავ გადაანაცვლებულია, სამაგიეროდ შენარჩუნებულია მთელი ისტორიის დროული სურათი: ჯერ ცოდვით დაბნელებული წარსული, შემდეგ მოქცევა — ეკლესიის აგება, ჯვრების აღმართვა, შემდეგ გარდაცვალება და მომავალი მკვდრეთით აღდგომის მოლოდინი. ასეთია ძველის საერთო ქარგა. ამ ერთიანობას კი, ამჯერად კონკრეტული ქრონოლოგიური უზუსტობის დაშვება სჭირდებოდა, რაც შეიძლება ძველს მხოლოდ მხატვრულ ღირსებაში ჩაეთვალოს.

„ზემოა“ ეკლესიის შესახებ თქმული სიტყვების: „და აღვაშენე ეკლესია ... და ვქმენ მას შინა საქმე, ქმნული უჩინოა და ცხადი დი-

²⁶ ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 119.



დებამ მაყვლოვანთა მათ“ ქრისტოლოგიური შინაარსი ე. ჰელიძემ გან-
მარტა²⁷. მისი თვალსაზრისი მცირე სხვაობით გაიზიარეს ზ. კიკ-
და თ. შირაზაშვილმა. ე. ჰელიძის აზრით, „უჩინოდ და ცხადი“ წარმო-
ადგენს ანტიონისურ შესიტყვებას. „უჩინოდ“, — წერს მკვლევარი, —
ყველგან რაიმე უხილავს, არამატერიალურს, სულიერს აღნიშნავს“. ფრაზა „უჩინოდ და ცხადი... ზუსტად ისეთივე შესიტყვებაა, როგორც
„უხილავი და ხილული“, ან „უჩინოდ და საჩინოდ“, „დაფარული და
ცხადი“... ფრაზა „ქმნული უჩინოდ“ გულისხმობს საქმედ ქცეულ გან-
იეთებულ უხილავ ძალას ანუ ეკლესიას, რადგანაც ეკლესია „ერთსა
და იმავე დროს წარმოადგენს როგორც უხილავი ძალის, ასევე ხილუ-
ლი სამყაროს სახეს. ჩვენი ფიქრით, — წერს ე. ჰელიძე, — სწორედ
ამ აზრის გამოძახილი უნდა იყოს ზემოაღნიშნული ფრაზა „ქმნული
უჩინოდ და ცხადი“ ამგვარად, ფრაზა „ქმნული უჩინოდ და ცხადი“
ეკლესიის სიმბოლური გააზრებაა როგორც უჩინო — იმპლემენტური
და საჩინო — ამპლემენტური სამყაროს მოდელისა. კონკრეტულ შემ-
თხვევაში კი, მაყვლოვანის „ზემოდ“ ეკლესია გაიზრება როგორც
წმ. ნინოს „უჩინოდ“ ღვაწლის ცხადად ქცევა, ეკლესიის აგება. ზ. კიკ-
ნაძისა და თ. შირაზაშვილის აზრით, „აქ ნავულისხმევია მაყვლოვანის
ფარული საკრალიზმის ანუ ნინოს ფარული ღვაწლის („საქმე ქმნუ-
ლი უჩინოდ“) ხილულად ქცევა ეკლესიის აგებით („ცხადი დიდებამ
მაყვლოვანთა მათ“)²⁸.

თავად მირიანის წიგნშია ხაზგასმული მაყვლოვანის ცხადი დი-
დების აზრი: „რამეთუ არა გამოვანუ ფურცელი ერთიცა მათგან (მაყ-
ვლოვანისგან), არამედ ხარისხითა გარშ-შევიცვენ, რამეთუ მეხილე-
ნეს შრავალნი სასწაულნი მას შინა და კურნებანი დიდნი“. მაყვლო-
ვანის ბუჩქი, შესაძლებელია, ზემოთ განხილული სიცოცხლის ხის
მსგავს „სასწაულად“ ჩაითვალოს. მისი არსი ქართლის მოქცევის შექ-
ზე ასე წაიკითხება: მოქცევა დასაბამითგან წინასწარ განსაზღვრულია
ღვთაებრივი ძალით, რომელიც აქამდე უხილავი, უჩინო იყო, ხოლო
მოქცევის შერე გაცხადდა, საჩინო იქმნა. ის რაც იყო მაყვლოვანი —
უჩინოდ, წმ. ნინოს, მირიან მეფის ძალისხმევით გახდა ეკლესია საჩი-
ნოდ, ცხადად, ამიტომაც მაყვლოვანის ბუჩქი კი არ გაკაფეს, არამედ
თვით ეკლესიის შიგნით საკურთხეველის ადგილას „ხარისხით შეიცივეს“.

²⁷ ე. ჰელიძე, „უჩინოდ და ცხადი“, კრიტიკა, 6, 1985, გვ. 103—107.

²⁸ ზ. კიკნაძე, თ. შირაზაშვილი, „მაყვლოვანი“ თუ „სამოთხე სამეუ-
ფო“? ლიტერატურული საქართველო, 26 თებერვალი, 1988 წ., გვ. 10.

ეკლესიის აგების ეს გააზრება, როგორც ვხედავთ, სიმბოლურად ეხმაინება „მირიანის წიგნშივე“ ჯვრების აღმართვისა და სიკრცხლის ხის ეპიზოდს. ამავე დროს ის მოგვაგონებს ასეთსავე ანტინომიურ წყვილებზე აგებულ წმ. ნინოს ქართლში მოსვლის პასაჟს (შვედაროთ მაყვლოვანი — უჩინო და ცხადი, ნინო — ტყვე და დედოფალი, უცხო და დედა და ა. შ.). ყველა ესენი სწორედ დროის ხარისხობრივ ცვლილებას, შოქცევის მომენტის შიჯნურ, გარდამტეხ ხასიათს, ძველი და ახალი დროის შეპირისპირებას უსვამენ ხაზს.

7. „ზემოა“ ეკლესიაში მირიანის საფლავის შემზადება

„და აღვაშენ ზემოა ეკლესია თავისა ჩემისათვის ქვითა და ერისა სიმრავლითა, რამეთუ ქუეშოსა ეკლესიასა ერქუა „წმიდაა წმიდათაა“ და ყოლადვე ვერ ვიკადრებდი კართა მისთა განხუმად თვნიერ ხოლო დღესა კვრიაკესა, არცა შესვლად ვინ იკადრებდა თვნიერ მღვდელთასა, რომელნი გალობედ მას შინა, რამეთუ შიში დიდი დაცემულ იყო ყოველსა ზედა კაცსა სუეტისა მისგან ცხოველისა და აბედვიდა ყოველი კაცი სუეტსა მას ვითარცა ძალსა ღმრთისასა და მიხედვადცა ვერ ეძლო კაცთა სართულსა მისსა რომელსა თვთ ვხედავთ და ვერ ვიკადრე წინაშე მისსა აღმოკუეთად მიწაჲ სამარედ ჩემდა, რათაძცა დავსხენ ჯორცნი ჩემნი მის წინაშე, რამეთუ მეშინოდა მისგან ცოდვისა ოდენ მოქმედსა და შევიმზადე ზემო საფლავი ჩემი, რათათუალსა მისსა მივპრიდო და წყალობასა მისსა მივემთხვიო აღდგომასა“.

„წიგნის“ ამ მონაკვეთში საუბარია იმის შესახებ, რომ მირიან მეფემ „ზემოა“ ეკლესიაში შეიმზადა საფლავი თავისთვის, რადგანაც „ქვემოა“ ეკლესიის უდიდეს სიწმინდეს დაერია და ვერ შეჰკადრა, რომ მის წინაშე გაეთხარა მიწა სამარისათვის („რამეთუ ქუეშოსა ეკლესიასა ერქუა წმიდაა წმიდათაა“). „წმიდაა წმიდათაა“ — როგორც ეს აღნიშნულია ლიტერატურაში, ეწოდებოდა სოლომონ მეფის მიერ აგებული ტაძრის იმ ადგილს, სადაც მოთავსებული იყო ძველი აღთქმის რელიგიური სიწმინდე — უფლის კიდობანი მასში დაცული სჯულის დაფებითურთ. „წმიდაა წმიდათააში“ სუფევდა სრული წყვილიაღი მთელი წლის მანძილზე და მასში წელიწადში მხოლოდ ერთხელ შედიოდა მღვდელთმთავარი, რომელიც ანთებდა სანთლებს, აკმევდა საკმეველს და წარმოთქვამდა ამ დღისათვის დაწესებულ ლოცვებს²⁹.

²⁹ ზ. კიკნაძე, თ. შირვაშვილი, რას მოგვიხტრობს „მირიანის წიგნი“, კრიტიკა, 6, 1985, გვ. 60.



უკახსაცნელ ხანებში გამოითქვა მოსაზრება, რომ მირიანის წიგნში დადასტურებული „ქუეშოა“ ეკლესიაში მიმდინარე წირვა-ლოცვის წესი ემთხვევა იერუსალიმის ლიტურგიკულ პრაქტიკას, რომელიც ს-ის მოგზაური ქალის ეგერიას თხზულებაში დასტურდება³⁰.

მცხეთის „წმიდაა წმიდათაა“ იყო იერუსალიმის ტაძრის ანალოგი საქართველოში. ამავე დროს ის ქვეყნის სულიერ ცენტრად გაიზარებოდა; იმ უწმინდეს ადგილად, სადაც დაცული იყო ქართული ეკლესიის უდიდესი სიწმინდე — უფლის კვართი. „წინოს ცხოვრებიდან“ ჩახს, რომ ეს ტაძარი ღვთის ამქვეყნიურ სამყოფლადაც, ღვთის სახლად იყო შიხნეული. აქ აღმართული ძელი ცხოველის სიწმინდე თვით ღვთაებრივ ძალასთან არის შედარებული: „და ახედვიდა ყოველი კაცი სუეტსა მას ვითარცა ძალსა ღმრთისასა. და მიხედვადცა ვერ ეძლო კაცსა სართულსა მისსა“, ნათქვამია „წიგნში“. აქ, ისევე როგორც „ზეშოა“ ეკლესიის ეპიზოდში, მაცვლოვანის ბუჩქისა და მოსეს ანალოგია შემოდის. შევადართო მირიანის წიგნის „მიხედვადცა ვერ ეძლო კაცსა სართულსა მისსა“, და ბიბლიური „გარე-მიიქცია პირი მისი მოსე, რაშეთუ ეშინოდა შ-ხედვად წინაშე ღმრთისა“ (გამოსვლათა 3, 6).

ზეშოთ ციტირებული მონაკვეთი მნიშვნელოვანია კიდევ ერთი თვალსაზრისით. აქ მოიპოვება მეტად საინტერესო შტრიხი ამ თხზულების ავტორის — მეფე მირიანის პორტრეტის წარმოსადგენად. ავტორი თავის სუბიექტურ დამოკიდებულებას ავლენს მცხეთის უპირველესი სიწმინდის — „ნათლის სუეტის“ — იგივე ძელი ცხოველის მიმართ და ამბობს, „ვერ ვიკადრე წინაშე მისსა აღმოკუეთად მიწაჲ, სმარედ ჩემდა, რაჲთამცა შეშინოდა მისგან ცო დ ვ ი ს ა ო დ ე ნ მოქმედსა“. შამასადაშე, მირიან მეფეს ვერ გაუბედნია ამ სიწმინდესთან მიახლოება და თავისი სმარე „ზეშოა“ ეკლესიაში მოუშზადებია. ძნელი წარმოსადგენია, რომ რომელიმე ქრისტიან ქართველ მოღვაწეს, რომელ საუკუნეშიც არ უნდა ეცხოვრა მას, გაებედნა და პირველი ქრისტიანი მეფის შესახებ ეთქვა (თუნდაც მისი პირით): „ცოდვისა ოდენ მოქმედსაო“. მართალია, ეს გამონათქვამი თავის დამდაბლების ქრისტიანული ეთიკის გამოვლინებაა, შაგრამ აქ ანგარიშგასაწვეია ნაწილაკი „ოდენ“, ე. ი. მხოლოდ. მხოლოდ ცოდვის მოქმედი ვარო — ეს შეეძლო ეთქვა მხოლოდ ნამდვილ ავტორს და არა ფსევდოგვიგრაფიული თხზულების დამწერს.

³⁰ თ. შ ვ ა ლ ბ ლ ი შ ვ ი ლ ი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ერთი ადგილის გაგებისათვის, ლიტერატურული საქართველო, 22 ივნისი, 1984, გვ. 10.

საფლავის შესახებ თბრობაში შეუმჩნევლად შემოდის მომავალი დროის, აღდგომის სასოების ინტონაცია. ამ ინტონაციას კი ფერხად ნუღმ შეეყავართ წმ. ნინოს გარდაცვალების ამბავში.



8. წმ. ნინოს ბარდაცვალება, მის საფლავზე მკვლელობის ამბავი და მირიანის სასოება აღდგომისათვის

„და ვითარცა შევიძხადე კეთილთა ღმრთისათა განსიულებასა ჩემ ზედა და ვიტყოდე, ვითარმედ: შევჰვედრო სული ჩემი დედასა ჩემსა წმიდასა ხიხოს. ხოლო წმიდამან შეჰვედრა სული თვისი უბიწოთა კელთა დამბადებელისა თვისისათა, რამეთუ აღასრულა ყოველივე მცნებაჲ ღმრთისაჲ და სწავლაჲ წმიდისა მის დედის ძმისა მისისა, მამისა ჩუენისა პატრიარქისაჲ, და დაგუაობლნა ჩუენ ახლად შობილნი ჩხუღნი უშეცარხი. და ფრიად შევეძრწუნდი სულითა ჩემითა. და ყოველი ნათესავი ჩრდილოასა აღივსო მწუხარებითა, რამეთუ აღმო-ოდენსრულ იყო მზმ სიძარტლისაჲ და მო-ოდენ-ფენილ იყო ჰეშმარტი. და დაფარა ღრუბელმან წმიდაჲ ნინო. ხოლო წმიდაჲ იგი ყოლადვე ნათელსა შინა არს და ყოველთა განგუანათლებს, ხოლო მე განვიზრახე წმიდაჲ იგი გუამი მისი რაჲთამცა წარმოვილე გულს-მოდგინებითა დიდითა აქა, წინაშე სუეტსა ნათლით შემოსილსა, და არა ვბოვე ღონე ყოლადვე, რამეთუ ვერ განძრეს ორასთა კაცთა მცირე იგი ცხედარი, რომელსა ზედა შეისუენა წმიდამან და სანატრელმან ნინო.“

მაშინ დავჰმარბხეთ წმიდაჲ იგი გუამი მისი ყოლადვე დიდებულისა ბოდს, დაბასა კახეთისასა. და ვეგლოვდით სიობლესა ჩუენსა ოც და ათ დღე ყოვლითურთ სამეუფოთ ჩემით. და აღვაშენე მას ზედა ეკლესია და განვადიდე ფრიად, და მისითა მეოხებითა მაქუს სასოვებაჲ მისა ღმრთისაგან და სარწმუნოვებასა ზედა დაუსაბამოსა ღმრთისა შამოსასა და ყოლად ძლიერისა მისასა და ცხოველყოფელისა სულისა წმიდისა უკუდავისასა. და ვეძიებ და მოველი აღდგომასა მკუდრეთით და შევჰვედრებ სულსა ჩემსა ქრისტეს მეუფისათა, რომლისაჲ არს დიდებაჲ, სიძტკიცე და ძლიერებაჲ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ“.

წმ. ნინოს გარდაცვალების სურათი მეტად ამაღლებული და პოეტურია („და დაფარა ღრუბელმან წმიდაჲ ნინო“). ამასთანავე, იესო ქრისტეს ამაღლების სახარებისეული გადმოცემით არის შთაგონებული („და ესე ვითარცა თქუა, ამაღლდა, ზედვიდეს რაჲ იგინი, და ღრუბელმან შეიწყნარა იგი თვალთაგან მათთა“) (საქმე 1, 9). მაგრამ ეს პო-



ეტური ხატი აქ კიდევ უფრო გავრცობილია. „ხოლო წმიდა იგი ყო-
ლაღვე ნათელსა შინა არს და ყოველთა განგუანათლებს“,—ეს სიტყვე-
ბი მკითხველს ქრისტიანული სულიერი ნათლის სიმბოლიკისაყენებ-
ძებებს ისევ. ამ სიმბოლიკით ძალზე მდიდარია „მირიანის წიგნი“. მო-
გაგონებთ: „ამან წმიდამან გულსა ჩემსა აღანთო სანთელი ნათლისაჲ“,
„შუა ღამე ოდენ ვიხილე მზე ბრწყინვალე ქრისტე ღმერთი ჩვენი“,
„ღმომ-ოდენ-სრულ იყო მზე სიმართლისაჲ და მო-ოდენ ფენილ იყო
ქეშმარიტი“.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ზემოთ ციტირებული მონაკვეთი,
ისევე როგორც მთელი „წიგნი მირიანისა“, მხატვრული თვალსაზრის-
ით უმაღლესი ღირსებისაა. მისთვის დამახასიათებელია აზრის სიღრ-
მესთან ერთად გამოხატვის სისხარტე და მოხდენილობა.

„წმ. ნინოს ცხოვრების“ მხატვრულ ღირსებებს უკანასკნელ ხანს
შეეხო ბ. გიგინეიშვილი³¹. მკვლევარი საგანგებოდ უსვამს ხაზს თხზუ-
ლებაში ბიბლიური პარალელური ადგილების ოდნავ შეცვლილი ცი-
ტირების წესს; წმინდა წერილის სიტყვები, გამონათქვამები და მხატვ-
რული სახეები მართლაც სრულიად ცოცხლად და ხატოვნად თავსდე-
ბა თხზულების ორიგინალურ ქსოვილში. იგივე შეიძლება ითქვას „მი-
რიანის წიგნზეც“. ამის ნათელი ილუსტრაციაა „წმიდა წმიდათაჲზე“
ნათქვამი: „მიხედვადცა ვერ ეძღოთ სართულსა მისსა“, ანდა უკანას-
კნელი — „დაფარა ღრუბელმან წმიდაჲ ნინო“.

„მირიანის წიგნის“ ბოლო სტრიქონები — ესაა მირიანის სასოება
და მომავალი მკვდრეთით აღდგომის მოლოდინი, მისი სწრაფვა ღვთიურ
მარადისობასთან ზიარებისა. საერთოდ, „მირიანის წიგნის“ უკანასკნელ
მონაკვეთში პირველი მონაკვეთის სრულიად საპირისპირო სურათი
ჩახს. როგორც ითქვა, პირველ მონაკვეთში წარსულის, მოქცევამდე-
ლი ქართლის ვითარებაა აღწერილი. ის დახასიათებულია, როგორც
„ქვეყანა ჩრდილოჲსაჲ“, „დაბნელებული“ ცოდვითა, „სავსე ცთომითა
ეშმაკისაჲთა“, თვითონ ერი იყო „ვითარცა ცხოვარნი კლვადნი“, მათ
„შეჴაძნეს შვილნი მათნი მსხუერპლად კერპათჱს“, „შვილთა მათთა
ვითარცა თივასა თიბდეს“, არმაზისა და ზადენის მთები დალტობილი
იყო „სისხლითა ჩჩულთაჲთა“ და ამის გამო „ღირსცა არიან მათნი იგი
ასპოლვად ცეცხლითა, რისხვითა ღმრთისამიერთა“. — ასეთია ცოდ-
ვით აღსავსე, „დაბნელებული“, „ძველი“ ქართლის სურათი. „მირი-
ანის წიგნი“ — ესაა მირიანის სასოება და მომავალი მკვდრეთით აღდგომის მოლოდინი, მისი სწრაფვა ღვთიურ მარადისობასთან ზიარებისა.

³¹ ბ. გიგინეიშვილი, „მოქცევა ქართლისაჲს“ ქრონოლოგია, მნათობი, № 8, 1988 წ.



ხის წიგნის“ ბოლო მონაკვეთში, ე. ი. მოქცევის შემდეგ, იგი უკვე ახალშობილია, განახლებულია. ერი აქ უკვე შედარებულია ახალდაბადებულ დეზულ, უშეცარ ჩვილ ბავშვებს, ჰეშმარიტების ნათელი მომხრე ირგვლივ, ხაცვლად უწინ დასადგურებული სიბნელისა და ცთომისა. „ამო-ოდენ-სრულ იყო მშშ სიმართლისა და მო-ოდენ-ფენილ იყო ჰეშმარიტი“ (ხართული ნაწილაკი „ოდენ“ აძლიერებს „სიხალის“, ხელახლა დაბადების ინტონაციას). წმ. ნინოს სიცოცხლე აღესრულა, მაგრამ ის „ყოლაღვე ხათელსა შინა არს და ყოველსა განგუანათლებს“, — წერს ავტორი, და აქ უკვე ჰეშმარიტების ნათლით გასხივოსნებული სურათი იხატება ნაცვლად „დაბნელებულისა ცოდვითა და სავსესი ცთომითა, ეშმაკისაათა“, ხოლო მომავალი მკვდრეთით აღდგომის სასოება, უახლოესი შეორედ მოსვლის შოლოდინი ცვლის „ასპოლვას ცეცხლითა, რისხვითა ღმრთისამიერითა“. ამგვარად, თხზულების დასაწყისი და მისი დასასრული ერთმეორესთან საპირისპირო კავშირში არიან. ეს ისეთივე დაპირისპირებული, ანტონიმური წყვილია, როგორც ბნელი და ნათელი, ძველი და ახალი, „შირიანის წიგნი“ მთლიანად კონტრასტულ წყვილებზეა აგებული. როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ამგვარი ანტონიმური წყვილებით არის გადმოცემული წმ. ნინოს მოსვლა საქართველოში. ანტონიმური წყვილია, აგრეთვე, „უჩინოა და ცაადი“, რომელიც ეკლესიის მშენებლობისა და ფარული საკრალიზმის ვაცხადებას გვაუწყებს. შირიანის მოქცევა ასევე კონტრასტული ხაზით — შუალამის მზის ხილვითაა წარმოდგენილი.

ამგვარად, „შირიანის წიგნში“ ნათლად დაიხატა მთელი ძველის დროის კონცეფცია — ქვეყნის ისტორიის გააზრება მის მთლიანობაში დასაბამიდან დასასრულამდე, წარსულიდან მომავლისაკენ. დროის ამ სივრცეში კი მისი ცენტრი, გარდატეხის მომენტი გამოიკვეთა. ესაა ქვეყნის მოქცევა, რომელიც დროის განახლების სიმბოლოებით გამოიხატება. მოქცევის უპირველესი მახასიათებელი ძველისა და ახლის დაპირისპირებაა და ამიტომაც მთელი ძველი კონტრასტული წყვილების მხატვრულ ეფექტზეა აგებული. სიბხელეს დაუპირისპირდა სინათლე და ამის შესაბამისად „ტყვე“ იქცა „დედოფლად“, „უტყვი“ — „ქადაგ ძლიერ“, „უჩინო“ — „ცხად“, ხოლო დასაწყისში აღწერილი ჩვილთა სისხლით დაღობილი მთები შეცვალა ბოლოს აღწერილმა მზის შუქით განათებულმა ღრუბელმა.

მიუხედავად „შირიანის წიგნის“ მეტად მცირე მოცულობისა, აქ მოცემულია მთელი სამყაროს დროის ქრისტიანული მოდელი: ამქვეყნიური ისტორიის ცენტრში დგას ყველაზე საკრალური აქტი — ქრი-



სტეს მოსვლა. ქრისტეს მოსვლამდელი ისტორია ცოდვით დაბნელებული ხახაა, მისი შემდგომი დრო ამ საკრალური აქტით განახლებული და მომავალი მკვდრეთით აღდგომის სასოებით აღბეჭდილი დროა. კაცობრიობის არსებობა დასაწყისიდან დასასრულამდე ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ დაინახა, როგორც ცოდვილი კაცობრიობის ხსნის დრამა, ადრეული ქრისტიანული აზროვნებისათვის განსაკუთრებული მხიშველობა ჰქონდა ქრისტესთან ზიარებით ადამიანის სულიერი „განახლების“ იდეას. ტერმინი „ახალი“ ადრექრისტიანული მწერლობის განუყოფელი ნაწილია.

სწორედ ამგვარი „განახლების“ იდეით არის გამსჭვალული „წიგნი მირიანისა“. თუ რა მძაფრია ეს შეგრძნება და როგორ არის ის ხორცშესხმული, ჩვენ უკვე ზევით, თხზულების დეტალური განხილვის დროს დავინახეთ.

„მირიანის წიგნი“ წარმოდგენილი დროის კონცეფცია ყველა მისი თვისებით ზოგადქრისტიანულია, განსაკუთრებით კი მისი განვითარების ადრეულ ხანაზე უთითებს.

ამგვარად, „მირიანის წიგნი“ უძვირფასესი წყაროა ისტორიული აზრისა და ისტორიული ცნობიერების განვითარების შესწავლისათვის საქართველოში. „მირიანის წიგნი“ ასახავს საქართველოს ტრადიციული ისტორიოგრაფიის ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან ზიარების ყველაზე ადრეულ საფეხურს. ის მოწმობს, რომ საქართველოში უკვე არსებობდა ისტორიოგრაფიული ტრადიცია და უკვე შემუშავებული იყო ისტორიული დროის კონცეფცია, რომელიც თავისი არსით იყო სწორხაზოვანი და მეფეთა რიგითი სათვალავით გამოიხატებოდა. ამაზე მეტყველებს ის ერთი ფრაზა, რომლითაც მირიანმა მისი ქვეყნის მთელი ისტორიული წარსული მოიცვა. წარმართული ისტორიული დროის კონცეფციის სწორხაზოვნება და შეუქცევადობა ადვილად უნდა შერწყმოდა ისტორიის ქრისტიანულ გააზრებას. ქართლის მოქცევამ საქართველოს ისტორიის პროცესში „ქრისტეს მოსვლის“ მნიშვნელობის პოზიცია დაიკავა და ქართლის ისტორიის სამიჯნო ეტაპი. მისი ხარისხობრივი ცვლილებების საყრდენი წერტილი გახდა.

თ ა ვ ი მ ა ხ უ თ ი

ტყვე ქალი — ნინო

„წმინდა ხინოს ცხოვრების“ ბერძნულ-რომაულ ვერსიებში ქართლის განძახათლებელი მოიხსენიება როგორც „ტყვე ქალი“ (ლათ. *captiva*, ბერძ. ἡ αἰχμαλίτισσα). სახელი „ხინო“ ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიას (რუფინუსი, თეოდორიტე კვირელი, სოკრატე, სოზომენე).¹ არ შემოუნახავს. ხოლო სახელწოდება „ტყვე“ აქ ყოველგვარი განძახატების გარეშეა მოცემული. არსაიდან ჩანს, თუ რატომ იხსენიებენ ეს ავტორები ქართლის განძახათლებელს როგორც ტყვეს.

ბიზანტიური წყაროებისაგან განსხვავებით, „ხინოს ცხოვრების“ ქართული ვერსია გაცილებით მეტ ინფორმაციას შეიცავს ნინოს ამ ზედწოდების შესახებ. აქ კარგად ჩანს, რომ თავად განძახათლებელი მოიხსენიებს თავის თავს ასეთი სახელით. დასნეულებული წმინდანის სარეცელთან შეკრებილი მოწაფეები ასე მიმართავენ მას: „ვინაა ანუ ვითარ მოშუერ შენ ქუეყანასა ჩუენსა მაცხოვრად ჩუენდა, ანუ სადამე იყო აღზრდაა შენი, დედოფალო? მაუწყე ჩუენ საქმეა შენი! რაჲსა იტყვი ტყუობასა, ტყვეთა მხსნელო, სახატრელო, რამეთუ ესერა გვისწავიეს შენ მიერ, ვითარმედ ყოფილ არიან წინაწარმეტყველნი პირველ მოსვლამდე ძისა ღმრთისა ქუეყნად და შერამე მოციქულნი ათორმეტნი და კუალად სამეოც და ათორმეტნი და ჩუენდა არავინ მოავლინა ღმერთმან, გარნა შენ. და ვითარ იტყვი, ვითარმედ ტყუე ვარ მე“?

ნინოს ზედწოდება „ტყვე“ ზ. კიკნაძეს ესმის დატყვევებულის, „კრულის“ მნიშვნელობით. როგორც ეს პავლე მოციქულის ეპისტოლეშია 1,8: „ნუ უტუე გრცხვენინ წამება იგი უფლისა ჩვენისა, ნუმცა მე, კრული მისი (δέσμιον εἶμι)“².

¹ გეორგია, ტ. 1, გვ. 179—241.

² მოქცევაი ქართლისაჲ, გვ. 105.

³ ზ. კიკნაძე, ქართლის მოქცევის ფოლკლორული ვარიანტები, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 1, 1982 წ.



მართლაც ძნელია სხვაგვარად გაიგო სიტყვები: „რამაა იტყუებოდა ტყუეობისა ტყუეთა მხსნელი“, სადაც ტყუეობისა და თავისუფლებების ანტინომიაა ხაზგასმული. ამ ანტინომიის ქრისტიანული არსი ცხადია: ქრისტიანი ტყვეა, მონაა ღვთისათვის, ხოლო ამა სოფლის ცოდვისაგან ის თავისუფალია და სხვათა განმათავისუფლებელი — ტყვეთა მხსნელია. „ხოლო აწ განთავისუფლებულ ხართ ცოდვისაგან, და დამონებულ ხართ სიძარტლესა“ (რომ. 6.18)). ხინოს ტყვეობის ამ წიგნური ტრადიციის გამოძახილად მიაჩნია მკვლევარს ის გარემოება, რომ ქართლის მოქცევის ფოლკლორულ ვარიანტებში ქალი, სახელად ნინო ჯვარის შიერ არის დაქვრილი⁴. ჯვრის დაქვრილი, ისევე, როგორც ჯვრის პატიმარი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში იხმარება ჯვრის მსახურის მხიშვებლობით. პატიმარი ზ. კიკნაძის განმარტებით იგივე ბერია, განდგეილია, ე. ი. ის პირია, ვინც გამოცალკევებულია საზოგადოებიდან, საერთო ყოფიდან. პატიმარი ქართულ დიალექტში ხიშხავს აგრეთვე სუფთა, წმინდა ღვინოს ან წყალს, ისეთს, რომელიც გამოცალკევებულია საერთოდან, წმინდაა. მაშასადამე, „ხინოს ცხოვრების“ „ტყვეს“ საკრალური მნიშვნელობა გააჩნია და იგი უახლოვდება ხალხური „პატიმრის“, „დაქვრილის“ საკრალურ მნიშვნელობას.

წმ. ხინოს ამ ზედწოდებას „ხინოს ცხოვრების“ სხვა კონტექსტშიდაც ვხვდებით. „ძირიანის წიგნში“ ხათქვაშია: „ხოლო ოდეს შოიწია ეამი და მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისაჲ, წმიდაჲ ხინო, პირველ ვითარცა ტყუე, ვითარცა უცხოჲ, და ვითარცა მწირი, ვითარცა შეუწევნელი, ვითარცა უსმი და უტყვი, რომელიცა აწ მექმნა ჩუენ ტყუე იგი დედოფალ, უცხოჲ იგი — დედა, შეუწევნელი — შესავედრებელ ყოველთა, და უტყვი იგი — ქადაგ ძლიერ და შეცნიერ დაფარულთა ჩემთა გულის სიტყუათაჲ“.

„ხინოს ცხოვრების“ ამ მონაკვეთში წმ. ხინოს ზედწოდება „ტყვე“ შინაარსით მასთან ახლო მდგომ სიტყვებთან ერთად არის მოცემული: უცხო, ტყვე, მწირი, შეუწევნელი, უსმი და უტყვი (ენის უცოდინარი) — ყველა ეს სიტყვა ერთ საერთო სემანტიკურ ველს ქმნის, რომელშიც უცხოდ სხვაგან მყოფობის შინაარსი დევს. ამ მნიშვნელობასთან ახლოს დგას ამ სიტყვიდან წარმოებული „ტყუეობის“ შინაარ-

4 ზ. კიკნაძე, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985, გვ. 251—257.

5 მოქცევა ქართლისაჲ, გვ. 158.



სი, რაც ძალით აყრას და გადასახლებას ნიშნავს⁶. ქართულ საზოგადოებაში ის იხმარება უმეტესად ბაბილონის ტყვეობის კონტექსტში, რაც გულისხმობს ებრაელი ხალხის სამშობლოს გარეთ, უცხოებაში ცხოვრებას. აქედან გამომდინარე, „ნიხოს ცხოვრებაში“ წმ. ნიხოს მამართ ხმარებულ ზედწოდებას „ტყუე“ შესაძლოა უცხო, სამშობლოს გარეთ მცხოვრების მნიშვნელობა ჰქონდეს მინიჭებული.

ძველი აღთქმის ტრადიცია უცხო, სამშობლოს გარეთ ცხოვრებას ადამიანის ცხოვრების იდეალად სახავს ღვთის წინაშე. ზ. კიკნაძე წერს: „უფალი არ სცემს დასტურს მკვიდრ ცხოვრებას, თუმცა საბოლოოდ კაცობრიობა ვერ ასცდება მიწაზე მყარად დამკვიდრებას. ეს ერთგვარი ანტინომიაა ძველი აღთქმის ხალხის ცხოვრებაში. უფალმა რჩეული ერის წინაპრად აირჩია მოხეტიალე აბრაამი, რომელიც გამოიყვანა მან მთვარის ქალაქიდან, ახეტიალა ის ქანაანში, არა და არ დაამკვიდრა, მხოლოდ მის შთამომავლობას პირდებოდა დამკვიდრებას; ასევე ახეტიალა იაკობი ქანაანიდან არამში (სირიაში), სირიიდან ქანაანში, ქანაანიდან ეგვიპტეში, მხოლოდ მისი ძვლები დაამკვიდრა აღთქმულ ქვეყანაში. დავით შეფეც ახეტიალა, აწრიალა უცხოებაში და ღვენილებაში და როცა დაამკვიდრა, მაშინ შექმნა საცთურის საწიშროება, მაშინ დაეცა. ასევე ახეტიალებდა იგი მთელს რჩეულ ერს და ეს ხეტიალი — ეს ხახა მისი სიჭაბუკის ხანად იყო შერაცხილი. ... ამჟამად, რომ უფალი უპირატესობას ანიჭებს მოხეტიალე ცხოვრებას, — მეც ხომ კარავში, მუდამ კარავში ვიძყოფებოდიო, პასუხობდა უფალი, როცა ტაძრის აგებას პირდებოდნენ, — აქ ხედავს ის თავისუფლების სულს, ასეთი ცხოვრება სხვა სულდგმულთა საზოგადოებაში აურჩია მან და უკუერთხა ადამიანს იმ საბედისწერო დღეს, როცა აბელის მსხვერპლს იწონებდა“⁷.

წმინდა ნიხო თავის თავს უწოდებს „ტყვეს“ რა ეს სახელწოდება მას ისე შესთვისებია, რომ IV—V სს-ის ბიზანტიური ისტორიოგრაფია მას მხოლოდ და მხოლოდ ასეთი სახელწოდებით მოიხსენიებს. თვითონ განხმათლებლის მიერ საკუთარი თავისადმი შერქმეული ეს სახელი განა უფრო მეტ შინაარსს არ უნდა შეიცავდეს, ვიდრე ეს დროებითი სოციალური მდგომარეობის აღმნიშვნელ ამ სიტყვაში იგულისხმება?

6- ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, თბ., 1986. ტყუეობა.
7 ზ. კიკნაძე, საუბრები ბიბლიაზე, თბ., 1989, გვ. 20—21.



ახლა შევეცადოთ გავერყვეთ, თუ რა შინაარსს დებდნენ ქრისტიანები იმ შოვლენაში, რომელსაც ისინი სიტყვებით: „ტყვე“, „შვირი“, „უცხო“ და მისთანანი — აღნიშნავდნენ.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ხეტარი ავგუსტინეს მოძღვრება ორი ქალაქის შესახებ. ამ მოძღვრების თანახმად ადამიანის ორი ტიპი არსებობს. ერთი ცხოვრობენ სხეულისაშებრ, მეორენი — სულისაშებრ. სხეულისაშებრ ცხოვრება ავგუსტინეს ესმის ფართო მნიშვნელობით, როგორც ადამიანური წესით ცხოვრება. სულისაშებრ ცხოვრება კი ესმის, როგორც ღვთიური წესით ცხოვრება (ავგუსტინე, ღვთის ქალაქი, წ. 14. თ. II).

იმისათვის, რომ ცოდვაში არ ჩავარდეს, ადამიანმა უნდა იცხოვროს ღვთისაშებრ ანუ ჭეშმარიტებისაშებრ. ხოლო როცა ის ცხოვრობს და მოქმედებს თავის თავისათვის — კაცისაშებრ, ადამიანი ვარდება სიცრუეში და ცოდვაში (ავგუსტინე, ღვთის ქალაქი, წ. 14. თ. IV).

ადამიანთა ამ ორ დიდ ჯგუფს ავგუსტინე სიმბოლურად ორ ქალაქს ანუ ორ საზოგადოებას უწოდებს. მათგან ერთი დაიპყვიდრებს მარადიულ სასუფეველს ღმერთთან ერთად, ხოლო მეორე განწირულია მარადიული ტანჯვისათვის. ღვთის ქალაქის მოქალაქენი ამქვეყნად უცხონი არიან, რადგან ცხოვრობენ არა კაცისაშებრ და არა ამქვეყნისათვის, არამედ ღვთისათვის და მათი სამკვიდრო მომავალი სასუფეველია. ამქვეყნად მათი ყოფა უცხოა და მწირის ყოფას წაავს.

კახი, ავგუსტინეს თქმით, ადამიანთა ქალაქს ეკუთვნის, ხოლო აბელი — ღვთის ქალაქს. კახის შესახებ ნათქვამია: „და აღაშენა მან ქალაქი“. აბელი კი როგორც მწირი და როგორც უცხო ქალაქს არ ამეუნებს. „რადგან წმინდანთა ქალაქი ზეციური ქალაქია და თუმცა ის აქ შობს თავის მოქალაქეებს, რომელთა სახით მწირობს ამქვეყნად, მაგრამ მხოლოდ მახამდე, სანამ დადგება დრო მისი გაშეფებისა“ (ავგუსტინე, ღვთის ქალაქი, წ. XV. თ. 1).

ამგვარად, ავგუსტინეს მოძღვრების მიხედვით, წმინდანთა ქალაქი, იგივე ქრისტიანული ეკლესია, როგორც ღვთის წესით მაცხოვრებელთა შესაყრებელი, ამქვეყნად უცხოა და მწირის მდგომარეობაშია. წმინდანის ყოფა ამქვეყნად ემსგავსება უცხო ქვეყანაში ხეტიალს, უსამშობლობას. ასე, იოანეს სახარების განმარტებაში ავგუსტინე ეკლესიის არსებობის ორ ფორმას შეეხება: ერთია რწმენით არსებობა, მეორე ხედვით; ერთია ტყვეობა, მეორე მარადიული საცხოვრისი.

ერთია წუზილი, მეორე ნეტარება; ერთია გზა, მეორეა სამშობლო (124,5).

ავგუსტინეს მოძღვრება ორი ქალაქის (სიმბოლურად იერუსალიმის და ბაბილონის) შესახებ და მისი წყაროები 'შეისწავლა' და სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა იოჰანეს ვან ოორტმა⁸. ქვემოთ ჩვენ ფართოდ ვსარგებლობთ ამ მკვლევრის მიერ მოძიებული მასალებით.

ავგუსტინეს მოძღვრების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წყაროდ ითვლება მანიქეიზმი (წარმოიშვა III ს-ში). მანი ასწავლის აბსოლუტურად დუალისტური ტიპის კოსმოგონიას: არის ორი ძარადიული კოსმიური ძალა — ბოროტი და კეთილი. შესაბამისად, არსებობს ორი სამეფო — სინათლისა და სიბნელის, რომლებიც შეუბოვრად ებრძვიან ერთმანეთს. მანიქეველთა კოპტურ ფსალმუნთა წიგნში არის ხშირი მოხსენიება ღვთის ქალაქისა. ის არის სინათლის სამეფოს კვინტესენცია, კურთხეულთა ქალაქი. შორწმუნე კი წარმოდგენილია როგორც მგზავრი, მიმავალი ამ ქალაქისაკენ:

„და მე ვიპოვე სინათლის მიწა და გავიკვლიე გზა ამ ქალაქისაკენ...

მე ვიპოვე გემები, რომლებიც ჩემი ქალაქისაკენ წამიყვანენ“.

(კოპტურ ფსალმუნთა წიგნი, 168, 58)

მანიქეურ ტექსტებში სინათლის ქალაქი, იგივე — ღვთის ქალაქი, მოიხსენიება როგორც „ჩვენი ქალაქი“ ან „ჩემი ქალაქი“. ეს სიტყვები გულისხმობს, რომ შორწმუნე სწორედ აქ არის საკუთარ სახლში. ამქვეყნიური, ამქამინდელი ცხოვრება მისი სულისათვის მხოლოდ ტყვეობაა; მხოლოდ მხსნელი დააბრუნებს მას მის ზეციურ პირველსამყოფელში. ამიტომაც, შორწმუნისათვის ეს ქვეყანა არის უდაბნო, სადაც ის დახეტიალობს, როგორც უცხო.

„შენი სახელისათვის მე მგზავრად შევიქმენ...“

„შენა ხარ მგზავრი ამქვეყნად, დევნილი მიწაზე კაცთათვის“.

(კოპტურ ფსალმუნთა წიგნი; 175, 26—30; 181, 22—23).

მანიქეველთა ფსალმუნის თითქმის ყველა საგალობელში გატარებულია იდეა, რომ შორწმუნის ცხოვრება ამქვეყნად სხვა არაფე-

⁸ Johannes Van Oort, Jerusalem and Babylon, Leiden, 1991.

რია, თუ არა მწირისა და უცხო დროებით სამყოფელში არსებობა. ერთი ჯგუფი ამ ფსალმუნთა განსაკუთრებით არის დასათაურებული — პილიგრიმთა ფსალმუნი. პილიგრიმები ანუ შორწყუნებები მიემართებიან შინისაყენ, რომელიც არის ღვთის ქალაქი.

ვან ოორტის მტკიცებით, ორი ქალაქის არსებობის იდეა ავგუსტინეში, ისევე როგორც მახიქველობამ ადრექრისტიანული და იუდაურ-ქრისტიანული ტრადიციიდან შეითვისა. ამ მოსაზრების დასასაბუთებლად მკვლევარი ადრექრისტიანული ავტორებისა და იუდაურ-ქრისტიანული წარმოშობის თხზულებათაგან შესაბამის ადგილებს მოუხმობს. მოვიყვან მხოლოდ რამდენიმე მათგანს.

ლატინური De opificio Dei-ში ეკლესიას იხსენიებს როგორც ქალაქს (civitas): „გახსოვდეს შენი ხამდვილი მშობელი და ის ქალაქი, სადაც ნამდვილი სახელი შეგერქვა“.

კვიპრიანე ამბობს: „ჩვენ უნდა გავითვალისწინოთ, ძვირფასო ძმებო, და კიდევ და კიდევ გავიხსენოთ, რომ ჩვენ უარყავით ეს ქვეყანა და ღრობით ვცხოვრობთ აქ, როგორც სტუმრები და უცხოები“ (De mortalitate, 26).

ტერტულიანესათვის ნიშანდობლივია ამქვეყნისადმი ძალზე უარყოფითი დამოკიდებულება. წარმართული რომის სახელმწიფო მისთვის სხვა არაფერია თუ არა დემონიური და ამიტომ უცხო ძალა: „არაფერია ჩვენთვის ისეთი უცხო, როგორც ეს სახელმწიფო“ (Apologetikum, 38,3). ტერტულიანესათვის ქრისტიანი არის უცხო: „განა ჩვენ თვითონ არ ვართ უცხონი ამ ქვეყანაში?“ (De exhortatione castitatis, 21,1). ახლა: „ხოლო შენ ხარ უცხო მოსული ამქვეყნად და ზეციური ქალაქის — იერუსალიმის პევიდრი“ (De corona 13,4).

ჰერმას „მწყენის“ დაიწერა რომში მეორე საუკუნის პირველ ნახევარში. აქ ასეთ სიტყვებს ვხვდებით: „შენ იცი, რომ თქვენ, ღვთის მსახურნი, ცხოვრობთ უცხო ქვეყანაში, რადგან თქვენი ქალაქი შორს არის ამ ქალაქისაგან. და თუ თქვენ იცით ის თქვენი ქალაქი, რომელშიც მომავალში უხდა იცხოვროთ, მაშ რისთვის იმზადებით აქ მიხდვრებს, ძვირფასეულობას, სახლებსა და სასახლეებს?“

„ამიტომ, ვინც აქ იმზადებს ყოველივე ამას, ის არ ემზადება საკუთარ ქალაქში დასაბრუნებლად..“.

ჰერმას „მწყენის“ ციტირებული მოხაყვეთი ეხმიანება სახარების იმ ადგილს, სადაც იესო ქრისტე ამბობს: „ნუ იუნჯებთ თქვენ საუხჯეთა ქუეყანასა ზედა, სადა ძლილმან და მკამელმან განრყუხის,



და სადა მპარავთა დათხარინ და განიპარიან. ხოლო თქვენ იუნჯებ-
 დით საუნჯეთა ცათა შინა, სადაც არცა შლილმან, არცა მქაშელმან
 განრყუხის, და სადა არცა მპარავთა დათხარინ და განიპარიან
 (მათე 6, 19—20).

მოციქულთა წერილებში ქრისტიანები მოიხსენებიან როგორც
 მწირები და განთესულები. მკითხველებს პეტრე მოციქული ასე
 მიმართავს: „რჩეულთა მწირთა, განთესულთა“ (1 პეტრე 1,1), „სა-
 ყუარელხო. გლოცავთ თქვენ ვითარცა მწირთა და წარმავალთა“ (1
 პეტრე 2,11).

„სარწმუნოებით მოწყდეს ესე ყოველნი, — ამბობს პავლე — და
 არღა შოელო მათ აღხათქუეში იგი, არამედ შორით იხილეს იგი და
 მოიკითხეს და აღიარეს, რაჰეთუ სტუმარ და წარმავალ არიან იგინი
 ქუეყანასა ზედა“ (ებრაელთა მიმართ 11,13). — მოციქულის ამ სიტ-
 ყვებში, იოახე ოქროპირის განმარტებით, იგულისხმება აღთქმა, რო-
 მელიც ძველმა ებრაელებმა ვერ მიიღეს, ხოლო სტუმარნი და წარ-
 მავალნი ისინი არიან არა მხოლოდ პალესტინის მიწის მიმართ, არა-
 მედ მთელი სამყაროს მიმართ (Толковая Библия, т. III).

მორწმუნის როგორც შორეული მოგზაურის სახე დასტურდება
 აპოკრიფულ თხზულებაში „პეტრესა და თორმეტი მოციქულის სა-
 ქმენი“. ეს თხზულება სიმბოლური ხასიათისაა, აქ აღწერილია, თუ
 როგორ მოგზაურობენ პეტრე და სხვა მოციქულები გემით უცხო ქვე-
 ყანაში უცხოელ ლითარგოლთან ერთად. როდესაც ამ ქვეყანას მიაღ-
 წიეს, ლითარგოლმა თავი გააცხადა როგორც იესო ქრისტემ. მან დაა-
 ვალა მოციქულებს, რომ დაბრუნებულყვენ იმ ქვეყანაში, საიდანაც
 მოვიდნენ და იზრუნონ ღარიბებსა და ავადმყოფებზე. ეს სიმბოლიკა
 ცხადად აღნიშნავს, რომ მოციქულები არიან მოგზაურები ამქვეყნად
 და იღვწიან, რომ მოიპოვონ სასუფეველი მათ მშობლიურ ქალაქში.

ამგვარად, ადრექრისტიანული ლიტერატურის ზევით მოხმობი-
 ლი მაგალითები ცხადყოფს, რომ იდეა ქრისტიანის როგორც უცხოის,
 მწირის, „ტყვის“ მდგომარეობისა ამქვეყნად ქრისტიანობის პირველ
 საუკუნეებშივე ჩაისახა. აქედან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ
 წმ. ნინოს ზედწოდებას „ტყვე“ თხზულებაში ორმაგი სემანტიკური
 შრე აქვს: ერთი მხრივ, ის აღნიშნავს იმას, რომ ნინოსათვის ქართლი
 უცხო ქვეყანაა, ხოლო მეორე მხრივ, ის გულისხმობს ნინოს, რო-
 გორც ქრისტიანის დროებით საძყოფელში ყოფნას ამქვეყნად. ბუხე-
 ბრივია, ამ ცნებაში ესქატოლოგიური შინაარსი დევს. „ტყვეობა“,
 ამქვეყნიური ცხოვრების დროებითი ხასიათის ხაზგასმავ და თავისთა-



ვად გულისხმობს მის საპირისპიროდ, მშობლიურ და მარადიულ საქართველოში დაბრუნების შოლოდინს. ამით უხდა აიხსნას ის გარემოება, „ნინოს ცხოვრებაში“ გახმახათლებლის ეპითეტს — „ტყვე“ ყოველთვის თან ახლავს მისი საპირისპირო მნიშვნელობის სიტყვა — „დედოფალი“, რომელიც უთუოდ უხდა გავიგოთ როგორც ნინოს ზედწოდების — „ტყვე“, მომავალი ესკატოლოგიური შინაარსის მქონე მეწყვილე.

დასკვნა

„ხინოს ცხოვრება“ ძალზე საინტერესოდ და ორიგინალურად გაიაზრებს და გადმოსცემს ქართული კულტურის ისტორიის ისეთ უმხიშვნელოვანეს მოვლენას, როგორც არის ქართლის მოქცევა ანუ გაქრისტიანება. ქართლის სამეფოს როგორც სასულიერო, ისე საერო სფეროს შესვეურებს შესანიშნავად ჰქონდათ გაცნობიერებული და ღრმად გააზრებული ქრისტიანული მსოფლმხედველობის შიღების როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიურ-კულტურული არსი და მნიშვნელობა. ამის საბუთი კი ქართლის მოქცევის შესახებ შექმნილი თხზულებაა თავად. ეს არც არის გასაკვირი, რადგანაც გაქრისტიანება თავისი არსით გაცნობიერებული და გააზრებული ხაზიჯია ერის ისტორიაში. პირველ ქრისტიანებს, შეიძლება ითქვას, ისე, როგორც არავის, ჰქონდათ შეგნება თავისი დროის გახსაკუთრებულობის, „სიახლისა“ და მნიშვნელობის კაცობრიობის სულიერი განვითარების მანძილზე. ქრისტიანობამ შექმნა დროის ისეთი კოხცეფცია, რომლის მიხედვით ის „ძლიერი“, განწმენდილი ახუ საკრალური დრო, რომელიც სხვა მითოლოგიურსა და რელიგიურ აზროვნებაში იღო დასაბამით, ანუ ღმერთების მიერ სამყაროს შექმნის დროს, მოთავსებულია ისტორიულ პერსპექტივაში ამ კონცეფციის თანახმად, ღმერთის ამქვეყნიური არსებობით ქვეყანა „განახლდა“. ამიტომ ფრიად ხიშანდობლივია ის განცდა, რომელიც ქრისტიანებს გააჩნდათ პირველ საუკუნეებში. ეს არის შეგნება და რწმენა იმისა, რომ ისინი ძალზე ახლოს არიან იმ უწმინდეს, ძლიერ დროსთან, რომელიც ღვთაების ამქვეყნიური არსებობით და ახალი „სულიერი შესაქმით“ არის განწმენდილი. აქედანაა ის საოცარი ასეკტიზმი და ღვთისმსახურების არაჩვეულებრივი ინტენსიურობა, რომელიც პირველი საუკუნეების ქრისტიანებისათვის. განსაკუთრებით კი ამ დროის იერუსალიმისთვის იყო დამახასიათებელი.

„ხინოს ცხოვრების“ უმთავრეს მიზნად ჩვენ ახალი ქრისტიანული მსოფლზატის ანუ სამყაროს მოდელის შექმნა გვესახება და

ეს მიზანიც სწორედ გაქრისტიანების პერიოდის იდეოლოგიის შესაბამისია.

მაშ როგორია ახლად მოქცეული ქვეყნის ქრისტიანული „ხატი“ ამ ქვეყნისავე კულტურის მესვეურთა თვალსაზრისით?

„ნიხოს ცხოვრების“ კომპოზიციის გახილვისას ცხადი შეიქმნა, რომ ეს თხზულება აგებულია სიმეტრიის პრინციპზე. სიმეტრიის დერძი მის ცენტრალურ ნაწილზე — მირიანის მოქცევაზე გადის.

„ნიხოს ცხოვრების“ სიმბოლური მინიშნებების განხილვისას კი გამოირკვა, რომ ის სავსებით ლოგიკური და მთლიანად გააზრებული შედგენილობისაა. აქ ჯერ ისეთი სიმბოლური მინიშნელობის ამბებია მოთხრობილი, რომლებიც შეფის ბაღის („სამოთხის“) საკრალურ ადგილზე მიუთითებენ და სამყაროს ცენტრის მინიშნელობის ადგილს აფიქსირებენ ახლად მოქცეული ქვეყნისათვის. ეს სიმბოლოებია ლიბანის ხაძვი, უფლის კვართი და წმინდა ნინოს ჩვენება, რომელთა მიხედვითაც მკვიდრდება აზრი, რომ მეფის „სამოთხე“ და, კერძოდ ის ადგილი, სადაც ლიბანის ნაძვი დგას და უფლის კვართია დაფლული, ნინოს მიერ იქნება „სამოთხეა სადიდებლად ღმრთისა“. მეფის მოქცევის წიხა ეპიზოდები სიმეტრიულად არის გადაბმული მირიანის მოქცევის შემდგომ ეპიზოდებთან, რადგან აქ უკვე ეკლესიის მშენებლობაზეა საუბარი. ხოლო იმ ადგილის სიწმინდე, სადაც ეკლესია აშენდა და თვით ეკლესიის სახელდება („წმიდაა წმინდათა“) და არსიც (ღვთის სამყოფელი ადგილი — ანუ სამყაროს ცენტრი) უკვე მირიანის მოქცევამდე მოთხრობილ „სასწაულში“ ცხადდება.

„ნიხოს ცხოვრებაში“ ერთმანეთს უპირისპირდება პირველი საუკუნის მცხეთელ ებრაელთა და შემდგომ მეოთხე საუკუნის მათი შთამომავლობის შესახებ მოთხრობილი ამბები (აბიათარის მონათხრობი). ასევე ოპოზიციურ წყვილებად უნდა წარმოვიდგინოთ პირველი ნაწილი ანუ ნინოს ანდერძი, სადაც ქრისტიანი ქალების დევნა და არმაზის მძლავრი კერპებია აღწერილი (ეს თავი კერპების ნგრევის სურათით მთავრდება); და ბოლო ნაწილი — იაკობის მონათხრობი, სადაც უკვე კერპის ადგილს მთაზე ატანილი ძღვევის ჯვარი იკავებს. ჯვრის აღმართვით თხზულებაში სიმბოლიზებულია ქრისტიანობის საბოლოო გამარჯვება და ქრისტიანული საეკლესიო იერარქიის დამყარება.

„ნიხოს ცხოვრებას“ ერთვის „წიგნი მირიანისა“. რომელიც ადასტურებს ძეგლის საერთო შედგენის პრინციპს. „მირიანის წიგნი“ უფრო კომპაქტურად და სხარტად გამოკვეთავს მთელი „ნიხოს ცხოვრების“ ისტორიოგრაფიულ კონცეფციას, სადაც მეფე მირიანისა და



მთელი ქვეყნის მოქცევა წარმოდგენილია ქართლის სამეფოს ისტორიისათვის ცენტრალური მნიშვნელობის მქონე ფაქტად. გარდატეხის წერტილად; მაშასადამე, ისეთ მოვლენად, რომელიც ერთმანეთს პირისპირო საზრისის მქონე ორ პერიოდად ჰყოფს ქვეყნის ისტორიას — მოქცევამდე და მოქცევის შემდეგ. წარმართული პერიოდი გაიზარება, როგორც ცოდვით დაბნელებული ხანა, რომელიც ფარულად შეიცავდა იმ ლავთაებრივ ნიშნებს, რომლებიც მოქცევის შემდეგ გაშოაშკარავდა. მოქცევა ჭეშმარიტების ნათლით განათებული დროა, რომელიც ქრისტეს მეორედ მოსვლის ესქატოლოგიური მოლოდინით არის გამსჭვალული.

ამგვარად, „ნინოს ცხოვრება“ წარმოგვიდგება, როგორც გაიზარებული კომპოზიციური და აზრობრივი მთლიანობა. მთელი საზოგადოების მოქცევა ერთი პირის, ამ საზოგადოების ყველაზე საკრალური წევრის — მეფის მოქცევაშია კონცენტრირებული (ცნობილია, რომ მეფეს რელიგიურ საზოგადოებაში საკრალური ცენტრის ფუნქცია გააჩნდა). საკრალური ცენტრის, ქვეყნის შუაგულის გამოხატულება სივრცეში კი მეფის „სამოთხე“ იყო. ამიტომაც სწორედ მეფის ბალი გაიზარება ქვეყნის შუაგულად, სადაც პირველი ქრისტიანული ტაძარი იგება. ეს აზრიც საკმაოდ თვალნათლივანაა გატარებული თვით „ნინოს ცხოვრებაში“, როდესაც ნაჩვენებია, რომ ეკლესიის აგების ადგილის („სამოთხეა სამეფო“) არჩევა თავად მეფის კომპეტენციაში შედის. თანაც ეს ადგილი დაპირისპირებულია მაცვლოვანის „ზღუდისა გარეგან“ ადგილთან. ეს დაპირისპირება უდავოდ მეფისა და მისი ბალის, როგორც შუაგულის სიმბოლურ იგივეობაზე მიუთითებს.

„ნინოს ცხოვრებაში“ დადასტურდა რელიგიური აზროვნებისათვის ყველაზე მეტად დამახასიათებელი და ნიშანდობლივი აქტის — საკრალური ცენტრის ფიქსირების პროცესი. ახალი სამყაროს შექმნა, ბუნებრივია, მოითხოვს ახალი შინაარსითა და ახალი სიმბოლური მნიშვნელობით დატვირთული სამყაროს ახალი შუაგულის დამკვიდრებას. რელიგიური ადამიანის ამ უპირველესი ეგზისტენციური მნიშვნელობის აქტის განხორციელებას ასახავს „ნინოს ცხოვრება“.

«ЖИТИЕ СВ. НИНО»

(КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ОБРАЩЕНИЯ КАРТЛИ В ХРИСТИАНСТВО

Резюме

IV век — одна из самых значительных эпох в духовном прошлом Грузии. Это период провозглашения христианства государственной религией. Основным источником изучения истории Грузии указанного времени является «Житие св. Нино». По источниковедческим изысканиям последних лет древнейшая редакция этого памятника, на основании устных и письменных преданий людей, непосредственно принимавших участие в христианизации страны, должна была быть создана в ближайшие два десятилетия после обращения Картли (Грузии). Автором произведения, по сохранившейся в «Житии» традиции, является невестка первого христианского царя Грузии Мириана — Саломэ Уджармели, которая, по-видимому, собрала существующие сведения и в виде сборника преданий объединила их в одно целое произведение — «Житие св. Нино».

Чтобы взглянуть в суть как самого памятника «Жития св. Нино», так и всего культурного процесса обращения страны в христианство, в первую очередь, мы задались целью «прочитать» текст произведения, т. е. взглянуть в смысл символического языка «Жития».

Приведем примеры интерпретации некоторых эпизодов «Жития», наделенных определенным символическим смыслом.

1. «Книга запечатанная» — это письмо, которое, по «Житию», ангел передал просветительнице Нино, когда она вступила на картлийскую землю. В ней приведены десять «слов» — цитаты из Нового завета. Вследствие осмысления упомянутых цитат оказалось, что в них основным мотивом является указание на аналогию между просветительницей Нино и евангельскими образами Марии Магдалины и Марии — сестры Лазаря,

а также на апостольскую миссию лица, получившего свыше данное послание. С помощью символа «Книги запечатанной», надо предполагать, в «Житии» утверждается правомерность апостольской деятельности для женщины, в конкретном случае св. Нино.

2. Многоплановый символический смысл содержит ряд мест из «Жития», которые мы объединили под названием «Ливанский кедр». Ливанский кедр, по «Житию», это то дерево, которое росло в царском саду и которое срубили во время постройки первого христианского храма во Мцхета (столице Картли) — Святая святых. Это дерево, под которым, как видно из некоторых указаний в тексте «Жития», был зарыт хитон Господень, используется как символ самого священного места, сакрального центра новообращенной страны. А царский сад (груз. «самотхэ») наделяется значением райского сада (груз. «самотхэ»). В этой связи можно выделить следующие символические пары: Мцхета и Иерусалим, Животворящий столп во Мцхета и Животворящий столп в Новом Иерусалиме, Святая святых иерусалимского храма и мцхетский храм Святая святых. Все эти аналогии служат символом утверждения христианской церкви в Грузии и ее божественного происхождения. Следует также подчеркнуть, что сам способ построения данного символа в виде воздвижения чудодейственного столпа весьма отчетливо носит признаки универсального мифологического образа установления центра вселенной — древа жизни.

3. В «Житии св. Нино» указывается, что во Мцхета в тайне хранятся две главные святыни — Хитон Господень и Епанча Илии, время появления на свет которых еще не настало.

Время в христианстве — эсхатологическое время. Как первому, так и второму пришествию Христа, по традиции, предшествует пришествие Илии (ср. параллельность образов Илии и Иоанна Предтечи в Евангелии). Поэтому, упоминание Хитона Господня и Епанчи Илии как знамений, возвещающих предопределенность наступления эры Христа в Грузии, в «Житии» должно свидетельствовать о начале осмысления истории Картли в контексте эсхатологической направленности христианского понимания времени.

Таким образом, анализ христианской символики «Жития» дает возможность осмысления таких основополагающих компонентов любого мировидения, как время и пространство.


Обращение страны в сознании средневекового человека в большей мере должно было быть связано с освящением, т. е. сакрализацией конкретного культурно-географического пространства. Именно поэтому и уделяется большое внимание в



«Житии» описанию таких чудес и знамений, на месте которых создавалась новая христианская «сакральная топография». Ведь священным может считаться место только в том случае, если оно религиозному человеку обеспечивает перманентную близость с божественным. Оно и утверждается с помощью чуда, т. е. свидетельства присутствия божественного на земле. Это очень отчетливо прослеживается в «Житии», когда небесные знамения служат причиной построения храма или воздвижения креста на местах иерофании.

Время, история и появившиеся в ходе истории лица и их деяния в контексте обращения страны начинают обретать смысл откровения христианской истины. Здесь вступает метод аналогии. Конкретные лица или места как бы обретают свои евангельские прообразы. Поэтому и строятся такие символические пары в «Житии», как св. Нино и Мария Магдалина, Мхцета и Иерусалим, Святая святых во Мхцета и Иерусалиме и др. Новообращенная страна как бы вновь переживает пришествие Христа, но уже на своей территории. Как религиозное, так и историческое прошлое осмысливается как время, содержащее в скрытой форме знамения, которые с наступлением своего времени стали явными и обрели явную славу. Все это показывает, как языческая культура начала переосмысливать свою суть, свои пространственно-временные рамки на лад христианской картины мира.

Религиозная жизнь человека в средние века осуществлялась его периодическим включением в литургическое время. Одна из глав «Жития св. Нино» — «О честном кресте, которое описал Иаков» — является значительным источником для изучения раннехристианского богослужения. Изучение этой части «Жития» привело нас к мысли, что описанный в ней ритуал срубления чудодейственного дерева и воздвижения изготовленных из него крестов символически связан с распятием Спасителя, воскресением из мертвых, вознесением и на пятидесятый день сошествием Святого Духа на апостолов. Весь процесс от доставки срубленного дерева в храм и постепенное вынесение и воздвижение изготовленных из него крестов длился как раз 50 дней. Причем, в тексте дается указание на то, что дерево срубили 25 марта в пятницу — по раннехристианской традиции в день распятия Христа. Знаменательно также и то, что в тексте «Жития» имеются указания на дни сотворения крестов (1 мая) и воздвижения одного во Мхцета (7 мая). Эти даты, по-видимому, имеют непосредственное отношение к праздникам св. Креста в Иерусалиме. Хотя глава, «описанная Иаковым», не носит какой-либо определенный след заимствования из грече-



ских текстов, содержащих легенды об обретении, воздвижении и вторичном появлении Креста в Иерусалиме. Мы склонны предположить, что как и раннехристианские легенды, так и рассказ Иакова восходят к одной литургической традиции периода первой половины IV века. Данное предположение, по нашему мнению, закрепляется и тем, что в «Житии св. Нино» существует еще одна глава, признанная поздней интерполяцией, которая описывает все то же событие — воздвижение креста во Мцхета. Указанная глава расходится с главой Иакова в основном в дате воздвижения и указании ее как повода для ежегодного празднования воздвижения Мцхетского креста и его вторичного появления. Создание новой версии воздвижения Мцхетского креста, по-видимому, было обусловлено тем, что в течение некоторого времени в Грузинской церкви появилась необходимость установления праздника Мцхетского креста, который не совпадал бы с праздниками Иерусалимского креста. Создание отдельного праздника Креста мы связываем с историко-культурным процессом в Грузии, который имел место во второй половине V века, связанным с именем знаменитого грузинского царя Вахтанга Горгасала и завершившимся в конце V века созданием автокефальной церкви в Грузии.

По нашему мнению, данные «Жития св. Нино» содержат ценные сведения для изучения литургической традиции раннехристианского периода не только в Грузии, но и в истории всей восточнохристианской церкви.

Отдельно рассматривается композиционная и идейно-художественная структура завершающей части «Жития св. Нино» — «Письма царя Мириана». В «Житии» в целом, и в особенности в этой завершающей его части, композиция сама наделена смысловым значением и выявляет общую для всего произведения историографическую концепцию обращения страны. С идейно-художественной точки зрения в «Письме царя Мириана» главное место занимает идея обновления, перехода из темноты, небытия и зла в новое состояние жизни. Художественные образы, которыми весьма богато это произведение, выражают ту же идею перехода из одного состояния в противоположное. Так, просветительница, будучи «пленницей», «гонимой», «странницей», становится «матерью» и «царицей»; «незримая» и «скрытая» святость и величие места с построением храма становятся «явными»; страна Картли, покрытая «туманом греха», в конце «Письма» как бы освещена утренним «светом правды».

Таким образом, принцип построения «Жития св. Нино» и в особенности его завершающая часть — «Письмо царя Мири-



ана» указывают на то, что сразу после христианизации Грузии создается новая концепция истории Картлийского царства.

Вышепредставленное исследование «Жития св. Нино» показало, что приобщение к новому христианскому мировидению потребовало от человека полного переосмысления его пространственно-временной и культурной среды, т. е. нового «сотворения мира». Этот процесс в «Житии» и выражается с помощью мифологического символа сотворения мира.

შინაარსი

შესავალი	3
თ ა ვ ი პ ი რ ე ე ლ ი: „ნინოს ცხოვრების“ კრისტიანული სიმბოლიკა	8
თ ა ვ ი შ ე ო რ ე: საკრალური დროისა და სივრცის შევრძობება და შუა საუკუნეების აღაშინების სამყაროს სურათი	31
თ ა ვ ი შ ე ს ა მ ე: უძველესი ქრისტიანული საღვთისმსახურო პრაქტიკის ანარქული „ნინოს ცხოვრებაში“	40
თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე: ქართლის სამეფოს ისტორიის ქრისტიანული კონცეფციის ჩამოყალიბება და „წიგნი შირიახისა“	61
თ ა ვ ი შ ე ხ უ თ ე: ტყვე ქალი — ნინო	84
დასკვნა	92
Житие святой Нино (Культурно-исторические вопросы обращения Картли в христианство) Резюме	95

დაიბეჭდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4905

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. კოტრიკაძე
შხატვარი ჯ. ლოლუა
შხატვრული რედაქტორი ნ. კვიციანი
ტექნიკური მ. შაისურაძე
კორექტორი დ. ჩხვიმიანი
გამომშვები ი. სახვაძე

გადაეცა წარმოებას 15.9.1992; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 25.9.1993;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაქი № 1; ბეჭდვა შალაღი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 6.06;
საალიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 5.16;
ტირაჟი 150; შეკვეთა № 1126;
ფასი სახელშეკრულებო

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., 19
Издательство «Мешнерება», Тбилиси, 380060, ул. Д. Гамрекели, 19

საქართველოს მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., 19
Типография АН Грузии, Тбилиси, 380060, ул. Д. Гамрекели, 19



ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ლელა აბესალომის ასული პატარიძე

„ცხოვრებად წმიდისა ნინოჲსი“

(ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები)

თბილისი

„მეცნიერება“

1993

Лела Абесаломовна Патаридзе

ЖИТИЕ СВЯТОЙ НИНО

(Культурно-исторические вопросы обращения Картли
в христианство)

(На грузинском языке)

ТБИЛИСИ
«МЕЦНИЕРЕБА»
1993



გამომცემლობა „მეცნიერებამ“ 1993 წელს გამოსცა შემდეგი დასახელების წიგნები:

1. ავტორთა კოლექტივი, საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია.
2. ე. აბაშიძე, „ქართლის ცხოვრების“ წარმოქმნისა და განვითარების საკითხები.

№ 23/8

F 69.192/1

ქართული
ენის ინსტიტუტი