

საქართველოს სსრ-ის
საგარეო ურთიერთობების
მინისტრის განკარგულებაში

ქართული აგროკრატია



ამ წიგნში პოეტიკურ-ესთეტიკური თვალსაზრისით განხილულია ძველი ქართული პროზის მნიშვნელოვანი ძეგლები. წიგნი გამოადგება ჩვენს სკოლას, უმაღლეს სასწავლებელს და ქართული ლიტერატურით დაინტერესებულ ყველა მკითხველს.

რეცენზენტები:

თსუ დოცენტი ლაშრა ბრიგოლაშვილი

თსუ დოცენტი ბრიგეა შარულავა

კირველი ბაგდავა

© „ნაკადული“, 1987

70803 — 44

C ————— 129 — 87.

M — 603(08) — 87

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

შუასაუკუნეობრივი მოძღვრება ადამიანზე

ხელოვნებისა და ესთეტიკისათვის ყოველთვის მნიშვნელოვანი იყო მოძღვრება ადამიანზე.

ყოველ ეპოქას თავისი შეხედულება აქვს ადამიანზე. როგორცაა ადამიანზე მოძღვრება, იმგვარივეა ესთეტიკა.

შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბდა თავისებური ადამიანთმცოდნეობა. ამ მოძღვრების მიხედვით ადამიანში ორი ბუნებაა: სულიერი და ხორციელი. სულით ადამიანი ღმერთს ენათესავება, ხორცი არაა ღვთაებრივი, ხორცი სულ სხვაა. ამიტომ სულსა და ხორცს შორის მუდმივი ბრძოლაა. სულია ის, რაც სიკეთისა და მშვენიერებისკენ იზიდავს ადამიანს, ხორციელი ბუნება ცვალებადია და წარმავალი. ხორციელი მშვენება მდაბალია სულთან შედარებით. ამით უარყოფილია ძველი წარმართული რწმენა, რომ ყველაფერში ღვთაებრივი სულიაო, უარყოფილია ხორციელი მშვენიერება. ამიტომ გასაგებია, რომ არსად ადრეული შუა საუკუნეების ხელოვნებაში, არც აგიოგრაფიაში და არც ფრესკაზე, ადამიანის ხორციელი სილამაზე არ აისახება. აღარაფერ იზიარებდა ცნობილ პრინციპს: „ჯანსაღი სული ჯანსაღ სხეულშია“.

ამ დროს ადამიანს მხოლოდ სულიერი ბუნებით აფა-
სებდნენ და მის ხორციელ ბუნებას უგულებელყოფდნენ.

ცხადია, კარგი იყო, რომ ადამიანი სულიერი ბუნე-
ბით ფასდებოდა. მაგრამ სულიერ ბუნებაში იგულისხმე-
ბოდა მხოლოდ ერთი რამ — ღმერთზე ფიქრი. ყველაზე
დიდ სილამაზეს ადამიანს ღმერთზე ფიქრი ანიჭებდა.
ღმერთი თვით ადამიანს უნდა წარმოედგინა. თავისი ოცნე-
ბით და შემდეგ ის ექცია თავისივე შემწედ. ამიტომ
ღმერთზე ოცნება წარმოადგენდა ფიქრს საკუთარ ფიქრ-
ზე, რადგანაც ღმერთი არსებობდა თვით ადამიანის წარ-
მოდგენაში, მის სულში.

ადამიანის ყველაზე დიდი ოცნება იყო, დამსგავსებოდა
ღმერთს. ამისთვის საჭირო იყო დაეძლია ყოველგვარი
ცოდვა და უკეთურება. ცხადია, ადამიანი ღმერთად ვერ
იქცეოდა, მაგრამ მიწყივ უნდა ცდილიყო დამსგავსებოდა
მას.

რაოდენ უცხოდ და შორეულადაც უნდა გვეჩვენოს ეს
მოთხოვნა, მასში შეგვიძლია დავინახოთ მნიშვნელოვანი
მხარეც. ესაა ადამიანის თვითსრულყოფა. ადამიანი მო-
წოდებულია თვითაღზრდისაკენ და მას არა აქვს ამაზე
მალალი მიზანი. თვითსრულყოფა, თავისი თავის გაკე-
თილშობილება, არის ყველაზე დიდი შემოქმედება. მართ-
ლაც, თუ ადამიანი გვირგვინია და მშვენება ქვეყნიერე-
ბისა, მაშინ მისი ბუნების სრულყოფა ჭეშმარიტად დიდი
შემოქმედებაა. იგი სრულყოფს თავის სახეს, რომელიც
ღვთის მსგავსად შექმნილა.

დაუუკვირდეთ ერთ ფრიად საინტერესო საკითხს: ადა-
მიანი სახეაო ღვთისა, ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი თავისი
ბუნებითვე ესთეტიკური რაობაა, რადგან იგი დიდ სრულ-
ყოფილებას განასახიერებს. ყოველი ადამიანი თავის

თავში ატარებს რაღაც კიდევ უფრო მეტს, რაც თვითონაა. არ იქნება მართებული, ადამიანზე მხოლოდ გარეგნულად ვიმსჯელოთ. ის რომ შეეცნოთ, უნდა მივწვდეთ მის სულს. მთელი მისი ცხოვრება იმ სულიერი ბუნების მხოლოდ გარეგნული ანარეკლია.

ადამიანის ესთეტიკური რაობა კიდევ უფრო გაღრმავდება, თუ გავითვალისწინებთ მისი ბუნების სირთულეს. როგორც ცნობილია, იმდროინდელი შეხედულებით, ყველაფერი შედგება ოთხი ელემენტისაგან: ცეცხლი, წყალი, მიწა და ჰაერი. ამქვეყნად ბევრ რამეში მხოლოდ ერთი ან ორი მათგანია. ადამიანში კი ოთხივე ელემენტია: სხეულის სითბო — ცეცხლი, წყალი — სისხლი, მიწა — ხორცი, ხოლო ჰაერი მისი სულია. მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანია სხვა რამ. ეს ქვეყანა გაყოფილია ორად: ღვთაებრივ და მიწიერ საწყისად. ამქვეყნად მხოლოდ ადამიანშია ორივე საწყისი—ღვთაებრივიც და მიწიერიც. სხვა ყველაფერში მხოლოდ ერთ-ერთი მათგანია, ბუნებაში მიწიერებაა და ღმერთში მხოლოდ სულიერება. ადამიანში კი მოცემულია სამყაროს მთელი მრავალფეროვნება.

აი, კიდევ ერთი, იმ დროისათვის დიდად გავრცელებული ესთეტიკური პრინციპი: ხორციელი ბუნება, ადამიანის სხეული, მისი გარეგნობა ვერ ავლენს მისსავე სულიერ ბუნებას. სხეულიდან მხოლოდ ხელები და თვალები მიაჩნდათ სულის გამომხატველად. ადამიანის ხელებს ეტყობათ სულის მოძრაობა, ხოლო თვალები სულის სარკეაო. თვალებში ჩანს კაცის სიკეთე ან ბოროტება. ადამიანის სული თვალებით გამოანათებს სხეულიდანო.

სულსა და თვალს ღმერთსა და მზეს ადარებდნენ. თვალი მზეს ემსგავსებოდა, ხოლო სული ღმერთს. თვა-

ლა სულის სარკმელიაო. სული კი ზეცას ესწრაფვის. ამიტომ კეთილი თვალი მიპყრობალია ზეცისკენ. ასე სატავენ ფრესკას. კეთილი თვალი სიკეთეს ხედავს, სიკეთის დამნახავი თვალი მშვენიერებასა ჭკრეტს და თვითონაც მშვენიერდება.

სიკეთე ადამიანისა ყველაზე მეტად ფასობს, თვით ანგელოზთა სიკეთეზე მეტადაც კი, რადგან ამქვეყნად მხოლოდ ადამიანსა აქვს მინიჭებული ნების თავისუფლება. ეს კი ნიშნავს, რომ ადამიანს შეუძლია იყოს ან არ იყოს კეთილი. ანგელოზს არ შეუძლია იყოს ბოროტი, იზევე როგორც ბუნებას არა აქვს ნების თავისუფლება და უერ ასხვაეებს კეთილსა და ბოროტს, არ ძალუძს გარჩევა არც ერთისა და არც მეორისი. ბუნება თავისი თავის მონაა. ადამიანი კი არის მონა მხოლოდ ღვთისა. ღმერთმა მას თავისუფლება უბოძა. ადამიანი თვით ირჩევს კეთილსა და ბოროტს.

არსებობს ადამიანის ოთხი უმთავრესი ღირსება: სიკეთე, ხიბრძნე, სიყვარული და მშვენიერება. მათგან უმაღლესია სიკეთე. არაფერი არ ფასობს უიმიხოდ, არც სიბრძნე, არც სიყვარული და არც მშვენიერება. სიკეთეა ქველმოქმედება საზღაურის გარეშე. ამ მხრივ არ არსებობს დიდი და მცირე სიკეთე. ვისაც რა ძალუძს, იმ სიკეთეს უნდა თესავდეს უანგაროდ. ადამიანის უმაღლესი ღირსებაა თვითმიზნურად ესწრაფვიდეს სიკეთეს. ეს, მართლაც, რჩეულთა ხედრია. თუმცა ადამიანს ყოველთვის როდი ძალუძს აკეთებდეს სიკეთეს და მას თმთქობდა აქვს თავის მართლების საფუძველიც, რადგან ცხოვრება ძალზე ხშირად ავიწყებს კაცს, იფიქროს სიკეთეზე. მაგრამ როგორც კი იწყება დათმობა, იწყება ადამიანის დაცემა. ადამიანი ვერ ჰპოვებს ბედნიერებას

ვერარიგად, თუ არა სიკეთეში. სილამაზეც არ არსებობს სიკეთის გარეშე. მშვენიერების უპირველესი ნიშანი სიკეთეა. მშვენიერებაა სახეობრივად მოწოდებული სიკეთე-მაშინდელი შეხედულებით, სიკეთით აღბეჭდილი სახე უფრო დიდ მშვენიერებად ითვლება, ვიდრე კეკლუცი სილამაზე. სილამაზე თავისთავად სიკეთე კი არაა, სიკეთის შემცველი სილამაზეა მიმზიდველი.

ზემოთქმულიდან უკვე ჩანს, რომ შუა საუკუნეების ეს-თეტიკა მჭიდროდ უკავშირდება მოძღვრებას სიკეთეზე, ანუ ეთიკას. შეიძლება რომელიმე მწერალი ან ფილოსოფოსი არც კი საუბრობდეს მშვენიერებაზე და განიხილავდეს სიკეთეს. მაგრამ აქ უკვე მშვენიერება უეჭველად იგულისხმება. ასევე, სადაც საუბარია მშვენიერებაზე, იქვე სიკეთეცაა საგულებელი.

ზეცისა და მიწის შემაერთებელი ადამიანია. ადამიანი რომ არ იყოს, ღმერთი ვერ ეზიარებოდა ქვეყნიერებას და ქვეყანა — ღვთაებას. არ იქნებოდა შეცნობილი მსოფლიო საიდუმლონი. ადამიანი რომ არ იყოს, დაუნახველი დარჩებოდა ამდენი სილამაზე ზეცისა და მიწისა.

ადამიანმა თვით ტანჯვაში სილამაზე დაინახა. ბედნიერება ტანჯვის გზით, — ასეთია ამ სილამაზის საფუძველი. გააღმერთეს ტანჯული და დამცირებული, ჯვარცმული ღმერთი. იდეალია ტანჯვასთან შერიგება. მეტად თავისებური იყო ფსიქოლოგია ამ შერიგებისა. ყველაფერი რომ უფრო ნათელი იყოს, გაეიხსენოთ ცნობილი ანტიკური ქანდაკება „ლაოკონი“ და შევადაროთ იგი ქრისტიან ტანჯულთა სახეებს, მაგალითად, ტიცციანის წმ. სებასტიანეს ან ქრისტეს ჯვარცმებს. მათ შინაგანად გაწონასწორებული სახეები აქვთ. თითქოს, არც კი გრძნობენ სხეულის ტანჯვას, ისე გამსჭვალუ-

ლან სულიერი ბედნიერების იმედით. თითქოს, რაღაც დად საიდუმლოს, დიდ სიბრძნეს მიაგნეს. სახე მათი აესილია ნათლით. სული გამარჯვებულია სხეულზე. ასეთია ქრისტიანული ტრაგიზმის ესთეტიკა. ანტიკურ ქანდაკებებზე („ლაოკოონი“ იქნება ეს, თუ სხვა) ტანჯვასთან შეურიგებლობაა. ტანჯვის აუტანლობას უფრო ამოვიკითხავთ ვმირთა სახეებზე, ვიდრე მასთან შერიგებას. ვხედავთ, თუ როგორ უჭირს კაცის სულს, როცა ხორცი იტანჯება, თანაც როცა იტანჯება სრულყოფილი, მშვენიერი სხეული. აქ სიკვდილთან შერიგება ხდება მისი გარდუეალობის შეგნებით, ქრისტიანობაში კი ეს ხორციელდება მომავალი, იმქვეყნიური ცხოვრების იმედით. ასე დიდად სხვაობს ერთმანეთს ტრაგიზმის ანტიკური და ქრისტიანული გაგება.

რაა ჭეშმარიტი ბედნიერება? ყოველი ეპოქა ამ კითხვას თავისებურად უპასუხებს. ხან ბრძოლაში ხედავენ ბედნიერებას და ხან სიმშვიდეში, ხან სიბრძნის სიყვარულში და ხანაც შრომაში, რომანტიზმის წარმომადგენლების აზრით, ბედნიერებაა დაუსრულებელი სწრაფვა ბედნიერებისაკენ, რამეთუ არ არსებობს ერთი რომელიმე მიზანი, რომლის მიღწევა ადამიანს საბოლოო ბედნიერებას მოუტანს...

შუა საუკუნეებში უმაღლეს ამქვეყნიურ ბედნიერებად ითვლებოდა საკუთარი ადამიანური ნაკლისა და ცოდვათა შეგნება, სინანული საკუთარ ნაკლოვანებათა გამო. ასეთი იყო გზა თვითსრულყოფისა, თვითგანვითარებისა. ეს კი გულისხმობდა მორალურ ამაღლებას. ვინც იგრძნობდა, რომ მან ჭეშმარიტად შეიგნო თავისი ნაკლოვანებათა, თა-

ვი ბედნიერად მიაჩნდა. ეს იყო საკმაოდ რთული გრძნობა. ერთმანეთს ერწყმოდა სინანული და სიხარული.

ასეთი ორმხრივი განწყობა ჩანს იმდროინდელი ფრესკების სახეებიდან. ეს კი ადამიანს სულიერ მშვენიერებას ანიჭებდა.

დრომ თან წაიღო წარმართული თავისუფლება. შუა საუკუნეთა ადამიანმა ბევრი ახლებური აკრძალვა დაიწესა. ამ დროის იდეალია თავშეკავება და დათმობა. სულიერი ცხოვრება შეუძლებელიაო ხორციელ ცხოვრებასთან ერთად. დაიკარგა რწმენა, რომ ყოველდღიურ ყოფაში ჩართულ ადამიანს შეეძლოს მაღალი სულიერი ინტერესებით ცხოვრება. დაღვა დიდი მოლოდინის ხანა. შუა საუკუნეებმა საფიქრალად ის გაიხადა, რითაც ადამიანი სუსტია ამქვეყნად, ხოლო რენესანსმა — რითაც ის ძლიერია. ამ დროს ადამიანმა უარყო ბევრი რამ ადამიანური, თითქოს, იმისთვის, რათა რენესანსის ხანაში ერთბაშად მისცემოდა ყოველივე ამქვეყნიურით ტკობას. თავისუფლება პრინციპებისადმი უკიდურეს მორჩილებაში დაინახეს.

ტაძარი რომ აღიმართებოდა, მისი ფონი იყო ცა და დედამიწა. ტაძარი თითქოსდა მათი შემაერთებელია. ფრესკა რომ იხატება, მისი ფონი თავად ეს ტაძარია და კედელზე საგულისხმებელი ზეციური სივრცე. მწერლობაში ადამიანი წარმოდგენილია როგორც მთელი დიდი ისტორიის მონაწილე, სულიერად თანაზიარი მთელი ადამიანობისა, მისი წარსულისა და მომავლისა. გამოხატვის ასეთ პრინციპს აბსტრაქტული მონუმენტალიზმი ჰქვია. სახეები მონუმენტურია, დიადი და შთამბეჭდავი. ამასთანავე, ისინი საკმაოდ ზოგადი და განყენებუ-

ლი, ანუ აბსტრაქტულნი არიან. ამიტომაც ეწოდა ამას აბსტრაქტული მონუმენტალიზმი.

არასოდეს ისე არ აფიქრებდათ უსაზღვროება და საზღვრული, უსასრულობა და სასრული, როგორც ამ ეპოქაში. გალაკტიონის სიტყვებში — „სულს სწყურია საზღვარი, როგორც უსაზღვროება“, — ის ძველი ფიქრია ჩვენამდე მოღწეული. ადამიანის სიცოცხლე წარმავალია, წარმავალია მისი მშენება, როგორ ეზიაროს ის მარადიულობას? ამაზე ფიქრით იწყებოდა და მთავრდებოდა შიქოქმედება, ეგვიპე იყო ესთეტიკური ნააზრევის საფუძველი.

ა ბ ე ო გ რ ა უ ი ა

მრავალგზის თქმულა, რომ ქეშმარიტი მწერლობა ზედროულია, ანუ ყოველ დროში ცოცხლობს, ყოველი დროისათვის ახლობელია. მაგრამ მეორეს მხრივ, ყოველი მაღალმხატვრული ნაწარმოები თავისი ეპოქის გამომხატველია, აღვსილია თავისი დროის საფიქრალით. ხოლო, „ულამაზესი მხოლოდ ის არის, ვინც აღვსებულა თავის დროს ძალით“ (გ. ლეონიძე). ყოველ გმირს თავისი დრო ანიჭებს მარადიულ სიცოცხლეს.

აგიოგრაფიაც თავისი დროის ნაყოფია. აგიოგრაფია შუა საუკუნეების მხატვრული პროზის უმთავრესი დარგია. მან ჩვენში ხანგრძლივი ისტორია გამოიარა, დაწყებული V საუკუნიდან თვით XVIII საუკუნემდე. მისი კლასიკური პერიოდი V—XI საუკუნეებზე მოდის.

აგიოგრაფიამ მოამზადა მთელი შემდეგდროინდელი მწერლობა, მას დიდი თავისთავადი მნიშვნელობაც ჰქონდა. აგიოგრაფიაში ჩამოყალიბდა ქართული მხატვრული ენა და მისი მომავალიც დაისახა.

აგიოგრაფიამ შეიმუშავა ეროვნული გმირის ახლებური სახე. ყოველ დროს თავისი იდეალური გმირი ჰყავდა. თუ როგორი უნდა ყოფილიყო ეროვნული გმირი, ამას ეპოქათა იდეალები განსაზღვრავდა. იყო დრო ბრძოლისა და რაინდული შემართებისა, დრო აღმშენებლობისა და სოციალური იდეალებისათვის თავდადებისა. რევოლუციის ხანამ პიროვნების გარდაქმნის იდეალი დაამკვიდრა.

მაგრამ იყო დრო პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნებისა, რწმენის შინაგანი დაცვისა. ამის გამომხატველია ეროვნული გმირის აგიოგრაფიული იდეალი. შუა საუკუნეებში სარწმუნოების მტკიცედ დაცვა ნიშნავდა ეროვნული მეობის შენარჩუნებას. ამაზე მაღალი ესთეტიკური იდეალი მაშინდელ მწერლობას არა ჰქონდა.

მაშინდელი ზოგადი ესთეტიკური პრინციპი ამგვარი იყო: მწერლობამ უნდა ასახოს მხოლოდ და მხოლოდ იდეალური ადამიანი, გვიჩვენოს იდეალის წვდომის გზებიო. ამის გვერდით ფერმკრთალებოდა ყველაფერი, ადამიანის ცხოვრების სხვა ნებისმიერი მხარე. აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში მრავალგვარი პერსონაჟია ხოლმე გამოყვანილი, მაგრამ ძირითადი გმირი მხოლოდ იდეალური ადამიანის განსახიერებაა. მის გვერდით ცხოვრებისეული დეტალები, კონკრეტული ხასიათები, ბუნების კანონზომიერებანი, ოქახური პრობლემები შეიძლება მხოლოდ დამხმარე მასალა იყოს და მათ ძირითადი მნიშვნელობა არასდროს არ ენიჭებათ.

როგორი ცხოვრებით უნდა იცხოვროს კონკრეტულმა პიროვნებამ, რათა იგი გახდეს იდეალური ადამიანი, — აი, ესაა ძირითადი ყოველ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში.

ამ ახალ გმირს თავისი დროის მსოფლმხედველობა და თავისი ქვეყნის ბედი უნდა გაეზიარებინა. იგი ამალღებული და შთაგონების მომნიჭებელი სახე უნდა ყოფილიყო. მის გვერდით ჯერ კიდევ მძლავრობდა მითოსური იდეალები და პირველობას არა თმობდა. აგიოგრაფიული გმირი მათ უნდა დაპირისპირებოდა, უნდა დაეჩრდილა ოდითგანვე დამკვიდრებული მათი მიმზიდველობა. მათში ხომ განსახოგნებელი იყო ბუნებაზე ბატონობისკენ მარადიული სწრაფვა. აგიოგრაფიამ მის სანაცვლოდ მოიტანა ადამიანის მიერ საკუთარ თავზე, საკუთარ ნებისყოფაზე ბატონობის იდეალი. ეს იყო დიდი სიახლე.

მაგრამ მითოსური გმირები ყოველთვის პოპულარული იყვნენ ხალხში და აგიოგრაფია მათ სახეებს ზოგიერთ რამეს დაესესხა. ეს იყო ზებუნებრივ ძალთა ფლობა. მითოსურ გმირთა ზებუნებრიობა მათსავე ფიზიკურ ძლევამოსილებაში ჩანდა. აგიოგრაფიამ ფიზიკური ძლიერების კულტი მთლიანად უარყო და ის შეცვალა ახალი გმირის სულიერი ძლიერებით. თანაც მას სულიერი სასწაულმოქმედების უნარიც მიანიჭა. ასეთია შუშანიკი, დავით გარეჯელი, გრიგოლ ხანძთელი და მრავალი სხვა აგიოგრაფიული გმირი.

ასე იცვლებოდა ძველი ახლით, ასე გადადიოდა ძველი იდეალები ახალში. ნაცვლად ძველი პრინციპისა „ჯანსაღი სული ჯანსაღ სხეულში“, აგიოგრაფიამ ადამიანი გააიდვალა მხოლოდ სულიერი თვისებებით, მიუხედავად მისი ხორციელი სრულყოფისა. როგორც

ვთქვით; აგიოგრაფიამ ადამიანის სულიერი და ხორციელი ბუნება ერთმანეთისაგან გათიშა და ერთმანეთს დაუპირისპირა.

მანამდე ადამიანურ იდეალს უმეტესწილად გამოხატავდნენ გნ-საკუთრებული პიროვნებანი. აგიოგრაფიის პერსონაჟები კი, ჩვეულებრივ, „დამცირებული და შეურაცხყოფილი“ პირები არიან. ესენია: ხელოსნები (ეესტათი მცხეთელი; აბო ტფილელი), მაღალი სულიერი თვისებების მქონე პატარა ბავშვები („კოლაელთა წამება“), მიწის მუშაკები (სერაპიონ ზარზმელი). მართალია, ბოლოს ისინიც განსაკუთრებული პიროვნებანი ხდებიან, მაგრამ მათი მოქმედება უმთავრესად ადამიანურ შესაძლებლობათა ფარგლებს არ სცილდება. აგიოგრაფთა მიზანიც ისაა, რომ მათი საქმენი ყოველი ადამიანისათვის ხელმისაწვდომად წარმოგვიდგინონ და ამით უფრო გაზარდონ მათდამი მიბაძვის წადილი, თანაც გვიჩვენონ, რომ მათი მოქმედება თვით ცალკეულ პიროვნებაზეა დამოკიდებული და არა ზებუნებრივ ბედისწერაზე, როგორც ეს ანტიკურ მწერლობაშია. იქ ხომ ბედის კულტია, ყველაფერი ბრმა ბედისწერაზეა დამოკიდებული. აგიოგრაფიის გმირთა ბედი კი მათსავე ხელშია. იგი თვითონ ხდის საკუთარ პიროვნებას იდეალურ გმირად.

როცა აქტიური მოქმედების იდეა წარმატებას ვერა პოუვებდა ქვეყანაში შექმნილ ძნელბედობათა გამო, როცა ამაო იყო მტერთან ხმლით შერკინება, პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნება ისტორიულად გამართლებული ხდებოდა, ისევე როგორც სხვა ისტორიულ ვითარებაში აუცილებელი იყო მსოლოდ ბრძოლა. ცხადია, აგიოგრაფიული პერსონაჟების მოქმედება რელიგიურ რწმენას ეფუძნებოდა. ამავე დროს, ქართული აგიოგრაფიის პერსონაჟები ქვეყნისთვის, მისი კონკრეტული ჭირ-ვარამისათვის დიდად დამაშვრალი პიროვნებანი იყვნენ.

სხვა იმდროინდელ მწერლობათაგან განსხვავებით, ნებაყოფლობითი მარტვილობის იდეა ქართულ აგიოგრაფიას არ უქადაგია. ქართულ მწერლობაში მარტვილობა განიხილება არა როგორც ამა თუ იმ პიროვნების კერძო ბედი ან ფანატიკური მისწრაფება, არამედ ქვეყანაში შექმნილი ვითარების შედეგი. არც ცხოვრებათა ჟანრში ვხვდავთ ფანატიკოსს განდევილებს. იოანე ზედაზნელი თუ დავით გარეჯელი, გრიგოლ ხანძთელი თუ ექვთიმე ათონელი მონასტრების აშენებებს შემდეგაც ლოცვა-კურთხევით როლი იფარგლებიან. ისინი

საქვეყნო საქმეებს ახორციელებენ და დიდად განსხვავდებიან ილიას განდევილისაგან, რომელსაც მთლიანად უწუთისოფლოდ ცხოვრება გადაუწყვეტია.

აგიოგრაფიაში იდეალის მიღწევის ორგვარი გზაა. ამ მხრივ, ერთმანეთისაგან განსხვავდება „მარტვილობანი“ ანუ „წამებანი“ და „ცხოვრებათა“ ქანრი. „წამებათა“ ქანრში პიროვნება იდეალური გმირი ხდება რწმენისთვის სიცოცხლის შეწირვით. სულ სხვაა „ცხოვრებათა“ პერსონაჟები. ისინი გაიდეალებული არიან ამქვეყნიური ღვაწლით, საზოგადოებრივად ფასეული შრომით. ამიტომ „ცხოვრებათა“ ქანრი გაცილებით მეტად უახლოვდება საერო მწერლობას. სწორედ ამა ქვეყნისადმი სამსახურით, კულტურულ-აღმშენებლობითი და ლიტერატურული მოღვაწეობით დაიმსახურეს, წმინდანობის შარავანდელი გრიგოლ ხანძთელმა, სერაპიონ ზარზმელმა, ექვთიმე და გიორგი ათონელებმა.

როცა ერთმანეთს ვადარებთ, თუ ქართულმა მწერლობამ წმინდანად რისთვის შერაცხა, ერთის მხრივ, აბო ტფილელი და, მეორეს მხრივ, გრიგოლ ხანძთელი, აშკარად ვხედავთ, ორ სხვადასხვა გზას, რომლითაც თითოეულმა იდეალური ადამიანის ღირსებას მიაღწია. ადამიანის ღირსებათა საზომი ამ ორ ქანრში ურთიერთგანსხვავებულია. ქართული აგიოგრაფიის ცხოვრებათა ქანრის გმირები თავიანთი ნაღვაწით ამშვენებენ ჩვენს ისტორიას და ისინი ყოველ დროში „წმინდანობის“ ღირსებით იქნებიან მოსილნი. მათი საქმეების ნაყოფი დღესაც ცოცხლობს და სამარადყამოდ რჩება. ამის დასტურია ხანძთა და ზარზმა, რომლებიც დღესაც დგანან მათი აღმშენებლების უკვდავსაყოფად, ანდა ისეთი ძეგლი, როგორცაა გიორგი ათონელის „ცხოვრება იოანესი და ექვთიმესი“.

ცხადია, არვის ძალუძს დაამდაბლოს შუშანიკის ან აბო ტფილელს მოწამებობრივი თავდადება. მაგრამ ამ პიროვნებათა ცხოვრება მაინც სხვა იყო და ჩვენც სწორედ ამ სხვაობაზე ვსაუბრობთ. მათ თავდადებას მწერლები იყენებდნენ მაღალი ეროვნული და ისტორიული იდეალების დასამკვიდრებლად.

აგიოგრაფიული გმირი საერთო-ქართულ იდეალად ცხადდებოდა, განსხვავებით ფოლკლორისაგან, რომელიც იცნობდა როგორც საერთოეროვნულ, ისე ადგილობრივ-ტომობრივ გმირებს. აგიოგრაფიის გმირები საერთო იყო მთელი ქვეყნისათვის, „რომელსაცა ში-

ნა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაი ყოველი აღესრულებისა, სადაც ქართული იყო ენა კულტურისა, განათლებისა და მწიგნობრობისა. ეს კი ქვეყნის მთლიანობას ამტკიცებდა.

აგიოგრაფიულ თხზულებათა პერჯონაჟები სახე-იდეები არიან და არა სახე-ხასიათები. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი არაა დახასიათებული თავისი კონკრეტული თვისებებით, იმით, რაც მხოლოდ მის ახასიათებს და სხვას არავის. არც მისი პიროვნული ცხოვრების დეტალებია საგანგებოდ აღწერილი. ეს იქნებოდა სახე-ხასიათი. აგიოგრაფიაში კი ადამიანი უნდა იყოს მაღალი იდეის გამოხატულება, მისი სიმბოლო. იგი უნდა წარმოგვიდგეს კაცად ქვეულ იდეად. მასში უნდა განსახოვნიდეს მაღალი ზნეობა და ზნეობრივი თვითსრულყოფა. ასეთი იდეა ცხადდება ზედროულად, რომელსაც თითქოსდა არც წარსული აქვს და არც მომავალს ძალუქს მას რაიმე სიახლე შემატოს. ასეთი უნდა იყოს წმინდანი. რასაკვირველია, ყველა საკუთარი ცხოვრებით ცხოვრობს, მაგრამ წმინდანი ბოლოს და ბოლოს ერთ საერთო იდეას უნდა ემსახურებოდეს. ქართული აგიოგრაფიული მწერლობაც ამ პრინციპებს მიჰყვებოდა და ამიტომ ქართველ მკითხველს არ ეძლეოდა საშუალება თავისი თავი ეხილა ცხოვრების მრავალფეროვნებაში.

მოწამეებში მთავარია უნარი სიკვდილთან შერიგებისა. მათ წმინდანობის დიდება ენიჭებათ სიკვდილის შიშის დაძლევისათვის. ამ შემთხვევაში ჩვეულებრივ ყურადღება არ ექცევა ცხოვრების დათმობის სიძნელეს, რადგან ცხოვრებით ტკობა ღირსებად არ ითვლებოდა. აქაც მელავნდება აგიოგრაფიის ცალმხრივობა. გამოირიცხულია სიკვდილის ტრაგიკული განცდაც, რადგან ხორციელი გარდაცვალება ითვლება მომავალი მარადოული ცხოვრების წინააღმდეგ. სიკვდილთან შერიგებით პიროვნება ცხადყოფს თავის შინაგან ძალას, რწმენის სიძლიერეს. ეს მისი ნებისყოფის დიდი გამოცდაა. არ უნდა მოგვეჩვენოს, რომ, თითქოს აგიოგრაფიული მწერლობა შეიცავდეს გვიანდელი ლიტერატურისათვის ახლობელ აზრს: ფიზიკურად დამარცხებული გმირი იმარჯვებს სულიერად. ეს იქნებოდა აგიოგრაფიის სახისმეტყველების არასწორი გაგება. საქმე ისაა, რომ აგიოგრაფებს ხორციელი სიკვდილი არ მიაჩნდათ დამარცხებად. ასე თავისებურად ესმოდათ მათ სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული პრობლემები.

ამას მიუყვართ კიდევ ერთ ცალმხრივ მოსაზრებამდე. გარდაცვალება მიიჩნეოდა ადამიანის ერთი მდგომარეობიდან მეორეში პარმონიულ გადასვლად. ამიტომაც, რომ ჩვეულებრივ არ აღიწერება ის დიდი მწუხარება, რასაც გმირთა გარდაცვალება იწვევდა. ასეთი რამ არ უნდა ყოფილიყო მისაღები ქართველთათვის, მაგრამ ეს მაინც გაუვრცელებია მწერლობას. ჩვენი ხალხის ყოფა კარგად გვიჩვენებს, თუ რაოდენ მწუხარებას გამოხატავდნენ ახლობლის გარდაცვალების გამო. ისტორიულად უამრავი ძნელბედობის მომსწრე მცირერიცხოვანი ქართველი ერისთვის სიკვდილთან მსუბუქი შერიგება ვერ იქნებოდა მოსათმენი. ეს რომ ასეა, გვიდასტურებს გიორგი მცირის ნაწარმოები „გიორგი ათონელის ცხოვრება“. მასში დიდი ათონელი მოღვაწის გიორგის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით უკიდურესი მწუხარებაა გამოხატული. ესაა სწორედ ქართველთა თვალსაზრისი. ასე რომ, აგიოგრაფია ზოგჯერ ისეთ რამესაც ნერგავდა, რაც არ იყო ახლობელი ქართველთა ყოფისათვის.

აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში იდეები მოწოდებულია დადებითი პერსონაჟების მაგალითზე და არა უარყოფითის დაგმობით, სიკეთისადმი მიბაძვით და არა ბოროტების უარყოფით. მასში, როგორც იტყვიან, წამყვანია პოზიტიური აღზრდის პრინციპი. უკეთურების მხილებას ნაკლები ადგილი ეთმობა. ამისდაკვალად უარყოფითი პერსონაჟები ფერმკრთალადაა წარმოდგენილი. დადებითი გმირი უნდა ყოფილიყო აბსოლუტურად სრულყოფილი. აგიოგრაფია არ ასახავს პიროვნებათა ავ-კარგს, მათ ჭიდილს, პიროვნების დრამატიზმს.

ეს გარემოება უფრო ფართო დაფიქრებას იწვევს. მთელს შემდეგდროინდელ ქართულ მწერლობაში უარყოფით პერსონაჟთა სახეები არაა დადებითის ტოლფარდი სიძლიერისა. მთელს ჩვენს ლიტერატურაში საკმაოდ იშვიათია ეროვნულ ნაკლოვანებათა მხილება. უარყოფითი სახეები უმთავრესად სოციალური თვალსაზრისითაა დახასიათებული. შეიძლება ითქვას, მხოლოდ ლუარსაბ თათქარიძის სახეშია შერწყმული სოციალური და ეროვნული მანკიერებანი. ასევე სასურველ გამონაკლისს ქმნიან დავით კლდიაშვილის პერსონაჟები. დადებითი გმირები გაცილებით მრავალფეროვანია, რომელთაც ტოლს ვერ უღებს უარყოფით პერსონაჟთა სახეები.

ვერ ვიტყვით, რომ ეს აგიოგრაფიული ტრადიციებიდან მომდინარეობდეს. ამას გაცილებით ღრმა საფუძვლები მოეპოვებოდა. ეს გამოწვეული იყო ჩვენი ისტორიული ცხოვრების ძნელბედობით. უმეტესწილად საჭირო ხდებოდა მწერლობას საკუთარი ძალები-საღმი რწმენა ჩაენერგა, რაც უნდა განხორციელებულიყო დადებითი გმირების მაგალითით. ასე თუ ისე, ფაქტი ფაქტად რჩება, რომ ჩვენს მწერლობას (ეს კი უპირველესად პროზას მოეთხოვებოდა) არ მოუცია უარყოფითი ეროვნული თვისებების ისეთი ანალიზი, როგორც ეს რუსულ მწერლობაშია მოწოდებული.

აგიოგრაფიულ მწერლობაში სათავე ედება აზრს, რომელიც შემდგომ რუსთაველის მიერ ასეა ჩამოყალიბებული: „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“. ამ პრინციპის კვალობაზე აგიოგრაფიულ თხზულებებში მოქმედი პირები წარმოდგენილი არიან სხვადასხვაგვარი იერარქიით (მასზე ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ იერარქიის ესთეტიკასთან დაკავშირებით). აქვე წარმოდგება ერთი ასეთი საკითხიც: რამდენად შეიძლება ერისკაცი მიუახლოვდეს ადამიანის უმაღლეს იდეალს? ამ კითხვას პასუხს სცემს „მარტივლობათა“ ჟანრი: ერისკაცს იდეალურ პიროვნებად ხდის მხოლოდ მოწამეობა. „ცხოვრებებში“, სადაც ადამიანის ამქვეყნიური საქმენია აღწერილი, ერისკაცი იდეალურობას ვერ აღწევს. მას ნაწარმოებებში მეორეხარისხოვანი ადგილი უკავია. გამონაკლისს ქმნის „ნინოს ცხოვრება“. ნინო არცაა ჩვეულებრივი საერო პიროვნება. ამიტომაც მისი სახე იმთავითვე გაიდეალებულია. თანაც მისი ამქვეყნიური დამსახურებაც განსაკუთრებულია.

ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა ამქვეყნიურ ამბებსაც ფრიად ფართოდ ასახავს.

იაკობ ცურტაველის სასინამბოლოება

„შუშანიკის წამების“ შექმნით დაედო სათავე დიდმნიშვნელოვან პროცესს, რომელსაც დღეს 1500 წლოვანი ქართული მწერლობა ჰქვია. ამ პროცესის დასაწყისში იყო სიტყვა — მხატვრული სიტყვა იაკობ ცურტაველისა.

კონკრეტული ეროვნულ-ისტორიული საკითხების გვერდით იაკობ ცურტაველის ნაწარმოებში მრავლისმომცველი ზოგადი პრობლემებიც აისახა; კერძოდ, აქ აისახა მაშინდელი მსოფლიოს ერთ-ერთი უმთავრესი დაპირისპირებულობა — ბრძოლა ორ დიდ მსოფლიო რელიგიას — ქრისტიანობასა და მაზდეიზმს შორის. როგორც არაერთგზის მომხდარა, ეს დიდი ბრძოლაც მაშინდელი ქართლის ბედზე გადატყდა. იაკობ ცურტაველის ნაწარმოებში ამ ბრძოლის არენა, დოსტოევსკის ნათქვამი რომ მოვიხილოთ („ძმები კარამაზოვები“) არის გული ადამიანისა; იგია ასპარეზი იდეათა დრამისა.

საერთოდ, მთელი აგიოგრაფიული მწერლობა, და არა მხოლოდ ქართული, დოსტოევსკის ამ რომანის შუქზე უკეთ შეიძლება იქნეს გააზრებული. „ძმებ კარამაზოვებში“ იდეათა პოლიფონიური განსახილველობა წარმოდგენილი, „შუშანიკის წამებაში“ — ანტინომური. ეს შეპირისპირება, ალბათ, გვიჩვენებს, რომ „შუშანიკის წამების“ პრობლემატიკა არაა ოდენთავისდროინდელი. ჩვენ გვაინტერესებს არა მხოლოდ „ხმა წარსულიდან“, ან თუნდაც, ხმა დღეისა უსიციოცხლო წარსულზე, არამედ „წარსულის სიციოცხლის გაგრძელება დღევანდლობაში“ (В. Д. Лихачева, Д. С. Лихачев. Художественное наследие Древней Руси и современность, Л., 1971, с. 113).

„შუშანიკის წამება“ იმსახურებს, რომ იგი განიხილებოდეს იმდროინდელ მსოფლიო მწერლობათა ფონზე. ამ თვალთახედვით, მა-

შინდელი კულტურული მსოფლიო მოიცავდა ოთხ ქვეყანას: ბიზანტიას, სირიას, სომხეთსა და სპარსეთს. დაახლოებით ასეთი იყო ის თვალსაწიერი, რომელსაც სწვდებოდა მაშინ ქართველთა კულტურული ინტერესები.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სხვა კულტურათა შესახებ რომ არაფერი ვთქვათ, შეიძლება მოვიხსენიოთ ალბანეთი — აღმოსავლეთით ჩვენი უახლოესი მეზობელი და კობტები — უფრო შორეული ქვეყანა დასავლეთით (მაგრამ მათთან ურთიერთობის შესახებ მცირეოდენი ცნობები შემოგვრჩა).

ბიზანტიური მწერლობა, როგორც ცნობილია, იმ პერიოდში იყო ჩვენი განვითარებისა და მიღწევათა საზომი; სირია-პალესტინის ცენტრები ქართველთა განათლების უმთავრეს კერებს წარმოადგენდნენ. მაგრამ ყველაზე აქლობელი მაინც სომხური კულტურა იყო, რომელთანაც გვაახლოვებდა არა მხოლოდ სარწმუნოებრივი ერთობა, არამედ საერთო ეროვნულ-პოლიტიკური ინტერესები, სპარსთა დამპყრობლური ძალმომრეობის წინააღმდეგ მიმართული.

საქართველო, გეოგრაფიულად „აღმოსავლეთის ქვეყანა“, ოდითგანვე კულტურის „დასავლურ ჯგუფს“ უკავშირდებოდა. მასზე დიდ გავლენას ახდენდა აღმოსავლეთი, მაგრამ ქართული კულტურის ისტორიაში ნიადაგ იგრძნობოდა, ასე ვთქვათ, აღმოსავლურობის დაძლევის ტენდენცია. მედიევალური კულტურის დადგომასთან ერთად ჩვენ საბოლოოდ ჩავერთეთ ევროპული (კერძოდ, აღმოსავლურ-ევროპული, ან: აღმოსავლურ-ქრისტიანული) კულტურული ისტორიული რეგიონის „ოიკუმენაში“ (კულტურულ არეალში).

ამ გზაზე, სხვა ფაქტორებთან ერთად, დიდმნიშვნელოვანი იყო ქართული დამწერლობის შექმნა და დასაწყისი ქართული მწერლობისა.

ქართული ანბანის შექმნა ე. წ. „ტრილინგვისტური თეორიის“ დაძლევის მოასწავებდა, რომლის თანახმად, მწერლობა უნდა არსებობდეს მხოლოდ სამ „წმინდა ენაზე“: ბერძნულად, ლათინურად და ებრაულად (ებრაულის „წმინდად“ მიჩნევას ბიბლია აიძულებდათ). თურმე იმიტომ, რომ ჯვარცმულ ქრისტეს ამ სამ ენაზე ჰქონდაო წარწერა (საყურადღებოა, რომ ქართულ ხელოვნებაში ჯვარცმის კომპოზიციებზე ხშირად ეს წარწერა ქართული ასოებითაა გამოყვანილი). ასე იყო „დასაბუთებული“ კულტურული ჰეგემონიის

იდეოლოგიური საფუძვლები. ჯერ ბიბლიის ქართულად თარგმნა და შემდეგ ორიგინალური ქართული ნაწარმოების — „შუშანიკის წამების“ შექმნა „ტრილინგვისტიკის“ წინააღმდეგ მსოფლიო მასშტაბით გამართული ბრძოლის ერთ-ერთი გამოხატულება იყო.

ასევე ფრიად საინტერესო გზა მოინახა ქრისტიანობის მიღების დროს. ქრისტიანობის მიღება სულიერი ცხოვრებით (და მნიშვნელოვანწილად — პოლიტიკურითაც) ქართველთა ირანისაგან გამოიყვანას ემსახურებოდა. მაგრამ იქვე იზადებოდა მეორე საფრთხე — კულტურულ-პოლიტიკური ანექსიისა ბიზანტიის მხრივ. და აი, აქ გამოინახა შესანიშნავი გამოსავალი — ქართული ქრისტიანობა თავდაპირველად დაუკავშირდა იერუსალიმს, ე. ი. ქვეყანას, რომლისგანაც პოლიტიკური ანექსიის საფრთხე არ ემუქრებოდა. ასე განერიდნენ ირანსა და ბიზანტიას და „დაემორჩილნენ“ იმას, ვისაც დამორჩილების ძალა არ შესწევდა.

ამიტომაც ქართული მწერლობა იმთავითვე სირია-პალესტინის ცენტრებს დაუკავშირდა. იქ იღებდნენ განათლებას, იქ ითვისებდნენ მთელი ადრეული შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის ფუძემდებლურ, ახლებურ ლიტერატურულ ესთეტიკურ პრინციპებს. ამ მხრივ უპირველესად უნდა ვახსენოთ ე. წ. „კაბადოკიელთა წრე“ (ბასილ დიდი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანზელი), რომელთან კავშირიც განმსაზღვრელი უნდა ყოფილიყო ქართული აზროვნებისათვის. ამიტომ „შუშანიკის წამებისათვის“ პირველსახეს, ლიტერატურულ პარადიგმებს იაკობ ცურტაველიც ამ გზით უნდა გასცნობოდა (მის აზროვნებას, მის სტილსა და ენას აშკარად ეტყობა სკოლა).

„შუშანიკის წამებაში“ იმდროინდელი აგიოგრაფიული სინკრეტიზმის კვალობაზე ვლინდება ორი ნაკადი: ლიტერატურული და საისტორიო. ცხადია, წამყვანია ლიტერატურული მხარე (რაც, პირდაპირ თუ ვიტყვით, ყველათვის დღესაც კი არაა ნათელყოფილი). ისტორიისადმი დიდი ინტერესიც მისი ლიტერატურული ბუნებითაა განპირობებული: იდეალიზებული გმირი ისტორიული პიროვნება უნდა ყოფილიყო (იდეალური რეალურში უნდა ეპოვათ). ასეთი იყო მაშინ პერსონაჟის განსახოვნების ერთ-ერთი წამყვანი ლიტერატურულ-ესთეტიკური პრინციპი.

„შუშანიკის წამების“ ცალკეული ლიტერატურული თავისებურების, მისი განსახოვნების, ანუ სახისმეტყველების დაყვანას დღე-

ვანდელ ესთეტიკურ კრიტერიუმებზე აქვს თავისი ცნობილი გამოართლება. მაგრამ ჩვენი ესთეტიკური თვალსაწიერის გაფართოებისათვის უფრო მნიშვნელოვანია სხვა გზა. „შუშანიკის წამების“ მხატვრული სტრუქტურის გათვალისწინებასთან ერთად უნდა წარმოვისახოთ მისი ეპოქის „აღმქმელი სუბიექტი“. აქ ღიღად გვეხმარება იმდროინდელი ლიტერატურულ-ესთეტიკური თვალთახედვის რეკონსტრუქცია.

პირობითად ლიტერატურის ისტორიის (ლიტერატურის ისტორიისა, რომელიც ადამიანთმცოდნეობის განვითარების ისტორიაა) თვალთახედვით მთელი ისტორია კაცობრიობისა შეგვიძლია განვიხილოთ, ვითარცა ადამიანის სრულყოფილი, მთლიანი ბუნების თანდათანობითი გახსნა და გამოვლინება, ისტორიის ცალკეული ეტაპები კი — „ჰიპერტროფიად“ ადამიანის მრავალმხრივი ინტერესებიდან ერთ-ერთი რომელიმესი. ყოველი ეპოქის წარმოდგენა ადამიანზე და სამყაროზე არის სიმბოლური ანარეკლი ადამიანთა იმავედროინდელი არსებითი მიზანსწრაფვისა. „ქრისტიანობა არამც და არამც „სულის“ რელიგია არაა; ესაა რელიგია „სული წმიდისა“, რაც სრულიად არაა ერთი და იგივე. მისი იდეალია — არა თვითგანსულიერება, არამედ „სინანული“, „განწმენდა“ და „მოწამეობა“, რანიც აგრეთვე ერთი და იგივე როდია“ (ს. ავერინცევი). ადამიანის ყოფითი ცხოვრებიდან აღრეული შუასაუკუნეების იმას იხდიდა ძირითად საფიქრალად, რითაც ადამიანი სუსტია, რენესანსი კი დევ იმას — რითაც ადამიანი ძლიერია. ამიტომაც რენესანსი წინარე შუასაუკუნეობრივი კულტურის მიერ მიგნებული „გამოსავალი“, „გზა ხსნისა“. ამიტომაცაა აგიოგრაფია მისი მომზადება. აგიოგრაფიამ მოინდომა თვალის გასწორება იმ სიძნელეებისადმი, რაც გადაულახავია და ეს თავისებურად განახორციელა. ვინ იცის, იქნებ, საბოლოო ჯამში, აგიოგრაფია უფრო მკვეთრად აყენებდეს კითხვას — შეიძლებოდა თუ არა ღმერთს უკეთესად შეექმნა ყოველივე, ვიდრე შეუქმნია; რამდენადაც რენესანსი სინამდვილით ტკბობას ქადაგებდა. ადამიანთა ზღვარდადებულობის, სამყაროს და თვით ღვთაების შეუცნობლობის სამწუხარო შეგნებამ უკიდურესი მსხვერპლის გაღების სურვილი დაბადა. მაგრამ ეს მსხვერპლი თვითმიზნური არ იყო: სიცოცხლის განწირვის უნარით ადამიანი ნების

მაქსიმალურ თავისუფლებას ამტკიცებდა და ყოველგვარ შეზღუდულობაზე ამაღლებას ცდილობდა.

დიდად მნიშვნელოვანია ისტორია ტერმინებისა — „წამება“ და „მოწამე“. დღეს ისინი ჩვენს შეგნებაში „ტანჯვას“ უკავშირდება. შესაბამისად ასევეა რუსულშიც. აი, როგორია მისი წარმომავლობა ბერძნულში: «μαρτυρ. ὑποδ 1) свидетель (шица)... 2) свидетельство, подтверждение, доказательство, довод. 3) засвидетельствовавший своей кровью, т. е. мученик (Σμαρτυροσμα) (И. Х. Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь т. II. М., 1958, с. 1054).

გამოდის, რომ „მოწამის“ ბერძნული წყარო — სიტყვა „მარტიროს“ თავდაპირველად შეიცავდა „მოწმის“, „დამამტკიცებლის“ აზრს. „მარტიელი“ და „მარტიელობა“ ქართულშიც გვაქვს. შემოჰყვა თუ არა მათ თავიანთი ეტიმოლოგიური შინაარსი? ვფიქრობთ, რომ — კი. წინააღმდეგ, სივარაუდოა, რომ „მარტიელობას“ ქართულში არა „წამებას“, არამედ სხვა სიტყვას შეუნაცვლებდნენ. მაგალითად, „ტანჯვას“ ან მისდაგვარს. ძნელია გადაჭრით ითქვას, იმთავითვე ჰქონდა თუ არა „წამებას“ ტანჯვის მნიშვნელობა, „მოწმისა“. კი უნდა ჰქონოდა, რაზედაც მივეითითებს მრავალი მონათესავე ფუძე.

ბერძნულ სახარებაში ეს სიტყვა გვხვდება იოანეს თავის პირველსავე ქვეთავში (მუხლი მე-6). აქ მას „მოწმის“, „დამამტკიცებლის“ მნიშვნელობა აქვს.

ერთი ფრიად ზოგადი, მაგრამ ხშირად ფაქტიურად იგნორირებული, პრინციპი ასეთია: „შუშანიკის წამებისდაგვარ“ ნაწარმოებებში წამყვანია არა მშვენიერება, სილამაზე სახისა, არამედ მისი ამაღლებულობა (ასეთივეა ფრესკაც). ამგვარი სახის ფუნქცია არა ესთეტიკური ტკობა, არამედ შთაგონების მონიჭება, სულიერი ამაღლებულობით გამსჭვალვა.

აქ, ცხადია, მოქმედებს ხორციელი სილამაზისაგან განრიდებისა და სულიერისაყენ სწრაფვის პრინციპი, მაგრამ ამას არ მივყავართ სილამაზის დათრგუნვამდე. ხორციელი სილამაზე აღიქმება, მაგრამ არა თავისთავიდი მნიშვნელობით, არამედ ვითარცა სულიერის გამონაშუქი. ეს პოზიცია უფრო ნათელი ხდება სრულიად საპირისპი-

როს გათვალისწინებით, რასაც გამოთქვამს ღიმიტრი კარამაზოვი: «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная потому, что неопределимая, а определить нельзя, потому, что бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут». (Ф. М. Достоевский. «Братья Карамазовы», ч. I, кн. III, гл. 3).

ასეთია შუშანიკის მხატვრული სახე. ამალღებულობას შუშანიკს ანიჭებს არაჩვეულებრივი სულიერი სწრაფვანი. ამგვარი სულიერი ძალა მას თანდათანობით, შინაგანი განვითარებით კი არ შეუძენია. ასეთად იგი „იქცა ერთბაშად“. მოხდა მისი „სასწაულებრივი“ სულიერი მეტამორფოზა. ეს მოხდა მაშინვე როგორც კი მან გაიგო ვარსკენის ღალატი, აქედანვე მისი გადაწყვეტილება — შეინარჩუნოს სულიერი ურყევობა, — უცვლელია და საბოლოო (დამახასიათებელია, რომ ამ სულიერმა ამალღებამ იმთავითვე მოიტანა ვარსკენისადმი თანაგრძნობის, სიბრალულის განცდა: „საწყალობელ იქნა უბადრუკი ვარსკენ“). ამგვარი სულიერი მეტამორფოზის მოტივირებას იაკობ ცურტაველი არ გვაძლევს. მისთვის მთავარია სწორედ განსაკუთრებულობის ეფექტთა მაგრამ საყურადღებოა, რომ ეს გარდაქმნა არ გვეძლევა, ვითარცა გარედან მონიჭებული რამ, ისაა ნაყოფი შინაგანი ძალისხმევისა.

ალექსი კარამაზოვი ამბობს: „მინდა ვიცხოვრო უკვდავებისთვის, სანახევრო კომპრომისს არა ვცნობ“ (I, 1, V);

«Начало всего не есть внешний Бог, как думают люди, но разумение жизни» (Л. Н. Толстой. Краткое изложение Евангелия. — Полное собрание сочинений. Т. 24, М., 1957, с. 816).

შუშანიკის მთელი შემდგომი სულიერი ცხოვრებაც ინდივიდუალური „მეს“ კოსმიურთან შეერთებისკენ სწრაფვაა და არა ზეციური სასწაულის ლოდინი. „შუშანიკის წამებაში“ (ისევე როგორც ადრეულ ფრესკულ ხელოვნებაში) განსახოვნების სიბრტყეზე თეოცენტრიზმს ცელის ანთროპოცენტრიზმი: იდეალი განსახოვნდება ადამიანში, იდეალი კაცსახოვანია. ესაა სულიერად ამალღებული „დამცირებული და შეურაცხყოფილი“ პიროვნება; ანტიკური იდეალის საპირისპირო სახე.

„შუშანიკის წამება“ ესაა ნაწარმოები ერთი პერსონაჟის შესახებ და ეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ერთია მისი მთა-

ვარი გმირი. ამ ტიპის ნაწარმოებებში ყველა დადებითი დაიყვანება ერთზე (ამიტომაც, რომ ერთიანი ზოგადი სახითაა მოწოდებული მრავალი დადებითი პერსონაჟი თხზულებებში: „წამება ცხრათა ძმათა კოლაელთა“, „მარტვილობა დავით და კონსტანტინესი“ და სხვა).

სიკეთე ერთი სახისაა, ბოროტებაა მრავალსახოვანი (აქ მკლავნდება ბოროტების არასუბსტანციურობის თეორია). დაპირისპირებულობა ცალსახაა: სიკეთე — ბოროტება. ამაზე დაბლამდგომია თითოეულის იერარქიული სახესხვაობანი.

დადებითი შეიძლება იყოს აბსოლუტურად სრულყოფილი. ამიტომ დადებით პერსონაჟში არ გვეძლევა ავ-კარგის დიალექტიკური თანაარსებობა. ამიტომაც ჩვენთვის ვერაა მთლიანად სარწმუნო, თითქოს ვარსკენთან პურობის ჟამს იაკობი არ მალავდეს შუშანიკის სიფიცხეს და ამით მისი ხასიათის ნაკლოვანებას წარმოაჩენდეს.

შუშანიკმა რომ ჯოჯიკის ცოლს ღვინიანი ჭიქა შეაღწეა, იქნებ, ეს არც იყოს მხოლოდ წუთიერი აფეთქების გამოვლენა. ამ ფიქრს გაგვიმყარებს ის, რომ შუშანიკისთვის მთავარია ვარსკენს უჩვენოს და უჩვენოს არა მოთმინებით, არამედ აქტიურად, თავისი ურყევობა. და კიდევ, რაც უფრო მთავარია, თავისი ურყევობა უნდა დაუმტკიცოს თავისსავე თავს. და ეს იმით, რომ მხოლოდ კი არ ითმენდეს მოწვევულ ტანჯვას, არამედ თვითონვე არ ერიდებოდეს მას, რადგან ტანჯვა ვარსკენისაგან მისი ბედნიერების დასაწყისია. თვითვე ამბობს: „სისხლი ესე განმწმედელი არსო“ (VII; სხვაგან (თავი XVI): „ტანჯვითა მისითა მე ლხინებაი ეპოო“). მაგრამ ტანჯვა თავისთავად კი არაა სასურველი, ისაა საშუალება შინაგან ურყევობაში თვითდარწმუნებისათვის (გავიხსენოთ იუდა ისკარიოტელის „როლი“, რომ მან „იტვირთა“ ყოფილიყო გამცემი, რათა გოლგოთის ჭვარცმა განხორციელებულიყო, ე. ი. „მან აქცია“ ქრისტე ქრისტედ).

„შუშანიკის წამება“ უშუალოდ ცხადლივ არ წარმოაჩენს ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთმიმართებას, თუმცა გამოთქმულია აზრი (თ. ჭილაძე), რომ ეს შეიძლება ამოვიკითხოთ ქვეტექსტიდან. „დანაშაული და სასჯელი“ „შუშანიკის წამებაში“ განიზომება „საეკლესიო სამართლით“, რაც ავთოგრაფთა აზრით, არის ყველაზე „მართალი სამართალი“ („праведный суд“ — „Воп

judgement“). ამავე საკითხით ეძლევა პასუხი კითხვას — სად წავიდეს მოკვეთილი? იქნება თუ არა ის სადმე მართალი?

„შუშანიკის წამებაში“ დაპირისპირებულობათა მრავალი სახია წარმოდგენილი. ერთი მათგანი ზემოთაც აღვნიშნეთ: ბრძოლა ორ მსოფლიო რელიგიას — ქრისტიანობასა და მაზდეიზმს — შორის. ამას უშუალოდ უკავშირდება ქართველთა ბრძოლა სპარსელების წინააღმდეგ. აქვეა დიდი ოჯახური დრამა და ა. შ. შამაგრამ ამქვეყნად ყველაზე დიდი დაპირისპირებულობა თვით ადამიანის ბუნებაშია: ესაა ბრძოლა ამაღლებულ სულიერ სწრაფვათა „ქვე-დამზიდველ“ მიწიერ ვნებათა წინააღმდეგ (იაკობ ცურტაველის დროისთვის ეს საკითხები იოანე ოქროპირის მიერ (IV ს.) თეორიულად იყო დამუშავებული და ნორმატულ ესთეტიკურ პრინციპად ქცეული, კერძოდ, მის თხზულებაში „მოწამეთათვის“, რომლის უძველესი თარგმანი „სინურმა მრავალთავმა“ შემოგვინახა). ამ ორი იდეის კვლობაზე და მათ ირგვლივ განაწილდება ყველა პოლიტიკური, ოჯახობრივი თუ სხვა რამ ადამიანური ლტოლვანი.

ეგვევ განსაზღვრავს ძირითადად „შუშანიკის წამების“ სიუჟეტურ განვითარებას. სიუჟეტურად ნაწარმოებში ორი ნაწილი გამოიყოფა. ვარსკენისაგან შუშანიკის წამება ნაწარმოების პირველ ნახევარში მთავრდება. ამ ტანჯვის გზის გავლით შუშანიკმა, თითქოსდა, ამქვეყნად უკვე მიაღწია სულიერ სრულყოფილებას. აი, ამ ახალ იერსახეში იგი ასე წარმოგვიდგება: მან „განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნართა“ (X). ნაწარმოების მთელ მეორე ნახევარში იგი გვევლინება სულიერად გაწონასწორებულ, სხვისთვის ვერმისაწვდომ შინაგანი სიმშვიდით აღვსილ მქადაგებლად, მიმტყვებლად, შემწყნარებლად და გზის მაჩვენებლად. ამდენად, სიუჟეტური ხაზი შუშანიკის ორ იერსახეს განასხვავებს: ერთს — მაძიებელს, ტანჯულს და მეორეს — სრულყოფილებამიღწეულს, გამარჯვებულს და შემთხვევით არაა, რომ ეს მეორე ნაწილი ნაწარმოებისა (XI თავიდან) შესაფერისადვე იწყება: „მიერთაგან განითქუა ყოველსა ქართლსა საქმეი მისი“ და ა. შ.

ტელეოლოგიური პრინციპი, — განმსაზღვრელი ადამიანური ყოფისა, — სიუჟეტური განვითარების განმსაზღვრელიც ხდება. მოქმედების ამგვარ წინასწარგანჩინებულ განვითარებას შეიძლება ეწოდოს ტელეოლოგიური სიუჟეტი. ასეთ შემთხვევაში საბო-

ლოდ შედეგები წინარე მოვლენათა რეზულტატად კი არ გვეძლევა, პირიქით, ყველა წინარე მოვლენა საბოლოო მიზნის გამო ხდება, მისგან აქვს გამართლება.

ერთი რაობიდან მეორეში გადასვლისას შუშანიკისათვის არსებითია გზა თვითშემეცნებისა. ადამიანებთან ურთიერთობა, იდეალურ ზემოთსოფელზე ფიქრი, სულიერი უკუმიმართება, ტანჯვა-წამება ან ფსალმუნთა კითხვა, — თვითშემეცნების საშუალებანია. ავრელიუს ავგუსტინეს კვალობაზე რომ ითქვას, მან იცის საოცრებანი ზეცისა და მიწის, მშვენიერება ბუნებისა და ადამიანური ქმედებისა, მაგრამ ყველაზე მეტად ხიბლავს ადამიანის სულიერი სწრაფვანი (ხაზგასმულია, რომ იაკობი არსად ასკეტიკურ ესთეტიკამდე არ მიდის).

ეს თვალთახედვა ახალი კულტურის მიერ დანახული ახალი თვალსაწიერია, თუნდაც ხშირად მისტიკური ნისლით დაბურვილი, მაგრამ მაინც ახლებური, ღრმა, ჰუმანისტური იდეების შემცველი.

შუშანიკში ზეცაზე ფიქრს ხშირად მიწის სიყვარული ბადებს, ოვივე მას მიწიერებისაგან განშორებას უმსუბუქებს. როცა ოცნებანი რეალურ განხორციელებას ვერ პოვებდა, ერჩიათ ერწმუნათ რეალობის ამოება, ვიდრე ოცნებათა არარეალურობა და მათ ხორცშესხმულად ზემოთსოფელში წარმოიდგენდნენ.

ახე გადააქვს თავისი საოცნებონი შუშანიკს ზემოთსოფელში. მაგალითად, იგი ნატრობს ვარსკენთან ერთად განსჯას, „სადა არა არს რჩევაი მამაკაცისა და დედაკაცისა“ (თ. XVI). აქ იგულისხმება ზემოთსოფელი, სადაც კაცი და ქალი არსებობენ ზოგადადამიანური ურთიერთგანუხსვავებელი პირველარსის რაობაში. ამ ადგილის წყაროა გრიგოლ ნოსელისეული ინტერპრეტაცია ეპისტოლთა მუხლისა (გალატ. 3,28), რომელიც მას შეტანილი აქვს თავის ეგზეგეტიკურ ტრაქტატში „კაცისა აგებულებისათვის“.

სიცოცხლის დიდი სიყვარულისდა მიუხედავად, შუშანიკი ზოგჯერ ეძლევა უკიდურეს თვითგვემასაც, რის გამოც მას საყვედურობს კიდევაც იაკობი: დათრგუნვილ სხეულს არ ძალუძსო გააკეთოს საგმირო საქმეები. ამგვარი „უმიზნო“ თვითგვემა თვითმიზნურად ესახება იაკობსაც კი. „Но и мученик любит иногда забавляться своим отчаянием, как бы тоже от отчаяния“ («Братья Карамазовы», ч. I, кн. II, гл. VI). «Бог от людей

хочет не жертв, а любви между собой». — Л. Н. Толстой «Краткое изложение Евангелия». — Полн. собр. соч., т. 24. М., 1957, с. 823, Стр., Мт. XII. 7: «Милости хочу, а не жертвы»).

„შუშანიკის წამებაში“ კოსმოლოგია ნაკლებად ჩანს, მაგრამ რაც ჩანს, იქიდანაც ირკვევა: რომ ქვეყანა ღვთაების მიერ „ეგკლიდეს გეომეტრიის“ მიხედვით როდია მოწყობილი, არამედ საეკლესიო იერარქიის მსგავსად. იერარქიის თავში დგას უმაღლესი შემოქმედი და მსაჯული, გაცილებით მეტად პიროვნული, ვიდრე ნეოპლატონიკოსთა „აბსოლუტია“, ანუ იგივე „ერთი“ (დებერსონირებული ღვთაება). ამ მხრივ, იაკობ ცურტაველის პოზიცია უფრო ეთიკურ-ანთროპომორფისტულია, ვიდრე ფილოსოფიურ-სპეკულატური.

მაგრამ აქ მთავარი შეიძლება გახდეს შემდეგი: შუშანიკი ნატრულობს, რომ იქ ვარსკენს „მიაგოს უფალმან“ და აი, რისთვის: „მან უუამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთულნა და სანთელი ჩემი დაშრიტა და ყუაიელი ჩემი დააქნო, შეინიერებაი სიკეთისა ჩემისა და აბნელა და დიდებაი ჩემი დაამდაბლა. და ღმერთმან საჯოს მის შორის და ჩემს შორის“ (თ. XVI). ე. ი. შუშანიკი მოელის ვარსკენის დასჯას იმიტომ, რომ მისი ხორციელი მშვენიერება დაამდაბლა, მოელის, რომ ღმერთი ხორციელი მშვენიერების ხელყოფას არ აპატიებს ვარსკენს. მეტად მკვეთრად ამჟღავნებს შუშანიკი შეგრძნებას საკუთარი ქალური ბუნების სრულყოფილებისა და ამ ბუნების საესეობისა, წუხილს მისი დაკარგვის გამო.

ასე თავისებურად, და ვიტყოდით ჩვენ — საამქვეყნოდაა მოზმობილი იაკობ ცურტაველის მიერ ზეცა და მისი მისტიკური ინტერპრეტაცია პატრისტიკის უდიდესი წარმომადგენლისა.

იაკობ ცურტაველის სახისმეტყველებაში არსებით ადგილს იჭერს სიტყვიერი ხატი, სიტყვა როგორც თვითმანახასიათებელი პერსონაჟისა. სიტყვის ძალა გარეგნულად უმთავრესად დიალოგებშია გამომჟღავნებული. მაგრამ მაინც იაკობ ცურტაველისთვის სიტყვა მნიშვნელოვანია როგორც „აზრის ფორმა“ (ან თვით აზრი, სიტყვა — ლოგოსი) და არა როგორც კომუნიკაციის საშუალება. ამას გვათქმევენებს რამდენიმე მნიშვნელოვანი გარემოება.

იაკობ ცურტაველი სიტყვის საშუალებით ერთგვარად უახლოვ-

დება პიროვნებისეული თავისებურების გამოკვეთას (ცხადია, ის ვერ მიდის ხასიათის წარმოჩენამდე. უმართებულო იქნებოდა იმდროინდელ მწერლობაში „ხასიათზე“ ლაპარაკი, თუ ამ სიტყვას ვიზმართ ტერმინოლოგიური და არა „სახასიათო“ მნიშვნელობით). პიროვნების თავისებურებანი მელავნდება მისეული განსჯის რაგვარობით (ეს შემთხვევითი როდია ინტელექტუალისტურ-ესთეტიკურ კონცეფციაზე აგებული მწერლობისათვის). არ შეიძლება არ დავინახოთ საერთო მომენტები შუშანიკის შემდეგ მსჯელობებში: „უკუეთუ სულითა ცხოველ არს იგი, ცოცხალმცა ხართ იგიცა და შენცა, უკუეთუ სულითა მომკუდარ ხართ, მოკითხვაი ეგე შენი შენდადვე მოიქეცინ“ (თ. II); „მამამან შენმან აღჰმართნა სამარტვილენი და ეკლესიანი აღაშენნა და შენ მამისა შენისა საქმენი განჰრყუნენ, მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა...“ (თ. IV); „მეგონა მე, ვითარმედ იგი ჩემდა მოვაქციო და აწ მე მაიძულებთ ამას ყოფად? (თ. V).

აქ გვაქვს აშკარად გამოკვეთილად ერთი ფორმით გამართული მსჯელობანი: ურთიერთდაპირისპირებულ აზრთა შეწყველება. ეს უმთავრესად მელავნდება შუშანიკის მეტყველებაში, ანდა, სხვის მეტყველებაში შუშანიკთან საუბრის დროს; თითქოსდა, მათაც გადაედებათო განსჯის ამგვარი ფორმა. ყოველივე ეს რეალურობის ფიქსირებად არ ჩანს, იგი ავტორისეულად გვესახება.

იაკობ ცურტაველის სიტყვახელოვნებაში კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია დიალოგი. დიალოგში ყველაზე მეტად ვლინდება მისი ენობრივი ლაკონიზმი და გენიალური სისადავე. მაგრამ აქ ყურადღებას მივაქცევთ ერთ მომენტს, რომელსაც, ჩვენის აზრით, განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს იაკობ ცურტაველის პოეტიკის დასახასიათებლად: დიალოგები „შუშანიკის წამებაში“ ფაქტიურად დიალოგიზებული მონოლოგებია. პერსონაჟის სიტყვა, უპირველეს ყოვლისა, გვარწმუნებს და არ კი გვიხსნის, ან — განგვიმარტავს. ავტორი, თითქოსდა, ერიდება ნამდვილ დიალოგებამდე მისვლას, ყოველ შემთხვევაში „დიალოგებში“ ძალიან იშვიათია თანაბარ-მნიშვნელოვანი აზრების შეჭიდება; და მეტადრე, რომ მათგან იშვას მესამე ახალი აზრი. ამგვარ „დიალოგებში“ ერთი რომელიმე პერსონაჟის სიტყვაა წამყვანი და მას რიტორიკული მიმართვის ფორმა უფრო აქვს, თანაც, მისი ადრესატია არა იმდენად მისივე უშუალო თანამოსაუბრე, არამედ მკითხველი. ამიტომ პერსონაჟის

სიტყვა დიალოგის ნაწილი კი არაა, არამედ მონოლოგია თანამოსაუბრის წინაშე, მკითხველისაკენ მოქცეული.

ყოველივე ეს მარტო პერსონაჟის სიტყვის ფუნქციას კი არ წარმოაჩენს, არამედ სცენათა კომპოზიციური აგების პრინციპსაც. ესაა ე. წ. თეატრალური კომპოზიცია (ეგერეტივად დამახასიათებელი ფრესკისათვის და მინიატურისათვისაც), უპირველეს ყოვლისა — გარეთ მიქცეული.

ოდენშთაგონებითი ფუნქცია სიტყვისა განაპირობებს შემდეგსაც — ეს მწერლობა არ იცნობს ღიმილს. სიცილი ცხოვრების ამაოებათა დამძლევადაც კი არ ითვლება, არამედ თვით ამაოების უშუალო გამოვლინებად (ბერძნული სევდიანობის ეკლესიასტისეული აპოლოგია: 2,1 — 3, 7,3 — 4). სიხარული აქ ცრემლებს იწვევს და არა ღიმილს. გამოირიცხება სიბრძნე სიცილისა, ისევე როგორც ღიმილი ფრესკისა (დღევანდელი ხელოვანისათვის ეგერეტივად მიმზიდველი). მხიარულება და ღიმილი დაშორიშორებულია (ზოგჯერ გვეჩვენება, მთელმა ეპოქამ დაკარგაო იუმორის გრძნობა).

„შუშანიკის წამება“ ამ მხრივ ვერ ქმნის გამონაკლისს (თუმცა უკვე აღნიშნულია ცალკეული მაგალითები, უმეტესწილად სადავონი). მაგრამ გამონაკლისს იგი ქმნის გლოვითა და ცრემლთა ღვრით. „შუშანიკის წამებაში“ ძალან ბევრი ცრემლია. თუ ნორმატულ თეორიებს გავყვებით, ამგვარი რამ ორთოდოქსალურად ვერ ჩაითვლება, რადგან „ახალი აღთქმა“, წინააღმდეგ „ძველი აღთქმის“ იუდაისტური ტრადიციებისა, უარყოფს გლოვას. ცხოვრების სიკეთის დაკარგვა სიხარულს უნდა ჰგვრიდესო და არა ცრემლს. მეორეს მხრივ, მკრებელობად ითვლებოდა ცრემლთა ღვრა წმინდანის ნეტარების გზად გამზადების გამო. ვავისენოთ, თუ რაოდენ ემიჯნება ამ მოთხოვნებს „შუშანიკის წამება“. ამ შემთხვევაში იაკობ ცურტაველი გაცილებით რეალურ-ადამიანურ განწყობილებას ამჟღავნებს, ვიდრე მისი შემდეგდროინდელი ორთოდოქსი-ავიოგრაფები.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, პერსონაჟთა განსახოვნებისას დომინირებული ადგილი უჭირავს თავად შუშანიკს. მაგრამ მასთან მიმართებაში გასათვალისწინებელია სხვა პერსონაჟთა იერარქიაც. შუშანიკი მათზე ამაღლებულია როგორც გუმბათი ქართულ ტაძარზე ან ცენტრალური გუმბათი მრავალგუმბათიანი ტაძრებისა. ამ

ანალოგიას როდი აქვს მხოლოდ მეტაფორული აზრი. საქმე ისაა, რომ ქართული ტაძრის სტრუქტურაში იერარქიული საფეხურები გამოიყოფა, რომლებიც გამოხატავენ მიწიდან ზეცისკენ ზეაღსვლას. ამ ზეაღსვლას გააჩნია „ტელეოლოგიური“ ცენტრი. ესაა გუმბათი. ასევეა „შუშანიკის წამებაში“. ოღონდ იქ იერარქიას გმირები ქმნიან სიკეთის ხარისხისა და შესაბამისად. ამ იერარქიის „გუმბათია“ თვით შუშანიკი. მის შემდეგ სიკეთის იერარქიის პირველსაფეხურს ქმნის თვით იაკობ ხუცესი — ვითარცა პერსონაჟი „შუშანიკის წამებისა“.

ცხადია, იერარქიის თვალთახედვით, იაკობისთვის საყურადღებო უნდა ყოფილიყო ვარსკენის ადგილი. სიკეთის ხარისხთა თვალსაზრისით, იგი არარაობაა, მაგრამ არარაობა უნდა ყოფილიყო იგი როგორც ბოროტებაც (ამას ითხოვდა ბოროტების არასუბსტანციურობის თეორია: ბოროტება არ შეიძლება იყოს რაობა, იგია სიკეთის არყოფნა). აი, რაოდენ საინტერესოა ეს წარმოჩენილი ვარსკენის სახეში.

აქ ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგ გარემოებას.

მაზღეანობის რელიგიურ კოდექსში ერთ-ერთი არსებითი დოგმატია წინაპართა გაკულტება, მათი გზის დაცვა და განგრძობა. რამდენად იცავს ამას გამაზღვანებული ვარსკენი? გავიხსენოთ შუშანიკის ცნობილი სიტყვები:

„მამამან შენმან აღმართნა სამარტვილენი და ეკლესიანი აღაშენნა და შენ მამისა შენისა საქმენი განპრყუნენ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი“ და ა. შ. (თ. IV). მაშასადამე, შუშანიკის სიტყვებში აშკარად ხაზგასმულია ის აზრი, რომ ვარსკენი გადაუდგა მამამისის გზას. ამდენად, ის აღარაა ქრისტიანი, მაგრამ მას არც ის შეუძლია, რომ ქვემარტივი მაზღეანი იყოს. ის ვერ იცავს და როგორც მაზღეანი ვერც დაიცავს წინაპართა კულტს (არის ერთი ცნობა ვარსკენის მამის — არშუშას გამაზღვანებისა, მაგრამ შუშანიკი იხსენებს იმას, რაც არშუშამ ქრისტიანობისათვის გააკეთა. ამ მხრივ სურს მას წინააღმდეგობათა წარმოჩენა). ვარსკენმა დაჰკარგა სიკეთე, მაგრამ მისი ბოროტებაც არამდგრადია. ასე იქცევა იგი არარად, როგორც ყოველგვარი ბოროტება.

ზოგჯერ საკამათოა, რომ ვარსკენი სიკეთის თვალთახედვით არარაობაა.

ვთქვათ, ვარსკენმა გამოავლინა სიკეთის რაიმე ნიშანწყალი. არსებითად იგი მაინც ბოროტების სიმბოლოა. იაკობის სიტყვით, მას გულში ეშმაკი უზის, შუშანიკისთვის კი იგი სულიერად მკვდარია (თავი I), ე. ი. მკვდარია როგორც სიკეთე.

განსახოვნების სიბრტყეზე ვარსკენი სიმბოლოა ბოროტებისა და არარაობა ვითარცა სიკეთე (სამწუხაროდ, ეს თავისთავად ნათელი რამ ზოგჯერ სამტკიცებელი ხდება). ამას ხელს ვერ უშლის ბოროტების არასუბსტანციურობის თეორიაც.

ბოროტება არასუბსტანციურიაო (იხ. არეოპაგიტული წიგნები), ეს როდი ნიშნავს, რომ ბოროტება საერთოდ არ არსებობს. ბოროტება არ არსებობს როგორც არსი, სუბსტანცია, ყოველივეს არსი სიკეთეა. ადამიანის არსებობა უკვე სიკეთეს გულისხმობს. მაგრამ, თუ რამ ამქვეყნად შეიძლება იყოს სიმბოლო ბოროტებისა, მხოლოდ ადამიანი, რადგან თავისუფალი ნების გამო მას შეუძლია იყოს ან არ იყოს ბოროტი. ვარსკენი თავისი არსით სიკეთესთან წილნაყარია, მაგრამ თავისი სწრაფვით მთლიანად ბოროტებისაკენაა მიდრეკილი (აი, ეს მომენტებია მხედველობიდან გამორჩენილი და აქედანვე მოდის უზუსტობაც). ბოროტებისაკენ მთლიანად მიდრეკილი პიროვნება (მაზდეანი ვარსკენი) განსახოვნებით სიბრტყეზე სიკეთის თვალსაზრისით არარაობაა, იგი თავისი ნებით აღარაა სიკეთე. ესაა ბოროტების შეფარდებითი ავტონომიურობა, ბოროტება კი სიკეთის არყოფნაა („საღმრთოთა სახელთათვის“).

ერთი სიტყვით, ვარსკენი სუბსტანციურად სიკეთეს უკავშირდება, მაგრამ როგორც სახე, იგი მთლიანად ბოროტების გამომხატველია, არარაობაა სიკეთის თვალთახედვით. ეს აგიოგრაფიის ცნობილი კანონზომიერებაა.

ყოველივე ამის გაუთვალისწინებლობამ სხვა გაუგებრობაც შეიძლება გამოიწვიოს ძველი ქართული მწერლობის ამ ტიპის საკითხების კვლევისას.

ისტორიული, ეროვნული და სარწმუნოებრივი კონკრეტული რეალიების გვერდით პერსონაჟთა განსახოვნება რომ სიკეთე-ბოროტების ზოგად კონტექსტში ხორციელდება, ეს მათ მონუმენტურ ამაღლებულობას ანიჭებს. ესაა ფრესკული მონუმენტურობა, ფრესკული თავისი შინაგანი გაწონასწორებულობით, შემთხვევითი ნიშნების არსებითისადმი დაქვემდებარებით, სადაც სულიერი სიმშვი-

დღე შინაგან ძლიერებას ავლენს, სადაც ყოველივე აღვსილია „ჭერ კიდევ შეუცნობელი“ სფეროსკენ სწრაფვის გრძნობით.

ასეთია იაკობ ცურტაველისეული სახისმეტყველების, განსახოვნების ზოგიერთი მხარე, რომელთაგან ცალკეულს ავტორისათვის, ვფიქრობთ, არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა.

„შუშანიკის წამება“ საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ, თუ სახისმეტყველების როგორი ფორმები ხდებოდა ახლობელი და რა იქცეოდა ტრადიციად ქართული მხატვრული აზროვნების ადრეული ეტაპიდანვე.

ამ თვალთახედვით ზოგიერთი იმ პერსპექტივის უკეთ გააზრებაც ხერხდება, რაც „შუშანიკის წამების“ შექმნით ქართული მწერლობის წინაშე დაისახა.

ასე რომ, იაკობ ცურტაველის მხატვრულ აზროვნებაზე ფიქრი მხოლოდ რეტროსპექტული, უკანმიქცეული ხედვა როდია. ჩვენ პირობითად „შუშანიკის წამების“ დროიდან შეგვიძლია შევხედოთ მის შემდეგდროინდელ გზას ქართული მწერლობის განვითარებისა.



რითაა დღევანდლობისადმი დასაახლოებელი „შუშანიკის წამება“, ეგრეზიგად ძველი და უცხო ეპოქიდან მომდინარე ძეგლი?

უპირველესად რწმენით, დიდი ადამიანური რწმენითა და თავდადების ძალისხმევით.

იაკობ ცურტაველს სწამს ადამიანის სულიერი ურყევობა, პრინციპთა შეუვალობა. თანაც იდეალთა შორის უმთავრესად სწორედ ეს მიაჩნია: რწმენა შინაგან ძალთა მაქსიმალური გამოვლენისა და იდეალთან მიახლოების საფუძველია. ეს ზოგადი იდეა აახლოებს იაკობ ცურტაველისეულ „ადამიანთმცოდნეობას“ თანამედროვეობასთან...

„შუშანიკის წამების“ მიმართება თანამედროვეობასთან მეცნიერულ პრობლემად შეიძლება იქცეს. ამას თვით ლიტერატურის არსში უდევს საფუძველი. მხედველობაში გვაქვს ცნობილი კანონზომიერება, რომ მხატვრული სახის შინაარსი (ნაწარმოებიც მთლიანად ერთი მხატვრული სახეა) ვერ დაიყვანება ერთ ნებისმიერ გაგებამდე

ყოველი ახალი დრო ახალ აზრს სძენს ხოლმე ნაწარმოებს. ამ კონონომიერებას დიალექტიურად თანაარსებადი ორი ტენდენცია ახლავს: ჯერ ერთი, ნებისმიერი ჭეშმარიტად მხატვრული სახე შინაგანად შეიცავს ამგვარ პოტენციას, ოთხოს მკითხველისაგან სხვადასხვაგვარ გაგებას, მეორეს მხრივ კი, როგორც იტყვიან, ნაწარმოებებიდან ჩვენ ჩვენსავე აზრებს ამოვიკითხავთ ხოლმე, ჩვენ ვეძებთ მასში პასუხს ჩვენი ეპოქის მიერ აღძრულ კითხვებზე და ახალი შინაარსით გავაცხოველებთ მას. ამ თვალთახედვით, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „შუშანიკის წამებაში“ არის არაერთი რამ, რაც სწორედ ჩვენს ეპოქას უნდა ამოეცნო. შეიძლება ამგვარი აზრი, ამგვარი ძიება პირობითი კი იყოს, მაგრამ ზემოაღნიშნულიდან ჩანდა, რომ თვით ამგვარ პირობითობასაც აქვს თავისი გამართლება. მაგალითად, „შუშანიკის წამებაში“ არის ნატვრა იმ სამყაროსი, „სადა არა არს რჩევა მამაკაცისა და დედაკაცისა“ (თავი XVI). ეს იმთავითვე არ იყო ნათქვამი ქალისა და კაცის თანასწორუფლებიანობის აზრით (აქ იგულისხმებოდა ადამიანის ზოგადი არსის ერთიანობა). მაგრამ არც ის არის გაუგებარი, რომ ამგვარი სიტყვები დღეს თანასწორუფლებიანობის შინაარსით ესმით: თვით ფრაზა ქმნის ამის შესაძლებლობას. შესაძლებლობათა ამგვარი სიფართოვე ნაწარმოებისადმი ინტერესთა მუდმივი გაცხოველების საწინდარია.

„შუშანიკის წამების“ მრავალმხრივი წაკითხვის შესაძლებლობა განსაკუთრებით მას შემდეგ გაფართოვდა, რაც გაძლიერდა მისდამი ინტერესი მხატვრულობის თვალსაზრისით (რაც კარგად გვიჩვენა თ. კილაძემ). ამანვე გააფართოვა თანამედროვეობასთან მისი დაახლოების შესაძლებლობა.

ნებისმიერი რამ შორეული წარსულიდან შეიძლება ცოცხლობდეს აწმყოში, მაგრამ შეიძლება ცოცხლობდეს მხოლოდ და მხოლოდ მხატვრული ფასეულობით; მხოლოდ ამგვარად შეიძლება ერწყმოდეს აწმყოს. „შუშანიკის წამება“ როდია მხოლოდ „ნაშთი ძველი დიდებისა“, მხოლოდ სამუზეუმო ექსპონატი. გარკვეული აზრით, იგი უნდა ჩაითვალოს თანამედროვე ქართული კულტურის ორგანულ ნაწილად. ქართული მწერლობა, როგორც თვითმყოფადი რამ მოვლენა, ნამდვილდებდა, როგორც პროცესი და როგორც სტრუქტურა (ან, თუნდაც, სისტემა). „შუშა-

ნიკის წამებაც“ მხოლოდ იმით კი არაა საყურადღებო, თუ რამდენად ამზადებდა ლიტერატურის ახალ საფეხურებს, არამედ საყურადღებოა თავისთავად, ვითარცა ქართული ლიტერატურის, როგორც სისტემის, შინაგანად აუცილებელი რგოლი.

არც სოციალური, მეტადრე არც კოსმოლოგიური და არც სხვა რამ თვალსაზრისით, არამედ მხოლოდ „ადამიანთმცოდნეობის“ მიხედვით შეიძლება ჰქონდეს მიმართება „შუშანიკის წამებას“ თანამედროვეობასთან. ეს მიმართება საკმაოდ რთულია და შინაგანად წინააღმდეგობრივი: ზოგჯერ თანხვედრა პრობლემათა აბსტრაქტული სქემებით ხდება, ზოგჯერ — ტრადიციულ ლიტერატურულ მოტივთა სხვადასხვაგვარი გააზრებით და ა. შ.

„შუშანიკის წამების“ უმთავრესი პრობლემაა ნების თავისუფლება (ცნობილ ერესთან პელაგიანობასთან ბრძოლაში ეს პრობლემა განსაკუთრებით გააქტუალურდა). იგი ქრისტიანული ჰუმანიზმის ფარგლებში წყდებოდა, ახალი მსოფლშეგნების მანიშნებელი იყო და ანტიკური „ბედის“ ფილოსოფიას მკვეთრად უპირისპირდებოდა. „შუშანიკის წამება“ უკვე აშკარად ასახავს აზროვნების ამ ეტაპს. თავდადება შუშანიკისა ადამიანური ნების უმაღლესი გამოვლენაა. შუშანიკი თუ სადმე მაინც თვით ეტანება ტანჯვას, ეს არაა ასკეტური თვითგვემა, ხორცის დათრგუნვის თვითმიზნური სურვილი („შუშანიკის წამებაში“ ხორციელი მშვენიერების დაკარგვაზე წუხილი ჩანს, ე. ი. „წამება“ ერთგვარად ემიჯნება ეპისტოლეთა ასეთ აზრს: „რომელნი-იგი ხორცთა შინა არიან, ღმრთისა სათნოყოფად ვერ ძალ-უც“. რომ 8.8. ბიბლიის აზრობრივი სხვადასხვაგვარობა საშუალებას აძლევდა იაკობს სხვა პრინციპი გაეხადა ამოსავლად: „ხორცი ეგე თქუენნი ტაძარნი თქუენ შორის სულისა წმიდისანი არიან“. I კორინთ. 6, 19). ესაა მხოლოდ რწმენის გამოცდა — თვითდარწმუნება საკუთარ ურყევობაში. აქვე ვლინდება ნების უმაღლესი თავისუფლება — სიკვდილთან შემგუებელი ნებისა. ამგვარ შინაგან თავისუფლებას ქმნის ბედნიერებად განცდილი იმის აუცილებლობა, რომ ადამიანმა სიცოცხლე უნდა შესწიროს რწმენას, ე. ი. ის, რაც მისივე სულის შემოქმედებაა, — ე. ი. რწმენა, — დადგეს ყველაფერზე მაღლა. ამ გზით ადამიანი ხდება „თავისივე თავის ღმერთი“. რამდენადაც ყველაფერი რომ შეზღუდული ჰქონდეს, სულ ყველაფერს რომ მოკლებული იყოს (როგორც

შუშანიკი — უფლებას დედისა, მეუღლისა თუ დედოფლისა, მის ხელშია, მის ნებას ექვემდებარება ყველაზე ძვირფასი რამ — სი-
ცოცხლე. ამიტომ ის სულიერად, ე. ი. არსებითად, უკიდევანოდ
თავისუფალია.

ნების თავისუფლების ამ პრინციპს, ჭერჯერობით თუნდაც მის-
ტიკასთან დაკავშირებულს, შემდგომში დიდი პერსპექტივა მიეცა
იგი იმთავითვე დაუპირისპირდა ავგუსტინეს მოძღვრებას, რომე-
ლიც ნების თავისუფლებას უარყოფდა და რომლის ახლებური გა-
აზრება დასავლურ ექსისტენციალისტურ ლიტერატურაში წარმოდ-
გენილია სარტრის ფორმულით — ადამიანი დაწყველილია თავი-
სუფლებით.

„შუშანიკის წამება“ უახლოვდება ტოლსტოურ აზრს — ბედნიე-
რება ტანჯვის გზით. იგი მიჰყვება პრინციპს, რომელიც ეგერეიგად
გააქტუალურდა ჩვენს დროში, დიდი კატაკლიზმების ხანაში: „ნუ
გეშინინ მათგან, რომელთა მოწყვიდნენ ხორცნი, ხოლო სულისა
ვერ ხელეწიფების მოკლვად, არამედ გეშინოდენ მისი უფროის,
რომელი შემძლებელ არს სულისა და ხორცთა წარწყმედად“
(მთ. 10,28).

„შუშანიკის წამება“ იმ აზრს ნერვავს, რომ ადამიანი ბედნიე-
რიად თავისუფლებით, ბედნიერია მაშინაც კი, თუნდაც რომ მისი
თავისუფალი არჩევანი წამების გზით გავლას ითხოვდეს. ეს აზრი
უფრო თანამედროვეა (და ალბათ, დიდი მომავლის მქონეცაა), ვიდ-
რე თვით უახლოესი დროის ყოველგვარი ჰედონიზმი.

„შუშანიკის წამებაში“ მოცემული ადამიანის იდეალის თანა-
მედროვეობის თვალსაზრისით შეფასება შემდეგ საკითხებსაც წა-
მოჭრის. შუშანიკის თავდადებას აქვს ორი მხარე: საიმპერეცო და
საამპერეცო. სუბიექტურად შუშანიკი (ან ავტორი) შეიძლება ყოვე-
ლივეს ზეცას უკავშირებდეს, მაგრამ ობიექტურად მის ღვაწლს
ჰქონდა კონკრეტულ-ისტორიული, ეროვნულ-პოლიტიკური მნიშვნე-
ლობა. მაგრამ მივყვით სწორედ იმ საიმპერეცო მიზანდასახლო-
ბას. თუ არ გამოვედგენებით მოწამეობაში კონდენსირებულ ეპო-
ქალურ იდეებს, ან მისი მორალური იდეალიზმის ფილოსოფიურ
სირთულეს, შეიძლება მას შევხედოთ ამგვარი ასპექტით: როგორც
უნდა იყოს, ჩვეულებრივ-ადამიანური თვალსაზრისით თვით წმინ-
დანობისკენ სწრაფვას ახლავს ერთგვარი „უტილიტარული“ მომენ-

ტი — საზღაურის მიღების სურვილი. ტანჯვა დაითმინება მომავალი ბედნიერებისათვის, მომავალი ნეტარებისათვის. მაშასადამე, მასში-აც კი ჩამარხულია „სევდა ნეტარებაზე“. გამოდის, რომ სიკეთე ზორციელდება არა „თვითმიზნურად“ — სიკეთე სიკეთისთვის, არამედ — სიკეთე საზღაურისთვის, სიკეთე ჭილდოსთვის. ე. ი. არა სიკეთე სხვისთვის (აუნაზღაურებელი ქველმოქმედება), არამედ საბოლოო ჯამში — სიკეთე მხოლოდ თავისთვის. ესაა ეგოცენტრიზმისკენ წარმართული ტენდენცია. მის გადალახვას ცდილობდა იმდროინდელი მწერლობა, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, მარტვილოლოგიურ ენარში ეს ერთგვარად გადაულახავი დარჩა. იოანე ოქროპირის ტრაქტატში „მოწამეთათვის“ აღნიშნულია, რომ „ცხოვრებათა“ პერსონაჟები დახატულია საამქვეყნო თავდადებით, რაც არ ჩანს „წამებაში“ (ინდივიდუალური სულის კოსმიურთან შეერთების იდეა საამქვეყნოდ ამ პრობლემას ვერ აგვარებს).

„შუშანიკის წამებაში“, ჩვენის აზრით, თავისებური პასუხია გატარებული ამ პრობლემაზე.

იაკობ ცურტაველის თხზულების მიხედვით, შუშანიკი არაა მხოლოდ საიმქვეყნოდ გამზადებული წმინდანი, იგი, შეიძლება ითქვას, წმინდანია ამქვეყნადაც. შუშანიკი, სულიერი სიმტკიცით ყველა წინააღმდეგობაზე ამალღებული და ამდენად გამარჯვებული, თუმცა ტანჯული, თავისი სიწმინდით ხალხის მსახური ხდება, როგორც დამრიგებელი, გზის მაჩვენებელი და გამამხნევებელი. ამ შემთხვევაში მისი „წმინდანობა“ ქმედითია, სხვისთვისაა გამიზნული. ისაა „მოწამე“ ამ სიტყვის პირველადი მნიშვნელობით — დამამტკიცებელი („მარტიროს“ — „მოწამე“), დამადასტურებელი სიკეთისა თავისი ღვაწლით („მარტიროს“ ასე თარგმნილი ქართულ სახარებებში). ასეთია შუშანიკის სახე იაკობ ცურტაველის თხზულების მთელ მეორე ნაწილში (XI თავიდან ბოლომდე, მეოცე თავამდე). თუ ამ თვალსაზრისით შუშანიკის სახეს შევადარებთ „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ან „აბო ტფილელის წამების“ მთავარ პერსონაჟებს, მათ შორის მნიშვნელოვან სხვაობას წარმოვაჩინებ. არც ევსტათი მცხეთელი და არც აბო ტფილელი თავიანთი საზოგადოებრივი ღვაწლით არ გამოირჩევიან (სხვა საკითხია ის, თუ მათ სარწმუნოებრივ თავდადებას ავტორები როგორ ეროვნულსა და პოლიტიკურ მნიშვნელობას ანიჭებენ). მათი, როგორც პიროვნებების, ღირსება

მარტვილობაა. ისინი, პირობითად რომ ვთქვათ, ემსახურებიან თავის თავს, თავის სულს, თავიანთ მომავალ ბედნიერებას, შუშანიკი ამასთანავე ხალხისთვის დამაშვრალია. თანაც მას თვითონვე აქვს შეგნებული საკუთარი თავდადების საზოგადო მნიშვნელობა („ვინ სთესა — მოიმკო და ვინ განაბნია გლახაკათვის — შეიკრიბა. და რომელმან წარიწყმიდოს თავი თვისი, მან პოოს იგი“. შდრ: რუსთაველი: „რასაცა გასცემ შენია, რას არა — დაკარგულია“ (არსებობს პასტერნაკისეული გააზრება ამ სტრიქონისა: ადამიანი მხოლოდ იმას წარმოადგენს, რამდენადაც შეუძლია დაიხარჯოს სხვისთვის). „ძმებ კარამაზოვებს“ დოსტოევსკიმ ეპიგრაფად წარუძღვარა სიტყვები: «Истина, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно. А если умрет, то принесет много плода». Иоанн, 12, 24... .

(„უკეთუ რაი მარცვალი იფქლისაი დაეარდეს და არა მოკუდეს, იგი მარტოი ხოლო ეგოს; ხოლო უკეთუ მოკუდეს, მრავალი ნაყოფი გამოიღოს“).

„შუშანიკის წამებაში“ ცხოვრებისეული მოვლენები როდი ფასდება მხოლოდ სიკვდილთან მიმართებაში. მათ ამასთანავე ფასეულობა ენიჭებათ სწორედ ცხოვრებისეულ რაგვარობაში, თავისთავადობაში. ამით „შუშანიკის წამება“ ემიჯნება, ერთის მხრივ, უკიდურეს ასკეტიზმს, ხოლო მეორეს მხრივ, ახალი დროის ეგზისტენციალისტურ მწერლობას. შორს რომ აღარ წავიდეთ, თვით დიდი რწმენა შუშანიკისა ნაწარმოებში როდია ახანილი მხოლოდ სიკვდილისაყენ სწრაფვით (აქ ემიჯნება იგი განსაკუთრებით ეგზისტენციალიზმს). ინტერესები ქვეყნისა და ეპოქისა, და აღზრდა შუშანიკისა განსაზღვრავდა მის ღვთისმოსაობას. ასე რომ, სულიერ სწრაფვათა განმსაზღვრელი გარეგანი ფაქტორებიც როდია უგულებელყოფილი.

ავიოგრაფიისთვის საერთოდ ნორმატული მნიშვნელობა ჰქონდა რწმენის ეგზისტენციალურ ახსნას. ამ მხრივ მეტად დამახასიათებელია „სიბრძნე ბალაეარისა“. აბენეს მეფეს უწინასწარმეტყველებენ, რომ უფლისწული იოდასაფი ძველ სარწმუნოებას უარყოფს და ქრისტიანობას გაავრცელებსო. მეფე იოდასაფს ზრდის მიუვალ კოშკში. მისი აღმზრდელია ზანდანი. იგი იოდასაფს ყოველგვარ სიბრძნეს აზიარებს, მაგრამ ეს სიბრძნე განყენებულია. იოდასაფმა

იცი ყველაფერი, მაგრამ არ იცი ცხოვრება და, რაც მთავარია, არ იცი სიკვდილი. აღზრდა როცა დამთავრდება და იოდსაფი ხალხში უნდა გამოიყვანონ, მეფე ბრძანებს, რომ მას არ შეახვედრონ მოხუცი, რათა არ დააფიქროს სიკვდილზე და ამ გზით არ დაინტერესდეს ქრისტიანთა მოძღვრებით. მოხდება სწორედ ასე. იოდსაფი კითხულობს, თუ რა არის მოხუცებულობა. აღმზრდელი უხსნის, რომ მოხუცი მომსწრეა ბევრი დღისა და წლისა. იოდსაფი ვერ ხვდება, თუ რა მნიშვნელობა აქვს დღესა და წელს. ე. ი. ვერ შეიგრძნობს დროს. აღმზრდელი იძულებულია განუმარტოს: ბევრი წლის სიცოცხლე ნიშნავს, რომ მოახლოვდება სიკვდილი, ე. ი. არყოფნა. იოდსაფს ეუფლება ჰიკვილის შიში. იგი უკვე გრძნობს დროსაც, გრძნობს, რომ ცხოვრებას საზრისი სიკვდილთან მიმართებაში ეძლევა.

ასეთი აზრი არაა უცხო „შუშანიკის წამებისათვის“, მაგრამ ის არაა ერთადერთი. მწუხარებასა და სიხარულს, დროულობას და უდროობას „შუშანიკის წამებაში“ ცხოვრებისეული განზომილებანი აქვს. ეორტალოგიური-დრო და ყოფითი დრო მასში აბსოლუტურად გათიშულია. შუშანიკი ცხოვრობს ეორტალოგიური დროით. სხვაგვარად: მისი ჩვეულებრივი ყოფა ეორტალოგიურ დროს მიჰყვება. ავტორიც მის ცხოვრებას ამ დროის ფარგლებში გვაძლევს, ე. ი. „ესთეტიზაცია“ ამ დროის მიხედვით ხდება.

„შუშანიკის წამებას“ აქვს თავისი „რეალიზმი“. ეს რეალიზმი არაა პრიმიტიული, სტიქიურად ცხოვრების სინამდვილით ამსახველი და ამგვარი რამ (ასეთი შეფასებანი ცნობიერად თუ ქვეშეცნეულად ემყარება აზრს, რომ ლიტერატურის განვითარება რეალიზმის განვითარებაა, რომ. მაგალითად, რომანტიზმი იმით ფასობს, თუ რამდენადაა მასში განვითარებული რეალიზმი, რაც რეალიზმს უკარგავს სპეციფიკურობას). აქ „რეალიზმი“ პრინციპადაა ქცეული, ოღონდ იგი დიდად განსხვავდება დღევანდელისაგან. აი, როგორია მისი შინაარსი: ავტორი არ ცდილობს სინამდვილე პოეტური წესრიგით მოაწესრიგოს და ამ წესრიგში პოვოს ესთეტიკური სინამდვილე. „ესთეტიკური“ აქ რეალიზმში უნდა იქნას აღმოჩენილი, იდეალური რეალიზმში უნდა იპოვონ (ამიტომ, საერთოდ, აგიოგრაფიაში და, კერძოდ, „შუშანიკის წამებაში“ ასახული კონკრეტულ-ისტორიული ამბები). რეალურობაში იდეალუ-

რის პოენის სურვილი უცხო არ არის დღევანდელი მწერლობისათვის და ზოგიერთთა აზრით, ეს ტენდენცია ხელოვნებაში მომავალში კიდევ უფრო გამძლავრდება (წარსულთან დღევანდლობის ამ მხრივი მსგავსება ტრადიციის გავლენით ვერ აიხსნება, ამგვარი მსგავსება უფრო იმაზე მეტყველებს, თუ რაოდენ ზოგადი და ბევრისმომცველია ლიტერატურული კანონზომიერებანი).

„რეალიზმი“ „შუშანიკის წამებისა“ ძირითადად (როგორც ითქვა, ნამდვილად მომხდარი ამბების ასახვას გულისხმობს. მაგრამ სინამდვილისადმი მიმსგავსების ტენდენცია უფრო შორს მიდის. ეს განსაკუთრებით თავს იჩენს აღწერათა დეტალიზების დროს. „შუშანიკის წამებაში“ არაერთი შემთხვევაა იმგვარ სიტუაციათა ზედმიწევნითი დეტალურობით აღწერისა, რომელთა მომსწრეც ავტორი არ ყოფილა (იმ დიალოგების ნიუანსური გადმოცემა, რომლებსაც ავტორი არ დასწრებია. მაგალითად, შუშანიკის დასამშვიდებლად დიაკონს რომ სურდა ეთქვა: „მტკიცედ დეგ!“ და ვარსქენის შიშით მხოლოდ რამდენიმე ბგერის თქმას ასწრებს). ავტორს ასეთ შემთხვევაში რეალურობის ილუზია სურს შექმნას. მაშასადამე, ამგვარი რეალიზმი მხატვრულ-გამომსახველობით ხერხად იქცევა და ეს ერთგვარად გვაახლოვებს რეალიზმის კლასიკურ სახესთან.

ქართულ მწერლობას იმთავითვე დაჰყვა ერთი ტენდენცია: აგიოგრაფიულ თხზულებებში იდეალურ პერსონაჟებად გამოყვანილნი არიან არაქართველი პირები: შუშანიკი — სომეხი მხედართმთავრის ასული, ევსტათი მცხეთელი — სპარსეთიდან ჩამოსული ხელოსანი, ასევე აბო ტფილელიც — ახალგაზრდა არაბი (გავიხსენოთ ასევე „ამირანდარეჯანიანის“ გმირთა ჩამომავლობა). ამგვარი ინტერნაციონალიზმიც კი მხატვრულ ხერხად იქცევა: პიროვნებას ვერ განადიდებს მხოლოდ თავისი ქართველობა, იგი თავისი ღირსებით უნდა მატებდეს რაიმეს თავისივე ერისშვილობას. ადამიანი უნდა ფასდებოდეს იდეალისადმი ერთგულებით და არა მხოლოდ თავისი ერის შვილობით, — ესაა ნაჩვენები „შუშანიკის წამებაში“. აქ ისიც დაუნდობლადაა ნაჩვენები, თუ სადამდე შეიძლება მივიდეს ქართველთა გამყიდველობა, ლალატი ერისა, რწმენისა და ოჯახისა და რომ ეს არ არის კერძობითი მნიშვნელობის ფაქტი: ერთი პიროვნების დაცემა (ამ შემთხვევაში ვარსქენისა) ან ერთი ოჯახის ტრაგედია, ესაა საერთო-საქვეყნო უბედურება, თანამედვე-

რი ჩვენი ცხოვრებისა. ამიტომ ჩვენ ვერ აღვიქვამთ „შუშანიკის წამებას“ როგორც ოჯახურ დრამას. ოჯახური დრამა შუშანიკის ტრაგედიას კი არ აზოგადებს, პირიქით, ერთ კონკრეტულ განზომილებას აძლევს, გარკვეული ჩარჩოებით ზღუდავს მის ზოგად ადამიანურ ხასიათს. ასევე ვარსკენის უარყოფით ხასიათსაც თუ ჩვენ ოჯახური კოლიზიების ფონზე განვიხილავთ, ეს ნიშნავს დავივიწროთ მისი მხატვრული სახის მნიშვნელობა. არადა, თითქოსდა, თვით ნაწარმოები გვეწევა აქეთკენ: ნაწარმოებში, რაოდენ საკვირველიც უნდა იყოს, ერთი სიტყვითაც არ უთქვამს ვარსკენს, რომ შუშანიკმა მაზღედანობა მიიღოსო. იგი მხოლოდ სასახლეში დაბრუნებას ითხოვს. ცხადია, ერთი მეორეს გულისხმობდა. მთავარი იყო მაინც ამ ორი პერსონაჟის ზოგად-ადამიანური მნიშვნელობანი: იდეალურის — არაეროვნულ სახეში წარმოდგენა (და ამ გზით ეროვნულობის შეგრძნების კიდევ უფრო გამძაფრება), ხოლო ეროვნულ სახეში უარყოფითის განსახოვნება. ცხადია, აგიოგრაფია ამ შემთხვევაში ეროვნული ნაკლოვანების ანალიზამდე ვერ მიდის და არც არასდროს მისულა. ეს ნაკლი იმთავითვე დაჰყვა ქართულ მწერლობას და ამისგან გადახვევა მხოლოდ გამონაკლისის სახით იჩენს თავს XVIII—XIX და XX სს.-ის ქართულ მწერლობაში.

ასეთია „შუშანიკის წამებაში“ გამოვლენილი „რეალისტური ტენდენციების“ ზოგიერთი თავისებურება. მათი შეპირისპირება თანამედროვეობასთან გაიგივებას არ უნდა გულისხმობდეს.

„შუშანიკის წამება“ უკვე ამჟღავნებს ამა თუ იმ ლიტერატურულ ტენდენციას, რომელიც მერე თან გასდევს ქართულ მწერლობას. ერთ-ერთი ასეთია ნათლის ესთეტიკა, რომელიც მკრთალად, მაგრამ მაინც ჩანს ამ ნაწარმოებში: **ს ა ე რ თ ო დ კ ი ნ ა თ ლ ი ს ე ს თ ე ტ ი კ ა ს შ ე ი ძ ლ ე ბ ა თ ვ ა ლ ი . მ ი ვ ა დ ე ვ ნ ო თ დ ა წ ყ ე ბ უ ლ ი ქ ა რ თ უ ლ ი ხ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ი ს მ ი თ ო ლ ო გ ი უ რ ი ხ ა ნ ი დ ა ნ დ ა შ ე მ დ ე გ — ა გ ი ო გ რ ა ფ ი ა შ ი , პ ი მ ნ ო გ რ ა ფ ი ა შ ი , რ უ ს თ ა ვ ე ლ თ ა ნ დ ა გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ თ ა ნ , ბ ა რ ა თ ა შ ვ ი ლ ი ს ა დ ა გ ა ლ ა კ ტ ი ო ნ ი ს პ ო ე ზ ი ა შ ი .**

ნათელმოსილი მშვენიერია. მშვენიერება, მეტადრე სულიერი მშვენიერება, განიცდება როგორც ნათელი. „სულიერი ნათება“, ან, სხვაგვარად: **ნ ა თ ლ ი ს ს უ ლ ი ე რ ი შ ე გ რ ძ ნ ე ბ ა .** ასეა

„შუშანიკის წამებაშიც“. ძალმომრეობაზე და შინაგან წინააღმდეგობაზე ამაღლებული შუშანიკი სულიერ მშვენიერებას იძენს. იაკობ ხუცესის სიტყვით, ისაა „სულიერი ქნარი“. მაგრამ ამ სულიერი ქნარის სულით მშვენიერება განიცდება „ბრწყინვალედალ“. ცხადია, აქ „სულიერი ქნარის ბრწყინვალება“ საგნობრივად არაა განსაზღვრული. „სულიერი ქნარის ბრწყინვალება“ ადამიანის სულიერი მშვენიერების დახასიათებაა ნათლის ესთეტიკის მიხედვით. ამიტომ, რომ ერთ წარმოდგენაში თავსდება „მშვენიერება“ და „ბრწყინვალება“. ასეთი შინაარსისაა იაკობ ცურტაველის სიტყვები: „მან განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხეი სულიერითა მით ქნარითა“. აქვე მიაზრება შემდეგიც: ბნელ საკანში შუშანიკს შეაქვს ნათელი, სულიერი ნათელი (ესაა „ნათელი ბნელსა შორის“, რომელსაც უკავშირდება ცნობილი წარმოდგენა — „მზიანი ღამე“).

ამ თვალთახედვით ყურადღებას იპყრობს ცნობილი სიტყვები შუშანიკი რომ ვარსკენზე ამბობს (თ. XVI): „შუენიერება სიკეთისა ჩემისა დააბნელა“. „შუენიერება დააბნელაო“ პირდაპირ მიგვანიშნებს, რომ „მშვენიერება ნათელია, ზეცით მოსული“.

რომ ასეთი სახეები შემთხვევითი არაა იაკობ ცურტაველის მხატვრული აზროვნებისთვის, ეს სხვაგანაც ჩანს: „ფსალმუნითა სულიერითა და კეროვნითა აღნთებულთა აღვიხუენით პატიოსანნი ძუალნი“. „სულიერი ფსალმუნი“ იგივე „სულიერი ქნარია“ და ეს სულიერება, სულიერების მშვენიერება „აღნთებული კეროვნებაა“. კვლავ ერთმანეთს ერწყმის მშვენიერება და ნათელი — მშვენიერების სულიერების მანიშნებელი. „შუშანიკის წამებიდან“ ჩანს, რომ ამგვარი წარმოდგენები ქართული ენის ბუნებას უკვე შენივთებია, რაც მაშინაც კი იჩენს თავს, როცა ავტორი არც კი ცდილა საგანგებო მხატვრულ გამოსახვას: „განათლებულნი ემბაზისა მადლითა“ (თ. II. აქ მქლავნდება „მონათვლაში“ ჩამარბული წარმართული წარმოდგენა „ნათელზე“ — რაც არაერთგზის ყოფილა საგანგებოდ ყურადღებულნი). ზემოაღნიშნული შინაარსითაა წასაკითხი ის ადგილიც (თ. XIII), როცა პირველი დიდი ტანჯვის შემდეგ შუშანიკი ეკლესიის მახლობლად მცირე სენაკში შევიდა და ისედაც ბნელი სენაკის მცირე სარკმლის დახურვა ითხოვა, ამგვარ სიბნელეში მას შინაგანი ნათლის ძალით უნდა ეცხოვრა.

ნათლის ესთეტიკას „შუშანიკის წამებაში“ ლირიკული ნაკადი

შეაქვს, ნაკადი იმნაირი ლირიკისა, სადაც იგი უახლოვდება ხილვებს. ეს სახეები აზრობრივ-ლოგიკურ კონსტრუირებას არ ემყარება. მათი გამართლება „ლირიკის ლოგიკაშია“, ლირიკულ წარმოდგენებში. სახეთა სტრუქტურას ერთმანეთიდან გამომდინარე ემოციური გადასვლები ქმნის და არა ლოგიკური. მათდამი ჩვენს ინტერესს ის ფაქტიც აძლიერებს, რომ სინესთეტიკურ (გარეგნულად განსხვავებული და ემოციურად მონათესავე) წარმოდგენებზე აგებული ხატები დიდად გავრცელებულია თანამედროვე ქართულ ლირიკაში. როგორც დავინახეთ, სინესთეტიკური ხატები „შუშანიკის წამებაში“ თავს იჩენს ნათლის ესთეტიკის გამოყენებისას, მაგრამ გვაქვს სხვა შემთხვევებიც: „ვიხილე ტარიგი იგი ქრისტესი შუენიერად, ვითარცა სძალი შემკული საკრველთა მათგან“. მშვენიერება აქ წარმოდგენას ემყარება და არა შუშანიკის რეალურ ყოფას. ჭაჭვით შეკრულ შუშანიკს ავტორი წარმოადგენს ქრისტეს სასძლოდ და ეს ქმნის მშვენიერების განცდის საშუალებას.

ჩვენ აღარას ვიტყვით „თაბორის ნათლით“ გამსჭვალვაზე შუა საუკუნეების მწერლობაში. ეგვე ნათელი მხატვრულ აზროვნებას მსჭვალავს თვით ახალ მწერლობაში. ამ ნათელს მძლავრად განიცდის ალექსი კარამაზოვი („ძმები კარამაზოვები“, ნაწ. I, წ. I, თ. IV, V. ივანე კარამაზოვის „დიდ ინკვიზიტორში“ ნაჩვენებია „გულში ანთებული მზე სიყვარულისა“). ნათლის ესთეტიკის საფუძველი სახარებაშია, განსაკუთრებით, იოანეს სახარებაში: „ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს და ბნელი იგი მას ვერ ეწია“ (1, 5); „ესე მოვიდა მოწამედ, რაითა წამოს ნათლისა მისთვის“ (1, 7); „ყოველი, რომელი ბოროტსა იქმს, სძულს მას ნათელი და არა მოვალს ნათელსა“ (3, 20); „ვიდრე ნათელი გაქუს, გრწმენინ ნათელი, რაითა ძე ნათლისა იყვნეთ“ (12, 36); „იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა“ (1, 9); „მე ვარ ნათელი სოფლისაი“ (8, 12).

„შუშანიკის წამების“ შესწავლა „ნათლის ესთეტიკის“ თვალთახედვით უნდა გადრმავედეს, როგორც საკუთრივ ესთეტიკის, ისევე პროექტიკისა და სტილისტიკის სიბრტყეზე. საამისოდ პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მრავალმხრივ მასალას მოგვცემს ეს ნაწარმოები. უნდა გათვალისწინებულ იქნას ისიც, რომ

„შუშანიკის წამების“ შექმნისას უკვე ჩამოყალიბებული იყო კბადოკიელ მოაზროვნეთა (IV ს.) ნათლის ესთეტიკა, რომელსაც არ შეიძლებოდა გავლენა არ მოეხდინა იაკობ ცურტაველზე.

ახალი დროის ლიტერატურული პრობლემატიკის თვალსაზრისით ყურადღება უნდა მიექცეს მარტოსულობის განცდას „შუშანიკის წამებაში“. მარტოსულობის განცდა და მისი დაძლევის ტენდენცია ამ ნაწარმოებს მსჭვალავს სხვა არსებით პრობლემათა ინტენსივობით. მიუხედავად ამისა, შუშანიკისთვის ეს მუდმივად თანამდევნი გრძნობა ავტორს თითქოს წინაპლანზე არ გამოაქვს და მოწოდებულია როგორც ქვეტექსტში საგულგებელი რამ. ასე აღიქმება ის ნაწარმოების საერთო ფონზე, თუმცადა ის ამჟღავნებს არაერთგზისაა გამოთქმული შუშანიკის მიერ და მრავალმხრივია უარყოფილი. ამგვარი გაორება, ერთსადაიმამვე გრძნობისადმი სხვადასხვა კუთხით მიდგომა, არაა ჩვეულებრივი აგიოგრაფიისათვის. და თუ სადმე შეიძლება პოლიფონიურობაზე ლაპარაკი აგიოგრაფიაში (მ. ბახტინის კვალობაზე), სწორედ ასეთ შემთხვევებში. იაკობ ცურტაველი შუშანიკის სულიერ ძვრათა მაგალითზე გვიჩვენებს მარტოსულობის გრძნობის ძალას და, იმავე დროს, გვიჩვენებს მისი დაძლევის გზებსაც (ახლახან გამოქვეყნდა ამგვარი ნაწყვეტი ჰ. ჰესეს წერილებიდან: „მე არა ვარ მიდრეკილი უძრავობის თაყვანისცემისკენ, არც ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი დოგმებისაკენ, მე დადგინებისა და ცვალებადობის კაცი ვარ, ამიტომაც — „ყოველი კაცი მარტოსულიაო“, ამ სიტყვების გვერდით ჩემს წიგნებში სხვა რამეც არის: ასე, მაგალითად, „სიდჰარტა“ თავიდან ბოლომდე სიყვარულის აღსარებაა“. БЛ, 1978 წ., IX, 202).

შუშანიკი იაკობთან (ნიშანდობლივია, რომ სწორედ იაკობთან, ვისთანაც ის ყველაზე მეტად იხსნება) პირველივე შეხვედრისას ამბობს: „ჩემდა მარტოსისა არიან ჰირნი ესე“ (თ. III). ამათა იაკობის დარწმუნება: „ჰირი შენი ჰირი ჩუენი არს და სიხარული შენი სიხარული ჩუენი არს“ (იქვე). ნიშანდობლივია ისიც, რომ მიუხედავად შუშანიკის დაუინებისა, იაკობი არ ეთანხმება შუშანიკის ამნაირ განცდას. შემდეგ იგი მრავალი პერსონაჟის მოქმედებითაც გვიჩვენებს, თუ რაოდენი მზრუნველობითაა გარემოცული დედოფალი.

ზემოაღნიშნული განცდის ანარეკლია ჯოჯიკისადმი მიმართული შუშანიკის სიტყვები: „არღარა ჩემი მაზლი ხარ და არცადა მე —

შენი ძმის ცოლი, არცა ცოლი შენი დაი ჩემი არს, რომელნი მის (ვარსკენის) კერძო და მისთა საქმეთა ზიარ ხართ“ (თ. V).

¹დამახასიათებელია, რომ იგივე აზრს ატქმევენებს ავტორი „შუშანიკს სენაკში ლოცვის დროს, რაც მას თვითონ უშუალოდ არ უნახავს: „არცა მღვდელთაგანი ვინ იბოვა მოწყალე, არცა ერისა კაცი ვინ გამოჩნდა შორის ერსა ამას, არამედ ყოველთა მე სიკვდილდ მიმითვალეს მტერსა“ (თ. V). ვარსკენი ნიშნისმოგებით ეუბნება შუშანიკს: „არა გერგო შენ ეკლესია შენი და არცა ზურგნი ეგე შენნი ქრისტიანნი“ (თ. VIII). ბოლოსაც, როცა ჯოჯიკი თავისი ოჯახით მიდის შუშანიკთან ცოდვათა შესანდობლად, შუშანიკი კვლავ იმეორებს: „არავინ იბოვა კაცთაგანი, რომელსამცა აქვნდა წყალობა და ტკივილი ჩემთვის“ (თ. XVI). კვლავ ამათა დარწმუნება: „ჩუენ თვითონ შენსა ფრიად დაეშვერით, გრნა არა იყო სმენაო“.

რატომ ამქდავენებს შუშანიკი ასე მკვეთრად მარტოსულობას და მიუსაფრობას? ეს კითხვა იმიტომ დაისმის, რომ შუშანიკის საყვედური — „ზრცა მღვდელთაგანი ვინ იბოვა მოწყალება, არცა ერისა კაცი ვინ გამოჩნდაო“, — ფაქტიურად სინამდვილეს არ შეესაბამება. სინამდვილეში მას თანაუგრძნობს და შეძლებისდაგვარად ეხმარება კიდევ ერი და ბერი, ქართლის დიდებულები, „ზეპურნი დედანი“, ურიცხვი მღაბიონი, სასულიეროთა ყველა ფენა. ავტორი ცხადად აჩვენებს ამას. ეს მთელი ნაწარმოების მანძილზე გრძელდება. მაგრამ პარალელურად ასევე უწყვეტლივ ისმის შუშანიკის ჩივილი თავის მარტოსულობაზე; ე. ი. დახმარებისდა მიუხედავად, ის მაინც მარტოსულობას განიცდის. „ჩემდა მარტოისა არიან ჳირნი ესეო“, — აქედან, თითქოსდა, შორს აღარ არის ეგზისტენციალისტურ განცდამდე — ჩვენ ყველანი მარტონი ვკვდებით. მაგრამ გარეგნული მსგავსებისდა მიუხედავად, ჩვენის აზრით, ესენი იგივეობრივი არ არიან, თუმცა საერთო მომენტებიც ხელშესახებია. ესაა ხორციასაგან სულის გაყრით, უცხო, შეუცნობელი სამყაროს წინაშე წარდგომით აღძრული შიში. აქ კი განცდათა თანაზიარს შუშანიკი ვერ ხედავს (ეს პრობლემა გააზრებული იყო გრიგოლ ნოსელის ტრაქტატში „სულისათვის“, რომელიც პლატონის „ფედონის“ გადამუშავებაა). ამითაა გამოწვეული გაორება: ერთის მხრივ, საყოველთაო თანაგრძნობა და, მეორის მხრივ, ამისდა საპირისპიროდ, თანაგრძნობის ვერ შეცნობა. ასეა ნაჩვენები შუშანი-

კი. ამით იაკობი სცილდება მის „ფრონტალურ“, ასე ვთქვათ, ფრესკულ, სიბრტყისეულ ჩვენებას და მას მრავალწახნაგოვნად წარმოგვისახავს (ეს „შუშანიკის წამებას“ ახალი დროის განსახოვნებასთან აახლოებს).

იაკობ ცურტაველი როგორც მოღვაწე და როგორც მწერალი, თავისი დროის მოვლენების უაღრესად ქმედითი თანამონაწილეა თავისი აქტიურობა მან იმითაც გამოხატა, რომ თავისი თავი საკუთარი ნაწარმოების პერსონაჟად გამოიყვანა. იშვიათია აგიოგრაფიის ისტორიაში ასეთი რამ, მთელი მისი განვითარების მანძილზე თითო-ორი ნაწარმოები თუ გამოიყოფა, რომელშიც თხრობა პირველი პირით იყოს წარმოდგენილი. იაკობ ცურტაველი შესაძლებლობას ქმნის მოგვეცეს თვითნაალიზი, როგორც აღწერილი ამბების უშუალო მონაწილსა. ამით იგი ემიჯნება იმდროინდელ მწერლობაში გავრცელებულ პრინციპს, რომელიც შემდეგ იოანე დამასკელის მიერ ასე იქნა ფორმირებული — მე ჩემით არაფერს ვიტყვიო. მის მიერვე განსახოვნებულ სინამდვილეში მწერალმა ავტობორტრეტი ჩასვა. ასე იქცეოდნენ რენესანსისდროინდელი მხატვრები, რომლებიც ანტიკურ თუ ბიბლიურ თემატიკაზე აგებულ კომპოზიციებში საკუთარ პორტრეტებს ჩაახატავდნენ ხოლმე.

იაკობ ცურტაველი მის მიერვე ასახულ მოვლენებს ეხმაურება როგორც მწერალი და როგორც აქტიური მოღვაწე. იგი იმთავითვე ამკლავებს, რომ არ შეუძლია დუმდეს, თავიდანვე გადაწყვეტს დედოფლის ღვაწლის აღწერას. მას აქვს ასეთი ფრაზა — „ვერ დამითმო გულმან“ (X), რაც უჩვეულოა ადრეული აგიოგრაფიისათვის. იგი არაა შემთხვევითი, რამდენადაც ძალიან ხშირად იაკობი ამბებთან ერთად საკუთარ განცდებსაც გადმოგვცემს.

ერთი საყურადღებო საკითხიც.

რა მნიშვნელობას იძენს „შუშანიკის წამების“ მხატვრული ენა დღევანდელობისათვის?

წინასწარ საჭიროდ ვრაცხთ აღვნიშნოთ შემდეგი: უძველესი ხელნაწერი კრებული — „პარხლის მრავალთავი“ (A — 95), რომელშიც „შუშანიკის წამება“ შემოგვენახა, XI საუკუნის დასაწყისსაა გადაწერილი. ეს კრებული ერთგვარად მიგვანიშნებს, თუ რა კონტექსტში კითხულობდნენ მაშინ, X—XI საუკუნეებში, ამ ნაწარმოებს. „პარხლის მრავალთავი“ ვეებერთელა კრებულია და იგი

სხვადასხვა სახის ათეულობით ნაწარმოებს შეიცავს. მასში წარმოდგენილია მსოფლიოს შუასაუკუნეობრივი მწერლობის ყველაზე დიდი ავტორიტეტები. მათ გვერდით ბერძნული და ქართული აგიოგრაფიის არაერთი ნიმუშია (მაგალითად, „აბოს წამება“ ან ფსევდოეპიგრაფიული ნინოს ავტორობით ცნობილი ნაწარმოები და სხვა). ასე რომ, „შუშანიკის წამება“ იმდროინდელი ცოდნის უმთავრესი სფეროს შემადგენელ ნაწილად ითვლებოდა.

შემორჩენილი სახით „შუშანიკის წამება“ ენობრივად X საუკუნის მდგომარეობას ასახავს. ხუთი საუკუნის განმავლობაში იგი, ცხადია, დაშორდა და განესხვაა თავის პირვანდელ სახეს. ხუთი საუკუნე ცოტა როდია ამგვარი ცვლილებებისათვის. ბევრი ამ ცვლილებათაგანი ჩვენ დღეს შეგვიძლია გავითვალისწინოთ და თუნდაც თეორიულად მაინც რეკონსტრუქცია მოვახდინოთ ძეგლის პირვანდელი სახისა, ე. ი. წარმოვიდგინოთ იგი პირვანდელი, იაკობისდროინდელი ფორმით. აქ ჩვენ სხვასთან ერთად დიდად გვეხმარება უძველესი ეპიგრაფიკული მასალა და უფრო მეტად შემორჩენილი პალიმფსესტური ხელნაწერების ტექსტები. ყოველივე ეს თვალნათლივ გვიდასტურებს იმ ცნობილ გარემოებას, თუ V საუკუნის ქართული რაოდენ მისაწვდენია ჩვენთვის. „შუშანიკის წამება“ თავისი პირვანდელი სახითაც არსებითად ენობრივად უცხო არაა დღევანდელობისათვის. ესაა უნიკალური მოვლენა. არც ერთ სხვა მწერლობაში არ შეიძლება, რომ V საუკუნის ძეგლი დღეისათვის ასე გასაგები იყოს.

მაგრამ ყოველივე ამით ჩვენ ძირითადად სხვა რამის თქმა გვსურს. ის, რომ უძველესი ქართული, განსაკუთრებით, უძველესი მხატვრული ენა, მოსახმარი შეიძლებოდა ყოფილიყო საუკუნეთა მანძილზე და თვით სადღეისოდაც კი მეტ მნიშვნელობას იძენს. უძველესი ქართული ენის ამგვარ სიცოცხლისუნარიანობას და ცხოველმყოფელობას განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქართული მხატვრული აზროვნების განვითარებისათვის და აი, რატომ.

რაკილა „შუშანიკის წამების“ ენა არსებითად ცოცხალი იყო, მას ყოველ დროში, ასე ვთქვათ, ახალი აწმყო ჰქონდა, მისი ენის მხატვრულ-გამომსახველობითი ძალა მარადღეაშს ქმედითი იყო. ახალ დროს ახალი ფორმები მოჰქონდა, მაგრამ ცოცხალი იყო ძვე-

ლ. ც. ასეთი ვითარება გამომსახველობით საშუალებების არაჩვეუ-
ლვბრივ დაგროვებას იწვევდა. ეს ენის მხატვრულ პოტენციალს
ზრდიდა.

აღნიშნულის საფუძველზე მთელი მხატვრული შემკვიდრება
ჩვენში ენობრივად ცოცხალია. ეს დღევანდელ ენას მარტო იმის
შესაძლებლობას როდი უქმნის, რომ გამოყენებულ იქნას ტრადი-
ციული გამომსახველობითი საშუალებანი. ნაკლებმნიშვნელოვანი
როდია სხვა გარემოებანიც. ტრადიციულ გამომსახველობით ფორ-
მათა ცხოველმყოფელობა იმის საჭიროებასაც ქმნის, რომ ახალ-ახა-
ლი ფორმები შემოიღონ ან ძველ ფორმებს ენობრივად ცოცხალი,
ახალი მხატვრულ-გამომსახველობითი მნიშვნელობანი შესძინონ,
რაც წარმატებით ხორციელდება დღეს, განსაკუთრებით თარგმანში
(ცხადია, უფრო მარტივი გზაა, როცა ძველი მხატვრული ენის არ-
სენალი გამოიყენება უშუალოდ, „ძველებურად მოქცევის“ ფსევ-
დოელიტური არტიზმიზით, სიძველით აღბეჭდილი რომანტიკუ-
ლობის იმედით).

ეს დიდად უწყობს ხელს საერთო ენობრივი კულტურის ამაღ-
ლებას. ძველი ფორმები, თავისი დროისათვის მხატვრული ფორმები,
ენის „ჩვეულებრივ“, „ყოფით“ ფონდში გადადიან, ანდა, სხვა შემ-
თხვევაში, „თავისთავადი ესთეტიკური მნიშვნელობის“ მქონე სი-
ტყვიერ ფონდად იქცევიან. ასეთია განვითარების სირთულე.

„შუშანიკის წამებაში“ არის საკმაო სიტყვიერი მასალა, რომელ-
საც, ასე ვთქვათ, „თვითმყოფადი ესთეტიკური მნიშვნელობა“ გააჩ-
ნია. ზოგიერთი ამ სიტყვათაგანი დღეს შეიძლება გაუგებარიც კი
იყოს, მაგრამ ისინი უმთავრესად ძალიან იოლად ცოცხლდებიან და
პირველადი ცხოველმყოფელობით აღდგებიან, ალბათ იმიტომ, რომ
მათ გააცოცხლებს მათივე ესთეტიკურობა, მათი უნარი მარადიული
გამოსახველობისა. უკონტექსტოდ დღევანდელი მკითხველისათვის
იოლი გასაგები არ უნდა იყოს შემდეგი სიტყვები: „ხორშაკნი“,
„დამღიერებულნი“, „ჩარადოვანი“, „ხუაშიადად“ და სხვანი. მაგ-
რამ სწორედ ესენი ძალიან მოკლე დროში და ადვილად ეგუებიან
დღევანდელ მხატვრულ აღქმას. ისინი ბგერწერითაც კი თითქოს
მეტყველნი არიან. ამითაც ამჟღავნებენ „არაპროზაულ“, ამაღლე-
ბულ შინაარსს, ფერფლწაყრილს, მაგრამ ადვილად გასაღვივებელს.

ამგვარად, „შუშანიკის წამება“ წარმოადგენს თავისებურ წყა-

როსთვალს თვით დღევანდელი ქართული მხატვრული ენისთვისაც კი.

საუკუნეობრივი გამოყენება სიტყვას მოქნილსა და ტევადს ხდის. სიტყვის ამ უნარს იაკობ ცურტაველი მრავალმხრივ ავითარებს. მას შეუძლია „ჩვეულებრივ“ სიტყვებს მიანიჭოს უჩვეულო მნიშვნელობანი. აი, ერთი, თითქოსდა, სრულიად ჩვეულებრივი ფრაზა: „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ“. „საწყალობელი“ აქ ლატვირთულია ქრისტოლოგიური შინაარსით, იგი თანაგრძნობისა და „თანაგანცდის“ ახლებურ იდეას გამოხატავს: იგი ითვალისწინებს თანაგრძნობას არა მხოლოდ იმ პიროვნების მიმართ, რომელიც რამდენადმე იმსახურებს ამას, არამედ პირიქით, თანაგრძნობას პიროვნება ითხოვს უფრო მეტად მაშინ, როცა იგი დაცემულია, „უბადრუკია“.

იაკობ ცურტაველის სიტყვასმარებაში რიტმული პროზის და ემოციურობის გაძლიერების ფუნქციითაა გამოყენებული ე. წ. პარონომასიული შესიტყვებანი: „თრევით მოითრია“ (VIII), „ტირილითა დიდითა ვტიროდით“, „თხოვასა ერთსა ითხოვდეს“ (XVII).

თანამედროვე მხატვრული აღქმისთვის ახლობელი შეიძლება იყოს ამგვარი შესიტყვებანიც: „მწარე გონება“ (III), „ფიცხელი სიტყვა“, (IV), „წესიერებითა სააღმრთოითა ყვაოდა“ (V), „გალობასა შესწირვიდა“ (XII), „შუშანიკი დადნა, „ვითარცა ავლი“ (XIV) და ა. შ. ეს ის შემთხვევებია, რომლებიც თანამედროვე მწერალს განსაკუთრებით აგრძნობინებს გაარკვიოს, უნდა მიყვეს მათ, თუ მათ უნდა განესხვაოს, და იმიტომ, რომ ესენი დღევანდელ ქართულ მხატვრულ ენას ისე ორიგინალურად ერწყმიან, როგორც სულ ახლობელი წარსულის ანალოგიური ენობრივი მოვლენები.

ბოლო დროს ჩვენს მწერლობაში, განსაკუთრებით მთარგმნელობაში, დიდი მიბრუნება აღინიშნა ძველი ქართულისაკენ. ეს მოხდა იმისთვის, რათა მოეზიდათ საშუალებანი იმ ახალი მოთხოვნების გამოსახატავად, რასაც დღევანდელი ქართული ენის წინაშე აყენებს. ეს გარემოებაც დღევანდელი ინტერესებს უთუოდ აძლიერებს „შუშანიკის წამების ენობრივი გამომსახველობისადმი.

რასაკვირველია, ზემოთქმული სრულიადაც ვერ ამოწურავს მაგრამ გვაგრძნობინებს კი, თუ რაოდენ მრავალფეროვანია დღევანდელი მიმართება „შუშანიკის წამებისადმი“.

იოანე საბანიასის ესთეტიკურ-კონეტიკური თვალთახედვა

ნებისმიერ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში მრავალი პრინციპი იგულისხმება. მასში შეიძლება ითქვას, „ჩადებულა“ მთელი ბიბლიური ქრისტოლოგია, ყოველ შემთხვევაში, მისი უმთავრესი მომენტები. ამიტომ ცალკეულ ავტორთა დახასიათებისას ყურადსაღებია, თუ რა პრინციპებია მათთან უშუალოდ გამოვლენილი. მათი გამოვლენის მასშტაბი კმნის ამა თუ იმ ავტორის თავისებურებას. რისი წარმოჩენა სურს ავტორს თავისი ნაწარმოების წანამძღვრად, ამისი ჩვენებაა არსებითი.

წინასწარი სახით მივიანიშნებთ იოანე საბანიასისთვის მნიშვნელოვან რამდენსამე ასეთ პრობლემას: რწმენითი შემეცნების დანერგვა, უცხოტომ პროზელიტთა (მოქცეულთა) ზიარება, ქართველთა ადგილი „ოიკუმენაში“ (კულტურულ მსოფლიოში), ქართველთა ეროვნული ღირსებანი, სახისმეტყველებითი სიმბოლიკა, დრო „ჟამიერი“ (ისტორიული), ეორტალოგიური (წმინდანობისა) და ესქატოლოგიური (მსოფლიოს აღსასრულისა), სიწმინდის საფეხურები, წმინდანი — ღვთაების სიმბოლოებში და ა. შ.

ი. საბანიასძე იმთავითვე გადმოსცემს აგიოგრაფიის ერთ-ერთ ნორმატულ ესთეტიკურ პრინციპს: „აღვწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა შემოკრებული მარტვილობა ქეშმარიტი და უტყუელიო“. „ქეშმარიტი აღწერა“ აქ გულისხმობს გამონაგონის უარყოფას. „სიტყვახელოვნებით“ აღწერა სინამდვილიდან დაშორებად თვლებოდ და სინამდვილესთან მიახლოება უმარტივესი ადევნაციით, — ასეთი იყო მიზანი. სინამდვილის ამალღებულობა უნდა შეგვაგრძნობინოს მწერალმა და არა საკუთარი სიტყვის სილამაზე. სიტყვა უნდა იყოს ჰაერივით გამჟვირვალე, რათა მთელი სიტყადით

ჩანდეს მხოლოდ და მხოლოდ საგანი და არა სიტყვა (გავიხსენოთ, რომ ფერწერაში ჰაერი რენესანსისდროინდელმა მხატვრებმა შემოიღანეს და საკუთრივ მხატვრულ სიტყვასაც დასაბამი აქედან ეძლევა).

„ჩვეულებისამებრ მამულისა სლვაი“, — ეს ერთი და მეორე: „ალვერიენით ერსა უცხოსა“, — ეს ორი იდეა უმთავრესია „აბო თბილელის წამების“ ავტორისათვის. ესთეტიკურ-პოეტიკური ძიებანიც ძირითადად ამ ორ პრობლემას უნდა დაუკავშირდეს.

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში იმთავითვე გააზრებულ იქნა, რომ ეროვნული იდეალების დამკვიდრების თვალსაზრისით „აბოს წამება“ საეტაპო ნაწარმოებია (ი. ჭავჭავიძე, კ. კეკელიძე, შ. ონიანი).

ი. საბანისძის რწმენით, დაცვა „მამულისა ჩვეულებისამებრ სლვისა“ და დაძლევა დიდი საფრთხისა, რომ „ალვერიენით ერსა უცხოსა“ უნდა განხორციელდეს ეროვნული თვითშემეცნების გზით და არა, ვთქვათ, ბრძოლით, ანდა განმანათლებლობით. ან რაიმე სხვა გზით. ამიტომაც თვით აღმსარებლობითი სიბრძნის გვერდით ეროვნული თვითშემეცნებაა დაყენებული. ერთი მეორეს გულისხმობს, მაგრამ ლიტერატურულ პოზიციას როცა ვეხებით, როცა ნაწარმოებს პოეტიკურსა და ესთეტიკურ სიბრტყეზე განვიხილავთ, ვხედავთ, რომ განსახოვნების უძირითადეს ფორმებს სწორედ ეროვნული თვითშემეცნება მსჭვალავს.

ამას იმთავითვე უკავშირდება შემდეგი პრობლემაც: ესაა რწმენითი შემეცნება.

ეროვნული თვითშემეცნება დაფუძნებული რწმენით ცნობიერებაზე იოანე საბანისძის ძირითადი იდეაა.

ი. საბანისძისთვის განსხვავებულია რწმენითი და არარწმენითი შემეცნება, ამისდაკვალად, რწმენითი და არარწმენითი სიბრძნე. მსაჯულის წინაშე თავისი „მამული სჯულის“ შესახებ აბო ამბობდა: „დავეუბრევეო მე იგი კაცთა ხელოვნებით შეთხზული სჯული და ზღაპრობისა სიბრძნით ღონისძიებული რწმუნებაი“ (თ. II). „ზღაპრობის სიბრძნეს“ ირწმუნებენ ურწმუნონი, ხოლო კემშარტი მორწმუნისათვის ასეთი სიბრძნე მხოლოდ არარწმენითი შემეცნების საგანია (ამ დროს იოანე დამასკელის მიერ უკვე საბოლოოდ ჩამოყალიბებული იყო „გარეშე სიბრძნის“ ათვისების პრინციპები, რა-

საც სულ ადრე ბასილ დიდიც ეხებოდა თავის საგანგებო ტრაქტატში).

იმ პერიოდში საკმაოდ გამახვილებული ჩანს ყურადღება ცნობილ მოძღვრებაზე „ორგვარი სიბრძნის“ შესახებ (მასზე მსჯელობით იწყება „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაც“). ეტყობა, უკვე იგრძნობოდა არაბულ მოძღვრებათა მოძალება და საჭირო ხდებოდა შემუშავებული ჰქონოდათ გამოკვეთილი პოზიცია სიბრძნეთა ურთიერთმიმართების საკითხებზე. ამ დროისათვის ქართულ აგიოგრაფიას უკვე მოეპოვებოდა ერთგვარი გამოცდილება თეორიული პოლემიკისა უცხო სიბრძნეთა წინააღმდეგ (კ. კეკელიძე, ანტი-მაზდეანური პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება). ადრე პოლემიკა კოსმოლოგიის სფეროში წარმოებდა, რაც ნიშანდობლივია: ახალი მოძღვრება თავის თავს აფუძნებდა ზოგადი პრობლემებით და შესაბამისად, ზედაპირული პოლემიკით. შემდეგ კი პოლემიკა თანდათან გადადის შემეცნების სფეროში, სიბრძნეთა რაგვარობის საკითხებზე, როგორც ეს „აბოს წამებაშია“.

რწმენად შეიძლება გვექცეს სიბრძნე, თუკი მის მაღალსულიერებას ვირწმუნებთ. აბო ადრე „სწავლულ იყო მწიგნობრობითა სარკინოზთაითა“, მაგრამ ეს მოძღვრება „კაცთა ხელოვნებით შეთხზული“ იყო. ამიტომ იგი შეიძლებოდა ყოფილიყო აბოსთვის მხოლოდ „ხელოვნება“ (ძველი გაგებით) ანუ „ტექნე“ და არა „სოფია“. (შევადაროთ: „ზაკულებითა მოძღურებისაითა თვით თავით თვისით შჯულის-დებისაითა“ მრავალნი შეაცდინესო. თ. I).

„ხელოვნება“ (პრაქტიკული ოსტატობა), იმდროინდელი მოძღვრებით, ადამიანის დემონური უნარია, სიბრძნე კი ღვთაებრივია.

„რწმენითი შემეცნება“ როდია მხოლოდ შუასაუკუნეობრივი პრობლემა.

როცა კაცს სიბრძნე რწმენად გადაექცევა, ცნობიერება წარმართება მისი ძალით, რომელიც განსაზღვრავს აზრთა ყოველგვარ ურთიერთგამომდინარეობას. რწმენა წარმართავს აზრს, იგი მას ექცევა შინაგან საზრისად („შინაგან ფორმად“) და მიზნადაც, ისეთ იმპულსად, რომელიც ყოველგვარ გარდაუვალ ლოგიკურ კანონებზე მაღლამდგომია.

აზრის წარმმართველი რწმენა სიყვარულია, ამიტომ საჭიროა სიბრძნეს შეერწყას სიყვარული. უსიყვარულოდ ვერ შეიცნობა

ქეშმარიტი სიბრძნე. ეს კარგად ჩანს აბოსა და მსაჯულის საუბრიდან. „ჭრქუა მას მსაჯულმან მან: „რაი ეგოდენი სიტკბოება გაქუს ქრისტეის შენისაგან, რომლითა სიკუდილცა არა გეწყალის თავი შენი?“ აბო პასუხობს: „უკუეთუ გნებავს ცნობად სიტკბოებაი მისი, შენცა გრწმენინ ქრისტე და ნათელ იღე მისა მიმართ და მაშინლა ღირს იქმნე ცნობად სიტკბოებისა მისისა“ (თ. III).

ყველაფერი დაყვანილ იქნა სიყვარულზე, ოღონდ, ცხადია, სათნოებით სიყვარულზე და არა ეროტულზე. და სიყვარული ცალმხრივი გახდა — „გონითი სიყვარული“ დამკვიდრდა. ასეთი იყო გზა ეროსიდან ქრისტიანულ აღაპემდე.

„აბოს წამების“ პირველივე თავიდან ჩანს, რომ იოანე საბანისძე რწმენით სიბრძნეს უკავშირებს ე. წ. „ტაძრულ“ შემეცნებას (ანუ „სობორულ“ შემეცნებას). ეს გულისხმობს, რომ ერთადერთ ქეშმარიტებას უნდა მისწვდეს ყველა, ეს ქეშმარიტება საყოველთაოა (რაოდენ სხვაობს ამას რუსთველის მიმართებანი სხვადასხვაგვარ სიბრძნესთან, რომ არაფერი ვთქვათ „ვეფხისტყაოსანში“ ქრისტიანულ, ანტიკურ, მაჰმადიანურ და სხვა სიბრძნეთა სინთეზზე, თვით ცალკეულ ეპიზოდებშიაც ერთსა და იმავე საკითხზე სხვადასხვა პერსონაჟი სხვადასხვა ტოლფასოვან თვალსაზრის ავლენს; ასე, მაგალითად, გონებაშიხდილ ტარიელს ავთანდილი არიგებს: „თუ ბრძენი ხარ, ყოვლნი ბრძენნი აპირებენ ამა პირსა, ...თავისისა ცნობისაგან ჩაუარდების კაცი ჰირსა“. მაგრამ იმ დროს სხვას ფიქრობს ტარიელი, მას სხვაგვარი სიბრძნე ეახლოვება, თუმცა ავთანდილის სიმაართლაც ესმის). „აბოს წამებაში“ ინდივიდუალური თვალთახედვიდან გამომდინარე რელატივიზმი გამორიცხულია. ეს ზოგადა მოძღვრებაა, მაგრამ მასში მაინც ადგილს პოვებს ეროვნული თვალთახედვანი. თანაც ეს ისეთი მოძღვრებაა, რომელსაც მჭიდროდ უკავშირდება იმდროინდელი ესთეტიკურ-პოეტიკური პრინციპები.

რომ „აბოს წამებაში“ არაა მხოლოდ მშრალი თხრობა, რომ ბევრად მასში ქადაგებითი სიბრძნე, — ყოველივე ეს ითვალისწინებს განსაკუთრებულ გაღრმავებას ტაძრული შემეცნებისა, რწმენით სიყვარულზე დაფუძნებულ ცნობიერებისა. ცოდნა იწყება რწმენით და არა პირუკუ. ამიტომაც ითხოვს ი. საბანისძე რწმენისათვის წინასწარვე განწყობილ სმენას. მისთვის არსებობს ყური „სასმენელი“ და „საცნობელი“ (ანუ ცნობიერებისა). როგორც „გონების თვალი“

არის, ასევე გონების ყური, „ყურნი გულისანი“ (ანუ „გულისყური“). მისთვის, როგორც მწერლისათვის, რწმენა არის ცნობიერების მობილიზების უნარი. ამიტომ იგი, სანამდე თავის სათქმელს იტყოდეს, ჭერ ამზადებს მსმენელის განწყობას და ეს მას პოეტიკურ სერხად ექცევა, რასაც სხვადასხვაგვარად ახორციელებს თითოეული თავის დასაწყისში ან სხვა ცალკეული ეპიზოდების წინ („არა თუ ხოლო ჩემდა მარტოისა საძიებელ არს სმენად საწადელი ესე მარტვილობაი წმინლისა ამის მოწამისაი, არამედ ყოველთა ჭერ არს თქუენდაცა დაკვირვებად ჩემ თანაო“; „უფალსა ჰნებას დამკვიდრებად ასოთა შინა თქუენდა“, ამ სიტყვებით ადამიანი წარმოიდგინება ვითარცა პოტენციური სავანე-ტაძარი („ტაძარი ხართი ღმრთისანი, იქვე).

ტაძრული შემეცნებისას პიროვნებათა განსხვავებანი უგულვებელყოფილი არაა, პირიქით, ყოველთვის დგას პრობლემა — პიროვნება და „მასა“, მაგრამ ამის განჯის დროს ი. საბანისძე სხვა აგიოგრაფებზე შორს მიდის („სიმტიცე და სიხარულ ექმნების ჰაბუკთა ზოთხრობითა მით, სიმხნე იგი ქრისტეს მოლუაწეთა და სიხარულ და მსიარულება, მოხუცებულთა ხსენება იგი ღვაწლისა მის მარტვილთისა და საწადელ და სასურველ მღვდელთა და ყრმათა მათ მოწფეთა და შვილთა ეკლესიისათა კრება იგი ღღესასწაულისა მის წმიდათისა“). მაგრამ განსხვავებანი როდია არსებითი, მთავარია სწორედ ის, რაც ყველასთვის საერთოა, რითაც თითოეული გრძნობს თანაღმობას არა მხოლოდ წმინდანისადმი, არამედ მის გვერდით მყოფი მსმენლისადმი. და ამგვარი შემეცნება ხდება არა გონებით, არამედ გულით და, თანაც, ეს როდია მხოლოდ გრძნობადი შემეცნება, არამედ ესაა გულით შემეცნება აზრისა. ასეთია ანტინომური შემეცნების გზა, როცა ის ესთეტიკის სფეროში შედის. ამიტომაც შემეცნება „ზიარებაა“ ამაღლებულთან (ანუ „შთაგრძნობაა“). ამ გზით ყველას ძალუძს თავის თავში „გაიჩინოს“ ღმერთი, იგრძნოს, რომ „სასუფეველი ღმრთისა გულთა შინა არს“, და როცა კაცი ამას იგრძნობს, იწყება ქრისტიანული კათარზისი. ხოლო როცა ამას მიაღწევს მწერალი, მას თავად ეუფლება მსგავსი განწყენდა. სწორედ ამ ნიშნით შემოდის „აბოს წამებაში“ ავტორისეული „მე“.

ასე რომ, „აბოს წამებაში“ ჩანს „მე“ ავტორისეული და „მე“ მსმენელთა და მათი მიმართება პიროვნებათა სიმრავლესთან. მაგრამ „ხალხი“ ჯერ კიდევ დებერსონალური სიმრავლეა ადამიანებისა.

აქ კიდევ ერთი მისწრაფება მეტაფიზიკაა ი. საბანისძისა. ქრისტიანული მსოფლმხედველობით პიროვნული შემეცნება ითქვეფება ტაძრულ შემეცნებაში, ზოგადქრისტიანულ და, ამდენად, ზოგადადამიანურ შემეცნებაში. როცა უმაღლესი ქვეშაირიტების წვდომის საკითხი დგება, „ჩვენ“ ნიშნავს „ჩვენ ქრისტიანები“. „აბოს წამებაში“ მძლავრობს ასეთი გაგებაც — „ჩვენ ქართველები“. ტაძრული შემეცნება აქ, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს სწოვოდ ამას — „ჩვენ ქართველები“. ეს ცნება იქცევა ერთგვარ შემაერთებელ რგოლად „მეთა“ და ზოგადქრისტიანულ „ჩვენს“ შორის. ეს არაა მასთვის ოდენ ზოგადთეორიული პრობლემა. ამას კარნახობს მას იმდროინდელი ეროვნული ვითარება.

ი. საბანისძის მწერლური მიზანდასახულობა, როგორც ვთქვით, ასე შეიძლება იქნას ფორმულირებული: ეროვნული თვითგაცნობიერების დაფუძნება რწმენით შემეცნებაზე. რწმენითი ცნობიერების დონეზე უნდა მოხდეს შეგრძნება იმისა, რომ „ადვერიენით ერსა უცხოსა“, რომ დავივიწყეთ „მამულისა ჩუეულებისაებრ სლვია“. ი. საბანისძის რწმენით, სწორედ ამის დავიწყებიდან მომდინარეობს ქართველთა ყოველგვარი უბედურებანი.

ჩვეულებრივ, აგიოგრაფიაში ქვეყნის უბედურებანი აიხსნებოდა საკუთარი ცოდვილიანობის ქადაგებით. ასეა არაბთა შემოსევა ახსნილი „მიქელგობრონის მარტვილობაში“. (ეგვევ თვალსაზრისით თვით „დავითიანშიც“ კი). საკუთარი ცოდვილიანობის შეგრძნებით აღძრულ სინანულშია გზა ხსნისა. სინანული აღძრავს რწმენას. ზოგადა ასეა „აბოს წამებაშიც“, მაგრამ აქ შემოდის ეროვნული თვითგაცნობიერების სხვა გზაც. იოანე საბანისძე ცდილობს ეროვნული თვითშემეცნება დააფუძნოს საკუთარ ეროვნულ ისტორიულ-აღმსარებლობითი ღირსებების შეგნებაზე. ამ გზით ეროვნული თვითშემეცნება რწმენით ცნობიერების დონემდე მალდდება. ეროვნულ ღირსებათა შეგნება რწმენად უნდა იქცეს.

ეროვნულ ღირსებათა ნათელსაყოფად იოანე საბანისძეს წამოყენებული აქვს ოთხი მოტივი: 1. ქართველები მარტონი ვიცავთ

ქრისტიანობას კულტურული მსოფლიოს განაპირას; 2. ხუთას წელზე მეტი ხანია, რაც ჩვენ ქრისტიანობას ვეზიარეთ; 3. ჩვენი სარწმუნოება ბერძნებისას ერთანატოლება და 4. ქართლი წმინდანთა საშობლოა.

ეს მოტივები შემდგომ განმარტებას ითხოვს მიუხედავად იმისა, რომ ცალკეული მათგანი არაერთგზის ყოფილა ყურადღებულნი.

1. ი. საბანისძე წერს: ჩვენ ვართ „ყურესა ამას ქუეყანისასა“ განსაცდელში „ზედამდგომელთა ამათ ჩუენთა, მფლობელთა ამის ეამისათა“.

რას ნიშნავს „ყურე ქვეყანისა“?

აქ უპირველესად „ქვეყნის“ მნიშვნელობაა გასარკვევი.

ჩვენის აზრით, ის აიხსნება მხოლოდ იმდროინდელი მოძღვრებით „ოიკუმენაზე“ ანუ კულტურულ მსოფლიოზე, რაც უდრის საქრისტიანო მსოფლიოს თვალსაწიერს. ამდენად, „ქვეყანა“ ნიშნავს მსოფლიოს ოიკუმენური გაგებით.

„ქვეყანა“ ძველ ქართულში სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარებოდა: „ხმელი“, მიწა, მსოფლიო, სოფელი, მკვიდრობა, სამკვიდრებელი მამული“ (ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 457). „აბოს წამებაშიაც“ სხვადასხვა მნიშვნელობით გვხვდება ეს სიტყვა, ერთ ადგილას იგი მიწას აღნიშნავს (იხ. I თავში სიმბოლური სახეების განმარტებანი), სხვაგან უფრო ხშირად, მას დღევანდელი მნიშვნელობა აქვს: „ნერსე მოწოდებულ იქნა ქუეყანად ბაბილოვანისა“; „ნერსე ვლტოვილი ქუეყანით თვისით შევიდა ქუეყანასა მას ჩრდილოისასა“).

„მრავალ არიან ქალაქები და სოფლები ქუეყანასა მას“; „განელეს ქუეყანაი იგი წარმართთა“; „ვითარცა მოიწინეს იგინი ქუეყანასა მას აფხაზეთისასა, მთვარმან მან ქუეყანისამან შეიწყნარა“ (შდრ: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირაცხების...“). მაგრამ ეს ფაქტები არ გამორიცხავდა „ქვეყნის“ ხმარებას „მსოფლიოს“ მნიშვნელობით.

თუ „ქვეყანაში“ მსოფლიოს მნიშვნელობას არ ამოვიკითხავთ, გაუგებარი დარჩება ფრაზა „ვცხოვრობთო ქვეყანის ყურეში“. ოიკუმენური მოძღვრებით, ქართლი სწორედ კულტურული მსოფლიოს „ყურეა“. ამას ეხმიანება ნაწარმოების სხვა ადგილიც: „არა ხოლო თუ ბერძენთა... არამედ ჩუენცა შორეულად ამათ მკვიდრ-

თა...“ (თ. I). „ყურე“ ძველქართულად რომ განაპირა კუთხეს ნიშნავს, ამას „შეშანიკის წამებაც“ გვიდასტურებს: „შევიდა მუნ (სახლაცსა) შინა სიმწარით სავსეი და მიეყრდნა ყურესა ერთსა და ტიროდაო“.

აქვეა კიდევ ერთი ფაქტი, რომელიც საბოლოოდ ნათელყოფს, რომ „ქვეყნის ყურე“ ოიკუმენის დასასრულია. როცა ნერსე ერისთავმა თბილისი მეორედ დატოვა, როცა „განვლო მან კარი იგი ოვსეთისაი, რომელსა დარი-ალან ერქუმის“, შევიდა „ქუეყანასა მას ჩრდილოისასა, სადა-იგი არს სადგური და საბანაჲც ძეთა მაგოგისთა, რომელ არიან ხაზარნი, კაც ველურ. საშინელ პირითა, მხეცის ბუნება, სისხლის მკამელ, რომელთა შჯული არა აქუს, გარნა ღმერთი ხოლო შემოქმედი იციანო“. ბუნებრივია, რომ აქ მთავრდება კულტურული მსოფლიო. ხაზარეთი ოიკუმენასმიღმა სამყაროა. სწორედ ოიკუმენური მოძღვრებით უნდა აიხსნას ი. საბანისძის მიერ ხაზართა ასეთი დახასიათება, თორემ სუბიექტურად მოსალოდნელი იყო მისი სხვაგვარი განწყობილება, რადგან ხაზარებმა ნერსე შეიფარეს და შეიწყნარეს. ხაზარები არაბებს მტრობდნენ, ამიტომ თვით ბერძნებიც კი დაახლოვებას ცდილობდნენ მათთან, ვითარცა თავიანთი მტრების მტრებთან. ბიზანტიის იმპერატორები ხაზართა მეფის ასულებზე ქორწინდებოდნენ. დაახლოებით ამ დროის იმპერატორს ლეონ IV-ეს დედა ხაზარი ჰყავდა და ამიტომ მას ლეონ „ხაზარი“ შეერქვა. დამახასიათებელია, რომ აფხაზთა იმდროინდელი გამგებელიც, ლეონ II ხაზარი დედის შვილი იყო. ამ ფონზე მოულოდნელი ჩანს ი. საბანისძისეული დახასიათებანი. ამიტომ იგი ბიზანტიური ისტორიოსოფიის გავლენით უნდა აიხსნას. იოსებ ფლავიუსი წერდა: „მაგოგემ დაასახლა მხარე, რომლის მცხოვრებლებსაც, მისი სახელის მიხედვით, მაგოგები ეწოდნენ, ხოლო ელინები მათ სკვითებს ეძახიანო“ (იუდეველთა სიძველენი, თ. ყაუხჩიშვილის თარგმანი, გვ. 80).

ბიბლიაში მაგოგი იაფეტის შთამომავალია (შეს. 10, 21; პარალელ. 1, 5). თვით ღმერთი დასჯისო გოგ-მაგოგს (იეზ. 38—39). „შემდგომად ათასისა მის წლისა განიხსნის ეშმაკი საპყრობილისაგან თვისისა და გამოვიდის ცდუნებად წარმართთა, რომელნი არიან ოთხთა კუთხეთა ქვეყნისათა, გოგს და მაგოგს“ (გამოც. 20, 7—8).

ყოველივე ეს უკარნახებდა ი. საბანისძეს ხაზარები, რომლებსაც იგი მაგოგის შთამომავლად მიიჩნევდა, ისე დაეხასიათებინა, რომისინი ოიკუმენასიქეთა ქვეყნის მკვიდრს შეეფერებოდნენ. იმასაც გვიჩვენებს, რომ ხაზარეთში უკვე ვრცელდება კულტურული მსოფლიოს გავლენა და შედის ქრისტიანობა („მრავალ არიან ქალაქები და სოფლები ქუეყანასა მას ჩრდილოისასა, რომელნი სარწმუნოებითა ქრისტიისითა ცხოვნდებიანო“. ასეთი გავლენა მაშინ ქართლიდან იყო შესაძლებელი. თუმცა ამაზე ი. საბანისძე არაფერს ამბობს, არადა, მისგან ამის აღნიშვნა მოსალოდნელი იყო. ამ მხარეში დღემდე შემორჩა ძველი ტაძრები ქართული წარწერებით).

ასე რომ, ქართლის შემდეგ იწყება სულ სხვა სამყარო. ქართლი ოიკუმენაა, თუმცა მისი დასალიერია, ხაზარები არ შედიან ოიკუმენაში. ოიკუმენური მოძღვრებით: კულტურულ მსოფლიოში ცხოვრობენ ჰრომნი (ბერძენ-რომაელები) და ბარბაროსები. ბერძნების აზრით ქართველები ბარბაროსები იყვნენ, მაგრამ იოანე საბანისძე, როგორც შემდეგ დაეინახავთ, ქართველებს ბერძნებს უთანატოლებს ღირსეული სარწმუნოებით და მით უფრო ოიკუმენადან იგი მათ არ გამოჰყოფდა.

„აბოს წამების“ გეოგრაფია ფართოა, მაგრამ ი. საბანისძე ხაზარეთის შემდეგ ყველაზე მეტ ყურადღებას აფხაზეთისადმი იჩენს. აქაურობაც მისთვის მნიშვნელობს აღმსარებლობითი თვალთახედვით („არაეინ ურწმუნოთაგანი მკვიდრად იპოვების საზღუართა მათთა, რამეთუ საზღუარ მათდა არს ზღუაი იგი პონტოისა, სამკვიდრებელი ყოვლად ქრისტიანეთა, მისაზღვრებამდე ქალღიასისა, ტრაპეზუნტია მუნ არს, საყოფელი იგი აფსარეაისა და ნაფსაის ნავთსადგური. და არს ქალაქები იგი და ადგილები საბრძანებლად ქრისტიის მსახურისა იონთა მეფისა, რომელი მოსაყდრე არს დიდსა მას ქალაქსა კონსტანტინეპოლისასა“). „აფხაზეთის“ საზღვრების მიხედვით აშკარაა, რომ იგი გულისხმობს მთელ დასავლეთ საქართველოს. თანაც ჩანს, თუ როგორ ერწყმის იგი ბერძნულ სამყაროს. იგრძნობა, რომ აქედან ახლოა ოიკუმენას ცენტრი, აქ ურწმუნოები არ არიან. ეს ოიკუმენას უშუალო გაგრძელებაა, ქართლი კი მისი დასასრულია.

როცა ქვეყნის მდგომარეობაზე მსჯელობს, ი. საბანისძის სიტყვებს შუა ისმის ბერძნებისადმი საყვედური, რომ ჩვენ მარტონი

ვართ „ყურესა ქუეყანისასა“, მარტონი ვიცავთ ქრისტიანობასო. ჩრდილოეთით მაგოგთა მოდგმაა, სამხრეთიდან მოდის და თბილისში ბატონობს დაუძლეველი არაბობა...

ასეთია ი. საბანისძისეული „სივრცული გააზრება“ ქვეყნის მდგომარეობისა. მისი წარმოდგენები ქვეყნების გეოგრაფიაზე, ქართლის ადგილზე მათ შორის, ეროვნული აზრითაა გაშინაარსებული. კულტურული მსოფლიოს „ყურეში“ ცხოვრება კულტურულ-აღმსარებლობითი თვალთახედვითაა გააზრებული. იგი უყურებს ქართლს არა როგორც მდებარეს „ამ ცისქვეშეთში“, არამედ ჩართულს თავის კულტურულ-აღმსარებლობით გარემოცვაში.

ასე ხედავს ი. საბანისძე ამქვეყნის სივრცულ საზრისს.

2. იქვე, სადაც ქართლის მდგომარეობის სივრცული მოაზრებაა, მოცემულია ამგვარივე დროითი მოაზრებაც, ისინი ერთმანეთს მოსდევს და ერთმანეთს ერწყმის, და ბუნებრივია, ვთქვათ, რომ იქმნება საბანისძისეული ქრონოტოპი ანუ დრო-სივრცული ფონი, რომელზედაც ჩანს ქართლი და რაც მთავარია, აბო.

დროთა დინების რა გააზრება წარმოაჩენს ქართველთა ეროვნულ ღირსებას? აი, ისიც: ქართველებიო „ხუთასის წლისა ჟამთა და უწინარეისდა შჯულ-დებულ ყოფილ არიან წმიდათა მადლითა ნათლისღებისაითაო“ (თ. I). ხუთასი და კიდევ მეტი წელია, რაც ქართველები მოინათლნენო.

ეს სიტყვები 786—790 წლებშია თქმული (თუ რომ ჩვენ „აბოს წამების“ დღემდე მიღებულ თარიღს 786—790 წწ. ვირწმუნებთ). გამოდის, რომ ქართველები მონათლულან არაუგვიანეს 286—290 წლებისა, ანუ III საუკუნის დასასრულს, მაგრამ ჩვენ ხომ 337 წელი ვიცით? ამისი შეთანხმება შეიძლება. 337 წ. ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების წელია, მაგრამ ქრისტიანობა ქართველთა შორის მანამდეც ვრცელდებოდა.

ყოველივე ამის მიხედვით, ჩვენ ერთ-ერთი უძველესი ქრისტიანი ერი ვართ. იმთავითვე მიდრეკილნი გყოფილვართ ქრისტიანობისაკენ. არაბთა მძლავრობამ კი ესეც დაგვაიწყა. მაინც რა მიზეზით მოხდა არაბთა ეგრერიგი მომძლავრება? ი. საბანისძე ამას წმინდა ესქატოლოგიური მოტივით ხსნის: „შემოკრებულსა ამას ღამსა მეშვიდესა დარსა ზედა ვდგათო“ (თ. II). ეს მოტივი განმარტებული აქვს კ. კეკელიძეს („ესქატოლოგიური მოტივები ძველ

ქართულ მწერლობაში, — «ეტიუდები, I). „დარი“ ათასწლეულს ნიშნავს. „მეშიდე დარი“ მეშიდე ათასწლეულია ქვეყნის გაჩენიდან. ქართველთა წარმოდგენით ქვეყანა 5604 წელს გაჩენილა ქრისტიანული წელთაღრიცხვის წინ. ამას ემატება 786—790 წელი და ვიღებთ 6380—6384 წლებს, მეშიდე ათასწლეულს. მეშიდე ათასწლეულში, თითქოსდა, ქვეყნის აღსასრული უნდა დაწყებულიყო. ჩანს, ამის მომასწავებლად მიაჩნდა ი. საბანისძეს არაბობის მომძლავრება, რადგან ასეთი დროის შესახებ ყოფილა თქმული: „მრავალნი სცდებოდნენ და მრავალთა აცდუნებდნენო“. ახლა დამდგარა ესქატოლოგიური ეპი. ესქატოლოგია კი აღსასრულის გარდაუვალობას ქადაგებდა. ესქატოლოგია კოსმიურ პენიმიზმს ამკვიდრებდა, ოღონდ აღსასრულის გარდაუვალობის შეგნებით ტრაგიკულ განცდას ანელებდა. ამ ფონზე ძალზე საყურადღებოა ი. საბანისძის პოზიცია. „აბოს წამებაში“ ეროვნული ოპტიმიზმია, აქ ხსნის გზათა ძებნაა, ყველაფერი ისტორიული ხსნის იმედითაა გამსჭვალული და აქეთკენ მიმართული. ამიტომ ესქატოლოგიური მოტივების მოხმობას აქ ფსიქოლოგიური ფუნქცია ენიჭება. იგი ერის გაფრთხილებასა და გამოფხიზლებას ითვალისწინებს.

ყოველ დროს თავისი ესქატოლოგია აქვს. თავისთავად ძალზე საყურადღებო იყო მსოფლიო აღსასრულის ახსნა ადამიანთა მორალური დაცემით. მორალი კოსმიურ ძალად ცხადდებოდა. მრავალწახნაგოვანია დღევანდელი „ესქატოლოგიაც“. დღეს არა მხოლოდ თერმობატომეულის და ეკოლოგიური საფრთხის პრობლემა დგება. არამედ დგება ენერგეტიკური კრიზისის საფრთხეც. დღეს „პოზიტივისტურ“ დონეზე შევიმეცნებთ ხოლმე ესქატოლოგიურ პრობლემებს, მაგრამ კონკრეტული ფაქტების მიღმა ბგულისხმება ადამიანთა საყოველთაო მორალური პოზიცია. როცა ბუნების ჰარმონია ირღვევა, ბუნებრივად დგება პრობლემა, ასე ვთქვათ, ბუნების წინაშე ადამიანის მორალური პასუხისმგებლობისა. დღევანდელი მწერლობის ესქატოლოგია ასეთია:

„გმინავს დედამიწა და ვგრძნობ, გულს როგორ მიხვრეტენ ნემსის სიმსხო ელექტრობურღები.

ვხედავ, ოთხი მილიარდი ადამიანი როგორ შესევია მის დაუძლურებულ გამოფიტულ, მოქანცულ სხეულს. ჰყაფავენ, ჩეხავენ, ღრღნიან, ჰქაჩავენ, ფლეთენ, მთასა და ბარს ასწორებენ, ბურღავენ,

გულშიც არაფერს უტოვებენ. ირგვლივ მხოლოდ ნამუსრევი და ნამსხვრევეები რჩება.

ვხედავ ფილტვებდაფლეთილ, ვენებგადაქრილ დედამიწას, სისხლის უკანასკნელი წვეთისაგან რომ იცვლება, ვხედავ ქრილობებდაღ ქცეული, მორღვეული და დაწყლულებული ხეობებიდან ჩირქივით როგორ გამოვლინებიან მოწამლული მდინარეები...“) გ. ფანჯიციძე, „აქტიური მზის წელიწადი“).

რატომ დგება საფრთხე თვით ადამიანის მიზეზით ადამიანობის მოსპობისა? ამაზე გადაწყვეტი პასუხი დღევანდელობასაც კი არა აქვს და მეტადრე — იოანე საბანისძის ეპოქის მწერალს. ამის მოსაზრებლად მას მოეპოვება „დროის“ ცნება — „ჟამი“. „ჟამი“ არაა მოვლენათა მხოლოდ თანმხლები ფაქტორი. იგი მოვლენათა რაობის განმსაზღვრელია. „ჟამი“ აღვსილია ყოვლისმომასწავებელი ძალის შინაარსით. ამგვარი „ჟამი“ ზოგადად იგივეა, რაც ანტიკური ბედისწერა — „მოირა“, თუმცა იგი „ხრონოსსაც“ უკავშირდება. ასეთი გაგება შემდგომში სათავეს უდებს დროის ესთეტიზაციას.

იოანე საბანისძის თქმით, არაბები არიან „მფლობელნი ამის ჟამისა“, და ამის წყალობით ხდებიან „სოფლისა მპყრობელნი“. ესქატოლოგიური „ჟამის ფლობა“, როგორც ცნობილია, რომანტიკოსებამდე აღწევს: „ჟამი ჩემია და ჟამისა მე ვარ იმედი“ (ნ. ბარათაშვილი). ი. საბანისძე სხვაგანაც იმეორებს ამას: ნერსეო „მიწოდებულ იქნა ქუეყანად ბაბილოვნისა მფლობელისაგან მის ჟამისა, სარკინოზთაისა ამირა მუმნისა აბდილასაგან“.

ყველაფერს თავისი „ჟამი“ აქვს, — ამ პრინციპს ი. საბანისძე შემდეგი სიტყვებით გამოხატავს: „ვერვინ მიყვნა ხელნი მას ზედა ბოროტებით, რამეთუ არღა მოწვეწულ იყო ჟამი მძიი“. ასეა ახსნილი, თუ რატომ არ ეხებოდნენ აბოს აფხაზეთიდან თბილისს მობრუნების შემდეგ სამი წლის მანძილზე. მაგრამ ეს არცაა ახსნა, ესაა „ჟამის“ წარმოდგენა სასურველი შინაარსით და აქედანვე იწყება „ჟამის“ ესთეტიზაცია.

მრავალნაირი დროა „აბოს წამებაში“: ისტორიული დრო, ეორტალოგიური (წმინდანთა ხსენებისა) და ესქატოლოგიური დრო, მაგრამ ი. საბანისძისთვის, როგორც მწერლისთვის, მთავარია ეორტალოგიური დრო. მასში იყრის თავს ყოველივე: ისტორიული დროც და ესქატოლოგიურიც, გინა კოსმიური. იგი ამათი „სახეა“.

ო საბანისძისთვის 786 წელი არაფრით არ იყო ღირსშესანიშნავი, გარდა აბოს წამებისა. ი. საბანისძე ამ ფაქტს მრავალმხრივ ათარიღებს. იგი მოაზრებულია ყველა შესაძლებელი დროით: დასაბამიდან, ჭვარციმიდან, თანადროული საეკლესიო და საერო ფაქტებით. რაც კი რამ საერთო თვალსაწიერი გააჩნია ავტორს, მთლიანად მოხმობილია და პროექტირებულია ამ თარიღზე... კონსტანტინე-პოლში კონსტანტინე ლეონის ძის მეფობა, საჩკინოზთა შორის მეფობა ამირა მუმნისა, ქართლში სამოელის კათალიკოსობა და სტეფანოზის ერისმთავრობა, 6424 წელი დასაბამიდან. ყველა ამ მოვლენას თავისი „უამი“ აქვს და ყველა დრო ერთმანეთს კვეთს აბოს მარტვილობის თარიღში. თანაც, წამების კონკრეტული დღეცაა დაზუსტებული — 6 იანვარი, პარასკევი, დღე ნათლისღებისა. „მრჩობლ იქნაო დღესასწაული ესე ღმრთის გამოცხადებისა“, ე. ი. გაორდაო დღესასწაული ორი მოვლენის დამთხვევით.

არაფერი ისე ზუსტად არაა დათარიღებული ძველ ქართულ ლიტერატურაში, არც აგიოგრაფიაში და არც თვით საისტორიო მწერლობაში, როგორც წმინდანობის ფაქტები (ზმრ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“). ასეთ „დროს“ აქვს ერთი თავისთავადი და, ამასთანავე, გამჟოლი თვალთახედვის მნიშვნელობა. მაგრამ აქვე უნდა ითქვას, რომ ეგოდენი ზუსტი წარმოდგენა ეროვნულ მსოფლმშეგარძნებად არ ქცეულა და იგი, ფაქტიურად, აგიოგრაფიულ ლიტერატურულ ფაქტად დარჩა. ქართველთა ეროვნული მიმართება მოვლენათა დროული გაგებისადმი სხვა მხრივ წარიმართა. არათუ მხოლოდ ფოლკლორში და მხატვრულ ლიტერატურაში, არამედ თვით საისტორიო მწერლობაშიაც ძირითადად დროის მითოლოგიზაციას მიჰყვებოდნენ და ამ გზით ხდებოდა დროის ესთეტიზაცია. ისტორიულ დროს ცვლიდა მხატვრული დრო და მოვლენები არ იყო დროით ლოკალიზებული (სხვათა შორის, ამანაც შეუწყო ხელი, რომ თამარი ისტორიული პიროვნებიდან ქცეულიყო მხატვრულ პერსონაჟად). აბოს წამების თარიღით ზუსტად ჩვენ არც ქართლის მოქცევის დრო ვიცით, არც თბილისის დაარსებისა, არც პეტრიწის ბიოგრაფია, არც რუსთველისა და არც თამარისა.

ი. საბანისძისთვის აბოს წამების დრო არაა მხოლოდ ერთი კონკრეტული თარიღი. მასში გამოხატულია ქართლის ბედიც და მსოფლიო-ისტორიული დროემაიური დინებაც. ამასთანაა დაკავშირებუ-

ლი ეროვნული ღირსების შეგნებაც ქრისტიანული აღმსარებლობით ცხოვრების ხანგრძლივობით.

დროული მოაზრება ერის ცხოვრებისა ერწყმის მის სივრცობლივ მოაზრებას და იქმნება ეროვნული დრო-სივრცე, ერის რაობის წარმომაჩენელი ქრონოტოპი.

3. ქართველების ეროვნული ღირსების წარმომაჩენელი მესამე მოტივი ასეთია: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოება ესე ღმრთისა მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა შორიელთა ამათ მკვიდრთა“. აქ იგულისხმება, რომ საბერძნეთი საქრისტიანოს ცენტრია, ქართლი მისი დასასრულია და მაინც იგი არ ჩამოუვარდება საბერძნეთს. აქ ი. საბანისძეს მოჰყავს ავტორიტეტული სიტყვები: „მოვიდოდინ აღმოსავალით და დასავალით და ინახ-იღვმიდენ წიაღთა აბრაჰამისთა, ისაკისთა და იაკობისთა“.

ბერძნებთან შეთანატოლება უბრალოდ პატრიოტული რიტორიკით არ უნდა აიხსნას. ამას მაშინ კონკრეტულ-ისტორიული ამბები იწვევდა.

საქმე ისაა, რომ ამ დროს საბერძნეთში ხატმბრძოლობა იყო გავრცელებული. ხატმბრძოლობა ორთოდოქსალური აღმსარებლობიდან განდგომას მოასწავებდა. ყურადსაღებია ისიც, რომ ხატმბრძოლობა აღმოსავლურ ტენდენციებს გამოხატავდა და შორეულად არაბულ სამყაროსაც კი უკავშირდებოდა. თუ არაფერს ვიტყვით ხატმბრძოლ იმპერატორთა აღმოსავლურ წარმოშობაზე, ხატმბრძოლობის ზოგადთეორიული თუ ესთეტიკური წანამძღვრები არაბულ სამყაროსთან სიახლოვეს უფრო ამკლავებდნენ, ვიდრე ანტიკურ ბერძნულ ტრადიციებთან. ეს იყო ულტრასპირიტუალისტური ესთეტიკა, რომელიც იდეალთა შინაგან განცდას ითხოვდა და მის საუნობრივ განსახოვნებას უარყოფდა. ნებისმიერი საგნობრივი განსახოვნება წარმართულ კერპად მიაჩნდა.

სწორედ ამ პერიოდს ეხება არსენ ბერისეული „ნინოს ცხოვრების“ დანართი: „ყოველნი ეკლესიანი საბერძნეთისანი დაიპყრნა ბოროტმან ამან წვალეზამან (ხატმბრძოლობამ, რ. ს.), რამეთუ ესოდენ არღარა იპოვა მართმადიდებელი ეპისკოპოსი სამეფოსა ქუეშე ბერძენთაჲა, რომელ წმინდა ეპისკოპოსი გუთეთისა თვისისა სამწყსოისა მიერ ქართლისა კათალიკოზისა წარმოივლინა და ამიერ მიოდო ხელთდასხმა და ეგრეთ წავიდა ქუეყანად თვისა“. ამასვე ეუბ-

ნებოდა გიორგი ათონელი ანტიოქიის პატრიარქს (გიორგი მცირე. „გიორგი ათონელის ცხოვრება“), იგი ეყრდნობოდა ბერძნულ „დიდ სენაქსარს“.

საქართველოში ხატმბრძოლობას არასდროს არ გაუმარჯვია. „აბოს წამებაშიაც“ ანტიხატმბრძოლური ტენდენციები ჩანს. წმინდანის სხეულის ნაშთების თაყვანისცემა, რომელიც მაშინ ჩვენში ყოფილა გავრცელებული, ანტიხატმბრძოლურია.

ყოველივე ზემოაღნიშნულთ, ქართლი გამოდის ჭეშმარიტი აღმსარებლობის დამცველად, ხოლო საბერძნეთი მის დამრღვევად. ამას კი შეიძლება მიეცა საფუძველი ი. საბანისძისთვის ქართული სარწმუნოება ბერძნულთან შეეთანატოლებინა. რასაკვირველია, ეროვნულ ღირსებათა წარმოჩენას ყოველთვის შეიძლება თან დაჰყვეს ილუზიები, მაგრამ თვით ასეთ ილუზიებსაც აქვს როგორც თავისი უარყოფითი, ისე დადებითი მხარეები.

4. „აბოს წამების“ პირველი თავი მთავრდება შემდეგი სიტყვებით: „ქართლისაცა მკვიდრთა აქუს სარწმუნოებამ და წოდებულ არს ღედღად წმიდათა, რომელთამე თვით აქა მკვიდრთა და რომელთამე უცხოთა და სხვით მოსრულთა ჩუენ შორის ეამად-ეამად მოწამედ გამოჩინებითა“.

ქართლი „ღედაა წმინდანთა“, წმინდანთა მშობელია, — ეს მეოთხე და არსებითი საფუძველია აგიოგრაფისთვის ეროვნულ ღირსებათა წარმოჩენისას. რაჟღენ პირველმოწამე, შუშანიკი, ეგსტათი მცხეთელი, დავით და კონსტანტინე, კოლაელი ყრმები, არჩილ მეფე, ათცამეტნი ძაურელი მამანი, — ასეთი სიმრავლე წმინდანებისა მართლაც აძლევდა საფუძველს ი. საბანისძის ზემორე სიტყვებს.

უმთავრესი სათქმელი ი. საბანისძისა ის იყო, რომ უცხოტომნი თავს სწირავენ სახელდობრ ქართული სარწმუნოებისათვისო. ამის მაგალითები აღრეც იყო (შუშანიკი, ეგსტათი), მაგრამ აბომ ეს განსაკუთრებულად ნათელყო. ეროვნულ სიამაყედ იქცა, რომ თვით არაბებზედაც კი შეგვიძლიაო ეგრერიგი ზემოქმედება.

ასეა ჩამოყალიბებული „აბოს წამებაში“ ქართველთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ღირსებათა შეგნება.

ქრისტიანობის დაცვა კულტურული მსოფლიოს განაპირას, უძველესი ქრისტიანული ქვეყნის პატივი, ბერძნებთან შეთანატოლება,

წმინდანთა სამშობლო, — ასეთია ქართლის ღირსებანი, ესენია ეროვნული თვითშემეცნების მოტივები.

მაგრამ ი. საბანისძე ეროვნულ თვითშემეცნებას მხოლოდ ღირსებათა შეგარძნებაზე როდი აფუძნებს. ამ ოთხ მოტივს რომ აყალიბებს, ამას იქვე თან აახლებს ამ ღირსებათა დავიწყების შეგარძნებას და ამგვარი, შეიძლება ითქვას, ანტინომიური წესით წარმართავს ეროვნულ ცნობიერებას.

ასეთ ფონზეა მოცემული აბო თბილელის სახე.

ა ბ ო

აბოა „ახალი მოწამე“ (ამას მრავალგზის იმეორებს ნაწარმოები, და ეს არაა შემთხვევითი ფრაზა, იგი ტერმინია), ქართველთა „მეოხი“, მათი მხსნელი, ცხადია, სულიერად მხსნელი. აბოს წამებით იწყება განახლება: გაცნობიერება ეროვნული ღირსებებისა, დღევანდელი უბედურებისა და სამომავლო გზებისა.

აბო იყო „აბრამეანი, ჩეთაგან ისმაილისთა, ტომისაგან, სარკინოზთაისა“. იგი გამოეყო აბრამეანთ, რომ შემდეგ მიბრუნებოდა „წიალსა აბრაჰამისა“ („აბრაჰამის წიალი“ წმინდანთა სულიერი სავანე იყო).

ავტორი ყოველივეს ასე ადავსებს სიმბოლური შინაარსით, თვით მარტივსა და ყოფითსაც კი და, მეტადრე, ისეთ ფაქტს, როგორცაა აბოს განშორება თავისი ქვეყნისაგან: „ჩუენდა სოფლად გამოსვლა-იგი არა თუ თვით თავით თვისით განიზრახაო, არამედ ვითარცა-იგი უფალმან ჰრქუა ნეტარსა, მას აბრაჰამს მასვე ქუეყანასა შინა ქალდეველთასა, ვითარმედ: „გამოვედ ქუეყანისაგან შენისა და ნათესავისაგან შენისა და სახლისაგან მამისა შენისა და მოვედ ქუეყანასა მას, რომელიმე გიჩუენო შენ და ეგრეთვე ესე კუალად ნაშობი აბრაჰამისი არა თუ თვისითა გონებით, არამედ წამის-ყოფითა ღმრთის მიერთა იწვივა ესეცა და დაუტევა მამა და დედა და ძმანი და ნათესავნი და მონაგებნი და აგარაკები“.

აბრაჰამთან დაკავშირებული ანალოგიები მსკველაჟს მთელს

ძველქართულ სახისმეტყველებას, ჯერ „ეესტათის მარტვილობაში“, შემდეგ აქ, „აბოს წამებაში“, მერე, განსაკუთრებით „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ და ა. შ.

აბრაჰამი აბოს სახეში ასეა გაშინაარსებული: აბოც ტოკებს თავის ქვეყანას, მოდის ქართლში, ეცნობა ქართულ მწიგნობრობას, ეზიარება ახალ რწმენას, ესაუბრება მრავალ შჯულის მეცნიერს, ზოგს ეკამათება კიდეცა. ამ გზით მან უარყო „მაჟული შჯული“. აბო არისო „ვარდი ეკალთაგან გამორჩეული“. ეს ჩვეულებრივი ბიბლიური ფრაზა უბრალო ტრაფარეტებად შეიძლება მიგვეღო, რომ მას საკმაოდ ფართო შინაარსეული დატვირთვა არა ჰქონდეს; აბო, არაბთაგან გამოყოფილი პიროვნება, „ყოველსა ამას ჩუენსა სოფელსა ქართლისასა მეოხედ ჩუენდა“ მოგვევლინა. ი. საბანისძეს შეეძლო „ქება ქებათაის“ სიტყვებით გამოეხატა ის გრძნობები, რომლებიც აბოს წყალობით ერის ცნობიერებაში უნდა გაჩნდეს: „მე მძინარე ვარ და ჰღვიძავს გულსა ჩემსა“ (5. 2.).

არაბობა ერის დამორგუნველი ძალაა, ჩამხშობი ყოველი სიკეთისა. აქედან იწყება უმთავრესი სათქმელი: ეს დამორგუნველი, სიკეთის ჩამხშობი ძალა ერმა უნდა გადაიქციოს თვითშემეცნების იმპულსად, ძალად თვითგაცნობიერებისა. ესე იგი, ფაქტიურად, სიკეთის ჩამხშობი ძალა სიკეთის გამაღვივებელ ძალისხმევად უნდა გადაიქცეს. უკეთურების სიკეთედ გადაქცევის მაგალითია თვით აბო, „ვარდი ეკალთაგან გამორჩეული“. და თვით ეს ფაქტი ქართველთა ზემოქმედების შედეგია.

ესაა უმთავრესი ქვეტექსტი აბოს მხატვრული სახისა და გამოხატულება ი. საბანისძის ესთეტიკური თვალთახედვისა. საერთოდ, არც იყო მოსალოდნელი არაბის მოქცევის ფაქტი იმ დროს საგანგებო განზოგადების გარეშე დარჩენილიყო.

„აბოს წამება“ პოლიქანრული ნაწარმოებია: I თავი ქადაგებაა, საკუთრივ აგიოგრაფიული თხრობა II—III თავებშია, ხოლო IV თავი („ქება“) ჰიმნოგრაფიული ხასიათისაა. I და IV თავები ერთმანეთს ემსგავსება ზოგადი მსჯელობით და მიმართვის ფორმით. ამგვარი მსგავსება გულისხმობს განსხვავებებსაც: I თავში მსმენელთადმია მიმართვა, მეოთხეში — აბო'ადმი, რაც ამ თავს

რიზმის ანიჭებს. ეს მთელ ნაწარმოებს პოლიფონიურობას სძენს და იქმნება ე. წ. „ღერძულ სიმეტრიაზე“ აგებული კომპოზიცია. მისი „ღერძი“ სწორედ აგიოგრაფიული II—III თავებია, როგორც ერთი მთლიანობა და მის მიმართ სიმეტრიულად ლაგდება ერთმანეთის მსგავსი I და IV თავები.

ღერძულ სიმეტრიაზე აგებული პოლიფონიზმით აღბეჭდილი კომპოზიციები შუა საუკუნეების ხელოვნებაში იერარქიული ანსამბლურობის ზოგადესთეტიკურ პრინციპს ემყარება. იგი პირობითად ასე შეიძლება გამოიხატოს: $a-b-a'$. თუ ამ სქემას „აბოს წამების“ კომპოზიციაზე გადავიტანთ, იგი ასეთ სახეს მიიღებს: $a(I \text{ თავი}) - b(II-III \text{ თავები}) - a'(IV \text{ თავი})$. იგი ანალოგიას პოეზებს თვით ქართული ტაძრის კომპოზიციაში, სადაც ღერძული სიმეტრიის ცენტრი გუმბათია, ხოლო ტაძრის სიმეტრიულად შეთანადებული ელემენტები ერთმანეთს მთლიანად არ იმეორებენ. ცხადია, ყოველთვის ასეთი ანალოგიების პირდაპირი სახით ძებნა აგიოგრაფიასა და ხუროთმოძღვრებაში უმართებულოა, მაგრამ ზოგადად იერარქიული ანსამბლურობის პრინციპი მაინც შეიძლება ყველგან დაიძებნოს.

ბუნებრივია, რომ „აბოს წამების“ ზემოაღნიშნულ სტრუქტურას თვით აბოს სახის ჩვენება განსაზღვრავს. იგია ნაწარმოების კომპოზიციის „სიმეტრიის ღერძი“. ამის მიხედვით ხდება ნაწარმოებში სათქმელის განაწილება. როგორც I, ისევე IV თავი „სიტყვა-ხელოვნებაზეა“ აგებული; II—III თავები კი აბოს თავგადასავალია. გავრცელებული ესთეტიკური პრინციპით, რომელსაც მიჰყვება ი. საბანისძეც, სიტყვა-ხელოვნებითი გამოხატვა ვერ ლაგდება ფაბულურ ნაწილზე მალა.

I თავში მოცემულია ზოგადი მსჯელობა ერის მდგომარეობაზე, მის თავისებურებებზე და მის ამოცანებზე, წმინდანთა ზოგად თვისებებზე, ხოლო მეოთხე თავში აღნიშნულია, თუ ყოველივე ეს როგორც გამოიხატა აბოს სახეში (ხოლო ამისი კონკრეტული ჩვენება II—III თავებშია). საერთო სტრუქტურა I და IV თავების სხვადასხვაგვარია.

ზოგადად პირველი თავის შემადგენელი ნაწილები შეგვიძლია გამოვყოთ შემდეგი პირობითი სახელდებით:

1. მსმენელებისადმი მიმართვა, 2. „მეშვიდესა დარსა ზედა ვდგა“, 3. „ქრისტიანენი გარდაგულარძნეს“. 4. ახალი მოწაჲ, 5. სიმბოლოები, 6. ბერძნებთან შეთანატოლება; 7. „დედა წმიდათა“.

მ ე ო თ ხ ე თ ა ვ ი: 1. მსმენელებისადმი მიმართვა, 2. „გიხაროდენ“, 3. აბო-მუშაჲი მეთერთმეტისა უამისა, 4. ჭვარცმულ „ავაზაკსა ემსგავსე“, 5. „შენ მიერ მოგუეახლა ქრისტე“, 6. „უნებლიებით წარმოგაჩინეს“, 7. „საკურთხეველი აბელისი“... 8. „ვარდი ეკალთაგან გამოგარჩია“, 9. „ვითარმე გაქებდე“.

I თავში ნათქვამია: ქართველები „გარდაგულარძნესო, რომელნიმე მძლავრებით, რომელნიმე შეტყუვილით, რომელნიმე სიყრმისა შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკუვარებით და სხვანი, რომელი ესე ვართ მორწმუნენი, მძლავრობასა ქუეშე დამონებულნი და ნაკულევანებითა და სიგლახაკითა შეკრულნი, ვითარცა რკინითა, ხარკსა ქუეშე მათსა გუემულნი და ქეჭნილნი, ძვირადძვირად ზღუეულნი, შიშითა განილევინან და ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“.

როცა ვადარებთ ამ სიტყვებს სათანადო ადგილს IV თავიდან, ზემოაღნიშნულ „სიმეტრიულ პარალელიზმს“ ვხედავთ: „შენ ახალი ესე ქრისტეს მორწმუნე, მოძღუარ ჩუენდა იქმენ, სწავლულნი უფროის გულისხმიერ ჰყუნ, შერყეულნი უფროის განამტკიცებენ, განმტკიცებულნი განამხიარულენ, წარმართნი წადიერ ჰყვენ ქრისტეს მონებად, სახსენებელი მარტვილობისა შენისა შუენ დაგვიტევე. სახელისა შენისა მითხრობად ყოველთა ქადაგ ვიქმენით“.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის ყოფილა ყურადღებულნი პირველ თავში მოცემული სიმბოლოები ღვთისა: 1. კარი, 2. გზა, 3. ტარიგი, 4. მწყემსი, 5. ლოდი, 6. მარგალიტი, 7. ყვავილი, 8. ანგელოზი, 9. კაცი, 10. ღმერთი, 11. ნათელი, 12. ქვეყანა, 13. მარილი, 14. მატლი, 15. მარცვალი, 16. მზე სიმართლისა. გამოძიებულია მათი წყაროები (კ. კეკელიძე, ი. აბულაძე, რ. ბარამიძე). I თავში მოცემულია ამ სიმბოლოების განმარტებანი, როგორც ი. საბანისძე ამბობს, ძველი ავტორების კვალობაზე.

მავრამ წარმოდგება საკითხი: რატომ სწორედ ეს სიმბოლოებია განმარტებული ნაწარმოებში? აქვს თუ არა ამას მნიშვნელობა ნაწარმოების მთლიანობის გასაგებად?

საქმე ისაა, რომ ეგვე ნიშნები IV თავში მიეწერება აბოს, უმე-

ტესწილად, პირდაპირ, ზოგჯერ გადატანით. ე. ი. ჯერ წარმოსახულია ღმერთი, ბოლოს კი ნაჩვენებია, თუ როგორაა განსახიერებული აბოში მისი ნიშანთვისებანი. ღმერთის ნიშან-თვისებებით პიროვნების გამოხატვა მისი სახის ესთეტიკურ მნიშვნელობას უსაზღვროდ ამალღებდა. უნდა ითქვას, რომ ამ პრინციპს დიდი ესთეტიკური პერსპექტივა ჰქონდა, საბოლოოდ მას მივყავდით ადამიანის გაღმერთებამდე რენესანსის ეპოქაში. „ვეფხისტყაოსანში“ ნესტანი დახასიათებულია საღვთო ატრიბუტებით, როგორც ღვთიური ნათლის მფენი სილამაზის მატარებელი. თუ „აბოს წამებაში“ ღვთიური ნიშნები მიეწერება წმინდანს, აქ უკვე ისინი გადატანილია საერო პიროვნებაზე, რაც, თუ შეიძლება ითქვას, აზროვნების „ესთეტიკური სექულარიზაციის“ გამოხატულებაა. „აბოს წამებაში“ ღმერთი წმინდანის პირველსახეა, „ვეფხისტყაოსანში“ ადამიანური, თუნდაც ხორციელი მშვენიერებისა. ი. საბანისძის მიერ მოწოდებული განმარტებანი პატრისტიკული ეგზეგეტიკის ტიპისაა, რომელიც პლაცონური სააზროვნო ტრადიციებით იყო აღბეჭდილი და ამიტომ ასეთი გააზრებანი, თუნდაც ღვთისა, თავისუფალი იყო და ადვილად ჩაირთვებოდა მხატვრული აზროვნების კონტექსტში. სწორედ ასეა „აბოს წამებაში“. იგი თავისუფალია იოანე დამასკელის სქოლასტიკისაგან, რომელიც მაშინ უკვე ნახევარი საუკუნის წინ იყო ჩამოყალიბებული მის თხზულებაში „წყარო ცოდნისაი“. I თავში განმარტებანი საკუთრივ ქრისტოლოგიური შინაარსისაა, IV თავში კი ისინი გადააზრებულია მხატვრული მნიშვნელობით და ასეთი ზოგადი პრინციპით: „კეთილ არს ბაძვაი კეთილისათვის მარადის“.

ანალოგიები იწყება ზოგადი მოაზრებებიდან.

I თავში, სიმბოლური სახეების განმარტებამდე, ნათქვამია: „ვერ შემძლებელ ვართ ჩუენ მიწუდომად სიმდიდრესა მას სახელისა მისისაო“. IV თავში ავტორი აბოს შესახებ ამბობს: „უფროის გონებისა ჩემისა აღმალღდა ქებაი სათნობათა შენთაო“ და „მსგავსად ძალისა ჩემისა ვაქებდე შენ, შუენიერებითა შემკულოო“.

ღვთის მიუწვდომლობა ორმხრივ გაიაზრებოდა: თავად ღვთის ბუნების შეუცნობლობით და ჩვენი გონების შესაძლებლობათა დასაზღვრელობით (ვ. ლოსკი). „აბოს წამებაში“ ესენი შერწყმულია და გადაქცეულია პოეტიკურ ხერხად: მიუწვდომელობის განცდა

აბოს სახეს განსაკუთრებული ამალღებულობით წარმოგვადგენინებს.

საყურადღებოა, რომ ბოლო სიმბოლოს („მზე სიმართლისა“) შემდეგ კიდევ რამდენიმე საღეთო სახელია მოცემული, მაგრამ ისინი განმარტებული აღარაა, რადგან ისინი აბოს ველარ მიემართებიან, რამდენადაც მხოლოდ ღვთის სახელებს წარმოადგენენ.

ამის შემდეგ I თავში განმარტებულია ზემოაღნიშნული სიმბოლოები, რომლებიც შემდეგ IV თავში აბოზეა გადატანილი.

უპირველესად სიმბოლური მნიშვნელობით განმარტებულია „კარი“. IV თავში კი აბოს შესახებ ნათქვამია: „შენ კარი იგი სამოთხისა განაღე ჭვართა ქრისტიესითაო“.

მეორე სიმბოლოა „გზა“, რომელიც I თავში ასეა განმარტებული: „გზა“ ეწოდა, რამეთუ თქუა: „მე ვარო გზა და ჭეშმარიტება და ცხოვრებაი“... ესაა ნიმუში იმ გამონაკლისი სიმბოლოებისა, რომლებიც უშუალოდ არაა განმეორებული IV თავში, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მთელი თავისი შინაარსით იგულისხმება, რადგან აბო მაჩვენებელ შეიქმნა იმ გზისა, რომლითაც უნდა წარიმართოს „მამულისა ჩუელებისაებრ სლვაი“.

შემდეგი სიმბოლო „ტარიგი“ უშუალო გაძახილს პოვებს IV თავში („ქებაში“): „შენ ქუეყანამან მსხვერპლად წმიდად და სათნოდ მიგიპყრა ღმერთსაო“. შემდეგ ამავე შინაარსისდაკვალად აბოს სიმბოლიზება გაფართოებულია: გუამი შენი „გექმნა შენ, ვითარცა საყურთხვეელი იგი აბელისი, ენუქისი, აბრაჰამისი და ელიაისი, რომელნი-იგი მრგულად დასაწუელთა მათ ტარიგთა შესწირვიდეს ღმერთისაო“. აქ აბოს სული და გვამი გათიშულად არიან წარმოდგენილნი. გვამია სამსხვერპლო და არა სული. გულში იწვის სულთა გასათავისუფლებლად. ასეა გააზრებული აბოს სხეული, ვითარცა ტარიგი.

ღმერთს „მწყემსი“ ეწოდო, რამეთუ „ცხოვარნი შეცდომილნი მოგვაქციანო“. IV თავში კი აბოზე ნათქვამია: „სარწმუნოებაი ჩუენი მისა მიმართ კუალად განახლდა“, „შენ მოძღუარ ჩუენდა იქმენო“.

მომდევნო სიმბოლო „ლოდი“ ასეა განმარტებული: „ლოდ სა-

კიდური ეწოდა წინასწარმეტყუელისა მიერ, რამეთუ ესე არს, რომელი-იგი შეურაცხ და განგდებულ იქნა მღვდელთმოდლუართა მათგან და მწიგნობართა ნათესავისა ჰურიათისა იერუსალემს, არა-ბედ ესე ყოველი თავ ყოველთა ცის-კიდეთა იქმნა“. „ქებაში“ ნათქვამია: „შენ ნათესავთა შენთა უცხო და განგდებულ გყუესო“. არსებობს სახარებისეული სიბრძნე: ბრძენთ არა აქეთ ყადრი თავის სამშობლოშიო (ი. 4. 44). იგი ასეა გადააზრებული: აბო უჩინო იყო (ვითარცა ლოდი), მისი არსებობა არც არავინ იცოდა და არც რამ მნიშვნელობა ჰქონდა მის არსებობას მოწამეობის გარეშე. მოწამეობამ აქცია იგი დიდი მნიშვნელობის პიროვნებად. ეს ღირსება კი მას თვით არაბებმა მიანიჭეს უნებლიედ (ი. საბანისძე აღარაფერს ამბობს იმის თაობაზე, რომ განზოგადებული მნიშვნელობა აბოს შესძინა მან როგორც მწერალმა). ავტორი წერს: „პირველ არავინ გიცოდა, ვითარმედ ვინ ხარ, ანუ რომლისა ნათესავისაგან, ანუ რომლისა ერისაგან, ანუ რომლითა შჯულითა სცხონდებოდე, აწ ესერა, უნებლებით წარმოგაჩინეს საცნაურად“.

„მარგალიტი“ სულისა და ხორცის ერთობლივი სიკეთის სიმბოლოდაა გამოყენებული. „მარილი“ კი ასეა განმარტებული: „მარილი ეწოდა, რამეთუ ცოდვითა განრყუნითა ამათ ხორცთა ჩუენთა მოგუეახლა და სიმყრალე იგი კერპთმსახურებისა განგუაშორა და სულნი ჩუენნი სარწმუნოებითა ღმრთის-მსახურებისათა სულნელად შეზავნა“. ამას შესამე თავიც ეხმიანება: აღმავსე, მე განუქარვებელითა სულნელებითა სარწმუნოებისაო“. აბო მენელსაცხებლე იყო, კეთილსულნელების შემზავებელი. შემდეგ, როცა იგი წმინდანი გახდა, სულიერი კეთილსულნელების მომფენად იქცა, მაგრამ სიმბოლიკა უფრო ღრმავდება „წმიდათა წმიდა ზეცის საკურთხევლის“ შემოტანით („ვითარცა სულნელება საკუმეველთა, სულნელება ხორცთა მაგათ შენთა წინაშე უფლისა, წმიდასა მას წმიდათასა, ზეცისა საკურთხეველსაო“). ზ. კიკნაძემ ყურადღება მიექცია ძველქართულში ტერმინ „წმიდათა წმიდას“ მნიშვნელობას: „წმიდაი წმიდათაი ანუ დაბირი ეწოდებოდო იერუსალიმის ტაძრის იმ ნაწილს, რომელშიაც იმყოფებოდა ორადორი უწმინდესი საკულტო საგანი—ჩაქულის კიდობანი, მასში დაცული აღთქმის

დაფებით და ციური მახახითურთ და ოქროს სასაკმევლე“. ძეხელ-საცხებლე აბოს დაფერფლილი გვამიდან ავიდა სულიერი სურნელი და მიადწია წმიდათა წმინდა ზეციურ საკურთხეველს. „წმიდათა წმიდა“ ქრისტიანული ტაძრის საკურთხეველსაც ეწოდებოდა (ზ. კიკნაძე). წამების შემდეგ აბო შეუერთდა ქრისტიანულ ეკლესიას, მის წმიდათა წმიდა საკურთხეველს. სარკინოზის სხეული მოწამეობრივმა ცეცხლმა სულიერ სიწმინდედ აქცია, მისი გვამი განიწმინდა და სულად იქცა. ასე შორეულადაა გადააზრებული „მარილის“ სიმბოლიკა, ვითარცა სურნელების შემნახავისა. „ყვავილის“ განმარტებაც სურნელებს უკავშირდება, აბო კი, როგორც უკვე ითქვა, „გარდია ეკალთაგან გამორჩეული“ (ეს ფრაზაც IV თავშია).

ამის მერე მოდის „ანგელოზის“ განმარტება: „დიდისა ზრახვისა ანგელოზი საკვირველი, რომელი მამისა მიერ ჩუენდა მხსნელად მოვიდა“ (I თ.); აბო კი „ყოველსა ამას სოფელსა ჩუენსა ქართლისასა მეოხად ჩუენდა ქრისტემან მოგვანაჟა“ (IV თავის დასაწყისი). შემდეგ ამავე თავში კიდევ მეტი თანხვედრაა პირველ თავთან: „შენ ზედა განუკვირდა ანგელოზთა წესსა, რამეთუ ვითარცა უხორცო მან დაითმინე სიკუდილიო“ (გავითვალისწინოთ, რომ „წესი“ აქ „დასია“, ანუ რიგი და უკავშირდება ბერძნულ „ტაქსისს“, რუსულად: „Учили“).

„ღმერთში“ ი. საბანისძეს განსაკუთრებით იზიდავს ყოვლისმომცველობის, ყოვლისმპყრობელობის და ყოვლისქმნადობის იდეა, ასევე, იდეა ხალხისთვის თავდადებისა. ეს ცნებები, ღვთის დონეზე გააზრებულნი და ცნობიერების შესაბამისი ძალით აღმავსებულნი, ავტორს სჭირდება აბოს მნიშვნელობის წარმოსაჩენად. და ისე ბევრია IV თავში აბოს ღვთაებრიობის ნიშნები, რომ ეს საკითხი საგანგებოდ სამტკიცებელიც კი არაა. როგორც ღვთის სახე შეიძლება დავინახოთ ყველაფერში, ასეთივე აბოც, ისიც ისევე ტარიგითა და ყვავილიც, კაციც და ანგელოზიც.

ამაშია პრინციპული მხარე იმდროინდელი ესთეტიკისა და ამას-

თანავე აქვე მელავნდება თავისებურება თვით ი. საბანისძის სახის-მეტყველებისა.

როცა ვხედავთ, ბუნების მოვლენებში გაიაზრებდნენ მაღალ გვართა გამომხატველ ცნებებს (თუ ცნება-სიმბოლოებს), მათგან შეგვიძლია ამოვიცნობდეთ წმინდანის სახეს ისევე, როგორც სახეს ღვთისას. ასეთი იყო მაშინდელი ანთროპომორფისტული (კაცსახოვანი) სახისმეტყველება.

ჩვენ საგანგებოდ აღარას ვიტყვით ისეთ სიმბოლოებზე, როგორცაა: კაცი, ქუეყანა, მატლი და მარცვალი. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ეს ღვთის სიმბოლოებიც სხვადასხვა მოტივით აბოსაც უკავშირდება.

დასასრულ, ორი სიმბოლოს შესახებ: „ნათელი“ და „მზე სიმართლისა“. შემთხვევითი არაა თვით ის ფაქტი, რომ 16 სიმბოლოს შორის ორი ასე ურთიერთმსგავსი სიმბოლოა შეტანილი. ეს უნდა აიხსნას ნათლის ესთეტიკის გავლენით, რომელიც საერთოდ მსჭვალავს მთელს ნაწარმოებს.

„ნათელი“ აბოსი სახის უკიდურესად ამამაღლებელი და განმზოგადებელი სიმბოლოა. ნათელი მასშია და მისგან მოდის ნათელი. I თავში აბო სახელით მოხსენებული არაა. პირველად ზოგადადაა ხსენებული მოწამეობა, შემდეგ „წმინდა მოწამე“ და „ახალი მოწამე“. აქვე ნათქვამია: მან „ყოველი კრებული ერთბამად განანათლა“. ესაა სულიერი ნათელი. აბოს სხეულის დაწვის შემდეგ დიდი ნათელი დგება. როცა მისი ფერფლი მტკვარს გაატანეს, იქ, სადაც აღმართული იყო „ჯ ვ ა რ ი ხ ი დ ი ა ა“, გაჩერდა „ვარსკვლავი მოტყინარე ვითარცა ლამპარი ცეცხლისა“. და ეს ვარსკვლავი „გამოუტევებდა ბრწყინვალეობას არა თუ ვითარცა ცეცხლი ესე ქუეყანისა, არამედ ვითარცა საშინელება ელვისა“. დიდხანს იდგა ეს ვარსკვლავი ისე, რომ არაბებმა იფიქრეს, ქრისტიანებმა სანთლები ხომ არ აანთესო. ხიდთან რომ მივიდნენ, „აღმამაღლდებოდა ვარსკვლავი იგი ზე ჰაერთა“.

„კუალად მეორესა ღამესა უმეტესლა წყალთა გამოსცეს განსაკ-

ვირვებელი ნათელი“. შემდგომ წყლიდან „აღმობრწყინდეს ნათელი სვეტისა მსგავსად, ვითარცა ელვანი“. „ქებაში“ თქმულია: ცა მოწმე არსო „სიმართლესა შენსა უცხოისა ცეცხლისა გარდამოვლინებითა შემწვარი ცეცხლითა“.

აქ, როგორც ვხედავთ, სიმართლის სიმბოლოა ცეცხლი. იგი ზეციური („გარდამოვლენილი“) ცეცხლია და არა ამქვეყნური. იგი სიმართლის გამომხატველია, ე. ი. „სიმართლის ცეცხლია“. ასეა ჰიპოსტაზირებული (ცხადია, მხატვრული ჰიპოსტაზირებით) „მზეი სიმართლისაი“ სიმართლის ცეცხლად. აქ, ვფიქრობთ, ი. საბანისძე არეოპაგეტიკას ეხმაურება, კერძოდ, „საღმრთო სახელებს“ იმ თავს, სადაც ციური ცეცხლის სიმბოლიკაა განმარტებული (ნიშანდობლივია სიმბოლიზმში მსგავს სახეთა გამოჩენა: „На небесах горят паникадила, а внизу тьма“. ვ. სოლოვიოვი). ბოლოს ავტორი კიდევ უფრო უახლოვდება პირველი თავის წარმოდგენებს: „შენ უგუნურთა მათ შემწირველთა შენტა მახვილითა და ცეცხლითა უმეტეს აღისა განაგაბრწყინესო“. „... ხოლო ქრისტემან ღმერთმან სიღრმეთა მათ სიბნელე ზეცისა ნათლითა განაბრწყინვა“.

ყოველივე ეს ხდება აბოჯ სულიერი ნათლის ძალით. იგი დგას სვეტად, რაც იგივე „სვეტიცხოვლის“ იერსახეა, ქართულ სახის-მეტყველებაში ნათლის დიდი მნიშვნელობის მაუწყებელი.

ასეა გამოხატული აბო საღვთო სიმბოლოებში. გმირის ღირსების შეგრძნებას აძლიერებდა ის, რომ მისი სახე ღვთის გამოსახატავი მოღუსებით უნდა განცდილიყო. იგი განიცდებოდა გზად და ტარიგად, ანგელოზად და მზედ და პირუკუ: კარი ან გზა, მარცვალი და ყვაილი, მიწა და ნათელი — ყოველივე ამას შეეძლო სიმბოლოურად წმინდანის სახე მოეგონებინა. რომანტიკოსები მსგავსი სიმბოლიკით ბუნების მოვლენებში საკუთარი სულის მოძრაობას და ფიქრთა სიღრმეს ამოიკითხავდნენ ხოლმე. აგიოგრაფი კი ბუნებას სულ სხვაგვარი სიმბოლიკით აშინაარსებდა. უყურებდა ბუნებას და მასში ხედავდა ღმერთის ან წმინდანის სიმბოლოებს.

თუ ამნაირ პოზიციას ისტორიული თვალსაზრისით მიეუღებოდა, უფრო ადვილად და ნათლად გამოჩნდება მისი დადებითი შე-

დეგები იმდროინდელ მსოფლმხედველობით გარემოცვაში. რწმენის შესუსტება რომ ეროვნული შეგნების დაქვეითებას მოასწავებდა, ეს ცნობილია. არაბობამ შეასუსტა ჩვენში რწმენითი სიბრძნე. და როცა მწერლობა ამკვიდრებდა იმგვარ მსოფლშეგრძნებას, რომ სულ სხვადასხვაგვარ მოვლენებში შეიძლება დავინახოთ ერთი საერთო იდეალი, ცხადია, ეს რწმენით შემეცნებას აძლიერებდა, ბუნებას სულიერებით აშინაარსებდა და მას თანდათან ესთეტიკურადაც ახლობელს ხდიდა. აქაც ბუნების ესთეტიკურად განცდის პერსპექტივა ისახებოდა.

ანტიარაბული პოლემიკის ქვეტექსტი შეგვიძლია ამოვიცნოთ ღმერთისა და ადამიანის დაახლოებაში. მაჰმადიანობა აშორიშორებდა ღმერთს და კაცს. ალაჰი იყო შორეული, მრისხანე და დაუნდობელი. ი. საბანისძე აბოში ხედავს ღვთაებრივ ნიშნებს (ცხადია, არეოპაგიტული თეოზისის მსგავსად). რაოდენ განყენებული და მისტიკურიც უნდა იყოს I თავში ჩვენს მიერ განხილული სიმბოლოები, შემდეგ იგი გაადამიანურებულია და, ამდენად, ესთეტიზირებული. ესაა რელიგიური ესთეტიზაციის გზა, გზა სოფლისა და ზესთასოფლის მორიგებისა. საერთოდ, როგორც უკვე აღნიშნულია, სოფლისა და ზესთასოფლის მორიგების პრობლემა გამჭოლი ტენდენციაა ქართული აზროვნების განვითარებისა (რ. თვარაძე).

ძალზე საყურადღებოა ერთი მონაკვეთი „აბოს წამების“ მეოთხე თავიდან. მისი გამოყოფა ადვილად შეიძლება, ისე სხვაობს იგი მის წინარე და მომდევნო ნაწილებს ფორმალურადაც (ფრაზეოლოგიურად, დასაწყისით და დასასრულით) და შინაარსობლივადაც. მოვიყვან მას მთლიანად:

„შენ მ ა მ ა მ ა ნ ზეცათამან მხოლოდ-შობილისა ძისა თვისისა მიერ გვირგვინოსან გყო და სულისა წმიდისა მადლითა აღგავსო!

შენ ძ ე მ ა ნ მამისა მიერ შეგაწყენარა და სულმან წმიდამან გადიდა.

შენ ს უ ლ მ ა ნ წ მ ი ნ დ ა მ ა ნ შეგიყვარა და მამისა და ძისა თანა ერთობით თვისითა პატივ-გცა და ღუაწლისა მძლედ გამოგაჩინა!

შენ ზედა განუკვირდა ან გ ე ლ ო ზ თ ა წესსა, რამეთუ ვითარ-
ცა უხორცო მან, დაითმინე სიკუდილი ქრისტისთვის!

შენ ზედა მ ა მ ა თ-მ თ ა ვ ა რ ნ ი იხარებენ, რამეთუ ნეტარ-
მან აბრაჰამ თვისთა ნაშობთაგანი შეგიწყნარა წიალთა თვისთა, ქრის-
ტისთვის, რომელ-იგი კარავსა თვისსა შეიწყნარა და მისგან მრავ-
ალთა ნათესავთა გამოჩნდა მამად!

შენ ქრისტეს მოწამეთა მათ ნაყოფ ექმენ და მ ო ც ი ქ უ ლ თ ა
მოწაფე.

შენ მოწამეთა მათ შორის ზეცისა მეუფისა მის მატთანსა
სახელით დაიწერე და მარტვილთა თანა გვირგვინოსან იქმენ!

შენ აღმსარებელთა მათ თანა განეწესე და მართალთა
თანა დიდებულ ხარ!

შენთვის ფრიად დამიკვირდების ჩუენ, წმიდაო მოწამეო“.

ეს მონაკვეთი მიზნად ისახავს აბოს სულიერი სიწმინდის წარმო-
ჩენას სიწმინდის იერარქიის სხვადასხვა საფეხურისადმი მიმართე-
ბაში. აქ ამგვარი 9 საფეხურია: 1. მამა ღმერთი, 2. ძე, 3. სული
წმინდა, 4. ანგელოზნი, 5. მამათმთავარნი, 6. მოციქულნი, 7. მოწა-
მენი, 8. აღმსარებელნი და მართალნი (праведники) და 9. ჩვენ.

ეს ცხრა საფეხური მოიცავს 9 ცას და მათ იერარქიულ წყობას
სიწმინდის ხარისხისდა შესაბამისად. ისინი, იმდროინდელი მოძღვ-
რების მიხედვით წარმოსახული კოსმოსის 9 ციურ გარსს შეესაბა-
მება. ეს ცეხი თავისებურად წარმოდგენილია ქართულ ტაძრებში,
რომლებიც „ცათა მობაძაენია“ (ეს ძალზე საინტერესო ტერმინი
გიორგი ათონელის „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“). ტაძრებ-
ში ფრესკები განლაგებულია ამ ცეხის მიხედვით იმავე თანმიმდევ-
რობით, როგორც ეს „აბოს წამების“ ზემორე მონაკვეთშია
(შდრ. რ. სირაძე, სახისმეტყველება, თბ., 1982). ი. საბანისძის მხატვ-
რული წარმოსახვა ამ ნორმატულ იერარქიას, თითქოსდა, არღვევს,
თითქოსდა, აბოს ადგილი ყველგანაა და არა მხოლოდ მოწამეთა
შვიდ ცაზე. აბო თავისი სულიერი სიწმინდით ზეცისა და მიწის შე-
მაერთებელია. ჩვენთვის მთავარია მაინც ამ წარმოდგენათა ესთე-
ტიკური უკუფენა. ამ გზით სახის მხატვრული სიმადლე, შეიძლება
ითქვას, კოსმიური მასშტაბითაა წარმოსახული. ესაა გამოხატულე-
ბა აბსტრაქტული მონუმენტალიზმისა, რომელიც იმდროინდელი
სახისმეტყველების ერთ-ერთი საფუძველია.

„აბოს წამებაში“ ძირითადად სამი პერსონაჟია: აბო, ნერსე ერისთავი და არაბი მსაჯული, — წმინდანობის იდეის, ქართლის მდგომარეობის და არაბობის, — სამი სიმბოლო. ამასთანავე საკმაოდ შესაგრძნობია ავტორისეული „მეც“ („სანატრელითა მით ქრისტეს-მიერთა სიყუარულითა შემეყუარე მე, ვიდრე იყავ-ლა სოფელსა ამჟს შინა ჩუენსაო“ და სხვა).

ნიშანდობლივია ნერსე ერისთავის სახის ჩვენება. მიუხედავად იმისა, რომ ნერსე საკმაოდ მნიშვნელოვანი პიროვნება იყო, რომ, ფაქტიურად, აბოს მოქცევა მისი დამსახურებაა, მისი სახე მკრთალადაა წარმოდგენილი ნაწარმოებში. ნერსეს ოჯახი ერთგვარი ცენტრია მთელი იმდროინდელი საქართველოს პოლიტიკური ცხოვრებისა, აქ აღიზარდა გრიგოლ ხანძთელი და აქვე ისახება საფუძვლები საქართველოს მომავალი გაერთიანებისა (ვ. ჰელიძე). საერთოდ, ბევრ რასმე ავტორი საიდუმლოდ ტოვებს ნერსეს ცხოვრებიდან: კონკრეტულად არც ის ვიცით, თუ რატომ შეიპყრეს ნერსე, ან მეორედ რატომ დატოვა თბილისი, ავტორი არ განმარტავს, რომ ხაზარეთს წასვლა ანტიარაბული მიზნებით უნდა მომხდარიყო. ზოგადად ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ ავტორი, თითქოს, განზრახ მოსავს იდუმალებით ნერსეს სახეს, და მაინც, თვითკმარი მნიშვნელობა ნერსეს სახეს არა აქვს. იგი მხოლოდ „ფონია“ აბოს სახის წარმოსაჩენად. ნერსეს ცხოვრებიდან მხოლოდ ისაა მოხმობილი, რაც აბოს თავგადასავალის უმთავრეს მომენტებს უკავშირდება, სხვა კი არა ჩანს.

ნერსე უფრო ჩანს მოქმედებით, ხოლო აბოს სახის ჩვენებისას უმთავრესია თვითშემეცნება (ნიშანდობლივია, რომ ასევე უპირისპირდებიან ერთმანეთს აბო და სხვა პერსონაჟები ნ. წულეისკირის რომანში „ათი დღე აბო თბილელისა“. ესაა აბოს სახის მხატვრული ინტერპრეტაცია). ძალზე საყურადღებოა ამ მხრივ ის პასაჟი, როცა აბო წარმოადგენს, რომ, თითქოსდა, თვითონვე მიაცილებს საკუთარ ნეშტს და ეს განიცდება როგორც რეალური შეგრძნება (გ. ფარულავა).

აბოსთვის თვითშემეცნება თვითსრულყოფის გზაა. თვითშემეცნება წარიმართება უკუმიქცეული ხედვით, საკუთარ სულში ჩაღრმავებით (საყურადღებოა, რომ ევსტათი მცხეთელის თვითგაცნობიერება ხდება სხვისი ქადაგებით, აბოს-სახეში ეს გაცილებით სუ-

ბიექტივიზირებულია). ამგვარი სულიერი ასკეტიზმი აბოს პიროვნებაში იმთავითვე საგულვებელია, როცა ჯერ კიდევ 17—18 წლის ჭაბუკი მშობლებითა და და-ძმებით გარემოცული, შინაგანად სულ სხვა სულიერი ცხოვრებით ცხოვრობს. შუა საუკუნეებმა სულიერი ასკეტიზმის ორი სახე იცის. პირობითად რომ ვთქვათ, ერთია უღაბნოს ასკეტიზმი, ანუ ასკეტიზმი მარტომყოფისა, ხოლო მეორეა „დერვიშული ასკეტიზმი“, ანუ მარტოსულობის განცდა ხალხში ყოფნისას. აბოს სახეში ორივეა, მაგრამ ამითაც არ ამოიწურება მისი მნიშვნელობა. აბო სხვას უნდა გადაეჭყეს თვითგაცნობიერების მაგალითად. ი. საბანისძე აბოს სახეს აქცევს მსმენელში საკუთარი „მეს“ გაცნობიერების იმპულსად. და ამ გზით მსმენელში გაცნობიერებული „მე“ არ ითვალისწინებს თავის თავში ჩაკეტვას. „მე“ პროექტირებულია ეროვნულ ცნობიერებაზე. ამ ნაწარმოებში „ჩვენი“ არ გულსხმობს მხოლოდ აბსტრაქტულ ზოგადობას — „ჩვენი ქრისტიანები“. „ჩვენი“ დაკონკრეტებულია ეროვნული შინაარსით და მასთან მიაზრებულია — ჩვენი სარწმუნოება, ჩვენი ადგილი ამ ქვეყნად, დრონი ჩვენი ცხოვრებისა და ა. შ. როცა მთავრდება ნაწარმოები და ქებითი მიმართვაა აბოსადმი, კვლავ შემოდის „ჩვენი“ ზემოაღნიშნული შინაარსით. ეს კი ამ თხზულების მთლიანობას განაპირობებს.

ჩვენი დაკვირვებანი ასე შეიძლება შევაჯამოთ:

1. იოანე საბანისძის ესთეტიკურ-პოეტიკური თვალთახედვანი უკავშირდება ეროვნულ თვითშემეცნებას, რაც თავის მხრივ ემყარება რწმენით ცნობიერებას (რწმენითი და არარწმენითი შემეცნების ურთიერთდაპირისპირებას).

2. ეროვნული თვითგაცნობიერება ნაწარმოებში ძირითადად წარმართება არა საკუთარი ცოდვილიანობის შეგრძნებით, რაც ჩვეულებრივი მოტივია იმდროინდელ მწერლობაში, არამედ ეროვნულ ღირსებათა გააზრებით, რისთვისაც წამოყენებულია ოთხი მოტივი:

I. ქართველები ქვეყნის დასასრულს ცხოვრობენ და მარტონი იცავენ ქრისტიანობას; II. ქართლი ერთ-ერთი უძველესი ქრისტიანული ქვეყანაა; III. ქართული სარწმუნოება ბერძნებისას ეთანასწორება; IV. ქართლი წმინდანთა სამშობლოა.

3. ნაწარმოებში მოცემულია ეროვნული ვითარების სივრცული და დროითი მოაზრება: გააზრებულია ქართლის ადგილი „ოკეუმე-

ნაწილად, ანუ კულტურულ მსოფლიოში და ესქატოლოგიურ ეპოქა-
სვლაში. ესქატოლოგიურ პესიმიზმს თავისებურად უპირისპირდება
გოგონელი ოპტიმიზმი. „ოიკუმენას“ აღნიშნავს „ქვეყანა“ (თუმცა
ეს სიტყვა სხვა მნიშვნელობითაც იხმარება). ქართლი „ოიკუმენას“
დასასრულია, რომლის იქეთ იწყება ოიკუმენასმიმდებარი სამყარო.

ასეთ ფართო ფონზე აბოს სახის წარმოდგენა გამოხატულება
იპრობოსთვის ცნობილი აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის ესთეტი-
კური პრინციპებისა.

4. აბო, ვითარცა არაბებიდან გამოსული პროზელიტი, დამთრ-
გუნველი ძალის სიკეთედ გადაქცევის სიმბოლოა. დამთრგუნველი
ძალის სიკეთედ გადაქცევა ქართველთა საკუთარი ძალისხმევით უნ-
და მოხდეს.

5. ბერძნებთან შეთანასწორების საფუძველი ი. საბანისძისთვის
უნდა მიეცა ბიზანტიაში ხატმბრძოლობის გავრცელებას. „აბოს
წამებაში“ თავს იჩენს ანტიხატმბრძოლური ტენდენციები, რომლე-
ბაც უპირისპირდება ულტრასპირიტუალისტური ესთეტიკის პრინ-
ციპებს.

6. „აბოს წამების“ კომპოზიცია აგებულია „ღერძული სიმეტ-
რიის“ მიხედვით. I თავში მოცემული ზოგადი იდეალების რეალიზა-
ციაა II—III თავები, ხოლო მათი ლირიკული უკუფენა IV თავშია.
ეს განსაზღვრავს I—IV თავებს შორის მსგავსება-განსხვავებებს.
ნაწარმოების ამგვარი აგებულება შეიძლება გამოისახოს შემდეგი
სქემით: a(I თ.) — b(II—III თ.) — a'(IV თ.).

7. ნაწარმოების კომპოზიციური წყობის ამგვარი მოდელი ი. სა-
ბანისძეს საშუალებას აძლევს საყურადღებო პოეტიკური ამოცანე-
ბი განახორციელოს. I თავში განმარტებული საღვთო სიმბოლოები
IV თავში მიემართება აბოს. აქ ისახება რელიგიური სიმბოლიკის
ესთეტიზაციის პერსპექტივები, გზები და ფორმები მისი გამხატვ-
რულებისა, რაც ესთეტიკური სეკულარიზაციის გამოვლინებაა.
საღვთო სიმბოლოებით პერსონაჟის გამოხატვა მის ესთეტიკურ პო-
ტენციალს ზრდის, რამაც შემდგომი განვითარება ჰპოვა საერო
მწერლობაში და უმაღლეს იდეალთა ამქვეყნად ძებნამდე მი-
გვიყვანა.

8. „აბოს წამებაში“ ანტიარაბული პოლემიკის ნიშნით წარი-
მართება ადამიანისა და ღმერთის დაახლოება, რამაც, აგრეთვე, ახ-

ლებური ესთეტიკური პერსპექტივა ჰპოვა საერო მწერლობაში. ამის ნათელი ნიმუშია ერთი გამოცალკევებული მონაკვეთი ნაწარმოების IV თავიდან. აქ აბოს სულიერი სიმართლე სიკეთის ცხრა ზეაღმავალ საფეხურთანაა შეფარდებული. ეს საფეხურები თავისებურად ესადაგება ფრესკათა განლაგების პრინციპებს ქართულ ტაძრებში.

9. ნაწარმოების ღერძსა კმნის თვითშემეცნება. საკუთარი „მეს“ შემეცნება არაა დაკავშირებული მხოლოდ ქრისტიანული მწერლობის ცნობილ კონვენციურ მოტივთან — „ჩვენ ქრისტიანები“. „მე“ დაკავშირებულია ეროვნულ თვითშემეცნებასთანაც, რაც იოანე საბანისძის ესთეტიკურ-პოეტიკური თვალთახედვის განმსაზღვრელია.

წმინდა ნინო და დედა-უფალი

(ქართული წარმართული პანთეონის რეკონსტრუქციისათვის)

„თესლთა შორის წინათვე არიან ყოველნივე: გული, ღვიძლი, ტვინი, სხეული, ძეული, ძარღუნი, ფრცხილნი, თმანი, გარნა შეურევნელად. და კუალად მარცულთა ზედა ვითარ იქვლსა შორის წუელაი, ფხაი, ლერწამი, მუხლი, — ყოველნი ერთებრივ და არა შეერთებულად“.

ი. პ ე ტ რ ი წ ი

„თესლში გარდაუვალობაა ყვაილისა“.

რ. თ ა გ ო რ ი

ქართული მხატვრული აზროვნების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პარადიგმად უნდა ჩაითვალოს წმინდა ნინოს კულტურულ-ისტორიული სახე. იგი თვით ისტორიას ესთეტიკურობას სძენს. ნინოს სახე თავისი ისტორიული შინაარსითვე ესთეტიკურია. ნინო პერსონაჟია მნიშვნელოვანი კულტურულ-ისტორიული „სიუჟეტისა“. ისტორიული მოვლენა იქცევა სახე-იდევალად. ამიტომ მისი ისტორიული საზრისი ესთეტიკური გზით შეიძლება ამოვიცნოთ. ასე მივდივართ ისტორიის ესთეტიკამდე, რომელიც ითხოვს მოვლენათა სიმბოლური მნიშვნელობის გაშიფვრას.

დღევანდელი ლიტერატურათმცოდნეობისათვის ნიშანდობლივია ასეთი განმარტება: ლიტერატურააო გამონაგონი, ე. ი. არაა ისტორიული სინამდვილე და არც ისტორიულად ნატყუარი, არამედ გა-

მონაგონი სიმართლეთა. გამონაგონის სიმართლე გულისხმობს არა ისტორიისადმი ემპირიულ, ფაქტობრივ ერთგულებას, არამედ ისტორიის საზრისის წედომას: ე. ი. არსებითა არამიმეტური მხარე ლიტერატურისა. არამიმეტრობა არსისადმი „მიბადვას“ ნიშნავს. ესაა სახეთა პარადიგმულობის განმსაზღვრელი. ამგვარი სახეები „ტიპური“ ხდება ეროვნული სახისმეტყველებისათვის.

ამგვარ „ტიპურობაზე“ წერდა თ. მანი:

«В типичном всегда есть очень много мифического, мифического в том смысле, что типичное как и всякий миф, — это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладываются осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы» (Собрание сочинений, т. 9, М., 1960, с. 175).

ამგვარ სახეთა კვლევა მრავალი კუთხით ხდება: ზოგადი ეთნოფსიქოლოგიური ძირების წარმოჩენით, რომლის სიმბოლოებია არქეტიპული სახეები (იუნგი), ჯადოსნური ზღაპრის მოტივების ფუნქციათა გამოვლენით (ე. პროპიპი), მითოსურ-ლიტერატურული ზოგადი სახეების დადგენის ნიშნით (ო. ფრეიდეზბერგი) და ა. შ.

„ნინოს ცხოვრებაში“ შუასაუკუნეობრივი მწერლობის აინკრეტიზმი მთელი სისრულითაა გამოვლენილი: აგიოგრაფიული თხრობის გვერდით შემოდის საეკლესიო ისტორია, აქვე თავს იჩენს „ბასილოგრაფის“ (ქართულად — „მეფეთა ცხოვრების“) ჟანრი, გვხვდება ეპისტოლეები, ქადაგებანი. მაგრამ მასში თვალსაჩინოა მითოსური ნაკადი, უმეტესწილად ქრისტიანული მოდელირებით, ხან კიდევ პირდაპირ, რელექტური სახით. „ნინოს ცხოვრებაში“ უშუალო შეხვედრა გვაქვს მითოსური და შუასაუკუნეობრივი სახისმეტყველებისა. ამიტომ ეს ნაწარმოები შეიძლება ერთგვარი გასაღები გახდეს ქართული პარადიგმული სახეების დასადგენად, რადგან აქ თვალსაჩინოდაა წარმოდგენილი ძველი მითოსური სახეების ტრანსფორმაციის პროცესი და მათი ქრისტიანული ადაპტაცია. ძიებანი ამ მხრივ გაცილებით ადვილდება დღეს, როცა „ნინოს ეროვნების“ ისტორიული წყაროები მრავალმხრივად გამოკვლეული (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, ს. ყაუხჩიშვილი, ქ. ცხადაძე, მ. ჩხარტიშვილი). ამასთანავე სადღეისოდ მრავალმხრივად შესწავლილი „ნინოს ცხოვრება“ მხატვრობის თვალსაზრისით (რ. ბარამიძე, გ. ფარულავა).

ჩვენი უპირველესი მიზანია ნინოსი და მასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა სახის თავისებურებათა დადგენა. მაგრამ, ამის შემდეგ, ვფიქრობთ, შესაძლებელია წარმოვიდგინოთ ის წანამძღვრები, რომელთა მიხედვით იქმნებოდა ნინოს სახე. ბუნებრივია წინასწარვე დავუშვათ, რომ ნინოს სახეს წინ უძღოდა დიდი ხნის მანძილზე შემუშავებული ეროვნული იდეალები, რომლის ტრანსფორმაცია უნდა მომხდარიყო ნინოს სახეში. ბუნებრივია იმის დაშვებაც, რომ უმთავრესი ეროვნული იდეალები გამოხატული იქნებოდა ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ქალღმერთის სახეში, რომელსაც ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ ხალხის წარმოდგენაში უნდა ჩანაცვლებოდა ნინო. ამიტომ ჩვენ ნინოს სახის არსებით ნიშანთა დადგენის შემდეგ შევეცდებით რეტროსპექციის გზით მოვხდინოთ რეკონსტრუქცია ქართული წარმართული პანთეონის იმ მთავარი ქალღმერთებისა, რომლის ტრანსფორმაცია ნინოს სახეშია საგულებელი. ამ გზით მიახლოებით მაინც უნდა აღვადგინოთ სახე ქართველთა წარმართული პანთეონის მთავარი ქალღმერთებისა, ანუ „დედა-უფლისა“ („დედუფლისა“). ესაა ერთ-ერთი აუცილებელი გზა ეროვნული თვითშემეცნებისა. ეს საშუალებას მოგვცემს გამოვკვეთოთ ქართული ეროვნული სახისმეტყველების ერთი უმთავრესი პარადიგმული სახეთაგანი.

1. მცხეთა და იერუსალიმი, ბაღი და სამოთხე

1. ნებისმიერ აგიოგრაფიულ თხზულებაში მრავალნაირი სიმბოლიკაა, მაგრამ იშვიათია იმდენად სიმბოლიზებული ნაწარმოები, როგორც „ნინოს ცხოვრება“. სიმბოლიკითაა დატვირთული არა მხოლოდ გამონაგონი სახეები, არამედ თვით ისტორიული ამბებიც კი, საერთოდ, თვით ნინო დიდ საიდუმლოებათა შემცველი სახეა.

სიმბოლიზებულია ნინოს კაბადოკიელობა, ქართლში მისი მოსვლა იერუსალიმიდან, ქართლის მიჩნევა ჩრდილოეთის ქვეყნად, კვართი უფლისა და ჭვარი ვაზისა, არმაზის მსხვრევა და „სვეტიცხოველი“, ქართლის მთათა სახეები, „მარტო-ზე“ და მისგან ირემთა განკურნება, ბაღი და წყარო, მთელი მცხეთისგარშემო ტოპონიმია, დედოფალი სუჯის მცხეთას შემოსვლა. სიმბოლიზებულია

ნინოს ეპითეტები — „ტყვე“ და „დედოფალი“ და მრავალი სხვა სახე თუ დეტალი. ყოველივე ეს ქმნის ერთიან სემანტიკურ ველს ნინოს სახის ირგვლივ.

კაბადოკიას ასეთი სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭება: კაბადოკია ის ქვეყანაა, რომელიც ახლოა ქართულ სამყაროსთან გეოგრაფიულადაც, ეთნიკური შედგენილობითაც და კულტურულ-აღმსარებლობითი ინტერესებითაც. კაბადოკიელობა თუ პირდაპირ არ ადასტურებდა, არც გამორიცხავდა ნინოს ქართველობას. შემთხვევითი როდი იყო, როცა კ. კეკელიძე ზოგიერთი მოსაზრების კრიტიკისას აღნიშნავდა, რომ „ნინო არ იყო არც ბერძენი და, მიუხედავად, არც სომეხი, არამედ ქართველი“.

ნინოს იერუსალიმიდან მოსვლაც სიმბოლურია. იგი იერუსალიმის პატრიარქის იობენალის დის, სუსანას ასულია. ქართლში წამოსვლას წინ მან პატრიარქის ხელდასხმა მიიღო. ნინოს იერუსალიმში განსწავლა, იქ მიღება შთაგონებისა, სხვა მომენტებთან ერთად, მიანიშნებს ქართული ეკლესიის იერუსალიმურ წარმოშობაზე. ქართული ეკლესიის იერუსალიმური წარმოშობა კი — როგორც ეს კ. კეკელიძემ ცხადყო, — ცერძობითი ფაქტი როდია. იგი დიდად მნიშვნელოვან კულტურულ-ისტორიულ იდეად იქცა. მას ემყარებოდა ერის სულიერი დამოუკიდებლობა. ქრისტიანობის მიღებით საქართველო ირანის სულიერ ზეგავლენას განერიდებოდა, მაგრამ იბადებოდა მეორე საფრთხე — ანექსია ბიზანტიის მხრივ. ამიტომ ამჯობინებდნენ ქართული ეკლესიის კავშირს სირია-პალესტინასთან. ე. ი. ემორჩილებოდნენ იმას, ვისაც დამორჩილების ძალა არ შესწევდა, ყოველ შემთხვევაში, სამხედრო-პოლიტიკურის მხრივ. ქართული აღმსარებლობა იერუსალიმს უკავშირდებოდა მთელი ქრისტოლოგიური სისტემით და კერძოდ, მინეოლოგიურ-ეორტალოგიური პრინციპებით. ნინო ამგვარი კავშირის გამომხატველი სახეიდეად ხდებოდა. ნინოს წყალობით „მეორე იერუსალიმად“ იქცა მცხეთა, სადაც „ღმერთნი ღმერთობდნენ და მეფენი მეფობდნენ“ (ძვ. ქართ. აგიოგრაფიული ლიტ. ძეგლები, I, გვ. 111, ქ. შ-„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდული რედაქცია, 3-ჰედიშური).

ეს იდეა ასე განვითარდა: როგორც აღმოსავლური საქრისტიანოს ცენტრია იერუსალიმი, ასევე უნდა იყოს მცხეთა საქართველრსთვისო. მცხეთაში, მართლაც, ქრისტიანული იერუსალიმის ერთ-

გვარი ანალოგია შეიქმნა. კ. კეკელიძე წერდა: „მცხეთა, ეს ქართული იერუსალიმი, მდებარეობს მდ. მტკვრისა და არაგვის შესაყარზე, მის ცენტრშია დიდებული საპატრიარქო ტაძარი 12 მოციქულისა... აქ, მტკვრის ნაპირას, სადაც ქართველები მოინათლნენ, დღემდე შემორჩა მღვიმე ეკლესიის ნანგრევებით, რომელსაც ბეთლემი ეწოდება. მტკვრის მარჯვენა ნაპირას, სწორედ მცხეთის პირდაპირ, სამხრეთით, აღმართულია თაბორის სახელით ცნობილი მთა. მასზე იდგა ფერისცვალების ეკლესია... მცხეთიდან ჩრდილოეთით, პირდაპირი ხაზით სამ კილომეტრზე თაბორის პირდაპირ, მოჩანს მთა, რომელსაც ჭეია ამალლების მთა (ელეონი). მცხეთიდან სამხრეთ-აღმოსავლეთით, პირდაპირი ხაზით 8—9 კილომეტრზე, მდებარეობს ეგრეთ წოდებული ბეთანია“.

მცხეთის-ჯვრის მთას პირობითად გოლგოთა ერქვა, მის ძირას „ძუძუს წყარო“ გადმოდიოდა, რომელშიც სიმბოლიზდებოდა „ცხოვართა საბანელი“, ანუ „ბეთზეიდა“ (ი, 5, 2). აქვე იყო გეთსიმანიის ბაღი, სიონი და ა. შ.

ეს ანალოგიები მრავალმხრივ გამოვლინდა „ნინოს ცხოვრებაში“.

იერუსალიმშია ქრისტეს საფლავი, მცხეთაში კი დაფლულია კვართი უფლისა. მცხეთა სახეა ე. წ. „ზეციური იერუსალიმისა“, ამიტომ ანალოგიები სულიერი სიმბოლიკის შინაარსს შეიცავს.

„ზეციური იერუსალიმი“ ზეცაა, ქალაქიც და ბაღიც, იგივე „ლიმონარი“, „პარადიზი“ (ანდა-აღმოსავლური „ბუსთაანი“), ანუ „სამოთხე“.

2. მცხეთაში მოსვლის შემდეგ ნინო „სამოთხეში“, ანუ სამეფო ბაღში დამკვიდრებულა („ჩამოვედ ქალაქად და მივმართე სამოთხესა მას მეფისაო“, გვ. 122, შ—ჰ). „სამოთხე“ ორპლანიანი სახეა: ერთის მხრივ, ესაა ჩვეულებრივი სამეფო ბაღი („სამოთხესა შევედ, ნაძუთა ქუეშე ბაბილოთა ადგილი არს მცირე საყუარელად შემზადებული“. გვ. 123, შ.). ეს ბაღი ყოფილა იქ, სადაც სვეტიცხოველის ტაძარია“ (ლ. ჭანაშია)?. მირიან მეფემ „ალაშენა ეკლესია სამოთხესა მის შინა და განაბრწყინა იგი ფრიადითა ოქროითა და ვეცხლითა და შეამკო ყოვლითა სამკაულითა“. გვ. 123, შ—ჰ). აქაურობას არც „ცხოვრების ხე“ აკლია და არც ზეციური სულიერების განმასახოვნებელი ფრინველები, როცა ამ „ბაღს“ სულიერი

ხილვით გავაშინაარსებთ; ნინო ამბობს: „მათვე დღეთა შინა ორგზის და სამგზის ვიხილე ჩვენებასა შინა, მცირედსა მას მირულება-სა ჩემსა მუხლთა ზედა: მოვიდიან მ ფ რ ი ნ ვ ე ლ ნ ი ცისანი, შთავიდიან მდინარესა, დაიბანნიან და მოვიდიან სამოთხესა მას და ბ ა ბ ი ლ ო ს ა მას მოისთულებდიან და ყუავილსა მას ძოვდიან და მოწლედ ჩემდამო ღაღადებედ, რეცა ჩემი არს სამოთხეი იგი“ (გვ. 123, შ).

ბალი სულიერად გადააზრებით იქცა „სამოთხედ“. ეს ტიპური ქრისტიანული სიმბოლიკაა, მაგრამ აქვე ჩანს წარმართობასთან დაკავშირებული წარმოდგენები: ჩიტები „ბაბილოს მოისთულებდიან“, „ყუავილსა ძოვდიან“ და მათგან მინიჭებული ძალით სასწაულქმედებას ღაღადებენ: ისინი სამოთხეს ნინოსეულად აცხადებენ. ამგვარი ბაბილოცა და ყუავილიც წარმართული „სიცოცხლის ხის“ გრძნეულების სიმბოლოებია, თუნდაც, გარეგნულად, სახეთა საგნობრივი აქსესუარით.

როგორც მცხეთის ქრისტიანულად გარდასახვა მოხდა, ასევე უნდა გარდასახულიყო ის წარმართული კულტები და მათთან დაკავშირებული რეალიები.

3. მცხეთაში მოსვლა სიმბოლურად იერუსალიმში მოსვლაა („მოვედ მთასა ს ი ო ნ ს ა და ქალაქსა ღმრთისა ცხოველისასა, ზეცისა იერუსალიმს“, 12, 22). ყველანი მოდიან მცხეთას, როგორც განსაკუთრებულ ადგილას, მხოლოდ ნინო მოდის აქ უბრალოდ, როგორც თავის საუფლოში. დედოფალმა სუჯიმ გადაწყვიტა მცხეთის „სიონს“ მოსვლა, იგი დაბა „ბოდიდან“ ფეხით მოდიოდა. მოადგა არაგვს და ვერ შეძლო აღიდებული მდინარის გადმოსვლა. „დედოფალი ტირილით იარებოდა კიდესა მდინარისასა, ვითარცა ყრმაი ძუძუნისთვის დედისა თვისისა, ეგრეთ სურვიელ იყო ხილვისათვის სასურველისა თვისისა“. შემდეგ დედოფალი შექდა ერთ სახედარზე, მიადგა არაგვს, წყალი გაირღვა და იგი ასე შევიდა მცხეთას და მის ეკლესიაში (გვ. 99 — 100, კ). საყდარში მას მრავალი ხალხი მიეგება, მათთან ერთად კი მეფე და მთავარეპისკოპოსი იოანე.

ამ ეპიზოდს ორი ევანგელური წყარო გააჩნია: ერთია, ქრისტეს შენი არს ჩუენებაი იაკობისაო“. (გვ. 123, შ).

მკვლევართა აზრით, მსგავს ეპიზოდებში იერუსალიმი და მისი სიონი მაგიურად გააზრებული დედა-მიწის სიმბოლოებია. აქ იგულისხმება — „დედა მხსნელი“. ამას უკავშირდება ვაზის სიმბოლიკაც (ო. ფრეიდენბერგი, გვ. 494, 501).

არაა შემთხვევითი და სწორედ სიმბოლური სახისმეტყველებით აიხსნება ის, რომ „ნინოს ცხოვრება“ გამსჭვალულია ბინარული განსახოვნებით. აქ უმთავრეს წყვილულ სახეებს ქმნიან: ჭვარი ვაზისა („ნასხლევისა“) და სვეტიცხოველი, მაცვლოვანი და „სამოთხე“, არმაზის მთა და „ბორცვი ჭუარისა“, „ზემო“ და „ქვემო“ ეკლესიები, აქვეა ბიბლიური საკულტო მთები: გებელი და გარიზანი (გვ. 125, შ—ქ), იაკობის შვილთა ორი შტოს სამკვიდრებელნი (შტრ. „შატბერდის კრებულში“, იპოლიტე რომაელის „განმარტებული კურთხევათაი“, გვ. 204, აგრეთვე გვ. 171).

ამრიგად, მცხეთა და მისი შემოგარენი მოფენილი იყო წარმართული საკულტო ადგილებით. შემდეგ მოხდა მათი გადაქრისტიანება, თუმცა მათ მაინც შემორჩა წარმართობის ნიშნები. ქალღვთაების ნიშნები ნინოს სახეში გადავიდა, ასევე გარდაისახა ნინოს „სამოქმედო გარემოც“ და მასთან დაკავშირებული რეალიები.

მთავარი ისაა, რომ „ნინოს ცხოვრების“ სახისმეტყველებაში უონავს წარმართული სარწმუნოება და ამისი საფუძველი მხოლოდ სიმბოლოთა ფორმალური სტრუქტურა კი არაა, არამედ უფრო მნიშვნელოვანი რამ: აქ ხდება რელიგიათა ეზოთერული პირველსაწყისების შენარჩუნება. ამიტომ „ნინოს ცხოვრებაში“ მხოლოდ სიახლენი კი არაა საძებნი, არამედ სიძველენიც. ნინოს სულიერი ხილვით წარმოსახულ „სამოთხეში“ შეიძლება ამოვიკითხოთ უძველესი წარმოდგენები და ამგვარ სახეთა ინვარიანტული სუბსტრატი. სამოთხის წარმოდგენაში კი ბევრი ეროვნული იდეალი იყო კონდენსირებული. ამითაც გამართლებული უნდა იყოს ჩვენი მიზანი, რომ მოვახდინოთ სამოთხის ადრეულ წარმოდგენათა „რეკონსტრუქცია“.

ნინომ აქცია მცხეთის ჩვეულებრივი ბალი სულიერ სამოთხედ და ამიტომ ეუბნება მას სიღონია, ასული აბიათარისა: „ჩუენებაი შენი არს ესე, რამეთუ ადგილი ესე სამოთხისაი შენს მიერ იქმნეს სამოთხეჲ“ (გვ. 124, შ). ქედისური ვარიანტი უმატებს: „ჩუენებაი შენი არს ჩუენებაი იაკობისაო“. გვ. 123, შ.).

იაკობის ხილვის შემოტანით მცხეთის ადგილები თავისი ზოო-
თა და ხეებით კოსმიური კიბის სიმბოლიკას დაუკავშირდა. სსე-
განაცა ნახსენები „ადგილი იაკობის კიბედ ხილული და ზეცად
აღწევნული“, რაც მიანიშნებს სიახლოვეს „ადგილსა მის ნაძუისა
ლიბანით მოღებულსა“.

„ადგილი იაკობისი“ ნინოსთვის მცხეთაშიც შეიძლება იყოს და
ფარავნის ტბის პირას როცა ის სულიერ ხილვებს მიეცემა. ამ წარ-
მოდგენით „ზეციურ კიბედ“ იქცევიან ხე (ალვა ან ნაძვი — ლიბა-
ნის კედარი), ჭვარი, სვეტიცხოველი და თვით ნინო. ესენი ყველანი
ხლებიან ამქვეყნის ზეციერებასთან დამაკავშირებელნი, ანუ „იაკო-
ბის კიბე“, „კიბე სათნოებისა“. ეს ყველაფერი გულისხმობს კოს-
მიურ იერარქიას სულიერი გაგებით.

4. მცხეთის ქრისტიანულ რეალიებში ახლებურად იქნა გადააზ-
რებული არა მხოლოდ ადგილობრივი წარმართული წარსული, არა-
მედ ბიბლიური სიწმინდენიც. ორივეს გადააზრება ხდებოდა ხოლმე
ახლებური სიმბოლიკით. ამ მხრივ „ნინოს ცხოვრების“ გაცხრილი-
სას ჩვენთვის სახელმძღვანელო მნიშვნელობისაა ბასილ კესარი-
ელის საგანგებო ტრაქტატი, რომელიც წარმართული მემკვიდრეო-
ბის ათვისებლს მეთოდებს შეეხებოდა. ამასთანავე ცნობილია ე. წ.
პარალელური ბიბლიის პრინციპები, რომლის თანახმად, „ძველ
აღთქმაში“ სიმბოლურად ჩანს „ახალი აღთქმა“. ამის თავისებური
გამოვლენა იყო ისიც, რომ ახალი ეკლესიები შენდებოდა ძველი
წარმართული ტაძარსამოციველოების ადგილას.

ზემოაღნიშნული ორმხრივი სიმბოლიკა დაკავშირებია სვეტი-
ცხოვლის ტაძარს, ანუ „ქვემო ეკლესიას“, რომლის შესახებ ნაწარ-
მოებში თქმულია: „ქ უ ე მ ო ს ა ე კ ლ ე ს ი ა ს ა ე რ კ ქ უ ა „წ მ ი
დ ა ი წ მ ი დ ა თ ა ი“ და ყოლადვე ვერ ვიკადრებდი კართა მისთა
განხუმად თვინიერ ხოლო დღესა კვირიაკესა, არც შესლვა ვინ
იკადრებდა, თვინიერ მდდელთასა, რომელნი გალობედ მას შინა,
რამეთუ შიში დიდი დაცემულ იყო ყოვლისა ზედა კაცსა სუეტისა
მისგან ცხოველისა და ახედვიდა ყოველი კაცი სუეტსა მას, ვითარ-
ცა ძალსა ღმრთისაჲს“ (გვ. 160, შ.).

ამ სიტყვებს არაერთგზის შეხებიან (გ. ჩუბინაშვილი, ზ. კიკნაძე,
თ. მგალობლიშვილი). თ. მგალობლიშვილი აღნიშნავს: „მირიან მე-
ფის ანდერძში ყურადღებას იქცევს ასევე „ქვემო ეკლესიის“ სა-

ხელიც „წმიდაი წმიდათაი“. ეს სახელწოდება, ჩვენი ვარაუდით, ისევ ძველ იერუსალიმს, მის უწმინდეს ადგილს უნდა უკავშირდებოდეს. „წმიდა წმიდათაი“ ძველ აღთქმაში რამდენჯერმეა ნახსენები. იგი აღნიშნავს მოსეს კარავსა და შემდეგ სოლომონის ტაძარში იმ წმინდა ადგილს, სადაც სჯულის კიდობანი იყო მოთავსებული. მაგრამ „წმიდაი წმიდათაი“ ძველ აღთქმისეულ კარავსა და ტაძარში უწმინდესი ადგილი იყო არა იმის გამო, რომ აქ სჯულის კიდობანი იყო დიდგმული, არამედ იმიტომ, რომ როგორც სამართლიანად შენიშნავს ა. ოლესნიცკი: ეს იყო ადგილი ღმერთის გამოცხადებისა“. (ზ. კიკნაძის მსგავს მოსაზრებებს „წმიდაი წმიდათაის“ შესახებ ჩვენ აღრე შევებეთ. „მნათობი“, 1982, № 39).

სვეტიცხოვლის ტაძარს რქმევია „წმიდაი წმიდათაი“ ისევე, როგორც მოსეს კარავსა და სოლომონის ტაძარში სჯულის კიდობანის იგივე ადგილს — ადგილს ღვთის გამოცხადებისა. გამოდის, რომ სვეტიცხოვლის ტაძარი იმეორებდა სოლომონის ტაძარს. სვეტიცხოვლის სასწაული თვით იყო ღვთის გამოცხადების ნიშანი.

ჩვენთვის ამჯერად საყურადღებოა შემდეგი რამ: სვეტიცხოვლის ტაძარი უნდა შექმნილიყო იერუსალიმის სიონის „სახედ და ხატად“, როგორც რომ მთელი ქრისტიანული მცხეთა ქრისტიანული იერუსალიმის მსგავს სახეს იღებდა. სვეტიცხოვლის ტაძარს რომ სიონი ერქვა, ეს თვით „მოქცევაი ქართლისაშია“ აღნიშნული. თანაც სვეტიცხოვლის ტაძარი უნდა გამხდარიყო პირველსახე შემდეგდროინდელი ქართული ტაძრებისათვის.

ვსარგებლობთ შემთხვევით და ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით გვსურს ყურადღება მივაქციოთ ქართული ტაძრების ერთ ნიშანდობლივ მომენტს, რომელიც სწორედ ქართულ ტაძრებში უნდა ჩანდეს უფრო მკვეთრად, თუმცა თავს იჩენს სომხურსა თუ საერთოდ მცირეაზიულ ხუროთმოძღვრებაში.

ქართული ტაძრების მიწაზე მოცემულ გეგმილზე წარმოდგენილი კვადრატითა და კვადრატზე „დადგმული“ აბსიდის ნახევარწრიო უნდა ჩანდეს სოლომონის ტაძრის განივი ჭრილი. ეს სიმბოლურად ნიშნავს, რომ ქართული ტაძრები „დაეფუძნა“ სოლომონის ტაძარს. ამით უნდა აიხსნას ის, რომ ქართულ ტაძარს „წმიდათა წმიდაი“ უწოდეს. ზემოაღნიშნული საერთო წინამძღვრებით ეს კიდევ უფრო გამართლებული ჩანს.

1. „ნინოს ცხოვრებაში“ კარგად ჩანს უუასაუკუნეობრივი სახისმეტყველების ერთი ფრიად დამახასიათებელი თავისებურება: მხატვრულ სახეებს უშუალოდ საგნები ან მოვლენები კი არ ქმნიან, არამედ მათი სიმბოლური მნიშვნელობანი. თანაც, სახის სტრუქტურაში შეიძლება წამყვანი იყოს სიმბოლური მნიშვნელობა, ერთი შეხედვით, სრულიად სასხვათაშორისო დეტალებისა, განსაკუთრებით საყურადღებო ხდება ეს წარმართული პანთეონის დახასიათებისას.

„ნინოს ცხოვრებაში“ ნათქვამია, რომ არმაზს ამშვენებდაო თვალი ბივრიტისა („ბივრიტი ბივრილიაო,“ — აღნიშნავს საბა). არმაზის სამოსელზე იგი ბრწყინავდა თავისი ბუნებრივი ბრწყინვალეებით. „თ უ ა ლ თ ა ი“ კი განმარტავს: ბივრილი „მსაგვს არსო სისხლითა დაღებულისა მის ს ა მ ო ს ე ლ ს ა ი ო ს ე ბ ი ა ს ა, რომელი შეაღტვეს სისხლითა ძმათა მათ და მიუძღუნეს მამასა თვისსა იაკობს. კეთილად მერმეცა დაიწერნეს ფერნი თუალისა მის ბივრილისანი, მოასწავებენ ყუდროებასა და ჰიმშვიდესა და სიწმინდესა იოსებისსა, რომელი სიბრძნითა მიიწია ფლობელებასა და ხელმწიფებასა და საყუარელ-ყოფასა ფარაოისსა და მეგვიპტელთა მათ ყოველსა, სოფელსა, ვითარცა — ჰახედ თვალი ბივრილი განედგმის გვირგვინსა შარავანდელთასა და ედგმის გვირგვინსა და სამკაულსა დედათა და შთაისმის ბეჭედსაცა ხელმწიფეთასა“ („შატბერდის კრებული“, გვ. 165).

შევნიშნავთ: „ნინოს ცხოვრების“ სიმბოლიკის გასააზრებლად აუცილებელია „შატბერდის კრებულში“ მის წინ შესულ ეგზეგეტიკურ თხზულებათა გათვალისწინება (ამ შემთხვევაში კი, ეპითაწე კვიპრელის ნაწარმოებისა — „თუალთაი“) საერთოდ, „შატბერდის კრებულის“ აგებულება დიდადაა განპირობებული „ნინოს ცხოვრების“ სიმბოლიკის განმარტების მიზნებით.

ბივრილი სიმბოლურად იოსების თვალი-პატიოსანია. იოსების სახისმეტყველებითი მნიშვნელობაა სილამაზე და სიყვარული. ბივრილი მყუდროება-სიმშვიდესაც მიაწინებს და იმასაც, რომ ამისი პატრონი ხელმწიფის სიყვარულს იმსახურებს. ეს თვალი ქალთა სამკაულიც შეიძლება იყოს. აქედან უკვე ისახება შესაძლებლობა

ბიერიტ-ბივრილი ნინოსაც დაუკავშირდეს. მართლაც ასეა: არმაზის მსხვერვა რომ დამთავრდა, ყველაფერი კლდეზე ჩაიქცა, მხოლოდ ერთადერთი თვალი პატიოსანი, ბიერიტი გადარჩა, რომელიც ნინომ აბოვა და „ძველ ქალაქში“ წამოიღო (გვ. 122, შ).

აქ სხვაგვარი სიმბოლიკაცაა. ბიერიტის თვალი-პატიოსანი „მოსწავებს ასულთა, რომლისა ნათესავისაგან შობად იყო ქრისტე“ („შატბერდის კრ“. 160). ე. ი. ბიერიტი ყოფილა სიმბოლო დედათა მხრივ ქრისტეს შთამომავლობითი შტოსი. ნინოც სიმბოლოურად ამ გენეალოგიური შტოს წევრად ჩაითვალა. სიმბოლოურად ისიც შეიძლება ითქვას, რომ ნინო ქართლისათვის ქრისტეს „მშობელია“, რადგან ნინო ქართლისათვის ღვთისმშობლის მონაცვლეა...

ბიერიტი წარმართული კერპის ნაშთია. ერთადერთი ის გადარჩა შემუსვრილი კერპიდან. ასევეა ნინოც მისი შორეული წარმართი წინაპრების მიმართ. ძველი ღმერთებიდან რჩება მხოლოდ „თვალი პატიოსანი“, რომელიც უნდა ეპოვნა ნინოს და სწორედ მან იპოვა იგი. მან ეს თვალი ძველ ქალაქში მოიტანა. ყოველგვარი თვალი-პატიოსანი მზე ეს თან წილნაყრად ითვლებოდა წარმართობაში. ქრისტიანობამ აქაც ჩაანაცვლა „სულიერი მზე“. გადარჩენილი თვალი პატიოსანი ნიშნავს, რომ წარმართობის ელემენტი შემოუტანიათ ქრისტიანობაში. ეს დასაშვები იყო მხოლოდ ძველ რწმენასთან ეზოთერული კავშირით. არმაზიდან შემორჩა მარცვალვით მცირე რამ. ხოლო მისი სულიერი პირველსაწყისიდან — მზისაგან (სულიერი მზისაგან) მოდის ნინო. იგი არმაზის ასულადაც ესახებათ. ეს გვაგულვებინებს, რომ ადრე არსებობდა არმაზის ასული მზიური ქალღმერთი, ალბათ თავდაპირველად ის უშუალოდ მზის ასული იყო, მაგრამ როცა მზის ანთროპომორფულ სახებად არმაზი მიიჩნეეს, ქალ-ღვთაებანიც მის ასულად ჩაითვლებოდა. ეს კარგად ჩანს „ნინოს ცხოვრებიდან“.

სხვათა შორის, სულ ადრე თვით აიტიც ჰელიოსის ძედ მიუჩნევიან. ეს არ ნიშნავს მხოლოდ ბერძნულ წარმოდგენას. (ბერძნები ადგილობრივ ღვთაებებს თავიანთი ღმერთების სახით მოიხსენიებდნენ ხოლმე. — ო. ლორთქიფანიძე).

ძალზე ნიშანდობლივია, რომ ნინოზე გადადის ზოგიერთი ის თვისება, რაც ადრე მიეწერებოდა არმაზს, რომელიც ასეთ კონ-

ტექსტში მოიხსენიება „აპა ესერა ღმერთნი დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი და სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი და წვიმისა მომცემელნი, ქუეყანით ნაყოფთა განმზრდელნი, ქართლისანი არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამომძიებელნი და ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი — გაცი და გა“ (გვ. 132, შ).

არმაზისა და ზადენის ამგვარი თვისებები ნინოს სხვადასხვაგვარად უკავშირდება არმაზის მსხვრევის თუ თხოთის მთაზე მზის დაბნელების დროს. მაგრამ მასში შეიძლება დაეინახოთ უფრო მაღალი ნიშნებიც, რომლებიც მიეწერება „მამათა ჩუენთა ძუელ ღმერთებს“.

2. მართალია, არაერთგზის აღნიშნულა, მაზდეანობა კერპთაყვანისმცემლობა არ ყოფილაო (მისი „ნატი“ იყო ფრთოსანი მზე), მაგრამ ამით არმაზის კულტის მაზდეანობასთან დაკავშირება შეუძლებლად არ უნდა ჩაითვალოს. საერთოდ, მოქცევაი ქართლისაში ძალზე ხშირია მითითება, რომ ქართლში არსებულ წარმართულ კულტებს უმეტესწილად კერპთა სახე ჰქონიათ (გვ. 89, 100). ჩვენში ღვთაებათა ანთროპომორფული გამოხატვის საკმაოდ მძლავრი ტრადიცია იყო, ამას ამაგრებდა ბერძნული სამყაროს გავლენაც. ამიტომ არ მიგვაჩნია შეუძლებლად, რომ ირანული ღვთაებათა ადაპტაცია ადგილობრივი ატმოსფეროს მიხედვით მომხდარიყო. მართალია, არმაზს ხეტურ ღვთაებებთანაც აკავშირებენ, მაგრამ საამისო კულტურულ-ისტორიული საფუძველი არაა დადგენილი. ჩვენი ისტორიული ტრადიცია კი მას ირანულ სამყაროსთან აკავშირებს. ერთი აშკარაა, როცა არმაზი უარყვეს, უარყვეს როგორც ირანელთაგან თავსმოხვეული ღვთაება. და რომ ის ქართველთათვის უცხო იყო, ამის ნიშანდობლივ მაჩვენებლად ი. ჯავახიშვილს ის მიაჩნდა, რომ მისი კვალი იმთავითვე წაშლილა.

ამრიგად ბივრიტი არმაზის (თუ მზე-ღვთაების) იმ ნიშანთვისებათა სიმბოლოა, რომელიც ეზოთერული გზით ნინოს უნდა გადმოსცემოდა. ბივრიტი მიაწინებს, რომ ნინო მზიური ძალის მქონე ღვთაების მემკვიდრეა. ამ თვისებას უშუალოდ, ცხადია, წარმართული ქალ-ღვთაება ატარებდა. მზიური ქალღმერთები იყვნენ „ლევკოთეაც“, დალიც, ანდა — ფრონესპირა ტაძრის „ღვდა-უფალიც“.

1. მზის დაბნელება ერთ-ერთი უმთავრესი ეპიზოდია „ნინოს ცხოვრებაში“. ამას მოჰყვა ჯერ მირიანისა და შემდეგ მთელი ქართლის გაქრისტიანება. ეს ეპიზოდი მეტნაკლები სხვაობით თითქმის ყველა წყაროშია (ქართულშიაც და ბერძნულშიაც). მართალია, მიიჩნევენ, რომ თითქოს „ნინოს ცხოვრება“ IX საუკუნეში შექმნილიყოს და საამისოდ არაერთ მოტივს მოიხმობენ, მაგრამ არსებული შეხედულება არ შეიძლება დამაჯერებლად მივიჩნიოთ, ჯერ ერთი, IV—V საუკუნეების ბერძნული წყაროების გამო და, მეორეც, იმის გამოც, რომ „მოქცევაი ქართლისაი თვითონ მიუთითებს გრიგოლ დიაკონის ადრეულ თხზულებას.

„ნინოს ცხოვრების“ ქელიშურ ვარიანტში ვკითხულობთ: მირიანის ნადირობისას თხოთის მთაზე „შუა სამხარ ოდენ დაბნელდა მის ზედა მზე, და იქმნა ღამე უკუნი, ბნელი ფრიალ“. ამოდ ევედრებოდა მირიანი შველას არმაზსა და ზადენს. ისინი უძღურნი აღმონდნენ ნათელი მიენიკებინათ მზისთვის. მაშინ მირიანმა მიმართა ნინოს ღმერთს, „ჯუარსა და ჯარცმულს“. ნინოს ღმერთმა დაუბრუნა მზეს (და მირიანს) ნათელი და მეფე თავისი მხლებლებით უღრან ტყეს თავს აღწევს. ეს ეპიზოდი ჩვენ მიგვაჩნია კონვენციურ მოტივად, რომელშიაც განქიქებულია მზის ღმერთობა (იხ. რ. ს., ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, 1975, გვ. 171 — 181).

უღრანი ტყე, ან — „უსიერი ტევრი“ წუთისოფლის სიბნელის სიმბოლო შეიძლება იყოს. ნიშანდობლივია, რომ მირიანის მოქცევა უშუალოდ არმაზის მსხვერველს კი არ მოჰყოლია, არამედ მზის დაბნელებას, მზის ძალმოსილებაში დაექვევებას. ზოგიერთ წყაროში ნათქვამია, რომ მხოლოდ მირიანს მოაკლდა მზის ნათელი. ეს უნდა ნიშნავდეს, რომ მირიანს ურწმუნოდ მოაკლდა შინაგანი ნათელი. მამასადამე, ხილული ნათელი საცნაური ხდება მხოლოდ შინაგანი სულიერი ნათლის წყალობით.

ყოველივე ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ ქართველთა უმთავრესი ღვთაება მაშინ იყო მზე, რომელიც ამზადებდა საფუძველს ქრისტიანულ მონიშნზე გადასასვლელად (იხ. რ. ს., ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან).

2. მირიან მეფე მისი მოქცევის შემდეგ ნინოზე ამბობს:

„ამან წმიდამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაი და შუვა ღამეს ოდენ მიჩუენა მე მზეი ბრწყინვლელი“ (გვ. 158).

ქელიშური ვარიანტი კი პირდაპირ განმარტავს ამ „მზეს“:

„შუა ღამესა ოდენ მიჩუენა მზე იგი სიმართლისაი ბრწყინვალელ“.

აქ არ შეიძლება არ დავინახოთ ასეთი შეპირისპირება: შუადღის დაბნელებული მზე და შუაღამეს მზის ბრწყინვალეობა. მანანა გიგონეიშვილის სპეციალური გამოკვლევების შემდეგ მრავალმხრივ ყურადღებულია „მზიანი ღამის“ შინაარსი და მისი გავრცელება. „ნინოს ცხოვრებაში“ „მზიანი ღამის“ შემოტანა იმითაა საყურადღებო, რომ ამ დროს ხდებოდა ხილული მზის გასიმბოლოება სულიერ მზედ.

«День посреди ночи. — Так как христианин был обращен «от тьмы в чудесный свет» (Деян. 26, 18; 1, Петр. 2,9), он не может быть застигнут врасплох. Днем Господен, который «придет как тать ночью» (1 Фос. 5, 2, 4)... Вместе с Петром, осияним светом в ту ночь, когда Христос преобразился (Лк 9, 29, 32), он находит в писаниях свет, подобный светильнику, сияющему в темном месте. Христос — Жених придет в полночь. Бог «сам есть свет и нет в нем никакой тьмы», «Свет во тьме светит» (Ин. 1, 5)». (Словарь, 685—686).

3. „მზიანი ღამის“ სიმბოლოა მზე. ამგვარი მზე ნინოს წყალობით საჩინო გახდა ქართლში. აქ შემოდის კიდევ ერთი ახალი თპოზიცია: „მზეი სიმართლისაი“ და „ჩ რ დ ი ლ ო ი“ (ანუ „უმზეო“ ქართლი). ქართლს ეწოდა „ჩრდილოის“ ქვეყანა. ასეთი სახელწოდება მას შეეძლო მიეღო ბიზანტიის მცირეაზიულ ოლქებთან მიმართებით (ეტყობა, თავდაპირველად ასე ერქვა, საქართველოს სამხრეთ დასავლეთ მხარეებს). უფრო გვიან „ჩრდილოის ქვეყანას“ ხაზარეთს ეძახდნენ (ასეა „აბოს წამებაში“). მაგრამ მხარეების სახელწოდებანი გააზრებული ყოფილა სიმბოლურადაც და წარმართულ ქართლს ასე ეძახდნენ სწორედ როგორც ბნელს, სულიერ ნათელს მოკლებულს და ცოდვით დაბნელებულს („იყო ქუეყანაი მზისაგან სიმართლისა დაკლებული... სახელი ერქუა სიმართლად ჩრდილოი, არა თუ ამის მზისა ნათლისაგან დაკლებულ იყოო“. გვ. 124, ქ. იყოო „ქუეყანაი ესე ჩრდილოისი დაბნელებული ცოდ-

ვითა“ (გვ. 157). ნინოს მოსვლა იყო „ბნელსა შინა მთიები რაი აღ-
მოხდის და ცისკარი აღიღოს“. 125, შ. „ვიქცეოდეთ ნათელსა და
მკვიდრ ვიყვენით ბნელსა“. 125, შ).

„დასავლეთი“ ის ადგილია, საიდანაც იწყება სწრაფვანი, „აღ-
მოსავლეთი“ გაიზარებოდა ცნობილი იდეის მიხედვით — „ლუქს
ექს ორიენტე“ („ნათელი აღმოსავლეთიდანაა“), სამხრეთი მზის
მხარეა, ჩრდილოეთი ცოდვისა და ასეთი ყოფილათ ქართლი ნინომ-
დე. მაგრამ „მოხედნა ღმერთმან ქუეყანისა ამას, ნაპრალსა ერთსა
ჩრდილოისასა, რომლისა მთანი დაეფარნეს ნისლსა ცოდვისასა და
ველნი—ალმურსა ცთომისასა, ვინაიცა დღე—ღამედ, და ნათელი—
ბნელად. და სუფევდა მას შინა სოფლისა მპყრობელი იგი მთავარი,
რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა და შთაბნევედა ყოველთა სულთა
კაცთასა ჯოჯოხეთად, რომელი განიოტა უფალმან სულითა პირისა
მისისაითა ქუეყანით და სირცხვილელული მიილტვის ადგილთა ბნე-
ლისათა. ხოლო შენ ზედა გამობრწყინდა ნათელი სამხრისა და მზე
სიმართლისა“ (101, კ), — სწერს ნინო მირიანს. ეს სიტყვები შე-
დის საკუთრივ „მოქცევაი ქართლ-საში“. ეგვევ შემდეგაც მეორდე-
ბა (სიდონიასეულ თავში). განმეორებანი ხშირადაა ამ ნაწარმოებში,
მაგრამ ასე ვრცლად — იშვიათად. აშკარაა, აქ მოცემულ გააზრებებს
საგანგებო მნიშვნელობას ანიჭებდნენ.

ქათლის, ვითარცა „ჩრდილოის ქუეყნის“, სახე რამდენიმე ნიშ-
ნითა წარმოდგენილი: ერთ-ერთი ასეთი ნიშანია ის, რომ მთები
დაეფარა „ცოდვის ნისლს“. ჩვენ ვფიქრობთ, შემთხვევითი არ უნ-
და იყოს მთების აღნიშვნა. მთები მზისა და ციური ნათლის სალო-
ცავთა ადგილი იყო წარმართობისას. წარმართული . ნათელი კი
ცოდვის ნისლად ჩაითვლებოდა. ამგვარივე გააზრებებს უკავშირ-
დება თხოთის მთაზე მზის დაბნელება. ამას მირიანი შე-
იგრძნობს თავის სულიერი ინიციაციის წინ,
ე. ი. მაშინ, როცა მასთან მოახლოებულია სხივი სულიერი მზისა.
ამ დროს „ცოდვის ნისლიც“ უფრო შესაგრძნობი ხდება. აშკარაა,
რომ ამ დროს აღმერთებდნენ მთებს, ვითარცა ნათლის საგანეს. ნი-
ნო თვლის, რომ მათზე დაქროდა „სოფლისა მპყრობელი მთავარი“.
მთავარი ეწოდებოდა „სატანას“ („სატანაილს“), რომელსაც ქრის-
ტიანები ძველ ღმერთებში ხედავდნენ. იგი ჰაერის სულით დაქრის.

სწორედ „ჰაერის სული“ გარდაისახება „ცოდვის ნისლად“. ასეთი იყო „ჩრდილოის ქუეყანა“.

4. აქ კვლავ გაეისვენებთ, რომ ქართული პარადიგმული სახის-მეტყველების ერთ-ერთი უმთავრეს საფუძველთაგანია ნათლის ესთეტიკა. (იხ. რ. ს., ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის, „ცისკარი“, 1984, № 6—7). მთელი „მოქცევაი ქართლისაი“ გამსჭვალულია ნათლის ესთეტიკით. აქ უკვე ჩანს უძველესი ქართული წარმართული ტერმინი — ნათლის მიღება, რომელიც ქრისტიანობამ შეითვისა (ვ. კეკელიძე). ამისი დასტურია შემდეგი ტერმინი „ნათელი ცხოველი“ (91, 3), რაც „სვეტიცხოველის“ ტოლფარდია (შდრ. ძე-ლი ცხორებისაი. 96, შ—ჰ, „ნათელი ჭეშმარიტი“, 99).

საყურადღებოა წარმართი მცხეთელი ებრაელების სალოცავი ადგილებიც. „სახლი ელიოზისი იყო ქალაქსა შინა დასაველითსა, იყო კარსა მოგუეთისასა, მტკუარსა ზედა. და იყო მცირეი ბაგინი სამარხვოი მათი, რომელსა ზედა აღჰმართა წმიდამან ნინო ჯუარი ქრისტესი. და ერთიერთსა ნათელ სცემდა მუნ შინა ხელითა იაკობ მღდელისაითა და პროსილა მთავარ — დიაკონისაითა, მთავართა შვილებსა წიად ქალაქისათა და ერქუა ადგილსა მას მთავართა სანთლოი და ფრად დიდებულ იყო ადგილი იგი დღეთა ჩუენთა, რამეთუ დგა იგი ველსა თვინიერ ნაშენებისა. და მათ დღეთა შემეშურვნეს ფრად ჰურიანი მცხეთელნი ჩემ ზედა და დასცეს ხეი იგი კილა მოი: რომელი დგა კარსა, ზედა ბაგინისასა“ (გვ. 146, შ).

სამარხოვებთან სალოცავია მტკვრის ნაპირას, აქვეა საკულტო ხი. ამ ადგილს ერქვა „სანათლოი“ (გვ. 146, შ). ეს წარმართობის-ღროინდელი სახელი უნდა იყოს, რადგან აქ თუ ქრისტიანული „სანათლოი“ იგულისხმებოდა, მაშინ ეკლესიაც უნდა ხსენებულიყო, ანდა ეს უშუალოდ მდინარისპირა ადგილს უნდა რქმეოდა და მასში ძირითადად თვით მდინარის მონაკვეთი უნდა ეგულისხმათ (უძველესი ნათლისღების ტრადიციათა მიხედვით).

ყოველივე ეს გვიჩვენებს, რომ უმთავრესი ღვთაება ჩვენში მზე იყო. ქრისტეს აღიარება მზის ღმერთობის უარყოფით მოხდა. ნინო მოციქულია ახალი ღვთაებისა, რომელიც ითვლება „მზედ სიმართლისა“. მისი წინამორბედი დედა-უფალი კი უშუალოდ მზის ამქვეყნიური სწორფერი უნდა ყოფილიყო.

1. „ნინოს ცხოვრებაში“ სიმბოლურ სახეთა რაობა განსაზღვრულია ნათელზე არსებული წარმოდგენების მოდიფიცირებით. როგორც დავინახეთ, ასეა გაშინაარსებული მხატვრულ სახეებად ქვეყნის მხარეები, მცხეთის ადგილები, ასევე მთები, მაყვლოვანი, სვეტი-ცხოველი, ჯვრები და ა. შ.

„ნინოს ცხოვრებაში“ არის მზესა და ნათელთან დაკავშირებული იმნაირი სახეები, რომლებშიაც კონდენსირებულია წარმათობიდან მომდინარე მეტად მნიშვნელოვანი წარმოდგენები. ამისი ერთ-ერთი სანიმუშო მაგალითია ნინოს სიტყვები: „მოიწია ესა და დღისა და-ღეენისა და მზისა ჩემისა დავსებისაი, რამეთუ არა თუ დღე და მზე შეიცვალებინა წესთა ზედა მათთა, არამედ მე დღესა დაუღამდები და იგი ჰგია უკუნისამდე“ (გვ. 102, 3).

მე დღესა დავუღამდები, — ამ ფრაზის მნიშვნელობა მასში უშუალოდ ფიქსირებულ ფაქტობრივ შინაარსს აღემატება. მასში ისახება პიროვნულ-ადამიანური შეგრძნება, თუნდაც აღმსარებლობითი მოკრძალებით აღბეჭდილი. ეს მომენტი ესთეტიკური სახეების ჩასახვას გვაგულვებინებს. თანაც ამისი დაშვება შესაძლებლად მიგვაჩნია სწორედ იმ დროისათვის, როცა აზროვნებაში გარდამავალი საფეხური იდგა, გარდამავალი წარმათობიდან ქრისტიანობისაკენ. ამ დროს ძველი წარმოდგენები ახლებურად უნდა გადააზრებულყო. ეს შესაძლებელი ხდებოდა ახლებური სიმბოლოზების გზით. ამ დროს გააქტუალურებული იყო არაცნებითი აზროვნება, რომლითაც აზროვნებაში ესთეტიკური ნაკადი ძლიერდებოდა, „სულითა ბრწყინვალენი იხარებენ დაუსრულებელსა ნათელსა შინა“ (გრ. ხანძთელის ცხ. „ თ. II); „რომელთა-იგი სათნოდ მისა (ღვთისა) აღასრულეს ცხოვრება თვითი, წინაშე მისსა ბრწყინვენ მარადის“ (ცხ. იოვანესი და ექვთიმესი, თ. I); ამგვარი წარმოდგენები აგიოგრაფიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვან ესთეტიკურ ტენდენციას გამოხატავენ, ვითარცა წმინდა სულიერების განმახორციელებელი ფორმები (გ. ფარულავა. მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982, გვ. 113 და შემდეგ).

„მე დღესა დავუღამდები“, — ესაა თვით დღევანდელი მკითხველისთვისაც კი საკმაოდ მაღალმხატვრული სახე. თანაც ამას

აშქარად წარმართული ძირები აქვს, მაგრამ წმინდა წარმართული შინაარსით აგიოგრაფია მას არ მოიხმობდა. არადა, თუ არ დაეუშვით საკუთრივ ესთეტიკური მსოფლალქმის ჩასახვა აგიოგრაფიაში, სხვაგვარად ამ ფრაზის შინაარსი მიუღებელი იქნებოდა, აქ „დღე“ ჩვეულებრივი დღეა და არა სიმბოლური დღე, ანუ ქრისტე (გინა მამა-ღმერთი, ძველი დღე). აქ ადამიანური სიცოცხლის წარმავლობაზეა საუბარი და არა წმინდანთა სულიერ სიცოცხლეზე, რაც მარადიულად ბრწყინავს ღეთის წინაშე. წმინდანი უკვდება ქვეყანას და არა ღმერთს.

კონტექსტიც ამას გვკარნახობს: „არა დღე და მზე შეიცვლებიან წესთა ზედა მათთა, არამედ (-მაგრამ) მე დღესა და(ვ)ულამდები“. რადგან „მზე“ ამქვეყნიურ სიცოცხლეს გულისხმობს, წარმოდგება ამგვარი შეპირისპირებანი: დღე და მზე, დღე და სიცოცხლე, დღე და სიკვდილი, რომლებიც იწვევს კიდევ ერთ სახეს: მზე და სიკვდილი („ჟამი დღისა დაღვენისაი და მზისა ჩემისა დავსებისაი“). ესენი ჩვეულებრივი ანტინომიური წყვილები აღარაა. „დღე“ და „მზე“ სხვადასხვა წყვილეულში სხვადასხვაგვარად მნიშვნელობს. „ჩემი მზე“ ქრისტიანულ ცნებად არ მიიჩნევა, არაერთგზის აღნიშნულა მისი კავშირი წარმართობასთან, თუმცა ეს არაა ისეთი გამოთქმა, რომ ქრისტიანობას ვერ შეეგუოს და თანაც იგი წარმართულ წარმოდგენებთან კავშირს არა ჰკარგავს. ეს „მზე“ „დაივსება“ ე. ი. კვდება პიროვნული სიკვდილის მსგავსი სიკვდილით. ამიტომ ის იგივე „მკვდრის მზეა“, რომელიც „ცხრება“ („ხოგაის მინდი“). ყოველივე ეს კი პირდაპირი აზრით არ უნდა იყოს ნიშანდობლივი წმინდანისთვის.

2. „ნინოს ცხოვრებაში“ იგრძნობა ტენდენცია, რომ საღვთო ატრიბუტები მიეწეროს ნინოს. მისი მიცვალება ასე აღიწერება: „ყოველი ნათესავი ჩრდილოისაი აღივსო მწუხარებითა, რამეთუ აღმო-ოდენ-სრულ იყო მზეი სიმართლისა და მო-ოდენ-ფენილიყო ქეშმარიტი. და დაფარა ღრუბელმან წმიდაი ნინო, ხოლო წმიდაი იგი ყოლადვე ნათელსა შინა არს და ყოველთა განგუანათლებს“ (გვ. 161, შ).

ნინოს სახის წინამორბედი პარადიგმის აღდგენისას მის მოუცილებელ თვისებად უნდა ჩავთვალოთ კავშირი „ბედის“ მზესთან.

ეს ერთხელ კიდევ ხაზს უსვამს ნინოს წინასახის „დედა-უფალის“ მზიურობას.

ადამიანი ხილული კოსმიური ყოფიერების წინაშე, — ზოგადად ასეთი შინაარსისაა ზემოგანხილული სახე. მსგავს წარმართულ სახეებს შეიძლება დაუკავშირდეს ქრისტიანული ანთროპოცენტრიზმი. „ჩემი მზე“, უპირველეს ყოვლისა, ალბათ იმას გულისხმობს, რომ მნათობთა მოძრაობა აირეკლავს პიროვნების ბედს (მისი „დავსება“ პიროვნების დღეთა „დაღვევას“ მოასწავებს). აქვე გამოსკვივის ერთგვარი სევდა, რომ მისი სიკვდილით არაფერი შეეტყობა დღისა და მზის მონაცვლეობას, ისინი კვლავ „შეიცვლებიან წესთა ზედა მათთა“.

ვ. „დედუფალი“ და „ტყვე“

1. ნინოს სახე მრავალმხრივია. ესაა „გარდამავალი“ სახე წარმართობიდან ქრისტიანობისაკენ, უფრო ზუსტად, იგი სინთეზური სახეა წარმართულისა და ქრისტიანულისა, ნიმუშია წარმართული იდეალების ქრისტიანულად მოდიფიცირებისა. ამის გამომხატველია მასში ორი ნიშანთვისების შერწყმა, რომ ის არის „დედუფალი“, და, ამავე დროს, „ტყვე“. „დედუფალი“ აქ წარმართობიდან მომდინარე მახასიათებელი უნდა იყოს, ხოლო „ტყვე“ — ქრისტიანული იდეალების გამომხატველი. ცხადია, ნინოს სახეში არსებითია ქრისტიანული იდეალი, ნინო თვითონ უნდა ყოფილიყო პირველსავე ქრისტიანული იდეალისა, მაგრამ იმ დროს ეს მიზანშეწონილი იყო მოწოდებულები ტრადიციულ იდეალთა გათვალისწინებით და მათი ახლებური გამოყენებით.

„დედაკაცი მოციქული და მახარობელი... პირველ ვითარცა ტყუე, ვითარცა უცხოი და ვითარცა მწირი, ვითარცა შეუწევნელი, ვითარცა უსმი და უტყვი, რომელიცა აწ მექნა ჩუენ ტყუე იგი დედოფალ. უცხოი იგი-დედა, შეუწევნელი — შესავედრებელ ყოველთა და უტყვიმ იგი—ქადაგ ძლიერ და მეცნიერ დაფარულთა ჩემთა გულის სიტყუათა“ (158, შ) — ნათქვამია ნინოზე, ეს სიტყვები მირიან მეფეს ეკუთვნის.

ნინო ქართლის მოციქულია, მახარობელი, განმანათლებელი, მაგრამ იგი „ტყვეა“. ქართლის გამაქრისტიანებელი რომ „ტყვეა“, ეს ბერძნულ წყაროებშიაცაა აღნიშნული. ჩვენის ფიქრით, არაა გამორიცხული, რომ აქაც კი „ტყვე“ ქრისტიანულ იდეალს გამოხატავდა. საქმე ისაა, რომ ნათლად არა ჩანს, თუ რატომ ცხადდება იგი ტყვედ. მეტადრე არა ჩანს ეს ქართულ წყაროებში. პირიქით, იგი უფრო მაღალ წოდების ოჯახიდან ჩანს წარმოშობილი: მამა, ზაბილონი, ფრანკთა განმათავისუფლებელი მხედართმთავარია, ხოლო დედა იერუსალიმის პატრიარქის იობენელის დაი. სხვა არაფერია ამ მხრივ თქმული და ამიტომ ნინოსთვის შეუფერებელია „ტყვედ“ მოხსენება და, თითქოს, უფრო შესაფერისია მისთვის „დედოფლის“ წოდება, რადგან ასე იწოდებოდნენ არა მხოლოდ მეფის ასულები, არამედ დიდებულთა ქალიშვილები ან მეუღლეებიც (მაგალითად, შუშანიკი). მაგრამ, მირიანის თქმით ნინო დედოფლად იხსენიება არა წარმოშობის გამო, არამედ ქართლის წინაშე მისი დამსახურების შედეგად. „აწ მექმნა ჩუენ ტყუე იგი დედოფალიო“. ეს მოხდა იმის შემდეგ, რაც ნინო გახდა ქართლისთვის „ქადაგ ძლიერ“, „მეცნიერ დაფარულთა გულის სიტყუათა“ და, საერთოდ, განმანათლებელი ქართლისა. ამის შემდეგ უწოდეს მას დედოფალი“. მაგრამ ეს არ უნდა იყოს ისეთივე სოციალური შინაარსისა, როგორც მოიხსენიება, მაგალითად, ნანა დედოფალი ან კახეთის დედოფალი სუჯი. ნინოსთვის ამ ატრიბუტს შეიძლებოდა თანხლებოდა ძველი შინაარსი, ცხადია, ქრისტიანულად გადააზრებით. „დედაუფალი“ მანამდე ნიშნავდა ქალ-ღმერთს. ეს სიტყვა იმთავითვე გამოუყენებია ქრისტიანობას. „დედოფალია“ მარიამ ღვთისშობელი, იგი სულიერი „დედოფალია“, რავე როგორც სულიერი უფალია ქრისტე. აქ უნდა გავიხსენოთ მდ. ფრონეს ხეობაში ახლადგათხრილი ტაძარი (ი. გავოშიძის ხელმძღვანელობით). აქაურობას „დედოფლის მინდორი“ ჰქვია.

ნინოს სახის არქეტიპულ წილში „დედა-უფლის“ სახე ჩანს. წარმართული ქალ-ღვთაებანი საკმაოდ ცნობილია: მაგალითად დალი, მეგრული „ტყაში მათა“, რომელიც დალის სახესხვაობაა. პირიქით და სხვანი. მათი ცალკეული თვისებები ჩანს ნინოს სახეში, მაგრამ ესენი მაინც ძირითადად ცალკეულ კუთხეთა ქალ-

ღვთაებანია. ნინოს სახეში კი უნდა ვიგულოვოთ ზოგადქართული ღვთაება, ანდა წარმართული პანთეონის ქართლში გავრცელებული მისი სახე, რომელიც ყველაზე უფრო მთავარი კულტი იქნებოდა.

მაგრამ ქრისტოლოგიური თვალსაზრისით ნინო სულიერი მეუფე „მონაცაა“. ასეთია ქრისტე და ასეთივე აზრით უნდა ეწოდებოდეს ნინოს „დედოფალიცა“ და „ტყვეც“.

Божественная слава Христа мыслится реальной не над его человеческим унижением, но внутри этого унижения. Поэтому наиболее общая форма христианского мышления и восприятия, определявшая собою на века судьбы искусства и литературы, есть символ, не смешивающий вещь и смысл (как это происходит в мифе старого типа) и не разводящий их (будь то в духе дуалистической мистики, будь то в духе рационализма), но дающий то и другое «неслиянно и нераздельно» (С. С. Аверинцев, Истоки и развитие раннехристианской литературы.— Ист. всемирной литературы, т. I, М., 1983, с. 506).

2. იდეალის გააზრება „მეუფისა“ და „მონის“ „შეურეგნელ და გაუთიშველ ანტინომიაში“ ძალზე დამახასიათებელია ქრისტიანობისათვის. ევანგელური სწავლებით, ქრისტე ჭვარს ეცვა ვითარცა მონა. თვითონ იკისრა უფალმა მონის ბედი, ვითარცა მხსნელმა, რადგან ხალხის სულიერი მხსნელი შეიძლება იყოს მხოლოდ მისი „მონა“ (Словарь библейского богословия. под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Брюссель. 1974, с. 965). ტყვისა და „მონის“ მითოლოგიური წანამძღვარია „მსხვერპლის“ განმასახოვნებელი გმირი, რომლის სახეში მთლიანდება: მეუფე-მსხვერპლი. ნიშანდობლივია, რომ ნინოც, როგორც ტყვე, ასეთ კონტექსტში მოიხსენიება: „ტყვეო და ტყვეთა მხსნელო“ (გვ. 123, შ). მისი წყალობით „მოიწია ახალი უამი“, ე. ი. უამი ქრისტესი, რომელიც ამბობდა: „მე ვარო შორის თქუენსა ვითარცა მსახური“ (ლ. 22, 27), რომელმაც „თავი თავისი დაიმდაბლა და ხატი მონისაი მიიღო“ (ფილ. 2, 7). მარიამ ღვთისმშობელი თავის თავზე ამბობდა: ვარო „მხვეალი უფლისაი“ (ლ. 1, 38. 1, 48). (გრიგოლ ნეოკესარიელიც იმეორებს: „მსგავსად ვნებისა და სიგ-

ლახაკისა ჩუენისა იქმნა დიდად შუენიერი იგი ხელმწიფებაჲ რომელი ხატი ღმრთისაი იყო, ხატი მონისაი შეიმოსა. — „ხარე-ბისათვის“. — „სინური მრავალთაჲი“, გვ. 17). პირიანი ასე მიმართავს ქრისტეს: „გურწამ ტყვისა ამისა მიერ, და გუასწავებს მღდელთა ამათ შენთა, შენ, რომელმან თავი თვისი დაიმდაბლუ და ხატი მონებისაი შთაიკუ...“ (153). აქედან ჩანს, რომ პირიანის წარმოდგენაში ნინოს „ტყვეობა“ და ქრისტეს „მონობა“ ერთმანეთს უკავშირდება.

ნინო იმიტომაა „ტყვე“, რომ „დედოფალიცაა“ და პირუკუ — „დედოფალია“ იგი იმიტომ, რომ „ტყვეა“. „ტყვე“ და „დედოფალი“ ანტინომიური სიმბოლიკის შეწყვილება და ერთმანეთის გვერდით ჯარგად ჩანს თითოეულის აზრი. შევნიშნავთ: ჩვენ ნინოს ისტორიულობას ვიზიარებთ და მთლიანად ვერ გამოვრიცხავეთ მის მართლაცდა ტყვეობას, რადგან ამას იმეორებს მასზე არსებული თითქმის ყველა წყარო. მაგრამ რეალობა სრულიად არ გამოვრიცხავს, მასში სიმბოლური შინაარსის შეტანას. აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში ფაქტების რეალურობა-არარეალურობა კი არაა მთავარი, არამედ მათი სიმბოლური დატვირთვა.

8. ნინოს მიმართ „დედოფლობა“ ღვთისმშობლისადმი ანალოგიითაც შეიძლებაოდა თქმულიყო. ღვთისმშობელი იყო „დედოფალი“ და „მზე“. ადრეულიც და რენესანსული მხატვრობაც მას ხშირად გამოსახავდა სადედოფლო ნახატზე მჭდომარეს, ანდა, ზეციური კორონაციის დროს („ზეცისა მას სიძესა თავი თვისი განვაკლთვნეო“, — ამბობს მარიამი. — გრიგოლ ნეოკესარიელი ხარებისავის, — „სინური მრავალთაჲი“, გვ. 19).

ნინოს „ზეციური კორონაცია“ და ზეციურ ნათელთან წილნაყარობა თავისებურადაა არეკლილი მის მიერ ზეციური ქაბუკის ხილვაში.

ქართლში მოსვლისთანავე ნინოს მიმართავენ „დედოფლობით“ და თან ეკითხებიან, თუ რატომ აღნიშნავს თავის ტყვეობას. ნინოს პასუხი ასე იწყება: „გინებს გზათა ჩემთა ცნობაი გლახაკისა მხე-ლისა თქუენისა“. და მერე ამბობს: „დამეძინებიან ძილითა მით დედისა ჩემისაითა საუკუნოდ, არამედ მოიხუენით აღსაწერელნი წიგნისანი და დაწერეთ სიგლახაკეი ჩემი და უდები ცხოვრებაი ჩემი“ (105, შ). ამას მოჰყვება აღწერა მთელი მისი ცხოვრებისა

და არსად არა ჩანს ტყვეობა. ამიტომ, ვფიქრობთ, ცნობა ნინოს ტყვეობაზე რალაც სხვა ამბების კონტამინაციის შედეგი უნდა ყოფილიყო. როგორც უნდა იყოს, ნინოს ტყვეობას იმთავითვე სიმბოლური მნიშვნელობა უნდა მისცემოდა. თანაც ამას თავიდანვე უნდა ჰქონოდა ქართული მწიგნობრული საფუძველი. ამას გვაფიქრებინებს არა მხოლოდ დაჟინებითი მტკიცება, რომ ნინოს უძველესი „ცხოვრება“ ჩაწერილია თანამედროვეთა მიერ, არამედ სხვა გარემოებანიც. აქ არაა უმნიშვნელო ის, რომ შინაარსობლივად „ცხოვრება“ გვიჩვენებს, ავტორები თუ როგორ ახლო დგანან წარმართულ სამყაროსთან, უშუალოდ განიცდიან მას, რაც მათ სახეობრივ აზროვნებასაც ეტყობა.

ამავე თვალსაზრისით, საყურადღებოდ გვესახება ს. ყაუხჩიშვილის დაკვირვებანი ხუთ უძველეს, IV—V სს-ის ბიზანტიელ ავტორთა თხზულებაზე ქართლის (და ლაზიკის) მოქცევის შესახებ. ირკვევა, რომ ძალზე ბევრი მოტივი უცვლელად მეორდება მათთან, თანაც ისინი შატბერდულ „ნინოს ცხოვრებაშიცაა“. ამიტომ შეუძლებელია ქართულად ეს ყველაფერი მხოლოდ IX ს-ის გასულს გაჩენილიყო, ანდა მხოლოდ ზეპირსიტყვიერების ფორმით არსებულიყო. თანაც ქართულ წყაროში მრავალი ისეთი ცნობაა, რომელთა ავთენტურობაში დაეჭვება უმართებულო იქნებოდა.

VI. მაცვლოვანი და „ადგილის დედა“

1. ნინო იყო „დედა“ ქართლის მკვიდრთა (გვ. 104, კ), მათი სულიერი დედა (გვ. 102, კ). ძირითადად ესეც ღვთისმშობლის ანალოგიიდან მომდინარეობს. იკონოგრაფიული ტრადიციის თანახმად, „დედა-ღვთისმშობელი“ მრავალსახოვანია: „დედა-მშობელი“, „დედა-აღმზრდელი“ („ალმა მატერ“), დედა-გზისმკვლევნი („ოდი-გეტრიჩია“), დედა-მოალერსე („ელეუსა“) და ა. შ. ნინოს სახეში აირეკლა ეს თვისებები, მაგრამ მასში განსაკუთრებით გაძლიერებულია ერთი მომენტი — ნინო ემსგავსება „ადგილის დედას“. ამის საფუძველს გვაძლევს ის, რომ ნინოს სახელთან განუყოფლად დაკავშირებული მცხეთის რამდენიმე საყურადღებო ადგილი.

ნინომ მცხეთაში მაცვლოვანში დაისადგურა, მისი „მეუფე“ გახდა. აქაურობაც თავისებურ „სამოთხედ“ იქცა. ნინო და მ-

ყვლოვანი მნიშვნელოვანი სიმბოლური სახეა. ეს სახე, ერთის მხრივ, ბიბლიას ეხმიანება. „უჩვენა მას (მოსეს) ანგელოზი უფლისა ცეცხლითა აღისათა მაყვლოვანით გამო, და იხილა, ვითარმედ მაყვლოვანსა მას აღტყდების ცეცხლი და მაყუალი იგი არა შეიწვების“ (გამოსელ. 3, 2).

აქედან მოდის „შეუწველი ბუჩქი“, ანუ მაყვლოვანის სიმბოლიკა. ანგელოზი მაყვლოვანში და ნინო მაყვლოვანში, — ეს ანალოგია გაშუალებულია სხვა სიმბოლიკითაც. „Христианская традиция (нашедшая отражение в иконографии) видит в неополимой купине прообраз богоматери, непорочного зачатия и родившей „сына божьего“ (М. Б. Мейлах, — Мифы народов Мира, т. II, 210).

ამასვე ეხმიანება ი. მინჩხის „დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი“: „შრომაი შენი, მაცხოვარ, ხორცითა ქალწულისაგან წინასწარ იხილა მოსე წინაისწარმეტყველმან, ოდესმე მთასა სინასა შორის მაყულოვანსა მას“ (პ. ინგოროყვა, ძვ. ქართ. სას. პოეზია, ივ). ნინო მაყელის ბუჩქში მიგვანიშნებს, რომ ღვთისმშობელია მისი შემფარველი, მისი სულიერი სადგური.

ნინომ მაყვლოვანში სამი წელი დაჰყო და იქ ფარულად ლოცულობდა. ეს ადგილი ნინოს ლოცვისაგან მოფენილი სულიერებით აღივსო (გვიანდელი დანართი გვაუწყებს: „აწ მათ მაყუალთა ადგილი ზემოისა ეკლესიისა საკურთხეველი არს“. გვ. 84, 3). აქედან გამომდინარე შეიძლება ნინოს სახეში „ადგილს დედის“ სემანტიკა დავინახოთ. მეტიც, უკვე აღნიშნულია, რომ ნინოს სახე ბუნების დიდი დედის კულტს უკავშირდება (იაზო კიკვიძე). მას დემეტრასებური ნიშან-თვისებანიც უნდა ჰქონოდა.

2. მაყვლოვანს მაგიური ძალა აქვს. აქ იღვმება ვაზის ჯვარი. თვით სვეტიცხოელის სასწაულები ამ ჯვრის თაყვანსაცემლად ხდება (101, 3). „მათ მაყუალთა ადგილი არს ზემოისა ეკლესიისა საკურთხეველის ადგილიო“, — ნათქვამია გვიანდელ დანართში (გვ. 84). „მიყუარან მაყუალნი ეგე შენნიო“, — ეუბნება მეფე ნინოს (გვ. 159, 3).

ნინო „დედა“ მეფისაც და ხალხისაც (გვ. 102, 3, 104 3). ასე რომ, „დედა“ ნინოს ერთ-ერთი მთავარი ნიშანია. ეს კი საშუალებას ქმნიდა ნინოში გაერთიანებულიყო როგორც ღვთისმშობ-

ლის, ისევე ადგილის დედის სახეებიდან მომდინარე სემანტიკური ნიშნები. თვით ღვთისმშობელიც ნაყოფიერებამ სიმბოლო იყო, ანუ მხოლოდ შორსმომავალი სემანტიკური ძირებით, არამედ თავისთავადაც. „Неортодоксальное заострение этого ортодоксального мотива в художественной литературе — слова персонажа Достоевского: «Богородица — великая мать сыра земля есть». С. С. Аверинцев. — Мифы народов мира, т. 2, с. 114).

ადგილის დედის ნიშნების ტრანსფორმაცია ნინოს სახეში ასე წარმოართება: ან თვით ნინოს მიერ ხდება ამა თუ იმ ადგილის საკრალიზება (მაყვლოვანი და სხვა). ანდა ადრევე საკრალიზებულ ადგილის საიდუმლო ნინომ იცის „ელიოზ დაჰმარხა და იგი თვისი და ხელთა მისა აქუნდა სამოსელი იგი (კვართი უფლისა. რ. ს.) და აის ადგილი იგი, რომელი ღმერთმან იცის დედამან ჩემმან ნინო“ (129, შ). „მახლობელ არს ადგილი იგი ნაძუსა მას ღიბაანიტ მოსრულსა და მცხეთას დანერგულსა“; არის „ადგილი იგი ვითარცა ადგილი იაკობისა კიბე ხილული“ (გვ. 130, შ). აქ კუართი, თითქოსდა ხოთნურ საწყისებს ჩვენაცვლა, მას უკავშირდება ხე და „ქი-ე“.

ცნობილია, რომ ანტიოქიის საეკლესიო კრების ძეგლისწერის ეჭვთივე ათონელისეულ ქართულ თარგმანში შესულია ცნობა ჩვენში „სახლის ანგელოსთა“ კულტის არსებობის შესახებ. ეს იგივე „ფუძის ანგელოზია“, რომელსაც მეგრული „ნერჩი პატენი“ შეესაბამება („ნერჩი“ საბას განმარტებით, „ქუედა კერძოა“).

8. „ნინოს ცხოვრებაში“ ქალის კულტია. პერსონაჟები უმეტესწილად ქალები არიან: ელენე დედოფალი, დედოფალი ნანა, სარა ბეთლემელი, ნიაფორა, რიფსიმე, გაიანე, სიდონია, სალომე უჯარმელი, პეროქავრ სივნიელი, დედოფალი სუჯი და სხვანი, ისინი ღვთაებრივ სიბრძნეს ფლობენ. მათი სიბრძნე ეზოთერული შინაარსისაა. ეს ქალები ყველანი ნინოს თავყვანისმცემელნი გახდნენ. ეტყობა, ისინი საიდუმლო სიბრძნეს ნინომდეც ზიარებული იყვნენ. ლეონტი მროველის ცნობით, როცა მირიანმა გაიგო ნინოს ქადაგება, სურდა გამოეძია ახალი სჯული. მან ნებროთის წიგნში იპოვა წინასწარმეტყველებანი მომავლისღვთაების შესახებ და „შეექმნა სურვილი ქრისტეს სჯულისა“. კ. კეკელიძის მოსაზრებით, „ნებროთის წიგნის სახელით ნინოს ცხოვრებაში სიბილას წიგნი უნდა

იგულისხმებოდეს“ (კ. კეკელიძე). ეს კი ავარაუდებინებს, რომ „სიბილას ორაკულები მეოთხე საუკუნეში, მირიანის მეფობის დროს, ცნობილი ყოფილა ებრაელთა დიასპორაში და სამეფო ოჯახშიაც. მაშასადამე, ჩვენში ქრისტიანობის შემოსვლას სიბილაც უკაფავდა გზას, როგორც რომის იმპერიაშიო“. (II, 149—150).

ჩვენ თავს ვარიღებთ შორსმიძაველ დასკვნებს, მაგრამ, ცხადია, რომ ნინოს სახესაც უკავშირდება წიგნი. იგი „დაწერილი იყო პრომაელებზე“, ამ წიგნში „დაწერილნი იყვნეს ათნი სიტყუანი, ვითარცა პირველ ფიცართა ქვისათა“ (გვ. 116). მასში ევანგელური მცნებანია. ეს წიგნი დაბეჭდილია ვითარცა აპოკალიპტური საიდუმლო. ამ წიგნს ნინოს ჩვენებაში გადასცემს „კაცი ერთი ჰასაკითა ზომიერი, თმითა ნახევარ-თმოსანი“. ეს წიგნი საიდუმლო სიბრძნის შემცველია და ეს სიმბოლურია. მის სიბრძნეს შეიცავს „ათნი სიტყუანი“ („ათი მცნება“), თუმცა ისინი „ახალი აღთქმიდანაა“ აღებული (გვ. 116 — 117 ჭ.).

ყოველივე ზემოაღნიშნული საფუძველს გვაძლევს ვთქვათ, რომ „ნინოს ცხოვრებაში“ მოცემული ქალის კულტი და ამასთან დაკავშირებული რეალიები არა მხოლოდ ევანგელურ წანამძღვრებს გვაგულვებინებს, არამედ წარმართულ ტრადიციებსაც. ესენი კი, უპირველეს ყოვლისა, წარმართული „დედა-უფალის“ — კულტიდან უნდა მომდინარეობდნენ.

VII. „მთა“

1. ქართული წარმართული პანთეონი უმეტესწილად მთასთანაა დაკავშირებული. მთები იყო ჭაუფლო არა მხოლოდ მამრი ღვთაებებისა, არამედ ქალ-ღვთაებათა (დღალის, ხელსამძივარის, პირიმზისა და სხვათა). მაშინ ქართლში „სათნო ეყვნენ კერპთა და უფროის ხოლო ორთა მათ მთათა, არმაზისა და ზადენისა“ (158, შ). დღესასწაულისას არმაზის მთა დროშებით ივსებოდა (119, შ). ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ მთამაც იცვალა სახე და ეს არეკლილია „ნინოს ცხოვრებაშიაც“.

მიზანი ასეთი იყო: ეკლესიები უნდა აშენებულყო ძველი კერპთსალოცავეების ადგილას. ეს ნათლადაა დადასტურებული

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ არქეტოპში. ნინოს მიერ ქართლის მთები (მცხეთის-ჯვარისა, თხოთისა და უჯარმისა) ახალი ღმერთის საუფლონი გახდნენ. თუ აქაც შეპირისპირებას მიეყვებით, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ეს მთები მანამდე წარმართული ქალ-ღვთაების საუფლონი იყვნენ. აქაურ წარმართულ კულტებს რომ ქალ-ღვთაებანი უკავშირდებოდნენ, ამას მიგვანიშნებს მთებზე საკულტო ხეთა არსებობა, რომლებიც ღვთაების ქალური კორელატის გამომხატველად ითვლებოდნენ.

შორეულ მითოლოგიაში ხიანი მთა კოსმოლოგიური ღერძია და მიწიერების პელიოტროპული ძალების სიმბოლო (ზ. კიკნაძე). მთა მიწიერების ზეცასთან კავშირის გამომხატველია.

ხიანი მთა ღვთიურობის მითოლოგემაა. ამნაირი მითოლოგემა არაერთგზის ჩანს „ნინოს ცხოვრებაში“. მაგალითად: „პოვეს ხე ერთი მდგომარე ბორცუსა ზედა კლდისასა, რომელსა ფურცელი მისი არაოდეს დასცვიოდა, და სულ ჰამო იყო ხე იგი და შუენიერი ფრიალ“ (მნ, ქ). მართალია, აქ ფსალმუნია დამოწმებული (1, 3,) მაგრამ მთის მაგიურობა არაა ახსნილი ქრისტეს ძაალის გავლენით არამედ უშუალოდაა მოცემული, როგორც ცნობილი რამ.

მთის სემანტიკა შეიძლებოდა თვით ნინოსაც დაკავშირებოდა ამის შესაძლებლობას ქმნიდა ღვთისმშობლის სიმბოლიკა. ღვთისმშობელი იყო მთა (ეს სახე „დავითიანშიც“ გვხვდება).

2. მითოსური შინაარსით „მთა“ ცხოვრების ხის ინკარნაციაა, იგივე ჭვარია ანდა იგივე „კიბეა“ (იაკობის კიბე), შემაერთებული ზეცისა და მიწის.

მთებზე წარმართული წარმოდგენების ქრისტიანიზება ხშირად ხდებოდა „იაკობის კიბის“ მიხედვით. იაკობის ხილვა კი ასეთი იყო: „მიემთხვია ადგილსა ერთსა და დაიძინა მუნ, რამეთუ დაჰვიდოდა მზე და მოიღო ლოდი ლოდთაგან მის ადგილისათა და დაიდვა სასთუნლად და დაწვა ადგილსა მას. და ჩუენებასა იხილვიდა და აჰა ესერა, კიბენი აღმართებულნი ქუეყანთ, რომლისა თავი მიწდომილ იყო ცად და ანგელოზნი ღმერთისანი აღვიდოდეს და გარდამოვიდოდეს ზედა“ (შესაქ. 28, 12 — 13). ნინო ყვება: „მივიღე ლოდი ერთი და დავიდევ სასთუნალად თავსა და გარდასადინელსა მის ტბისასა დავიძინე. და მოვიდა ჩვენებით კაცი ერთი...“ (გვ. 116, ქ).

აქაც კავშირია მთასთან, რადგან „ლოდი“ სიმბოლურად ქრისტეა, ხოლო „ლოდიანი მთა“ ღვთისმშობელია. სხვაგან კი ნახსენებია „ადგილი იაკობისი კიბედ ხილული და ზეცად აღწევნული“ (გვ. 130, შ.) საბოლოო ჯამში ყოველი ამგვარი წარმოდგენა მიანიშნებს მცხეთის სულიერ კავშირს ზეცასთან. ამგვარი „კიბის“ ძირითადი განმასახოვნებელია მცხეთის მთავარი მთა „ბორცვი ჯვარისაი“, ანუ მთა მცხეთის ჯვარისა. ყოველივე ეს აუცილებელი იყო, რათა მცხეთა ჩართულიყო კოსმიური იერარქიის ახლებურ მოდელში. ასეც მოხდა. მიუხედავად ამისა, „ნინოს ცხოვრებაში“ მთის სემანტიკას შემორჩენილი აქვს წარმართული ელემენტები.

ცხადია, არც აქაც და არც სხვაგან წარმართობიდან შემოსული არ იყო ის, რაც ქრისტიანობისთვის მისაღები არ იქნებოდა ჩვენთვის საყურადღებო ხდება მთის ისეთი მნიშვნელობანი, რომლებიც ქალ-ღვთაების სემანტიკას უკავშირდება.

მთას უკავშირდება წყარო. ეს წყარო, ხალხური გადმოცემით, მცხეთის ჯვრის პირიდან გამოდის და მკურნავია. „მოქცევაი ქართლისაში“ ნათქვამია: სასწაულებიო გამოჩნდა „მთათა მათ ზედა, მაყვლოვანსა მას შინა, სუეტისა აღმართებასა და მიერ წყაროსა მას ზედა“ (გვ. 106, შ).

ძველი ქალ-ღმერთების მსგავსად ნაწარმოებში თავისებურად, მაგრამ მაინც ჩანს ნინოს, თუ შეიძლება ითქვას — სამძალოვნება: მისი კავშირი მიწასთან, ამქვეყნიურობასა და ზეცასთან. პირველი დაკავშირებულია მკურნალ მიწასთან, მკურნალ თესლსა და მკურნალ წყაროსთან, მეორის გამოხატულებაა მაყვლოვანი და „სამოთხე“ (ბალი), ხოლო მესამესი: ნინოს ხილვა-ჩვენებანი; (ზეცად აღსვლის სიმბოლო) და თავად სვეტიცხოველი. ამ სამი სახელის მთლიანობას განასახოვნებდა მთა და ხე. ორივე დაკავშირებულია ნინოს სახესთან.

VIII. „ბჰ“

1. ნინოს სახესთან მრავალმხრივია დაკავშირებული ხის კულტი. ეს კიდევ ერთი საშუალებაა ნინოს მიხედვით წინარე, წარმართული ქალ-ღვთაების სახის რეკონსტრუქციისა.

ძირითადად საკრალური ხეა „ნინოს ცხოვრებაში“: ვაზი (მისი
ასხლევისაგან გაკეთდა ჭვარი, რომელიც დაიდგა მაყვლოვანში),
ალუა (რომლისაგან სამი ჭვარი გააკეთეს) და ნაძვი (რომლისგანაც
ჰეიქმნა სვეტი-ცხოველი). თუმცა სამივე ბიბლიურ სიმბოლიკა-
აც უკავშირდებოდა, მაგრამ სამთავეს ქართული მითოსური ძი-
ხები ჰქონდა.

მირიანს, უკვე ქრისტიანობამიღებულს, სჯერა წარმართული რწმე-
ნისა, სჯერა, რომ არსებობს ღვთაებრივი ხე და მას კაცის ხელი
აოლად ვერ შეეხება.

მირიანს სწორედ ასეთი ხის მოჭრა გადაუწყვეტია. აშკარაა, რომ
ამ ხის მოჭრა თავადაა საკრალური აქტი. ამით გამოიხატება წარ-
მართული რწმენის დაცემა. ნაწარმოებში არის კონტექსტი, საი-
დანაც პირდაპირ ჩანს, რომ „ხის დაცემა“ ძველი რწმენის უარ-
ყოფას ნიშნავს. ასტერიონ მთავარი ეუბნება აბიათარს, რომელიც
აღრე ურიათა ღვთისმსახური იყო და შემდეგ ქრისტიანთა მღვდე-
ლი გახდა: შენ და შენს ასულს სიღონიასაო „ყოველივე დაგიტევე-
ბიეს და ყოველი ერი შენი სიტყვითა შენითა განგიბნევიო. და ხე იგი
შუენიერი დაგიცემია და ბაგინი დაგიმზობიაო“ (გვ. 103, 3). რო-
ცა იჭრება ხე, კვდება მისი გრძნეული სული (ანდა, მფარველი
ანგელოზი). ამგვარი რწმენა, დემეტრეს წმინდა მუხასთან დაკავ-
შირებით, საქართველოშიაც ყოფილა გავრცელებული. ვაჟა-ფშა-
ველას ჩაწერილი აქვს ხალხური გადმოცემა, რომ ნუგზარ ერის-
თავს მთიელთა რწმენის დარღვევის მიზნით ლაშარის ხატის გალა-
ვანში მღგარი „ბერმუხა“ მოუჭრია, რის შემდეგაც მისი „ჭაკვი-
შიბი ოქროსი ცაში აკეცილა“.

მირიანის მიზანიც მსგავსი ყოფილა. ნაწარმოების ავტორიც ისე
აღწერს ასეთ ამბებს, ეტყობა, თვითონაც სწამს, რომ ძველი
რწმენის დამხობა მისი საკულტო ხის მოჭრით შეიძლებაო. მთავა-
რი ისაა, რომ მირიანი ხეს ქრის, მაგრამ მას კი არა სპობს, არამედ
მის ძალას გარდასახავს, მისგან ჭვარს აკეთებინებს, რომე-
ლიც ამქვეყნისა და ზეცის შემაერთებელია, როგორც ქრისტე და
როგორც ეკლესია. მართალია, წარმართული წარმოდგენით, ხე
იმგვარი სიცოცხლეა, რომელიც ვერ შორდება მიწას, მაგრამ იგი
ყველაზე მეტად ნათელყოფს, რომ თვით მიწიერებაც კი ზეცისკენ
მიისწრაფვის. ხე უშუალოდ გვაგრძნობინებს, რომ მიწაშიცაა

ზეციერებისაკენ მიმსწრაფი იმპულსი. ხე კიდევ იმის მანიშნებელიც შეიძლება იყოს, თუ როგორ ვერ სწვდება მიწიერი ზეციერს. ხე თუ მიწას მოსწყდა, კვდება. აქ სრულდება წარმართული წარმოდგენები. მაგრამ ქრისტიანობა აგრძელებს ხის „სულიერ ცხოვრებას“ სიკვდილის შემდეგაც. იგი გადაიქცევა ჯვარად (ე. ი. სულად. ასეა წმინდანიც, იგი სიკვდილის შემდეგ ეზიარება ზეცას.

წარმართული რწმენით, უკვდავება გარდაცვალებასა და სულის სიცოცხლეს კი არ გულისხმობს, არამედ მთლიან უცვლელობას. არც ეს წარმართული რწმენაა უცხო „ნინოს ცხოვრების“ ავტორისათვის. იგი მთელი დამაჯერებლობით გვიმტკიცებს, რომ ას კაცს მოჰქონდაო საჯვარე ხე მცხეთას. ხალხი მოსდევდა მას, „რამეთუ მწუანისფერობასა და ფურცლიანობასა მისსა სტრუფილობდეს“ (148, 3). დიდხანს შემორჩა მოჭრილ ხეს სიმწვანე.

2. ამ ხის ამბებს რომ საერთო მითოსურ ტრადიციებთან ჰქონდა კავშირი, შემდეგი მომენტები გვიჩვენებს.

რომში არსებულა ხის იმგვარი კულტი, რომელიც მცირე აზიიდან, კერძოდ ფრიგიიდან გავრცელებულა. იგი დაკავშირებული ყოფილა ატისთან, დიდი ღედის კიბელას კულტთან და მის სალოცავთან. ამ კულტის შესახებ ჯ. ფრუზერი წერდა: „22 მარტს ტყეში ნაძვს ჰკრიდნენ, კიბელას სალოცავში მიჰქონდათ იგი და მას დიდ ღვთაებასავით ეპყრობოდნენ. წმინდა ხე მოჰქონდათ რჩეული კასტის წვევებსო“. შევადაროთ ყოველივე ეს „ნინოს ცხოვრების“ ცნობებს: „იყო რაჟამს მოექუეთა ხეი იგი პატიოსნისა და ძლევის მყოფელისა პატიოსნისა მის ჯუარისა და მოაქუნდა იგი ათსა ათეულსა კაცსა ზეი-ზე რტოითურთ და ფურცლით შემოაქუნდა ქალაქად... ძირსა ზედა აღმართეს კარსა ეკლესიისასა... და იყო ხილვაი მისი შუენიერ და სულ-ჰამო, ვითარცა სმენით ვიციოთ ხისა მისთვის ალვისა. და ესე მოვჰკუეთეთ თუესა მარტსა კე“ (25 მარტს) (გვ. 148, შ). ავტორი ასე მიჰყვება წარმართულ წარმოდგენებს, მაგრამ არც აქ ავიწყდება გადააქრისტიანოს ისინი. ავტორი დასძენს: ღამით „ჩამოვიდის ჯუარი ცეცხლისაი დაგვირგვინებული ვარსკულავითა და დაადგრის ზედა ეკლესიასა, რომელთანაც ის ხე დაუდვითო (იქვე).

3. ჩვენი აზრით, მეფის „სამოთხეში“ მდგარი ნაძვი და ბაბი-

ლო, რომელთა ადგილას აშენდა „ქვემო ეკლესია“, საკულტო მცენარეები იყო, რასაც გვაფიქრებინებს მეფის სიტყვები: „არა ვპირიღო სამოთხესა მას სამეუფოსა და ნაძუთა სიმაღლესა და ბაბილოთა მათ ნაყოფიერებასა და ყუთავილთა მათ სულნელებასა, არამედ მას შინა აღვაშენო ტაძარი სალოცველად ჩემდაო“ (გვ. 138, შ). ამ ადგილის სასწაულმოქმედება წარმართული ხასიათისაა. იმ ხეტა ქვეშ მკურნალი მიწაა. ამ მიწით კურნავს ნინო. იგი ამ მიწას შეაკმევს „სამოთხის მცველის“ უშვილო მეუღლეს ანასტოს და მას შვილი ეყოლება. ეს კი აშკარად მაგიური მკურნალობაა. აქ უშუალოდ არ ჩანს ჯვარი და სული წმინდა. ამისი ქრისტიანიზაცია მხოლოდ იმით ჩანს, რომ ნინოს ეს ურჩია ვილაც „ნათლის ფერმა კაცმა“, რომელიც მას ჩვენებაში გამოეცხადა (გვ. 123, შ).

ხის კულტის გადმონაშთი ჩანს შემდეგ ეპიზოდშიაც. არმაზის მსხვერვის მერე ნინო „ძველი ქალაქის“ ციხეში მივიდა. „მუნდგა ხეი შეუნიერი ბრინჯისაი, მალალი და რტო-მრავალი. მოვედ ქუეშე ხესა მას და გამოვინიშე ნიში იგი ქრისტეს ჯუარისაი“ — ანაობს თვით ნინო. (გვ. 127, შ). საბას განმარტებით, ბრინჯი „აკაკოს ხეა“ (გავიხსენოთ რომ „აკაკოს“. უბოროტოს ნიშნავს. საბა თვითონ მიუთითებს „ნინოს ცხოვრებას“). ნინო ამ ხესთან მოვიდა ბივრიტის თვლით, რაც არმაზის მსხვერვის შემდეგ იპოვა. ამ დიდი აქტის შემდეგ ნინოს უპირველესი ეესტი იყო ხეზე ჯვრის გამოსახვა მართალია, გამოსახება ჯვარი, მაგრამ ეს მთლიანად არ ფარავს ხისადმი წარმართულ თაყვანისცემას.

4. ყოველივე ამას რომ წმინდა ქართული ტრადიციები მოეპოვება, შემდეგი გარემოებიდანაც ჩანს. მართალია, ნინოს ცხოვრებაში მრავალჯვარი ხეა, ვაზსა, ალვისა და ნაძვთან ერთად, ბრინჯი და ბაბილო (იგივე მალალი ვენახი“, „ხეზე ვენახი“, — საბა), მაგრამ, ვფიქრობთ, ნაძვი და, ალბათ, ალვაც ქრისტიანიზებული სახე უნდა იყოს ადგილობრივ გაკულტებული მუხისა. ის „მართო ხეც“, კლდეზე მდგარი, რომლისგანაც ჯვრები გააკეთეს და „სამოთხეში“ ამოსული, თითქოსდა, ლიბანიდან მოტანილი ნაძვი, — ორივე, სინამდვილეში, მუხას უნდა გულისხმობდეს. ცნობილია, რომ ალვა უძველესი საკულტო ხე იყო და ხალხურ პოე-

ზიაში შემორჩენილი უძველესი წარმოდგენებით, მარანში ამოსული ალვა ყურძენსაც ისხამს. ვენახისა და ალვის სიმბოლური კავშირი ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც იჩენს თავს („შენ ხარ ვენახი, ახლად აღყვავებული... ალვა სულნელი სამოთხით გამოსრული“).

მიუხედავად იმისა, სვეტიცხოვლის ხე, რომელიც მეფის „სამოთხეში“ მოკრეს, მუხა უნდა ყოფილიყო. ჯერ კიდევ 1878 წელს გაზ. „კავკაზში“ (№223) გამოუქვეყნებიათ ხალხური გადმოცემა, რომ სვეტიცხოვლის ადგილას წმინდა მუხა იდგა, იგი მირიანის გაქრისტიანების შემდეგ მოუქრიათ, ხოლო მის ადგილას ტაძარი დაუდგამთ. თავდაპირველად ხისა, ალბათ, მუხის, რადგან მუხა საკრალური საშენი მასალა უნდა ყოფილიყო (ეს შეიძლება დავინახოთ თვით მარტყოფში ახლახან გათხრილ ყორღანულ სამარხში, რომლის ნაგებობა მუხისაა. ნიშანდობლივი უნდა იყოს, რომ კოლხური ოქროს საწმისი არესის ველზე მდგარ ერთ დიდ მუხაზე ეკიდა)...

ცნობილია, რომ მთელს საქართველოში, დასავლეთშიაც და აღმოსავლეთშიაც ტოპონიმები ძალზე ხშირად დაკავშირებულია მუხასთან, განსაკუთრებით კი ეს ითქმის მცხეთის შემოგარენზე (მაგალითად: მუხნარი, მუხათწყარო, მუხათგვერდი, რკონი, თვით „წყნეთი“ კოლხური „კყონის“ ქართულ შესატყვისად ითვლება). მ. გეგეშიძეს სპეციალურ ნარკვევში ნაჩვენები აქვს, რომ მუხის კულტი ჯვარ-ხატების სალოცავებთან იყო დაკავშირებული, რაც ჩანს ტოპონიმში „კოჯორი“ (ანუ რკო-ჯვარი, რკო, კრკო ადრე მუხას ნიშნავდა, ამიტომაც კოჯორი რკო-ჯვარია).

ბუნებრივია, რომ როცა წარმართულ კულტთა გადაქრისტიანება ხდებოდა, პირველი ჯვრები სახელდობრ მუხისგან, საკულტო ხისაგან გაეკეთებინათ, ისევე როგორც ნინოს თავისი პირველი ჯვარი უძველესი საკულტო ხისაგან, ვაზისაგან გაუკეთებია. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ მირიანის პირველი ჯვრები და სვეტიცხოველი მუხისაგან იყო ნაკეთები.

რაც მთავარია, ასე მრავალმხრივ უკავშირდება ნინოს სახეს უძველესი კულტი ხისა. ხოლო თუ ნინოს ადგილას ძველ ქალღვთაებას „დედუფალს“ ვიგულებთ, ამგვარი კავშირი უფრო ნათელი გახდება. მითოლოგიიდან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ხე ღვთაების ქალური კორელატის გამომხატველია (ასეთაა ვაზიც).

„ნინოს ცხოვრებაში“ „მარტო-ხე“ ღვთაების ქალური ინკარნაციის გამოხატულებაა. ის სიცოცხლის ხეა, რადგან იგი კურნავს მომაკვდავ ირმებს, მისგან „იშვა“ ჭვარი, იგი ქალწულებრივად ხელშეუხებელია. სვეტიცხოვლის ხეც ხომ ზეცას მიაქვს ზეციურ ქაბუკს (ალბათ, ესეც შორეული პარადიგმაა „ამირანდარეჯანიანის“ მზის-ქაბუკისა).

წმინდა ნინოს სახის არქეტიპული ინვარიანტული პლასტების მიხედვით, მასსადამე „ღედა-უფალის“ მითოსურ სემანტიკაში შედიოდა მაგიური ხე, მუხა მაცოცხლებელი ნაყოფით, რომელიც ირმების მკურნალია და მას ზეცასთან აქვს კავშირი საღვთო ნათლით...

IX. ხე და ირემი

1. მეფე მირიანი ამბობს:

„წარვავლინენ ხურონი ძიებად ხესა, და ვითარ პოვეს ხეი ერთი, მარტომდგომარეი კლდესა ზედა; რომლისადა არა მიხებულ იყო ხელი კაცისაი, არამედ მონადირეთაგან სმენით გუესმინა სასწაული ხისაი. მის, რამეთუ ოდეს ირემსღა ეცის ისარი, მიილტვინ ბორცუსა მას ქუეშე, რომლისა ზედა ღვა ხე იგი, და სწრაფით ქამნ თესლსა მას მის. ხისასა ჩამოცვინებულსა და სიკუდილისაგან განერიეს“ (გვ. 159, შ), (სწორედ ამ ხისგან გაკეთდა სამი ჭვარი და აღიმართა სამ უმთავრეს მთაზე).

აქ რამდენიმე მითოლოგემაა: ხე (მარტომდგომარე) და მთა, ხე და ირემი, ხე და ჭვარი. ხესა და მთაზე ზემოთ ვისაუბრეთ, ხესა და ჭვარს ქვემოთ შევეხებით. აქ განვიხილავთ მითოლოგემას — ხე და ირემი.

ნაწარმოები ამ მითოლოგემას სამონადირეო ეპოსთან აკავშირებს („მონადირეთაგან სმენით გუესმინაო“). ასე პირდაპირ მითითება ფოლკლორთან კავშირზე აგიოგრაფიისათვის იშვიათია.

ზემოაღნიშნული მარტო-ხე ღვთაებრივი ხეა, თავისი წარმართული სასწაულმოქმედებითი ძალით. მას ეს სასწაულმოქმედებრივი ძალა გარედან კი არ ეძლევა სულიწმინდის ან ქრისტეს მიერ, არამედ მასშია, მისი შინაგანი ძალისხმევით. მეფე მირიანი მის შესახებ ამბობს: „ესე მითხრიან და ვიყავ დაკვირვებულ. ამისთვის მოვკუეთე მე ხეი იგი და შევქმენ მისგან სამნი ჭუარნიო“ (იქვე).

მაშასადამე მითოლოგემა ფართოდება: ჯვარი, ხე და ირემი. ეს ხე სიცოცხლის ხეა (იგი ჟურნალს ირემს). ირემი, რომელიც მადის ხესთან, მთელი კლასის სიმბოლოა და, შეიძლება, მთელი ამ კლასის მფარველის სიმბოლოც იყოს. მფარველისა და მფარველობაში მყოფის გაიგივება ხდება. გავიხსენოთ, რომ დალი ირმის სახეს იღებს და ირემთა მფარველია (ე. ვირსალაძე). ირმის ღვთაებრიობას მიანიშნებს რქები, დალისა — ოქროსფერი თმები. ამ ნიშანთა სემანტიკა იგივეა, რაც სიცოცხლის ხისა. ესაა ბუნების ძალთა აღდგომის სიმბოლიკა.

აშკარად უახლოვდება ამას გრაფიკული კომპოზიცია სამთავროს სამაროვანში აღმოჩენილ სარტყელზე. აქ მოცემულია ირმებზე ღვთაებრივი ნადირობის სცენა. მოსარი მხედრები მისდევენ ირმებს. ამ დინამიკური კომპოზიციიდან განცალკევებით დგას ხე და მის ქვეშ ირემია, იგი ხის ნაყოფს ჭამს (მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, თბ., 1982, ტაბ. VIII, № 8).

საქართველოში ცხოველთა მფარველი იყო ქალ-ღვთაება (ალ. რობაქიძე. შრომის ორგანიზაციის უძველესი ფორმები, თბ., 1941, გვ. 142).

თვით ირემი სიცოცხლის ხის სიმბოლო ხდება (ელ. ფანცხავა, კოლხური და ყოფანური კულტურების მხატვრული ხელოსნობის ისტორიისათვის. საკანდ. დის. ავტორეფერატი, თბ., 1975). სიცოცხლის ხე ნაყოფიერების ქალ-ღვთაებას განასახოვნებდა (გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში. — „ენიმკის“ მოამბე, 1941, X). სვან მონადირეებს წესად ჰქონიათ ჩუქულის ეკლესიაში ნადირის რქების მოტანა (ე. თაყაიშვილი. არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს. პარიზი, 1937, გვ. 111). ასევე იყო სხვაგანაც, ნიშანდობლივია სვანეთში წმინდა ესტატეს პოპულარობა.

ირემია დედა-ღვთაების ზომორფული სახეა დიდად კანონზომიერია, რომ უძველეს გრაფიკულ გამოსახულებებზე უადრესად გავრცელებული კომპოზიციაა ხე და ირემი (მ. ხიდაშელი), ძალზე ნიშანდობლივია, რომ ირემი შედის ჯვრის გამოსახულებიან კომპოზიციებში (ი. სურგულაძე). „ირემი მიწის სიმბოლოა და დედურ სამყაროს უკავშირდება“. დაბოლოს, „ირემი ანალოგიუ-

რად . ფანტასტიკური ცხოველისა, თავის გარშემო ქმნის კომპლექსს, სადაც ერთი ელემენტი — ფრინველი წარმოადგენს ცის სარტყელს“ (ი სურგულაძე). „ნინოს ცხოვრებაში“ ირემი, ხე, ჯვარი — ესენი ერთმანეთს უშუალოდ უკავშირდება, ფრინველი მათთან უშუალოდ არა ჩანს, მაგრამ „ცხოვრების ხეს“ (და, თუნდაც, „ცხოვრების წყაროს“) ის მაინც თან ახლავს (იხ. თ. I).

ანანტოს გაშვილიერების ეპიზოდში სხვა რედაქციების მიხედვით გაუგებარია, თუ საიდან ჰქონდა სასწაულებრივი ძალა ამ მიწას, რომელიც თითქოს ნინოს ძილში ნახული ჩვენების მიხედვით ხის ძირიდან აიღო და შეაქამა მას. უცნობი ავტორი განმარტავს, რომ ეს ხე იყო კვიპაროზი (იგულისხმება ელიოზის დის საფლავზე ამოსული) და ამით ნათელს ჰხდის სხვების მიერაც ნაგულისხმევ, მხოლოდ ბუნდოვნად გამოთქმულ აზრს“ (ქ. ცხადაძე. უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება“. — კ. კეკელიძე, საიუბილეო კრებული დაბადების 80 წლისთავის აღსანიშნავად), (1959, გვ. 40).

2. ნინო კურნავს ჯვრის ძალით, ხოლო ის ხე, რომლისგანაც შემდეგ ჯვრები გაკეთდა, ირემებს კურნავს თავისი თესლით, რომელშიც ამალორძინებელი ხოთნური ძალაა. აქაც იბმება ხაზი: „სამოთხის“ მიწა, რომელიც კურნავს უშვილოს, რომელშიაც დაფლულია კვართი უფლისა, მიწაზე დაცვენილი თესლი კურნავს ირემებს, მკურნალია სვეტიცხოვლის ხე და მთის ძირას მოდის სასწაულმოქმედი წყარო (იგივე „ცხოვრების წყარო“). ნაწარმოებში ეს წყარო არაა დასახელებული ირემთა მკურნალად, რაც მოსალოდნელი იყო ფსალმუნური გააზრების კვალობაზე.

ატენის სიონის ცნობილი გამოსახულებაც ეხმაურება ამას. აქაა ნადირობის სცენა, რომელზედაც მოისარი მონადირე მისდევს ირემებს, აქვეა ცალკე კომპოზიცია წყაროს დაწაფებული ირემებით.

ამ შემთხვევაში „ნინოს ცხოვრებაში“ მოცემული ის რეალიები, რაც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ უკავშირდება ნინოს და ამასთანავე შედის დიდი დედის უძველეს კულტის მითოსურ სემანტიკაში. მაშასადამე, „ნინოს ცხოვრება“ ამ მხრივაც ადასტურებს იმ მონაცემებს, რანიც ჩანს ფოლკლორში და განსაკუთრებით უძველეს გრაფიკულ გამოსახულებებზე.

აქვე ჩვენთვის საყურადღებო ხდება შემდეგი თვალსაზრისი:

„ბუნების დედის კულტის სინკრეტიზაციის პროცესში ლომი აქ ქალ-ღვთაების თანმხლებ ცხოველად ითვლება, რამდენადაც ახლა იგი განაგებს ბუნების მაცოცხლებელ და მომაკვდავ ძალებს“ (ი. სურგულაძე), იპოლიტე რომაელის „განმარტებაში“ კურთხევითი წერია: „ლეკუს ლომის ქრისტესა იტყვის წიგნი მეუფებისათვის მისისა“ (შატბერდის კრებული, გვ. 218).

თუ ნინო რამდენადმე მაინც უკავშირდება ბუნების დედის კულტს, მაშინ არც ასეთი შედარება უნდა მივიჩნიოთ შემთხვევითად: „ვხედავ, შვილო, — ეუბნება დვინელი ნიაფორა ნინოს, — ძალსა შენსა, ვითარცა ძალსა ლომისა ძუვისა, რომელი იზახებნ ყოველსავე ზედა ოთხფერხთა“ (გვ. 111, შ).

ამრიგად, ნინოს სიმბოლურ სემანტიკაში შედის ირემი და ლომი, თანაც ეს ირემი სიცოცხლის ხეს უკავშირდება. ამ ნიშნებით კი კიდევ უფრო ნათლად ჩანს ნინოს კავშირი „ღვინა-უფალთან“.

X. ჯვარი „ნასხლევისა“

1. XII საუკუნის მეტაფრასულ „ნინოს ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „წმიდამან დედოფალმან მიჰყო ხელი ცხედარსა მისისა მყოფსა და მისცა ხელთა ნინოსთა“ (361). ნინო „მოეგო რაი თავად თვისად“, ხელში „ჰქონდა ჯვარი იგი ვაზისაი“ (იქვე). „მოქცევაი ქართლისაიში“ ნასხლევის ჯვარზეა საუბარი. მაგრამ ეს „ნასხლევი“, ანუ იგივე „მორჩი“ (შტო, ყლორტი) ვაზისაა (გაეიხსენოთ: „შენ ხარ ვენახი, მორჩი კეთილი“).

„ჯვარი ვაზისა“ ქართული მითოლოგემაა იგი წარმართულ ხანაშიაც შეიძლებოდა შექმნილიყო, რადგან კარგადაა ცნობილი წარმართული ჯვარი (ტოლმკლავებიანი და არა ჯვარცმის სიმბოლიკის შესაბამისი). იგი იყო მზის სიმბოლო, ხოლო ვაზი იყო სიმბოლო მზის სწორფერობისა, მზესთან ზიარებისა. (იხ. რ. ს. ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის, „ცისკარი“, 1984, № 6). ასე რომ, ჯვარისა და ვაზის „შეხვედრა“ წარმართულ საფუძველზედაც სავსებით გასაგებია. ასევე ბუნებრივია ეს ევანგელური სიმბოლიკით. მიუხედავად ამისა, პრაქტიკულად ჯვრის მაინცდამაინც ვაზისაგან გაკეთება მხოლოდ ქრისტიანული იდეის ვაზის წარმართულ კულტთან შეგუებით შეიძლება აიხსნას. ცნობილია.

თუ რაოდენ ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოში ვაზის კულტი. ვაზი სიციოცხლის ხედ მიუჩნევიათ და ეს თვით ქართულ ქრისტიანულ ხელოვნებაშიაც კი ასახულა (მაგალითად, ანანურის ტაძრის დასავლეთის კედლის დეკორაჟე). ვაზის კულტი მზის გაღმერთებას გულისხმობდა.

2. სად შექმნა ნინომ ჯვარი ვაზისა? ეს იყო მცხეთას, „მაყვლოვანში“, სადაც ნინო სამ წელს ფარულად ილოცვიდა. ჯვარი თავდაპირველად იერუსალიმის პატრიარქმა გადასცა ნინოს (გვ. 114). მაგრამ ეს იყო „სახე ჯვარისა“ (შეადარე გვ. 151, შ, 153 და „სინური მრავალთავი“, გვ. 237: „ხატი იგი ჭუარისაი“). შემდეგ ჯვარს ნინომ მისცა ქართული სახე და გააქეთა იგი ვაზისაგან, ე. ი. ქართველთათვის ასლობელი ფორმა შესძინა. ამას მოწმობს უძველესი „ცხოვრება ნინოსი“. ხოლო გვიანდელი მეტაფრასის ცნობა — ნინოს ღვთისმშობელმა გადასცა ჯვარი ვაზისაო, ამგვარი ჯვარის გამართლების მიზნით უნდა იყოს მოტანილი.

თუ კვლავ ზემოაღნიშნულ მიზნებს გავყვებით და წმინდა ნინოსთან დაკავშირებული რეალიებით წარმართული ქალ-ღვთაების („ღედა-უფლის“) სახის აღდგენას ვეცდებით, ამ შემთხვევაში შემდეგ სურათს მივიღებთ: ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ქალ-ღვთაებასთან დაკავშირებული ყოფილა ვაზის კულტი. ვაზი იყო ნიშანი ნაყოფიერებისა და ვიტალური ცხოველმყოფელობისა. ვაზი ღედა-უფლის მზიურობით აღესილობის ნიშანიც იყო.

• აქვე შემოდის ისიც, რომ ტრადიციული წარმოდგენით, ნინოს ჯვარი ვაზისა თავისი თმებით შეუქრავს. თმაც მზიურობის სიმბოლოა. ქალ-ღმერთი დალის ოქროსფერი თმებიც მისი მზიურობის და ღვთიურობის გამომხატველია.

«Волосы обладали определенной «энергетической емкостью» — будь то энергия эротическая, магическая, колдовская или просто физическая мощь» (С. Ю. Неклюдов. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре. — Сб.: Семиотика и художественное творчество, М., 1977, с. 217).

ასეთ კავშირებს აბამს ქართულ წარმართობასა და ქრისტიანობას შორის წმინდა ნინოსთან დაკავშირებული მითოლოგემა — ჯვარი ვაზისა.

მ. თავისთავად ცხადია, რომ ნინოს უმთავრესი დამსახურება ჯვრის ქრისტიანული კულტის დანერგვა და, ამდენადვე, ჯვრის ძველებური თაყვანისცემის შეცვლა იყო. ეროვნული თვითმყოფადობის დაცვაც ახლებურად წარიმართებოდა. თვით ნინოს კულტთან ერთად დგებოდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიობის საკითხი. იგი უკავშირდებოდა პენტარქიის (ხუთი მთავარი საპატრიარქოს) იდეას, რომელიც ჩანს „მოქცევაი ქართლისაში“: მეფე კონსტანტინემო „წარავლინა მოყვანებად ებისკოპოსთა იერუსალიმით, ანტიოქიით, ჰრომით და ალექსანდრიით. და ნათელ-ილო მან თავადმან და დედამან მისმან ბანაკითურთ“ (გვ. 83. შ). ამით გამოხატულია კონსტანტინოპოლურ ქრისტიანობაში ხუთივე საპატრიარქოს მთლიანობის იდეა. მართალია, სრულად გარკვეული მიზნით, „მოქცევაი ქართლისაში“ ქართული ქრისტიანობის იერუსალიმური წარმოშობის იდეა ჩანს, მაგრამ კონსტანტინოპოლთან კავშირიც ვერ იქმნებოდა უგულვებელყოფილი. ამასთანავე თვით დასავლურ ქრისტიანობასთან კავშირიც კია მინიშნებული. ნინომ მიიღო წიგნები „ჰრომით წმინდისა პატრიარქისა“ (გვ. 147, შ). „მოველინაო ბრანჭი მთავარდიაკონი“ ნინოსა და მეფეს.

საგულისხმოა, რომ კონსტანტინოპოლთან კავშირი „ნინოს ცხოვრებაში“ ნაჩვენებია ჯვრის აღმართვის პერიპეტებთან დაკავშირებით, რომელიც ერთ-ერთი არსებითი ეპიზოდია ამ ნაწარმოებში. კ. კეკელიძეს ნაჩვენები აქვს რომ „მოქცევაი ქართლისაის“ ავტორი იცნობს და იყენებს იოანე ოქროპირის თხზულებას „გამოჩინებაი ჯუარისაი“. ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ ზოგიერთ დამატებით მომენტზე.

„ნინოს ცხოვრება“ განსაკუთრებულად ხაზგასმით კონკრეტულად ჯვრის დაპირისპირებას გვიჩვენებს და არ კმაყოფილდება მხოლოდ ქრისტიანობის კერპების ზოგადი დაპირისპირებით კერპთაყვანისმცემლობისადმი. ამით იგი ჯვრის სულიერი ბუნების დანერგვას ცდილობს. სხვა გარემოებასთან ერთად ამას ითხოვდა წარმართული ჯვრების კულტის დაძლევა. ამასაც ავტორი ახორციელებს იოანე ოქროპირის ზემომითითებული ნაწარმოების გამოყენებით.

4. საერთოდ, საფიქრებელია, რომ ჯვრის მოტანა თუ აღმართვა

და მთელი მოღვაწეობა ნინოსი ბიზანტიის დედოფლის ელენეა შთაგონებით უნდა მომხდარიყო. თვით ელენე დედოფალს დიდი როლი მიუძღვის ბიზანტიაში ქრისტიანობის გავრცელებაში. სწორედ ნინოს იერუსალიმში ყოფნისას მიღის იქ ელენე დედოფალი და იქ მოუპოვებია გოლგოთის ჯვრები და მის ადგილას ტაძარი აუგია. (მერე მსგავს საქმეებს ხომ ნინოც ახორციელებს. ელენე დედოფალმა სამი ჯვარი იპოვა. უმთავრესი იყო „ჯვარი პატიოსანი“. ქართლში ნინოს კარნახითაც ხომ სამ ჯვარს აღმართავენ. „ჯვარ-პატიოსანის“ სახელზე ეკლესია აშენდა თბილისში. ნინოს „საქმეი გამოიძია ჰელენე დედოფალმა“ (გვ. 83. შ—ჟ). „ნინოს ელენე სურვილით უწოდა დედოფლად და თვისსა სწორად და სწორად წმიდათა მოციქულთა“ (გვ. 85, ჟ). ქართლში მისიონერის იერუსალიმად გაგზავნა კონსტანტინოპოლის ინტერესებისთვის შესაბამისი იქნებოდა, რადგან ეს აშკარად აღარ გაამჟღავნებდა გაქრისტიანებასთან დაკავშირებულ ბიზანტიურ პოლიტიკას. ქალის მისიონერობის დამკველი თვით ელენე დედოფალი უნდა ყოფილიყო. გამორიცხულად არ გვეჩვენება, რომ თვით მირიანსაც სცოდნოდა ნინოს გამომგზავრება: კონსტანტინოპოლიდან გამოგზავნეს „ხატი“ მაცხოვრისაი და ძელი ცხორებისაი ნინოსისთვის“ (გვ. 86, შ). თვით ელენე დედოფალი წერილს უგზავნის ნინოს. შემთხვევითი არაა ისიც, რომ ბიზანტიელი ისტორიკოსები იმთავითვე დიდ ინტერესს იჩენენ განმანათლებლისადმი.

5. „ნინოს ცხოვრებაში“ ჯვრის სასწაულები უკავშირდება ზეციურ ნათელს, მნათობებს, ზეციურ ცეცხლს, ნათლის სვეტს. ეს ის ნიშნებია, რომლებიც ქრისტიანულ სახისმეტყველებას შეესაბამება და ამავე დროს ადრევეც ახასიათებდა წარმართულ ჯვრებს. „იხილეს სიმრავლემან ქალაქისამან ბნელთა მათ ღამეთა და აჰა ჩამოვიდეს ჯუარი ცეცხლისაი დაგვირგვინებული ვარსკულავითა და დაადგრის ზედა ეკლესიასა ვიდრე განთიადამდე“ (გვ. 148, შ).¹ „მ ა რ ტ ვ ი ლ ი ს უკუან“ ასეთი სასწაული უხილავთ: „ს უ ე ტ ი ნ ა თ ლ ი ს ა ი ს ა ხ ე დ ჯ უ ა რ ი ს ა დგა ზედა ჯუარსა მას... ათორმეტნი ვარსკულავნი დაგვირგვინებულ იყვნეს. ხოლო ბორცივი იგი ჯუარისაი ერთ-სახედ კუმოდა სულნელად... ვითარცა ცეცხლი დგა და ვითარცა ალი ეგზებოდა ზედა თავსა ჯუარისასა სამგზის მზისა უბრწყინვალესი“ (გვ. 155, შ).

ჯვარი ისევე უქავშირდება ზეცას („ნათლის სვეტით“), როგორც წარმართული საკულტო ხე (მუხა). ეს იმითომ, რომ ჯვარი და ხე სიმბოლურად იგივეობრივნი არიან. სადაც ჯვარი აღმართეს, იქ ადრე საკულტო ხე უნდა მდგარიყო. ყოველივე ეს ვრცელდება სვეტიცხოველზეც.

ჯვარი რომ შემაერთებელია ზეცის და მიწის (ჯვარი „იაკობის კიბეა“), ეს იდეა მუდგანდება თვით ადგილის შერჩევითაც კი მცხეთის ჯვრის ტაძრისათვის, და იმითაც, რომ მასზე ცენტრალური ადგილი უჭირავს ჯვრის ამალღების კომპოზიციას.

კონსტანტინე მეფემ „მას ლამესა იხილა თუალითა გამოჩინებულ ჯვარი, საყდართა შუენიერთა ზედა ბრწყინვიდა“ („სინური მრავალთავი“; გვ. 237). ხევსურეთში, არხოტის ხეობაში, სოფ. ჭამლაში არის „სვეტის ანგელოზის“ ანუ „იასნარ სვეტად ჩამოსულს“ ჯვარ-ხატი.

„ბორცი იგი ჯვარისაი იხარებდა ძლიერად და ყოველი ქუეყანაი იძვროდა და მათა და ბორცუთა და დელეთა არმური სულნელებისაი აღვიდოდა ცამდე და კლდენი შეიმუსრვოდეს და სულნელებაი დიდ ძალი მიეფინებოდა ყოველსა ქვეყანასა“ (გვ. 155, შ).

ადრე ველებს ადრიოდა „არმური ცდომისა“, ხოლო „მთანი დაეფარნეს ნისლსა ცდომისასა (აქვე. თ. III). ნინომ მოახერხა ამ მთებოს გარდაქმნა და ისინი ახალი თვისებებით აღიბეჭდნენ.

თვით სვეტიცხოველი აღუმართავთ „თაყუანისცემად“ ბორცვის ჯვრისა და მაყვლოვანის „ნასხლევის ჯვრისა“ (გვ. 101 ჭ).

როგორც აღვნიშნეთ, ნინომ სამი ჯვარი აღმართვინა, იგივე სამი ნათელი, სამზობიდან (ტრისელიოს) მომდინარეა. მათგან უმთავრესია „ბორცვის“ ჯვარი. ეს ძლევის ჯვარია, ანდა ჯვარი პატიოსანი (ეს ტერმინი „სინურ მრავალთავშიცაა“), ცეცხლოვანი ჯვარი სული წმინდის მოფენის გამოხატულებად შეიძლებოდა ჩაეთვალათ. ამიტომ შემთხვევითი არაა იმის აღნიშვნა, რომ მისი დღესასწაულები მარტვილიას მოჰყვაო (გვ. 155). მარტვილია ხომ სული წმინდის მოფენის დღესასწაულია. „სინურსავე მრავალთავშია“ კირილე იერუსალიმელის საკითხავი „მარტვილიისათვის“. მისი გავლენა ჩანს „ნინოს ცხოვრებაში“ სწორედ მარტვილიის უამს ცეცხლოვანი ნათლის მოფენით („სინური მრავალთავი“, გვ. 187).

1. სვეტი-ცხოველის აღმართვის ეპიზოდით რამდენიმე მომენტით ხისა და ნათლის კულტთან დაკავშირებულ უძველეს წარმოდგენებს ეხმიანება და არა მხოლოდ იმით, რომ ხალხური გადმოცემის თანახმად, მის ადგილას მუხის საკულტო ხე მდგარა, არამედ თავისთავადაც. თავად სვეტი-ცხოველის ნიშან-თვისებებითაც.

მეფემ სამეფო ბაღში („სამოთხეში“) ტაძრის აშენება გადაწყვიტა. „მოჰკუთეთეს ნაძვი და შემზადეს სუეტად“ (გვ. 138, შ), მაგრამ სვეტი ვერ აღმართეს. ნინოს ლოცვის ძალით, თურმე, „ზედა-მოადგა ქაბუკი ერთი ყოლადვე ნათლითა შემოსილი, და მოებლარდნა ცეცხლის სახედ ზეწარი, და არქუნა სამნი რაიმე სიტყუანი ნეტარსა ნინოს... ხოლო ქაბუკმან მან მიყო ხელი სუეტსა მას და უპყრა თავი და აღამალა და წარიღო სიმაღლესა ცათასა“ (გვ. 141, შ). ამის შემდეგ „ნათლითა ზრწყინვალეი სუეტი იგი ჩამოვიდოდა ადგილად თვისა, რეცა თუ დადგა ხარისხსა თვისასა ზედა“ (გვ. 142, შ). ხოლო „ხარისხად იყო ძირი იგი მის, რომლისგან მოკუეთილ იყო სუეტი იგი ცხოველი“ (გვ. 141-142, შ).

ეს სურათი შექმნილია სხვადასხვაგვარ წარმოდგენათა მოხმობით. ბუნებრივია, რომ აქ აღდგომისა და ამაღლების მისტერიათა რემინისცენებიცაა. ასეთია, მაგალითად, ნათლითმოსილი ქაბუკი ან ცეცხლის ზეწარი (მრ. 16, 5); ლ. 24-50-51). იქვე არის არაევანგელური, თუმცა იკონოგრაფიული ტრადიციებით დამკვიდრებული წარმოდგენა, რომ ამაღლების კომპოზიციაში გამოისახოს მლოცველი ღვთისმშობელი („ორანტა“). სწორედ მის ადგილს აქ იჭერს ნინო. ევანგელური წარმოდგენით კი აღდგომისპირველმოწმენი იყვნენ მენელსაცხებლე ქალები, რაიც ერთგვარად აქაცაა არეკლილი (გვ. 138, შ).

სვეტი-ცხოველი ახალი ტაძრის მთავარი ბურჯი იყო. და რადგან ტაძარი სიმ.ოლურად სამყაროს მიკროკოსმოსს წარმოადგენდა, ამიტომ „სვეტი-ცხოველი“ ჩაითვლებოდა „ცხოვრების ხედ“ და სიმბოლოდ „კოსმიური ხისა“ (შდრ. იეზ. 31, 1-9; 31, 10-19; 4, 10-14; 4, 17, 22; მთ. 13, 32). ის იყო შემაკავშირებელი მიწისა და ზეცის. ქაბუკის მკლავს რომ სვეტი-ცხოველი ზეცას მიაქვს, ეს წარმოდგენა შეიძლებოდა დაკავშირებოდა სვეტი-

ცხოვლის ტაძარზე არსებულ გამოსახულებას — მარჯვენა გონიო-
თი. „ნათელმოსილმა“ ჭაბუკმა აღმართა სვეტიცხოვლის ბურჯი,
ხოლო არსაკიდემ სვეტი-ცხოვლის ტაძარი. ყოველივე ეს კი მოხდა
ნინოს ძალისხმევით. (ამას საგანგებოდ უსვამს ხაზს „იოანე ზედა-
ზნელის ცხოვრებაც“. თ. II).

2. სვეტი-ცხოველი იყო ხე, რომელიც იქვე სამოთხეში მოჭრეს
და შემდეგ იმავე ძირზე დააფუძნეს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს მი-
თითება არაა შემთხვევითი. ამაში თავისებურად ჩანს, როგორ იც-
ვალა სახე წარმართულმა ხის კულტმა და გადაიქცა „სვეტი-ცხოვ-
ლად“, თუმცა თავის ძველ ძირთან კავშირი არ დაუქარგავს.

„შესაქმეთა“ წიგნის მიხედვით, „ხე ცხოვრებისა“ სამოთხეში
იდგა. მეფის „სამოთხეში“ იდგა სვეტი-ცხოვლის ხეც, რომელიც
შემდეგ ტაძრის ბურჯად აქციეს. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდუ-
ლი რედაქციაც (გვ. 200), და მომდევნო რედაქციებიც გვიჩვენებს,
რომ „სვეტი-ცხოველი“ ახალი ტაძრის მთავარი ბურჯი იყო (ეგვივე
ჩანს „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებიდანაც“).

აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია სვეტი-ცხოველი დაუკავშირ-
დეს ძველი ქართული საცხოვრისის დედ ა ბ ო ძ ს. დედაბოძი გა-
ნასახოვნებდა ცხოვრების ხეს და დაკავშირებული იყო მზის
კულტთან (ი. სურგულაძე). მასზე გამოისახებოდა ბორჯღალი, მზის
სიმბოლო. დედაბოძი, ვითარცა ცხოვრების ხე, სამი სკნელის კავ-
შირს განასახოვნებდა: ქვესკნელისა (ხის ძირი), სკნელისა (ტანი
ხისა) და ზესკნელისა. როგორც ცხოვრების ხე, ისევე დედა-ბო-
ძიც ქალურ (დედურ) საწყისთან იყო დაკავშირებული. ეს თავი-
სებურად უნდა ჩანდეს თვით სვეტი-ცხოველშიც. სვეტი-ცხოველი
ზეციური ჭაბუკის მკლავით ამალდა. ამ ნათელმოსილი ჭაბუკის
სახეში ზეციური „სასიძოს“ სახე ჩანს (აქვე შემოდის სიმბოლიკა:
ქალწული ნინო — ზეციური სასძლო). „სამოთხე“ ასპარეზია სუ-
ლიერი ქორწინებისა (მთ. 25, 1-12; ლ. 14, 16-24). მცხეთის
ბალი სწორედ ამგვარ აპოკალიფსურ სამოთხესა ჰგავს (გამოცხ.
21, 11, 18-21).

დედაბოძი უკავშირდება ზეციურ ნათელს. მთელი დედაბოძი
მზის ძალით აღესილობას განასახოვნებდა. ბორჯღალის გარდა, მის
„ტანზე“ მზის მოძრაობის გრაფიკული გამოსახულებანიც იყო.
ამ მხრივაც ძალზე გვანან ერთმანეთს დ ე დ ა ბ ო ძ ი და ს ვ ე ტ ი

ცხოველი. სვეტი-ცხოველი ბრწყინვალე ნათლის სახით ჩამო-
დიოდა დაბლა, ხოლო როცა ის აღიმართა, მეფემ „იხილა მუნ
ნათელი ვითარცა ელვაი ზეცამდე აღწევნული“ (გვ. 142, შ). აქ
ისიც შეიძლება აღინიშნოს, რომ მითოსური წარმოდგენით ზეციუ-
რი ნათელი, ცეცხლი და ელვა უკავშირდებოდა მუხის კულტს,
რასაც ჯ. ფრეზერი მრავალმხრივ წარმოაჩენს (გვ. 787).

ნათლის სვეტს რომ პარადიგმული სახის მნიშვნელობა მიეცა,
ეს „ვეფხისტყაოსნიდანაც“ ჩენს („ინლოეთს ზეცით სინათლე
ჩადგა მართ ვითა სვეტია“. (1617).

XII. წინდა ნინო და „ღაღა-უშალი“

ნიკო მარის ცნობილი ნარკვევი „Боги языческой Грузии“
ასეთი დასკვნით მთავრდება:

«Грузинский пантеон, как он описан в грузинских лето-
писях и в их источнике Житии святой Нины, вмещает в себе
арийских и семитских богов, но ни одного местного
грузинского» (с. 28).

ნ. მარის ამგვარი დასკვნის ახსნა მხოლოდ იმით შეიძლება,
რომ იმ დროს არ ყოფილა ჯეროვნად შესწავლილი ქართული
წარმართული პანთეონი და ამიტომ თვით „ნინოს ცხოვრების“ ცნო-
ბებიც ყოველთვის დამაჯერებელი არ ხდებოდა.

„ნინოს ცხოვრებაში“ სხვა ღმერთთაგან საგანგებოდაა გამოყო-
ფილი ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი — ვაცი და ვა“
(გვ. 132, შ). ისინიც კი ნ. მარმა სემიტურ ღვთაებებად მიიჩნია.
მაგრამ ეს რომ ასე ყოფილიყო, ამას თვით ავტორი აღნიშნავდა,
რომელიც საერთო სიმპათიით ახასიათებს ქართლის ებრაელობას.
თანაც „ქართლის ცხოვრებაში“ გვაუწყებს, რომ ფარნაჯომიო
„გარდახდა სჯულსა მამათა ჩუენთასა; არღარა მსახურებდეს
ღმერთთა მპყრობელთა ქართლისათა და შემოიღო დედული სჯუ-
ლიო“ (გვ. 111). ეს სჯული დღეს სპარსულ ცეცხლთაყვანისმცემ-
ლობად მიაჩნიათ (ა. აფაქიძე). მაშასადამე, „მამათა ჩუენთა სჯული“
სხვა იყო.

ასეც რომ არ იყოს და პირობითად რომც ვირწმუნოთ ნ. მარის
დასკვნები, მაინც კითხვად რჩება: არის თუ არა ნინოს სახეში ისე-
თი ნიშან-თვისებანი, რომლებიც ქართული წარმართული პანთეო-

ნიდან უნდა მომდინარეობდეს? ნ. მარს, ეს საკითხი არ გაურკვევია.

როგორც დავინახეთ, ნინოს სახიდან შესაძლებელია გამოიყოს, ერთის მხრივ, საკუთრივ ქრისტიანული და ამასთანავე წარმართობიდან მომდინარე ნიშნები. მათ შორის შინაგანი კავშირი აღინიშნება. ამგვარ ნიშან-თვისებათა მთლიანობაში გათვალისწინებით შესაძლებლად მიგვაჩნია მოვახდინოთ რეკონსტრუქცია ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ქალ-ღვთაებისა, ანუ დედა-უფლისა“ „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით რეკონსტრუირებული „დედა-უფლის“ სახე ბევრ საერთოს პოვნებს იმ წყაროებთან, რომლებიც სადღეისოდ მოპოვებულია უძველეს ქართულ ქალ-ღვთაებათა შესახებ.

ასე რომ, „დედა-უფლის“ სახის რეკონსტრუქციისათვის ჩვენ მიერ არჩეული გზა სამმხრივ ითხოვს დაკვირვებას:

1. წმინდა ნინოსა და მისი სამოქმედო გარემოს იმ ნიშან-თვისებათა გამოყოფა, რომლებიც მეტ-ნაკლებად პარალელს პოვებენ წარმართულ ხანაში; 2. ამ ნიშან-თვისებათა მიხედვით „დედა-უფლის“ სახის აღდგენა; 3. ამგვარად წარმოსახული „დედა-უფლის“ სახის შეპირისპირება სადღეისოდ მეცნიერებაში დადგენილ შეხედულებებთან ქართული წარმართული პანთეონის შესახებ.

1. მთლიანობაში შეგვიძლია შემდეგნაირად წარმოვიდგინოთ წმინდა ნინოსა და მისი სამოქმედო გარემოს ის ნიშან-თვისებანი, რომლებიდანაც უნდა მოხერხდეს დედა-უფლისათვის სავარაუდო ატრიბუტების გამოყოფა:

მცხეთაში ნინოს მოსვლის შემდეგ მოხდა არმაზის მსხვერვეა. ნინოს ძალისხმევად იყო საგულვებელი მეხი, ქარი და სეტყვა, რომელმაც „დალეწნა კერპნი იგი და დაფქვნა და დაარღვნა ზღუდენი იგი ქარმან სასტიკმან და შთაყარა იგი კლდესა“ (გვ. 121, შ).

ამის შემდეგ მხოლოდ ერთი თვალი-პატიოსანი გადარჩა და ნინომ იგი ძველ ქალაქში წამოიღო. აქ „ბრინჯის“ ხე იდგა, რომელთანაც ნინო ლოცულობს.

„სამოთხეში“, ანუ სამეფო ბაღში, „ნაძუთა ქუეშე ბაბილოთა ადგილი არს“ (გვ. 123, შ). მის ქვეშ სასწაულმოქმედი მიწაა. ამ მიწით ნინომ ბაღის მცველის უშვილო ცოლი განკურნა და მას მრავალი ძე და ასული ეყოლა.

ნინო იხილავს, რომ აქვე მდინარეში ფრინველები ბანაობენ,

ბაბილოს და ყვავილებს „მოისთულიან“ და ადამიანის გასაგებ ენაზე „ლაღადებენ“ (გვ. 123, შ). ნინოს ესმის მათი ენა.

კლდეზე იყო ხე, „მარტო მდგომარე“: მასაც სასწაულებრივად მკურნავი ძალა ჰქონდა, მონადირეები ყვებოდნენ, რომ ისრით დაკრილი ირმები მოდიოდნენ ამ ხის ძირას, მის თესლსა ჰამდნენ და იკურნებოდნენ (ამ ხისგან შემდეგ სამი მთავარი ჯვარი გააქეთეს). თვითონ ნინოც ხომ მკურნალი იყო, იგი „ჰყოფდა კურნებათა მოაველთა“ (გვ. 131, შ).

საჯვრე ხე საგანგებოდ გამოყოფილ ას კაცს მოუჭრია 25 მარტს (გვ. 148, შ). ამ თარიღს ერთნაირად ადასტურებს „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულიცა და ჭელიშური რედაქციაც. ეს თარიღი ძლიერ უახლოვდება დიდი დედის კიბელას კულტთან დაკავშირებულ საკულტო ხის მოჭრის თარიღს (22 მარტი), რაც ფრიგიიდან რომშიც კი ყოფილა გავრცელებული (ჩ. ფრეზერი).

ჯვრები მთებზე აღუმართავთ. მთავარი მთა იყო „ბორცვი ჭუარისა“: ამ მთის ძირას „ძუძუს წყარო“ გამოდიოდა.

ნინო თავდაპირველად მაყვლოვანში დამკვიდრებულა. მას უწოდებდნენ „დედოფალსა“ და „ტყვეს“. აქ აღუმართავთ ნინოს ჯვარი „ნასხლევისა“ ანუ ჯვარი ვაზისა.

სვეტიცხოვლის აღმართვაც ნინოს ძალისხმევით ხდება. ნათელმოსილმა ჰაბუკმა ზეცას წაიღო სვეტი, რომელიც შემდეგ ნათლის სახით დაეშვა დაბლა. იგი იქცა ახალი ტაძრის ძირითად ბოძად. ნინომ სვეტიცხოვლის ძალით განკურნა რვა წლის სნეული „სეფეწული“ (გვ. 142, შ).

2. ამგვარ ნიშანთა მიხედვით და სხვა მრავალი მომენტის გათვალისწინებით ჩვენ შევეცადეთ მოგვეხდინა ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ქალ-ღვთაებისა და შესაბამისი გარემოს რეკონსტრუქცია; ჩვენს წინაშე ასეთი ჰიპოთეზა გამოიკვეთა:

ქრისტიანობის წინარე ხანაში ქართული ქალ-ღვთაება დედოფალი უნდა ყოფილიყო და ამ დროს იგი წარმოდგენილი იყო უშუალოდ ანთროპომორფული სახით, თუმცა მას მანამდე სხვაგვარი იერსახეებიც უნდა ჰქონოდა: ზოომორფული სახე (ირემი) და „სიცოცხლის ხე“ (ვაზი, მუხა თუ ალვა).

„დედა-უფალი“ უნდა მიეჩნიათ ასულად მზისა, ვითარცა უმთავრესი ღვთაებისა, რომელიც მამრულ საწყისს განასახოვნებდა

მზიურობის ერთ-ერთი ნიშანი იყო თვალი-პატიოსნის ფლობა, „დედა-უფალს“ ხელეწიფებოდა ქექა-ქუხილისა და ქარების აღძვრა, ამ ძალას კი მას მზე ანიჭებდა. მზესთან კავშირი მყარდებოდა ელვასავით ბრწყინვალე ნათლის სვეტით, რომელიც საკულტო ხეზე ეშვებოდა („ჩამოსვეტდებოდა“). ამგვარი ხე, საგულეებელია — მუხა, მცხეთაში მდგარა და სამეფო ბაღის („სამოთხის“) მზესთან წილნაყარობას მოასწავებდა. ამიტომ თვით ეს ბაღი საკულტო ადგილად ჩაითვლებოდა.

აქვე ხარობდა ალვაც და ბაბილოც. ესენი ყველა „ცხოვრების ხეს“ განასახოვანებდნენ, მზის „ნაწილიანნი“ იყვნენ და დედა-უფლის მცენარეებად ითვლებოდნენ.

„დედა-უფლის“ ხეები ქალურ საწყისს განასახოვანებდნენ. ხეთა თაყვანისცემით, თვით დედა-უფლისადმი თაყვანისცემაც გამოიხატებოდა. ძველ ქალაქში, შესაძლოა, მზის განმასახოვნებელი ჯვარიც მდგარიყო, ტოლფერდა ბორჯღალისებური ჯვარი. აქვე იყო „სანათლო“.

საკულტო ხე იდგა სამეფო ბაღში, ძველ ქალაქში და მათ ხალხი თაყვანსა სცემდა. მთავარი საკულტო ხე — მუხა მთაზე მდგარა. მიწაზე დაცვენილი მისი თესლი ირემთა მკურნალად ითვლებოდა. მთის ძირას გამოდიოდა მაგიური სამკურნალო წყარო („ძუძუ წყარო“).

თვით დედა-უფლის ადგილად მიიჩნეოდა საუფლო ბაღი და მთავარი საკულტო მთები (ალბათ, მცხეთის-ჯვრისა). დედა-უფალი აქაურობის ადგილის-დედადაც ითვლებოდა. მასვე მიეწერებოდა მაგიური ძალა მკურნალობისა, რასაც ამჟღავნებდა საკულტო ხეებსქვეშა მიწა (სამეფო ბაღშიც, მთაზეც), საკულტო ხის თესლი და მთისქვეშა წყარო.

ყოველი მარტის 25-ს ტარდებოდა საკულტო ხის მოჭრის რიტუალი, რომელიც ქალაქში მოჭქონდათ საგანგებოდ გამოყოფილ პირებს. ესეც დედა-უფლის, ვითარცა ბუნებისათვის კვდომა-განახლების ძალისმომცემი „დიდი დედისა“ და ნაყოფიერების ქალღმერთის კულტთან იყო დაკავშირებული.

ცხადია, დედა-უფალს სხვა ნიშან-თვისებანიც უნდა ჰქონოდა, რომლებიც „ნინოს ცხოვრებაში“ არ არეკლილა.

დედა-უფალი საერთო-ქართული ქალღვთაება უნდა ყოფილიყო.

3. "ნინოს ცხოვრების" მიხედვით რეკონსტრუირებული დედა-უფლის სახე მრავალმხრივ ესადაგება იმ მონაცემებს, რომლებიც სადღეისოდ მეცნიერებაში მოპოვებულია ქართული წარმართული კულტებისა და, კერძოდ, ქალ-ღვთაებათა შესახებ.

მთელს ანტიკურ საქართველოში, ფაზისიდან კამბეჩოვანამდე და საქართველოს მთაში, სვანეთიდან ფშავ-ხევსურეთამდე, გავრცელებული ჩანს ქალ-ღვთაების კულტი. არიანეს ცნობით, "ფაზისში რომ შედისა, ხელმარცხნივ აღმართულია ფაზისელთა ქალღმერთის ქანდაკება".

როგორც ოთარ ლორთქიფანიძე აღნიშნავს, „სწორედ ვანში აღმოჩენილ ქალაქს უნდა გულისხმობდეს ბერძენი გეოგრაფოსი სტრაბონი, როდესაც კოლხეთის აღწერისას ასახელებს ლეგკოთეას მდიდარ სატაძრო ცენტრს. სავსებით აშკარაა, რომ ლეგკოთეას სახელით აქ იხსენიება ადგილობრივი, ძველი წარმართული პანთეონის ღვთაება (ოთ. ლორთქიფანიძე, ვანის ნაქალაქარი გათხრები, ისტორია, პრობლემები), — ვანი I, თბ., 1972, გვ. 38). აქვე ყურადღებულია ის ფაქტი, რომ ბერძნები სხვა ხალხთა ღმერთებს თავიანთ ღვთაებათა სახელით მოიხსენიებდნენ.

ფრონესპირა დედოფლის მინდვრის ტაძარში იმნაირი შენაწირი (ირმის რქები) აღმოჩნდა, რაც აქაური ქალღმერთის „მზიურობის“ სემანტიკაზე მიუთითებს.

ბ. კილანავამ მრავალმხრივ განიხილა ოჩოკოჩისა და ტყაშმაფას რაობა და საერთო-ქართველური ძირებიც მიანიშნა („მეგრულ-ქანურ მითოლოგიურ პერსონაჟთა გენეზისისათვის.“ — „რიწა“, 1983 № 2, გვ. 222).

ასეთია ზოგადად საქართველოს ბარის ქალ-ღვთაებათა ნიშანთვისებანი. მათში ჩანს მზესთან წილნაყარობა, ნადირთ და ტყეთა მფარველობა და ადგილის ღედის თვისებანი. არსებითად ასეთივეა საქართველოს მთის ქალ-ღვთაებათა სახეები.

დალი ნადირთამფარველი ღვთაებაა. მისი ზომორფული სახეება ირემია (ე. ვირსალაძე). დალის ირემთმფარველობა და „ნინოს ცხოვრებაში“ ხისგან ირემთა განკურნება ერთ საერთო სემანტიკურ ველში შედის. ასევე ერთ სემანტიკურ ველს ქმნიან დალის მზიური თმები და ჭვარი ვაზისა, განსაკუთრებით კი — მისი შეკვრა თმებით. (იხ. რ. ს. ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის, =

„ცისკარი“, 1984, № 7). ჩვენის აზრით, უძველეს ქართულ ორნამენტში უკვე დაფიქსირებულია მზიურობის საკრალური ნიშანი, რომელიც შემდეგში ასომთავრული „ქარის“ მოხაზულობაშიაც გამოვლინდა („S“). ეგვევ იყო ვაზის ქალური მოძრაობის გამოჩხატველი. ეს ნიშანი ჩანს დედაბოძების ორნამენტებზე (ი. სურგულაძე), რომელსაც „დედა-ბოძის“ სემანტიკაში ქალურობისა და მზიურობის კორელატი შეაქვს. დედაბოძის მიმართებას მზესთან („კერია“, „ბორჯღალი“, ციური მზე) უნდა უკავშირდებოდეს სვეტიცხოვლის სემანტიკა: ქრისტიანული სიმბოლური წყვილი — ნინო და სვეტი-ცხოველი უნდა ჩანაცვლებოდა ძველთაძველ ბინარულ მითოლოგიას — „დედა-უფალი“ და „დედა-ბოძი“.

ამრიგად, „დედა-უფალის“ სემანტიკაში შემდეგი ნიშნები შედიოდა: მზე, თვალი-პატიოსანი, ციდან ჩამოსვეტებული ნათელი, ხიანი მთა, მკურნალი თესლი ხისა, მკურნალი მიწა და წყარო, ირემი და ჭვარი...

- ყოველივე ეს უკავშირდება ნინოს სახესაც.
- ბევრი ამ ნიშანთაგანი გვხვდება ბრინჯაოს უძველეს სარტყლებზე მოცემულ სიუჟეტებში, რომლებიც ქალღმერთის კულტს უკავშირდება (მ. ხიდაშელი).

ეგვევ ნიშნებით დედა-უფლის სახე უკავშირდება ქალ-ღვთაებათა მრავალგვარ კულტს, მაგრამ უფრო მეტად ბერძნულსა და მცირეაზიულ ქალღმერთებს, ბუნების „დიდი-დედისა“ (დემეტრე, კიბელა, ინანა) კულტებს.

საბოლოოდ წმინდა ნინოსი და დედა-უფლის ნიშან-თვისებანი ასე შეგვიძლია შევაპირისპიროთ:

წმ. ნინო

1. ჭვარი ვაზისა (ვაზი — ღვთისმშობელი, ჭვარი — ჭვრის-ტე). ჭვარი — შეკრული ნინოს თმებით.

2. სვეტი-ცხოველი — ტაძრის ბურჯი, ნათლის სვეტი.

3. ნინო — მაყულოვანსა და სამეფო ბაღში („სამოთხე“).

დედა-უფალი

1. ბორჯღალი დედაბოძზე (— ცხოვრების ხე. აქედან — დედა-უფლის მზიურობის სიმბოლო). დალის ოქროსფერი თმები.

2. დედა-ბოძი — შემაერთებული ცისა და მიწის. ხატთა „ჩამოსვეტება (ხეცურეთის სალოცაეები).

3. დედა-უფალი — ადგილის დედა.

4. საჯგრე მთები „მცხეთის-ჯგრისა“ (ბორცვი ჯუარისა), თხოთისა და უჯარმისა.

5. საჯგრე ხე (ალვისა); ნაძვი სევიტი-ცხოვლისათვის, სალოცავი ხე („ბრინჯისა“ ანუ აკაკის ხე) „ძველ ქალაქში“.

6. საჯვარე ხის მოჭრა 25 მარტს.

7. მეფე იმეორებს მონადირეთა რწმენას: ხის ნაყოფი კურნავსო მომაკვდავ ირმებს. მიწით მკურნალობა.

8. არმაზის მსხერევა. შვის დაბნელება.

9. ბიერიტს წამოღება ნინოს მიერ არმაზის მსხერევის შემდეგ.

10. ნინო—თითქოსდა, არმაზის ასული.

4. მთა — დედა-უფლის საკულტო ადგილი. მითოლოგემა: ხიანი მთა „მილივნებით“.

5. საკულტო მუხა ქართულ წარმართულ პანთეონში. ხე დედა-უფლის ქალური კორელატი, ხე და ჯვარი — ხე და მზე.

6. მუხის საკულტო დღე — გაზაფხულის დღესასწაული.

7. ირემი—დედა-უფლის ზომორფული იერსახეა. მაგიური მკურნალობა.

8. მზე უმთავრესი უარსაყოფი ღვთაებაა.

9. თვალი-პატიოსანი დედა-უფლის მზიურობის ნიშანი.

10. დედა-უფალი — ასული მზისა (შეადარე: ლევკოთია, ან დალი).

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარეობს შემდეგი არსებითი დაკნაც: ნინოს სახე ქმნიდა ეროვნული აზროვნებისთვის მრავალმხრივი პერსპექტივის მქონე პარადიგმას, რადგან ამ სახეში კონდენსირებული იყო მეტად მნიშვნელოვანი წარმოდგენები: მითოლოგიურ-რელიგიური, კოსმოლოგიური და ადამიანთმცოდნეობითი. ნინოს სახესთან მიმართებაში გამოვლინდა ეროვნული წარმოდგენები კოსმიურ ნათელსა და ამქვეყნიური ცხოვრების წარმავლობაზე, მცენარეულსა თუ ცხოველთა სამყაროზე, რელიგიურ რწმენასა და ქალის იდეალზე. ამგვარ წარმოდგენათა ანთროპომორფული გამოხატვა თავად ქმნიდა ქართული აზროვნების სპეციფიკას. ხოლო ის, რაც ნინოს სახეში გამოვლინდა, მანამდეც არსებობდა დედა-უფლის სახეში და სამომავლო პერსპექტივაც ჰქონდა.

გიორგი მერჩულის ლიტერატურულ- მსთვტიკური თვალთახედვა

გიორგი მერჩულე „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ დასაწყისშივე ეხება ესთეტიკისათვის რამდენსამე მნიშვნელოვან საკითხს. ზოგადად ეს იმას ნიშნავს, რომ შემოქმედებით პროცესს თან სდევს თვით შემოქმედებითი პროცესის გაცნობიერება-გააზრება, რაც არცთუ უჩვეულოა აგიოგრაფიისათვის.

საყურადღებოა რამდენიმე საკითხი: ერთი შეეხება ღუმლის ესთეტიკას, ხოლო მეორე — მოძღვრებას ორგვარი სიბრძნის შესახებ, სხვა კიდევ ნიმუშის ესთეტიკას, ამალღებულის მიუღწევლობას და ა. შ.

„ბრძნად მეტყველები ვეცხლი არს წმიდაი, ხოლო ღუმლი ოქროი რჩეული“, — მოჰყავს გ. მერჩულეს ავტორიტეტული სწავლება. მანამდე კი ამბობს: „მოცემულ არსო სიბრძნე ღირსი კეთილისა მიზეზისა ქრისტეის მიერ, ღმრთისა ყოველთაისა, ბუნებასა ჭეშმარიტთა ბრძენთასა“. თეოლოგიურ განსჯათა გვერდით აქ ესთეტიკისათვის მნიშვნელოვანი მოსაზრებანი ჩანს და ასეთ ფონზე გ. მერჩულე იძლევა სიტყვის ძალისა თუ უძღურების გააზრებას.

მისი შეხედულებით, უმაღლესი სიბრძნე სიბრძნის პირველმიზეზთან პირისპირდგომაა, სიბრძნის სიყვარულია სიბრძნის უმაღლესი ღირსება სიკეთეა. „ბრძენთა ღუმლი კმატს“, თუმცა „სიბრძნე მათი გამოსავალთა ზედა იქებინო“. სიბრძნის სიკეთედ განცდა სიბრძნის სიყვარულის უმაღლესი ცხადყოფაა ეს კი ხდება სიბრძნის შინაგანი შეგრძნებით და მისი სულიერი წვდომით სიბრძნე სიტყვაშიცაა, მაგრამ იგი შინაგანი განცდის ტოლფასი მთლიანად ვერ იქნებაო (იგი „ვეცხლია“ და არა „ოქროი რჩეული“). თვით საღეთო სიტყვაზეც რომ გავრცელდეს ასეთი ესთე-

ტიკური თვალსაზრისი, იქაც მას თავისებური გამართლება ექნება: იქ მიღმური სიბრძნე იგულისხმება სიტყვის უკან და მას მხოლოდ სულიერი განცდა ეზიარება.

დიდია ძალა სიტყვისა; შეიძლება სიტყვით „განკურნებაც“ და „მოკვდინებაც“ (თ. 43), მაგრამ სიტყვა მაინც უძლური რჩება უმაღლესი იდეალების გამოსახატავად. ეს არსებითად სიტყვის უძლურებაც კი არა, არამედ იდეალთა მოუწვდომელი სიმაღლის გამოხატულებაცაა. მაგრამ რასაც ვერ გამოხატავს სიტყვა, უნდა იგრძნოს სულმა. ასე მიდიან დუმილის აპოლოგიამდე, უკეთ — დუმილში სიბრძნის შინაგანი ჭკრეტის აპოლოგიამდე. ესაა დუმილის ესთეტიკა. დუმილის ესთეტიკა მწერლობის უარყოფას არ გულისხმობს. იგი გულისხმობს მხოლოდ ნაწარმოებში გამოხატულის მიღმა დიდი სულიერი სამყაროს არსებობას. ამიტომაც დუმილის ესთეტიკა ხშირად იჩენს თავს პოეტურ სიტყვაზე ფიქრისას (ნ. ბარათაშვილთან, ტიუტჩევთან და ა. შ.).

„ნაკლულევანებაი ჩემი არა მიფლობსო დუმილად და ზოგს რაიმე უმჯობესად შემირაცხიეს, რაითა ვიტყოდი ღირსად—ცხორებასა... მამისა ჩუენისა გრიგოლისა და მოყვასთა და მოწაფეთა მისთასაო“,—ამბობს მერჩულე (თ. 1). თავის მოვალეობას, კაცობრივსა და მწერლურს, ერთიანად გაიაზრებს იგი ზოგად-საკაცობრიო, ანუ ესქატოლოგიური მომავლის წინაშე: „ჭერ-იყო დაწერა, ვიდრე ნათესავით ნათესავადმდე, უკუნისამდე მითხრობად ყოველთაო“ (თ. 2) და ასე ადამიანურ და ზოგად-საკაცობრიო მოვალეობათა გვერდით შემოდის ეროვნული მოვალეობაც მწერლისა („ნათესავადმდე მითხრობა“, „რაითამცა ერი (ანუ—ხალხი) დაბადებადი აქებდაო...“).

აქ იგულისხმება, რომ ადამიანის აგიოგრაფიულ იდეალს არ აქვს წარსული, მას ყოველ დროში ახალი აწმყო გააჩნია, ეს იდეალი ყოველთვის დღევანდელია და იგი დღევანდელობას აზიარებს მარადიულ მომავალთან. ბუნებრივია, რომ იმ მარადიულ მომავალს აწმყოსთვის გამიზნული სიტყვა ვერ სწვდება, მას მიემართება მწერლისა და მკითხველის (გინა მსმენლის) სულიერი წიაღსვლანი. ასე გაიაზრებს მერჩულე აგიოგრაფიის იდეალურ პერსონაჟთა ზეცურ და საამქვეყნო მნიშვნელობას. „სულითა ბრწყინვალენი იხარებენ დაუსრულებელსა ნათელსა შინა და მარადის ჩვენთვის

მეოხებასა ჰყოფენო“ (თ. 2): აქედან შეიძლება ადვილად გამომდინარეობდეს რუსთველური აზრი: „...საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი, კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“.

მაღალი სულიერების მომფენ სიტყვათა წერა და ასევე წარმოთქმაც მუდმივად კვლავ აღადგენენ გრიგოლ ხანძთელისთანა პიროვნებების ამქვეყნიურ სულიერ სიცოცხლეს. ისინი „ბრწყინვიდესო, ვითარცა მთიებნი ზეცისა სამყაროსა, ხილულსა ამას და განქარებედსა მზესა ქუეშეო“ (თ. 2).

„ზეცისა სამყარო“ უმაღლესი და უცვლელი ცაა, პლატონის იდეათა საუფლო, ქრისტიანული სასუფეველი (ასეა რუსთველთანაც — „რომელმან შექმნა სამყარო“; ეს მთელი „სამყარო“ კი არაა, დღევანდელი გაგებით, არამედ ესაა მყარი ცა. სულხან-საბასთან: „სამყარო“). მისი მნათობები (სიმბოლურად — სულებადქცეული წმინდანები) სულიერი რაობანია, არაგანქარებადი, უხილავნი და მხოლოდ სულიერებით საგრძნობნი. მაგრამ გრიგოლისთანა პიროვნებანი რომ ამ მზისქვეშეთშიც მნათობებად ჩანან, ესაა მათი განსაკუთრებული ამქვეყნიური სიდიადე. ესაა „არაღმეული ნათელი“, ნათელი ნათელსა შორის, ანუ მზეზე აღმატებული ნათელი. ასეთ ნათელს სულიერი სიკეთე აშუქებს. მხატვრულ აზროვნებას კი ენიჭება სულიერი სიწმინდის კოსმიური მასშტაბით წარმოდგენის ფორმები. გაივლის დრო და რუსთაველი ნესტანის ქალურ მშვენებასაც სწორედ ასეთი ყოვლისმომცველი ნათლის განცდის ეფექტით წარმოსახავს („მან განანათლა ქვეყანა, გაცუდდეს შუქნი მზისანი“).

ასე დაუკავშირდა დუმილის ესთეტიკა ნათლის ესთეტიკას.

გიორგი მერჩულე უშუალოდ არ აყალიბებს თავის შეხედულებებს ნათლის ესთეტიკაზე, მაგრამ მთელს მის პოეტიკას მჭვალავს ნათლის ესთეტიკა. სიკეთე, როგორც ყოვლისმომცველი პირველსაწყისი, მის მხატვრულ წარმოდგენაში არსებობს ნათლის სახით. ზეცა და სიკეთის ყოველი სამკვიდრებელი, გზა სიკეთისაკენ, სიკეთისეული მშვენიერება, მოწოდებულია როგორც ნათელი, ასეთია გრიგოლ ხანძთელის ერთ-ერთი სახე: „ნათლითა მიუწვდომელითა შეიმკო შუენიერად ხილვაი მისი ბრწყინვალედ“ (თ. 80). „ნათელი მიუწვდომელი“ შეგვაგრძნობინებს სიტყვის უკმარობას

მის გამოსახატავად. ამიტომაც ახლავს ხოლმე „ნათელს“ მიუწვდომლობის განცდა („უამთა ჩვენთა ბრწყინვიდა ზევსა მას მიძნაძორისასა დიდი იაკობ, ვითარცა მთიები შორის ვარსკვლავთა, ზე მთა სიტყვისა ჩვენისა შემკობილი მრავალ-ფერითა მადლითა. თ. 49).

საერთოდ კი, ქართული სახისმეტყველებისათვის ნიშანდობლივია მშვენიერების დაკავშირება ზეციურ ნათელთან. ასეა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიც“. ისეთ ყოვლისმომცველ სისტემას ქმნის ნათელი ქართულ სახისმეტყველებაში, ცალკეული რამ ნასესხებიც რომც იყოს, იგი მაინც ეროვნული შინაარსით მნიშვნელობს. „სვეტი ნათლისა ფრიად ბრწყინვალე ცად აღწევნული ჰფარვიდა მას“ (თ. 79), — ასეთი სახეები მრავალადაა მერჩულის ნაწარმოებში. „საბა პალესტინელის ცხოვრებაშიც“ შეგვიძლია ვნახოთ მსგავსი სახე: „სუეტი ცეცხლისაი მდგომარეი ქვეყანასა ზედა“ (თ. 18). მაგრამ ამ მხრივ მერჩულე უფრო უახლოვდება „აბოს წამებას“ ან „ნინოს ცხოვრებას“.

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ ამ აღლებული ესთეტიკას ემყარება. აქ სილამაზეც ჩანს, მაგრამ არსებითი მაინც ამალღებულობაა, რადგან ასეთი ნაწარმოები იწერება არა ესთეტიკური სიამოვნების მოსანიჭებლად, არამედ შთაგონებისათვის. ამის გათვალისწინება აუცილებელია ნაწარმოების სწორად წაკითხვისათვის.

სწორედ ამალღებულის ესთეტიკას უკავშირდება ასახავი საგნის მიუწვდომლობის შეგრძნება და მსჯელობანი სიტყვის უძლურებაზე. შეიძლება ითქვას, რომ გიორგი მერჩულის სახისმეტყველებისთვის მუდმივთანმზღებია შემდეგი ტენდენცია: როცა განსაკუთრებით შთამბეჭდავი რამ აღიწერება, ავტორი ჩვენგან ითხოვს თანაშემოქმედებას, რათა თავად წარმოვიდგინოთ იმაზე მეტი, რაც სიტყვით უშუალოდაა თქმული. დიმიტრი აფხაზთა მეფე გრიგოლ ხანძთელს სთხოვს წარმოუდგინოს „სახე კლარჯეთისა უდაბნოთა“. „დაღაცათუ ფრიად განვამრავლო სიტყუაი, ვერვე მისწუთების გონებაი ჩემი ყოველსა მას უდაბნოთა მათ სიკეთესაო“, — პასუხობს გრიგოლი და შემდეგ აღწერს „უდაბნოთა სახეს“. რ. ბარამიძე წერს: „გიორგი მერჩულე თუმცა ხშირად იყენებს მეტაფორათა და ეპიტეთთა მთელ სისტემას, მაგრამ თითქოს ეს არ აკ-

მაყოფილებს. მისთვის საინტერესო საგნებისა და მოვლენების დახასიათებისას თითქოს ვერ ამოწურავს ყველა თვისებას, ყველა ნიუანსს და ამიტომ ბოლოს დასძენს: „სათნობანი მისნი და მოწაფეთა მისთანი ღმერთმან მხოლოდ მან უწყისო“. ეს თავისებური და ორიგინალური ხერხია. ჯერ თვითონ საკმაოდ ამომწურავად ჩამოთვლის პერსონაჟის ღირსებას და მერე დასძენს, რომ ყოველივე ჩემი თქმული ნაწილობრივადაც, მიახლოებით წარმოდგენასაც ვერ გიქმნითო და ამიტომ მკითხველის წარმოსახვის უნარს იშველიებს სახის შესაქმნელად“.

ასეთი მკვეთრი პოეტიკური ტენდენცია, თავის მხრივ, მნიშვნელოვან ესთეტიკურ პრინციპს ემყარება. ესაა ამაღლებულის მიუწვდომლობის პრინციპი. თანაც ეს ძი პრინციპია, რომელიც უშუალოდ განსაზღვრავს ხოლმე სახეთა სიტყვიერ სტრუქტურას. მისი წანამძღვრები არეოპაგტიკიდან გამომდინარეობს. ამ პრინციპით თანახმად, საჭირო ხდება სიტყვიერი გამოხატვის მთელი შესაძლებლობის მოხმობა, რათა ცხადყოფილი გახდეს სიტყვის უძღურება. საბოლოოდ კი, გამოიკვეთება ესთეტიკური შემეცნების უსაზღვროება, ესთეტიკური შინაარსის ამოუწურავი სიღრმე. ხანძთელ მოღვაწეებზე ნაწარმოებში თქმულია: „თქვენ ხართ სიწინდისა ნაყოფნი, მცენარენი სულნელნი, ვარდნი შუენიერნი, ფინიკნი კეთილნი და ზეთისხილნი ნაყოფსავსენი“ და ა. შ. (თ. 7), — ეს კი ნიშნავს, რომ მათი სახე უნდა წარმოვიდგინოთ ამ სიმბოლიკათა მალლამდგომად. როგორადაც უნდა იყო, ეს პრინციპი საბოლოოდ ზრდიდა სიტყვიერი გამოხატვის ხელოვნებას.

ფუძემდებლური მნიშვნელობა აქვს გ. მერჩულის აზროვნებისათვის მოძღვრებას ო რ გ ვ ა რ ი ს ი ბ რ ძ ნ ი ს შესახებ. ამ მოძღვრების ისტორია ჩვენს მწერლობაში შესწავლილია და მის ფონზე შეგვიძლია განვიხილოთ გ. მერჩულის მოსაზრებანიც საღვთო და საერო სიბრძნეზე.

ამ მოძღვრებისადმი ინტერესს გ. მერჩულეს უკარნახებდა თვით გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობა: მისი მრავალმხრივი განათლება, მისი ზრუნვა „სოფლისა წესზე“ და მრავალმხრივი ურთიერთობა საერო პირებთან, ფიქრი „ორსავე სოფელზე“ (თ. 79). ზემოთ ვნახეთ, რომ იდეალთა წარმოსახვისას გვერდიგვერდ დგება სასულ-

ლოერო და საერო თვალთახედვა, ან, უფრო ზუსტად, რეალთა მიმართება ზესთასოფლისა და ამა სოფლისადმი.

მართალია, გიორგი მერჩულეს მოაქვს მოციქულის სიტყვები: „გან-მე-რაი აცოფაო ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისაი“, მაგრამ გაცილებით მეტ შემწყნარებლობას ხედავს გრიგოლის განათლებაში. გრიგოლმაო „სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაი ისწავა კეთილად და, რომელი პოვის სიტყუაი კეთილი. შეიწყნარის, ხოლო ჭერკუალი (უვარგისი. რ. ს.) განაგდისო“ (თ. 2). „ამის სოფლისა ფილოსოფოსნი“ წარმართ მოაზროვნეებს უნდა გულისხმობდეს, რომლებიც გრიგოლს კეთილად შეუთვისებია. ძალზე მნიშვნელოვანია ერთი რამ: ანტიკურ მოძღვრებათა შეწყნარება ხდებოდა მათი სიმბოლური გააზრებით, სახეობრივი წაკითხვით, შეიძლება ითქვას, მათი არა აღმასარებლობითი, არამედ ესთეტიკური თვალთახედვით ათვისების გზით. აზროვნების ესთეტიკური წესი კი ყოველთვის უფრო შემწყნარებლურია, ვიდრე ფილოსოფიური თუ რელიგიური პრინციპები, რომლებიც მეტი კატეგორიულობითაა აღბეჭდილი.

შემოქმედებითი პროცესისადმი თეორიულ ინტერესს განსაკუთრებით ის ზრდიდა, რომ შემოქმედებითი პროცესი სულიწმინდის ზემოქმედების ნაყოფად მიაჩნდათ. ნაწარმოები იქმნება სულიწმინდის მიერ და მწერალი მხოლოდ მისი ნების აღმასრულებელიაო. ჭეშმარიტი მწერალი სულიწმინდის სათქმელს გამოთქვამსო, — ასეთია გიორგი მერჩულის რწმენა. „აწ არს ხანძთას ხელითა მისთა დაწერილი სულისა მიერ წმინდისა საწელიწდოი იადგარი, რომლისა სიტყუანი ფრიად კეთილი არიანო“, — ამბობს იგი გრიგოლ ხანძთელის საგალობელთა კრებულზე. ეს შეხედულება შუასაუკუნეობრივი მოდელირებაა ანტიკურობიდან მიმდინარე აზრისა, რომელიც „ილიადის“ დასაწყისში ასეა გამოთქმული: „გვიმღერე, ქალღმერთო (მუზავ), პელევსის ძის, აქილევსის, რისხვის შესახებ“. ეს არ იყო მხოლოდ პოეტური თქმა, იგი თეორიული პრინციპი იყო, რომელიც მხოლოდ გვიან შეიმოსა პოეტური ელფერით და ასე შემორჩა სულ ახალი დროის აზროვნებასაც კი: „ღმერთთან მისთვის ვლაპარაკობ, რომ წარვეუძღვე წინა ერსაო“ (ილია).

ჩვენ ვსაუბრობთ სიბრძნეზე და გგულისხმობთ ესთეტიკის სფეროს, — ეს კი იმიტომ, რომ ესთეტიკური ძირითადად მოიცავდა გონების, აზრის (და არა გრძნობის) სფეროს. ასეთი იყო თეორია. სხვა საქმეა, თუ განსახოვნება რამდენად მოიცავდა ემოციათა სფეროს. საერთოდ, აგიოგრაფიაში ესთეტიკური მხოლოდ ემოციურად არ გამოიხატება, არამედ უფრო ხშირად წმინდა აზრობრივ კონსტრუქციებზე აგებული სახეებით. ამიტომ ნაწარმოებში უფრო „აზრის სილამაზე“ უნდა ვეძებოთ და არა გრძნობისა. თეორიულად შთაგონება ენიჭებოდა „გონების თვალს“ და იქმნებოდა ე. წ. შემოქმედების ინტელექტუალისტური კონცეფცია, რომელიც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდანაც“ გამოსჰვევის. ამიტომ იყო, რომ გ. მერჩულე „ბრძენთაგან ჰგონებდა“ გრიგოლის ცხოვრებად აღწერას. ესენი იყვნენ: სოფრომ შატბერდელი, ილარიონ პარეხელი, გიორგი მაწყვერელი და სტეფანე მტბევარი, და რადგან მათ არ დაუწერიათ, თვითონ უცდია „უწყებად მსმენელთა, ქეშმარიტად თხრობილი მოწაფეთაგან და მოწაფის მოწაფეთაგან“ (თ. 7). ესეც თეორიული პრინციპია და გულისხმობს ნაწარმოებში გამოწინაგონის უარყოფას, თუმცა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ არ აკლია გამოწინაგონი. მაგრამ თეორია თეორიად რჩებოდა და მძლავრობდა თვით საერო მწერლობის წარმოშობამდე. მანამდე კი მხატვრული სახის ესთეტიკურ ღირსებას მისი „ქეშმარიტებით“ აფასებდნენ (შდრ. თ. 30: „აღწერა ქეშმარიტად“).

კიდევ ერთი ზოგადესთეტიკური პრინციპი: ესაა ნ ი მ უ შ ი ს ესთეტიკა. მთელი შუასაუკუნეობრივი ხელოვნება ნიმუშის პრინციპს ემყარება. ტაძარს, ფრესკას, ჰიმნოგრაფიულ კანონს, აგიოგრაფიულ პერსონაჟს თავისი ნიმუში, ანუ პირველსავე მოეპოვება. „ცხოვრების უნარი ასახულ ცხოვრებაში ეძებს არა საინტერესოს ამა თუ იმ მიმართულებით, არამედ სათანადოსა და წმინდას, რომელიც საკიროებს ქებას და ითხოვს უსაზღვრო განმეორებას“ (ბ. ბერმანი. გვ. 162). „ცხოვრებათა“ უნარი, „რომელიც ორიენტირებულია არა შემოქმედებაზე და ცვალებადობაზე, არამედ განმეორებაზე და კვლავგანახლებაზე, რომელშიაც თვით განვითარებას მივყავართ სულ უფრო მეტ უძრაობამდე. იმავე დროს, რაც უფრო დიდია ესა თუ ის კოდიფიკატორი, მოყოლებული კირილეს სკეითოპოლედიდან და სიმონ მეტაფრასტიდან პახომი ლოლო-

თეტამდე, მით უფრო ძლიერად ავლენს ქანრი მის ხელში ტენდენციას ერთფეროვნებისაკენ“ (იქვე, გვ. 160).

აგიოგრაფიაში ერთფეროვნება უსახოვნებად არ მიიჩნევა, პირიქით უსახოვნება პირველსახოვნებიდან განდგომაა. თუ რამდენად მიჰყვება და რამდენად არა ამ ესთეტიკურ პრინციპს გიორგი მერჩულე, ამას გვიჩვენებს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ შეპირისპირება მის უშუალო პირველსახეებთან. კ. კეკელიძემ მიაჩინა მისი მსგავსება კირილე სკვითოპოლელის „საბა პალესტინელის ცხოვრებასთან“. ჭვემთ ვეცდებით ვაჩვენოთ, რომ ამ შეპირისპირებით ირკვევა გიორგი მერჩულის თხზულების უმთავრესი იდეა და, თუ შეიძლება ითქვას, უმთავრესი საიდუმლოც, რომელიც დიდ ეროვნულ იდეალებთან იყო დაკავშირებული.

საბა პალესტინელი (439 — 532) იყო უდიდესი მოღვაწე ქრისტიანული აღმოსავლეთისა, მაგრამ მისი მოღვაწეობა სამონასტრო სფეროთი არ ამოიწურებოდა. ჩვენი ეკლესია იერუსალიმურ წარმოშობილად ითვლებოდა და ესეც იყო ერთ-ერთი საფუძველი საბას პიროვნებით დაინტერესებისა. საბას ანდერძში მელიტესადში აღნიშნულია წესნი ქართველთა ღვთისმსახურებისა თავის დედაენაზე. როცა გრიგოლ ხანძთელმა თავის მეგობარს სთხოვა საბა-წმინდის წესთა ჩამოტანა (თ. 12), შეუძლებელია არ დაინტერესებულიყო თავად „საბას ცხოვრებითაც“ (ქართულად იგი თარგმნილია არაუგვიანეს VIII ს-ის დასაწყისისა. სხვა ენებზე ვრცელი რედაქციის თარგმანი არა ჩანს). ამ ინტერესს აძლიერებდა ათცამეტ ასურელ მამათა კავშირი აქაურობასთან და ქართული სახარების საბაწმინდური რედაქციის არსებობა.

საბა იყო პალესტინის უდაბნოებში ბიზანტიის სახელმწიფო ინტერესების გამტარებელი (აქედან უკვე იწყება მნიშვნელოვანი ანალოგიები საბას და გრიგოლის მოღვაწეობას შორის). საბა მონოფიზიტთა წინააღმდეგ იბრძვის. იგი ხდება მოთავე „უდაბნოისა ქალაქ-ყოფაისა“. მიდის კონსტანტინოპოლს და აქ ეცნობა მომავალ გეგმებს პალესტინაში ქალკედონიტთა გაძლიერებისა (თ. 50).

ჩვენ აღარ გამოვუდგებით სხვა ანალოგიებს ჩვენებას, რომლებიც კარგადაა წარმოდგენილი კ. კეკელიძის მიერ (კიმენი, II, გვ. 127 — 128). დამატებით შეიძლება აღინიშნოს შემდეგი.

გ. მერჩულის თხზულებას ჰქვია: „შრომაი და მოლუაწებაი გრიგოლისა... და მისთანა ხსენებაი მრავალთა მამათა“, ხოლო კირილე სკვიტოპოლელის თხზულების თარგმანს სათაურად უბრალოდ „ცხოვრება“ აქვს. მაგრამ თვით ტექსტში ნათქვამია: „ვექუათონეტარისა საბაისა შრომანი და ღუაწლნი... და სხუათა მამათა ამის უდაბნოისათა“ (გვ. 184).

აღნიშნული მსგავსება მიუთითებს ამ ორი ქტიტორული ძანრის თხზულების ურთიერთმსგავს აგებულებაზე. ორივე ნაწარმოები წარმოადგენს ფაბლოების მთლიანობას. ამბები მოწოდებულია არა ბიოგრაფიული უწყვეტი თანმიმდევრობით. ამიტომ არასწორია მათი ბიოგრაფიული ტიპის „ცხოვრებად“ ჩათვლა. მათში სწორედ „შრომაი და ღუაწლია“ მთავარი. ამ შემთხვევაშიაც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ „საბა გაწმენდილის ცხოვრებას“ მიჰყვება.

აღნიშნულად: „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ კომპოზიციური მთლიანობა აკლიაო, მაგრამ ეს მხოლოდ ნაწილობრივია მართებული. ეს მართებული არ იქნება, თუ მას ე. წ. „ტელეოლოგიური სიუჟეტის“ მიხედვით შევაფასებთ. ტელეოლოგიურობა, ანუ მიზნობრივობა „ცხოვრებაში“ არ ემყარება მოვლენათა ფაქტობრივ ურთიერთგამომდინარეობას (ამ მხრივაც მერჩულის თხზულება „საბას ცხოვრებას“ ემსგავსება). ასევე პირობითი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ტაძრების ფრესკულ მონახტელობას სიუჟეტური მთლიანობა აკლიაო. აქ ცალკეული ფრესკული კომპოზიციები ერთმანეთს უკავშირდებიან ზოგადი სულიერი შინაარსით. ასევეა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიაც“. გრიგოლის სახე ამთლიანებს ყველაფერს. არსებობს ხატების ცნობილი ტიპი: წმინდანის გამოსახულების ირგვლივ მცირე ფორმის კომპოზიციებში წარმოდგენილია მთელი მისი ცხოვრება. ასეა „გრიგოლის ცხოვრებაშიაც“ და „საბას ცხოვრებაშიაც“.

ორივეში ქრონოტოპი (დრო და გარემო) აგეოგრაფიულია და არა—ბიოგრაფიული. დროც და გარემოც მხოლოდ წმინდანობის საჩვენებლად და არა წმინდანობის გარეშე სხვა რამ მოვლენებისათვის. ამიტომ ეპიზოდები ციკლების სახით მოსდევს ერთმანეთს და არა უშუალოდ ურთიერთგამომდინარეობით. სწორედ აგეოგრაფიული დროით და აგეოგრაფიული დრო-გარემოთი

მსგავსობენ ერთმანეთს ეს ნაწარმოებები და არა კონკრეტული დროისადმი მიდგომით. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ კონკრეტული დროის აღქმაში „ქართულ ხასიათს“ ამჟღავნებს. მიუხედავად ამისა, რომ საბოლოოდ ნაწარმოებში საკმაოდ ზუსტი მითითებანი გვაქვს გრიგოლის ცხოვრების და ნაწარმოების შექმნის ქრონოლოგიაზე, თვით ნაწარმოების დინება ქრონოლოგიურ მითითებებს არსად არ შეიცავს. ამ მხრივ, მისგან აშკარად განსხვავდება „საბას ცხოვრება“: აქ ძალზე ხშირადაა აღნიშნული წმინდანის ასაკი. თვით ქართული საისტორიო ნაწარმოებებიც კი არ ამჟღავნებენ კონკრეტული დროისადმი ინტერესს და ამითაც კი ისინი მხატვრული აზროვნებისაკენ არიან მიდრეკილნი. თუ რაოდენ განსხვავებულია ამ მხრივ რუსული მატიანე, ამის ნათელსაყოფად მეტად დამახასიათებელია „გარდასულ წელთა ამბავში“ ფაქტებამდე წლების მითითებანი. ხან მხოლოდ წელი წერია და მის გვერდით არაფერია მიწერილი. ეს ნიშნავს, რომ ამ წელს არაფერი მომსდარაო. ესაა ნამდვილი „ქრონოგრაფიული აზროვნების“ გამოხატულება. ჩვენში მატიანეებშიც კი ბელეტრისტიკაა და აგიოგრაფიაში ეს ხომ სრულიად ბუნებრივია.

ყოველივე ეს მაინც არის ზოგადი ესთეტიკური პრინციპები, ანდა ზოგად არქეტიპებთან თუ პარადიგმულ სახეებთან საერთო მსგავსებანი. მაგრამ ჩვენ ამათი გათვალისწინება უნდა დაგვეხმაროს გ. მერჩულის უფრო კონკრეტულ მიზანდასახულებათა გაგებისას, იმის გარკვევისას, თუ მისი ლიტერატურულ-ესთეტიკური თვალთახედვანი როგორ უკავშირდება ეროვნულ ამოცანებს.



გიორგი მერჩულის ლიტერატურულ-ესთეტიკური თვალთახედვის რაობის საკითხი კვლავ უნდა დაისვას შემდეგ კონტექსტში.

რა არის უმთავრესი მიზანდასახულება გიორგი მერჩულის ამ ნაწარმოებისა? რაა გრიგოლ ხანძთელის უმთავრესი ისტორიული დამსახურება?

ჩვეულებრივ, ასე განვსაზღვრავთ ხოლმე გრიგოლის დეაწლს:

მან თავის მოწაფეებთან ერთად მურვან ყრუსაგან აოხრებულ ტაო-კლარჯეთში დააარსა მონასტრები, განავითარა მწიგნობრობა, გაამდიდრა ქართული კულტურა და იმ მხარის სულიერი თავკაცი გახდა. იგი კურაპალატებსაც კი კარნახობს ცხოვრების წესსა და რიგს. მისი ღვაწლი მთელს საქართველოს სწვდება.

მაგრამ ამითაც არ ამოიწურება მისი დამსახურება.

მისი ღვაწლის მთელი სისრულით წარმოსაჩენად საჭიროა გავითვალისწინოთ შემდეგი მნიშვნელოვანი გარემოებანი.

საქართველოს პოლიტიკური, ეკონომიკური, კულტურული და რელიგიური ცენტრი ოდითგანვე იყო ქართლი. ქართლის ასეთი მნიშვნელობის გამო, საქართველომ, მრავალი კუთხისაგან შემდგარმა ქვეყანამ, თავისი სახელწოდება ქართლისგან მიიღო „საქართველო“ ნიშნავდა ქართლელთა საგამგებლო ქვეყანას. სანამ ეს დამკვიდრდებოდა, საერთო სახელწოდებად „ქართლი“ იყო.

VII საუკუნიდან დაწყებული არაბებმა ქართლი დაიპყრეს მეფობა მოშალეს და თბილისის საამირო დააარსეს. ქართლში ცხოვრება ჩაკედა. ქართლმა დაკარგა თავისი მნიშვნელობა, ხოლო მთელმა ქვეყანამ — უმნიშვნელოვანესი ცენტრი. და თუ ქართველობას სურდა თავისი კულტურული სახე შეენარჩუნებინა, მას უნდა შეექმნა ქართლის ნაცვალი, იმგვარი ცენტრი, რომელიც ქართლის მაგივრობას გასწევდა.

აი, ამ უდიდესი ეროვნული მისიის განხორციელება ითავა გრიგოლ ხანძთელმა, ნიშანდობლივია, რომ ქართლელმა კაცმა არაა შემთხვევითი, რომ ის იყო ნერსე ქართლის ერისთავის მეუღლის ძმისწული და მისი გაზრდილი, ე. ი. ფაქტიურად ნერსეს ოჯახის შვილი. ამას კი განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს. არც ისაა შემთხვევითი, რომ ის ტაო-კლარჯეთს უნდა გამგზავრებულყო 781 წლის შემდეგ, როცა ნერსე ხაზარეთს გადაიხვეწა. თანაც ეს ის დროა, როცა განსაკუთრებით შესაგრძნობი გახდა მომავალი ეროვნული კატასტროფა. სწორედ ამ დროს გაისმა იოანე საბანიძის გაფრთხილება: „აღვერიენითო ერსა უცხოსა“, დავივიწყეთო „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვაი“.

ტაო-კლარჯეთში გრიგოლის გამგზავრებას ახლავს დიდი სამომავლო მიზანი. ეს კუთხე უნდა იქცეს ქართლის ნაცვლად. თანაც ეს ისე უნდა დაწყებულიყო და წარმართულიყო, რომ არაბები ვერ

მიმხვდარიყვნენ ამ მოძრაობის არსს. სწორადაა აღნიშნული: გრიგოლს ნერსეს ამბების მაგალითიც უჩვენებდათ, რომ იმეამად არაბთა წინააღმდეგ უშუალო დაპირისპირება უპერსპექტივო იყო (ლ, მენაბდე). ხალიფატის ძალმომრეობა მსოფლიოს მოედო და ქართველები მასთან ვერაფერს გახდებოდნენ. მაშინ არაბთა ძალმომრეობა ისე აღზევებული იყო, რომ იმეამად არაბთა წინააღმდეგ ბრძოლის მოწოდება ეროვნულ ღალატს ნიშნავდა. ოღონდ ეს როდი გულისხმობდა არაბებისადმი სამუდამო მორჩილების შეგუებას. ეკლესიასტეს სწავლებით, არის ჟამი უკანდახევისა, ჟამი მშენებლობისა და ჟამი პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნებისა, არდავიწყებისა „მამულისა ჩვეულებისაებრ სღვისა“.

ამიტომაც ტაო-კლარჯეთი ქართლის ნაცვლად უნდა ქცეულიყო დიდი აღმშენებლობით და მომავლის დიდი რწმენით. ეს მოძრაობა წარმართულ იქნა როგორც უბრალო ბერების გამგზავრება მივარდნილ კუთხეში მონასტერთა მშენებლობისათვის, ყოველგვარი პოლიტიკური ასპარეზიდან განშორებით.

ეს საიდუმლო გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობისა საიდუმლოებად რჩება მერჩულის დროისთვისაც, რადგან არაბთაგან ძალმომრეობა კვლავაც მოსალოდნელი იყო.

გრიგოლ ხანძთელმა შეასრულა ეს დიდი მისია. ტაო-კლარჯეთი მართლაც მეორე ქართლად იქცა. ნიშანდობლივია, რომ იგი ყოველთვის ქართველთა სამეფოდ იწოდებოდა, ვითარცა ძველი მემკვიდრე და ახლის მშობელი. აქაურობის აღმავლობა მონასტრებით დაიწყო, ამას საერთო კულტურული აღმავლობაც მოჰყვა, შემდეგ — პოლიტიკური გაძლიერება. აქედანვე დაიწყო საქართველოს გაერთიანება.

ამრიგად, გრიგოლ ხანძთელი იყო ერთ-ერთი უდიდესი პიროვნებათგანი საქართველოს ისტორიისა, რომელმაც თბილისის ემირატის დროს ტაო-კლარჯეთში შექმნა ქართლის ნაცვალის ცენტრი და რომლის საბოლოო მიზანი იყო საქართველოს გაერთიანება და არაბთა ბატონობის დაძლევა. ამ აზრით შეიძლება ითქვას, რომ გრიგოლ ხანძთელმა დაიწყო ის საქმე, რომელიც საბოლოოდ დავით აღმაშენებელმა განასრულა. ეროვნული სახისმეტყველებიდან პარადიგმულ ნიმუშებს თუ მივმართავთ, გრიგოლ ხანძთელი შეიძლება მოაზრებულ იქნას ილიას აჩრდილის სახეში, რომელიც

წარმოისახება ასეთი სიტყვებით: „მარად და ყველგან, საქართველოვ, მე ვარ შენთანა, მე ვარო შენი თანამდევნი უკვდავი სული“. ამავე სახეში მოიაზრება სულხან-საბაძე და თვით ილიაც.

VIII საუკუნის მეორე ნახევარში ქართლელი მოღვაწეები მიდიან ტაო-კლარჯეთში, ვითარცა აღთქმულ ქვეყანაში, რათა იქედან კვლავ მოიპოვონ თავიანთი სამშობლო-ქართლი და საქართველო.

გრიგოლ ხანძთელის ღვაწლით ტაო-კლარჯეთი იქცა სრულიად საქართველოს რელიგიურ და კულტურულ ცენტრად. შემთხვევითი როდია, რომ ტაო-კლარჯელთა სამოღვაწეო ეს მხარე შემდგომ განავითარეს დიდმა ათონელებმა, რომელთაც „განანათლეს ენაი და ქუეყანაი ქართველთა“. სულიერი ცხოვრებით დაიწყო ტაო-კლარჯეთის აღორძინება და შემდეგ იქცა იგი პოლიტიკურ ცენტრად.

აქ დაიწყო ბაგრატიონთა დინასტია და აქვე შეიქმნა ქართველ მეფეთა ღვთაებრივი წარმოშობის იდეა, რომელიც პირველად გრიგოლ ხანძთელმა გამოთქვა ამოტ კურაპალატის წინაშე („დავით წინასწარმეტყუელისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულო ხელმწიფეო, მეფობაი და სათნოებანიცა მისნი და გიმკვიდრნენ ქრისტემან ღმერთმან, რომლისთვისცა ამას მოგახსენებ: არა მოაკლდეს მთავრობაი შვილთა შენთა და ნათესავთა მათთა ქვეყანათა ამათ უკუნისამდე ჟამთა“. თ.11).

აქედანვე კარნახობენ ქართლის პატრიარქად გრიგოლის მოწაფის არსენის დანიშვნას. დიდმნიშვნელოვანი ფაქტია ისიც, რომ გრიგოლის მოწაფე ეფრემ აწყურის ეპისკოპოსი მირონის კურთხევას ქართლში განაწესებს. ამით აწყურის ეპისკოპოსი სრულიად საქართველოს საეკლესიო მთლიანობის სიმბოლურ საფუძველს ქმნის. ამას მოსდევს ცნობილი სიტყვები, გამომხატველნი საქართველოს ეროვნული მთლიანობისა: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაი ყოველი აღესრულების“ (თ. 44).

ისიც ძალზე ნიშანდობლივია და მნიშვნელოვანი, რომ გრიგოლ ხანძთელის მთელი მოღვაწეობა ანტიხატმბრძოლური ტენდენციებითაა აღბეჭდილი (ვ. ჰელიძე), რაც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ანტიარაბულ ორიენტაციას ცხადყოფდა. ანტიხატმბრძოლობა მოას-

წავებდა ტაო-კლარჯეთში ანტიქალკედონისტთა წინააღმდეგ ბრძოლას.

ხატმბრძოლები უარყოფდნენ ხატებსაც და წმინდანთა ყოველგვარ რელიქვიებსაც. გრიგოლმა კონსტანტინოპოლს მოგზაურობისას, რაც თავისთავად ანტიარაბული აქტი იყო, „თაყუანის-სცა ძელსა ცხოვრებისასა და წმინდათა ყოველთა ნაწილთა“ (თ. 12). ხანძთელებმა „მოიყვანნეს ნაწილნი წმიდათანი და ხატნი წმიდანი და სხუა ევლოგია“ (თ. 15). ანტიხატმბრძოლურია მერჩულის ასეთი ფრაზაც: „ვითარცა მაგალითთა კეთილთა, შახედვიდეს, მსგავსად ხელოვანთა მხატვართაო“ (თ. 3).

ანტიხატმბრძოლური ტენდენციები, რომლებიც „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაშიაც“ ჩანს, ქართველთა ტრადიციული კულტურულ-ისტორიული ორიენტაციის გამომხატველი იყო. სხვა მომენტებზე რომ არაფერი ვთქვათ, ერთმანეთს უპირისპირდებოდა ორი თვალსაზრისი: ულტრასპირიტუალისტური ესთეტიკა, რომელიც ყოველგვარ განსახოვნებას უარყოფდა, ე. ი. ხელოვნების უარყოფამდე მიდიოდა და განსახოვნების დამცველი ესთეტიკური თვალთახედვა. პირველი თვალსაზრისი აღმოსავლურ მისტიკურ ესთეტიკას ენათესავებოდა (ყურანი ხომ უარყოფდა მხატვრობას), მეორე კი — ანტიკურ ბერძნულ ესთეტიკას იცავდა. ამიტომაც იყო, რომ ხატმბრძოლურ ესთეტიკას ანტიქალკედონიტებიც იცავდნენ. მათ დიდი გავლენა მოახდინეს სომხურ ხელოვნებაზე, სადაც დიდხანს არ განვითარებულა ფრესკული ფერწერა.

გრიგოლ ხანძთელის კონსტანტინოპოლს გამგზავრება ბერძნულ კულტურასთან კავშირ-ურთიერთობის შემდგომ გაღრმავებას მოასწავებდა.

ასეთ მრავალმხრივ კულტურულ-ისტორიულ ამოცანებს ისახავდა გარეგნულად, თითქოსდა, „მეუღაბნოეთა“ მოძრაობა.

გიორგი მერჩულის სახისმეტყველების უმთავრესი ნიშანთაგანია მრავალპლანობა, რომლის გაუთვალისწინებლად სრულიად გაუგებარი იქნება მისი ლიტერატურულ-ესთეტიკური თვალთახედვა. გრიგოლ ხანძთელი უღაბნოთა მშენებელია. ამის მიღმა იგულისხმება „ახალი ქართლის“ შექმნა, რომელიც თავის მხრივ გულისხმობს „მარადიული სამშოთღოსაქენ“ მობრუნებას.

რომელიც ამჟამად ტყვედპყრობილია. ანალოგიისათვის შეიძლება „დავითიანი“ მოვიხმოთ. სიმბოლური აზრით, დ. გურამიშვილისათვის საქართველოს დატოვება სამოთხის დაქარგვაა, მთელი შემდეგი მოგზაურობა სულიერი გამოცდაა, რომლის შემდეგ სანატრელია სამშობლო-„სამოთხეში“ კვლავიმბრუნება.

ერთგვარად, მსგავსი სიმბოლური მოდელია „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიაც“: ტყვედქმნილი სამშობლოს დატოვება, „უდაბნო“ და ოცნება სამშობლოზე. ამ სიმბოლიკითვე შეფარულია „ყოველივე საიდუმლო“ ამ ნაწარმოებისა.

ამ გააზრებათა სისწორეს გვიდასტურებს თვით ავტორი, როცა მრავლსმეტყველი სიმბოლიკით აღწერს გრიგოლისა და მის მოწაფეთა უდაბნოში გამგზავრებას: „განიზრახა ფარულად სივლტო-ლად თვისით ქუეყანით საღმრთოთა წოდებითა, რომელიცა უძლოდა მას მამათ-მთავრისა აბრაჰამის სახედ“ (თ. 4).

მთავარი ანალოგია გრიგოლ ხანძთელის სახის წარმოსადგენად სწორედ ესაა. აბრაჰამი ისრაელში ანალო რწმენის დამამკვიდრებელია. მერჩულე ერთგან იოანეს სახარებას იმოწმებს: „აბრაჰამს სწადლოდა ხილვა ნათლისა ჩემისა, ძილა და განიხრა“ (ე. 8. 56). თარას ოჯახი ურში ცხოვრობდა. მისი ერთ-ერთი შვილი იყო აბრაჰამ. ურს იპყრობს ბაბილონის ძლევამოსილი მეფე ჰამურაბი. თარას ოჯახი ქარანს გადასახლდა. აბრაჰამმა ახალი ღმერთი თჳამა და თანამზრახველებიც გაიჩინა. ისინი ერთად ცხოვრობდნენ. შემდეგ აბრაჰამმა ბრძანა ქანაანისაკენ გამგზავრება. ეს იყო „უდაბნო“ მხარე. მცირეოდენი მცხოვრებლები მიმოფანტული იყვნენ და სავარგულეები იპოვებოდა. ეს მხარე მამა აბრაჰამისთვის აღთქმულ ქვეყნად იქცა. აქ უწევია მამა აბრაჰამს იაჰვე და ორი ანგელოზი.

ანალოგია მთლად ზუსტი არაა, მაგრამ საკმაოდ საფუძვლიანია: ური (რომელსაც შემოესია მტერი) — გამგზავრება ქარანს („უდაბნოს“) და გადასვლა ქანაანში („აღთქმულ ქვეყანაში“). იხ. შეს. 11-12.

არის კიდევ ამის მსგავსი მეორე ანალოგია: „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ კვითხულობთ: „საშოითგანვე დედისათ შეწირულ იყო ღმრთისა დედისაგან თვისისა, ვითარცა სამოელ. წინაწარმეტყუელი და მარხვისა შინა იზარდებოდა მსგაუსად წინამორბედისა“ (თ. 2: შდრ. თ. 29). სამოელ წინასწარმეტყუელი უმ-

ვილო ანას მხოლოდშობილი ძე იყო. იგი დედამ ღმერთს შესწირა და წაიყვანა სელომს იაპვეს მსახურად. იგი ქურუმში გახდა. ფილი-სტიმელებმა ისრაელი დაიპყრეს, ყველა სიწმინდე იავარპყვეს. სამოელი ქალაქ რამათაიმს გაემგზავრა და აქაურობის სულიერი მმართველი გახდა. რამათაიმი ისრაელის ახალ რელიგიურ და ეროვნულ ცენტრად იქცა.

ეს ანალოგიები ნათელყოფენ გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობის ძირითად მიზანდასახულობას და ამ აზრით აშინაარსებენ მისი ცხოვრების გზას: ტყვექმნილი სულიერი სამშობლოს დატოვება (ქართლიდან წასვლა), „უდაბნოს“ მისვლა და იქაურობაზე ზრუნვა (სულიერი გამოცდა;) და სულიერი სამშობლოსაკენ კვლავმიბრუნება („აღთქმული ქვეყანა“).

ეს, პირობითად რომ ვთქვათ, სამნაწილედ სიმბოლიკა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ სახისმეტყველების უმთავრესი საფუძველია.

ამ ანალოგიათა სისტემაში ზის გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობის გააზრება აბრაამის სიმბოლიკით, რასაც თვით მერჩულე გვთავაზობს. აბრაამი გრიგოლ ხანძთელის პირველსახეა. ეს არ უშლის ხელს, რომ საბა პალესტინელიც იყოს მისი პირველსახე. უნდა გავიზაროთ, თუ რითი ხდება აბრაამი გრიგოლის პირველსახე და ეს მხარე თვით გრიგოლის მოღვაწეობაშიც მთავარი იქნება.

აბრაამი ღვთისრჩეულია, ღმერთი მას აღთქმას აძლევს, იგი ხალხის პირველმამაა (მამამთავარია), იგია რწმენის დამნერგავეცა და შემდეგ რწმენისთვის მებრძოლიც. „გამოუჩნდა უფალი აბრაამს და პრქუა მას: თესლსა შენსა მივსცე ქუეყანა ესე. და აღუშენა მუნ აბრაამ საკურთხეველი უფალსა გამოჩინებულსა მისდა“ (შეს. 12,7).

ახალ ქვეყანაში მის დიდებას ვერვინ ეტოლებოდა. მაგრამ „საქმე მის პირად ბედნიერებას როდი ეხება: აბრაამის მოწოდებაა, იყოს მამამთავარი. მისი დიდება შთამომავლობაშია“ (ლექსიკონი. რედ. კ. ლეონ-დიუფური, ბრიუსელი, 1974, გვ. 4). ამით აბრაამი გახდა

აბრაჰამ (ეს ზედწოდებაა და ნიშნავს „მრავალთა მამას“ შდრ.: „უკუეთუ თქვენ ქრისტისნი ხართ, აბრაჰამისნი ვიდრემე შვილნი ხართ და აღთქუმისა მისგან შვილნი“. გად. 3,29). „წიალი აბრაამისა“ „სამკვიდრებელია მორწმუნეთა“ (ლექსიკონი, გვ. 7. შდრ. „მსოფლიო ხალხთა მითები“, II, გვ. 69). ეს იგივე აღთქმული ქვეყანაა, ოღონდ სულიერი მნიშვნელობით.

აბრაამი თარგუმულ კომენტარებში წარმართული ღმერთების განმაქიქებელია, კერძოდ, დროთა ძალით შეზღუდული მზისა და მთვარის ან თუნდაც ცეცხლისა, რომელიც წყლით ქრება (ეს მოტივი ჩვენში ცნობილია VI ს-დან, იგი „ევესტატი მცხეთელის წამებაშია“, რომელშიაც საგრძნობია თარგუმთა გავლენა). შემდეგში აბრაამმა განმანათლებლისა და კულტურული გმირის სახე მიიღო (ასეა ჯორჯონეს ტილოზე).

აბრაამის სახის ბიბლიურ წარმოდგენაში მნიშვნელოვანია მისი ურთიერთობა მეფე მელქისედეკთან. იგი არის მეფე სალამისა, მომავალი „იერუსალიმისა“, ანუ „დიდი სამყაროსი“. ის აბრაამს ლოცავს და მფარველობს. იგი ღვთისმოსავია და ეკლესიაში მოიხსენიება (საეკრთხეველის სატფურებისას და ეეჟარისტიაში).

ყოველივე, რაც აბრაამის ცხოვრებიდან ჩვენს მიერაა მოხმობილი, ანალოგიით გრიგოლ ხანძთელსაც ეხება. ამითაც ცხადი ხდება, რომ აბრაამთან შედარება სრულიად არაა შემთხვევითი. გიორგი მერჩულის სახისმეტყველება ითხოვს, რომ აბრაამის მიხედვით გავაშინაარსოთ გრიგოლის მხატვრული სახე და მისი ღვაწლის მნიშვნელობა: იდეა ღვთისრჩეულობისა, ღვთისმიერი მოწოდება არა ინდივიდუალური სულიერი ამალღებისათვის, არამედ მთელი ხალხის სულიერი განათლებისათვის; ხალხის მამამთავრობა (და პატრონალიზმის იდეა, რომელიც საერთოდ გასდევს მთელ ქართულ აზროვნებას), აღთქმული ქვეყნის მოპოვება, — ყოველივე ეს არსებითია გრიგოლ ხანძთელის სახის წარმოსადგენად.

ასეთია გიორგი მერჩულის სახისმეტყველება.



გიორგი მერჩულის ლიტერატურულ-ესთეტიკურ თვალთახედვითა კვალობაზე გრიგოლ მერჩულის სახე შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ სამი სიმბოლური ნიშნის მიხედვით: „გზა“, „უდაბნო“ და „მოძღვარი-აღმშენებელი“, რომლებიც შესაბამისი იქნება სამი ზემოაღნიშნული იდეისა: სამშობლოს დატოვება, სულიერი გამოცდის ასპარეზი (უდაბნო) და მზადება აღთქმული ქვეყნისათვის.

გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების გზა თავისთავად ერთი სახეიდეა: ერთის მხრივ, ესაა ადამიანის სრულყოფის გზა, გზა იდეალთან მიახლებობა, ხოლო, მეორეს მხრივ, მთელი ხალხის, ქვეყნის მართებულად წარმართვისა და მისი ხსნის გზა. ქვეყნის გზა აქ სულიერი ხსნის გზაა, ამ სიტყვათა სრულიად პირდაპირი მნიშვნელობით, რადგან მას არ მიეყვართ ბრძოლისკენ. ხსნა სულიერი განათლებით უნდა იქნას მიღწეული.

შუა საუკუნეთა ხელოვნებაში ყოველი გზა სიმბოლურია. ნებისმიერი გზის ფიზიკურად გავლა აუცილებლად რაღაც სულიერ პლანსაც გულისხმობს. სანიმუშოდ მიუთითებენ ხოლმე, რომ დანტეს „ღვთაებრივ კომედიაში“ ცეზზე სვლა სინამდვილეში სულიერი განცდაა, ფიქრია და ოცნება ჯაყუთარი სულის საფეხურებზე (საერთოდ ეროვნული თვალთახედვა „გზის“ კატეგორიაზე მრავალმხრივ დამაკვლიანებელია. გზის შემეცნებითი, კომუნიკაბელური და ესთეტიკური ფუნქცია მრავალგვარადაა გააზრებული ქართულ მწერლობაში).

მრავალგვარი გზა განვლო გრიგოლ ხანძთელმა: გზა იმედისა, დიდ ხიფათთან, სიკვდილთან მიახლოებული გზა, გზა განშორებისა, გზა იდეალთან მიახლებისა, და საბოლოოდ, მისი ცხოვრების გზის ბოლოს მან დაისახა დიდი ეროვნული გზა ტაო-კლარჯეთიდან ქართლისაკენ, რათა აღდგეს „მამულისა ჩუეულებისაებრ სლვა“.

როცა დადგა დასაწყისი დიადი გზისა, ავტორი განსაკუთრებული ექსპრესიულობით შეგვაგრძნობინებს მის დიდ სულიერ მოძრაობას. გრიგოლმა და მისმა თანმხლებმა (საბა, თეოდორე და ქრისტეფორე) „ერთითა მით ერთობითა აღიბეჭდნეს თავნი თვისნი ძლიერებისა ბეჭდითაო“ (თ. 4). „ესე ოთხნი შეანაწევრნა სარწმუნოებამან..., ვითარცა სული ერთი ოთხთა გვამთა შინა დამტკიცებული“. ასეთი წარმოდგენა ითხოვს, რომ მათი სვლა გავიზაროთ ანგელოზებრ სულიერ სწრაფვად, რადგანაც „სული ერთი ოთხ გვამთა შინა“ გვასხენებს ქრისტიანულ ხელოვნებაში ცნობილ ტეტრამორფს (ქართულად; ოთხხატედი). იქვე თქმულია: „სიხარულით წარემართნესო გზასა მას, რომელი არა უწყოდეს“. ესაა გზა „უცნობ სამყაროში“. ფიზიკური შეუცნობელობა არ ნიშნავს, რომ

უცნობი იყო ამ გზის საზრისი. „უცნობ საძყაროში“ სვლადაა გააზრებული აბრაამის „გამოსვლა“. „სარწმუნოებით იწოდა რაი აბრაამ, ერჩდა გამოსვლად ადგილსა მას, რომელი დაპყრობად იყო მისა სამკვიდრებელად, და გამოვიდა და არა უწყოდა, ვიდრე მოვიდოდა“ (ებრ. 11,8).

გრიგოლ ხანძთელისათვის ეს იყო „გზაი ახალი და ცხოველი“ (ებრ. 10, 19), ანუ გზა ცხოვრებისა. ამიტომ მან დასახა შემდგომი გზები, რომლებითაც წარემართნენ მისი მოწაფენი. ეს გზები ერთმანეთს ჰგავს, რადგან ერთია მათი მიზანი.

ნაწარმოებში არის სხვაგვარი გზაც, გზა „მოხილვისა“. ესაა გზა იერუსალიმისკენ და კონსტანტინოპოლისაკენ. ესეც ეროვნული გზაა, გამოხატველი ქართველთა სულიერი კავშირებისა. გრიგოლი მიდის „მეორედ იერუსალიმად, რომელ არს კონსტანტინოპოლისი და ყოველთა საჩინოთა საბერძნეთისა წმიდათა ადგილთა მოხილვად“ (თ. 12). საყურადღებოა, რომ წმინდა ადგილთა მოხილვის მიზნით გრიგოლი კონსტანტინოპოლს მიდის და არა — იერუსალიმს. ამ მგზავრობას თავისი კონკრეტული მიზანი ჰქონდა; საჭირო იყო ახლადდაარსებულ კერებში სიახლეთა შემოტანა. მაგრამ მას ჰქონდა სულიერი მნიშვნელობაც თვით გრიგოლისთვის და მთელი ქართული კულტურისათვის. ეს იყო გამოხატულება ქართველთა მთლიანი მიბრუნებისა კონსტანტინოპოლისაკენ (მანამდე უფრო მეტი კავშირი ქართველებს იერუსალიმთან ჰქონდათ). ამიერიდან ქართველები „ქრისტეს საჭურჭლედ“ (საგანძურად) კონსტანტინოპოლს მიიჩნევენ. მანამდე ქრისტეს გზა იერუსალიმისკენ მიდიოდა, ამიერიდან კი კონსტანტინოპოლისაკენ (ეს გზა შემდეგაც გაგრძელდა ივირონის დაარსებით). ნიშანდობლივია, რომ ამიერიდან „მეორე იერუსალიმად“ კონსტანტინოპოლს მოიაზრებენ. ჩვეულებრივ კონსტანტინოპოლი „მეორე რომად“ იწოდებოდა. „მეორე რომს“ სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური შინაარსი ჰქონდა. „მეორე იერუსალიმი“ კი კონსტანტინოპოლის მნიშვნელობას სულიერი შინაარსით აშინაარსებდა. ასე რომ, ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრების კვალობაზე თუ ვიტყვი, კონსტანტინოპოლი მოუჩნევიათ ცენტრად სასულიერო სიბრძნისა საეროსთან ერთად. ამიტომაც ამბობს მერჩულე: კონსტანტინოპოლში ყოფნისას გრიგოლმა „რომელიმე სახილავი მოძღვარ კეთილის ექმნის და რომელიმე განსაყრდალველ

ბოროტისათვის“ (თ. 12). რაოდენ უახლოვდება ეს მისივე მსჯელობას ორგვარ სიბრძნეზე და, კერძოდ, ამა სოფლისა სიბრძნეზე: „რომელი პოვის სიტყუა კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჭერკვალი განაგდისო“.

„ესრეთ აღმოივსო გული მისი სიმღიდრისაგან დაუბეჭდველსა ახლისა შუქლისა და სულითა მადლისაითა განმზიარულებულნი წარმომართნეს საყოფელად თვისაო“, — დასძენს ავტორი. საინტერესოა, რატომ არაფერს ამბობს ავტორი „დაუბეჭდულ სჯულზე“ და რატომ სჯერდება მხოლოდ „დაუბეჭდველის“ (ანუ არაკანონიკური) სჯულის მოხსენიებას. ალბათ, იგულისხმება, რომ კანონიკურ სჯულს გრიგოლი სხვაგან ეცნობოდა.

ასეთი მრავალმხრივი სახეობრივი შინაარსი აქვს გზას კონსტანტინოპოლისაჲს, რომელიც გაიზარება არა მხოლოდ გზად რომისაჲს, არამედ უპირველესად — გზად იერუსალიმისაჲს.

თვით ქრისტე იყო „გზა“, ამიტომ „ქრისტეს საჭურჭლედ“ მისვლა ახალი გზის დასახევის მოასწავებდა. ეს კი ქართულ მწერლობაში ასე იყო გააზრებული: „გზა ეწოდა, რამეთუ თქუა: „მე ვარ გზაი და ქეშმარიტებაი და ცხოვრებაი“, რამეთუ ზეცად აღმავალთა გუექმნების ჩუენ გზა“ (ი. საბანისძე). ასევე ახალი გზა თავად გრიგოლშიაც უნდა დავინახოთ, რადგან ის თვითონ იყო დამაკვალანებული სიახლისა.

„უღაბნო“

გიორგი მერჩულის თხზულებაში იმათივე თქმულია, რომ გრიგოლი გაემართა „უღაბნოდ“ (თ. 4). ძმობის მიზანია განიპოხოს „შუენიერებაი უღაბნოსა“ (შდრ. ფს. 64, 13). ძმობის წევრები „მე-უღაბნობად“ იწოდებიან (თ. 10). ამიტომაც ითხოვს დემეტრე მეფე კლარჯეთის უღაბნოთა სახის დახასიათებას და გრიგოლის აღუწერს „უღაბნოთა მათ სიკეთეთა“ (თ. 21).

ეს „უღაბნო“ ტაო-კლარჯეთის მხარე. აქ მიდის გრიგოლი ქართლიდან („თვისით ქვეყნით“. თ. 4). ამ ადგილებს ქსენოფონტე ათონელის ანაბაზისისდროინდელი ამბები უკავშირდება. ქსენოფონტე აქ ხვდება არაერთ ქართველურ ტომს. შემდეგშიაც დიდხანს მძლავ-

რობდნენ ისინი. კარგა ხნის მერე აქ სომხებიც მომრავლდნენ. VII ს-ში მურვან-ყრუს ლაშქრობისას დიდძალი ხალხი გაიჟლიტა მერე თანდათან მომრავლდა აქ ქართველობა. რამდენიმე ქართული მონასტერიც გაჩნდა.

ასეთი იყო უდაბნო გრიგოლ ხანძთელის მისვლისას.

„უდაბნო“ და გრიგოლი, — ესაა ცენტრალური სახე გ. მერჩულის თხზულებისა.

მრავალწახნაგოვანი იყო „უდაბნოს“ მნიშვნელობა (დღევანდელი მნიშვნელობა მასში არ იყო ხაზგასმული, თუმცა არც გამოირიცხებოდა). „უდაბნოს ბიბლიური სიმბოლიკა არ შეიძლება აფრიოთ რაიმე მისტიკაში მარტოსულობისა ანდა ცივილიზაციიდან გაქცევაში; იგულისხმება არა მიბრუნება უდაბნოს იდეალურ მარტოყოფობაში, არამედ დროებითი გადასვლა სხვაგან უდაბნოს გზით“ („ლექსიკონი“, გვ. 952).

ამიტომაც გაიაზრება ამ ნაწარმოებში „შუენიერებაი უდაბნოსა“.

უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ამ შინაარსით მნიშვნელობს „უდაბნო“ გიორგი მერჩულის წარმოდგენაში: „უდაბნო“ ადგილი, საიდანაც უნდა მოხდეს გადასვლა ახალ ვითარებაში. ესაა საქართველოს მომავალი, რომლისკენაცაა მიმართული ტაო-კლარჯეთის ძმობის მოღვაწეობა.

ამასთანავე, „უდაბნო“ გამოცდის ადგილია. უდაბნოში გაიყვანა ხალხი ჭერ აბრაამმა, მერე მოსემ. ამიტომ „გამოსვლათა“ ბიბლიური წიგნი ერთ-ერთი პირველსახეა „უდაბნოს“ ლიტერატურული პარადიგმებისა (ისეთი ანტიბიბლიური წიგნიც კი როგორცაა ნიცმეს „ასე იტყვის ზარატუსტრამ“, თუ შეიძლება ითქვას, ბიბლიურ „უდაბნოს“ წარმოგვიდგენს). სულის სიძლიერესაც ავლენს უდაბნო და სისუსტესაც. ამიტომ ყოველ დროსთვის შეიძლება იმაზე ფიქრი, რომ ყველა ადამიანს აქვს თავისი სულის უდაბნო, რომლის მიღმა უმთავრესი საოცნებო, რომელსაც მისწვდება ან ვერ მისწვდება (მსგავსია გალაქტიონის „უდაბნო“, „სწუხს ჩემი სული — ვით სამრეკლო ცის უდაბნოში“, — „სამრეკლო უდაბნოში“. რომანტიკულ სულიერ უდაბურებაში შემოტანილი ტაძარი შინაგანი ხილვაა, უდაბურების გასულიერებაა. ამიტომ ეს საოცნებო ტაძარი ფიქრითვე ქრება. ნ. ბარათაშვილის „ეპოვე ტაძარი“).

ბიბლიის თანახმად, უდაბნოში მიიღო ხალხმა კანონი, რომელიც

მოსემ გადასცა. ასევე იყო კლარჯეთის უდაბნოშიც, როცა გრიგოლმა საბაწმინდის (საბა პალესტინელის სავანის) წესი დაამკვიდრა. „უდაბნოში“ ადამიანი იღებს კანონს და ემზადება მადლისათვის, რომელიც ახალი სულიერი დონეა.

„უდაბნოს სიმბოლიკა მნიშვნელოვან როლს თამაშობს საეკლესიო ცხოვრების გაგებაშიაც. ეკლესია ცხოვრობს უდაბნოში შეფარებულად... ჩვენ ვცხოვრობთ უდაბნოში საიდუმლოებათა წყალობით. უდაბნოს სახე ამგვარად აუცილებელი ხდება, რათა გავიაზროთ ქრისტიანული ცხოვრების არსი“ (ლექსიკონი“, გვ. 995).

რა იყო უმთავრესი გრიგოლ ხანძთელის უდაბნოში ყოფნისას? გრიგოლი გახდა „უდაბნოთა ქალაქ-ყოფელი“ (თ. 2). ესაა უმთავრესი. ეს გვაგებინებს გრიგოლის ღვაწლსაც და „უდაბნოს“ რაობასაც (საყურადღებოა ამხრები თანხვედრაც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“ „საბა პალესტინელის ცხოვრებასთან“. „საბას ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „შეპგვანდა მის მიერ აღგილსა მის უდაბნოსა ქალაქ-ყოფაი“. კიმენი, II, გვ. 143. „აღგილი იგი ქალაქყოფი“. გვ. 153). ე. ი. „ქალაქ-ყოფაი“ ტერმინია.

აქ უნდა გავითვალისწინოთ „უდაბნოს“ სხვა მნიშვნელობაც. თუ არსებობს მიმართება „უდაბნო“ და ადამიანი, არსებობს მეორეც — „უდაბნო“ და წესრიგი. „უდაბნო“ მოუწესრიგებელი გარემოა. გრიგოლს იგი უქცევია „ქალაქად“. „ქალაქი“ აქ მართლაც ქალაქს როდი ნიშნავს (არსაიდან ჩანს და არცაა მოხალოდნელი, რომ გრიგოლს კლარჯეთში ქალაქი ეშენებინოს). „ქალაქი“ პოლისური აზროვნების გამომხატველია. ის, როგორც ცნება-ტერმინი, ქართულში ზერძნულიდან მომდინარეა (ამას მოწმობს თანხვედრა „საბას ცხოვრებასთან“). უდაბნოს „ქალაქად“ ქცევა („ქალაქ-ყოფა“) უდაბნოში წესრიგის შეტანაა.

სწორედ ეს განახორციელა კლარჯეთის უდაბნოში გრიგოლ ხანძთელმა. მან მისცა ამ მხარეს ახალი სახე. მან ტაო-კლარჯეთი აქცია მოწესრიგებულ სოციუმად, სოციალური ცხოვრების ყოველ სფეროში ჩარევით. და ეს მხარე იქცა მთელი საქართველოსთვის სასურველ მიკროკოსმოსად. პირველსახედ მომავალი საყოველთაო წესრიგისა. აი, რა აზრით უნდა ჩაითვალოს გრიგოლ ხანძთელის უმთავრეს დამსახურებად ტაო-კლარჯეთის უდაბნოთა „ქალაქ-ყოფაი“.

როცა დასრულდა ტაო-კლარჯეთის უდაბნოთა „ქალაქ-ყოფა“,

რომელსაც უნდა მინიჭებოდა პირველსახის მნიშვნელობა მომავალში მთელი საქართველოს „ქალაქოფისათვის“, შეიძლება იგი ქვეულიყო სახედ „ეციური ქალაქისა“ („ზეციურ იერუსალიმად“), ხოლო მისი მკვიდრნი ზეციური სამყაროს მკვიდრთა სახედ. აქაც შეხვედრათ „საბას ცხოვრებასთან“, სადაც საბა მიჩნეულია „ზეციისა ქალაქისა მოქალაქედ“ (გვ. 141). ასეთ წარმოდგენას ვხედავთ ჩვენ კლარჯეთის სამებისადმი მიმართვაში, თანაც საგულისხმოა, რომ ამას ამბობენ ერისკაცნი: „წმინდანო მამანო, ვინაითგან გიხილენით თქვენ, დაგუაიწყდა მებრ, თუ ქუეყანასა ზედა ვართ ჩვენ არამედ ვპკონებთ, ვითარმედ ზეცას წმიდათა ბანაქსა დამკვიდრებულ ვართ“ (თ. 27). უდაბნოთა მამანი ასე პასუხობენ მათ, საერო ხელისუფალთ: „სულიერად განწყობილნი ლაშქარნი თქვენნი — ესე წმიდანი უდაბნოთა მამანი, არიან ხორციელად განწესებულთა ლაშქართა თქვენთა სიმტკიცენი და საქურველნი ყოველთა მორწმუნეთა მეფეთანი მწყობრთა შინა წყობისათა“ (თ. 27).

მთელი ამ საუბრის აზრია მთლიანობა საერო და სასულიერო ხელისუფალთა. და ეს დაკავშირებულია საგანგებო კონტექსტთან, როცა ერთად ათვალისწინებენ აწ უკვე „ქალაქ-ყოფილ“ ტაო-კლარჯეთის უდაბნოებს, სადაც თეოკრატიული მმართველობის ხორც-შესხმა განახორციელეს.

ბუნებრივად დაისმის კითხვა: გრიგოლს თავიდანვე ჰქონდა ჩაფიქრებული ზემოაღნიშნული დიდი მიზნები, თუ ის მხოლოდ უბრალო ბერობისთვის ემზადებოდა და მხოლოდ მოვლენათა შენჯგომმა განვითარებამ მიიყვანა დიდ გარდაქმამდე? პასუხი ამ კითხვაზე მხოლოდ ისტორიულ სინამდვილეს კი არ გაგვაგებინებს, არამედ უკეთ შეგვაცნობინებს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მთელ სტრუქტურას და საერთოდ გიორგი მერჩულის სახისმეტყველების ხასიათს.

თუ დავუშვებთ, რომ გრიგოლი თავდაპირველად უბრალო ბერობისათვის ემზადებოდა, მაშინ მთელი ტაო-კლარჯეთის „ქალაქ-ყოფილი“ კურაპალატთა ინიციატივას უნდა მივაწეროთ. მაგრამ საერო ხელისუფალთაგან ასეთ დიდი ღონისძიებებს არაბობა არ დაუშვებდა. ნერსე ერისთავსაც და გრიგოლსაც, რომელთაგან ერთობლივად უნდა შემუშავებულიყო გრიგოლის მომავალი მოღვაწეობის გეგმები, კარგად ესმოდათ, რომ სიახლენი შეიძლებოდა

განხორციელებულიყო მხოლოდ საეკლესიო გზით, რადგან არაბთაგან ეკლესია ნომინალურად მაინც შედარებით თავისუფალი იყო. ამიტომ ძალზე დიდხანს არ უნდა გამომქლავნებულებულიყო, რომ ტაოკლარჯეთის საერთოეროვნულ საქმეთა მოთავენი კურაპალატები იყვნენ. ის კი არადა, ზოგჯერ თვით კურაპალატებს კარგად არ ესმოდათ გრიგოლის მიზანდასახულობანი, პატივმოყვარეობაც სძლედათ ჩარეულიყვენენ კათალიკოსის არჩევაში. გრიგოლი მათგან ითხოვს, რომ ისინი ჩანდნენ როგორც მხოლოდ ეკლესიათა მშენებლობაში დამხმარენი, რათა არ გამომქლავნდეს ანტიარაბული მიზანდასახულობა.

ამიტომ გრიგოლი მოღვაწეობას იწყებს როგორც უბრალო ბერი. მაგრამ მას იმთავითვე ძმობის შექმნა აქვს გადაწყვეტილი და არა ანაქორეტული (განდევნილი, ანუ მარტოდმყოფთა) მონასტრებისა. ამიტომაც გაიყოლა მან მოწაფენი, თანაც სულ სამი, რომ სხვანი შემდეგ თანდათან მოეზიდათ. ასე სწორედ მხოლოდ სამონაზვნო მოძრაობად აღიქმებოდა მათი მოღვაწეობა. გრიგოლი მოწაფეებითურთ თავდაპირველად ოპიზას მივიდა, ამათ გიორგისთან. დაემკვიდრნენ იოანე ნათლისმცემლის სახელობის მცირე ეკლესიაში, აქ ანაქორეტები ცხოვრობდნენ და, თითქოს, გრიგოლიც ფიქრობდა განდევნილობას, მაგრამ, სინამდვილეში, ეს იგივე საწესო ქესტი იყო მხოლოდ და შემდეგ არც სიტყვით და არც საქმით ასეთი სურვილი არ გამოუმქლავნებია. მის ნამდვილ მიზანს მისივე სიტყვები გამოხატავდა: „რაი-მე კეთილ ანუ რაი-მე შუენიერ, არამედ დამკვიდრება ძმათა ერთად“ (ფს. 132,1). აქ გატარებული ორი წელი სულიერი გამოცდის წლები იყო.

ამის შემდეგ იწყება ხანძთის შენება და არსებითად ეს იყო დიდი გზის დასაწყისი. ხუედიოსს ნათელმხილველის ჩვენებით წარმოუდგება მომავალი ხანძთის სახე „ნათლისა ღრუბელითა გამოხატული“ (თ. 6). გრიგოლის ძმობას დიდად ეხმარებიან ოპიზელები. თავდაპირველად ერისკაცნი არა ჩანან. და როგორც კი აღაშენეს თავდაპირველი ხის ეკლესია და ძმათა სენაკები, დღითიდღე მოდიოდნენ ახალი წევრები ძმობისა, ვითარცა „მუშაკნი მეთაერთმეტისა ჟამისანი“ და ისინიც მათი სრულფასოვანი თანამოღვაწენი ხდებოდნენ. „მამაი გრიგოლ არავის უდებთაგანსა შეიწყნარებდა,

არამედ პირველად გამოსცდის ყოველსა კეთილსა საქმესამ (თ. 8).

ასე იქმნებოდა ხანძთის ცნობილი საეანე, ქართული კულტურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კერა.

მაგრამ ჯერ კიდევ მთელი სისრულით არ დაწყებულა მომავლის დიდი საქმენი. ეს იყო მხოლოდ წანამძღვარი, ჯერ კიდევ გრძელდება სულიერი მზადება დიდი სამომავლო ღვაწლისათვის. ამიტომ მათთვის უდაბნო ჯერაც კიდევ გამოცდის ასპარეზია. ეს იყო დრო ძმობის სულიერი ფორმირებისა.

თხზულებს VII თავის დასასრულს ავტორი მთლიანად უძღვნის ადამიანის სულიერი ბუნების ანალიზს. ანგელოზებრივიად ადამიანის გონება, მაგრამ გონება სატანურიცაა. სულიერი მოძრაობა კაცისა მადლითაა აღბეჭდილი, მაგრამ ის შეიძლება იყოს ბოროტების მომტანიც. ეს ჭიდილი რაიმეგვარი დაცემის ნაყოფი კი არაა, ეს თვით ადამიანის ბუნებაშივეა ჩამარხული, რადგან ადამიანი ხორციელი ბუნების მქონე მოაზროვნეა. ამიტომ მარადიულია ჭიდილი სულსა და ხორცს შორის. იგულისხმება, რომ ადამიანს სხვა რამ ეგრერიგად მარადიული წინააღმდეგობა არ გააჩნია. ეს ჭიდილი ვერასდროს ვერ დამთავრდება, მას ამთავრებს გარდაცვალება. მაგრამ სულის სიციხოველეს ქმნის ნებელობის სიმძლავრე. ხანძთელი მოღვაწეები „ესევეითართა ვნებათა, დაფარულთა და ცხადთა მღვთისა ღონეთა ძლიერად ეწყებოდნენ“. დიდი სულიერი ძალმოსილება იყო საფუძველი მათი მომავალი დიდი ღვაწლისა.

აქ ავტორი მოიხმობს იოანე ოქროპირის მოსაზრებებს ტრაქტატიდან — „მოწამეთათვის“, რომ უდაბნოს მამანი მარტვილებზე მალამდგომნი არიან, რადგან მარტვილობა ერთგვის ხდება, მეუდაბნოები კი მუდმივ წამებაში არიანო. ეს წყარო ავტორს შეეძლო ადლო „სინური მრავალთავიდან“, რომელიც მაკარი ლეთეთელის გადაწერილია 864 წ. მაკარი გრიგოლ ხანძთელის მოწაფე იყო.

ამ განსჯას სრულიად გარკვეული შიზანდასახულობა აქვს: ავტორს სურს ხანძთელი მოღვაწეები ადამიანთა სულიერ იერარქიაში უმაღლეს საფეხურზე წარმოიდგინოს. ავტორმა მათ სიცოცხლეშივე განუწესა წმინდანობის შარავანდელი, რაკილა ისინი თვით წმინდა მოწამეებზე მალა დააყენა. ეგოდენი განდიდება მათ შეიძლებოდა მინიჭებოდათ სამომავლო ღვაწლისათვის და არა მანამდე-

ლი საქმეებისთვის. ასე ამზადებს გიორგი მერჩულე მკითხველს ხანძთელთა ღვაწლის სრულყოფილი წარმოდგენისათვის.

აქ წმინდა სულიერი მომენტებია წინ წამოწეული და ეს გასაგებია. მაგრამ ამ ფონზე შემოდის ახალი მოტივებიც: ხანძთელებს უკვე შემწედ დაუდგებიან აშოტ კურაპალატის ოჯახი და დიდებულის აზნაური გაბრიელ დაფანჩული. იწყება ახალი ქვიტკირის ეკლესიის შენება. ეს მოასწავებს ხანძთელთა საბოლოო დაფუძნებას. ეკლესიას წმინდა გიორგის სახელზე აშენებენ. იმ დროს გრიგოლი ამბობს: „ღირს ვიქმნე გლახაკი შენი სრულიად აღშენებად ამისა სახელსა ზედა და უძლეველსა სარწმუნოებასა დიდსა მოწამისა შენისა, გიორგი ჯუართა მოქადულისა, ახოვნისა და სახელოვნად განთქმულისა ბრწყინვალედ შორის წმინდათა შენთა მარტვილთა და მოწამეთა, რომელთაცა ხორცინი მახვილთა დაიჭრებოდეს. ხოლო სარწმუნოებაი არა განიკვეთებოდა. ხოლო მათ ყოველთა უმეტეს იპოვა სიმხნითა წმიდაი გიორგი და მრავლით ჟამითგან უშჯულოთაგან ზარგანხდილთა ქრისტიანეთა ასწავა სიმხნეი ძლიერი“ (თ. 10).

ამ სიტყვების ქვეტექსტს არც გრიგოლ ხანძთელი და არც გიორგი მერჩულე არა შიფრავს, მაგრამ იგი ამოსაცნობი უნდა ყოფილიყო ხანძთელთათვის. გიორგი მერჩულე ბიბლიურ თუ აგიოგრაფიულ მაგალითებს ეროვნული შინაარსით მოიხმობს. ასეთია გიორგი მერჩულის სახისმეტყველება.

თუ წმინდა ნინო კაბადოკიელი ქართველთა განმანათლებელი იყო, საბა კაბადოკიელი (პალესტინელი) იყო „პირველსახე“ გრიგოლისა, გიორგი კაბადოკიელი ყოველთა ხანძთელთა მფარველი, მაგალითის მომცემი და, ამდენად გრიგოლის პირველსახეც უნდა ყოფილიყო. ამიტომ არ მიგვაჩნია შემთხვევითად, რომ ხანძთაში ეკლესია საკუთრივ წმინდა გიორგის სახელზე იგება. ყოველ წმინდანს თავისი სახე, თავისებური ღვაწლი ჰქონდა და ამის მიხედვით სხვადასხვა წმინდანი სხვადასხვა საქმის მფარველად ითვლებოდა. წმ. გიორგი იყო წმინდა მხედარი, ქრისტიან რაინდთა პირველსახე, მახვილით მებრძოლი და, რაც უფრო ნიშანდობლივია, ავტორი ხაზს უსვამს, რომ წმ. გიორგიმ „მრავალთა ჟამთაგან უშჯულოთაგან ზარგანხდილთა ქრისტიანეთა ასწავა სიმხნე ძლიერი“. აი, რა უნდა ესწავლებინა წმ. გიორგის მაგალითს ხანძთელთათვის და საბოლოოდ ქართველთათვის, რომლებიც ასევე ურჯულო არაბთაგან

ზარდაცემულნი („ზარგანხდილნი“) იყვნენ „მრავალთა ეამთაგან“.

სწორედ ამ ნიშნით უნდა წარმართულიყო ხანძთელთა მოღვაწეობა. გ. მერჩულე ხანძთელებზე ამბობს: „იყვნეს იგინი ვითარცა ზეცისა ანგელოზნიო და პირველად მტერთა ძლევისა საჭურველი მიეღეს ოხითა წმიდისა გიორგისი“ (თ. 27).

მ ო ძ ლ ვ ა რ ი

„მეფეთა ოსრაელისათა ეამად-ეამად წინასწარმეტყუელი აღუდგინის ღმერთმან სიქადულად მათა და ზღუდედ შჭულისა... ეგრეთვე ეამთა ჩუენთა შენ გამოგაჩინა ღმერთმან“, ასე მიმართავს გრიგოლ ხანძთელს კურაპალატი (თ. 11).

გრიგოლ ხანძთელი ერის მოძღვარია, ქვეყნის განმანათლებელი, დიდი სწავლული და პოეტი, სჯულმდებელი ტაო-კლარჯეთის „უდაბნოთა“, სულიერი მამა... მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, იგია წინასწარმეტყველი, ერის მერმისის წინასწარგამჭვრეტი. ასეა გააზრებული გრიგოლი, როგორც მოძღვარი. ეს გულისხმობს მთელი ტაო-კლარჯეთისა და აქაურ მეფეთა სამომავლო მისიას მთელი საქართველოს წინაშე. ეს სიტყვები გრიგოლის მოღვაწეობის დასაწყისშია ნათქვამი და უფრო მეტი მნიშვნელობა ენიჭება გრიგოლის ვითარცა მოძღვარი-წინასწარმეტყველის გასააზრებლად. მეფე ამ სიტყვებით უცხადებს გრიგოლს, რომ მასაც შეეცნობილი აქვს გრიგოლის მოწოდება. გრიგოლი „უ და ბ ნ ო ს ვ ა რ ს კ ე ლ ა ვ ი ა“. ევანგელური უდაბნოს ვარსკვლავმა მოგვებს აუწყა ბეთლემის სასწაული, რითაც ახალი სარწმუნოება იწყება. ბიბლიურ სახეთა ეროვნული შინაარსით გააზრება ითხოვდა, რომ გრიგოლი ქვეყნის განმანათლებლად დასახულიყო.

აგიოგრაფია გმირს წარმოგვიდგენდა არა ისე, როგორც იყო, არამედ ისეთს, როგორც უნდა ყოფილიყო. მაგრამ არსებობს „სასწაული“ ვითარცა აზროვნების წესი. იგი აზროვნების წესად იქცევა, თუკი ოდენ-სახეობრივი მნიშვნელობით წარმოგვიდგება. საყურადღებოა ერთი რამ: გრიგოლი უმეტესწილად „ძველი აღთქმის“ სახეებით მოიაზრება. „ძველი აღთქმის“ სახეები კი მისაღები იყო სწორედ სიმბოლურ-ესთეტიკური შინაარსით. გრიგოლი ქართველ-

თა აბრაამია და აქედანვე იწყება ყველა ამომმაგვარი ანალოგიის, თუ შეიძლება ითქვას, „დაქვემდებარება“ გრიგოლის დიადი სახის მიმართ.

და მაინც, ყოველგვარი, თუნდაც უსაზღვრო განდიდება გრიგოლისა პირობითია, ესთეტიკურად პირობითი, რადგან ამალღებული შინაარსი მისი სახისა სიტყვიერი გამოხატვის მიღმა წარმოსადგენი, როგორც უკვე ვთქვით, როცა მერჩულის ზოგადესთეტიკურ პრინციპებს გადმოვცემდით. ისიც ცხადია, რომ წმ. ნინოსა და ათონლების გარდა, ქართულ აგიოგრაფიაში გრიგოლივით არვინ განუდიდებათ. თუნდაც იოანე ზედაზნელი, ქართლის განმანათლებელი, მონასტერთა დაარსების მოთავე, რომელიც შეიძლებოდა თვით გრიგოლის „პირველსახედ“ შერაცხულიყო.

გრიგოლი ქმედითი სიკეთის სახე-იდეაა „სიტყუაი მისი შეზავებულ იყო მარილითა მადლისაითა“. როცა მის მოღვაწეობას ვხედავთ, ვერ ვიტყვით, რომ ერიდებოდაო „სოფლურსა სიტყვას“, ანუ საერო საქმეთა განსჯას. უნივერსალობაა უმთავრესი ნიშანი აგიოგრაფიულ სახე-იდეათა. ჩვეულებრივ, ცხადია, აგიოგრაფიული უნივერსალიზმი არ გულისხმობს პიროვნების მრავალმხრივობას, პირიქით, ეს ნიშნავს მაქსიმალისტურ განდევნილობას ან მაქსიმალურ მორჩილებას, ან არადა, თავგანწირვას სხეულებრივი მარტივობისათვის თუ სარწმუნოებრივი ქადაგებისათვის. გრიგოლ ხანძთელის სახემ გვიჩვენა ქართული აგიოგრაფიის სულ სხვაგვარი შესაძლებლობა: საერო და სასულიერო ინტერესთა შერწყმა, ცხადია, სულიერის პრიმატით, ცხოვრებამ გასულიერებით. „ჩუენ თანა არს ხორციელი კეთილი და თქუენ თანა არს სულიერი კეთილი და ესე შეეზავნეთ ურთიერთას“, — ეუბნება გაბრიელ დაფანჩული გრიგოლ ხანძთელს (თ. 9). ზელმწიფენიც ეუბნებიან: მოიპოვებთო სიკეთეს „ორსავე ცხოვრებისა“ (თ. 37). და სწორედ ასე იღვაწა გრიგოლმა საამქვეყნოდაც და საიმქვეყნოდაც.

ცნობილი შუასაუკუნეობრივი იდეაა, რომ სიბრძნე მსჯელობის უნარით კი არ მიიღწევა, არამედ „ბავშვური სულით“. სულით მარტოვნი უფრო სწვდებიან სიბრძნეს, ვიდრე გონებით ბრძენნი. ესაა განრიდება „წყვეული გონებისაგან“, რადგან გონებაში, განსჯაში, ყოველთვისაა დემონური. განსჯითი გონება თავის თავს იხდის კულტად და ივიწყებს კონტროლს სიკეთისა, რომელიც უნდა იყოს ყო-

ველგვარი ქეშმარიტების უმაღლესი შემმოწმებელი. მაშასადამე, შეიძლება იყოს ლოგიკურად, დღეს ვიტყვი, მეცნიერულად ქეშმარიტი აზრი, ადამიანურად კი უკეთური. ამიტომაც ამჯობინებდნენ აფორისტულ სიბრძნეს, განსჯით სიბრძნეს. ეს სწამს გრიგოლ ხანძთელსაც, ოღონდ მისი „აზროვნების ნაკადი“ ხშირად წარიმართება განსჯითი სიბრძნით, არა სქოლასტიზებული არისტოტელიზმის კვალობაზე, არამედ, როგორც იტყვიან, პლატონური თავისუფალი განსჯით. მან ბავშვობიდან მიიღო მრავალმხრივი, შეიძლება ითქვას, უნივერსალური განათლება. იგი ინტერესს იჩენს გარეშე მეცნიერებისადმი და თვითონვე განსჯის, თუ რა უნდა იყოს მისთვის მისაღები. იგულისხმება, რომ გრიგოლი, როგორც მოძღვარი, სიბრძნისადმი სწორედ ასეთ მიდგომას მოითხოვდა. ყოველივე ეს მაშინდელ ესთეტიკურ იდეალში შედის.

„ჰასაკისა ზრდასთან ერთად სათნოებაცა კეთილი იზარდებოდო“, — ამბობს მერჩულე. „ჰასაკი“ აგებულია. სხეულებრივ ზრდასთან ერთად სულიერი განვითარებაც უნდა აღნიშნოს ავტორმა და აქ მოიხმო ტერმინი „სათნოება კეთილი“. მსგავსი სიტყვახმარება სხვაგანაც გვხვდება (თ. 37). ჩვენის ვარაუდით, „კეთილი სათნოება“ შორეულად ანტიკურ „კალოკაგათიას“ უნდა უკავშირდებოდეს. ცნობილია, რომ ამ ტერმინით აღინიშნებოდა სხეულებრივი მშვენიერებაცა და სულიერი სათნოებაც, მათი მთლიანობა. ზუსტად იმგვარი შინაარსი ავთოგრაფიულ სიტყვახმარებას არ ექნებოდა, მაგრამ არც კავშირებია გამოსარიცხი.

ორმხრივი იყო მაშინ ეთიკის საფუძველი: კანონი და მადლი. კანონი ითხოვდა აკრძალვას, მადლი — მიტევებას. გრიგოლი იყო ტაო-კლარჯეთის უღაბნოთა სჯულისმდებელი, წესის გამწესებელი. ეს იყო არა მხოლოდ საბაწმინდური სამონასტრო წესები, რომელიც მან აქ დაამკვიდრა, არამედ ის მორალური წესებიც, რომელთა დაცვას გრიგოლი ითხოვდა თვით ერისკაცთაგან: წესი ოჯახური ყოფისა, საერო ხელისუფალთა ცხოვრების წესი. მაგრამ ის იყო მიმტევებელიც ერისკაცთაღმძი, თავისი მოწაფეებისადმი და მისი მკვლევლობის მოსურნესადმი. რადგან კანონი დანაშაულებს ბადებს, მიტევება დანაშაულს აღმოფხვრის (მაგრამ ეს არ მიღის „ბოროტების დაუთრგუნველობის“ იდეამდე).

რეალისტური ნოველის პასაჟს ჰგავს ერთი ადგილი ცქირის ეპიზოდთან: ცქირმა ანჩის კათედრალი მძლავრობით დაიპყრო და გრიგოლის დაღუპვაც განიზრახა. ერთი ვიღაც კარგი მოისარი კაცი შეაგულიანა და თან სამ საწყაულ ფეტვსა და სუთ თხას შეჰპირდა. მკვლეელი გრიგოლს ხანძთის გზაზე ტყეში ჩაუსაფრდა. გამოჩნდა გრიგოლიც. გზად მომავალი ეფრემ ასურის რომელიღაც ნაწარმოებს წარმოსთქვამდა. დიდი ადამიანური სევდით გამსჭვალული გოდების ხმას გამოსცემდა. მკვლელს უცბად მოეჩვენა, რომ „სკეტი ნათლისაი ფრიად ბრწყინვალე ცად აწუუენული ფარვიდა მას და იყო თავსა მისსა ჟუარი თვალთშეუდგამი გარემო მისსა ცისარტყელის სახედ, შუენიერად რაი გამოჩნდის ჟამსა წვიმისასა“ (თ. 69). მკვლელს მკლავი მოეკვეთა და მიწაზე დაეარდა. გრიგოლმა შენდობის სიტყვები უთხრა. ის კაცი ფერხთ ჩაუვარდა. გრიგოლმა მხოლოდ ის უთხრა, თუ რა უბრალოდ გაგიწირავს კაცის სიცოცხლეო.

მაგრამ გრიგოლმა არ დაინდო თვით ცქირი. საქმე ისაა, რომ ეს მოისარი მკვლეელი გრიგოლს პირადი მტერი იყო, ცქირი კი ერის მოღალატე, არაბთა მოსყიდული კლერიკალი. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ არაბთა უშუალოდ არა ჩანს, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ისინი არ მძლავრობდნენ ამ დროს. ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ ისინი თვით ეკლესიაში შეღწევისადაც კი ცდილობენ. ცქირი თბილისის ამირას საპაქ ისმაილის ძის აღზრდილი იყო. არაბთა გავლენა იქიდან ჩანს, რომ ცქირი ანჩის ცნობილი კათედრალის, ხელთუქმნელი ხატის მფლობელის დაპყრობას ეძიებს თვით აშოტ კურაპალატის თანხმობით. ცხადია, ეს იძულებითი თანხმობა იქნებოდა. შემდეგ აშოტ კურაპალატმა არსენ ქართლის კათალიკოსსაც კი აუწყა ცქირის უკეთურებანი. ცქირს ვერაფერი მოუხერხეს. ანჩში დიდი კრება მოაწყვეს. სხვასთან ერთად მოიწვიეს ფებრონიაც, დედათა სავანის გამგებელი. გრიგოლიც მოვიდა. ცქირი გაასამართლეს და გრიგოლმა და ფებრონიამ იგი პირდაპირ საკურთხეველიდან ჩამოიყვანეს, პატივი აპყარეს, იქვე განძარცვეს და ეკლესიიდან მოკვეთეს. ესეც კი ამაო გამოდგა. ცქირი ამირა საპაქს ეწვია და ისევ მძლავრობით დაიპყრო ანჩი. თვით კურაპალატიც ველარ შეეწინააღმდეგა „წყინებითა მისითა (ამირასი) რეცა მიეშვა კურაპალატიო“, — წერს ავტორი (თ. 69). ცქირმა შეკრიბა მომხრენი და

ხანძთის დაქვევა განიზრახა, თანაც ბრძანა ეს მზის ამოსვლამდე აღესრულებინათ. მოვიდა ხანძთას გრიგოლი და ითხოვა შუადღემდე მოეთმინათ, თვითონ კი ეკლესიაში შევიდა და ილოცებოდა. როცა გამოვიდა გარეთ, ხალხს მიმართა: ჩვენებით მეუწყა ცქირის დაღუპვაო. ანაზღეულად ვილაც კაცი გამოჩნდა და ხალხს აუწყა, ცქირი მოკვდაო. შემდეგ გაიგეს, რომ ცქირი ბრძანების მერე ქორთას წასულა. გზად ერთი მღვდელიც ხლებია. გზაზე პური ჭამეს და ცქირს მიერულა. თითქოს, ძილში საშინელი ჩვენება იხილა, რომლისგანაც სული განუტევა. მღვდელმა კი ხანძთას ის კაცი გამოგზავნა, ახლახან რომ მოვიდა. ცქირი იქვე ქორთას დაფლეს. ანჩმა კვლავ დაიბრუნა ძველი დიდება.

იქ, სადაც არ ჰქრიდა მადლი, გრიგოლი მოქმედებდა კანონის სახელით, თუნდაც ეს ყოფილიყო სისხლი სისხლისა წილ, იმ ცნობილი პრინციპით, რომ მოველო არა მხოლოდ მშვიდობად, არამედ მახვილითაც. ცქირის ჩამოშორება მნიშვნელოვანი აქტი იყო. გრიგოლმა ცხადყო, რომ დგება ხოლმე უამი, როცა მას ლოცვის დროსაც შეიძლება ეუწყოს აუცილებლობა დაუნდობელი შურისძიებისა. რაც მთავარია, ავტორს ყოველივე ეს მოწოდებული აქვს ძალზე მაღალი ლიტერატურული კულტურით. ცქირის მკვლელობა შედარულია კეშმარიტი ხელოვნის ოსტატობით, რათა მკითხველმა უშუალოდ არ მიაწეროს ეს გრიგოლის მომხრეებს და ამავე დროს მას ჰქონდეს განცდა, რომ ცქირი იმსახურებდა გრიგოლისაგან სიკვდილით დასჯასაც კი.

უმთავრესი სფერო ფიქრისა უნდა იყოს საიდუმლოების სფერო, ამოუწურავი სიბრძნის სფერო, — ესაა ერთ-ერთი გამჭოლი ტენდენცია „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“.

აგიოგრაფიაში პორტრეტი არაა და არც შეიძლება რომ იყოს. არის მხოლოდ „ხატი“, უფრო ზუსტად „ხატის“ შტრიხები. ეს შტრიხები საერთოდ წმინდანის სახეს ქმნის და არა პიროვნების პორტრეტს. გრიგოლის „ხატი“ ასეთი ნიშნებითაა მინიშნებული: „იყო ხილვითა დიდ, ხორციითა თხელ, პასაკითა სრულ, ყოვლად კეთილ, სრულიად გვაშითა მრთელ და სულითა უბიწო“ (თ. 21). ესაა „ხატი მონაზონებისაი“, — თვით ეს ტერმინიც „საბას ცხოვრებაშია“ (თ. 38). მაგრამ, რაც მთავარია, ზემომოყვანილი შტრიხები გრიგოლის „ხატისა“ ძალზე ჰგავს საბას „ხატს“, რომელზედაც თქმულია:

იყო იგი სულითა ფრთხილ და გუამითა მწვის (სრულ. რ. ს.) და ძლიერ და ყოველთაი უფროის (თ. ზ. კიმენი, II, 145). პიროვნული პორტრეტის შეცვლა ხატით ხდება ცნობილი პრინციპით — მიმსგავსებოდნენ „უმალლეს მშვენიერებას“ (კიმენი, II, თ. 10). მაგრამ უმალლეს იდეალამდე არის პირველსახეთა იერარქია.

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ასახულია იმდროინდელი საქართველოს თითქმის ყველა ფენა: საერონიც და სასულიერონიც. აქ არიან ერისუფალნი, კურაპალატები, მამფალები (საერო მამფალი, სასულიერო მამფალი სამოელა, თანახმად ი. საბანისძის წერილისა), დიდებული ქალბატონები, კათალიკოსები, ეპისკოპოსები, საერთოდ, თითქმის ყველა წოდება სამღვდელოებისა, ბერმონაზვნები, თავისი მრავალსახონებით: ანაქორეტებითა და ძმობათა წევრებით. აქ ძალზე ბევრია მდაბიონიც, მაგრამ უმთავრესად ნაწარმოებში ყურადღებული სფერო ელიტურია, თუ შეიძლება ითქვას, თავისებური ელიტური დემოკრატიზმით, და თუ შეიძლება ითქვას — ელიტური ესთეტიკით.

მთელი ამ სიმრავლის ფონზე, იმთავითვე ყოველგვარი ფორმალურ-რეგალიების გარეშე, ამალღებულია სახე გრიგოლ ხანძთელისა. გაბრიელ დაფანჯული და თვით კურაპალატებიც გრიგოლს დიდი მოწიწებით ექცევიან: „უამთა მისთა არაეინ ურჩ იყო სიტყუათა მისთა, უფროის ხოლო ხელმწიფენი მის უამისანიო“ (თ. 27). აფხაზთა მეფეს კი ერთხელ კიდევაც განურისხდება გრიგოლი. სხვა არაერთი ფაქტებიცაა კურაპალატთა საქმეებში ჩარევისა. ასეთი უკიდევანო განდიდება გრიგოლისა, ვფიქრობთ, ვერ იქნება ახსნილი მხოლოდ იმით, რომ კურაპალატებს სამაგიეროდ მონასტრებში წირვა-ლოცვის დროს მოიხსენიებენ. ასეთი დანიშნულება ყოველთვის ჰქონდა ეკლესიას. მთავარია კვლავ ის, რომ გრიგოლი მიჩნეული იყო ტაო-კლარჯეთის ქართველთა სამეფოს ისეთ მამამთავრად, რომელიც მთელი საქართველოს მომავალს ამზადებდა და ვერვის ხელუწიფებოდა მაშინ ამგვარ მამამთავრად ყოფნა, ვერც კურაპალატს, ვერც დასავლეთ საქართველოს მეფეს და ვერც კათალიკოსს. ამიტომაც გრიგოლ ხანძთელი ყოველ მათგანზე ამალღებულადაა წარმოდგენილი.

ეს განსაკუთრებული სიციხადით გამოჩნდა ჭავჭავთის კრებაზე, რომელიც გუარამ მამფალმა მოიწვია არსენ კათალიკოსის წინააღმ-

დღე. გრიგოლის ავტორიტეტმა გადაწყვიტა ის, რომ ყველა მოწინააღმდეგემ უკან დაიხია. დაბოლოს, მის მიერ მოწყობილ შერიგების სუფრაზე შემთვრალი კურაპალატი რიდით კითხულობს: ნუთუ არავითარი დამოძღვრის უფლება არ აქვს ერისკაცსო? და ამაზედაც უარყოფით პასუხს იღებს.

არსებობდა პრინციპი: ადამიანთა იერარქია ზეციურ იარარქიას უნდა შეესაბამებოდესო. საერთოდ, იერარქიის სამი სახე იყო: ზეციური, საეკლესიო და ამქვეყნიური. ამისი შესაბამისი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ სამი ფენაა: ბერ-მონაზვნობა, სამღვდელეობა და საერონი. ამგვარი კოსმიური ანალოგია აგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელი აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის გამოხატულებაა. ტაო-კლარჯეთის მეუღაბნოენი ზეცის მკვიდრთა ამქვეყნური სახეა. ამიტომ მათი წარმოდგენა ხშირად სწორედ ციურ დასთა, თუ ციური მხედრობის ანალოგიით (თ. 27). მათ სათავეში უდგას გრიგოლ ხანძთელი.

ასეთი სიმბოლოებით გაიაზრება იგი ზესთასოფლის იერარქიაში კლარჯეთის „უღაბნო“ გ. მერჩულის მსოფლმშეგერქნებაში მრავალმხრივ შემოდის. „უღაბნო“ მისთვის მხოლოდ გარემო ბუნება როდია, „უღაბნო“ ცხოვრებაცაა, მოსაწესრიგებელი ცხოვრება გ. მერჩულე აღიქვამს „უღაბნოთა“ ვიტალურ ძალებს, როგორც ბუნების ვიტალურ იმპულსებს, ისევე ცხოვრებისას — ძალას სიყვარულისას. ოღონდ ბუნებაც და სიყვარულიც სრულიად გარკვეული მიზნითაა ნაჩვენები: სულიერება უნდა შევიდეს ბუნებაშიაც და ყოფაშიაც. ბუნების სიკეთე თავისთავადი რაობით კი არ მნიშვნელობს, არამედ იგი ფასდება როგორც სულიერ სავანეთა დასამკვიდრებელი ადგილი. ამიტომაც ჩვეულებრივ გ. მერჩულის ნაწარმოებში გრიგოლ ხანძთელის თვალთ დანახული ბუნების სურათებია მოცემული. ასეთ მიმართებას — ბუნება და ადამიანი სჭარბობს სხვაგვარი წარმოდგენა: ბუნება და ხანძთის ტაძარი, ანდა ბუნება და შატბერდი. ესენი (იანძთა, შატბერდი და ამგვარი ტაძრები) ანიჭებენ გარემო ბუნებას საზრისს და ესაა ბუნების „ქალაქ-ყოფაი“. ასეთი იყო მაშინ ბუნების ესთეტიზაციის უმთავრესი გზა. ნაწარმოებში პრინციპულად ასეთსავე კონცეფციას ემყარება გააზრება სიყვარულისა (აშოტ კურაპალატის თუ ადარნესესი), ოღონდ, ეს მიწოდებულია სხვაგვარი კუთხით. აქ წმინდა ეროტული სიყვარუ-

ლი არღვევს სულიერ ჰარმონიას, როცა მას არ ახლავს სათნოება (ანუ ქრისტიანული „აღაპე“).

ასე რომ, გიორგი მერჩულე კი არა ჩქმალავს, ან კი არ უარყოფს ვიტალურ ძალებს, არამედ მთელი სიმძაფრით წარმოაჩენს მათ, რათა ამით ასეთივე სიმძაფრით გააცხოველოს ინტერესი სულიერი საწყისებისადმი.

გრიგოლ ხანძთელი ეროვნული თვითშემეცნების გამოხატულებაა იგი ისეთ პიროვნებათა სახეა, რომლებიც განაწესებენ ეროვნულ გზას, „მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვას“. ი. საბანისძე გრიგოლის მოღვაწეობის პერიოდში წერდა, რომ იკარგებოა ქართველთა ეროვნული გზა. ამ საშიშროებაზე პასუხს წარმოადგენს გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობა. იგი იმ ეროვნული ძალების გამოხატულებაა, რომელიც მოქმედებდა იქცევა. ამ მხრივ გ. მერჩულე ი. საბანისძეს აგრძელებს.

გიორგი მერჩულის ესთეტიკური თვალთახედვა ანთროპოცენტრისტულია. ცნობილ შუასაუკუნეობრივ ანთროპოცენტრისტულ კონცეფციას იგი აკავშირებს სინამდვილისა და იდეალის ურთიერთმიმართებასთან. „უღაბნო“ არის სამყარო, დამორჩილებადი წესრიგისადმი, ხოლო გრიგოლ ხანძთელი — ადამიანი, რომელიც ასეთ სამყაროს აქცევს „კოსმოსად“, ანუ წესრიგად. ასეთი მოწესრიგებული სამყარო მომავალი საყოველთაო წესრიგის პირველსახედ შეიძლება იქცეს.

ასეთია გიორგი მერჩულის ლიტერატურულ-ესთეტიკურ თვალთახედვათა ზოგიერთი, ჩვენის აზრით, არსებითი მხარე.

გიორგი ათონელის ლიტერატურულ- ისტორიკური თვალთახედვა

XI საუკუნის გასულს ერთი დიდი ეპოქა გასრულდა ქართული ლიტერატურის განვითარებისა. ამ დროისათვის აგიოგრაფიამ გამოავლინა მთელი თავისი შესაძლებლობანი მეტათერასტიკის მხატვრულ სიახლეთა ჩათვლით. იგრძნობა საერო მწერლობის მოახლოება, მოახლოება ახლებური ხელოვნებისა და ახლებური ესთეტიკისა. საყურადღებოა ისიც, რომ ეპოქათა დასასრულს ლიტერატურული მოვლენები მიესწრაფვის ხოლმე თავის პირველარსს. ასეთი ნიშნებითაა აღბეჭდილი გიორგი ათონელის თხზულება — „ცხოვრება იოანესა და ექვთიმესი“, რომელიც 1042—1044 წლებშია დაწერილი. არსებითი მაინც ნაწარმოების თავისთავადობაა და არა ის, თუ რას განასრულებს, ანდა რას იწყებს იგი.

„იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ უმთავრესია ჩვენება ორი რამისა: ივირონის დაარსებისა, მისი ქართულ საგანგდ შენარჩუნებისა და ექვთიმეს ღვაწლისა. ორი ძირითადი სათავე აქვს ამ ნაწარმოებს — ეროვნული და საერთო კულტურულ-ისტორიული: პირველის მხრივ, იგი „აბოს წამების“ იდეას აგრძელებს, მეორეს მხრივ — „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ ისევე, როგორც ივირონი უშუალოდ აგრძელებს და ავითარებს ტაო-კლარჯეთის სკოლათა საქმიანობას.

ცნობილია კორნელი კეკელიძის შეფასება: რომ არ ყოფილიყო ათონის ქართველთა ლიტერატურული სკოლა, ქართულ კულტურას აღბათ სხვაგვარი სახე ექნებოდაო.

ივირონის ადგილი უნდა განისაზღვროს კულტურულ-ისტორიული განვითარების ასეთ მაგისტრალურ ხაზზე: ქართლის კერები — სირია-პალესტინის ცენტრები — ტაო-კლარჯეთი — ივირონი — შავი შთის სკოლა — პეტრიწონი — გელათი.

ივირონი უშუალოდ ტაო-კლარჯეთის სკოლათა საქმიანობას აგრძელებს, თუმცა მთელი წინარე ქართული კულტურის მიღწევებსაც ითვალისწინებს.

ივირონელები ხშირად მთელი „საშუალოს“ საქმეებს განაგებდნენ. „საშუალო“ არის სახელწოდება ათონის პროტოსისა, ესე იგი, საერთო საბჭოსი, რომელშიც შედიოდა წარმომადგენელი ყველა დამოუკიდებელი მონასტრისა ათონზე; ის განაგებდა საერთო, სამონასტერთაშორისო საქმეებს“ (კ. კეკელიძე, ეტიუდები, II, -225).

ივირონის დიდ დამსახურებაზე მეტყველებს განსაკუთრებული ავტორიტეტი პორტაიტისა, ანუ კარიბჭის ხატისა. ამ ხატის სახელზე არაერთი მონასტერი აუშენებიათ რუსეთშიც კი. გავრცელებული იყო იგი ბულგარეთშიაც. პეტრიწონის მონასტრის მთავარი ხატიც თავდაპირველად ივირონის ტიპისა უნდა ყოფილიყო.

თვით ბიზანტიურ სამყაროში მომხდარა ამ ხატის ისტორიის რომანტიზება. მის შესახებ არსებული ლეგენდა კარდინალმა პიტრამ იპოვა ბერძნულ ხელნაწერში. ლეგენდას მოსდევდა საგალობელი, რომელშიც პიტრამ აღმოაჩინა ბიზანტიური ლექსთწყობის სისტემათა გასაღები (BB, 1896, III, 599). ლეგენდა მოგვითხრობდა (მოგვყავს ს. ყაუხჩიშვილის მიხედვით): „VIII საუკუნეში, როდესაც ხატის მებრძოლნი სპობდნენ ხატებს, ერთ ქვრივ ქალს ზღვაში გადაუგდია ღვთისმშობლის ხატი, რომ იგი ხელში არ ჩავარდნოდა ხატის მებრძოლთ. ხატი არ ჩაძირულა წყალში, პაერში გაჩერებულა და მერე სადღაც გამქალა. ხატისმებრძოლთა და არაბთა მიერ დევნილ მონაზონებს თავი შეუფარებიათ ათონის მთაზე. აქ მონასტერი დაუარსებია ექვთიმეს, ივერიის მეფის გიორგის შვილს. აი, ამ დროს ათონის მთასთან ერთხელ გამოჩნდა მოხეტიალე ხატი. ივერთა მონასტრის ბერმა გაბრიელმა სიზმრად ნახა, რომ მას ევალება ღმრთივმოვლენილი ხატის მოტანა; იგი სათავეში ჩაუდგა პროცესიას, მონასტრის წინამძღვრის პავლეს ბრძანებით, გაემართა ზღვისაკენ, მოიპოვა ხატი და მოიტანა მონასტერში; ღვთისმშობლის ეს ხატი, როგორც მონასტრის მწყალობელი ხატი, მოათავსეს მონასტრის კარიბჭის თავზე და ამიტომ ეწოდება მას პოსტაიტისა“.

ძალზე საყურადღებოა, თუ რატომ არ აისახა ეს ლეგენდა „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“, რაც სპეციალურ ძიებას მოითხოვს.

ივირონელთა ურთიერთობანი მრავალმხრივი იყო, რომელთა გათვალისწინებაც აუცილებელია „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ საერთო შეფასებისას.

ლათინურ სამყაროსთან ქართული მწერლობისა და მთელი ქართული კულტურის კავშირი მნიშვნელოვანი მეცნიერული პრობლემაა. იგი თავს იჩენს „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაშია(ც“ და იოანეს გამგებლობის ხანასთანაა დაკავშირებული (თ. IX).

მთაწმინდაზე მოსულა ვენევენტოს დუკის ძმა ლეონ ჰრომი (ანუ „ლათინი“, დასავლელი, ალბათ, იტალიელი. „ჰრომი“ ბიზანტიასაც ეწოდებოდა ამ დროს, მაგრამ აქ გამიჯნულია ერთმანეთისაგან ჰრომი და საბერძნეთი. (თ. XIV). ლეონი თავისი ექვსი მოწაფით დაახლოვებია ქართველებს ვითარცა ბერძენთათვის უცხონი უცხო („ჩვენცა უცხონი ვართ და შენცა უცხო ხარო“). (ეს ადგილი განხილულია რ. ბარამიძის წიგნში: ნაკვეყები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, 1966, გვ. 125). ქართველებს თავისთან მოუწვევიათ ისინი. თანდათან მათ სხვანიც შემატებიან რომთა ქვეყნიდან და გამრავლებულან. მაშინ ქართველებს შეუთავაზებიათ: ააშენეთ საკუთარი მონასტერი. „ჩუენ გიყიდოთ ადგილი და ყოვლითავე სახმარითა შეგეწინეთო“ (თ. XIV). ასეც მომხდარა. და დღესაც არის მთაწმინდაზე ჰრომთა მონასტერი და იქ ბენედიქტელთა წესგანგებით ცხოვრობენო (თ. XIV. ეს მითითება ერთხელ კიდევ ადასტურებს, რომ ნაწარმოები დაწერილია სხიზმამდე, ანუ 1054 წლამდე, მართლმადიდებელთა და კათოლიკეთა საბოლოო გათიშვამდე, თორემ ამის შემდეგ ათონზე ბენედიქტელთა მონასტრის არსებობა არაა მოსალოდნელი).

ბევრი რამ არა ჩანს „ცხოვრებაში“. მაგალითად, არა ჩანს ივირონის ანტიბოგომილური საქმიანობა. ბოგომილობა უდიდესი მოძრაობა იყო და სწორედ იმ დროს იგი მოიცავდა ბულგარეთს და ბიზანტიის არაერთ ოლქს. ბოგომილები ეყრდნობოდნენ აპოკრიფებს. საქართველოდან უთხოვნიათ ექვთიმესათვის აპოკრიფთა ინდექსი, ექვთიმესაც გამოუგზავნია.

ერთი რამ ცხადია: ივირონელებს ძალზე ადრე დაუწყარებიათ უაღრესად ფართო ურთიერთობანი. ყოველივე ამას საკმაოდ თვალსაჩინოდ წარმოაჩენს „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“. ეს მომენტები არაა ჯეროვნად ყურადღებული სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ეს ფრაზა როდია მხოლოდ დეკლარაციული აზრის შემცველი. იგი ნაწარმოების დასაწყისში მოტანილია იმისათვის რათა მასში აღწერილი ამბები მოაზრებულ იქნან უზოგადეს ფონზე, კერძოდ, შესაქმის გრანდიოზული მისტერიის ფონზე. ესაა ე. წ. აბსტრაქტული მონუმენტალიზმი. იმ დროს ერთ-ერთი უმთავრესი ესთეტიკური პრინციპი, რომელიც სახელმძღვანელო ზდება ხელოვნების ნებისმიერი დარგისათვის, ასეთია: ტაძარი იდგმება ზეცისა და მიწის შემაერთებლად, წმინდანის ცხოვრება აღიწერება მთელი ესქატოლოგიური დროის ფონზე და ა. შ.

აქ საამისოდ მოხმობილია „ყოლად-შუენიერნი საქმენი სოფლის-შესაქმისანი“, რომელთაც მოყვება „ყოლად-ქებულნი ცხოვრებანი და მოქალაქობანი, რომელნი თვითთველთა ჟამთა შინა ჭერიჩინნა გამოჩინებად სახიერებამან“ (თ. I).

მშვენიერება კოსმიური შემოქმედებისა, ადამიანური ცხოვრება-მოქალაქობისა და, ბოლოს, ჩვენი ყოფა, სახეობრივად ებმის ერთმანეთს, რადგან არსებობს ზეაღმავალი გზით წარმართული „ბაძვა“. ეს ცნება ძალზე გავრცელებულია მთელს იმდროინდელ ესთეტიკურ ნააზრევში და ხშირად გვხვდება იგი „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაშიაც“ ტერმინოლოგიური მნიშვნელობით („გვეყვინინ უფალმან მობაძვე-ყოფად სათნოებათა“. „...სხვანი იგი მოწაფენი მათნი და მობაძვენი სათნოებისა მათისანი“; „ეკლესიანი ცათა მობაძვენი“, „მოწესენი ანგელოზთა მობაძვენი“, „შურად და ბაძვად მოვიდოდით საღმრთოთა მოქალაქობათა“), ყველაფერი ერთმანეთს ბაძვს, რადგან ყოველივეს ზესთასიკეთე მსკვალავს. რელიგიურ-ფილოსოფიური მონიზმის გამო „ბაძვა“ ზეაღმავალია და იერარქიული. „ბაძვას“ იოანე პეტრიწთან იწვევს „ტრფობა“, საღვთო სწრაფვა, გიორგი ათონელთან კი მის საფუძვლად უნდა ვიგულოთ „ზიარება“. (შდრ. „საღმრთოთა სახელთათვის“).

აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის გამოვლენაა დვთაების წინაშე პირისპირდგომა წმინდანებისა. როგორც ცნობილია, ამგვარი წარმოდგენა ჩანს რენესანსულ ფერწერაშიაც. აქედანვე მოდის დანტესა და ბეატრიჩეს პირისპირდგომა მარადიული ნათლის წინაშე (შდრ. ნესტანის სიტყვები: „დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“). მაშასადამე, ყველგან იგულისხმება მარადი-

ული ნათლის მარადიული ხილვა. გიორგი ათონელის წარმოდგენით, წმინდანები ნათლით აღვსილნი არიან („წინაშე მისა ბრწყინვენ მარადის“). გიორგი ათონელის სახისმეტყველებებში სხვაგანაც იჩენს თავს ნათლის ესთეტიკა, რომელიც საერთოდ განმსაზღვრელია ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისა.

არსებობს „მიუწვდომელი სახიერება“ (თ. I). იგი დაფარულია და შეუღწეობელი. იგი გამოვლინდება „გამოუთქმელითა განგებულებითა“ „სადმართო მოქალაქობაში“, იოანესა და ექვთიმესნაირ პიროვნებებში. ისინი არიან „ხატი მეტყუელი“. ამ შემთხვევაში „მეტყუელი“ მოსაუბრეს ნიშნავს. ხატის ამეტყველება კი გულისხმობს დაფარულის გაცხადებას. ამით გამოწვეული მისტერიული ეფექტი უნდა მიეწეროს იოანესა და ექვთიმესნაირ პიროვნებათა სახეებს, მათ ბაძვას უმაღლესი სათნოებისადმი („წინა სხენან სახედ სათნოებისა და სწავლად სიბრძნისა და სიმხნედ ახოვნებისა“).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ერთგვარად გაზრდილია მწერლობის ღირსების შეგნება გიორგი ათონელთან. იგი წერს: „რომელთა-იგი ილუაწეს და აღწერნეს ცხოვრებანი მათნი და ღუაწლნი და შრომანი, კეთილად ხსენებულ არიან“ (თ. I).

წინარენესანსული ხელოვნების ერთ-ერთი უმთავრესი ესთეტიკური პრინციპია გამონაგონის უარყოფა. შუასაუკუნეებისათვის ამ პრინციპს ფუნდამენტალური წანამძღვრები ჰქონდა. იგი გულისხმობდა იდეალურის გამოვლენას რეალურობაში. მწერლის როლი მხოლოდ ის იყო, რომ ამგვარი ფაქტისათვის ადგილი მიეჩნია დროსივრცულ განზომილებათა იერარქიაში. ყოველივე ამას გულისხმობდა გიორგი ათონელი, როცა წერდა: „ჩვენ თავით თვისით არარაი აღგვიწერიო“ და ეს იოანე დამასკელის თითქმის პირდაპირი განმეორებაა („მე ჩემით არაფერს ვიტყვიო“).

მწერლობა წესის აღსრულებაა. იგი მოვალეობაა, ღვთაებრივიც და კაცობრივიც, უფრო კაცობრივი, რადგანაც „წინაშე ღმრთისა ყოველივე ცხად არს და საჩინო“. „წესიო“, — რომ ვამბობ, ეს გულისხმობს, დ. ლიხაჩოვის მიხედვით თუ ვიტყვით, გარკვეულ „ეთიკეტასაც“, რომელსაც უნდა მიჰყვეს მწერალი. „ეთიკეტაში“ შედის სულიერ მამათა ნების აღსრულება („არა ჯერ-ვიჩინეთ მოუხსენებულად დატოვებაი ცხოვრებისა მათისაი და მამათაცა ჩემთა სულიერთა მიბრძანეს ამის ხელ-ყოფა“. თ. I).

„რაოდენიმე მოვიხსენოთ და სხუაი-იგი დავაცადოთ, რაითა

არა ფრადი სიმრავლე წერილისა იქმნას და საწყინო ვიქმნეთ მკითხველთა და მსმენელთა“ (თ. VIII, — წერს გ. ათონელი. ესეც ზოგადესთეტიკურ პრინციპებს განეკუთვნება.

ასეთია მოკლედ თეორიულ საკითხთა ის სფერო, რომელსაც „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ უშუალოდ ეხება.

არსებობს აგიოგრაფიულ ნაწარმოებთა კომპოზიციური სტრუქტურები. ძირითადი ორი იერსახეა: ცხოვრებათა და წამებათა. წამებები უფრო მწყობრ კომპოზიციურ მოდელებს მიჰყვება, ცხოვრებებში მძლავრობს უხილავი წინააღმდეგობანი (რასაც გიორგი მერჩულე საგანგებოდ აღნიშნავს იოანე ოქროპირის მოსაზრებებზე დამყარებით).

გავრცელებულია სამი სახე აგიოგრაფიული თხზულებების კომპოზიციური წყობისა: 1. ტელეოლოგიური დრო-სივრცული წყობა (ტელეოლოგიურობა ყველა აგიოგრაფიული თხზულებისთვისაა დამახასიათებელი; საერთო მიზანი ერთია: წმინდანობის მიღწევა. მაგრამ დრო-სივრცული ტელეოლოგია გულისხმობს მოვლენებისა და სამოქმედო გარემოთა ერთმანეთთან დაკავშირებას მოქმედების უწყვეტად გადმოცემისათვის. მაგალითად, „შუშანიკის წამებაში“ იშვიათია ეპიზოდი, რომელშიაც მთავარი პერსონაჟი არ მონაწილეობდეს, ხოლო მოვლენები ყოველთვის დაკავშირებულია ერთმანეთთან დროით. ასეთი რამ სრულიადაც არაა დამახასიათებელი „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებისათვის“).

2. მეორე ტიპის კომპოზიციებს ვუწოდებთ ტრიპტიქულ მოდელებს, ანდა სამკარედულ მოდელებს (იხ. „აბოს წამება“). ასეთ შემთხვევაში პირველ ნაწილში (I კარედში) მოცემულია ზოგადი შესავალი, ამას მოსდევს ფაბულური ნაწილი (II კარედი), რომელიც ცენტრალური ნაწილია ნაწარმოებისა და ბოლოს (III კარედში) გააზრებულია I ნაწილში მოცემული იდეალები წმინდანის თავგადასავალის მიხედვით (პირობითად ამგვარ კომპოზიციას ასე აღვნიშნავთ: $a - b - a^1$). 3. III ტიპს ვუწოდებთ ცენტრალურ-ციკლურ კომპოზიციას. მათთვის დამახასიათებელია არა ერთიანი, დროში უწყვეტი თხრობა, არამედ წმინდანის თავგადასავლის გადმოცემა მრავალი ცალკეული ეპიზოდით. ესა ჰგავს იმ ხატებს, რომელთა ცენტრში წმინდანია, ხოლო ირგვლივ მისი ცხოვრების ამსახველი ეპიზოდები (გავიხსენოთ თუნდაც წმინდა გიორგის ამგვარი ხატები). აი, ამ ბოლო ტიპისაა „ცხოვრება იოანესი და ექვთიმესი“.

ნაწარმოებს პოეტურ-ესთეტიკური რაობის დადგენა მისი სახეობრივი სისტემის მიხედვით უნდა განხორციელდეს. „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“, როგორც სხვა აგიოგრაფიული თხზულებანიც, სინკრეტული ბუნებისაა (ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ის არამხატვრული ნაწარმოებია). შუასაუკუნეობრივი სახისმეტყველების შესაბამისად, „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ სახეები არის ეიკონური ტიპისა (ე. ი. ხატისმაგვარი). მანამდე იყო ე. წ. ეიდეტური სახეები, რომელიც ანტიკური ხანის ხელოვნებისთვისაა დამახასიათებელი (რ. სირაძე. ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის. „ცისკარი“, 1984, № 6-7). ეიკონურ სახეებში გაუთიშავადაა მოცემული მხატვრული და რელიგიური სახეები.

„ცათა მობაძავენი“

„აღმართნეს ეკლესიანი ცათა მობაძავენი“, — ასეა მოწოდებული თავდაპირველად ივირონის დაარსება გიორგი ათონელის მიერ.

იმ დროს ყოველგვარ შედარებას სრულიად კონკრეტული შინაარსი ჰქონდა, რომელიც გარკვეულ მოძღვრებას ემყარებოდა. ასეა აქაც. აქ ნაგულისხმევ ცათა იერარქიის კვალობაზე ივირონის სხვადასხვაგვარი ეკლესიები უნდა წარმოედგინოთ. სხვადასხვა ეკლესია სხვადასხვა სიმალის ცას განასახოვნებდა, მას „ჰბაძავედა“. მთელი ივირონი ცათა სისტემას ემსგავსებოდა.

ცათა იერარქიის წარმოდგენა ხდებოდა მათზე წმინდანთა განაწილებისათვის. იგულისხმება, რომ ივირონელები თავიანთი ღვაწლით მიისწრაფოდნენ სიწმინდის ცათაქენ (ანუ 7 ცისაქენ). ნაწარმოებში მინიშნებით ჩანს მე-8 ცაც, სადაც ხდება პირისპირდგომა წმინდანთა სულებისა ღვთაების წინაშე (ძალზე საყურადღებოა, თუ როგორაა მოცემული ცათა შესაბამისი რეგისტრები ივირონის ტაძრებში. მასალა, რომელზედაც დღეს ხელი მიუწვდება ქართულ მეცნიერებას. ამის გააზრების საშუალებას არ გვაძლევს, რადგანაც ფოტოები და კინოგამოსახულებანი მთლიანად ვერ გვიჩვენებს, თუ როგორაა ფრესკები განლაგებული კედლებზე კარიბჭიდან საკურთხევლამდე და იატაკიდან გუმბათამდე).

„ცათა მობაძავნი“ ორიგინალური სახე არაა. მოვიხმით თუნდაც ათანასე ალექსანდრიელის „შობისათვის“: „დღეს ბეთლემი ზეცისა მობაძავ იქმნა, ვარსკვლავთა წილ ანგელოზნი მაქებელად ჰქონან, მზისა წილ მზეი იგი სიმართლისაი“ (სინური მრავალთავი, გვ. 31). ორიგინალობა იმდროინდელი ხელოვნების მიზანი არ იყო, რადგან, პოლ ვალერის კვლობაზე თუ ვიტყვით, არსებობს ორიგინალობაზე მნიშვნელოვანი რამ და ესაა უნივერსალობა. ტაძრები, ფრესკები და აგიოგრაფიული თხზულებანი ორიგინალურია მხოლოდ თავისი კონკრეტული შინაარსით და ამასთან დიდად მნიშვნელოვანი პრინციპებია დაკავშირებული. უმთავრესია უნივერსალიათა ხორცშესხმა. ამ მიზნით, ნაწარმოების დასაწყისში წარმოიდგინება „ცათა მობაძავნი“ ტაძარნი, სადაც დამკვიდრუებიან იოანე და ექვთიმე.

„იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ შესავალი ნაწილი, სადაც ერთი შეხედვით, საკითხები ზოგადი დეკლარაციული ფორმითაა მოწოდებული, სინამდვილეში, მნიშვნელოვანი ფუნქციის მქონეა. იგი განსაზღვრავს, თუ როგორი უნდა იყოს ჩვენი მიმართებანი ძირითადი მოვლენებისადმი, აკვალანებს მათ მიმართ, თუ შეიძლება ითქვას, ჩვენს ესთეტიკურ პოზიციას.

ივირონის დაარსების ამბები კონკრეტულად ქვემოთაა მოთხრობილი, მაგრამ დასაწყისში მისი საერთო სახე ასეა წარმოდგენილი: „ლავრაი ესე დიდებული და ყოვლითა უუენიერებითა შემკული და ყოვლითა სამკაულითა გაშუენებული, რომელი-ესე მრავლითა შრომითა და ოფლითა აღაშენეს მათ ნეტართა განსასუენებელად სულთა მრავალთა, რომელსაც შინა აღჰმართეს ეკლესიანი ცათა მობაძავნი და აღავსენ იგინი წიგნთა მიერ ღმრთივ-სულიერთა და განაბრწყინვნეს იგინი ხატთა მიერ პატიოსანთა“. ასეთ დახასიათებაში (და როგორც ვთქვით, ესაა საერთო ტონის მომცემი) ლავრის აღმსარებლობითი რაობის გვერდით, არანაკლებადაა წარმოჩენილი მისი მშვენიერება, მისი კულტურულ-საგანმანათლებლო მხარე (ნიშანდობლივია ისიც, რომ ექვთიმეს სახის იდეალიზებაც ხდება ძირითადად მისი კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობით). ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ იმდროინდელ ნაწარმოებში აღმსარებლობითი ღვაწლი არაა უმთავრესი. საქმე ისაა, თუ როგორ ერწყმის ერთი მეორეს, როგორ ითავსებენ ისინი ერთმანეთს და რაოდენ ფართოვდება იდეალიზების ფორმები.

თავდაპირველი ეკლესია იოანე მახარებლის სახელზე ააშენეს „უდაბნოსა შუენიერსა“.

იოანე მახარებელი უნდა ჩათვლილიყო იოანე ათონელის მფარველად (სახელთა თანხვედრაც შემთხვევითი არ იყო ხოლმე). ამიტომ სიმბოლურად, თუ ანალოგიებით იოანე ათონელში იოანე მახარებლის სახე შეიძლებოდა ამოეკითხათ.

გიორგი ათონელის ნაწარმოებში ძალზე დიდად მნიშვნელობს ართქმა ბევრი რამისა. ასეთი ართქმა ქმედითი ფსიქოლოგიური ფაქტორია. თანაც ართქმა ზრდის თქმულის, მონათხრობის მნიშვნელობას.

იოანეს საერო ცხოვრება თითქმის არა ჩანს. ჩანს მხოლოდ მცირე რამ.

„ესე ნეტარი მამაი ჩუენი იოვანე იყო ნათესავით ქართველი, მშობელთა და პაპათაითგან დიდებული და წარჩინებული და საჩინოი მთავართა შორის დავით კურაპალატისათა, მხნე და ახოვანო და განთქმული წყობათა შინა, მაღალი და შუენიერი პასაკითა დო გულის-ხმის ყოფითა“ (თ. II). იქვე ავტორი დამატებს: იოანე იყო... „ფრიად საყვარელი და საკუთარი კეთილად ხსენებულისა დავით კურაპალატისაო“.

თხრობა ასე გრძელდება: დატოვაო „მეუღლე და შვილნი თვისნი და ნათესავნი“ და „ალილო ჭუარი მხართა თვისთა ზედაო“ (თ. II); ამის მერე — ოთხთა ეკლესია, ულუმბოს მთა და შემდეგ ათონი, ათანასეს ლავრა.

შემდეგ — ივირონის დაარსება; ეს აღიწერება ასეთი კითხვის ფონზე — რანი ვართ? „კაცნი ვართ სახელოვანნი და ქართველნი მოგვმართებენო“ (თ. V) და ამიტომ გადაწყვიტეს მონასტრის დაარსებაო.

„პოვეს ადგილი შუენიერი შუა მთაწმიდისა და აღაშენეს მონასტერი და ეკლესიანი წმიდისა ღმრთისმშობელის სახელსა ზედა და წმიდისა იოვანე ნათლისმცემლისასა... და ადგილნი მრავალნი, მონასტერნი და საყუდებულონი გარემოის დიდისა მონასტრისა, ვიდრე იმერად ზღუამდე თვისითა საფასითა იყიდნეს, რომელნი-იგო შუენიერ არიან და საწადელ“ (თ. VII.).

მშუენიერების წარმოდგენა ეგრერიგად ახლავს აღმსარებლობითი შინაარსის მქონე ამბებს.

აგიოგრაფიაში ბევრი რამაა ისეთი, რაც არა ჩახს, მაგრამ იგულისხმება და მის მიერ აიხსნება მოვლენათა მთელი არსი. მაგალითად, ყოველგვარი ქმნადობა-შემოქმედება სიბრძნის ძალით ხდება, ამისი საფუძველია „იგავთა“ წიგნი: „სიბრძნემან იშენა თავისა თვისისა სახლი, და ქუეშე შეუდგა მას შვიდნი სუეტნი“ (9, 1). „სიბრძნე გამოსავალთა ზედა იქებინ“ (შდრ. გ. მერჩულე, თავი I). ეს რომ ლოგოსური სიბრძნეა, ამას ადასტურებს „სიბრძნე სოლომონისა“ (9, 1): „შექმნენ ყოველი სიტყვითა შენითა“.

ე. პანოფსკის, ო. ფონ-სიმსონისა და სხვათა შრომები გვიჩვენებს, თუ როგორ აისახა გოთიკაში ფსევდო-არეოპაგელისა და სქოლასტიკის იდეები ზეციური სამყაროს იერარქიული წყობის შესახებ (იხ. კრ. დასავლეთის თანამედროვე ხელოვნებათმცოდნეობა. მოსკოვი, 1977). იერარქიზმის პრინციპი არეკლილია გიორგი ათონელის სიტყვებში: „ეკლესიანი — ცათა მობაძაჲნიო“.

ამგვარი საკითხების გათვალისწინება გვმართებს, როცა აგიოგრაფიას ვეხებით (უამისობა შეუძლებელს ხდის შუასაუკუნეობრივი სახისმეტყველების გაგებას ისევე, როგორც არ შეიძლება რაიმე ტექსტის გაგება ანბანის ცოდნის გარეშე).

გიორგი ათონელის ნაწარმოებში თორნიკეს სახეს ბევრი საიდუმლოება ახლავს. იგი „თვინიერ ცნობისა მეფეთაისა იდუმალ მთაწმინდას მოვიდა“ (თ. III). აქაც სიმშრალეა და დეკლარაციულობა. პერალდიკასავით ჩნდება ასეთი რემარკა: ათანასე დიდი იცნობდაო თორნიკეს საქმეებს. ეს ფრაზა ბევრ რაიმეს თავის ადგილს ანიჭებს. ათანასე ათონის უდიდესი მოღვაწე იყო. მისი სავანე დიდ ლავრად („მეგისტე ლავრა“) იწოდებოდა და ყველასთვის სანიმუშო იყო ათონზე. მისი ცხოვრება სულიერ იდეალს განასახიერებდა.

როგორც ვნახეთ, გიორგი ათონელი პერსონაჟებს წარმოაჩენს არა ერთიანი გაბმული თხრობით, არამედ რამდენიმე სანიმუშო ეპიზოდით, მნიშვნელოვანი, თითქოსდა, საილუსტრაციო ფაქტებით. ბევრ სხვა რაიმეს იგი უთქმელად ტოვებს. თორნიკეს შესახებ ორი უმთავრესი ეპიზოდია: ერთი, ბარდა სკლიაროსთან დაკავშირებული და მეორეც — თორნიკესათვის სამხედრო ამბების მოყოლის აკრძალვა.

პირველი ეპიზოდი საყოველთაოდ ცნობილია, უპირველეს ყოვლისა, აკაკი წერეთლის „თორნიკე ერისთავის“ წყალობით, რომლის პირველწყარო „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ უნდა ყოფილიყო.

„მას ჟამსა იქმნა განდგომილებაი სკლიაროსისაი და ხმელით კერძი ყოველი დაიპყრა და მეფენი და დედოფალი შეწყუდეულად იყვნეს ქალაქსა შინა დიდითა ჭირითა და იწროებითა“ (თ. IV). ბიზანტიის მაშინდელ მდგომარეობაზე სულ ესაა ნათქვამი და ამითაც საკმაოდ მკვეთრადაა ნაჩვენები ძნელბედობანი. შემდეგ სევასტოფორის ხელით გაგზავნილი წერილი და თორნიკეს მოწვევა სამეფო კარზე (ნაწყვეტები ამ წერილიდან ბიზანტიის ისტორიის პირველადი წყაროებია, რადგან ისინი მოტანილი იქნებოდა უცვლელად. ასეთი იყო გ. ათონელის მეთოდი). იოანეს ვედრება თორნიკესადმი — უარით „დიდსა რისხვასა მოვაწევთ ჩუენ ზედა და მონასტერსა ამას ზედაო“ (თ. IV). შემდეგ კონსტანტინოპოლი, სამეფო კარი. „მეფენი და დედოფალი ზე აღუდგეს, პატივით მოიკითხეს და გვერდით დაისვენეს“. დედოფალი ვედრებით „ფერხთა შეუვრდეს“.

თორნიკე ამბობდა: „მე ჩემთა ცოდვათათვის შევიძოსე სახე ესე... სწორედ სიკუდილისა მძიმე არს ესე საქმე ჩემ ზედა“... ვედრების წიგნები დავით კურაპალატს. „კურაპალატსა წინაშე მოიწია თორნიკე“. კურაპალატმა „ფრიად განიხარა“. „სპასალარად თორნიკე განაჩინეს“: მან „აოტა სკლიაროსი და ვიდრე სპარსეთამდე მეოტ წარიქცია“ „უკუნიქცა და მოიკითხა კურაპალატი“. შემდეგ მეფეებს შეხვდა და „კჳალად მთაწმიდასვე მოიქცა ლავრად დიდისა ათანასესსა“.

„მაშინ მისცნეს მეფეთა ზემონი ქუეყანანი საბერძნეთისანი კურაპალატსა“ (თ. VI).

ეს საყოველთაოდ ცნობილი ამბები მოწოდებულია როგორც ნაწარმოების ერთ-ერთი ცენტრალური ეპიზოდი. იგი მნიშვნელოვანია ბიზანტიისა და საქართველოს ისტორიისათვის, თვით ივირონისათვის, ფაქტობრივად, ამ ამბებმა განსაზღვრა საბოლოოდ ივირონის დაარსება. ეს ყველაფერი მრავალმხრივაა ნაჩვენები ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში (კ. კეკელიძე, ი. ჭავჭავიძე, ლ. მენაბდე).

ჩვენ ყურადღებას მივაქცევთ სხვა ასპექტს. ეს დიდი ისტორიული შინაარსის შემცველი ეპიზოდი არის ნაწილი საქართველოს კლასიკური წარსულისა. კლასიკურ წარსულს ჩვენ ვუწოდებთ ეროვნული ისტორიიდან გამორჩეულ მოვლენებსა თუ პიროვნებებს, რომლებიც განსაზღვრავენ ერის რაობას, მის სახეს. კლასიკური წარსულის საერთო სურათის დახვეწა საუკუნეთა მანძილზე ხდება. თანდათანობით დგინდება, თუ რა უნდა განეკუთვნებოდეს მას. ცხადია, აგიოგრაფიული მწერლობა თავის იდეალებს მთლიანად წარუვალ ფასეულობად თვლის. მაგრამ ეს ეხება აღმსარებლობითი შინაარსის მქონე მოვლენებს. სკლიაროსის წინააღმდეგ ბრძოლა ბერულ მორალს უპირისპირდებოდა და მიანიც სწორედ ეროვნული თვალსაზრისით განუსაზღვრავთ მისი მნიშვნელობა.

ქართველთა კლასიკური წარსულის საერთო სურათი პირველად ჩამოაყალიბა ანტონ ბაგრატიონმა თავის „წყობილსიტყვაობაში“. იგი ემყარებოდა ისტორიოსოფიის კულტურულ-რელიგიურ კონცეფციას. ივირონელებს აქ ჭეროვანი ყურადღება ეთმობა.

შემდგომ ცდას ეროვნული კლასიკური წარსულის საერთო სურათის შექმნისა წარმოადგენს გრიგოლ ორბელიანის „სადღეგრძელო“. გაოცებას იწვევს, რომ „სადღეგრძელოში“ განდიდებულ გმირთა შორის არ გვხვდება თორნიკე ერისთავი, რომელმაც ბიზანტიის დამმარცხებელი ბარდა სკლიაროსი დაამარცხა და რომლის მონაგებთა წყალობით დაარსდა ივირონი და განივრცო. ქვეყანა. (მას ბერძნებმა მიწები უბოძეს). „სადღეგრძელოში“ მოცემული კლასიკური წარსული მოწოდებულია საერთო კულტურულ-ისტორიული თვალთახედვით. მეტადრე მას მართებდა თორნიკეს ღვაწლთა აღწერა. გარკვეული აზრით აღნიშნული ხარვეზის ამოვსებაა აკაკი წერეთლის „თორნიკე ერისთავი“.

მეორე ეპიზოდი თორნიკეს მიერ საომარ ამბავთა თხრობის თაობაზე აგიოგრაფიისათვის უჩვეულო ფსიქოლოგიზმის შემცველია. აგიოგრაფიას აქვს თავისი ფსიქოლოგიზმი, უმეტესწილად სასოების, მიტევების, დათმენის, ესქატოლოგიური ოპტიმიზის თუ პენიტენციარული განცდების შემცველი. მაგრამ თორნიკესთან დაკავშირებული ერთი ფაქტი არაა ნიშანდობლივი აგიოგრაფიისათვის.

თორნიკეს ვერ მოეხერხებინა „ნებისა თვისისა განკვეთა“ დ.

ამას თვითონვე გრძნობდა და წუხდა. მის სურვილებში მხოლოდ სიკეთე ჩანდა. დიდ მხედართმთავარს თავისი თავი ვერ დაემორჩილებინა. იგი ხომ „წყობათა შინა აღზრდილ იყო და სალაშქროთა საქმეთა“. როცა ომიდან დაბრუნდა, მონასტერში სალაშქრო ამბებს ყვებოდა ხოლმე, ეს კი ყოვლად მიუღებელი იყო. იოანე დიდხანს არას ეუბნებოდა, არ სურდა წყენინება. მაგრამ იოანესთან კვლავ-დაკვლავ მიჰქონდათ მის მიერ მონათხრობი ამბები და უკვე მოთმენაც შეუძლებელი გამხდარა. მაშინ იოანეს გადაუწყვეტია თავდაპირველი შეეკადრებინა თორნიკესათვის. თანაც გრძნობდა, რომ თორნიკე ამას იოლად ვერ დაიშლიდა, ამიტომ მთლიანად აკრძალვა უშედეგო იქნებოდა და უთხოვნია, რომ სხვასთან როგორმე თავი შეეკავებინა, და, თუ მაინცდამაინც მოგონებანი მოეძალებოდა, გაბრიელ ხუცესისათვის ეამბნა.

ავტორი თანაც საჭიროდ თვლის შენიშნოს: „ხუცესი იგი ესე-ვითარი კაცი იყო, რომელ პირსა მისსა მსოფლიოი სიტყუა არა გამოვიდოდაო“ (თ. VII).

უნდა ითქვას, რომ რატომღაც თორნიკეს გამო ივირონელებს ბევრი უკმაყოფილება შეხვედრიათ. საერთოდ, ავტორი ყოველნაირად ცდილობს მიჩქმალოს ეს წინააღმდეგობანი, მაგრამ ზოგჯერ ეღარ ფარავს მათ. მაგალითად, ესპანეთის იბერიაში გამგზავრება მოჰყოლია იმ შულლს, რომელიც თორნიკეს გამო ამტყდარა. ეს თვით იოანეს უთქვამს მეფეთა წინაშე („მოვიდა თვისი ჩემი თორნიკე და მისითა გზითა დიდთა შულლთა შთავარდი და ერის-კრებასაო“ (თ. VI).

ქართული კლასიკური წარსულის ნაწილად უნდა ჩაითვალოს ცნობილი ეპიზოდიც: იოანეს გადაწყვეტილება „სპანიად“ განმგზავრებისა, რადგან ესპანეთის იბერებთან კავშირი ჩვენი ისტორიის მნიშვნელოვან თავისებურებას ქმნის.

„შემდგომად თორნიკის მიცვალებისა განიზრახა ნეტარმან მამამან ჩუენმან იოანე, რაითა აღიღოს ძე თვისი და რავდენნიმე მოწაფენი და ივლტოდის სპანიად, რამეთუ პირველითგანვე უძნდა შულლიანობაი და შფოთი, გარნა თავსედვა მუნ ქამამდე თორნიკის აშენებისათვის და რაითა შეიძინოს სული მისი, რამეთუ ასმიოდა. ვითარმედ ქართველნი არამცირედნი ნათესავნი და ერნი მკვიდრ არიან მუნ“ (თ. IX).

მისულან ავიდოსში (მცირეაზიის დასავლეთით საპორტო ქალაქში). ესპანეთს აქედან მიდიოდნენ გემები. ავიდოსის განმგებელი იოანეს მეგობარი ყოფილა. მას მეფეთა გარეშე ვერ გაუბედავს იოანეს გაშვება და კონსტანტინოპოლს გაუმგზავრებია. აქ კი დიდი თხოვნით ყველანი ივირონს მიუბრუნებიათ.

ესაა პირველი და ერთადერთი მოხსენიება უძველეს ქართულ პროზაში ესპანეთის იბერებისა, ანუ ქართველებისა, როგორც მათ ძველი ქართული წყაროები უწოდებს (იხ. რ. სირაძე, ესპანეთის იბერები ქართულ მწერლობაში, — წერილები, 1980, გვ. 3—23).

მართალია, ეს მიზანდასახულობა არ განხორციელებულა, მაგრამ მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ასეთი კავშირის სურვილი არსებობდა. ალექსანდრე ჯანელიძის სიტყვით, იოანე „გაუდგა გზას უკეთესი სამშობლოს საქებრადაო“ (საიუბილეო სიტყვა. — საქართველოს გეოლოგიური საზოგადოების მოამბე, ტ. I, ნაკვეთი 1, 1959, გვ. 127).

ივირონელები იმ დროს ეტყობა, ინტერესდებოდნენ ხალხთა გენეალოგიის საკითხებით, რისი გამოხატულებაცაა „ხალხთა მოდგმის წიგნის“ ნაწილების ქართულად გადმოღება (ე. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 168—182). აქ თვით „ეკლტიბერებიც“ ასე იწოდებიან — „ქართველნი დასავლისანი“. ასეთ ახლობლობას ხედავდნენ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის იბერთა შორის.

ნაწარმოებიდან ჩანს, ხან სრულიად აშკარად, ხან თუნდაც ქვეტექსტში საგულვებლად, რომ გიორგი ათონელის წინაშე დგას საკითხი — რანი ვართ? ეს კითხვა სხვადასხვა მნიშვნელობით წარმოდგება, იქნება ეს ეთნოფსიქოლოგია, ეთნოგენეალოგია თუ კულტურელოგია.

აი, თუნდაც ერთი მცირეოდენი მინიშნება ამ რიგის საკითხებით დაინტერესებისა. გიორგი ათონელი წერს: „ჩუენ, ვითარცა ხედავთ, ზოვისა რაითურთით გამოცდილებაი არაი გუაქვეს და ჩუენი ყოველი გასარომელი ზღვით შემოვალასო“ (თ. VII). ეს ეროვნულ ნაკლად მიაჩნია გიორგი ათონელს. თანაც ამას ისეთ კონტექსტში ამბობს, რომელიც გვიჩვენებს, რომ ამითაც იყო გამოწვეული ბერძენთა მომრავლება ივირონში და აქედან გამომდინარე სავალალო შედეგები.

გიორგი ათონელი არ ფარავს, რომ ქართველთათვის დამახასი-

ათებელია ერთმანეთის გაუტანლობა, შუღლი, ღალატი საერთო-საქვეყნო საქმისა, თუმცა ამას იგი ზოგად-ეროვნულ ნაკლად არ აფორმულირებს, მსგავსად დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსისა („ნათესავი ქართველთა ორგულ-ბუნება არს პირველითგან თვისთა უფალთა, რამეთუ რაჟამს განმდიდრდენ, განსუქდენ, მშვიდობა პოვონ და განსუენება, იწყებენ განზრახვად ბოროტისა, ვითარცა მოგვითხრობს ძველი მართიანე ქართლისაი“). ისტორიკოსი საერო ცხოვრებას ეხება, გიორგი ათონელი კი სასულიეროს და აქაც შუღლი და გაუტანლობაა.

მართლაცდა, დიდ საფიქრალს აღუძრავდა ყველას ქართველთა ურთიერთშუღლი. როცა ივირონი უკვე დამკვიდრდა როგორც ახალი სავანე, როცა გამოიკვეთა მისი მრავალმხრივი მიზანდასახულობანი, როცა იოანეს, ვითარცა ყოველივე ამის თავკაცს, უფლები ჰქონდა დიდი კმაყოფილება ეგრძნო, მოხდა ისე, რომ იოანე იძულებული შეიქმნა მიეტოვებინა აქაურობა, ხელი აეღო ყველაფერზე. ძალზე საგულისხმოა, რომ საქართველოშიც ვერ მოდის და ესპანეთის „ქართველებთან“ წასვლას აპირებს.

ეროვნული ნაკლოვანებებითაა ახსნილი ისიც, რომ ივირონის არსებობას საფრთხე შექმნია. ეს ბერძენთა სიმდაბლით მომხდარა, მაგრამ არანაკლები ბრალი ქართველებსაც მიუძღოდათ. ექვთიმემ რომ წინამძღვრობა დატოვა, ივირონის ხელმძღვანელი გამხდარა გიორგი. მას იმთავითვე შეუცვლია ექვთიმეს მიერ დაფუძნებული წეს-განგებანი (სწორედ ამით აიხსნება ის, რომ გიორგი ათონელი მეტად დაწვრილებით გადმოსცემს ექვთიმისეულ 42 წესს).

ქართველთაგან იშვიათი როდი იყო ისიც, რაც გიორგი წინამძღვარმა ჩაიღინა: ქართველები დაამდაბლა და ბერძენები შეიყვარა და მოამრავლა.

გიორგი ათონელი ამის ახსნასაც ეროვნულ ფსიქოლოგიაში ეძებს და დაასკვნის: „ადრე შევირყვეითო და მიმოსულასა მოსწრაფედ შევეუდგებითო და ამით მიზეზითა ფრიად ვავნებთ თვისთაცა სულთა და ადგილსაცა“ (თ. XXIV).

ყოველივე ამის გამო დაიწერა ის ცნობილი ძეგლისდება, რომელიც ნაწარმოებს ერთვის ბოლოს და საერთოდ — მთელი ნაწარმოები.

ლიტერატურულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით, მწერლობის შე-

სწავლის მიზანია წარსულის გაცოცხლება, ანუ იმისი გარკვევა, თუ რა არ ეკუთვნის წარსულიდან მხოლოდ ისტორიას, რაა ჩვენთვისაც ახლობელი. ესთეტიკური მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ისტორიულ ფაქტს თვით თავისივე ისტორიული შინაარსით (А. Гулыга. Эстетика истории, М., 1980).

ამ თვალსაზრისით, „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ არაერთი ისეთი ისტორიული ფაქტია, რომლებსაც ჩვენთვის ესთეტიკური მნიშვნელობა ენიჭება. იგულისხმება არა ის მოვლენები, რომლებიც ნაწარმოებში მხატვრულადაა ხორცშესხმული, არამედ ისინი, რომლებიც უამისოდაც ესთეტიკურად მნიშვნელობს.

ბუნებრივად დაძმის კითხვა: რა ხდება ისტორიულ მოვლენათა ესთეტიზაციის საფუძველი?

ამ შემთხვევაში რამდენიმე მომენტზე შეგვიძლია მივუთითოთ; ცალკეული მათგანი ფაქტიურად უკვე აღვნიშნეთ. მაგალითად, ესაა მოვლენათა მიკუთვნება ეროვნული კლასიკური წარსულისადმი. მოვლენა თუ კლასიკური წარსულის ნაწილია, იგი ეროვნულ შეგნებაში უთუოდ ესთეტიზებულია. სხვა ფაქტორებიც არსებობს, მაგრამ ჩვენ ამჟერად საჭიროდ ვრაცხთ ყურადღება გავამახვილოთ ერთ-ერთ მათგანზე.

ჩვენ მას პირობითად ვუწოდებთ „განუმეორებლობის ესთეტიზაციას“, მაგრამ ამას განსაკუთრებული განმარტება დასჭირდება, როცა სიტყვა აგიოგრაფიას ეხება. ერთი შეხედვით, გამორიცხული უნდა იყოს აგიოგრაფიაში განუმეორებლობის ესთეტიზაცია, რადგანაც იგი ნიმუშის ესთეტიკას ემყარება. პიროვნება მას აინტერესებს არა ისე, როგორც იყო, არამედ ისე, როგორიც უნდა ყოფილიყო. ეს ცნობილი და გავრცელებული ტენდენციაა. ამ მხრივ, აგიოგრაფია ერთგვარად უახლოვდება კლასიკურ ფილოსოფიას, რომელსაც ადამიანი აინტერესებდა თავის ზოგადობაში, თავისი „არსით“. არსის ძიებაში კი ერთგვარად იკარგება ადამიანის პიროვნულ-ინდივიდუალური განუმეორებლობა. ე. ი. თვალთახედვა ასეთი იყო: ინდივიდიდან არსისაკენ.

მაგრამ აგიოგრაფიაში ადგილს პოვებს განუმეორებლობაც და მისი შეთავსება ზემოაღნიშნულ ტენდენციასთან ხდება ანტინომიური აზროვნების საფუძველზე. ანტინომიურობა საერთოდ დამახასიათებელია მთელი შუასაუკუნეობრივი ესთეტიკისათვის (ვ. ბიჩ-

კოვი), განუმეორებლობის არსებობა დაშვებულია თუნდაც აგიოგრაფიის ისტორიზმით, ე. ი. იმით, რომ აგიოგრაფია ისტორიულ ამბებს, კონკრეტულ-ისტორიულ პიროვნებებს ასახავს. მაგრამ როგორც ვთქვით აგიოგრაფიაში ისინი ემსგავსებიან ქრისტეს, პირველწმინდანებს.

გამორიცხავს თუ არა ეს განუმეორებლობა?

სწორედ აქ შემოდის ერთი ქმედითი ტენდენცია, რომელიც ემყარება ერთჯერადობის ცნობილ ევანგელურ პრინციპს: სასწაულები ერთჯერადია, ერთჯერადია შესაქმე, ევანგელური მისტერიები და ა. შ. ამის კვალობაზე ერთჯერადია ყოველივე ის, რაც აგიოგრაფიულ პერსონაჟებს შეეხება და ეგვევ განსაზღვრავს ერთჯერადობის ფასეულობას. ასეა „სანქციონებული“ აგიოგრაფიაში განუმეორებლობა. ეს გვაძლევს საშუალებას წამოვჭრათ საკითხი, რომ აგიოგრაფიაში განუმეორებლობის ესთეტიზაცია შეიძლება იყოს სწორედ ის, რომ კონკრეტული მოვლენა უმაღლეს კანონზომიერებათა გამოვლენად ითვლება. ეს ხდება მოვლენათა განუმეორებლობის ესთეტიზაციის საფუძველი.

ამას უნდა დავუკავშიროთ თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და აქსიოლოგიის ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც ქართველ ფილოსოფოსთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს (ა. გულიგა აღნიშნავდა: ქართველმა მეცნიერებმა უფლებამოსილი ჰყვესო აქსიოლოგია; იქვე, გვ. 280). ესაა ინტერესი პიროვნებისადმი, ფილოსოფიური, ესთეტიკური, ინტერესი პიროვნულ-ინდივიდუალური განუმეორებლობისადმი. ძველი თვალთახედვა — ინდივიდიდან არსისაკენ — დიამეტრალურად იცვლება და ასე ყალიბდება: არსიდან პიროვნებისაკენ. უმაღლესი აქსიოლოგიური ფენომენია პიროვნების განუმეორებლობა და განუმეორებლობაშია ადამიანის არსი. საზოგადოება პიროვნებათა ერთობლიობაა და არა ზეპიროვნული მასა. ყოველივე ეს ითხოვს, რომ ადამიანობაზე ფიქრისას მხოლოდ ზოგად კანონზომიერებაზე და კანონებზე კი ნუ ვფიქრობთ, არამედ თავად ადამიანზე ვიფიქროთ, ცოცხალ პიროვნებაზე. სიცოცხლეშია ადამიანის არსება და არა „მკვდარ“ ფილოსოფიურ თეორიებში.

„იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ ზოგადი უფრო მძლავრობს, ვიდრე კერძობითი, თუმცა არც კერძობითია უცხო, მაგრამ არა თვითკმარი მნიშვნელობით, არამედ, როგორც უკვე ვთქვით,

ზოგად-იდეალურთან ანტინომიური თანაარსებობით. ამისი ნიმუშია ექვთიმეს მთარგმნელობის შემდეგი დახასიათება: „ეგვეთარი თარგმანი, გარეშე მას პირველთასა, არღარა გამოჩინებულ არს ენასა ჩუენსა და ვპგონებ, თუ არცაღა გამოჩინებად არს“ (თ. XIII). ეს სიტყვები აშკარად განუმეორებლობას გამოხატავს (ამისთანა მთარგმნელი არცა ყოფილა და, ეგონებ, არც იყოსო). მაგრამ პირველი მთარგმნელები (ცხადია, ბიბლიის მთარგმნელები) მაინც სანიმუშოდ რჩებიან (ასეთივეა ზოგადად წმინდანობის იდეალი: პირველწმინდანნი მუდამ სამაგალითოდ რჩებოდნენ).

მთელი მონასტერი ცხოვრობს ერთი წეს-განგებით (რომელიც „დიდ სვინაქსარს“ ემყარება), მაგრამ „განსაკუთრებულ შიროვნებებს“ მაინც თავისი საკუთარი, ინდივიდუალური ცხოვრება აქვთ, აეთია ცხოვრება იოანესი, ექვთიმესი, თორნიკესი, გაბრიელისა... მონასტერში დაწესებული ტიპიკალური კანონები ინდივიდუალობის დაძლევაა, „აქრძალვაა“ ინდივიდუალური ხასიათის გამოვლენისა, რათა ყველაში გამოვლინდეს ზოგადი იდეალი. (მდრ. „ნება თვისი მოიკვეთა“, თ. V).

უმალღესი სოფიურობითაა აღბეჭდილი ყოველივე, სოფიურობა აქ ნიშნავდა ღვთივგანბრძნობილობას („თეოსოფია“). სიბრძნე უხდა დაენახათ ყველაფერში. სიბრძნე აშენებს ყოველივეს და ყოველივეს აწესრიგებს.

მთელი თავისებურება იმდროინდელი აზროვნებისა სიბრძნისადმი დამოკიდებულებაში მქლავნდება. რასაც ჩვენ იმდროისათვის ესთეტიკურს ვუწოდებთ, მისი შინაარსია „სიბრძნე“. ესთეტიკურ ზემოქმედებად ითვლება „სიბრძნის“ ზემოქმედება. სამწუხაროდ, ჭერ-ჭერობით ჩვენ არა გვაქვს სრულყოფილად შესწავლილი „სოფიურობა“ ძველი ქართული კულტურისა.

„იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ ქვეყნისა და ენის „განათლება“ ნიშნავს „განბრძნობას“, ლოგოსური სიბრძნით გამსჭვალვას. ექვთიმე სიბრძნით განაგებს ყოველივეს (ივირონის წეს-განგებათა დამყარება, ქვეყნის „განათლება“). ამ საკითხებთან ყოველთვის მოიხზრება ქრისტე-პანტოკრატორი (ქრისტე-ყოვლისმპყრობელი), რომელსაც გუმბათებში ხატავენ ხოლმე. ამ კომპოზიციიაზე „ყოვლისმპყრობლობას“ გამოხატავს წიგნი.

სოფიურობა გულისხმობს სულიერ დინამიკას, სულის მოძრაობას. სული მიესწრაფვის ზეციურ პარმონიას. ასეთი სწრაფვა

გრძელდება ადამიანის მთელი სიცოცხლის მანძილზე (როგორც ამას მიუთითებს იოანე ოქროპირის დაყრდნობით გიორგი მერჩულე. თ. VII).

სოფიურობა არის საგანთათვის აზრის მიწერა და ამით სოფიური იერარქიის საფეხურებზე მისთვის ადგილის მიჩენა. მეტადრე ეს ითქმის პერსონაჟებზე, რადგან ქრისტიანობამ „სოფიას“ პიროვნულობა მიანიჭა.

როცა ვეხებით ტიპურ შუასაუკუნეობრივ ძეგლს, იქნება ეს აგიოგრაფიული თხზულება, ფრესკა, ხატი, მინიატურა, საგალობელი თუ ტაძარი, ვითვალისწინებთ, რომ აბსოლუტურად ყველაფერს სიმბოლურია: მთელი შინაარსი, ყველა დეტალი თუ ნებისმიერი მიმართება. ამგვარ სიმბოლურობაშია სოფიურობა.

რომელი ბერი ლეონი და ქართველი გაბრიელი ერთმანეთს უგებენ, თუმცა ერთმანეთის ენა სრულებით არ იციან (რასაც საგანგებოდ აღნიშნავს აეტორი; ლეონმა არც სხვა რომელიმე ენა იცოდა, თავისი ენის გარდა). „უბნობდიან სიტყვითა საღმრთოითა““. სწორედ ესაა ლოგოსური სიტყვა, უმაღლესი სოფიურობის გამოვლინება.

ეზრა მთაწმინდელის საგალობელში ვკითხულობთ:

„უცხო არს სმენა, სხვითა ენითა ზრახვა
მღვდელ-შუენიერის გაბრეღისი, რაჟამს
ენა, რომელი არ იცოდა, ესმა“.

ეს სიტყვები შესულია ეზრას ნაწარმოებში „(შესხმა) წმიდისა მამისა ჩუენისა, იოვანე ქართველისაი, რომელმან აღაშენა მთაწმიდას დიდი ლავრა ქართველთა“. გაბრიელის სახე აქ ერთ იამბიკოშია წარმოდგენილი და გამოყოფილია სწორედ ეს ფაქტი.

სოფიურობითაა აღბეჭდილი ექვთიმეს დახასიათებანი ჰიმნოგრაფიაში.

„ეტრფიალე შენ სობრძნესა, სანატრელო,
და შეიყვარე იგი უფროს ყოვლისა,
რომლისათვისცა განისუენა შენთანა
და ვეცხლ რჩეულ ყო ენა შენი ბრწყინვალე,
ღირსო, და განამღიდრენ შენ ცის-კიღენი“.

ესაა იამბიკო ზოსიმე მთაწმინდელის ნაწარმოებიდან — „დასდებელნი წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთვიმი მთაწმიდელისანი“.

„მისი სახელი ოდენ კმა არს სათნობათა მისთა სიმაღლისა გამოჩინებად“ (თ. I).

„მან განანათლა ქართველთა ენაი და ქუეყანაი“ (თ. I).

უფრო გვიან, ნაწარმოების სიღრმეში (თ. XXII) მოცემულია მისი გარეგნული დახასიათება: „იყო წმიდაი მამაი ჩუენი ეფთვიმი სახითა მყუდრო და გონებითა წრფელ და მდაბალ და სულითა განათლებული და წმიდა და გუამითა ძლიერ“.

ექვთიმე ათონელს უმთავრესი დამსახურება ორია: ივირონის წეს-განგების დაფუძნება და მთარგმნელობა. ძირითადი მანც თარგმნა იყო. სწორედ თარგმანს გულისხმობს — „მან განანათლა ქართველთა ენაი და ქუეყანაიო“. „განანათლა“ მოციქულებრივ („განმანათლებლურ“) მისიასაც ითვალისწინებს. ამნაირი სიმბოლიკა პირდაპირი აზრით არ უნდა გავიგოთ, აქ მნიშვნელობს ზოგადი იდეალი („სვეტო და სიმტკიცეო... ახალო მოციქულო“, მიმართავს საგალობელში ექვთიმეს ბასილ მთაწმინდელი. I). ასეთი განზოგადება გზაა ესთეტიზაციისაკენ.

(სიტყვას აღარ განვაგრძობთ, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონია თარგმანს ქართული მწერლობისათვის. ხშირად იგი თავისი მნიშვნელობით ორიგინალურ მწერლობასაც კი არ ჩამოუვარდებოდა. ეს უპირველესად ეხება ბიბლიის მთარგმნელებს, იმ ლიტერატორებს, რომლებმაც ქართულად გადმონერგეს ბიზანტიური მწერლობა, გიორგი ათონელს, ეფრემ მცირეს, იოანე პეტრიწს, „ვისრამიანის“ მთარგმნელს, ანტონ ბაგრატიონს, „გარდამავალი ხანის“ დედ განმანათლებელს დავით ბატონიშვილს, ივანე მაჩაბელსა და უღრესად წარმატებული დღევანდელი მთარგმნელობითი კულტურის მრავალ წარმომადგენელს):.

ექვთიმეს ცხოვრება იყო მზადება დიდი თარგმანების განსახორციელებლად და — ამ იდეის ხორცშესხმა.

ძალზე მნიშვნელოვანია და, ციტყოდით, თვით მთელი ლიტერატურულ-ესთეტიკური თვალთახედვით განმსაზღვრელიც ერთი გარემოება საკითხი ასე დაისმის:

არსებითად რითია იდეალიზებული ექვთიმეს სახე?

ექვთიმე იყო ივირონის ერთ-ერთი პირველ წინამძღვართაგანი (პირველი იყო იოანე, მეორე — ექვთიმე). მან დაამყარა ივირონში წეს-განგებანი და, თითქოსდა, მისი იდეალიზების ძირითადი საფუძველიც სწორედ ეს უნდა ყოფილიყო. სინამდვილეში, იდეალიზებულია ის, რომ ექვთიმემ უარი თქვა მონასტრის ხელმძღვანელობაზე და მთლიანად მთარგმნელობას მიეცა (თ. XXII):

„წინამძღურობასა შინა დაყო ათოთხმეტი წელი და სამასისა სულისა ზრუნვაი და დიდისა ლავრისა განგებაი და მთაწმიდელთა უფროისნი საურავნი მის ნეტარისა მიერ იურეგბოდეს და თვისსა კანონსა დიდსა და მძიმესა ძლიერად აღასრულებდა. და ამის ყოვლისა თანა კეთილსა მას შრომასა თარგმანებისასა არა დააცადებდა, არცა სცემდა განსუენებასა თავსა თვისსა, არამედ ყოვლადვე იჭირვინ და ღამეთა ათევენ, რამეთუ უფროისნი წიგნნი ღამით სანთლითა უთარგმნიან“. (თ. XIII).

მის თანამოღვაწე ივირონელებსაც სჯეროდათ, რომ ექვთიმეს უმთავრესი მისია მთარგმნელობა იყო (თ. XXVI). უპირველესად სწორედ ამ მხრივ განადიდებს მას გიორგი ათონელი.

რამდენადაც ჩვენ ვიცით; იშვიათია, რომ აგიოგრაფიაში წმინდანობის შარავანდელით ძირითადად მთარგმნელობითი ღვაწლისათვის შეემოსოთ პიროვნება. შეიძლებოდა ყოველივე ეს აგვეხსნა გიორგი ათონელისათვის დამახასიათებელი სააზროვნო სიახლეებით, რაც უკვე აღნიშნულია მეცნიერებაში, მაგრამ ალბათ სხვა ფაქტორებსაც დასჭირდება ძიება. საკითხი გასაგები იქნებოდა, რომ იდეალიზაცია დამყარებოდა ექვთიმეს მიერ ბიბლიური წიგნების თარგმანს, ამით შეიძლებოდა მისი წმინდანად აღიარება, როგორც დასავლეთში იერონიმესი, ლათინური ვულგატის ავტორისა. მაგრამ ექვთიმეს თარგმანებს ვულგატის მნიშვნელობა არ მოუპოვებია. თვითონ გიორგი ათონელმა საჭიროდ ჩათვალა თავიდანვე ეთარგმნა ოთხთავი და დავითნი, რომლებიც ექვთიმესაც ჰქონდა ნათარგმნი (მხოლოდ აპოკალიპსი არ უთარგმნია გიორგი ათონელს).

კვლავ ვუბრუნდებით ზემოთქმულს. გიორგი ათონელის სიტყვები — ექვთიმემ „განანათლაო ქართველთა ენაი“ მხოლოდ ისე კი არ უნდა გვესმოდეს, რომ გააღრმავაო ენის გამომსახველობითი უნარი, ანდა, თუნდაც — გაამდიდრაო ენის ლექსიკა. არამედ აქ თვით ქართული აზროვნების განვითარებას უნდა ვხედავდეთ „ენა-

აზროვნების“ განვითარებით („განანათლო ენაი და ქუეყანაი ქართველთა“), ენობრივი მსოფლმხედვით კულტურის ამალღებით. ამიტომ ვფიქრობთ, თვით „ენაც“, ვითარცა ტერმინი, ფართო შინაარსის შემცველი უნდა ყოფილიყო და ნიშნავდა „ენა-აზროვნებას“, „ენა-ლოგოსს“ (ისევე, როგორც „სიტყუაი“ (ი. 1, 1) გულისხმობდა „სიტყვა-აზრს“, „სიტყვა-საზრისს“, „სიტყვა-ლოგოსს“). ჩვენის ფიქრით, ასეთ გაგებას მხარს დაუჭერს გიორგი ათონელის შესახებ გიორგი მცირის თქმული სიტყვები — „სრულყო ნაკლულევანებაი ენისა ჩუენისაიო“.

ყოველივე ეს საკუთრივ ენობრივი (ლექსიკურ-გრამატიკული) მომენტების განვითარებას კი არ უარყოფს, არამედ ადასტურებს კიდევაც (ჩვენ მხოლოდ აქცენტი გადავიტანეთ ზოგად ასპექტებზე, რომლებიც იქცნენ ექვთიმეს სახის იდეალიზაციის და ესთეტიზაციის საფუძვლად).

„ენა“ რომ ლოგოსური შინაარსით შეიძლება ესმოდეთ, ამას სხვა ეპიზოდებიც ცხადყოფს. ამ თვალსაზრისით შევხედოთ ერთ ცნობილ ეპიზოდს.

ბავშვობისას ექვთიმე მძევლად ყოფილა ბიზანტიის სამეფო კარზე. ეტყობა, აქ ქართული საკმაოდ დავიწყნია. იოანეს დაუხსნია მცირეწლოვანი ექვთიმე მძევლობისაგან, ულუმბოს მთაზე წაუყვანია და მის აღზრდას შედგომია. „პირველად ქართული სწავლა ასწავა და მერმე ბერძულად გაასწავლაო“ (თ. XIII). იმ დროს ექვთიმე ძლიერ ავად გამხდარა. ვფიქრობთ, ამ ფაქტს ავტორი საგანგებო მნიშვნელობას ანიჭებს: მშობლიური ენის დავიწყებამ ექვთიმე დაასწუღაო. მაგრამ მალე მის სულიერ წიაღში „დამარხული ენა ქართული“ სასწაულებრივი ძალით გაცოცხლებულა. ექვთიმეს უხილავს, რომ ღვთისმშობელი გამოცხადებია მას და ქართულად შესიტყვებია. „მოკვდები, დედოფალოო“, — ეუბნება ექვთიმე. „და ვითარცა ესე ვთქუ, — ამბობდა თვითონ ექვთიმე, — მიპყრაო ხელსა და მრქუა: „აღდეგ, ნუ გეშინინ და ქართულად ხსნილად უბნობდიო“. მშობლიური ენის დაბრუნებას ექვთიმე განუკურნავს.

როგორც ვხედავთ, აგიოგრაფი ევანგელური ლაზარეს აღდგინების მსგავსად აღწერს ამ ამბებს. ლაზარე აღადგინა ქრისტემ, ექვთიმე — ღვთისმშობელმა. მაგრამ თვით ლაზარეს აღდგინება ქრისტეს აღდგომას მოასწავებდა. ექვთიმეს აღდგინება სიმბოლურად

სიტყვა-ლოგოსის აღდგინებას ემსგავსება (როცა გაცოცხლდა მასში ქართული სიტყვა, მომაკვდავი ექვთიმეც განკურნებულა).

აქ კიდევ ერთი ანალოგიაა. წარმოდგენილია შუასაუკუნეობრივი ოდიგიტრიის (გზის მაჩვენებელი ღვთისმშობლის) მსგავსი სურათი. ოდიგიტრიის კომპოზიციებს თავისი შინაარსი აქვთ. დედობა გააზრებულია როგორც ყრმისათვის ცხოვრების გზის ჩვენება. ყრმა არის ქრისტე, ანუ „ღმრთისა სიტყვა“, ლოგოსი. ოდიგიტრიის კომპოზიციებზე ღვთისმშობელი მას ხელს შეაშველებს და ამითაა გამოხატული გზაზე დაყენება. ასეა აქაც: ღვთისმშობელმა „უპყრა ხელი“ ექვთიმეს და გზაზე დააყენა, ლოგოსურ გზაზე. ეს მოასწავებდა, რომ ექვთიმეში დაისადგურა სიტყვა-ლოგოსმა. („მიერითგან დაუყენებლად, ვითარცა წყარო, აღმოდინ უწმინდეს ყოველთა ქართველთასა“. (თ. XIII).

სიტყვა-ლოგოსი ექვთიმემ შეიგრძნო მშობლიური ენის წყალობით, მშობლიურ ენაში გამქდავენდა ადამიანური ლოგოსი, ანუ „სიტყვა-საზრისი“ (ლ. ტოლსტოის განმარტებაა). ამას უნდა ნიშნავდეს ის, რომ ღვთისმშობლის მომართვა ექვთიმეს ქართულ ენაზე წარმოესახა.

აღნიშნულ ეპიზოდში იმდროინდელი სახისმეტყველების კვალობაზე გამოხატულია აზრი: ადამიანში მისი წილხვედრი ლოგოსი არსებობს მშობლიური ენის წყალობით, რომ ენა მხოლოდ სულიერი ძალა კი არაა, არამედ ხორციელი ბუნების მასულდგმულებელიცაა, ე. ი. ადამიანის სულით-ხორციელი სიმართლის საფუძველია.

(ავტორი რომ არ ერიდება მკვეთრ ევანგელურ ანალოგიებს, ამას ექვთიმეს ფერისცვალების ეპიზოდიც გვიჩვენებს. ეს ეპიზოდიც ერთი შეხედვით გამოცალკევებულადაა ჩართული ნაწარმოებში. თ. XVII).

ეს მოხდა ფერისცვალების დღეს. მთაწმინდელთა წესი იყო ამ დღეს ღამის თევად მთაზე ასვლა. ღამე გაათენეს და დილით ყველა იქ მყოფმა იხილა ექვთიმე, „ვითარცა ცეცხლი მგზნებარე“. ყველანი ზარმა შეიპყრო. ბოლოს თვითონ ექვთიმემ დაამშვიდა ისინი.

ესაა აგიოგრაფიული თეოზისი. მაგრამ თვით ფაქტი ადამიანის ღვთაიზბრიობამდე ამაღლებისა მაღალსულიერების კულტსა ქმნის. (აქ თეოზისი ხორციელდება მხოლოდ სულიერ საფუძველზე, მაგ-

რამ შემდეგ, რენესანსულ მწერლობაში, ღვთაებრივად ჩაითვლება თვით ხორციელი სრულყოფილებაც).

კვლავ „პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ“.

როგორც ცნობილია, ნაწარმოებში ჩართულია ექვთიმეს თარგმანთა ნუსხა. ჩვენის აზრით, ამ ნუსხის ჩართვას მხოლოდ ბიბლიოგრაფიული მიზანი არა ჰქონია. აგი წარმოგვიდგენს ექვთიმეს სულიერ ინტერესთა სფეროს, როგორც იტყვიან, გააშინასიანებს ექვთიმეს სულიერ რაობას, თარგმანთაგან უმეტესი ასეკტიკურ-მისტიკური ხასიათის ნაწარმოებებია. ექვთიმეს ამ დარგში ყველა სხვა მთარგმნელზე მეტი უთარგმნია. სამონასტრო ეთიკის გარდა, მათში საერო ეთიკის პრობლემატიკაც იჩენს თავს. ამ მხრივ მთელი შემდეგდროინდელი ქართული მწერლობა ექვთიმეს ეყრდნობა (მაგალითად, ს.-ს. ორბელიანის „სწავლანი“ დიდადაა დავალებული ექვთიმეს თარგმანებისაგან და კერძოდ, ბასილ კესარიელის ანალოგიური ხასიათის თხზულებათა თარგმანებისაგან. იხ. ამ ტექსტის ც. ქურციკიძისეული გამოცემა).

ნაწარმოებში დიდი ადგილი ეთმობა ექვთიმეს მიერ შემოღებულ წესგანგებას, რომელიც, გიორგი ათონელის შენიშვნით, ემყარებოდა „დიდ სვინაქსარს“. ამიტომ საგულეებელია მისი კავშირი კონსტანტინოპოლის სტუდიერის მონასტერთან, რადგან ივირონიც, სტუდიერის მსგავსად, ძირითადად მწიგნობრულ-საგანმანათლებლო მიზნით იყო დაარსებული. იშვიათია, რომ აგიოგრაფიულ თხზულებაში ასე სრულად ჩანდეს ტიპიკალური წესები. თანაც, ეს წეს-განგებანი ნაწარმოების სრულიად ორგანული ნაწილია. უმეტესწილად ისინი აკრძალვებს შეიცავს და ამ აკრძალვებისას ძალზე კარგადაა გათვალისწინებული ადამიანის ბუნება საერთოდ და მეტადრე — აკრძალვათა ვითარებაში. მაგალითად, არის ერთი ასეთი ერთგვარად მოულოდნელი შენიშვნა: ტრაპეზზე თურმე ექვთიმე თავად გაუსინჯავდა ხოლმე გემოს ძმათა ღვინოს და მერე მევაჟინებს — ღვინის მნეს ეტყოდა: „ძმაო, ამათ ძმათა ნუგეშინის საცემელი სხუაი არა სადაით აქუს ამის ტრაპეზისაგან კიდე. უკუეთუ სუბუქი ღვინო იყოს, ყოლა ნუ ურთავ წყალსა, და უკუეთუ საშუვალნი იყოს, ჭერისაებერ ურთე“ (თ. XIX). (რ. ბარამიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 146).

ასევე გათვალისწინებული იყო სიბერე და მოუძღურება ადამიანისა, რათა მას შესაფერისი შეღავათები მინიჭებოდა. „ჰუმანიზ-

მის იმ სიმაღლეზე, რომელზედაც ჩვენს ავტორს ვხედავთ, არ ასულა არც ერთი წარმომადგენელი ბერძნულ-ბიზანტიური ასკეტიკური პრაქტიკისა, — წერდა კ. კეკელიძე (ქლი, I, 161). ჰუმანიზმი ჩანდა იოანეს ანდერძშიაც: „სტუმრის მოყუარებასა ნუ დაივიწყებთო და რა ღმერთსა ებოძოს, გლახაკთა მიუპყრობდითო“ (თ. VII).

აქ ორი რამ მოქმედებს: კანონი და მადლი. კანონი ძველი აღთქმიდან მოდის, მადლი — ევანგელურია. კანონი წარმოშობს დანაშაულს და იწვევს სასჯელს. დასჯა კი არ უნდა შედიოდეს იდეალში. იდეალია მიტევება, ესაა მადლი. გოდოლში რომ მიუხდა ექვთიმეს ერთი მონაზონი და მისი ორი მოწაფე დახოცა, ის აფსულობით დასაჯა, ხოლო მებოსტნეს, რომელსაც ასევე ეწადა ექვთიმეს მოკვლა, მონანიებით შეენდო.

რამდენიმე მომენტს გვსურს ყურადღება მივაქციოთ გიორგი ათონელის ცნობილი სიტყვებიდან — „თარგმნილთა მისთა წიგნთა სიტკბოებაი, ვითარცა ნესტვი ოქროსაი ხმამაღალი, ოხრის ყოველისა ქუეყანასა არა ხოლო ქართლისასა, არამედ საბერძნეთისასაცა, რამეთუ ბალავარი და აბუკერა და სხუანიცა რაოდენიმე წერილნი ქართულიდან თარგმნნა ბერძულად“.

ესეც კლასიკური წარსულისათვის განსაკუთვნიებული ფაქტი იყო. ცხადია, გიორგი ათონელმა კარგად იცოდა, თუ რას წარმოადგენდა, მაგალითად, „სიბრძნე ბალავარისა“ და რას ნიშნავდა მისი თარგმნა ქართულიდან ბერძნულად. იოანე ითვალისწინებდა „ქართული ენის“ (ენა-აზროვნების) ნაკლოვანებას ექვთიმეს მთარგმნელობითი ამოცანების განსახლვრისას.

„სიბრძნე ბალავარისა“ უნიკალური ტიპის აგიოგრაფიული თხზულებაა: აგიოგრაფიულ და იგავურ თხრობათა გამაერთიანებელი. იგი თავისებური გარდამახვევ ევანგელური იგავებისა. ბალავარის იგავური სიბრძნე ევანგელური სიბრძნის დაფარულობაზე (ეზოთერიულობაზე) მიუთითებს. სიბრძნე, იგავური ფორმით მოწოდებული ბალავარის მიერ, მიგვანიშნებს, რომ ეზოთერიული სიბრძნე არსებობდა ინდურ სამყაროში.

ეს ნაწარმოები ერთ-ერთი რგოლია ინდურ და ქრისტიანულ სამყაროთა დასაკავშირებლად. ეს კავშირი ექვთიმეს თარგმანმა განახორციელა. გაიბა ასეთი ხაზი: ინდური სამყარო — არაბული თარგმანი — ქართული თარგმანი — ბერძნული და ა. შ. ეს მოასწა-

ვებდა, რომ საქართველოზე დასავლეთისა და აღმოსავლეთის დასაკავშირებლად მხოლოდ საქარავნო გზები კი არ გადიოდა, არამედ სულიერ ურთიერთობათა გზებიც.

გიორგი ათონელის სახისმეტყველებითა თვის დამახასიათებელია ერთი სრულიად გამოკვეთილი კანონზომიერება: ნაწარმოები თითქოსდა განერიდება „მხატვრული ხერხების“ მოხმობას, განერიდება სიტყვაკაზმულობით ფაქტების შემკობას. ავტორის რწმენით, ექვთიმესთან დაკავშირებული ფაქტები თავისთავად არიან მრავლისმეტყველნი, თვით ფაქტები შინაგანად შეიცავენ, დღეს რომ ვიტყვოდით — ესთეტიკური ზემოქმედების ძალას. ზოგადად ეს ყველა აგიოგრაფიული თხზულების თვისებაა, თუმცა სხვაგან ძალზე ხშირად გვხვდება ტროპული მეტყველება, სიტყვაკაზმული წიაღსვლანი, რასაც განერიდება გიორგი ათონელი. გიორგი ათონელის სტილი განმჭირვალეა, აღბეჭდილია მაღალოსტატური სისადავით. ესაა სტილი, რომელიც არ იგრძნობა და მეტაფორულად რომ ვთქვათ, წმინდა წყლის განმჭირვალეობით ნათელყოფს სიღრმისეულ მოვლენებს.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი — შუასაუკუნეობრივი მოქალაქეობა აღაშინაწმ	3
აზიოგრაფია	11
იაკობ ტურტაველის სახისმეტყველება	18
იონანე საბანისის ისთეტიკურ-კოლიტიკური თვალთახედვა	49
წმინდა ნინო და დედა-უფალი	80
გიორგი მერჩულის ლიტერატურულ-ისტეტიკური თვალთახედვა	129
გიორგი ათონელის ლიტერატურულ-ისტეტიკური თვალთახედვა	163