

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

The Guide of the Institute of Literature

**At the Origins of National
Self-Knowledge**

Ioane Sabanisdze

The Martyrdom of AboTbileli

Tbilisi 2016

ლიტერატურის ინსტიტუტის გამყვანე

ეხოვნული თვითშემეცნების სათავეებთან

იოანე საბანისძე
მასტერობაჲ ჰაბო ცფილედისაჲ

თბილისი 2016

UDC(უკ) 821.353.1 (ჰაფიოგრაფია)
ე-811

რედაქტორი

დარეჯან მენაბდე

Editor

Darejan Menabde

სარედაქციო კოლეგია:

ივანე ამირხანაშვილი
გიორგი ალიბეგაშვილი
გოჩა კუჭუხიძე
ზვიად ტყემელაშვილი

Editorial Board:

Ivane Amirkhanashvili
Giorgi Alibegashvili
Gocha Kuchukhidze
Zviad Tkeshelashvili

სარედაქციო საბჭო:

ირმა რატიანი, მაკა ელბაქიძე, მანანა კვაჭანტირაძე,
გაგა ლომიძე, რუსუდან ჩოლოყაშვილი, როსტომ ჩხეიძე

Editorial Council:

Irma Ratiani, Maka Elbakidze, Manana Kvachantiradze,
Gaga Lomidze, Rusudan Cholokashvili, Rostom Chkheidze

გარეკანზე: წმინდა აბო თბილელის სახელობის ტაძარი თბილისში

კომპიუტერული უზრუნველყოფა:

თინათინ დუგლადისა

რედაქციის მისამართი: 0108, თბილისი, მერაბ კოსტავას ქ. 5. № 5.

E-mail: litinstitut@yahoo.com

- © ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი
© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

ISBN 978-9941-13-523-1

შინაარსი Contents

წინათქმა Preface.....	9
Fragmentum.....	11

სათავეებთან *Origins*

ირინა ნაცვლიშვილი

„აბო თბილელის მარტვილობის“ შესწავლის ისტორია და თანამედროვე მდგომარეობა.....	58

Irina Natsvlishvili

The History of Study of The Martyrdom of Abo and Modernity.....	58

გოჩა კუჭუხიძე

„წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“ და ქრისტიანული თეოლოგიის პრობლემატიკა.....	94

Gocha Kuchukhidze

The Martyrdom of <i>St. Abo Tbileli</i> and Issues of Christian Theology.....	94

ჰაგიოგრაფია და ისტორია *Hagiography and History*

ლაურა გრიგოლაშვილი

იოანე საბანისძე და ქართული ორიგინალური მწერლობის ჟანრთა ფორმირების საკითხი.....	134

Laura Grigolashvili

Ioane Sabanisdze and the Question of
Genres Formation of Georgian Original Writing.....134

ნანა მრევლიშვილი

სივრცის ონტოლოგიური კატეგორია და
აგიოგრაფიული ტექსტი იოანე საბანისძის
აბოს წამების მიხედვით.....160

Nana Mrevlishvili

Ontological Category of Space and
Hagiographical Text According to
Ioane Sabanisdze's the *Martyrdom of Abo*.....160

გიორგი ალიბეგაშვილი

ნერსე დიდი, ძე ადარნასე კურაპალატისა.....204

Giorgi Alibegashvili

Nerse the Great, Son of Adarnase Kurapalati.....204

დimitრი ლეთოდანი

არაბობა საქართველოში.....214

Dimitri Letodiani

The Arabs in Georgia.....214

**სახისმეტყველება
Creative Thinking**

საბა მეტრეველი

სიტყვის ლოგოსური ბუნებისათვის
იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამების“ მიხედვით.....240

Saba Metreveli

To the Logos Nature of the Word,
According to the “The Martyrdom of
the Saint Abo” by Ioane Sabanisdze.....240

ანა ლეთოდინი

„მარტულობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ“
(ერთი საღვთისმეტყველო
ასპექტის გააზრებისათვის).....258

Anna Letodiani

"Martyrdom of Abo of Tbileli"
(For understanding of the one theological aspect).....258

საგალობელთა ექო Echo of Hymnography

ეკა ჩიკვაიძე

„მარტვილობა ჰაბო ტფილელისა“ და
წმინდა აბოსადმი მიძღვნილი საგალობლები.....268

Eka Chikvaidze

Martyrdom and the Canticles
of "Saint Abo of Tbileli".....268

წარსული და თანამედროვეობა Past and Present

ივანე ამირხანაშვილი

აბო თბილელი – თბილისის მფარველი ანგელოზი
(წმ. აბო თბილელის ადგილები თბილისში).....303

Ivane Amirkhanashvili

Abo Tbileli – the Patron Saint of Tbilisi
(the sites of St. Abo Tbileli in Tbilisi).....303

ინგა მილორავა

ახალი ტექსტი – მოწამის ერში
მარადიული სიცოცხლის ერთი ნიშანი.....308

Inga Milorava

New Text – One Sign of Eternal Life
for a Martyr in this World.....308

**თარგმანები
Translations**

დარეჯან მენაბდე

„აბო თბილელის წამება“ უცხოურ ენებზე.....318

Darejan Menabde

"The Martyrdom of Abo Tbileli"
in Foreign Languages.....318

D. M. Lang

The Martyrdom of Abo,
the Perfumer from Baghdad.....339

**ტექსტი
Text**

წმინდა აბო თბილელისადმი
მიძღვნილი საგალობლები.....354

The Canticles of Saint Abo Tbileli.....354

**ბიბლიოგრაფია
Bibliography**

მარტულობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ
(ბიბლიოგრაფია)
შეადგინა **დარეჯან მენაბდე**.....390

"The Martyrdom of Abo Tbileli"
(Bibliography)
Prepared by **D. Menabde**.....390

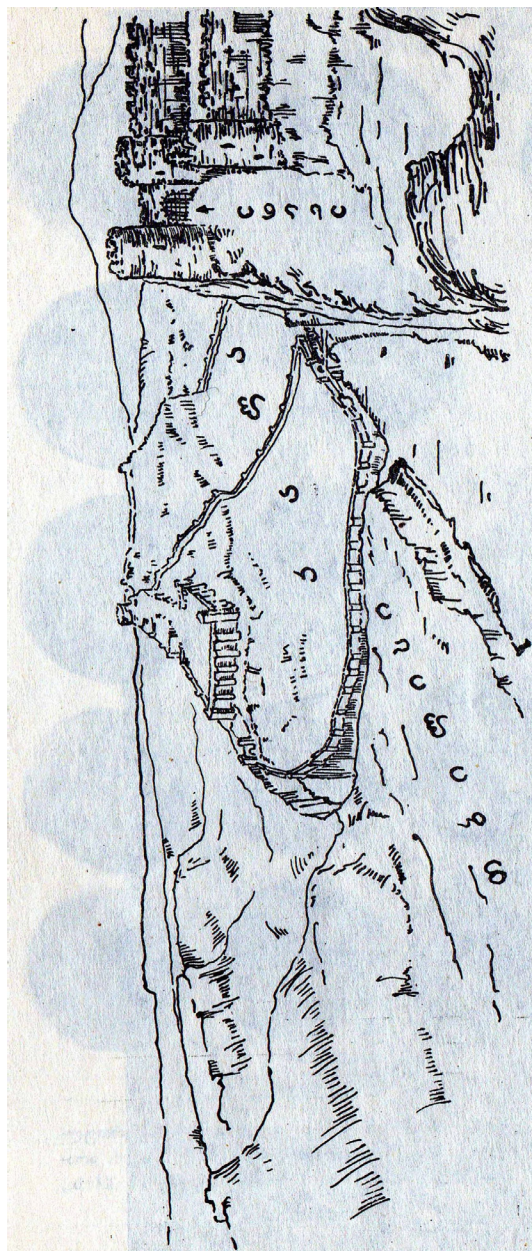
წინათქმა

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი წარმოგიდგენთ „გზამკვლევის“ ახალ, რიგით მეოთხე, წიგნს – „ეროვნული თვითშემეცნების სათავეებთან. იოანე საბანისძე. „მარტულობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ“. ეს თხზულება VIII საუკუნეში არაბთაგან დაპყრობილ ქართლში შეიქმნა. ავტორი – იოანე საბანისძე – ჩვენთვის ცნობილი თბილისში მოღვაწე პირველი ქართველი მწერალია, მაღალი ეროვნული თვითშეგნების მწერალი, რომელმაც ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის არაბი ჭაბუკის, აბოს, თავდადების ფაქტი განაზოგადა და ქართველებისათვის ეროვნული თვითშემეცნების, ნაციონალური იდენტობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის სათავედ დასახა.

ქართველმა ხალხმა, ქართველმა ჰიმნოგრაფებმა არაბ აბოს „ისმაიტელყოფილი ქართველი“ უწოდეს, ხოლო საქართველოს ეკლესიამ იგი წმინდანად შერაცხა. აბო თბილელი საქართველოს ეკლესიის წმინდანია – საქართველოს დედაქალაქის, თბილისის, მფარველი წმინდანი.

წიგნში – „ეროვნული თვითშემეცნების სათავეებთან. იოანე საბანისძე. „მარტულობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ“ – შესულია ამონარიდები გასული საუკუნის სამეცნიერო ლიტერატურიდან და თანამედროვე ავტორთა მიერ სპეციალურად წინამდებარე კრებულისთვის დაწერილი სტატიები. რუბრიკით „თარგმანი“ წარმოდგენილია ტექსტის დ. ლანგისეული ინგლისური პერიფრაზი, ხოლო რუბრიკაში „ტექსტი“ შეტანილია წმ. აბო თბილელისადმი მიძღვნილი საგალობლები. კრებულს ერთვის თხზულების ძირითადი გამოცემებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის ბიბლიოგრაფია.

რედაქტორისაგან



VIII—IX სს-ის თბილისის ხედი: რეკონსტრუქცია.

იოანე ძე საბანისი*

ქართულ საეკლესიო-საისტორიო მწერლობაში განსაკუთრებული და თვალსაჩინო ადგილი იოანე საბანის ძეს უკავია. მან გარკვეული მიმართულება შეჰქმნა მწერლობასა და ცხოვრებაში და თვით თხზულებაც ჩვეულებრივი მოთხრობის სახით-კი არა აქვს დაწერილი, არამედ გარკვეულს, წინდანინვე აღნიშნულს გეგმაზე არის აგებული. მარტო ეს გარემოება-კი, სხვა რომ არა იყოს რა, გვიჩვენებს, რომ იოანე ძე საბანისი ჩვეულებრივი მწერალი არ ყოფილა და თავის დროს მისაბაძავ, სამაგალითო ისტორიკოსად უნდა ყოფილიყო და იყო კიდევც.

მართლაც აბო ტფილელის მარტულობის „გამომთქმელი“ იოანე ძე საბანისი VIII საუკ. ცნობილი მწერალი ყოფილა: მისი „ღმრთივ-მიმადლებული მეცნიერებაჲ საღმრთოთა წიგნთაჲ“** და „წადიერებაჲ ღმრთის მსახურებისათჳს“ კარგად სცოდნია თვით სამოელ ქართლისა კათალიკოზსაც. მისი თხზულებაც საკმაოდ ამტკიცებს, რამდენად ნიჭიერი და საეკლესიო მწერლობაში დახელოვნებული ისტორიკოსი ყოფილა იგი. იოანე საბანის ძეს „მარტულობა“ გარკვეულს გეგმაზე აქვს აგებული, თავებად დაუყვია და თვითოეულს თავში განსაზღვრული დედააზრი გამოუთქვამს.

პირველი თავი შესავალია, რომელშიაც მიმართვაჲ მკითხველისა და მსმენელისადმი, განსაკუთრებით-კი ავტორის საზოგადო მოსაზრება და გულისნადებია მოთავსებული. მეორე და მესამე თავში აბო ტფილელის თავგადასავალია მოთხრობილი. მეოთხე აბოს ქებას შეიცავს. ეტყობა, ვიდრე თხზულების

* ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. VIII. თბილისი: 1977, გვ. 76-85.

** უეჭველია იოანე საბანის ძეს აბო ტფილელის მარტულობას გარდა სხვა თხზულებებიც ექმნებოდა. როდესაც ქართული ხელთნაწერები საფუძვლიანად იქმნება შესწავლილი, მაშინ იმედია ეს საკითხიც ცოტადაც მაინც გამოირკვევა.

წერას შეუდგებოდა, ავტორს ყველაფერი წინდანინვე მოუფიქრნია და გამოურკვევია. ამიტომაც არის რომ იოანე საბანის ძის აზრთა მიმდინარეობა და მოთხრობა დალაგებული და მკაფიოა.

მაგრამ ამასთანავე სამწერლო მოქმედებისათვისაც მას შესატყვისი ტერმინები მოუძებნია: ერთისათვის მას „თ ხ რ ო - ბ ა ლ“ დაურქმევია, მეორისთვის „მ ო ძ ლ უ რ ე ბ ა ლ“, მესამისათვის „კ ს ე ნ ე ბ ა ლ“ („წმიდა მონამე აბო ტფილელი“, საეკლ. მუზ. გამოცემა № 3, გვ. 6). შემდეგ ირკვევა, რომ თხრობა იგივე „უნეცება“ ყოფილა, მოძღვრებას „სწავლა“ უდრის, ჰსენებას კიდე „მოჰსენება“ და „ქება“ (გვ. 6). მაშასადამე, იოანე საბანის ძის შრომა სამი მთავარი ნაწილის ანუ დარგისაგან შესდგება: „თხრობა-უნეცების“, „სწავლა-მოძღვრების“ და „ქება-მოხსენების“-გან. მართლაც, პირველს თავს შესავალის მსგავსად საზოგადო მსჯელობისა და მოძღვრების ხასიათი აქვს: საზოგადოდ წმიდათა და მარტულთა თაყვანისცემის მნიშვნელობის შესახებ და განსაკუთრებით აბო ტფილელის მონამებრივ სიკვდილის მნიშვნელობაზე ქართველთათვის. ამ თავის მიზანს მსმენელთადმი საზოგადო მიმართვის გამოთქმისა და იმ „უნეცების“ გარდა, რომელსაც მათთვის მარტულ-წმიდათა და აბო ტფილელის მარტულობის მნიშვნელობა უნდა განემარტა, განსაკუთრებით ის შეადგენდა, რომ ქართველობისათვის გამოერკვია, რომ „ესევეთარსა ჟამსა შინა გამოჩნდა ახოვნად წმიდაჲ ესე მონამე“, რომ აბო ამასთანავე „არა... პირველით-განვე ჩუენგანი იყო, არამედ უმეცარი სარწმუნოებისაგან ჩუენისა, უცხოჲ, უცხოთა შჯულითა“ (გვ. 8) და, თუ რა დიადი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ამ გარემოებას მაშინდელი ქართველობისათვის.

მეორე და მესამე თავები მართლაც „თხრობას“, ან ისტორიულს მოთხრობას წარმოადგენენ. აგებულობის თვალსაზრისით თითქოს უკეთესი უნდა ყოფილიყო, რომ ვითარცა საისტორიო ნაწილი ეს ორი (2 და 3) თავი ერთ თავად გამოეყო ავტორს. ლოგიკურად ეს უფრო სამართლიანი იქმნებოდა. მაგრამ იოანე საბანის ძეს სურდა, რომ „ქართლად შემოსლვაჲ ნ-სა ჰაბოისი“, არაბი აბო ტფილელის გაქრისტიანებისა და ქართლის მთავართან დაახლოვების ამბავის მოთხრობა, აბოს მონამებ-

რივი ღვანლის საკუთრივ აღწერილობისაგან გამოცალკევებული ყოფილიყო. სწორედ ამიტომ მას თავისი შრომის საისტორიო ნაწილი ორად გაუყვია და „წამება წმიდისა ჰაბოღისი“ მესამე თავად უქცევია. მეოთხე თავიც მართლაც აბოს „ქებას“ და მის ღვანლის შესხმა-დიდებასა და დაფასებას შეიცავს.

იოანე საბანის ძემ იცოდა, რომ ადამიანთა მოქმედებაში არსებობდა „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვა“, მამაპაპეული თვისებით ნაკარნახევი მიმართულება, რომელიც განსაკუთრებულს ხასიათს ანიჭებდა ამა-თუ-იმ ერის შვილთ. იოანე საბანის ძე დარწმუნებული ყოფილა, რომ ქართველთა ამგვარი „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვა“, მამაპაპეული თვისება იყო „ჭირთა მოთმენით“ განსაცდელის ატანა. იგი მაგ., ამბობს, რომ არაბთა მკაცრი და ვერაგი ბატონობის დროს აღმოსავლეთ საქართველოში ზოგნი ქრისტიანობასაც-კი გადაუდგნენ და მაჰმადიანობას მიემხრნენ, ბევრნი-კი „ირყევინ ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“ და თუ ქრისტიანობას ყველამ არ შეაქცია ზურგი, ეს გარემოება მით აიხსნება, რომ ქართველნი „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვისა ჭირთა მოთმენითა არა განეშორებოდნ მხოლოდშობილსა ძესა ღმრთისასა“-ო (წმბა ჰაბოღისი¹⁰⁻¹²).

ცხოვრებაში ღრმად ჩახედული აკვირდება იგი და ითვალისწინებს იმდროინდელ საზოგადოებრივი ცხოვრების თვითოეულს მოვლენას. მას მშვენივრად ესმის ამ მოვლენათა აზრი და მნიშვნელობა და კარგადაც უხსნის და უთვალისწინებს თანამოძმეთ თავის ღრმა დაკვირვებასა და აზრს. იოანე საბანის ძეს განყენებული მსჯელობის უნარიც შესწევს და ცდილობს თანაც თავისი მსმენელი და მკითხველიც გაიტაცოს, დააფიქროს და თვითშემეცნებისა და დაკვირვების სურვილი აღუძრას: „ან ... მომიპყრენით, ამბობს ავტორი, საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი და უფროდსა საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა თქუენისანი და გონებათა თქუენთანი განჰმარტენით სმენად და მასპინძელ ექმენით სიტყუათა ამათ ჩემთა“ (იქვე 6). ამგვარი გულდასმითი ყურადღება იმიტომ არის საჭიროო, რომ „არა თუ ხოლო ჩემდა მარტოჲსა საძიებელი არს სმენად საწადელი ესე მარტულობა წმიდისა ამის მონამისაჲ, არამედ ყოველთაჲ ჯერ არს თქუენდა დაკრევაბად ჩემთანა“ (იქვე 7).

რა მოხდა მერე ისეთი განსაკუთრებული, რომ იოანე ძე საბანისი ასე გულმოდგინედ არწმუნებს ყველას, თქვენ მოვალენი ხართ ჩემთან ერთად აბო ტფილელის მარტულობას ჩაუკვირდეთო? იმდროინდელ საქართველოში მარტულობა იშვიათი შემთხვევა არ იყო. თვით ავტორიც ამბობს, რომ აბოს უწინარესაც ჩვენი ეკლესია, რომელიც „წოდებულ არს დედად წმიდათა“, არა ერთხელ მოსწრებია ადგილობრივ მკუდრთა და უცხოელთა მარტულობას“ (იქვე 14). ამისდა მიუხედავად ავტორი მაინც ამტკიცებს, რომ ამ აბოს მარტულობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა და აზრი აქვს. სწორედ აქა ჩანს იოანე საბანისი ძის ნიჭი და ჭკუა, რომ მან შესძლო ის, რაც ვერ შესძლეს ევსტათე მცხეთელის, რაფდენისა და სხვათა მარტულობათა გამოთქმელებმა: ცხოვრების კერძო მოვლენაში მან საზოგადო-მნიშვნელოვანი გარემოება შენიშნა და დაინახა. მან შეძლო ამის შეგნება პირადად და თანაც სხვებსაც დაანახვა და შეაგნებინა!..

იოანე საბანისი ძე სულ სხვა აზრითა და წადილით იყო გატაცებული: მთელს თავის ყურადღებას იგი იმ გარემოებას აქცევდა, რომ VIII საუკუნეში, სარკინოზთა და მათი სარწმუნოების, მაჰმადიანობის, ბატონობისა და ქართველ ქრისტიანეთა მონობისა და უძლურების დროს, ტომით სარკინოზმავე აბომ თავისი სარწმუნოება უარჰყო და ქრისტიანობას თავი შესწირა. იოანე საბანისი ძე სწორედ ამ შემთხვევასა და გარემოებას აკვირდებოდა და მხოლოდ იმას არკვევდა, თუ რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ამ გარემოებას ქართული ეკლესიისა და ერისათვის.

არაბთა ბატონობა მძიმე ტვირთი იყო საქართველოს მკვიდრთათვის საზოგადოდ და განსაკუთრებით-კი ეკლესიისათვის. იოანე საბანისი ძეს საუცხოვოდ აქვს დასურავებული ჩვენ წინაპართა მაშინდელი გაჭირვებული მდგომარეობა... ბრძოლა ქართველთა წინააღმდეგ არაბებს ერთსა და იმავე დროს სხვადასხვა მხრით დაუწყიათ: ეკონომიურად ქართველნი მათ მძიმე ხარკის დადებით დაუუძლურებიათ, ხოლო საჩუქრებითა და მოტყუებით მათ ქართული ეკლესიის მრევლი გადაუბირებიათ და მაჰმადიანობა გაუვრცელებიათ. სადაც ეს ხერხი არ გაუდიოდათ, იქ ტანჯვა და საპყრობილე მოქმედობდა

(იქვე 29, 37). მორწმუნენიც-კი ჩვენი ავტორის მოსწრებული და პოეტური სიტყვით ირყეოდნენ „ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“. ქართული ეკლესია და ჩვენი ეროვნული თვითშემეცნება დიდს განსაცდელში ჩავარდა. მაჰმადიანთა ზნე-ჩვეულება თანდათან ფეხს იკიდებდა და ვრცელდებოდა ჩვენს საზოგადოებაში. „აღვერიენით“-ო, ამბობს აღშფოთებით იოანე საბანის ძე, ერსა უცხოთა, შჯულითა განდგომილსა ქრისტესგან, ნათესავსა სანუთროთა ამის მოყუარესა, თესლსა ურწმუნოსა ძისა ღმრთისასა, სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგინებელთა, რომელთაგან ვისწავენით საქმენი მათნი და ვმონებდით გულისთქუმათა გულთა ჩუენთასა მიბაძვებითა მათითა“-ო (იქვე 38).

ასეთს დროსა და გარემოებაში მიიღო ქრისტიანობა აბო ტფილელმა, ასეთს დროს, „ესევეთასარსა ჟამსა“ (იქვე 8) მან შუბლი მარტყოობის გვირგვინით დაიმშვენა! ყოველგან ქართლში ყოყმანი და რყევა იყო და აბოს ხომ, ვითარცა მეზობონე ხალხის შვილს, უფრო მეტი საფუძველიცა და ზნეობრივი უფლებაც ჰქონდა ქრისტიანობისათვის თავი დაენებებინა. უეჭველია მას, მამეული სჯულის წიაღში რომ დაბრუნებულიყო, მოძმენი დიდი სასყიდლითა და წყალობით დააჯილდოვებდნენ. მაგრამ აბო ტფილელმა ყველაფერი უარჰყო და თავისი ახალი რწმენის სიმტკიცე საკუთარი სისხლით აღბეჭდა. ამიტომ არც გასაკვირველია, რომ გულწრფელად განცვიფრებული იოანე საბანის ძე მოწამეს ეუბნება: „შენთჳს ფრიად დამიკრდების ჩუენ წმიდაო მოწამეო, რამეთუ ჟამსა ამას ოდენ მეფობისა ისმაიტელთა დიდებ[ის]ასა შენ ნეფსით სიმდაბლჳ ქრისტესთჳს აღირჩიე და მახვლითა პყრობილი იგი შჯული განაგდე და ჭემ-მარიტი იგი აღიარე“-ო (იქვე 37).

აბოს მარტყოობის გამომთქმელს აღნიშნული აქვს, რომ ტფილელ მოწამესთან ერთად ქრისტიანობისათვის შეპყრობილი იყო ერთი სხვა კაციც, რომელმაც, – თუმცა მას მშობლებიც ქრისტიანენი ჰყავდნენ, – მაინც ვერ გაუძლო ტანჯვას და „დაეცა, რამეთუ შიშისაგან სიკუდილისა სანუთროდ ესე შეიყუარა და საუკუნოდ იგი წარწყმიდა“! (იქვე 37). ამ შემთხვევის გახსენებაზე იოანე საბანის ძე კითხულობს: „ვინაჲ, ანუ ვისგან ისწავე ქრისტესთჳს ესეოდენი ცნობა? რომელმან საკრველე-

ბამან აღგიყუანა შენ დიდებასა სასუფეველისასა?... გაქუნდეს შენცა ერთი თანაპყრობილთაგანი, ნაშობი ქრისტიანეთაჲ, რომელი განდრეკილ იყო ქრისტესგან და მიდევნებულ შჯულსა უცხოსა“! (იქვე 37). აი ამ გზით აბო ტფილელის მარტულობა, რომელიც ერთის შეხედვით ადამიანს თითქოს ჩვეულებრივ შემთხვევად ეჩვენებოდა, იოანე საბანის ძემ თავისი ცხოველი ნიჭისა და ღრმა ჭკუის ნყალობით იმდროინდელს ქართველს საზოგადოებას ცოცხლად დაუსურათა და არა-ჩვეულებრივ, განსაკუთრებულ მოვლენად წარმოუდგინა.

მაგრამ ჩვენმა მწერალმა ეს არ იკმარა. მან თავის თანამოძმეებს დაანახვა, რა მნიშვნელობა და აზრი ჰქონდა ქართული ეკლესიისა და საზოგადოებისათვის აბოს მარტულობას. მან, როგორც უკვე ნათქვამი იყო, ცხოვრების ყოველდღიურს, კერძო მოვლენაში საზოგადო მნიშვნელოვანებით აღსავსე თვისება და გარემოება შეჰნიშნა. თავის „ქება“-ში იოანე საბანის ძე აბოს ეუბნება: „შენ მახვლითა პყრობილი შჯული განაგდე და ჭეშმარიტი იგი აღიარე“-ო (იქვე 37). მერე განა ეს გარემოება სარკინოზთა „მახვლით პყრობილ შჯულის“ საუცხოვო დამარღვეველი არ იყო? თვით სარკინოზივე აბო სარკინოზთა სარწმუნოების ბატონობის დროს თავის მამეულს „მახვლით პყრობილს სჯულს“ უარჰყოფდა და განა ამას მაინც ქართველ ქრისტიანეთათვის, რომელთა წინაპარნი „ხუთას წლის ჟამთა და უწინარესცა წმიდითა მადლითა ნათლის ღებისაჲთა“ აღბეჭდილ იყვნენ და ამისდა მიუხედავად მაინც „მახვლითა პყრობილს სჯულს“ ემხრობოდნენ, თვალები არ უნდა აეხილა? განა ამას მაინც არ უნდა დაენახებინა ქრისტიანობის უარისმყოფელთათვის მათი შეცდომა, ხოლო არაბთა შიშით თავზარდაცემულნი გაემხნეებინა? თვით სარკინოზივე, „უმეცარი სარწმუნოებისა ჩუენისა, უცხოჲ უცხოთა შჯულითა მოსული“ ქრისტიან ქართველებს ამის მაგალითს აძლევდა! ასე ფიქრობდა იოანე ძე საბანისი.

ჩვენი ავტორი ამბობს: „შენ (აბო) აღმსარებელთა მათ თანა განენესე“-ო (იქვე 37). იოანე საბანის ძის აზრით აბო ტფილელს ქართული ეკლესიისაგან აღმსარებელის სახელი ეკუთვნის იმიტომ, რომ მისმა მარტულობამ ქართველი ქრისტიანები გა-

მოაფხიზლა, ანუ როგორც ავტორი ამბობს, ამის გამო „სიყუარული იგი ქრისტესი ჩუენდამო და სარწმუნოებაჲ ჩუენი მისა მიმართ კუალად განახლდა“-ო (იქვე 38). თავის „ქება“-ში ჩვენს ავტორს ამგვარი მიმართვა აქვს აბოსადმი: „შენ, ახალი იგი ქრისტეს მორწმუნე, მოძღუარ ჩუენდა იქმენ: სწავლულნი უფროჲს გულისხმიერ ჰყვენ, შერყეულნი უფროჲს განამტკიცენ, განმტკიცებულნი განამხიარულენ“-ო! (იქვე 40). მაშასადამე, აბო ტფილელის მარტვლობა, რომელიც იოანე საბანის ძის მაღლიანმა კალამმა ქართველ საზოგადოებას განსაკუთრებულ საგულისხმიერო შემთხვევად წარმოუდგინა, ამასთანავე ისტორიულ და სამარადისო-მნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ქცეულიყო: ეს მოვლენა ქართველთა მიძინებულ სარწმუნოებრივ გრძნობის გამოფხიზლებისა და გაცხოველების მიზეზად უნდა გამხდარიყო.

მაგრამ ამ განახლებულ გრძნობას მარტო სარწმუნოებრივი ხასიათი არ უნდა ჰქონოდა: მას ეროვნული თვითშემეცნებაც უნდა თანდაჰყოლოდა! აი რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა იოანე საბანის ძის აზრით ჩვენი მაშინდელი საზოგადოებისათვის აბო ტფილელის მარტვლობას. მართალია, „აჰა ესე რა ქართლისაცა მკჳრთა აქუს სარწმუნოებაჲ და წოდებულ არს დედად წმიდათა რომელთამე თჳთ აქა მკჳდრთა და რომელთამე უცხოთა, სხუთ მოსულთა, ჩუენ შორის ჟამად-ჟამად მონამედ გამოჩინებულთა“ (იქვე 14) და თვით ქრისტიანობასაც საქართველოში უკვე ხანგრძლივი წარსული და ხუთასი წლის ისტორია ჰქონდა, მაგრამ ქართული ეკლესიის მონამეებსა და მარტვლთა სამშობლოში მაშინ ჯერ თურმე ძალიან მცირედი მნიშვნელობა და პატივისცემა ჰქონიათ, თანამოდმე მონამე ჯერ კიდევ მოკლებული ყოფილა ისეთს ღირსებასა და პატივს, როგორიც კარგა ხანია მსოფლიო ეკლესიის მარტვლებსა და წმინდანებს ქართველთა შორის მოხვეჭილი ჰქონდათ. ერთი სიტყვით, მაშინ საქართველოში ეროვნულს გრძნობას სარწმუნოებაში ჯერ კიდევ ფეხი მტკიცედ მოკიდებული არა ჰქონია. წინათ მიძინებულმა და მიბნედილმა ეროვნულმა მიმართულებამ ის-ის იყო კვლავ გამოცოცხლება დაიწყო. ვგონებ სულ ერთი საუკუნის ამბავი იყო ეს. ვითარცა ნორჩ მცენარისათვის ამ მიმართულების გამაგრებისა

და გაფურჩქვნისათვის ჯერ კიდევ კარგი ხელისშეწყობა იყო საჭირო. იოანე საბანის ძემ სწორედ ამას მიაქცია ყურადღება და ეცადა აბო ტფილელის მარტულობით ესარგებლნა, რომ საქართველოში საეკლესიო-ეროვნული გრძნობა და მიმართულება გაეძლიერებინა. „ან საყუარელნო, ემუდარებოდა და აგონებდა იოანე საბანის ძე თავის თანამოძმეებს, „ჯერ არს ჩუენდაცა ამიერითგან უმეტჴსადლა შეწყნარებად პირველთა მათ სანატრელთა მოწამეთა, რათა ხილულისა ამისგან ახლისა მოწამისა პირველთამცა მათი გურნამენჴს“-ო (იქვე 35). ჩვენს ავტორს აღნიშნული აქვს ის სასწაულები, რომელნიც აბოს მოწამებრივ სიკვიდილის დროს მოხდა და ცდილობს დაარწმუნოს ყველანი, რომ აბო ნამდვილი, მსოფლიო ეკლესიის სხვა მარტულების თანასწორი მოწამეა. უფალმა აბოს სიკვიდილის შემდგომ იმიტომ „აჩუენა სასწაული საკურველი, რათა უწყოდინ ყოველთა, რამეთუ ჭეშმარიტად ქრისტჴს მოწამჴ არს“-ო (იქვე 33) და „რათა ყოველთა ჰრწმენეს, რამეთუ (აბო) ჭეშმარიტად იესუ ქრისტჴს, ძისა ღმრთისა, მარტული არს“-ო (იქვე 34).

ეხლა „სარწმუნოებითა შეთხზული იგი გურგუნი მარტულთა თჴსთაჲ დაადგა თავსა ზედა ეკლესიისასა“ (იქვე 8). ქართული ეკლესია ჩვენი ავტორის აზრით მარტო აღარ იყო: სხვა ერებსავე მასაც ჰყვანდნენ ძლიერი მფარველნი, რომელნიც ზეციერი მამის წინაშე თავის მშობელ ეკლესიისათვის მარად მეოხ და მვედრებელ იყვნენ. თვით განგებამ ქართველთა ეკლესიას კიდევ ერთი ამგვარი მფარველი მიანიჭა: „ან მოვედით ქრისტჴს მორწმუნენო, ამბობს იოანე საბანის ძე, და ვდღესასწაულობდეთ ჴსენებასა ახლისა ამის წმიდისა მოწამისა, რომელიცა ყოველსა ამას სოფელსა ჩუენსა ქართლისასა მეოხ ჩუენდა ქრისტემან მოგუჴანიჭა“-ო (იქვე 35).

ქართველებს ახლა მაინც უნდა შეეგნოთ, რომ „ჯერ არს... ამიერითგან უმეტჴსადლა შეწყნარებად პირველთა მათ სანატრელთა მოწამეთა“, თანამოძმე მარტულებისათვის შესაფერისი პატივი ეცათ. ახლა მაინც უნდა გამსჭვალულიყვნენ იმ აზრით, რომ „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე ღმერთისა მიერ მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა შორიელთა ამათ მკუდრთა, ვითარცა წამებს უფალი და იტყჴს: „მოვიდოდინ აღმოსავალით

და დასავალით და ინაჰიდ დგმიდენ წიაღთა აბრაჰამისათა, ისაკისათა და იაკობისათა“ (იქვე 14). ჩვენს ავტორს შეეძლო ლუკა მახარებლითგანაც მოეყვანა იგივე სიტყვები და აზრი ბოლომდის განეგრძო, სადაც ნათქვამია: „აჰა ესე რა არიან უკანასკნელნი რომელნი იყუნენ პირველ და არიან პირველნი რომელნი იყუნენ უკანასკნელ“ (ლუკა XIII, 30). მაგრამ იოანე საბანის ძემ ისიც იკმარა, რომ ქართულ ეკლესიას თვით ქართველთა თვალში ბერძენთა ეკლესიის თანასწორი მნიშვნელობა და პატივი ჰქონოდა. მეტის თქმა და ნატვრა მას აზრადაც არ მოსვლია იმიტომ, რომ მეტისათვის ამაზე უკეთესი საბუთები და კულტურულ-სახელმწიფოებრივი მდგომარეობა იყო საჭირო. ის, რის თქმაც ფიქრად არ მოსვლია ჩვენს ავტორს, ორი საუკუნის შემდგომ სახელოვანმა გიორგი მთაწმიდელმა საქვეყნოდ გამოაცხადა და დროის შესაფერისად დაასაბუთა კიდევ.

როგორც ვხედავთ, იოანე საბანის ძე ჩვენს იმდროინდელ საზოგადოებაში ნორჩი ეროვნულ-საეკლესიო მიმართულების პირველი ნიჭით აღსავსე მოციქული და მქადაგებელი იყო.

ყურადღების ღირსია, რომ რაჟდენისა და ევსტათე მცხეთელის თვითმონამებრივი ღვაწლი აბოს ამგვარისავე ღვაწლისაგან არაფრით განსხვავდება: აბოს მსგავსად რაჟდენი და ევსტათეც უცხოელები იყვნენ და ქართლში გაბატონებულ ეროვნობას ეკუთვნოდნენ. ამასთანავე ისინიც თავდაპირველად უცხო რჯულის აღმსარებელნი იყვნენ და ქართულ ეკლესიის წევრებად ისეთს დროს იქცნენ, როდესაც მათი გაბატონებულნი თანამოძმენი საქართველოში ქრისტიანობას სდევნიდნენ. დასასრულ, აბოსავით იმათაც რწმენის სიმტკიცე გამოიჩინეს და მარტულობის გვირგვინი ისეთს დროს დაიდგეს, როდესაც თვით ქართველ ქრისტიანეთა შორისაც-კი რყევა იყო. მაგრამ ვერც რაჟდენის მარტულობის ავტორმა, ვერც ევსტათე მცხეთელის ცუის აღმწერმა ვერ შენიშნეს ის გარემოება, რაც იოანე საბანის ძემ შენიშნა. მათ თავიანთ თხზულებაში აღწერილი აქვთ მხოლოდ თვით შემთხვევა ისე, როგორც იგი მოხდა: არც საქართველოს იმდროინდელი პოლიტიკური მდგომარეობა, არც საზოგადოებრივი ვითარება მათ არ აუწერიათ. მათი ნაწარმოები მხოლოდ თვით ამბავის მარტივი მოთხრობაა. იოანე

საბანის ძის თხზულება-კი უკვე საისტორიო ნაწარმოებია. მისი „გამომთქმელი“ ავტორი რთული საისტორიო მეთოდით სარგებლობს: მას ჯერ იმდროინდელი პოლიტიკური, საზოგადოებრივ-ეკონომიური და სარწმუნოებრივი მდგომარეობა აქვს აღწერილი, შემდეგ თვით ამბავია მოთხრობილი, და ამ მოვლენის მნიშვნელობა არის გამორკვეული მაშინდელ პირობებისდა მიხედვით. ხოლო ამგვარი საისტორიო თხრობის წესი ქართული მაშინდელი საისტორიო მწერლობის დიდ მეთოდოლოგიურ წარმატებად უნდა ჩაითვალოს.

თავისდათავად ცხადია, რომ ის გარემოება, რაკი რაჟდენისა და ევსტათე მცხეთელის მარტულობათა ავტორებმა თავიანთ თხზულების დაწერა იოანე საბანის ძესავით ვერ შესძლეს, მათ ნაკლად ვერ ჩაეთვლება. ჩვენ იმითიც მადლიერნი უნდა ვიყვნეთ, რომ მათი თვით ისტორიული შემთხვევა კარგად და უტყუარად აქვთ აღწერილი. ხოლო ყოველდღიურ ცხოვრებაში საზოგადო-მნიშვნელოვან გარემოების შემჩნევა ადვილი საქმე არ არის: ახლაც-კი უმეტესობას ამისი ძალა და უნარი არ შესწევს, მით უმეტეს ეს თვისება VI-VII სს. მწერლებს ვერ მოეთხოვებათ. მაგრამ სამაგიეროდ ამით უფრო ნათლადა ჩანს, რამდენად ნიჭიერი ყოფილა თვით იოანე საბანის ძე, ან რა ღვაწლი მიუძღვის მას ქართული ეროვნული თვითშემეცნებისა და საისტორიო მწერლობის წინაშე.

იოანე საბანისძე*

მერვე საუკუნის გასულს თბილისში აწამეს ერთი გაქრისტიანებული არაბი, აბო. ხალიფა მანსურის წინაშე დააბეზლეს ქართლის ერისთავი ნერსე, ის დაიბარეს ბაღდადში და 772 წელს ციხეში ჩასვეს. როდესაც გამეფდა მანსურის ძე მაჰდი იმან ნერსე გაათავისუფლა და თბილისში გამოისტუმრა. ნერსეს თან წამოჰყვა არაბი, აბო, რომელმაც სურნელებისა და საცხებელთა შემზადება იცოდა. აქ მან ზედმინევნით გაიცნო ქრისტიანობა და ქრისტიანთა ზნე-ჩვეულება. ნერსე იძულებული შეიქნა ქართლი მიეტოვებია და თავისი ამალით, რომელიც 300 კაცისაგან შედგებოდა, გამგზავრებულიყო ხაზარეთს. მას თან გაჰყვა აბოც. აქ მან ნათლისღება მიიღო. აქედან ნერსე გადავიდა აფხაზეთს, ესე იგი დასავლეთ საქართველოში, სადაც მისი ოჯახობა იმყოფებოდა. მას აბოც თან წაყვა. იქიდან ნერსესთან ერთად დაბრუნდა თბილისს, სადაც არაბებმა ის ამირასთან დააბეზლეს, რომ „მამული სჯული“ მიატოვა და ქრისტიანობა მიიღო. აბო დაიბარეს, ბევრს ეცადნენ გადმოებირებიათ, მაგრამ ვერას გახდნენ. ამიტომ, 785 წლის 27 დეკემბერს ის ჩასვეს საპყრობილეში, რომელშიაც მან დაყო ათი დღე. 786 წლის 6 იანვარს ის გამოიყვანეს ციხიდან და „კართა ზედა წმიდათა ორმოცთა მარტვრთა ეკლესიისათა“ თავი მოჰკვეთეს, მერე მისი გვამი დაუდევს ურემს, მიიტანეს ადგილსა, რომელსა ეწოდება „საგოდებელი“, გადაასხეს ნავთი და დაწვეს, ხოლო ძვლები გაახვიეს ცხვრის ტყავში და მტკვარში ჩაყარეს. აბოს მონამებრივ ღვანლს ღრმა შთაბეჭდილება მოუხდენია თანამედროვეებზე და ამიტომ ძალიან ადრე, არაუგვიანეს მერვე საუკუნის გასულისა, მისი მარტვილობა აღუწერიათ კიდევაც. ეს თხზულება გამოსცა პირველად მ. საბინინმა, მეორედ – პ. კარბელაშვილმა, მესამედ – პროფ. კ. კეკელიძემ.

* კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I⁵. თბილისი: 1980, გვ. 129-132.

ავტორი ამ მარტვილობისა არის ვინმე იო ა ნ ე ს ა ბ ა -
 ნ ი ს ძ ე , რომელიც თანამედროვე და თვითმხილველი, ამას-
 თან დაახლოებული მეგობარი ყოფილა აბოსი. ეს, სხვათა შო-
 რის, ჩანს შემდეგი მისი სიტყვებიდან: „მეშინის მე დადუმე-
 ბად, რომელ სანატრელითა მით ქრისტეს მიერთა სიყუარუ-
 ლითა შემყუარე მე, ვიდრე იყავლა სოფელსა ამას ჩუენსაო“. ამ
 საქმისათვის მას ხელი მიუყვია შემდეგ პირობებში: თანამედ-
 როვე ქართლის კათოლიკოსს სამოელს (780-790 წწ.) აღძვრია
 სურვილი, „რათა დაინეროს სანატრელი ამისიცა მარტურობად,
 ვითარცა პირველთა ქრისტეს მონამეთაჲ, და დაიდვას იგიცა
 წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა შინა მოსაჴსენებლად ყოველთა,
 ვინ იყვნენ შემდგომად ჩუენსა“. ამ საქმეს, მისი რწმენით, შე-
 ასრულებდა მხოლოდ იოანე საბანისძე, რომლის „ნადიერებაჲ
 ღმრთისმსახურებისათჳს, ღმრთივმიმადლებული მეცნიერებაჲ
 საღმრთოთა წიგნთაჲ და გულსმოდგინებაჲ კეთილთა საქმეთა
 მოღუანებისათჳს უწყოდა“ ან იცოდა სამოელმა. ამიტომ მას
 გაუგზავნია ხსართან მღვდლის ხელით მისთვის ეპისტოლე,
 რომელშიაც, შენიშნავს რა „შენ თუთ უწყი ახლისა ამის მონა-
 მისა სანატრელისა ჰაბოისი, რომელი დღეთა მათ შინა ჩუენთა
 იმარტულა მეოხად ჩუენდა და ყოვლისა ამის სოფლისა ჩუენისა
 ქართლისათჳს“, სთხოვს მას: „ჴელ ყავ სრულიად გამოთქუმად
 ჭეშმარიტად ვითარ იყო და ვითარ შენ თუთ უწყი და აღწერე მარ-
 ტურობაჲ წმიდისა მონამისა ჰაბოისი და აღწერილი ჩუენ მოგუ-
 ძღვანე“. იოანეს, თანახმად ეპისტოლისა, დაუწერია შეკვეთი-
 ლი თხზულება, რომელიც გაუგზავნია სამოელისათვის. მას
 თან დაურთავს საპასუხო წერილი, რომელშიაც ის მადლობასა
 სწირავს სამოელს ასეთი საპატიო დავალებისათვის და შენიშ-
 ნავს, რომ, თუმცა ეს საქმე ჩემს ძალ-ღონეს აღემატებოდა, მაგ-
 რამ ვერ გავბედე ურჩობა და, მსგავსად ჭინჭველისა, რომელიც
 თავისთავზე უდიდეს ტვირთს მოიდებს ხოლმე ზურგზე და მი-
 ათრევს, ხელი მოვჴკიდე ამ საქმეს „და აღვწერე უღირსისაგან
 გონებისა ჩემისა შემოკლებული მარტურობაჲ, ჭეშმარიტი და
 უტყუარი, წმიდისა მონამისაჲ“. ამნაირად, იოანე საბანისძეს ეს
 თხზულება დაუწერია სამოელ კათოლიკოსის შეკვეთითა და თხოვ-
 ნით. ვინ იყო ეს იოანე, არ ვიცით. იმისი თქმაც არ შეგვიძლია

დანამდვილებით, სასულიერო პირი იყო ის თუ საერო. სამოელის წერილში ერთი ადგილია: „მშუდობაჲ იყავნ შენ ზედა და ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა“, რომელიც კომენტარებს თხოვლობს. „სახლისა შენისა კრებულთა“ შეიძლება გავიგოთ ისე, რომ სამოელს სახეში ჰყავს იოანეს ოჯახის წევრები, მისი ცოლ-შვილი. შეიძლება ისეც გავიგოთ, რომ „სახლად“ ის უწოდებს „მონასტერს“ და „კრებულად“ მის ბერ-მონაზვნებს. მამასადამე, პირველ შემთხვევაში იოანე იგულისხმება როგორც ოჯახის მამა, მეორეში – როგორც წინამძღვარი მონასტრისა“. მაგრამ, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ სამოელი ისეთი მორიდებით, კრძალვითა და პატივისცემით მიმართავს იოანეს, რომელსაც ის უწოდებს „უფალს, სულიერად შვილად წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისა და საყუარელსა თჳსა“, როგორითაც ის სასულიერო პირს, და მით უმეტეს ბერს, არ მიმართავდა, უფრო ახლოს ვიქნებით სიმართლესთან, თუ იოანე საბანისძეს ჩვენ მივიღებთ იმ დროს ყველასგან ცნობილ, განათლებულ საერო პირად, რომელიც „საღმრთოთა წიგნთა მეცნიერი“ ყოფილა.

იოანე მართლაც რომ განათლებული და ნიჭიერი კაცი ყოფილა, ამას ნათელჰყოფს აღნიშნული მისი თხზულება, რომელიც წარმოადგენს არა შაბლონურ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებს, რომელიც სავსეა საღმრთო წერილის ტექსტებით, განყენებული ასკეტიკურ-მორალური და რელიგიურ-დოგმატიკური მსჯელობით, არამედ გარკვეული გეგმით დაწერილ მხატვრულ ნაწარმოებს, რომელშიაც ავტორს იმდენად არ აქვს მიზნად აბოს პიროვნება დაგვისურათხატოს, მისი თავგადასავალი და გასამართლება-მარტვილობა გვიამბოს, რამდენად თვალწინ გადაგვიშალოს აზრი და მნიშვნელობა აბოს მარტვილობისა იმდროინდელ ქართველთათვის და მაშინდელი საქართველოს ცხოვრების ყოველი მხარე: პოლიტიკურ-სოციალური, სარწმუნოებრივ-ზნეობრივი და ეკონომიური. თავისი აზრის ცხოველსაყოფად ავტორი აქა-იქ პოეტურ სურათებსა და შედარებას მიმართავს ხოლმე, მაგრამ აქაც სასტიკ ზომიერებას იცავს და ყველაფერს მარტივად და გულწრფელად გვიშლის თვალწინ.

თხზულება ოთხი თავისაგან შედგება. პირველი თავია „ღმრთისმსახურთა და მარტულთმოყუარეთა კრებულისათჳს

თხრობა და მოძღვრება და ახლისა ამის მოწამისა კსენებაა“. ეს არის შესავლის მსგავსი ნაწილი, რომელშიაც ავტორი, აღნიშნავს რა, თუ როგორი ცვალებადობა და რყევა დაიწყო არაბთა ბატონობის გამო ქართლში, მოუწოდებს მსმენელთ – ყური დაუგდონ მის სიტყვებს და გაითვალისწინონ პიროვნება იმ ადამიანისა, რომელიც „უცხო უცხოთა სჯულითა მოვიდა და ქრისტესა ღმერთსა ჩუენსა შეემეცნა“, იმ ქრისტეს, რომლის სხვადასხვა სახელს, ესე იგი მოძღვრებასა და მესიანურ მნიშვნელობას ის განმარტავს და წარმოადგენს „წამებათა წიგნთაგან საწინააღმდეგეულოთა და მოციქულთა ქადაგებისაებრ და წმიდათა სახარებათა წერილთა და ნეტართა მამათა მოძღუართა მიერ განსაზღვრულ სარწმუნოებას“. მეორე თავი – „ქართლად შემოსლვა და ნათლისღება წმიდისა ჰაბოასი“ – მოგვითხრობს აბოს ქართლად შემოსვლას, მის გადასვლა-გადმოსვლას წერს ერისთავთან ერთად საქართველოს ერთი კუთხიდან მეორეში და მის მიერ ქრისტიანობის მიღებას. მესამე თავი – „წამება წმიდისა ჰაბოასი“ – აგვიწერს აბოს გასამართლებასა და წამებას. მეოთხე თავი – „ქება წმიდისა მოწამისა ჰაბოასი“ – წარმოადგენს აბოს შესხმას ან ხოტბას, რომელშიაც ავტორი აზოგადებს თავის აზრებს და ცდილობს გაარკვიოს მნიშვნელობა და სიდიადე აბოს ღვანლისა და მარტვილობისა.

როდესაც ავტორს ხელი მიუყვია ამ თხზულების წერისათვის, იმას განუზრახავს ისეთი უბრალო და იმ დროს ჩვეულებრივი ფაქტი, როგორიც იყო აბოს მარტვილობა, გამოეყენებია დიდი და მნიშვნელოვანი მიზნების მისაღწევად. ქართლი არაბების უღელ ქვეშ აუტანელ მდგომარეობაში იყო: პოლიტიკურად დამონებული და უფლებააყრილი, ეკონომიურად დაჩაგრული და გაღატაკებული ქართველები სულიერ გადაგვარების გზაზე დადგნენ. ისინი ირყეოდნენ „ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“, შეითვისეს ზნე-ჩვეულება არაბთა ან, როგორც ავტორი ამბობს, „აღვერიენით ერსა უცხოთა, შჯულით განდგომილსა ქრისტესაგან, ნათესავსა საწუთრომსა ამის მოყუარესა, თესლსა ურწმუნოსა ძისა ღმრთისასა, სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგინებელსა, რომელთაგან ვისწავენით საქმენი მათნი და ვჰმოწებდით გულისთქუმასა გულთა ჩუენთასა მიბაძვებითა მათი-

თა“. ერთი სიტყვით, რჯულის შერყევამ ქართველები ეროვნულად შეარყია. ეროვნების გადასარჩენად, ავტორის აზრითა და შეგნებით, საჭირო შეიქნა სარწმუნოებრივი გრძნობის გაღვივება და გაძლიერება, საჭირო შეიქნა სარწმუნოებრივი შეზღუდვის ამართვა ქართველთა და მაჰმადიანთა შორის. ამიტომ ის ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ აბო, რომელსაც ქართველებთან არაფერი საერთო ეროვნულად არ ჰქონია, რომელსაც შეეძლო დიდი პატივი და სიმდიდრე დაემსახურებია ქრისტიანობის უარყოფისათვის, მტკიცედ დგას ქრისტიანობაზე და საკუთარი სისხლის დანთხევით იცავს ახალ რწმენას. ეს მაშინ, როდესაც ქართველები, რომელთა ქრისტიანობას ამ დროს ხუთასი წლის ისტორია ჰქონდა, ლერწამივით ირყეოდნენ და მაჰმადიანობისაკენ იხრებოდნენ. ასეთი კონტრასტით ავტორს სურდა გაეღვივებია თავის თანამემამულეებში სარწმუნოებრივი გრძნობა და შეგნება ქრისტიანობის უპირატესობისა მაჰმადიანობის წინაშე, უნდოდა ნიადაგი განემტკიცებია ეკლესიისათვის, რომლის წიაღში, ის დარწმუნებული იყო, შესაძლებელი იქნებოდა ეროვნების გადარჩენა. ავტორს მიზნად ჰქონდა არა მარტო გადარჩენა ეროვნებისა, არამედ გაღვივებაც და გაძლიერებაც ეროვნული გრძნობისა. ეკლესიურ-ეროვნული თვითშეგნება ქართველებისა ჯერ კიდევ საკმაოდ გაღვივებული არ ყოფილა. კერძოდ, ქართველ წმინდანებს იმდენი ყურადღება და პატივი არ ჰქონიათ დამსახურებული, რამდენიც მსოფლიო ეკლესიისას. ავტორს უნდა დაუმტკიცოს თანამემამულეებს, რომ აბო ნამდვილი მარტვილია, რომ მისი სახით ქართლს მოევლინა ისეთი მფარველი და შუამდგომელი ღვთის წინაშე, როგორიც ჰყავდა სხვა ეკლესიას. მაშასადამე, ქართული ეკლესია არაფრით არ ჩამოუვარდება სხვებს, თუგინდ ბერძნების ეკლესიასაც. ჩვენ ბერძნებზე ნაკლები არა ვართ, „რამეთუ არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე ღმრთისა მიერ მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკჳდრთა... აჰა ესერა ქართლისაცა მკჳდრთა აქუს სარწმუნოებაჲ და წოდებულ არს დედად წმიდათა. რომელთამე თუთ აქა მკჳდრთა და რომელთამე უცხოთა სხუთ მოსრულთა, ჩუენ შორის ჟამად-ჟამად მონამედ გამოჩინებულთა ქრისტე იესუსს მიერ, უფლისა ჩუენისა“. ამნაირად,

იოანე საბანისძე, შეიძლება ითქვას, პირველი ქართველი მწერალია, რომელიც მკვეთრი ეროვნული ლოზუნგებით გამოვიდა მწერლობაში და რომელმაც ქართული ეროვნულ-ეკლესიური თეორია წამოაყენა ჩვენში.

თხზულებაში საუცხოოდაა დასურათხატებული, როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, ქართლის პოლიტიკური, საზოგადოებრივი, ეკონომიური და სარწმუნოებრივი მდგომარეობა მერვე საუკუნეში, და არა მარტო ქართლისა, არამედ მისი მეზობელი ქვეყნებისაც, როგორც, მაგალითად, ხაზარეთის, ოსეთის და განსაკუთრებით აფხაზეთის – დასავლეთ საქართველოსი. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ამ თხზულებას საზოგადოდ მეცნიერებაში იშვიათი ყურადღება აქვს დამსახურებული.

იოანე საბანისძე*

იოანე საბანისძის თხზულება გამსჭვალულია ღრმა პატრიოტიზმით.

ეპოქა, რომელშიაც ცხოვრობდა ავტორი, და რომელსაც ეხება იგი თავის ნაწარმოებში, ეს იყო არაბთა მფლობელობის „ჟამთა-სიავის“ ხანა.

„ვართ ყურესა ამის ქვეყანისასა, – წერს ავტორი, – მძლავრებისა ქვეშე (არაბთასა) დამონებულინი, და ნაკლულევანებითა და სიგლახაკითა შეკრულნი ვითარცა რკინითა!..“

ქვეყანა დენაციონალიზაციის გზაზე იყო შემდგარი. მუსულმანობის გავლენა თანდათან ძლიერდებოდა საზოგადოებაში, არაბიზაცია ეტყობოდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მხარეს. ქართველობა ქრისტიანობის გავლენის შესუსტებასთან ერთად, – ხოლო ქრისტიანობა ამ ხანაში ქართველთა ნაციონალურ აღსარებას წარმოადგენდა, – ჰკარგავდა ეროვნულ სახესაც.

ავტორი ემყარება ქრისტიანობას, როგორც ეროვნული სახის შერჩენისა და განმტკიცების საშუალებას. ასეთ ასპექტში იძლევა ავტორი ქრისტიანობის აპოლოგიას. „ქრისტიანეთა სარწმუნოებაჲ დიდი მოძღვრებაჲ არს“, – ამბობს ავტორი, იგი მაღლა დგასო ვიდრე მაჰმადიანობა, რომელიც ძალადობას ქადაგებსო და არა სიმართლეს, რომელიც არისო „მახვილთა პყრობილი სჯული“.

და აი იმ გარემოებას, რომ აბო, წარმოშობით არაბი, გადაუდგა არაბების „მახვილითა პყრობილს“ უსამართლო მოძღვრებას და შეუერთდა ქართველობას, ავტორი იყენებს როგორც მძლავრ საპროპაგანდო საშუალებას ეროვნული იდეის განსამტკიცებლად. ეს მოხდაო მაშინ, – წერს ავტორი, – როდესაც თვითონ ქართველებიც კი ვერ იჩენენ სიმტკიცეს „და შიშითა განილევთან და ირყევთან ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“. ავტორი მისაბამ მაგალითად სახავს აბოს გმირობასა და სიმამაცეს და

* პ. ინგოროყვა. თხზულებათა კრებული. ტ. IV. თბილისი: 1978, გვ. 385-386.

ცდილობს ამ მაგალითით „შერყეულნი განამტკიცოს“, ხოლო მტკიცენი კიდევ უფრო გაამხნევოს.

დასასრულ დაგვრჩენია აღვნიშნოთ, რომ ავტორი აკავშირებს საქართველოს – ქრისტიანობის გზით – დასავლეთის, საბერძნეთის დიდ კულტურულ მსოფლიოსთან. ქართველები არ არიან ბარბაროსნი, არამედ სწორნი ბერძენთა, აცხადებს ავტორი, „რამეთუ არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე (– დიდი მოძღვრება ქრისტიანეთა) მოიპოვეს, არამედ ჩვენცა (ქართველთა), შორეულთა ამათ მკვიდრთა!.. აჰა ესერა ქართლისა მკვიდრთაცა აქეთ სარწმუნოებაჲ“ – ეროვნული სიამაყის გრძნობით აცხადებს ავტორი, რომელიც საქართველოს საბერძნეთის გვერდით აყენებს და დასავლეთის კულტურული მსოფლიოს სწორუფლებიან წევრად აღიარებს.

ასეთია იდეური მიზანდასახულობა იოანე საბანისძის თხზულებისა. ეს არის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ძეგლთაგანი ძველ ქართულ მწერლობაში, რომელშიაც ეროვნული მიმართულება ასე მკვეთრად არის გამოსახული.

მაგრამ იოანე საბანისძის თხზულება წარმოადგენს არა მხოლოდ მნიშვნელოვან დოკუმენტს ძველი საქართველოს პოლიტიკური აზროვნების ისტორიიდან, არამედ მაღალი რანგის ლიტერატურულ ნაწარმოებს.

აღსანიშნავია ნათელი არქიტექტონიკა ამ ძეგლისა, მისი შინაგანი განუკვეთელი მთლიანობა, მწყობრი მაგისტრალი მოთხრობისა, მკაცრად მიმართული ნაწარმოების ცენტრალური იდეის სრულყოფილი მხატვრული გამოვლენისაკენ. თავისი კლასიკური კეთილშობილი სტილით ეს ძეგლი უნებლიეთ გვაგონებს თავისი ეპოქის ქართული ხუროთმოძღვრების მონუმენტებს, ჰარმონიულის მთლიანობით აღბეჭდილთ.

როდესაც იოანე საბანისძის თხზულებას ვიხილავთ, პირველ რიგში და ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს მისი დამახასიათებელი მხარე: რეალისტური მანერა წერისა. ამ მხრივ იოანე საბანისძე არის მემკვიდრე მე-5 საუკუნის დიდი ქართველი მწერლის იაკობ ცურტაველის სალიტერატურო ტრადიციისა. ავტორი აგვიწერს თავისი გმირის თავგადასავალს ყოველგვარი მისტიკური შეფერადების გარეშე, აქ მოცემულია ნამდვილი ცოცხა-

ლი მხატვრული სახე პროზილიტისა. ადრეულ საშუალო საუკუნეთა მწერლობაში ასეთი რეალისტური მანერა წერისა არც ისეთ ხშირ მოვლენას წარმოადგენს.

აღსანიშნავია, რომ ავტორი გამოდის რეალიზმის შეგნებულ დამცველად და იდეოლოგიად ლიტერატურაში. ავტორი საჭიროდ თვლის აღნიშნოს თავისი თხზულების შესავალში, რომ იგი მიზნად ისახავს მოგვცეს „ჭეშმარიტი და უტყუველი“ სურათი. ავტორის მხრით ეს არ არის უბრალო დეკლარაცია. ისტორიული გარემო, რომელიც წარმოდგენილია ნაწარმოებში, დახატულია დიდი სინამდვილით, ისტორიკოსის ნამდვილი სიზუსტით. არც ერთი ისტორიული ქრონიკა ამ ეპოქისა არ იძლევა ისეთ სრულსა და ნათელ სურათს მე-8 საუკუნის საქართველოს ისტორიული ვითარებისა, როგორც იოანე საბანისძის ნაწარმოები.

იოანე საბანისძის ესთეტიკურ-პოეტიკური თვალთახედვა*

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

წინასწარი სახით მივანიშნებთ იოანე საბანისძისთვის 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), სინმინდის საფეხურები, წმინდანი – ღვთაების სიმბოლოებში და ა. შ.

ი. საბანისძე იმთავითვე გადმოსცემს აგიოგრაფიის ერთ-ერთ ნორმატულ ესთეტიკურ პრინციპს: „აღწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა შემოკრებული მარტვილობა ჭეშმარიტი და უტყუელიო“. „ჭეშმარიტი აღწერა“ აქ გულისხმობს გამონაგონის უარყოფას. „სიტყვახელოვნებით“ აღწერა სინამდვილიდან დაშორებად ითვლებოდა. სინამდვილესთან მიახლოება უმარტივესი ადეკვაციით, – ასეთი იყო მიზანი. სინამდვილის ამაღლებულობა უნდა შეგვაგრძნობინოს მწერალმა და არა საკუთარი სიტყვის სილამაზე. სიტყვა უნდა იყოს ჰაერივით გამჭვირვალე, რათა მთელი სიცხადით ჩანდეს მხოლოდ და მხოლოდ საგანი და არა სიტყვა.

* რ. სირაძე. ქართული აგიოგრაფია. თბილისი: 1987, გვ. 49-79.

„ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვაი“, – ეს ერთი და მეორე: „აღვერიენით ერსა უცხოსა“, – ეს ორი იდეა უმთავრესია „აბოთბილელის წამების“ ავტორისათვის ესთეტიკურ-პოეტიკური ძიებანიც ძირითადად ამ ორ პრობლემას უნდა დაუკავშირდეს.

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

ი. საბანისძის რწმენით, დაცვა „მამულისა ჩუეულებისაებრ სლვისა“ და დაძლევა დიდი საფრთხისა, რომ „აღვერიენით 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. საბანისძის მწერლური მიზანდასახულობა, ასე შეიძლება იქნას ფორმირებული: ეროვნული თვითგაცნობიერების დაფუძნება რწმენით შემეცნებაზე. რწმენითი ცნობიერების დონეზე უნდა მოხდეს შეგრძნება იმისა, რომ „აღვერიენით ერსა უცხოსა“, რომ დავივინყეთ „მამულისა ჩუეულებისაებრ სლვაი“. ი. საბანისძის რწმენით, სწორედ იმის დავინწყებიდან მომდინარეობს ქართველთა ყოველგვარი უბედურებანი.

იოანე საბანისძე ცდილობს ეროვნული თვითშემეცნება დააფუძნოს საკუთარ ეროვნულ ისტორიულ-აღმსარებლობითი ღირსებების შეგნებაზე. ამ გზით ეროვნული თვითშემეცნება რწმენით ცნობიერების დონემდე მალლდება. ეროვნულ ღირსებათა შეგნება რწმენად უნდა იქცეს.

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

ვიცავთ ქრისტიანობას. კულტურული მსოფლიოს განაპირას;
2. ხუთას წელზე მეტი ხანია, რაც ჩვენ ქრისტიანობას ვეზიარეთ;
3. ჩვენი სარწმუნოება ბერძნებისას ეთანატოლება და 4. ქართლი მნიდანთა სამშობლოა.

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

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

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 ო ი კ უ მ ე ნ უ რ ი გაგებით.

როცა ქვეყნის მდგომარეობაზე მსჯელობს, ი. საბანისძის სიტყვებს შუა ისმის ბერძნებისადმი საყვედური, რომ ჩვენ მართონი ვართ „ყურესა ქუეყანისასა“, მართონი 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 უწინარეისლა შჯულ-დებულ ყოფილ არიან წმიდათა მადლითა ნათლისღებისაითაო“ (თ. I). ხუთასი და კიდევ მეტი წელია, რაც ქართველები მოინათლნენო.

იოანე საბანისძის თქმით, არაბები არიან „მფლობელნი ამის ჟამისა“, და ამის წყალობით ხდებიან „სოფლისა მპყრობელნი“.

ყველაფერს თავისი „ჟამი“ აქვს, – ამ პრინციპს ი. საბანისძე შემდეგი სიტყვებით გამოხატავს: „ვერვინ მიყვნა ხელნი მას ზედა ბოროტებით, რამეთუ არღა მოწვეწულ იყო ჟამი მისი“. ასე 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 „ჟ ა მ ი ს “ ე ს თ ე ტ ი ზ ა ც ი ა .

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“.

ი. საბანისძისთვის აბოს წამების დრო არაა მხოლოდ ერთი კონკრეტული თარიღი. მასში გამოხატულია ქართლის ბედიც და მსოფლიო-ისტორიული დროჟამიერი დინებაც. ამასთანაა დაკავშირებული ეროვნული ღირსების შეგნებაც ქრისტიანული აღმსარებლობით ცხოვრების ხანგრძლივობით.

დროული მოაზრება ერის ცხოვრებისა ერწყმის მის სივრცობრივ 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: „მოვიდოდნა აღმოსავალით და დასავალით და ინახიდგმიდენ წიაღთა აბრაჰამისთა, ისაკისთა და იაკობისთა“.

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

საქმე ისაა, რომ ამ დროს საბერძნეთში ხატმბრძოლობა იყო გავრცელებული. ხატმბრძოლობა ორთოდოქსალური აღმსარებლობიდან განდგომას მოასწავებდა.

ყოველივე ზემოაღნიშნულით, ქართლი გამოდის ჭეშმარიტი აღმსარებლობის დამცველად, ხოლო საბერძნეთი მის დამრღვევად. ამას კი შეიძლებოდა მიეცა საფუძველი ი. საბანისისთვის ქართული სარწმუნოება ბერძნულთან შეთანატოლებინა. 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 სარწმუნოებაჲ და წოდებულ არს დედად წმიდათა, რომელთამე თვით აქა მკვიდრთა და რომელთამე უცხოთა და სხვით მოსრულთა ჩუენ შორის ჟამად-ჟამად მოწამედ გამოჩინებითა“.

ქართლი „დედაა წმინდანთა“, წმინდანთა მშობელია, – ეს მეოთხე და არსებითი საფუძველია აგიოგრაფისთვის ეროვნულ ღირსებათა წარმოჩენისას. რაჟდენ პირველმოწამე, შუშანიკი, ევსტათი მცხეთელი, დავით და კონსტანტინე, კოლაელი ყრმები, არჩილ მეფე, ათცამეტნი ასურელი მამანი, – ასეთი სიმრავლე წმინდანებისა მართლაც აძლევდა საფუძველს ი. საბანისის ზემორე სიტყვებს.

უმთავრესი სათქმელი ი. საბანისისა ის იყო, რომ უცხო-ტომნი თავს სწირავენ სახელდობრ ქართული სარწმუნოებისათვისო. ამის მაგალითები ადრეც იყო (შუშანიკი, ევსტათი), 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 შეთანა-

ტოლება, წმინდანთა სამშობლო, – ასეთია ქართლის ღირსებანი, ესენია ეროვნული თვითშემეცნების მოტივები.

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

ასეთ ფონზეა მოცემული აბო თბილელის სახე.

აბოა „ახალი მონამე“ (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.

არაბობა ერის დამთრგუნველი ძალაა. ჩამხშობი ყოველი სიკეთისა. აქედან იწყება უმთავრესი სათქმელი: ეს დამთრგუნველი, 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... აბო სხვას უნდა გადაექცეს თვითგაცნობიერების მაგალითად. ი. საბანისძის 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 „ჩვენ“ არ გულისხმობს მხოლოდ აბსტრაქტულ ზოგადობას – „ჩვენ ქრისტიანები“. „ჩვენ“ დაკონკრეტებულია ეროვნული შინაარსით და მასთან მიაზრებულია – ჩვენი სარწმუნოება, ჩვე-

ნი ადგილი ამ ქვეყნად, დრონი ჩვენი ცხოვრებისა და ა.შ. როცა მთავრდება ნაწარმოები და ქებითი მიმართვა აბოსადმი, კვლავ შემოდის „ჩვენ“ 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 მართონი 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 „ოიკუმენაში“, ანუ კულტურულ მსოფლიოში და ესქატოლოგიურ ჟამთასვლაში. ესქატოლოგიურ პესიმიზმს თავისებურად უპირისპირდება ეროვნული ოპტიმიზმი. „ოიკუმენას“ აღნიშნავს „ქვეყანა“ (თუმცა ეს სიტყვა სხვა მნიშვნელობითაც იხმარება). ქართლი „ოიკუმენას“ დასასრულია, რომლის იქეთ იწყება ოიკუმენასმიდმური სამყარო.

ასეთ ფართო ფონზე აბოს სახის წარმოდგენა გამოხატულებათა იმდროისთვის ცნობილი აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის ესთეტიკური პრინციპებისა.

4. აბო, ვითარცა არაბებიდან გამოსული პროზელიტი, დამთრგუნველი ძალის სიკეთედ გადაქცევის სიმბოლოა. დამთრგუნველი ძალის სიკეთედ გადაქცევა ქართველთა საკუთარი ძალისხმევით უნდა მოხდეს.

5. ბერძნებთან შეთანასწორების საფუძველი ი. საბანისძისთვის უნდა მიეცა ბიზანტიაში ხატმბრძოლობის გავრცე-

ლებას. „აბოს წამებაში“ თავს იჩენს ანტიხატმბრძოლური ტენდენციები, რომლებიც უპირისპირდება ულტრასპირიტუალისტური ესთეტიკის პრინციპებს.

6. „აბოს წამების“ კომპოზიცია აგებულია „ღერძული სიმეტრიის“ მიხედვით. I თავში მოცემული ზოგადი იდეალების რეალიზაციაა II-III თავები, ხოლო მათი ლირიკული უკუფენა IV თავშია. ეს განსაზღვრავს I-IV თავებს შორის მსგავსება-განასხვავებებს. ნაწარმოების ამგვარი აგებულება შეიძლება გამოისახოს შემდეგი სქემით: $a(I \text{ თ.}) - b(II-III \text{ თ.}) - a'(IV \text{ თ.})$.

7. ნაწარმოების კომპოზიციური წყობის ამგვარი მოდელი ი. საბანისძეს საშუალებას აძლევს საყურადღებო პოეტიკური ამოცანები განახორციელოს. I თავში განმარტებული საღვთო სიმბოლოები IV თავში მიემართება აბოს. აქ ისახება რელიგიური სიმბოლიკის ესთეტიზაციის პერსპექტივები, გზები და ფორმები მისი გამხატვრულებისა, რაც ესთეტიკური სეკულარიზაციის გამოვლინებაა. საღვთო სიმბოლოებით პერსონაჟის გამოხატვა მის ესთეტიკურ პოტენციალს ზრდის, რამაც შემდგომი განვითარება ჰპოვა საერო მწერლობაში და უმაღლეს იდეალთა ამქვეყნად ძებნამდე მიგვიყვანა.

8. „აბოს წამებაში“ ანტიარაბული პოლემიკის ნიშნით წარმართება ადამიანისა და ღმერთის დაახლოება, რამაც, აგრეთვე, ახლებური 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 ქმნის 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.

ეროვნული ცნობიერების საკითხი იოანე საბანისძის „აბოს წამებაში“*

დღესდღეობით ჩვენს ხელთ არსებული ქრისტიანული ლიტერატურის ანალიზით გვიხდება საუბარი V-X საუკუნის ქართველი კაცის აზროვნებაზე, მის მხატვრულ-ესთეტიკურ გამოვლებაზე. ამ სფეროში კი უპირველესი ქართული ძეგლებია წმინდანთა მოღვაწეობის ამსახველი თხზულებები – აგიოგრაფია.

ადრეული ეპოქის ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლებში, წმინდანის პორტრეტული სახის წარმოჩენასთან ერთად, წამოჭრილი და ჩამოყალიბებულია მთელი რიგი ისეთი მსოფლმხედველობრივი, ზნეობრივი, ეროვნული თუ სოციალ-პოლიტიკური პრობლემა, რომელიც მარად იყო და არის ქართველი კაცის ფიქრისა და განცდის საგანი. ამ პრობლემათა შორის ერთ-ერთი მკვეთრად გამოვლენილი და ჩამოყალიბებულია ეროვნული ცნობიერების პრობლემა. უპირველესი აგიოგრაფიული ძეგლიდან – იაკობ ცურტაველის შედევრიდან დაწყებული, XVIII საუკუნის აგიოგრაფიული თხზულებებით დამთავრებული, ყოველი მათგანი მეტნაკლები სიღრმითა და განზოგადებით დამუხტულია ეროვნული თვითშემეცნების, ეროვნული ცნობიერების არსით. ეროვნული ცნობიერება ძირითად ღერძად ედება მთელ ქართულ მწერლობაში გამოვლენილ ეროვნულ თვითშემეცნებას. ეროვნული ცნობიერების გვირგვინია მთლიანი, ერთიანი საქართველოს იდეა.

ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში საერთოდ და აგიოგრაფიაში კერძოდ ჩამოყალიბებულ სარწმუნოებრივ-ზნეობრივ პრობლემათა პარალელურად, დიდი ადგილი ეთმობა ეროვნული ცნობიერების გააზრებასა და გამოხატვას. აგიოგრაფიული თხზულებების ეს ერთ-ერთი არსებითი ნიშან-თვისება, დღემდე უპირველეს ძეგლად მიჩნეულ „შუშანიკის წამებიდან“ დაწყებული, მომდევნო ხანის თხზულებებშიც დომინირებულ ად-

* ლიტერატურული ძიებანი. ტ. XIX. თბილისი: 1998, გვ. 77-89.

გილს იმკვიდრებს. მაგრამ, მათ შორის, აღნიშნული პრობლემის ნამოჭრითა და განვითარებით, განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს იოანე საბანისძის თხზულება, რადგანაც ეს პრობლემა ასე გამოკვეთილად და, თუ შეიძლება ითქვას, ასე თავისთავადობით დამუხტული არც ერთ აგიოგრაფიულ ძეგლში (გამონაკლისია მერჩულეს თხზულება) არ გვხვდება. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, ეროვნული ცნობიერების ისეთი პუბლიცისტური პათოსით გამოკვეთა, როგორც ამას იოანე საბანისძე ახერხებს, თითქმის არსად გვხვდება.

იოანე საბანისძის ეროვნული თვითშეგნების კონცეფცია მრავალ ასპექტშია გამოვლენილი, რომელიც სხვადასხვა ფორმითაა ჩამოყალიბებული: ზოგ შემთხვევაში სწორედ რომ პუბლიცისტური ცეცხლითაა წარმოჩენილი და ზოგჯერ კი ისტორიული რეალობის ასახვითა და მისი გაანალიზებითაა გამოკვეთილი. საყურადღებოა ისიც, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში თითქოს არც კი ავლენს თავის დამოკიდებულებას ისტორიული ვითარებისადმი, მაგრამ ობიექტური სურათის დახატვით, ქვეტექსტების მაღლით მიგვანიშნებს ისეთ მოვლენებზე, რომლის გაცნობიერება აშკარად გვარწმუნებს ეროვნული თვითშეგნების სიმძაფრის ძალასა და მნიშვნელობაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით შემამეცნებელი და დამაფიქრებელია მის მიერ თითქოს და უკომენტაროდ ჩამოყალიბებული მთლიანი საქართველოს იდეა, რომლის შესახებ კი არ მსჯელობს, არამედ თვით ფაქტს გვიხატავს და მკითხველის ცნობიერებაში ამკვიდრებს მთლიანი საქართველოს იდეას, ამ მხრივ, უაღრესად მრავლისმეტყველია აფხაზეთის ეპიზოდის ამსახველი პასაჟები.

აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ერთიანობის იდეა ჯერ კიდევ ფარნავაზის „ცხოვრებაშია“ გამოკვეთილი. ხოლო გიორგი მერჩულესთან კი ეს იდეა განსაკუთრებულ ხორცშესხმას პოულობს და ამ კონტექსტში იშვიათი ბუნებრივობით ჯდება იოანე საბანისძისეული აფხაზეთის, დასავლეთ საქართველოს ცხოვრების, იქაური ატმოსფეროს აღწერა, რომელიც სავსებით თანმხვედრია ქართლის ცხოვრებისა, მისი ტკივილებისა და მიზნებისა. განცდით, ფიქრებით, ტკივილებითა და მიზნებით დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს

ერთარსებობა მთლიანი, ერთიანი საქართველოს იდეის წარმოჩენა და დამკვიდრებაა. ამ მოტივს, კერძოდ, დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს ერთარსებობისა, შემდეგ კიდევ უფრო ავითარებს გიორგი მერჩულე, როდესაც ტაო-კლარჯეთიდან აფხაზეთში მისულ გრიგოლ ხანცთელისა და მის მოწაფეთა მოღვაწეობაზე გვესაუბრება და ამით ხაზი ესმება უდიდეს ფაქტს, რომ საქართველოს უკიდურესი სამხრეთ-აღმოსავლეთი – ტაო-კლარჯეთი და საქართველოს უკიდურესი ჩრდილო-დასავლეთის მხარე ერთი ცხოვრებით, ერთი მიზნებით სუნთქავს, არსებობს. ეს არის მწერლური ხედვა და ასახვა მთლიანი საქართველოს იდეისა, რომელსაც წარმოგვიჩენს ისტორიული რეალობის სურათის დახატვით და არა მსჯელობითა თუ მოწოდებებით. ამ ასპექტითაც „აბოს წამება“ წინა საფეხურია „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებისა“, მასში განვითარებული ერთიანი საქართველოს იდეის დამკვიდრებისა... პოლიტიკური სიტუაციის იოანე საბანისძისეული აღქმა და ქართველი კაცის ცნობიერების, სულიერი სამყაროს მისეული ჭვრეტა ჩვენი შემეცნების მარად განმსაზღვრელი, გამომაფხიზლებელი და წარმმართველი ორიენტირია.

იოანე საბანისძე ფართო ხედვის მწერალია. ავტორმა დიდი ხელოვნებით შეძლო რელიგიური თემის ისე გაშლა, რომ სარწმუნოებრივ მოტივთან შერწყმით განავითარა ეროვნული იდეა. ეს უკანასკნელი, სარწმუნოებრივთან ერთად რომ წამყვანი და ძირითადი ტენდენციაა ნაწარმოებისა, იქიდანაც ჩანს, რომ ავტორი არა მარტო მაჰმადიანურ სამყაროსთან დაპირისპირებაში ამახვილებს ეროვნულ ღირსებაზე ყურადღებას, არამედ იმ დროისათვის მეტად ავტორიტეტულ, ერთმორწმუნე ბიზანტიასაც არ უქვემდებარებს თავის ეროვნულ კულტურას. ეროვნული ღირსების სრული შეგნებითა და დაცვით თვით ბიზანტიასაც უპირისპირდება და სიამაყით ამბობს: „რამეთუ არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკვიდრთა, აჰა, ესერა ქართლისაცა მკვიდრთა აქუს სარწმუნოებაჲ“. ეს ფრაზა მეტად მრავლისმეტყველია. აქედან მჟღავნდება ქართველი მწერლის ფართო ეროვნული მიზანსწრაფვა და არა მხოლოდ სარწმუნოებრივი მიზანდასახულობა.

იოანე საბანისძე თანამემამულეთა ყურადღებას ამ შემთხვევაში არსებითად იმაზეც ამახვილებს, რომ ერს უნდა ჰქონდეს იმდენად დიდი და თავისთავადი ეროვნული პოტენცია, რომ შეძლოს არა მარტო სხვა სარწმუნოების მქონე ერის აგრესიისაგან თავის დაცვა, არამედ ერთმორწმუნე, თუნდაც უფრო დიდი ერის წინაშე მიაღწიოს თვითმყოფადობის შენარჩუნებას.

მშობლიური კულტურის, სიდიადისა და ღირსების გამოკვეთის მიზნით აგიოგრაფი არა მარტო სიტუაციის განალიზებით წარმოაჩენს ქართველთა შინაგან სამყაროს, არა მარტო ბრძნული დარიგებებით ახდენს ეროვნული ცნობიერების გამოფხიზლებას, არამედ, ყოველივე ამასთან ერთად, მთელ ნაწარმოებში გაბმით შეგვამეცნებს ჩვენსავე თავს და ამიტომაც სწორედ შთამბეჭდავად, მრავალგზის ჟღერს ნაცვალსახელი „ჩვენი“. „ამის სოფლისა ჩუენისა ქართლისათჳს“, „მეოხად ჩუენდა“, „მეოხად ჩუენსა“, „დღეთა ამათ ჩუენთა“, „მიჴსნნა ჩუენ“, „ჩუენ მინდომად სიმდიდრესა მას სახელსა“, „სხუთ მოსრულთა ჩუენ შორის“ და „უფლისა ჩუენისა“ და ასე მრავალგზის შთაბეჭდავს თანამემამულეებში ეროვნული ერთობის, მთლიანობის შეგნებას.

დამპყრობელ არაბთა ტომის, მაჰმადიანი კაცის გაქრისტიანების ფაქტი დიდი სულიერი ამაღლებისა და რწმენის გაძლიერების გამომხატველი მოვლენა იყო. მაგრამ ამ შემთხვევაში განსაკუთრებით უნდა გამოიკვეთოს ამ მოვლენის ეროვნული ღირსების წარმომჩენი ფაქტი. კერძოდ, ქართული სინამდვილითა და კულტურით მოხიბლული არაბი ჭაბუკი შეერწყა ჩვენს სინამდვილეს და არაბთა ზეობის აპოთეოზის ჟამს დათრგუნვილთა ხვედრი ითვისა. ჩვენი ავბედობის ჟამს ჩვენივე ტყვილები გაითავისა, „ესე ვითარსა ჟამსა გამოჩნდა“ ჩვენი რწმენისა და კულტურისათვის თავდადებული უცხო ჭაბუკი, რამაც კიდევ უფრო შეამეცნა ქართველ კაცს თავისი ერის ხიბლი და ძალა. ამიტომაც აღტაცებით მიმართავს აგიოგრაფი: „შევხარით შენსა მას მოღუანებასა, შენსა მას სიმხნესა“. აბოს სიმტკიცემ უდიდესი მორალური ზემოქმედება მოახდინა თანამოქალაქეებზე, გააჯანსაღა და გააძლიერა ისინი: „შერყეულნი

უფროის განამტკიცენ, განმტკიცებულნი განამხიარულენ“. ამ ერთ ფრაზაში თანამემამულეთა სულიერი მდგომარეობის მთელი სურათია მოცემული: მომხიზვლელი უშუალოდ ალექსანდრე მეცხეთა პოზიციის მომძლავრებას და ძლიერთა შინაგან კმაყოფილებასა და სილალეს. თხოვნის ამ კუთხით განვითარება გამიზნულია თანამოქალაქეთა, განსაკუთრებით კი ახალი თაობის ზნეობრივი დახვეწისათვის. საბანისძის მიერ დახატული ეს სურათი და მსჯელობის ამდაგვარად წარმართვა პიროვნებაში ზრდის საკუთარი ძალების რწმენას და უვითარებს გამარჯვების სისრულის განცდას. აბოს მოქმედებამ გამოაფხიზლა ხალხი, გაუზარდა რწმენა საკუთარ თავში და დამპყრობთაგან გათანგულები გააქტიურდნენ. ამ საყოველთაო-სახალხო ალტკინებით გაღაღებული იოანე საბანისძე იმედის შუქმოსილებით გვაუწყებს, თბილისელებმა „განაგდეს შიში მძლავრთაჲ მათ“-ო.

„აბოს წამების“ პირველ თავში, რომელიც დამოძღვრებითი ხასიათის ჰომილიის შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს, მსმენელიცა და მკითხველიც ზნეთსწავლების პრინციპითაა დამუხტული. ავტორს კარგად აქვს გააზრებული დიდი ჭეშმარიტება, რომ ზნეობრივი იდეალების გარეშე, არაფერი დიდი და ღირსეული არ შეიძლება განხორციელდეს. სწორედ ამალღებული ზნეობრივი პრინციპებია ის ძირითადი სტიმულიზატორი, რომელიც ამოძრავებს კაცობრიობას ცივილიზაციისა და პროგრესისაკენ. ამიტომაც პირველსავე თავში აქვს იოანე საბანისძეს ჩამოყალიბებული ის ძირითადი სამი თეზისი, რომლის გაშლას ასე დამაჯერებლად და შთამბეჭდავად ასაბუთებს ჩვენი მწერალი. ესაა: I. არაბთა ბატონობით, ამ უხეში ფიზიკური ძალმომრეობით გამოწვეული მძიმე ეროვნული და ზნეობრივი მდგომარეობა; II. ქრისტიანული მოძღვრების არსში გამოვლენილი ამამაღლებელი და დამხვეწავი სინმინდე; III. ესაა ეროვნული ღირსებისა და თვითმემცნების მოთხოვნილების გაცნობიერება და დამკვიდრება. მაღალი ზნეობრივი პრინციპებით გამსჭვალული პიროვნების თავგანწირვისა და ზეალსვლის შთამაგონებელი და მისაბაძი ნათელი იდეა, რომლის კონკრეტიზირება და რეალიზაცია აბოს სახეშია კონცენტრირებული.

მხატვრული ფანტაზია და შინაგანი ხილვა*

იოანე საბანისძის თხზულებაში ასეთი ეპიზოდია: აბო უკანასკნელ დაკითხვაზე მიჰყავთ მსაჯულთან. მას მტკიცედ აქვს გადანყვეტილი, არ დამორჩილდეს მისი გრძნობის შეურაცხმყოფელთ, თავი გასწიროს რწმენისათვის. „გამოიყვანეს იგი ეგრძეთვე ბორკილითა ფერჯთა და ჰელთაჲთა; და მიჰყვანდა იგი შორის ქალაქსა და რომელნი ჰხედვიდეს მას ქრისტეანენი და მეცნიერნი მისნი, ცრემლოოდეს მისთჳს... ხოლო იგი მოვიდოდა, ვითარცა ვინ მოგზაურ ექმნის მკუდარსა, ეგრე ჰხედვიდა თჳსსა მას გუამსა. და სულითა თჳსითა მოგზაურ ქმნული თჳთ იტყოდა ფსალმუნსა...“ ჩვენს წინაშეა დახვეწილი პოეტური სახე სასიკვდილო ეშაფოტზე მიმავალი კაცის სულის მოძრაობისა. ანტიკური გმირივით ამაყი და თავანუელი მიაბიჯებს აბო სიკვდილის გზაზე, ანუგეშებს კიდეც მისთვის ცრემლის მღვრელთ. მაგრამ მოწამის სულში მთელი არსების შემძვრელი ზმანება დაბორიალობს: იგი ისე მიდიოდა, როგორც ვინმე მიაცილებს სამგლოვიარო პროცესიას, ასევე „ჰხედვიდა თჳსსა მას გუამსა“. და ასე, საკუთარი გვამის სულიერ თანამგზავრად „ქმნული თჳთ იტყოდა ფსალმუნსა“. ეს არის პოეტური ნათელმხილველობის იშვიათი ნიმუში არა მხოლოდ ქართული მწერლობის მასშტაბით.

ის, რაც არ არის (ფაქტობრივად, ემპირიულად შეუძლებელია კაცი საკუთარ ცხედარს მიაცილებდეს), არსებობს (ვითარცა ადამიანის ღრმა სულიერი სინამდვილე), – გვიმტკიცებს იოანე საბანისძე, ისევე, როგორც ყველა ნამდვილი ხელოვანი. ფაქტობრივი სინამდვილე აქ „გადატრიალებულია“ პერსონაჟის წარმოსახვაში.

მაგრამ ემპირიული სინამდვილის სწორედ ეს უცნაური სურათი ანათებს და საცნაურს ხდის თვალშეუდგამ სიღრმეს ადამიანის სულის სინამდვილისა. ხელოვნების უმაღლესი ამო-

* გრ. ფარულავა. მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში. თბილისი: 1982, გვ. 133-134; 199-201.

ცანაც სხვა არაფერია. გარემომცველ სინამდვილეს იგი ადამიანის თვალებით უცქერის და ბუნების თვალწარმტაც სურათშიც ჩვენს საოცარ სულზე გვესაუბრება. ქრისტოფერ კოდუელი ამბობს: „არავის ძალუძს შეხედოს თავის თავს უშუალოდ, მაგრამ ხელოვნება გადააქცევს სამყაროს სარკედ, რომელშიც ჩვენ ვიჭერთ წარმავალ შთაბეჭდილებებს ჩვენსავე შესახებ. მათში ჩვენ ვხედავთ ჩვენს თავს არა ისეთებად, როგორიც ვართ სინამდვილეში, არამედ, როგორიც შეგვიძლია ვიყოთ, შევიცვლებით რა საზოგადოების ზეგავლენით. ხელოვნება ჰგავს მაგიურ პროექტორს, რომლის დახმარებით სამყაროს ფონზე ვპროექცირდებით თვითონ ჩვენ. ხელოვნება მოგვითხრობს იმის შესახებ, რაზეც არ ძალუძს მოგვითხროს მეცნიერებამ, რომლის წინაშე უძლურია რელიგია“. ანიჭებს რა გარემომცველ სინამდვილეს ადამიანის გულიდან მომდინარე ემოციურ ხმიანობას, ხელოვნება გადააქცევს „მთელს ჩვენს სინამდვილეს, თვით სიკვდილსაც, უფრო საინტერესოდ, ვინაიდან იგი უფრო მართალი ხდება“. ასე უღრმესი სიმართლითაა მართალი სიკვდილის იოანე საბანისძისეული სურათი. და აქ ჰაგიოგრაფს ადამიანური სინამდვილის ისეთ სფეროში შევყავართ, რომელიც, მართლაც, მიუწვდომელია შემეცნების სხვა დარგებისათვის. მწერალი ადამიანის შინაგან სამყაროზე, გრძნობებზე, ემოციებზე მოგვითხრობს. ხოლო თხრობა იმავე სამყაროს, გრძნობებისა და ემოციების ენაზე მიმდინარეობს. იოანე საბანისძე სინამდვილეს შესაძლებლისა და შეუძლებლის, ერთეულისა და ზოგადის, უსახოსა და მშვენიერის მთლიანობაში აღიქვამს. ეს კი განმსაზღვრელია ხელოვანის მსოფლალქმაში, მაგრამ არა ისტორიკოსისა.

ხელოვანის მსოფლალქმა წარმმართველია ქართულ ჰაგიოგრაფიაში. იგი ჩვენ უხვად წარმოგვიდგენს პერსონაჟის ქცევის ან სულიერი მდგომარეობის ისეთ მომენტებს, რომელთა წყაროდ, მწერლის წარმოსახვის გარდა, ვერაფერს მივიჩნევდით.

პოეტურად ყველაზე მეტყველი ამ ნაწარმოებში ამირასა და აბოს საუბარია. უკანასკნელ დაკითხვაზე მიყვანილ აბოს ამირა მიმართავს: „რად არს, ჭაბუკო, რად განიზრახე თავისა შენისად?“ ხოლო წმიდად მოწამეჲ აღივსო სულითა წმიდითა და ჰრქუა მას:

„მე განვიზრახე და ქრისტიანე ვარ!“ ჰრქუა მას მსაჯულმან მან: „არა დაგიტევებიეს სიცოფჴ იგი და უგუნურებაჲ შენი?“ ჰრქუა მას ნეტარმან ჰაბო: „უკეთუმცა უმეცრებასა და უგუნურებასა შინა ვიყავ, არამცა ღირს ვიქმენ შედგომად ქრისტჴსა!“ ჰრქუა მას მსაჯულმან მან. „არა გიცნობიესა, რამეთუ სიტყუანი ეგე შენნი მომატყუებელ სიკუდილსა გექმნებიან შენ?“ ჰრქუა მას წმიდამან ჰაბო: „უკეთუ მოვკუდე, მრწამს მე, რამეთუ ქრისტჴს თანა ვცხონდე, რამეთუ მე ვითარცა კედელსა მაგას, რომელსა მიყრდნობილ ხარ, ეგრე არა მესმიან ცუდნი ეგე სიტყუანი შენნი, რამეთუ გონებაჲ ჩემი ქრისტჴს თანა არს ზეცას!“ ჰრქუა მას მსაჯულმან მან: „რად ეგოდენი სიტკბოებაჲ გაქუს ქრისტჴს შენისაგან, რომლითა სიკუდიდცა არა გენყალის თავი შენი?“ ჰრქუა მას წმიდამან ჰაბო: „უკეთუ გნებავს ცნობად სიტკბოებაჲ მისი, შენცა გრწმენინ ქრისტჴ და ნათელ-ილე მისა მიმართ და მაშინლა ღირს იქმნე ცნობად სიტკბოებისა მისისა“.

აქ საქმე გვაქვს ცხადად გამოკვეთილ დიალოგურ მიმართებებთან, განცდათა და აზრთა დაძაბულ ჭიდილთან. ყოველი სიტყვა აქ ორგვარი მიმართულების ფოკუსშია მოქცეული, ერთი ხაზი პირდაპირ სალაპარაკო საგნისკენაა მიმართული, მეორე – სხვისი სიტყვის კონტექსტისაკენ. აქტიურად მოქმედებს მეორე მიმართულების ორივე ასპექტი: პასუხი, რეაქცია (წინამავალ უცხო სიტყვაზე) და განჭვრეტა (მომდევნოსი). ახლა დავაკვირდეთ სულ სხვა გარემოებას. რეაქცია და განჭვრეტა სხვისი სიტყვისა განსაზღვრავს პერსონაჟის ფრაზის არა მხოლოდ ინტონაციასა და სტილს, არამედ შინაგან აზრობლივ სტრუქტურას, ხდის მას შინაგანად დრამატულს, ნერვიულს. ეს განსაკუთრებით ეხება აბოს სიტყვებს (თუ რატომ, ამას ცოტა ქვემოთ ვნახავთ). ამირას სიტყვები შედარებით მშვიდია (გარეგნულად მაინც). ყველა მისი ფრაზა გამოკითხვის, გარკვევის, შეხსენებისა და შეგონების ფორმაშია მოწოდებული: ა) „რად არს, ჭაბუკო, რად განიზრახე თავისა შენისა?“ ბ) „არა დაგიტევებიეს სიცოფჴ იგი და უგუნურებაჲ შენი?“ გ) „არა გიცნობიესა, რამეთუ სიტყუანი ეგე შენნი მომატყუებელ (მომანიჭებელი, – გ.ფ.) სიკვდილისა გექმნებიან შენ?“ დ) „რად ეგოდენი სიტკბოებაჲ

გაქუს ქრისტეს შენისაგან, რომლითა სიკუდიდცა არა გენყალის თავი შენი?“

ხოლო აბოს საპასუხო რეპლიკაში ცხადად გვაგრძნობინებს თავს შინაგანი დრამატული წნევა. ამირას პირველივე შეკითხვაზე გაცემულ პასუხს აზის ნერვიული დაძაბულობის აშკარა დალი: „მე განვიზრახე და ქრისტეანე ვარ!“ ზუსტად ასეთივეა მეორე შეკითხვის პასუხიც: „უკეთუმცა უმეცრებასა და უგუნურებასა შინა ვიყავ, არამცა ღირს ვიქმენ შედგომად ქრისტესა!“ მონამის მესამე და მეოთხე პასუხში ნერვიულად დაძაბული აზროვნების შინაარსს გამომწვევი (გამალიზიანებელი) შინაარსიც ემატება, შესაფერისი კილოთი ხორცშესხმული: „უკეთუ მოგვკუდე, მრწამს მე, რამეთუ ქრისტეს თანა ვცხონდე, ხოლო შენ რასა განაგრძობ? რაჲ გეგულეზის ჩემ ზედა, იქმოდე, რამეთუ მე ვითარცა კედელსა მაგას, რომელსა მიყრდნობილ ხარ, ეგრე არა მესმიან ცუდნი ეგე სიტყუანი შენნი, რამეთუ გონებაჲ ჩემი ქრისტეს თანა არს ზეცას!“ და: „უკუეთუ გნებაეს ცნობად სიტკბოებაჲ მისი, შენცა გრწმენინ ქრისტჳ და ნათელ-ილე მისა მიმართ და მაშინლა ღირს იქმნე ცნობად სიტკბოებისა მისისა“. შემთხვევითი არ არის, რომ აბოს პასუხები ძახილის წინადადების შესატყვისი ნიშნებით იხურება.

აბოს სიტყვების ამგვარი შინაგანი აზრობლივი სტრუქტურა, ტონი და სტილი განპირობებულია რეაქციითა და განჭვრეტით, გათვალისწინებით ამირას სიტყვებისა, თვალსაზრისისა. დაძაბულ განჭვრეტას მოპირდაპირის მოსალოდნელი სიტყვისა, აზრისა ის მიზანი აქვს, რომ მოხსნა, გააუფასურო, იდეაში სძლიო ამ თვალსაზრისს, პოზიციას, თვითონ თქვა უკანასკნელი სიტყვა. „ამ უკანასკნელმა სიტყვამ უნდა გამოხატოს გმირის სრული დამოუკიდებლობა სხვისი შეხედულებისა და სიტყვისაგან, სრული გულგრილობა სხვისი აზრისა და შეფასებისადმი. ყველაზე უფრო გმირს იმისა ეშინია, არ იფიქრონ, რომ იგი ინანიებს სხვის წინაშე, რომ იგი შენდობას თხოვს სხვას, რომ ურიგდება მის განსჯასა და შეფასებას, რომ ის, რითაც იგი თავის თავს ამკვიდრებს, საჭიროებს დადასტურებას და აღიარებას სხვისაგან“... (მ. ბახტინი). ამგვარ უღრმეს, რთულ მრავალგანზომილებიან სიტუაციაში აზროვ-

ნებს აბო, აზროვნებს უმთავრესსა და უძნელესზე. ადამიანისათვის ეს ძნელად გასაძლები სიტუაცია განსაზღვრავს მისი აზროვნებისა და განცდის შინაგან სტრუქტურას, ნერვიულად დაძაბულ მანერას თავისი თავისა და სხვისი ქვრეტისა, გაგებისა.

იმავე სიტუაციაში ამირასათვის სამსახურებრივ მოვალეობასთან დაკავშირებული ერთ-ერთი მორიგი საკითხი წყდება. ამით აიხსნება მისი აზროვნებისა და საუბრის უფრო თავისუფალი სტილი. თუმცა ეს სიმშვიდე რამდენადმე მაინც გარეგნულია, მოპირდაპირეზე ზეგავლენის სურვილით ნაკარნახევი. ავტორის ხელოვნებაც იმაშია, რომ მხატვრულ ქსოვილში ორივე ასპექტი გვაგრძნობინებს თავს.

„წამება წმიდისა მონამისა ჰაბოძისი“*

ვინ იყო იოვანე და რა ვიცი თუ ამ უნიჭიერესი მწერლისა და პატრიოტის ცხოვრება-მოღვაწეობის შესახებ? თითქმის არაფერი, რადგან იოვანეს ბიოგრაფიას ჩვენამდე არ მოუღწევია; ამიტომ ისევ კათალიკოსის ხსენებული წერილიდან და თავად იოვანესივე თხზულებიდან თუ ვიგებთ ზოგ რამეს მისი ვინაობისა და საქმიანობის შესახებ. ასეთი მასალა კი, მიუხედავად სანდოობისა, მაინც ვარაუდების სფეროში გვაქცევს და დიდ სიფრთხილეს გვაგვალავს დასკვნების გაკეთებისას: ხომ შეიძლება არ იყოს ისე, როგორც ამ სტრიქონთა შორის ვკითხულობთ ახლა?!

იოვანეს მამას საბანი, ანუ საბა რქმევია. ამიტომ სამოელის წერილსა, თუ თავად იოვანეს თხზულების სათაურშივე აღნიშნული იოვანე ძე საბანისი იმას კი არა ნიშნავს, რომ იოვანე გვარად საბანისძე იყო, არამედ იმას, რომ მის მამას საბანი რქმევია.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებს უმეტესად მარტვილობათა თვითმხილველნი და თავად წამებულთადაც კარგად დაახლოებული პირები წერდნენ. მაგ. იაკობ ცურტაველი შუშანიკის პირადი ხუცესი და ჭირში თანამდგომი იყო. მან დედოფლის სიცოცხლეშივე განიზრახა თავისი თხზულების დაწერა. იოვანეც აბო თბილელის მარტო თანამედროვე კი არა, აბოსთანაც საკმაოდ დაახლოებული ყოფილა. ამას ხომ თავადვე გვაუწყებს მწერალი, როცა თავისი მოთხრობის მეოთხე თავში ასე მიმართავს მარტვილს: „და კუალად მეშინის მე დადუმებად, რამეთუ სანატრელითა მით ქრისტესმიერთა სიყუარულითა შემიყუარე მე ვიდრე იყავდა სოფელსა ამას შინა ჩუენსაო“. მათი ასეთივე ურთიერთობაა მინიშნებული კათალიკოსის წერილშიც, სადაც სამოელი შეახსენებს იოვანეს: „შენ თვთ უწყი სანატრელისა ამისა მონამისა ჰაბოძისი, რომელი დღეთა ამათ ჩუენთა იმარტუ-

* იოანე საბანისძე. „წამება წმიდისა მონამისა ჰაბოძისი“ (აბიტურენტის ბიბლიოთეკა). თბილისი: 1997, გვ. 55-60.

ლა“, ამიტომ ღვთის შენევნით „ველყავ გამოთქმად სრულიად ჭეშმარიტად ვითარ იგი იყო და ვითარცა შენ თუთ უწყიო“. „ვითარცა შენ თუთ უწყი“ წერილში ორჯერვე ხაზგასმითა აქვს აღნიშნული კათალიკოსს, რაც იმას გვიჩვენებს, რომ იოვანე მართლაც აბოს გაქრისტიანებისა და შემდეგ კი მისი მარტვილობის გარემოებათა ყოველი წვრილმანის მართლაც ზედმიწევნით მცოდნე უნდა ყოფილიყო.

თბილისში ჩამოსული აბო, როგორც თხზულებიდან ჩანს, ნერსე ერისთავთან ცხოვრობდა – და იოვანეც თითქოს მის სასახლეში შეიძლებოდა შეხვედროდა, რადგან ქართლის ხელისუფალთა შორის მისი გამოჩენაც იშვიათი არ უნდა ყოფილიყო, რაც ასევე კათალიკოსის წერილიდან იგრძნობა, მაგრამ ამით, ბუნებრივია, მაინც სრულად ვერ იხსნება იოვანესაგანვე ნათქვამი, რომ აბოს, სანამ ცოცხალი იყო, „ქრისტეშემიერი სიყუარულით“ შეუყვარებია იგი. რა ნიადაგზე, ანდა რა საქმის გამო უნდა მომხდარიყო მათი ასეთი დაახლოება და სულიერი სიყვარული? განა რა ჰქონდათ საერთო ჩვიდმეტი-თვრამეტი წლის მენელსაცხებლე მსახურსა და ცნობილ სწავლულს?

„აბოს წამებაში“ არის ერთი ადგილი, რომელიც ნათელს უნდა ჰფენდეს მათს ამ გულითადი ურთიერთობის ხასიათს.

იოვანე როცა წმინდა წერილში აბოს თანდათანობით განსწავლას ეხება, ასეთ რამეს წერს: „მაშინ იწყო ზედამიწევნად და სწავლად წმიდათა საღმრთოთა წიგნთა ძუელისა და ახლისა შჯულისათა, რამეთუ უფალი მეცნიერ ჰყოფდა მას და **მოვიდის იგი წმიდად ეკლესიად** და მარადის **ისმენნ** წმიდათა სახარებათაგან და საკითხავთა მათ საწინაწარმეტყუელოთა და მოციქულთა და მრავალთაგან შჯულის მეცნიერთა **იკითხავენ** და **ისწავებნ**. ხოლო რომელთამე რეცა – თუ ცილობით წინააღუდგებიან, არამედ მიზეზ სწავლისა **ექმნებინ** მას და ესრჳთ სრულ იქმნა იგი ყოვლითა მოძღურებითა, რომელი აქუს წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა ქრისტეს მიერ“.

„მოვიდის“, „ისმენინ“, „იკითხავენ“ და „ისწავებნ“ უეჭველად გვიჩვენებენ, რომ აბო მრავალგზის მიდიოდა იქ, სადაც ასე ბევრითად ენაფებოდა სწავლას და თუ რამეს ვერ გაიგებდა, მის სიღრმეს ვერ ჩასწვდებოდა, ხშირად კამათობდა კიდევ, რაც

„მიზეზ სწავლისა“, ანუ საკითხში უფრო ღრმად გარკვევის საშუალებას აძლევდაო მას, აღნიშნავს იოვანე და **აქ განსაკუთრებით საგულისხმო და საყურადღებოა ის, რომ ყველაფერი ეს ხდებოდა იმ ეკლესიაში, სადაც შეეჭველია, თავად იოვანეც იმყოფებოდა და ეგების მსახურობდა კიდევ.** „მოვიდის წმიდად ეკლესიად“ და ა. შ. სწორედ ამას უნდა გვიდასტურებდეს, თორემ ასე რომ არ ყოფილიყო, მაშინ იგი ამას ასე დანერდა: „მივიდეს იგი წმიდად ეკლესიად“ და ა. შ.

მაშასადამე, იოვანე, ამ ნათქვამით სასულიერო პირი ჩანს, ეგების, მართლა ეპისკოპოსიც კი იყო, როგორც ვარაუდობენ (ბ. კილანავა) და აბოსაც თუ არა მასთან, აბა ვისთან უნდა ევლო ქრისტიანობის არსში გარკვევისათვის იმ ეკლესიაში, სადაც თავად იოვანეც იმყოფებოდა? კი ამბობს იოვანე, დაინტერესებული აბო „მრავალთაგან შჯულის მეცნიერთა იკითხავნ და ისწავებნ“, მაგრამ მათში ვინ იყო ისეთი, რომლის „წადიერებაჲ ღმრთის მსახურებისათჳს და ღმრთივ მომადლებული მეცნიერებაჲ საღმრთოთა წიგნთაჲ“, ქართლის კათალიკოსათვისაც კი ცნობილი იყო? ასეთი ხომ თავად იოვანე ჩანს და თუ არა ასეთ განსწავლულ პირთან და დიდ პატრიოტთან, სხვასთან ვისთან შეიძლებოდა აღზრდილიყო ჩვიდმეტი-თვრამეტი წლის არაბი ჭაბუკი ისეთი სულისკვეთებით, რომ შემდეგ მას თავიც კი გაეწირა ჩვენი სარწმუნოებისათვის?!

გარდა ამისა, განა ამ ნიადაგზე უფრო ბუნებრივი არა ჩანს მათი დამეგობრებაც, რაც არსებითად არის კიდევ მინიშნებული იოვანეს ნათქვამში: „ქრისტჳსმიერთა სიყუარულითა შემოყუარე მე ვიდრე იყავლა სოფელსა ამას შინა ჩუენსაო“. აქ, ცხადია, შეგირდის სიყვარული გამოსჭვივის მოძღვრისადმი; იოვანე ხომ სწორედ ამას უმვამს ხაზს!

გარკვეულია, რომ იოვანე საპასუხო წერილში ოთხჯერ იხსენიებს თავის თავს, როგორც „უღირსს“; რაც მხოლოდ სასულიერო პირთათვის არის დამახასიათებელი; ასევე ახსნილია სამოელის მიმართაც იოვანესადმი „მშვიდობაჲ იყავნ შენ ზედა და ყოველსა სახლისა შენისა კრებულთა ქრისტჳს მიერ“. აქ სამოელი უნდა გულისხმობდესო იმ სასულიერო პირთა კრებულთ, ანუ ეკლესიებს, რომელთაც ვითარცა ეპისკოპოსი,

ხელმძღვანელობდაო იოვანე (ბ. კილანავა); გამოთქმა: კრებულ-თა ქრისტჳს მიერ“ სხვა გაგებას მართლაც უნდა გამოიციხავდეს.

ნათქვამის გარდა, თხზულების საერთო ხასიათიდან და განსაკუთრებით კი მისი პირველი და მეოთხე თავების შინაარსიდან აშკარად ჩანს, რომ იოვანე მართლაც ღრმად განსწავლული სასულიერო მოღვაწე უნდა ყოფილიყო. ამ თავებში მრევლთან ურთიერთობის შესაძლებლობა ისე ბუნებრივად აქვს მიგნებული, რომ ამგვარი რამ მისთვის არც პრაქტიკულად უნდა ყოფილიყო უჩვეულო.

მაშასადამე, ეს ფაქტები გვიდასტურებენ, რომ იოვანე სასულიერო პირი ყოფილა და მას თბილისის ერთ-ერთ ეკლესიაში უმოღვაწია; აქ დაახლოებია მას აბო და როგორც თავად იოვანე აღნიშნავს, შეუყვარებია „ქრისტჳსმიერთა სიყუარულითა“. ეს თუ ასეა, ახლა ბუნებრივია ისმება ასეთი კითხვაც: ხომ არ შეიძლება ისიც გაირკვეს, რომელ ეკლესიაში უნდა ემსახურა მას? „აბოს წამება“, სავარაუდოა, ამაზეც უნდა იძლეოდეს პასუხს.

„წამებაში“ აღნიშნულია, რომ არაბებმა აბოს თავი მოჰკვეთეს იმ ეკლესიის ეზოში, რომელიც ორმოცი სებასტიელი მონაშის სახელზე ყოფილა აშენებული. მოჰკვეთეს მაშინ, როცა ჩვენი ეკლესია თავისი მრევლით ნათლისღებას აღნიშნავდა, ექვს იანვარს, დღის სამი საათის შემდეგ. შემთხვევითია ეს? ცხადია, არა! „წამებაში“ ნათქვამია, რომ ამირასთან საჩივრით მისული არაბები აბოს სამაგალითო დასჯას მოითხოვდნენ: გაქრისტიანებული აბო „უშიშრად ვალს ქალაქსა შინა და მრავალთა ასწავებს ჩუენთაგანთა ქრისტეანედ ყოფადო“, მოახსენებდნენ ისინი მსაჯულს. ამიტომ „ბრძანე შეპყრობად მისი და შეაგდე იგი სატანჯველსა გუემასა, ვიდრემდე არა აღიაროს შჯული მაჰმედ მოციქულისა ჩუენისაჲ. უკეთუ არა, მოაკუდინ იგი, რაჲთა არა მობაძავ იქმნენ მისა მრავალნი სიტყუთა მისთაო“. ამავე მიზნითა და აზრით ირჯებოდნენ არაბნი მაშინაც, როცა წმინდა მონაშის გვამს თხოულობდნენ დასაფერფლად. მოგვეცი დავწვათ და „განვაქარვოთ“ მისი ფერფლი, რომ „იხილონ ყოველთა და შეეშინოს და რომელნიმე მათგანი მოიქცენ ჩუენდა. და ჩუენგან ეშინოდის და არღარა შეუდგენ სწავლასა ქრისტეანეთასა“.

რადგან ამას ისახავდნენ მიზნად, მაშ სად შეეძლოთ სასურველი ეფექტით განეხორციელებინათ ეს მზაკვრული სისასტიკე, თუ არა იმ ეკლესიის მრევლის თვალწინ, რომელშიც ხშირად გამოჩნდებოდა ხოლმე აბო და სადაც შეუდგა „სწავლასა ქრისტიანეთასა?!“ მაშასადამე, გამოდის, რომ იოვანეს ორმოცი სებასტიელი მონამის სახელობის ეკლესიაში უნდა ემოღვაწა. იქნებ ამანვე განაპირობა, რომ „აბოს წამებაში“ მეტად მკაფიოა ამ მონამეთა შესახებ დანერილი თხზულების კვალი, რასაც კონკრეტული მაგალითებით ასაბუთებდა კ. კეკელიძე?

ეს ეკლესია ამირას სასახლის სიახლოვეს მდგარა ჩვენი დედაქალაქის იმ უბანში, სადაც ახლა გოგილოს აბანოებიდან ნარიყალასაკენ აღმართს შეუდგება გზა.

იოვანე ჩვენთვის ცნობილთაგან პირველი თბილისელი მწერალია (ლ. მენაბდე). თხზულებიდან იგრძნობა, რომ იგი ფეხმოუცვლელად იმყოფება თავის ქალაქში და აქედან აღიქვამს ქვეყნიერებას, განსჯის მოვლენებს. აბდილა, რომელმაც თავისთან მიიხმო ნერსე, იოვანეს თქმით, იმყოფებოდა „ქალაქსა მას დიდსა ბაღდადს, ხოლო ნერსე კი იყო „ერისთავი ქუეყანისა ამის ქართლისაჲ და პყრობილ იყო მუნ“. მაშასადამე **აქ** და **ეს** გარემო იოვანესათვის ქართლი და საკუთრივ თბილისია, **ის** და **იქ** კი სხვაა, სხვათა საუფლო, მისგან შორეული და ზოგჯერ უცხო; გათავისუფლების შემდეგ ამირამ „განუტევა იგი, ე. ი. ნერსე, კუალად ერისმთავრობითა აქა ქუეყანადვე თჳსსა“. აქ, ე. ი. ქართლი და როგორც ითქვა, საკუთრივ თბილისი, უცვლელი ორიენტირია მისთვის. აქედან აყოლებს იგი თვალს ნერსეს მაშინაც, როცა არაბთაგან ხელახლა დევნილმა „განვლო... კარი ოვსეთისაჲ... და შევიდა ქუეყანასა მას ჩრდილომასა“ და აქვე ხვდება აფხაზეთიდან დაბრუნებულსაც: „და გამოვიდა იგი (აბო) ნერსესთანა ქუეყანად ქართლად და შემოვიდა ქალაქსა ტფილისს და იქცეოდა განცხადებულად“. ეს თითქოს ბუნებრივიც არის. იოვანეს მსგავსი პატრიოტიზმი ადვილად ვერ ელევიათ მშობლიურ გარემოს, მუდამ თავის ხალხში ტრიალებენ და მისი ცხოვრებით ცხოვრობენ.

იოვანეს სხვა თხზულებას არ მოუღწევია ჩვენამდე. არა და იგი სახელმოხვეჭილი მწერალი უკვე „აბოს წამების“ დანერამდე

ყოფილა. ეს კარგადა ჩანს სამოელის წერილიდან. ამიტომ, ეგე-ბის, არ ცდებიან მკვლევარნი, როცა იოვანესვე მიაკუთვნებენ აბოსადმი მიძღვნილ ერთ საგალობელს, რომელიც ასევე მერვე საუკუნის გასულსა ჩანს დაწერილი. შენიშნულია, რომ იგი ძალზე ბევრი საგულისხმო დეტალით ემთხვევა „აბოს წამებას“.

დაახლოებით აი ასეთია იოვანე საბანის ძის ის ბიოგრაფია, რომლის ამოკითხვაც „აბოს წამებაში“ და სამოელის წერილებში ხერხდება.

„მხნედ მიითვალვიდა მახვილსა“*

სამართლიანად არის აღნიშნული, რომ „აბოს წამება“ ქართული მწერლობის ის პირველი ძეგლია, რომლის ავტორიც „მკვეთრი ეროვნული ლოზუნგით გამოვიდა“ (კორნელი კეკელიძე).

იოანე საბანისძე თანამემამულეთ შეახსენებს, რომ ეროვნულ გრძნობას გაფრთხილება სჭირდება. გაფრთხილება და გამხნელება VIII საუკუნეში მცხოვრებ ქართველს სწორედ რომ სჭირდებოდა. იმ დროს ჩვენი ქვეყანა ხომ არაბობის მძიმე უღელქვეშ იმყოფებოდა. ქართლმა პოლიტიკური დამოუკიდებლობა დაკარგა და მძიმედ დაიხარკა. მთავარი საფრთხე კი მაინც ის იყო, რომ თვით ქართველი კაცის სულში გაჩნდა ბზარი. ეს ზნეობრივი საყრდენის მოშლამ გამოიწვია. ქვეყნად შიშმა დაისადგურა. ხოლო სადაც შიში ბატონობს, იქ პიროვნება ითრგუნება, ხალხი – პიროვნებათა ერთიანობა, უსახურ ბრბოდ იქცევა. ზნეობრივი საყრდენის გარეშე ადამიანი მერყევია. ამას ნათლად ხედავს იოანე საბანისძე, როცა გვიხატავს თანამემამულეთ, რომელნიც „შიშითა განილევნიან და ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“.

ქართლში, შიშით დათრგუნულ გარემოში, სადაც მომხდური უფლობს, არავინაა თავისი თავის ბატონ-პატრონი, არავინაა თავის უფალი. განა შემთხვევითია, რომ ქართველთა შორის ყველაზე დაწინაურებული კაცი, ნერსე ერისთავი, ბაღდადში ხალიფას ტყვედა ჰყავს?! მის ბედ-ილბაღს ხალიფა განაგებს.

ინება არაბთა მბრძანებელმა და ნერსე ქართლში გამოისტუმრა. „თავისუფალ“ ერისმთავარს ქართლში გამოჰყვა ბაღდადეგები მენელსაცხებლე ჭაბუკი აბო. ამის შემდეგ დიდგვაროვანი ქართველისა და უბრალო არაბი ჭაბუკის სავალი გზა კარგა ხანს ერთი იქნება.

სიკვდილით დასჯის ეპიზოდი შინაგანად საოცრად დაძაბულია.

* ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთეკა). III. ძველი ქართული ლიტერატურა. თბილისი: 2009, გვ. 123-125.

აბოს გადაწყვეტილება ურყევია. მაგრამ ეს მის მტარვალთ ვერ ურწმუნებიათ. მათ ჯერ კიდევ აქვთ აბოს გადაბირების იმედი. ამიტომაც ერთხელ კიდევ ცდილობენ მის დაშინებას. „და სცეს მას მახვლთა სამგზის, რამეთუ ჰგონებდეს, ვითარმედ შიშითა სიკუდილისადათა განაშორონ იგი ქრისტესა. ხოლო წმიდა იგი მარტული დუმილით მკნედ მიითუალვიდა მახვლსა, ვიდრემდის შეჰვედრა სული თჳსი უფალსა“, – ვკითხულობთ „აბოს წამებაში“.

ნელი-ნელ მოახლოებულია სიკვდილისთვის თვალის გასწორება. მოწამის სულიერი სიმტკიცის ბოლო გამოცდაა. ამას სხვა ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებშიც ვხვდებით. სტეფანე მტბევა-რი დანვრილებით აგვიწერს, თუ როგორ აშინებენ მიქელ-გობრონს. ამირა ფიქრობს, რომ გობრონმა „არა იცის ჭირი სიკუდილისა“. ამიტომ ბრძანებს, გობრონის თვალწინ დახოცონ სხვა პყრობილი ქრისტიანები და, თუ არც ამან იკმარა, მაშინ მახვილის ძალა უჩვენონ მას, ოღონდ მსუბუქად დაჭრან. მაგრამ მოწამე ვერც თანაპყრობილ ქრისტიანთა ხოცვა-ჟლეტის საზარელმა სურათმა შეარყია და ვერც ორგზის დაკრულმა მახვილმა.

ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების მკითხველმა აშკარად დაინახა, უხეშმა ფიზიკურმა ძალამ როგორ გაანადგურა სინმინდე. ძალმომრეობა თითქოს გამარჯვებას უნდა ზეიმობდეს. მაგრამ ძალადობა სინამდვილეში სისუსტე ყოფილა. მრავალთა და მრავალთა დამშინებელნი უცნაური ფაქტის წინაშე აღმოჩნდნენ: ადამიანი სიკვდილის შიშმაც ვერ გატეხა. უხეში ფიზიკური ზემოქმედების მოიმედენი დაფრთხნენ. იოანე საბანისძე გვიჩვენებს, როგორ ეუფლება მათ არსებას შიში. აბოს მკვლელები ვერ ისვენებენ. მათ თავიანთი მსხვერპლი აშინებს: „შურით აღვსილნი“ მივლენ ამირასთან და მას ასე დაიყოლიებენ: „ან ბრძანე გუამი მისი მოცემად ჩვენდა, რაითა განვილოთ და დავწუათ იგი ცეცხლითა და განვაქარვოთ იგი და აღვკოცოთ საცთური ქრისტიანეთაჲ, რაითა იხილონ ყოველთა და შეეშინოს და რომელნიმე მათგანნი მოიქცენ ჩუენდა და ჩუენგანთა ეშინოდეს და არღარა შეუდგენ სწავლასა ქრისტიანეთასა“. თავად შეშინებულები სხვათა დაშინებას ცდილობენ. ამირამ ისინი

ნებაზე მიუშვა. მაგრამ აბოს ჯალათები კვლავ ვერ ისვენებენ. ახლა მონამის დაღვრილი სისხლისა ეშინიათ. ამიტომ მოთხარეს სისხლიანი მიწა. წამებული გვამი ურემზე დადეს, ქალაქგარეთ გაიტანეს და იქ დაწვეს, ძვლები და ფერფლი კი მტკვარში ჩაყარეს.

უთანასწორო ბრძოლა დასრულდა. აბოს გვამსაც კი გაუსწორდნენ. მაგრამ მისი მონამეობრივი ღვანლი ამის შემდეგ ხდება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი. ის ქართველები, რომლებიც „შიშითა განილეოდნენ და ირყეოდნენ“, მისაბაძ მაგალითს ნახავენ და შიშს განადგებენ. პიროვნება აღორძინდა!

ქართაგან შერყეულ ლერწამს ახლა სხვა ხატი – ლალი ირემი ენაცვლება. აბოს ღვანლმა შეუძლებელი შეაძლებინა თვით ხეიბართაც კი. „აბოს წამების“ ავტორი შიშის დათრგუნვის ზეიმს გვიხატავს: „მაშინ იწყო სიმრავლემან ქალაქისამან ქრისტიანეთამან და განაგდეს შიში მძლავრთაჲ მათ და განვიდოდეს ყოველნივე ადგილსა მას, სადაცა დაწუნეს კორცნი იგი წმიდისა მონამისანი, მოხუცებულნი მორბოდეს კუერთხებითა თუსითა, მკელობელნი ვლდომით, ვითარცა ირემნი, ჭაბუკნი სრბით, ყრმანი კდომით ურთიერთას...“

დიდი სიცხადით გამოიკვეთა ჰაგიოგრაფის მიზანი: მონამის მიერ განვლილი სულიერი ამაღლების გზა სხვებისთვის მაგალითი აღმოჩნდა. მაცხოვრის მობაძავი მონამის მიერ შიშის დაძლევა სხვა ქრისტიანებსაც იგივე შეაძლებინა. ძალმომრეობით ადამიანის დათრგუნვა შეუძლებელი გახდა. თავისუფლება თურმე შიშის დაძლევით, პიროვნების აღორძინებით მიიღწევა.

„აბოს წამების“ ავტორმა თავისი ეროვნული პოზიცია ნათლად გამოხატა. მან ქართველები სარწმუნოებრივად ბიზანტიელებს გაუტოლა და ამით ეროვნული სიამაყის გრძნობა გაუღვივა მათ: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკჳდრთა“. იოანე საბანისძემ მწარე მამულიშვილური გულისტკივილი გამოთქვა, თანამემამულეთ გადაგვარების საფრთხე დაანახვა და ამით ეროვნული თვითმყოფლობის შენარჩუნება შთააგონა: „აღვერიენით ერსა უცხოსა... რომელთაგან ვისწავენით საქმენი

მათნი და ვჰმონებდით გულისთქუმასა გულთა ჩვენთასა მიბად-
ვებითა მათითა...”

შიში გულისთქმის მონებაა, ეგოიზმია, თავკერძობაა.

ბრძენს უთქვამს: „გარეშე-ბრძოლანი, შინაგან-შიშნი“.

„გარეშე-ბრძოლანი“ ადამიანს ვერაფერს დააკლებს, თუ
თვით იქნა თავისი უფალი, სძლია გულისთქმას, სძლია შიშს.

იოანე საბანისძემ დაგვანახა, რომ ეროვნული თავისუფლება
მჭიდროდ უკავშირდება პიროვნების ამაღლებას, სრულყოფას,
მის სულიერ წინსვლას. ამიტომ დაგვიხატა მან მონამის მიერ
განვლილი შიშის დაძლევის გზა ასე თვალნათლივ.

ირინა ნაცვლიშვილი

„აბო თბილელის მარტვილობის“ შესწავლის ისტორია და თანამედროვე მდგომარეობა

მეტეხის ძირში, მდინარე მტკვრის ნაპირას, ცალი ფერ-
დით კლდეზე მიბჯენილი მცირე ზომის ორნავიანი ბაზილი-
კაა, რომლის კარიბჭე-სამლოცველო ქალაქისკენ თალით არის
გახსნილი. რამდენიმე წლის წინ აგებული ეს პატარა ტაძარი,
რომელიც ორგანულად ერწყმის ლანდშაფტს, ძველ ნაშთზეა
აღშენებული და თბილისის მკვიდრთათვის ამ ლოკალური სივ-
რცის საკრალობის თორმეტსაუკუნოვანი ისტორიის მეტყველი
ძეგლია. VIII საუკუნის გასულს, ქართლში არაბთა ბატონობის
ხანაში, ამ ადგილას დაწვეს ცხედარი გაქრისტიანებული ისმა-
ელიტი ჭაბუკისა, აბოსი, რომელიც, თანამემამულეთაგან და-
უნდობლად დასჯილი, მსხვერპლად შეენირა ახალ რწმენას და
ამით დაბეჩავებულ, „ჩუეულებისაებრ მამულისა სღვის“ დამ-
ვინყებელ ქართველთათვის სულიერი მხნეობის მაგალითად და
„სარწმუნოების განახლების“ მძლავრ სტიმულად იქცა. მარ-
ტვილის ცხვრის ტყავში გამოკრული ძვლები, „რომელთა ვერ-
ლარა უძღეს დაწუად“, არაბებმა „შთაყარნეს დიდსა მას მდინარესა,
ქუეშე ჰიდსა მას ქალაქისასა, რომელსა ზედა აღმართებულ იყო
პატიოსანი ჯუარი ჰიდისაჲ“, როგორც გვაუწყებს აგიოგრაფი
(ძეგლები 1964: 73). „აბოს წამების“ დაწერიდან დღემდე აღნიშ-
ნული ტერიტორიისა და, შესაბამისად, დასახელებული ხიდის
(იმავე მეტეხის ან მონამეთა ხიდის) იერსახე ქალაქის განვი-
თარების კვალობაზე რამენჯერმე შეიცვალა, თუმცა, როგორც
წყაროებში ჩანს, აქ, ხიდის თავში, საუკუნეების განმავლობაში
ყოფილა აღმართული ჯვარი, ხოლო სამხრეთით მდებარეობდა
წმინდა აბოს სახელობის ნიში-სამლოცველო, ვახუშტი ბატონიშ-
ვილის „აღწერის“ მიხედვით – წმინდანის საფლავი. ეს უკა-

ნასკნელი ცნობა, სავარაუდოდ, უნდა ემყარებოდეს გავრცელებულ თქმულებას, რომ მარტვილის მტკვარში ჩაყრილი ძვლები წყალს ნაპირზე გამოუტანია, თბილისელებს კი ისინი ხიდთან არსებულ ქვაბულში დაუკრძალავთ. ასე უნდა გაჩენილიყო ამ ადგილას ახალი სალოცავი (ბერიძე 1996). თბილისის მკვიდრთა და, ამავე დროს, XIX საუკუნის რუსული ანექსიის შედეგად საქართველოში დროებით მოვლენილ მოხელეთა თუ მათი ოჯახების მხრიდან წმინდა აბოს განსაკუთრებულ პატივისცემასა და თაყვანისცემაზე მიუთითებს იმ დროიდან არსებული უხვი დოკუმენტური მასალა: 1930-იან წლებში გრაფ პასკევიჩ-ერევანსკის „აბოს ნიში“ ორნამენტებით შეუშკია, კარი შეუბამს და შიგ ხატი დაუსვენებინებია; 1843 წელს საქართველოს ეგზარხოსს, მთავარეპისკოპოს ევგენის, კავკასიის მხარის სამოქალაქო სამმართველოს უფროსი გენერალი გურკო სწერდა, რომ ხიდის მშენებლობისას გზის გაყვანასთან დაკავშირებით გაჩნდა კლდეში ორ სვეტზე ჩაშენებული „პორტიკისა“ და მის უკან მოთავსებული აბოს ორი ხატის დაზიანების საშიშროება, რის გამოც სთხოვდა, ახალი კარიბჭის მოწყობამდე ეს ხატები ეკლესიაში გადაესვენებინათ, ხოლო პოდპოლკოვნიკ გრაუტერს მიმართავდა, რომ პორტიკის დანგრევისას სამლოცველო, რომელშიც აბოს წმინდა ნაწილები იყო, უვნებლად დაეტოვებინათ; მიუხედავად ამგვარი ზრუნვისა, მდინარე მტკვარზე, „თათრის მეჩეთთან“, ხიდის მშენებლობის დასრულების შემდეგაც „მონამის განსასვენებელი ყველაზე გულსაკლავ, მიტოვებულ მდგომარეობაში“ ყოფილა, პოდპოლკოვნიკი გრაუტერი კი ახალი კარიბჭის მოუწყობლობის მიზეზად ხაზინიდან საჭირო თანხების არ გამოყოფას ასახელებდა, როგორც 1844 წელს ატყობინებდა მეტეხის ტაძრის მღვდელი ზაქარია მჭედლოვი ქართლ-კახეთის ეგზარქოსს, არქიეპისკოპოს ევგენის; ზაქარია მღვდლის მცდელობას შედეგი გამოუღია და 1845 წლის ზაფხულში წმინდა აბოს სამლოცველოს ახალი კარიბჭის მშენებლობა სახელმწიფო ხარჯით განსრულებულა; 1848-50 წლებში თბილისის მფარველი წმინდანის ნიშის განახლებისათვის იღვნის საიდუმლო მრჩეველი, სენატორი ს. ვ. საფონოვი, რომელიც წმინდა აბოს მაღლს განუკურნავს. მან კლდეში მინის კარი გააკეთებინა, ხოლო 1850 წლის 29 ივნისს,

პეტრე-პავლობის დღესასწაულზე, მისივე თაოსნობით, ნიში საზეიმოდ ეკურთხა; აკურთხეს, აგრეთვე, კ. გ. გაგარინის მიერ დანერგილი ხატიც, რომელიც სამლოცველოში ისე დაასვენეს, რომ ხიდზე ყველა გამვლელს მისთვის თაყვანი ეცა; 1874 წელს წმინდა აბოს ნიშის კარისთვის რკინის გისოსი შემოუვლია მაიორ გორსკინის ქვრივს, ნინოს, ხოლო 1882 წელს სამლოცველოს გამშვენებისათვის მისთვის ჩვეული გულმოდგინებით უზრუნია მ. პ. საბინინს. მანვე დაწერა წმ. აბოს ახალი ხატი, რომელიც დიდი გამოჩინებითა და ლიტანიით დაასვენეს ნიშში (ბესარიონი 1997ა). XIX საუკუნის დასასრულს ალავერდელი ეპისკოპოსის, კირიონის, ღვაწლით შეადგინეს „გალობა სავედრებელი წმ. დიდისა მოწამისა აბოისი“ (კირიონი 1899), თუმცა ეპისკოპოსისა და მის სხვა თანამედროვეთა სურვილი წმ. აბოს ნიშის ადგილას ტაძრის აშენების შესახებ მაშინ განუხორციელებელი დარჩა.

წმინდანის სახელობის ეკლესიის აგებაზე ზრუნვა არც XX საუკუნის დასაწყისში შენელებულა. 1916 წელს გაზეთ „საქართველოში“ დაბეჭდილ წერილში ი. ფერაძე გულისტკივილით წერდა, რომ ქრისტესთვის მარტვილ არაბ ჭაბუკს თბილისელები ადრე დიდ პატივს სცემდნენ, ახლა კი სირცხვილია, რომ მისი ნიში ძლივს მოჩანს ვინრო ქუჩაზე პატარა სავაჭრო სახლებს შორის; აღნიშნავდა, რომ კირიონ ალავერდელ ეპისკოპოსს სურდა ავლაბარში აბოს სახელობის პატარა ტაძრის აგება, მაგრამ საქართველოს მტრების მიერ მისი ქვეყნიდან განწევის შემდეგ ეს აზრიც დავიწყებას მიეცა (ფერაძე 1916). 1917-18 წწ. თბილისელ მოქალაქეებს წმ. აბოს ტაძრის მშენებლობისკენ მოუწოდა თბილელმა მიტროპოლიტმა ლეონიდე: „კმარა დაუდევრობა. დროა გამოვისყიდოთ მძიმე დანაშაული და შეერთებული ძალ-ღონით ახლა მაინც აღვმართოთ ეკლესია იმ ადგილზე, სადაც წმ. აბოს სისხლი მირონად ეცხო თბილისის ნიადაგს“ (ლეონიდე 1997); მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ დიდ საქმეს ჩვენს დრომდე აღსრულება არ ეწერა: 1994 წლიდან, საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის – ილია მეორის – ლოცვა-კურთხევით, ეკლესიის პროექტზე მუშაობა დაიწყო საპატრიარქოს საეკლესიო ხუროთმოძღვრების ცენტრმა (პროექტის ავტორი რევაზ



წმინდა აბო თბილელის სახელობის ტაძარი თბილისში



წმინდა აბო თბილელი. მოზაიკა — აბოს ნიში თბილისში

ჯანაშია; მშენებლობა დააფინანსა დვალიშვილების ოჯახმა და მორწმუნე მრევლმა). ტერიტორია გაინმინდა და მოიხსნა 3-4 მეტრი ნაყარი მიწა, რის შედეგადაც გამოჩნდა კლდესთან შეზღუდული აგურის წყება – ნმ. აბოს XIX საუკუნის სამლოცველო-„პორტიკის“ ნაშთი, მის ძირში – მცირე ზომის ქვაბი და იქვე – ძველი „მონამეთა ხიდის“ ბურჯიც (ბესარიონი: 1997ბ). ნმინდა აბოს სახელობის ტაძარი 2007 წლის 13 იანვარს აკურთხეს.

სიტყვა გაგვიგრძელდა, მაგრამ ეს ვრცელი ისტორიული ექსკურსი იმისათვის მოვიხმეთ, რათა წარმოგვეჩინა ქრისტიანობისათვის წამებული არაბი ჭაბუკი აბოს, როგორც განსაკუთრებული წმინდანის, მნიშვნელოვნება თბილისელთა და, საერთოდ, საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიისათვის. თბილელი მიტროპოლიტი ლეონიდე მას „მონამეთა თვალს“ უწოდებს და აღნიშნავს, რომ ის პირველი იყო, ვინც დედაქალაქში მსხვერპლად შეენირა ქრისტიანობას (ლეონიდე 1997). ცხადია, ამგვარ ვითარებაში გამორჩეულად დიდი იყო ინტერესი „წმინდა აბოს მარტვილობის“ ტექსტის მიმართაც, თუმცა მის შესახებ პუბლიკაციები, რომლებიც მრავლად გამოჩნდა ქართულ პრესაში XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან, ჯერ კიდევ არ იყო მეცნიერულ ნიადაგზე დაფუძნებული, მაგრამ შეიცავდა ზოგიერთ საყურადღებო ცნობას, ხან კი – მცდარ თვალსაზრისსაც, რომელიც გამართა და შეასწორა შემდგომმა კვლევა-ძიებამ. მაგალითად, „მწყემსის“ 1886 წლის მე-5 ნომერში, სათაურით „წ. მონამე აბო“, გადმოცემულია „აბოს მარტვილობის“ ტექსტის მოკლე შინაარსი რამდენიმე არაზუსტი ინტერპრეტაციით (წ. მონამე აბო 1986: 13-14). ანალოგიური ვითარებაა ამავე ჟურნალის 1905 წლის ერთ-ერთ ნომერშიც. აქ ყურადღებას იპყრობს აბოს სრულ სახელად აბრამის მიჩნევაც (წმიდა მონამე აბო ტფილელი 1905: 14). ტექსტის წინ დართული ეპისტოლეებით ინტერესდება გაზეთი „ივერია“. სვეტში „საისტორიო მასალა“ მოტანილია ვრცელი სახელწოდება „წმ. აბოს მარტვილობისა“ თხზულების ავტორსა და შემკვეთზე მითითებით, მასალის შემდგენელი კი სქოლიოში გვამცნობს, რომ ამ სათაურით „წმ. მონამის აბოს ცხოვრება და მოღვაწეობა“ ჩართულია 1849 წელს სვანეთიდან ჩამოტანილ ტყავზე ნანერ მამათა

მოძღვრებების „კრებულში“, რომელიც გადაწერილია X-XI სს-ში მშვენიერი ხუცური ასომთავრულით; აღნიშნავს, რომ ტექსტი „ცოტა შეცვლით“ არის დაბეჭდილი „საქართველოს სამოთხე-ში“, თუმცა ამჯერად იმდენად არ ინტერესდება ამ „ცხოვრება-მოღვაწეობით“, რამდენადაც „გრამოტი“ სამოელ კათალიკოსისა და „მღვდლის იოანე საბანის ძის“ პასუხით, რომელნიც მოყვანილია „აქ“, „სიტყვა-სიტყვად ამოწერილი“ ხსენებული კრებულიდან (საისტორიო მასალა 1889). მართლაც, სვეტში თხზულების სახელწოდების ქვემოთ ერთმანეთის მიყოლებით დაბეჭდილია ორივე ეპისტოლე, მასალის შემდგენელი კი იოანე საბანისძის წერილის ორ ეპიზოდზე მითითებით კვლავ სქოლიოში აღნიშნავს, რომ ამაზე მეტი საბუთი არ არის საჭირო იმის სათქმელად, რომ ძველი და ახალი აღთქმის საღმრთო წერილი ნათარგმნი იყო ქართულად ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელე-ბამდე; „ეს გრამოტა და პასუხი დაწერილია 890-891 წლებში“ (საისტორიო მასალა 1889). სამი წლის შემდეგ გაზეთი „ივერია“ კვლავ აქვეყნებს სამოელ კათალიკოსისა და იოანე საბანისძის ეპისტოლეთა ტექსტებს, ამჯერად – სვეტში „მთავარ-ეპისკოპოსნი საქართველოს ეკკლესიისა (488-1811)“, რომელშიც ეპისტოლეებთან ერთად მოყვანილია, აგრეთვე, რამდენიმე ცნობაც. კერძოდ, აღნიშნულია, რომ სამოელი ქართლის კათალიკოსი იყო 780-795 წწ.-ში; მის დროს, 786 წლის 6 იანვარს, პარასკევს, ეწამა აბო თბილელი. ნათქვამის წყაროებად საგაზეთო მასალის შემდგენელი პ. ცხვილოელი (ფსევდონიმი პ. კარბელაშვილისა) ასახელებს დ. ბაქრაძის შენიშვნას ვახუშტი ბატონიშვილის ისტორიაზე და ბაქრაძისვე საქართველოს ისტორიას (მთავარ-ეპისკოპოსნი საქართველოს ეკკლესიისა 1892). „წმ. აბოს მარტვილობის“ ისტორიულ რეალიებზე ამახვილებს ყურადღებას გ. წერეთელი, თუმცა, რა წყაროებს ეყრდნობა ზოგიერთი კონკრეტული ცნობის გადმოცემისას, არ მიუთითებს (წერეთელი 1893: 8-10).

1899 წლის „ცნობის ფურცლის“ რამდენიმე ნომერში სათაურით „წმ. და ნეტარი მონამე ქრისტესი აბო“ იბეჭდება ი. ფერაძის წერილი, რომლის შესახებაც სქოლიო გვამცნობს: „საუბარი, წარმოთქმული ქვაშვეთის ტაძარში 1899 წ. 10 იანვარს“. VII სა-

უკუნიდან დაწყებული მცირე ისტორიული ექსკურსის შემდეგ ავტორი მოკლედ წარმოგვიდგენს ქართლის მდგომარეობას „აბოს მარტვილობის“ მიხედვით, შემდეგ კი გადმოგვცემს თხზულების შინაარსს, ალაგ-ალაგ იოანე საბანისძის ტექსტიდან მოყვანილი ციტატების ჩართვით (ფერაძე 1899ა). წერილის ბოლო ნაკვეთში ი. ფერაძე აღნიშნავს, რომ აბოს თავი მოჰკვეთეს 790 წლის 6 იანვარს და აკონკრეტებს წმინდანის დასჯასა და დაწვასთან დაკავშირებულ ზოგიერთ გეოგრაფიულ ცნობას. კერძოდ, 40 სებასტიელ მონამეთა სახელობის ტაძრის შესახებ ამბობს, რომ ის აშენებული იყო მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე, ავლაბრის ქვედა ხიდთან, ახლანდელი თათრის სალოცავის (მეჩეთის) ახლოს, ხოლო საგოდებელი მდებარეობდა მტკვრის მარცხენა სანაპიროზე, მეტეხის კლდის ძირას. ამასთანავე, გვამცნობს, რომ წმინდა აბოს ხსენებას ქართული ეკლესია 1750 წლამდე, ანტონ კათალიკოსის ცვლილებამდე, 7 იანვარს აღნიშნავდა, შემდეგ კი – 8 იანვარს, ხოლო სამოელის კათალიკოსობის ხანად ასახელებს 789-794 წლებს (ფერაძე 1899ბ). „აბო თბილისის მარტვილობას“ ი. ფერაძე ქართული პრესის ფურცლებზე მოგვიანებით კიდევ ერთხელ უბრუნდება. 1916 წელს გაზეთ „საქართველოს“ ორ ნომერში თხზულების შინაარსის გადმოცემის პარალელურად შესამჩნევია წერილების ავტორის მხრიდან ტექსტის ანალიზის ერთგვარი მცდელობა ზოგიერთი მოვლენის კომენტირებით (ფერაძე 1916).

VII-VIII საუკუნეების ქართლის პოლიტიკური, ეკონომიკური და სულიერი მდგომარეობის მიმოხილვით იწყება XIX ს-ის ბოლოს გამოცემული პატარა ბროშურა „წმიდა მონამე აბო ტფილელი“. ავტორი, კირიონ ეპისკოპოსი, აბოსდროინდელი ვითარების ნათელსაყოფად იმონშებს ციტატას აგიოგრაფიული თხზულებიდან, შემდეგ კი, მ. საბინინის გამოცემის მიხედვით, მოკლედ გადმოგვცემს ტექსტის შინაარსს. ამ ნაშრომში განსაკუთრებით საინტერესოა კირიონის კომენტარები, რომელთაც იგი სქოლიოს სახით გვთავაზობს. 40 სებასტიელ მონამეთა სახელობის ეკლესიის შესახებ წერს: „ეს ტაძარი დააქცია შაჰ-აბაზ I-მა. იგი იყო მეტოქე ივერიის კარისა მღვთისმშობლისა მონასტრისა“; სადილეგოსთან დაკავშირებით ამბობს, რომ „ამ

ადგილას ახლა დუქან-ბაზარია გამართული“; „ქალაქის ხიდის“ თაობაზე გვამცნობს, რომ „ეს ის ხიდია, რომელიც სპარსელთა მეჩითის ახლოს არის და დღესაც ეწოდება „ხიდი მონამეთა“ და სხვ. (კირიონი 1988: 10). საყურადღებოა კირიონ ეპისკოპოსის კომენტარი აბოს ძვლების დაკრძალვისა და სოფ. არბოს ეკლესიის შესახებ: „ზოგიერთი ძვალნი წმ. აბოს სხეულისა გადარჩა დაწვას... წყლიდან ამოიღეს იგინი და დაჰკრძალეს იმ ადგილას, სადაც მონამებრივ განუტევა სული ნეტარმა, აქედან მერე, როგორც ამბობს ვახუშტი, ნეშტი წმ. გადატანილ იქმნა გორის მაზრაში, სოფ. არბოს, საცა მათ დაკრძალვის ადგილას აშენებულია ეკკლესია წმ. აბოს სახელობაზედაო... მაგრამ ეს აზრი ჩვენის ისტორიკოსისა და გეოგრაფოსისა დამყარებულია მარტო ოდენ იმ მზგავსობაზედ, რომელიც არსებობს მონამეს სახელს აბოსა და სოფელ არბოს შორის. არბოს შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ სიტყვა არბოობა ჰნიშნავს ბაზრობას და მაშასადამე სოფლის სახელ-წოდება არ არის წარმომდგარი მონამის აბოს სახელისაგანა. თვით არბოს ეკკლესია აბოს სახელობაზედ კი არ არის აშენებული, არამედ წმ. მთავარ მონამისა და ძლევა-შემოსილის გიორგის სახელობაზედ“ (კირიონი 1988: 10-11). წმინდა აბოს სიკვდილით დასჯის თარიღად ეპისკოპოსი კირიონი ასახელებს 790 წლის 7 იანვარს და აღნიშნავს, რომ 1750 წლის შემდეგ, რაც ანტონ კათალიკოსმა აბოს ხსენების დღე 8 იანვარს გადაიტანა, მას ამ დროს ზეიმობენ იმ „კანონებისა და სტიქარონების“ გალობით, რომლებიც „შედგენილია მის სადიდებლად კათალიკოზ არსენისა, ბესარიონისა და ანტონ I-ის მიერ, და რომელიც დაბეჭდილია ღვთის-მსახურების წიგნებში“. ამასთანავე, აღნიშნავს, რომ მოაღწია აბოსადმი მიძღვნილმა ძველმა სტიქარონებმა და კანონებმაც, რომლებიც დაცულია „მიქელ-მოდრეკილის დიდს ეტრატის ხელნაწერში“ (კირიონი 1988: 12). ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, კირიონ ეპისკოპოსი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ „აბო ტფილელის მარტვილობის“ ავტორი მის მიერ გადმოცემული ამბების თანამედროვეა, აგრეთვე – თხზულების კომპოზიციასა და თითოეული თავის რაობაზე, შემდეგ კი გადმოგვცემს „აბოს ნიშის“ ისტორიას, რომლის შესახებ ზემოთ ვრცლად ვისაუბრეთ.

კირიონი გამოთქვამს გულისტკივილს იმის გამო, რომ აბოს წამების ადგილას ეკლესია არ არის აღშენებული და ესოდენ გამორჩეული წმინდანის სახელი „არც-კი იხსენიება ჩამოლოცვაზედ აქაურს მართლ მაღიდებელს ეკკლესიებში“ (კირიონი 1988: 14). ბოლოს მაღლიერებას უცხადებს ამ ახოვან მოღვაწეს და ევედრება, იყოს მფარველი ქართველი ქრისტიანებისა და მიიღოს მცირედი გალობა (მოყვანილია სავედრებული გალობის ტექსტი (კირიონი 1988: 14-15). იგივე სავედრებული გალობა (პარაკლისი) ერთვის 1899 წელსვე „საქართველოს საეგზარხო-სოს საეკკლესიო მუზეის თავმჯდომარის ყოვლად სამღვდელო კირიონის, ალავერდის ეპისკოპოსის ბრძანებით“ გამოცემულ „აბო ტფილელის მარტვილობის“ ტექსტსაც (კარბელოვი 1899). გამოცემის რედაქტორი – ანჩისხატის ტაძრის მღვდელი პ. კარბელაშვილი – სქოლიოში შენიშნავს: „ესე წმ. აბოს მონამეობისა მშვენიერი მოთხრობა იბეჭდება უმეტნაკლებოდ მეცხრე საუკუნის ტყავზედ ხელნაწერიდან... რომელიც 1847 წელს ჩამოიტანეს სვანეთიდან... იბეჭდება შეუცვლელად დედნიდამ“ (კარბელოვი 1899). ამ ხელნაწერისათვის უპირატესობის მინიჭება, პ. კარბელაშვილის თქმით, განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ ის „ყველაზედ უკეთესი და სრულია“ „აბოს წამების“ შემცველ სხვა მრავალ ხელნაწერსა და „საქართველოს სამოთხეში“ (შეცთომებით)“ (კარბელოვი 1899) დაბეჭდილ ტექსტს შორის. მართლაც, თხზულების მეცნიერულმა კვლევამ ცხადყო, რომ მ. საბინინის რედაქტორობით გამოცემული ტექსტი (საბინინი 1882: 333-350) არაერთ შეცდომასა და უზუსტობას შეიცავს, ისევე, როგორც გამომცემლის კომენტარები; მაგალითად, მ. საბინინი მიიჩნევს, რომ აბო შემოკლებული ვარიანტია სახელისა აბრაამი (ანალოგიური აზრი იყო გამოთქმული ჟურნალ „მწყემსის“ ფურცლებზე 1905 წელს), ხოლო მარტვილის თავისკვეთის თარიღად ასახელებს 790 წლის ზ. (ანუ 7) იანვარს (საბინინი 1882: 345). როგორც ვხედავთ, XIX საუკუნის ბოლო და XX-ის პირველ მეოთხედებშიც კი, მიუხედავად აბო თბილელისა და მისი ცხოვრება-წამების ამსახველი ტექსტის მიმართ ასეთი ინტერესისა, არ იყო ზუსტად განსაზღვრული არაბი ჭაბუკის მარტვილობის თარიღიც კი: ზოგიერთი მოსაზრებით, ეს უნდა მომხდარიყო 790 წლის 6

იანვარს, სხვათა აზრით – ამავე წლის 7 იანვარს. ამ მხრივ გამონაკლისი 1892 წელს გაზეთ „ივერიაში“ გამოქვეყნებული პ. ცხვილოელის მასალაა, რომელშიც აბოს მარტვილობის თარიღად 786 წლის 6 იანვარია მითითებული, რაც, მასალის შემდგენლის განმარტებით, ემყარება დ. ბაქრაძის შენიშვნას ვახუშტი ბატონიშვილის „ისტორიაზე“ და მისსავე „საქართველოს ისტორიას“. როგორც ჩანს, პ. ცხვილოელს მხედველობაში აქვს 1885 წელს დ. ბაქრაძის განმარტებებით გამოცემული სწავლული ბატონიშვილის „ისტორია“, რომლის ერთ-ერთ სქოლიოში ყურადღება გამახვილებულია იოანე საბანისძის მიერ აბოს წამების ფაქტის სინქრონულ დათარიღებაზე: „ხალიფი მაჰდი მოკვდა 3 აგვისტოს 785 წ., მაჰდის შვილი და მემკვიდრე მუსა ხალიფობდა მხოლოდ 786 წლის 15 სექტემბრამდე... იმპერატორი კონსტანტინე... მეფობდა 780-787 წ. ეს სინხრონიზმი... უჩვენებს, რა დროს უნდა მომხდარიყო წამება წმ. აბოსი“ (ვახუშტი 1885: 121). ამ შენიშვნას დ. ბაქრაძე ავრცობს თავის „საქართველოს ისტორიაში“ და აბოს წამების თარიღზე მსჯელობისას წერს: „თვით დღესასწაული განცხადებისა ნამდვილ იყო პარასკევს 786 წლის 6 იანვარს. ხრონოლოგიის ჩვე-ნებაში აქ შეცდომაა“ (ბაქრაძე 1889: 208). საბოლოოდ ამ საკითხს ნათელს ჰფენს კ. კეკელიძე, თუმცა ადრე წმინდა აბოს ახლად გამოვლენილ საგალობლებთან დაკავშირებულ სტატიაში იგი წმინდანის მარტვილობის დროდ 820 წელს ასახელებდა: „...ისინი შეთხზულნი უნდა იყვნენ მას შემდეგ, რაც წმ. აბოს ბიოგრაფია დაიწერა იოანე საბანისძის მიერ (ე.ი. 820 წლის შემდეგ)...“ (კეკელიძე 1905: 5). მოგვიანებით მეცნიერი ზედმინევენითი განმარტებით ასაბუთებს, რომ „აბოს წამებას ადგილი ჰქონია 786 წელს, 6 იანვარს, როგორც თვით ავტორი უჩვენებს. ამას ადასტურებს ბიზანტიურ-არაბული სინქრონიზმი ტექსტისა: მეფობა იმპერატორის კონსტანტინე მეექვსისა და ხალიფა მოსესი... ამის კონტროლის განწევა სხვანაირადაც შეიძლება“, კერძოდ, აბოს საპყრობილეში ჩასმის თარიღსა და დღეზე დაკვირვებით (კეკელიძე 1986: 14). კ. კეკელიძის ეს ნაშრომი პირველად 1935 წელს გამოქვეყნდა (კეკელიძე 1935) და მას შემდეგ აბოს წამების ფაქტის ამგვარი დათარიღება ექვეყნებ არასოდეს დამდგარა, მიუხედავად ზოგიერთი

ახალი ცნობისა (ალექსიძე 2001) თუ „დათარიღების ფორმულის“ განსხვავებული ინტერპრეტაციისა (შურღაია 2001), რომლებიც წარმოაჩინა XXI საუკუნის ლიტერატურათმცოდნეობითმა კვლევებმა.

საერთოდ, სიახლე არ არის, რომ ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების, მათ შორის „აბო თბილელის მარტვილობის“, შესწავლის ისტორიას მყარ მეცნიერულ საძირკველზე სწორედ კ. კეკელიძის, ი. ჯავახიშვილის, ი. აბულაძისა და სხვა მათ თანამედროვეთა თაობა აფუძნებს. ჩვენი ლიტერატურული მემკვიდრეობის ისტორიულ-ფილოლოგიური თუ ტექსტოლოგიური პრობლემატიკიდან ფაქტობრივად არ დარჩენილა საკითხი, რომლისთვისაც მათ არ მიეძციათ ყურადღება და ჩვეული რუდუნებითა და კეთილსინდისიერებით არ შესდგომოდნენ მის კვლევას იმდროინდელი სამეცნიერო-ტექნიკური ბაზის მდგომარეობის გათვალისწინებით. კ. კეკელიძემვე XX საუკუნის I ნახევარში ჩამოაყალიბა საკითხთა ის წრე, რომელზეც მართებდა მუშაობა ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებას „აბოს წამების“ შესწავლისა და ანალიზისას, ეს გახლდათ თხზულების შემცველი ხელნაწერები, ავტორი, ნაწარმოებში მოხსენიებული პირები, დაწერის თარიღი, იმდროინდელი ქართლის პოლიტიკური თუ სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობა, იდეოლოგია, გეოგრაფიული რეალიები, წყაროები, მხატვრული ფორმა, ენა და სხვ.

იმთავითვე განსაკუთრებული ინტერესი და აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია ვინაობამ „აბო თბილელის მარტვილობის“ ავტორისა, რომელიც „თანამედროვე და თვითმხილველი, ამასთან დაახლოებული მეგობარი“ (კეკელიძე 1980: 129), „გულითადი მეგობარი“ (ჯავახიშვილი 1977: 78) ყოფილა აბოსი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, 1889 წელს გაზეთ „ივერიაში“ ე. წ. სვანური მანუსკრიპტის მიხედვით დაბეჭდილ ეპისტოლეებთან დაკავშირებით გაკეთებული შენიშვნა გვამცნობს, რომ ერთი მათგანი სამოელ კათალიკოსს ეკუთვნის, ხოლო მეორე – „მღვდელ იოანე საბანისძეს“ (საისტორიო მასალა 1889). თხზულების ავტორი რომ იოანე საბანისძეა, ხელნაწერებში სათაურშივეა მითითებული, ამასვე ადასტურებს სამოელ კათალიკოსის ეპისტოლეც,

თუმცა მისი მიმართვა ადრესატისადმი, რომელსაც სთხოვს აბოს მარტვილობის აღწერას, მკვლევართ სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის საშუალებას აძლევს. კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ „იოანე საბანისძე საერო პირი იყო და არა სასულიერო... სამოელ კათალიკოსი თავის წერილში ისეთი კრძალულებით და მორიდებით მიმართავს იოანეს, რომლითაც უზენაესი სასულიერო პერსონა, კათალიკოსი, მის ხელქუეშე უშუალოდ მდგომ სასულიერო პირს არ მიმართავდა, ეს ტონი უფრო შეშვენიის საერო პირს, და ისიც საზოგადოებრივი იერარქიის კიბის არა დაბალს, არამედ მაღალ საფეხურზე მდგომს...ავტორის სარწმუნოებრივ-ეკლესიური იდეოლოგია და საეკლესიო-სასულიერო სწავლა-განათლება, რომელიც ნათლად ჩანს თხზულებაში, არ გამოდგება მისი, ავტორის, ვინაობის გასარკვევად, რადგანაც ასეთი იდეოლოგიისა და სწავლა-განათლების მატარებელნი იყვნენ იმ ეპოქაში არა მარტო სასულიერო პირები, არამედ საერონიც“ (კეკელიძე 1986: 34). ამ აზრს იზიარებს სხვადასხვა თაობის მკვლევართა უმრავლესობაც. მაგალითად, რ. ბარამიძის დაკვირვებით, ბიზანტიაში XIV საუკუნეში სასულიერო მწერლობაში მოღვაწეთაგან 45% საერო პირი იყო; ამდენად, არც „აბოს წამების“ შემთხვევაში უნდა იყოს უჩვეულო მისი დანერა ერისკაცის მიერ (ბარამიძე 1989). გ. კუჭუხიძე ყურადღებას ამახვილებს სამოელ კათალიკოსის წერილში იოანე საბანისძის მიმართ გამოყენებულ ტერმინზე „ეკლესიის შვილი“, რომელიც თხზულების ტექსტის სხვა ეპიზოდში მრევლის გარკვეულ კატეგორიას მიემართება. ისტორიკოსთა (ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი, ა. ბოგვერაძე, ბ. ლომინაძე) შრომებზე დაყრდნობით, მკვლევარი მიიჩნევს, რომ „ეკლესიის შვილობა“ ეკლესიასთან დაახლოებულ და მისთვის წადიერებით მოღვაწე საერო პირთა სოციალური სტატუსია. ამდენად, იოანე საბანისძე ხელისუფალთა კარზე გავლენიანი წარჩინებული უნდა იყოს, რაზეც მეტყველებს მისი მამის სახელით მოხსენიებაც. ამასთანავე, მას პირადად უნდა სცნობოდა კათალიკოსი, რომლის ხელიდანაც ის „მარადის“ იღებდა დალოცვას და რომელმაც კარგად იცოდა მისი განათლების, საღვთო წიგნთა ცოდნისა და კეთილი საქმეების აღსრულებისათვის გულმოდგინების შესა-

ხეზ. გ. კუჭუხიძე დასაშვებად სცნობს ვარაუდს, რომ „კათალიკოსი პირადი მოძღვარიც იყო იოვანესი...“ (კუჭუხიძე 2005: 132). ს. მეტრეველსაც მიაჩნია, რომ იოანე საბანისძე მაღალი რანგის საერო პირია, ოჯახის უფროსი, თავისი დროის გამორჩეული და პატივისცემი ფიგურა (მეტრეველი 2002). სხვაგვარად ფიქრობს მეცნიერთა მეორე ნაწილი: შ. ნუცუბიძეს იოანე საბანისძე სასულიერო პირი ჰგონია, რადგან, მისი აზრით, კათალიკოსი ეკლესიისათვის ესოდენ მნიშვნელოვანი თხზულების დაწერას საერო პირს არ მიაწოდებდა. „სახლის კრებულთან“ დაკავშირებით, რომელსაც იოანესადმი გაგზავნილ ეპისტოლეში ლოცავს სამოელი, შ. ნუცუბიძე წერს: „აქ ლაპარაკია რაღაც კრებულზე, რომელიც თავს იყრიდა საბანისძის სახლში... მღვდელმთავრის ანუ მოძღვარის სახლის შინა კრებული... /საოჯახო/... სკოლას და მასში თავმოყრილს მონაფეებს გულისხმობდა... საბანისძე სწორედ იმიტომ არის მეცნიერი საღმრთოთა წიგნთა, რომ ის ამ მეცნიერების თავისი კრებულისათვის გადამცემი, მასწავლებელი, ანუ მოძღვარი იყო“ (ნუცუბიძე 1965 : 403-404). ბ. კილანავაც ფიქრობს, რომ იოანე საბანისძე სასულიერო პირია, თანაც, მაღალი თანამდებობის პირი – ეპისკოპოსი. მკვლევარს მიაჩნია, რომ შესაძლოა ის თბილისის ეპისკოპოსიც ყოფილიყო, თბილელი, და აბო იმ ტაძარში დადიოდა, რომელშიც იოანე მოღვაწეობდა. ამასთანავე, იგი არ ამართლებს მეცნიერებაში დამკვიდრებულ ფორმას „საბანისძე“, მაშინ როცა, ხელნაწერთა იკითხვისების მიხედვით, საბანი თხზულების ავტორის მამის სახელად მოჩანს (კილანავა 1973; კილანავა 1990). საგანგებოდ ამახვილებს ამ ფაქტზე ყურადღებას ხ. ზარიძეც და აღნიშნავს, რომ საბანისძე გვარი არ არის. გარდა ამისა, ისიც ფიქრობს, რომ „აბოს წამების“ ავტორი სასულიერო პირია და შესაძლოა – ეპისკოპოსიც. მის მიერ სამოელ კათალიკოსის პასუხად გაგზავნილ ეპისტოლეში საკუთარი თავის ოთხჯერ უღირსად მოხსენიება, მკვლევრის აზრით, განამტკიცებს იმ თვალსაზრისს, რომ იოანე სასულიერო პირია, ხოლო მისი „კრებული“, მოხსენიებული კათალიკოსის წერილში, უნდა გულისხმობდეს სასულიერო პირთა კრებულთ ანუ ეკლესიებს, რომლებიც იოანეს ეპარქიაში შედიოდა. ხ. ზარიძის თქმით, ამ აზრის სასარგებ-

ლოდ მეტყველებს თავად სტრუქტურაც თხზულებისა, რომელიც ნათლად ავლენს, რომ მისი ავტორი დახელოვნებულია ამბიონიდან მრევლთან ურთიერთობაში. ხ. ზარიძის აზრით, იოანე საბანისძე ორმოც სებასტიელ მონამეთა სახელობის ეკლესიაში მოღვაწეობდა, აქვე დადიოდა ღვთისმსახურებაზე აბო, რამაც განაპირობა მოძღვარსა და სულიერ შვილს შორის ესოდენ ახლო და თბილი დამოკიდებულება, ამასთანავე – ის ფაქტიც, რომ გაქრისტიანებული არაბი ჭაბუკი სარკინოზებმა სწორედ ამ ეკლესიის კართან დასაჯეს სამაგალითოდ (ზარიძე 1997; ზარიძე 1997 ა). იყო თუ არა იოანე საბანისძე თბილისის ეპისკოპოსი, ამის დადასტურება სათანადო წყაროების გარეშე დღეს, რასაკვირველია, რთულია, მაგრამ მისი ნაწარმოები არის ჩვენამდე მოღწეულ თხზულებათაგან პირველი, რომელიც თბილისში დაიწერა, ეს კი სხვა მხრივაც არის საგულისხმო; როგორც ლ. მენაბდე შენიშნავს, „აბოს წამება“ „არსებითად... გვაცნობს... ძველი თბილისის ლიტერატურულ ინტერესებს“, მისი საშუალებით „შეგვიძლია შევიქმნათ წარმოდგენა ძველი თბილისის ლიტერატურულ ცხოვრებაზე“ (მენაბდე 1962: 130).

იოანე საბანისძის საინტერესო ფსიქოლოგიურ პორტრეტს გვიხატავს ს. მეტრეველი. თხზულების ტექსტზე დართული ეპისტოლეს მიხედვით, მკვლევარი სამოელ კათალიკოსის პიროვნულ თვისებებსაც წარმოაჩენს (მეტრეველი 2002).

ქართლში სამოელის კათალიკოსობის პერიოდად ისტორიოგრაფიაში 780-790 წლებია განსაზღვრული. ამიტომ კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ „აბო თბილელის მარტვილობის“ დაწერა 790 წელს ვერ გადასცილდება, თუმცა ის უნდა შექმნილიყო „ტრაგიკული ამბის უშუალო შთაბეჭდილების ქვეშ, აბოს გარდაცვალების შემდეგ უმაღლ“ (კეკელიძე 1986: 33), ანუ 786 წლის ახლო ხანებში. ამ საყოველთაოდ გაზიარებულ მოსაზრებას მხარს უჭერს თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში გ. კუჭუხიძის მიერ გამოთქმული ორიოდ მოსაზრებაც; კერძოდ: სამოელ კათალიკოსის წერილის შინაარსი ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ ის აბოს წამებიდან მცირე დროშია დაწერილი, ხოლო ვინაიდან თხზულებას „შემკვეთს“ იოანე ეპისტოლესთან ერთად უგზავნის, საპასუხო წერილის დიდი ხნით დაგვიანება

მისი მხრიდან უხერხული იქნებოდა; ამასთანავე, გ. კუჭუხიძე ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ აბოს საპყრობილეში ხატი არ ჩანს, და ფიქრობს, რომ არაბებმა, რომლებიც ხატ-მბრძოლობას უჭერდნენ მხარს, ჭაბუკს საპატიმროში ხატი არ შეატანინეს. ხატს არსად ახსენებს თხზულების ავტორიც, რაც სავარაუდოს ხდის, რომ „აბოს მარტილობა“ ბიზანტიაში ხატ-მბრძოლობის პირველი ტალღის დამარცხებამდე – მე-7 მსოფლიო საეკლესიო კრებამდე, 787 წლის 24 სექტემბერამდე, უნდა დაწერილიყო (კუჭუხიძე 2006გ; კუჭუხიძე 2009ბ). იმ აზრს, რომ იოანე საბანისძეს კათალიკოსის წერილის მიღებიდან მცირე დროში უნდა დაეწერა თავისი თხზულება და საპასუხო ეპისტოლესთან ერთად ეახლებინა სამოელისათვის, იზიარებს ს. მეტრეველიც (მეტრეველი 2002).

იოანე საბანისძე, როგორც შენიშნავს კ. კეკელიძე, „მატარებელია მკვეთრად ჩამოყალიბებული რელიგიური იდეოლოგიისა. მისი მსოფლმხედველობა პროვიდენციალურია: ამქვეყნიური ცხოვრების ყველა მოვლენაში ის ღვთის ხელს ხედავს“ (კეკელიძე 1986: 34). ამასთანავე, მისთვის „სარწმუნოება... არის საზომი ეროვნული სიდიადისა და დამცველი ეროვნული ფიზიონომიისა და მთლიანობისა“ (კეკელიძე 1986: 35). „მე ვარ ქართველი და, მაშასადამე, ვარ ქრისტიანი“, – ასეთ ფორმულაში აქცევს იოანე საბანისძის მსოფლმხედველობას ს. მეტრეველი (მეტრეველი 2002: 57). ამგვარი თვითშეგნებების ფონზე ქართლის ტრადიციული სარწმუნოებისა და, შესაბამისად, ეროვნული ინტერესებისათვის აბოს, ტომით სარკინოზის, უკომპრომისო მსხვერპლად შეწირვის ფაქტი არაბთა შეუზღუდავი, აგრესიული პოლიტიკის პირობებში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენდა. იოანე საბანისძის, როგორც შემოქმედის, გამორჩეული დამსახურებაა სწორედ ისაა, რომ მან „ცხოვრების კერძო მოვლენაში ... საზოგადო-მნიშვნელოვანი გარემოება შენიშნა და დაინახა“ (ჯავახიშვილი 1977: 78). ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ ანალოგიური იყო ღვანლი რაჟდენისა და ევსტათი მცხეთელისა, ვინაიდან ეს მოწამენიც ქართლში გაბატონებული რელიგიისა და ეროვნების წარმომადგენლები იყვნენ, მაგრამ მათი „მარტილობების“ ავტორებმა მხო-

ლოდ მოვლენები აღწერეს და ვერ შეძლეს ამ მოვლენათა მნიშვნელობა ქართლის იმდროინდელი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი ვითარების ფონზე წარმოეჩინათ და ამით გამოეკვეთათ მათი მნიშვნელობა (ჯავახიშვილი 1977). „ვესტათი მცხეთელის მარტვილობას“ ადარებს იოანე საბანისძის თხზულებას მ. ლორთქიფანიძეც. მისი თქმით, ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, პირველისგან განსხვავებით, ავტორის მთავარი მიზანი იყო უცხოელთა ბატონობის პირობებში ეროვნული თვითშეგნების გაღვივება, ეროვნული სარწმუნოებისა და თვითმყოფადობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის პროპაგანდა; კონკრეტული ფაქტის ამგვარი განზოგადება აქამდე უცნობი იყო ქართული ისტორიოგრაფიისათვის; ამიტომაც მიიჩნევს მკვლევარი მას საეტაპო ნაწარმოებად (ლორთქიფანიძე 1966); პ. ინგოროყვა კი წერს, რომ „თემა აბოს ბიოგრაფიისა... ეხება ერთ ეპიზოდს არაბთა მფლობელობის ხანიდან საქართველოში. მაგრამ ეს ეპიზოდი ავტორს გამოყენებული აქვს როგორც ფონი ნაციონალური იდეოლოგიის პროპაგანდისათვის. აბოს ბიოგრაფიის სახით ავტორი ქმნის ღრმა პოლიტიკური შინაარსით აღვსილ ლიტერატურულ დოკუმენტს“ (ინგოროყვა 1939: 383). ამ თვალსაზრისით „ აბო თბილელის მარტვილობას“ არაერთ გამოკვლევაში დაეთმო ყურადღება (კეკელიძე 1935; კეკელიძე 1980; კეკელიძე 1986; ჯავახიშვილი 1977; ბარამიძე 1986; ბარამიძე 1998; სირაძე 1987ა; სირაძე 1987ბ; სირაძე 1992; სირაძე 2001; ბრეგაძე 1980; ზეთეიშვილი 1989 და სხვ.). რ. ბარამიძე შენიშნავს, რომ იოანე საბანისძე ქართველ აგიოგრაფთაგან „ერთადერთია, რომელიც სწორედ ეროვნული თვისებების დაკარგვისა და ეროვნული აღრევის საშიშროებაზე ლაპარაკობს: „აღვერიენით ერსა უცხო-სა... და ვისწავენით საქმენი მათნიო“ (ბარამიძე 1986: 50). ამასთან დაკავშირებით მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს იოანე საბანისძის მიერ ქართველთა ტრადიციული ისტორიული გზის ერთგვარ ფორმულად ჩამოყალიბებულ ფრაზაზე: „მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვა“, რომელთან დაკავშირებითაც ი. ჯავახიშვილი წერდა: „იოანე საბანის ძემ იცოდა, რომ ადამიანთა მოქმედებაში არსებობდა „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვა“, მამა-პაპეული თვისებით ნაკარნახევი მიმართულება, რომელიც გან-

საკუთრებულს ხასიათს ანიჭებდა ამა-თუ-იმ ერის შვილთ. იოანე საბანის ძე დარწმუნებული ყოფილა, რომ ქართველთა ამგვარი „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვა“, მამაპაპეული თვისება იყო „ჭირთა მოთმენით“ განსაცდელის ატანა“ (ჯავახიშვილი 1977: 77-78). იოანე საბანისძის ამ ფრაზაზე საგანგებოდ მსჯელობს რევაზ სირაძეც. იგი წერს: „ეს სიტყვები ყოველი დროისათვის მნიშვნელოვან, ფუნდამენტურ ეროვნულ კონცეფციას შეიცავს... ეს სიტყვები გულისხმობენ, რომ ყოველ ერს თავისი ისტორიული გზა და კვალი აქვს... „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვა“ ბევრი რამით ყველა დროისათვის საერთო უნდა იყოს“ (სირაძე 1992: 25). რ. სირაძე აღნიშნავს, რომ „აბო თბილელის მარტვილობის“ ავტორი არაბთაგან ფიზიკურად და მორალურად დათრგუნული ქართველობის ეროვნული თვითშეგნების გააქტიურებას ღირსებათა ნათელყოფით ცდილობს. ამ მიზნით „იოანე საბანისძეს წამოყენებული აქვს ოთხი მოტივი: 1. ქართველები მარტონი ვიცავთ ქრისტიანობას კულტურული მსოფლიოს განაპირასო; 2. ხუთას წელზე მეტი ხანია, რაც ჩვენ ქრისტიანობას ვეზიარეთო; 3. ჩვენი სარწმუნოება ბერძნებისას ეთანატოლება და 4. ქართლი წმინდანთა სამშობლოაო“ (სირაძე 2001: 75). რ. სირაძის თქმით, „აბოს წამებაში“ ეროვნული ოპტიმიზმია. აქ ხსნის გზათა ძებნაა, ყველაფერი ისტორიული ხსნის იმედითაა განმსჭვალული და აქეთკენ მიმართული. ეს ერის გაფრთხილებასა და გამოფხიზლებას ითვალისწინებს“ (სირაძე 2001: 79).

ესოდენ რთული და სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური მისიის ტვირთება მორალურად გატეხილ ქართლში, რასაკვირველია, მხოლოდ გამორჩეულ მოაზროვნესა და შემოქმედს შეეძლო. სწორედ ასეთად გვევლინება იოანე საბანისძე, რაც მისი თხზულების შესწავლის საწყისი ეტაპიდანვე მკვეთრათა გაოცებასა და აღფრთოვანებას იწვევს. კ. კეკელიძე წერს: „იოანე საბანისძე საკმაოდ დახელოვნებულ მწერლად ჩანს. მისი თხზულება არ მისდევს ყველაფერში ჰაგიოგრაფიულ შაბლონს, ის თავისებური მხატვრული პროზის ერთ-ერთი ადრინდელი ნიმუშია. ავტორი თავის შრომას გარკვეული გემით წერს, ყველაფერი წინასწარ აქვს გათვალისწინებული და

გაზომილი“ (კეკელიძე 1986:45); ი. ჯავახიშვილი შენიშნავს: „იოანე ძე საბანისი ჩვეულებრივი მწერალი არ ყოფილა და თავის დროს მისაბაძავ, სამაგალითო ისტორიკოსად უნდა ყოფილიყო და იყო კიდეც“, „მან გარკვეული მიმართულება შეჰქმნა მწერლობასა და ცხოვრებაში და თვით თხზულებაც ჩვეულებრივი მოთხრობის სახით-კი არ აქვს დაწერილი, არამედ გარკვეულს, წინდანინვე აღნიშნულს გეგმაზე...“ (ჯავახიშვილი 1977: 76). გარდა იმისა, რომ იგი ოთხ თავად არის დაყოფილი, რომელთა დასათაურებისთვისაც, ი. ჯავახიშვილის თქმით, ავტორს შესაფერისი ტერმინები მოუძებნია (ჯავახიშვილი 1977), „აბო თბილელის მარტილობა“ ჩვენამდე მოღწეულ ქართულ ძეგლთა შორის ერთადერთია, რომელსაც წამძღვარებული აქვს მწერლისა და დამკვეთის მიმონერა“ (ბარამიძე 1995: 69) და ტიპური აგიოგრაფიული კანონით შექმნილი თხზულება თავის თავში ითავსებს ჰომილეტიკური და ჰიმნოგრაფიული თხრობის პასაჟებსაც. ეს გარემოება იმდენად გამოარჩევს მას სხვა ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლთაგან, რომ მასზე არაერთი მკვლევარი მსჯელობს საგანგებოდ (კეკელიძე 1980; კეკელიძე 1986; ზეთეიშვილი 1989; ზარიძე 1997ა; ზარიძე 1997ბ; მეტრეველი 2002; სირაძე 1987ბ; სირაძე 2001). რ. სირაძე წერს: „აბოს წამება“ პოლიჟანრული 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 განსხვავებასაც: I თავში მსმენელთად-მია მიმართვა, მეოთხეში – აბოსადმი, რაც ამ თავს ლირიზმს 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“ (სირაძე 2001: 85).

მკვლევართა განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს „წმინდა აბოს მარტილობის“ I თავი. გარდა ფორმისა და მკვეთრად გამოხატული ეროვნული იდეოლოგიისა, აქ ინტერესს აღძრავს ღვთის სიმბოლურ სახელთა ჩამონათვალი და მათი განმარ-

ტებანი. რ. ბარამიძე წერს: „იოანე საბანისძის თხზულება ყველა სხვა აგიოგრაფიული ძეგლიდან გამოირჩევა სიმბოლოთა სისტემის შედარებით სრული და თავისებური გამოხატვით. უფრო ზუსტი იქნება თუ ვიტყვით, რომ ესაა ერთადერთი მხატვრული ძეგლი, რომელშიაც ჩამოყალიბებულია სიმბოლოთა განმარტებები“ (ბარამიძე 1995: 61; ამავე საკითხზე ბარამიძე 1966). თხზულების ეს თავისებურება თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობითი კვლევების ერთ-ერთ მიმართულებად იქცა. ამ სიმბოლოთა განმარტებებისა და „მარტილობის“ საერთო კონტექსტში მათი ფუნქციის შესახებ არაერთ წერილსა თუ პუბლიკაციაში მსჯელობს გ. კუჭუხიძე (კუჭუხიძე 1994; კუჭუხიძე 1998ა; კუჭუხიძე 1998ბ; კუჭუხიძე 2001; კუჭუხიძე 2005; კუჭუხიძე 2006; კუჭუხიძე 2009ა; კუჭუხიძე 2009ბ). მკვლევარი მოხმობილი არგუმენტების ფონზე წარმოაჩენს, რომ „წმინდა აბოს წამების“ პირველ თავში ჩამოთვლილ სიმბოლოებში სახისმეტყველურად სულიერი ზეალსვლის საფეხურებია გაცხადებული; მწერალი გულისხმობს, რომ ქრისტიანი უნდა მიემსგავსოს სხვადასხვა სახელში გამოხატულ უფალს და ასეთ შემთხვევაში ამ სახელთა თანმიმდევრობასაც ენიჭება მნიშვნელობა (კუჭუხიძე 1994). ამასთანავე, სხვაგან გ. კუჭუხიძე ტექსტის საფუძველზე ცხადყოფს, როგორ გვიჩვენებს იოანე საბანისძე აბოს სულიერი ზეალსვლის ამ საფეხურეობრივ გზას თხზულების II-III თავებში (კუჭუხიძე 1998ბ). წმინდანის მიერ ღვთისშემეცნების პროცესს IV საუკუნის კაბადოკიური სკოლის წარმომადგენელთა – ბასილი დიდის, გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და გრიგოლ ნოსელის – მოძღვრებათა საფუძველზე განიხილავს ნ. გაგოშაშვილი და აღნიშნავს, რომ „...როდესაც წმინდანის სვლას უფლისაკენ საფეხურეობრივად წარმოვადგენთ, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი უცვალებელი ეტაპობრიობაა. ეს გზა მრავალგვარია და ასევე მრავალგვარია მასზე სვლის პროცესიც... წმინდა აბოს სვლა ღვთისშემეცნებისაკენ ინდივიდუალური პროცესია, რომელსაც იოანე საბანისძე გარკვეულ სისტემაში მოყვანით წარმოაჩენს“ (გაგოშაშვილი 2000: 24)

„აბოს წამების“ I თავში ჩამოთვლილ და განმარტებულ სიმბოლოებთან დაკავშირებით საინტერესო დაკვირვებას გვთავა-

ზოხს რ. სირაძე: „საქმე ისაა, რომ ეგევე ნიშნები IV თავში მიე-
წერება აბოს, უმეტესწილად, პირდაპირ, ზოგჯერ გადატანით.
ე. ი. ჯერ წარმოსახულია ღმერთი, ბოლოს კი ნაჩვენებია, თუ
როგორაა განსახიერებული აბოში მისი ნიშანთვისებანი. ღმერ-
თის ნიშანთვისებებით პიროვნების გამოხატვა მისი სახის ეს-
თეტიკურ მნიშვნელობას უსაზღვროდ ამაღლებდა“ (სირაძე
2001: 87).

აღსანიშნავია, რომ თხზულების I თავში დასახელებულ
ღვთის სახელთა შესახებ თვით იოანე საბანისძე წერს: „ხოლო
ესე არა თუ რაღმე თავით თუხით განგიმარტე თქუენ... არამედ
წამებითა წიგნთაგან საწინაწარმეტყველოთა და მოციქულთა
ქადაგებისაებრ, წმიდათა სახარებათა წერილნი და ნეტართა
მამათა მოძღუართა მიერ განსაზღვრებული სარწმუნოებაჲ“
(ძეგლები 1964: 55). როგორც ვხედავთ, მწერალი თავის წყარო-
ებად ასახელებს საწინასწარმეტყველოს, მოციქულთა ქადაგე-
ბებს, სახარებასა და ნეტარ მამათა, მოძღვართა, თხზულებებს.
კ. კეკელიძის დაკვირვებით, „ამ მამათა და მოძღვართაგან... ავ-
ტორი იცნობს სიმბოლური ღვთისმეტყველების ელემენტებს
ე. წ. ფსევდოდოონისე არეოპაგელის თხზულებიდან, რომელსაც
ენოდება „საღმრთოთა სახელთათჳს“; ჩანს, ამ V-VI საუკუნეე-
ბის ავტორის თხზულებებს, რომელთაც საშუალო საუკუნეებში
დიდი გავლენა ჰქონდა მოპოვებული, ჩვენშიც იცნობდნენ ჯერ
კიდევ საბანისძის ეპოქაში“ (კეკელიძე 1986: 43). ი. აბულაძე არ
ეთანხმება კ. კეკელიძეს და ფიქრობს, რომ საღვთო სახელების
იოანე საბანისძისეულ განმარტებებს არაფერი აქვს საერთო
ფსევდოდოონისე არეოპაგელის თხზულებასთან და მათი წყარო
უნდა იყოს ეპიფანე კვიპრელის „აღვსებისათჳს“. მკვლევარი
დეტალურად ადარებს ამ ორი ტექსტის შესაბამის პასაჟებს,
აგრეთვე, იმონებს ეპიფანეს შრომის სომხურ თარგმანსაც და
წერს, რომ, მიუხედავად სახელთა ჩამოთვლის განსხვავებული
რიგისა, მსგავსება „აბო თბილელის მარტვილობასა“ და ეპი-
ფანე კვიპრელის თხზულებას შორის „მეტად დიდია. იგი შეეხება
როგორც შინაარსობლივს, ისე ტექსტობრივ მხარეს. ტექსტობ-
რივ ხშირად მთელი ფრაზებია ხოლმე გამეორებული.... შემატე-
ბის დროს გავრცობილია ხოლმე საღვთო წერილიდან მოყვანი-

ლი დამატებანი... განსხვავებულ კონტექსტებში... საგანგებოდ არის ხოლმე ხაზგასმული ქრისტეს ორბუნებიანობის... საკითხი“ (აბულაძე 1949: 231). ამდენად, „იოანე საბანისძე შემოქმედ ხელოვნად გამოიყურება და არა უბრალო გადმომღებელ ხელოსნად“ (აბულაძე 1949: 232). ამასთანავე, ი. აბულაძე მიუთითებს, რომ იოანე საბანისძის თხზულება უეჭველს ხდის იმ გარემოებას, რომ მისი დაწერის დროისათვის ეპიფანე კვიპრელის „აღვსებისათვის“ ქართულად თარგმნილი უნდა ყოფილიყო.

იოანე საბანისძის მიერ „აბოს წამების“ I თავში ჩამოთვლილ ღვთის სიმბოლურ სახელებთან დაკავშირებით რ. ბარამიძე შენიშნავს, რომ აგიოგრაფს შეუსწავლია მის მიერვე წყაროებად დასახელებული წიგნები და მათზე დაყრდნობით საკუთრივ შეუდგენია სიმბოლოთა განმარტებები; ეს განმარტებები არ უნდა იყოს ამოღებული ერთი რომელიმე ძეგლიდან და შესაძლებელია, რომ მწერალს, გარდა ი. აბულაძის მიერ მითითებული წყაროსი, ესარგებლა, აგრეთვე, კლიმენტი ალექსანდრიელის ჰიმნით ქრისტესადმი, რომელიც შეიცავს ყველა აღნიშნულ სიმბოლოს (ბარამიძე 1995: 66-67).

ღვთის სიმბოლური სახელების საბანისძისეული განმარტებების წყაროებზე საგანგებოდ მსჯელობს გ. კუჭუხიძე რამდენიმე პუბლიკაციაში (კუჭუხიძე 1998ა; კუჭუხიძე 2001; კუჭუხიძე 2006ა; კუჭუხიძე 2011). მისი დაკვირვებით, ამ სახელთა ჩამონათვალი „წმინდა აბოს წამების“ I თავში თანმიმდევრობით მიჰყვება სახარებისეულ კონტექსტს. მკვლევარი დეტალურად განიხილავს სულიერ საფეხურებზე ადამიანის ზეაღსვლის სიმბოლურ მოდელს, რომელიც იოანეს სახარების მე-10-დან მე-20 თავის ჩათვლით არის წარმოდგენილი და საკმაოდ თამამ განაცხადსაც კი აკეთებს, რომ იოანე საბანისძის თხზულება საშუალებას გვაძლევს განვსაზღვროთ, რა სიმბოლოებია დაცული იოანეს სახარებაში; ქართველი მწერლის საშუალებით ირკვევა სახარების დაწერის პრინციპი, რაც მის თხზულებას საინტერესოსა და ფასეულს ხდის მსოფლიოს მეცნიერთათვის. ამავე სტატიაში გ. კუჭუხიძე აღნიშნავს, რომ ადრეული პერიოდის ქრისტიანულ სამყაროში არსებული უფლის სახელთა ჩამოთვლის სახარებისეული ტრადიცია, რომლის კვალი იოანე საბა-

ნისძემდე ჩანს იოანე ოქროპირის „განმარტებებშიც“ და ეპიფანე კვიპრელის თხზულებაშიც „აღვსებისათჳს“. ფიქრობს, რომ ეს ტრადიცია კავშირშია არეოპაგეტულ, ნეოპლატონურ მსოფლმხედველობასთან (კუჭუხიძე 1998ა: 184-203; ამავე საკითხზე: კუჭუხიძე 2006ა). სხვა პუბლიკაციაში მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს „წმინდა აბოს წამების“ ტექსტის უშუალო კავშირზე გრიგოლ ნოსელის სახელით ცნობილ სანათლისღებო ჰომილიასთან, რომელშიც, იოანე საბანისძისაგან განსხვავებით, უარყოფილია ღვთის სახელთა შეცნობის გზით საფესურებრივი ზეაღსკრამი. კუჭუხიძის თქმით, ადამიანის სულიერი ამაღლების ამგვარ სისტემას ერთ პერიოდში მოწინააღმდეგეებიც ჰყოლია და ფიქრობს, რომ VIII საუკუნის ქართველ მწერალს ცვლილება შეაქვს ზემოაღნიშნულ ჰომილიაში და ამდენად იერარქიულობის იდეის განმტკიცებას უწყობს ხელს (კუჭუხიძე 2011).

„წმინდა აბოს წამების“ I თავში ჩამოთვლილ საღვთო სახელებსა და მათ განმარტებებს მიაჰყრობს ყურადღებას ი. მელიქიძეც და ამ თვალსაზრისით კონკრეტული ციტატების ურთიერთშეჯერების საშუალებით ასახელებს რამდენიმე ბიბლიურ წყაროს – იოანესა და მათეს სახარებებს, დავითნსა და ესაიას წინასწარმეტყველებას. მკვლევრის დასკვნით, იოანე საბანისძე არ ცვლის ბიბლიურ ტექსტს, მისდევს ღვთის შემეცნების კატაფატიკურ მეთოდს, თუმცა უარყოფს ღვთის შემეცნების შესაძლებლობას (მელიქიძე 1988: 141-145). „წმინდა აბოს წამების“ I თავის ბიბლიურ წყაროებს განიხილავს ი. მელიქიძე სხვა პუბლიკაციაშიც (მელიქიძე 1987: 123-127).

იოანე საბანისძის ნაწარმოების I თავში დასახელებულ და განმარტებულ ღვთის სიმბოლოთა მკვლევრების მიერ მიგნებული წყაროები, ცხადია, „აბოს წამების“ ავტორის ცოდნისა და ერუდიციის მაღალ დონეზე მეტყველებს, მაგრამ ამის შესახებ უფრო სრულ წარმოდგენას გვიქმნის დაკვირვებანი თხზულების არა ერთ ლოკალურ ეპიზოდზე, არამედ მთელ ტექსტზე. ჯერ კიდევ კ. კეკელიძე მიუთითებდა, რომ „იოანე ზედმიწევნით მცოდნე ყოფილა თანამედროვე ჰაგიოგრაფიისა, რასაც ამჟღავნებს მის შრომაში შენახული კვალი ამ ლიტერატურის გავლენისა“ (კეკელიძე 1986: 40-41). კ. კეკელიძე ასახელებს

ბასილი კესარიელის თხზულებას „წმიდათა ორმოცთა მარტულთათჳს, რომელნი სებასტია ქალაქსა ინამნეს“, ლუკიანეს „სტეფანე პირველმონამის მარტვილობას“, ორიგინალური ჰაგიოგრაფიიდან კი – შუშანიკისა და ევსტათი მცხეთელის „მარტვილობებს“. მეცნიერი თავისი თვალსაზრისის სისწორეს ამ თხზულებათა შინაარსობრივი, ფრაზეოლოგიული თუ კომპოზიციურ-სტრუქტურული მასალის საშუალებით ასაბუთებს (კეკელიძე 1986: 40-45). შ. ნუცუბიძეც ფიქრობს, რომ „აბოს წამებას“ ეტყობა ბასილი კესარიელის გავლენა. ამასთანავე, იოანე საბანისძისთვის ნაცნობი უნდა ყოფილიყო „სიბრძნე ბალავარისა“ და ზოგიერთი აღმოსავლური წარმოდგენა სინათლეზე სწავლების შესახებ. აბოსთან დაკავშირებით აგიოგრაფის მსჯელობა ადამიანის არსებობის ღმერთთან დაბრუნებისა და სხეულის, როგორც სულის უკანასკნელი სამოსლის, თაობაზე მეცნიერს საფუძველს აძლევს, ივარაუდოს, რომ იოანე საბანისძემ იცოდა ბერძნული ფილოსოფია, კერძოდ, პლატონის დიალოგი „ფედონი“, რომელიც მას ბერძნულ ან შესაძლოა ქართულ ენაზეც კი ჰქონოდა წაკითხული. გარდა ამისა, შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, რომ იოანე საბანისძე ფლობს „ბერძნულ საღვთისმეტყველო ლიტერატურას, მისი ყველა დარგებით“ (ნუცუბიძე 1965: 407).

გ. შურღაიას აზრით, იოანე საბანისძისთვის უცხო არ უნდა ყოფილიყო ემპედოკლეს ოთხი ელემენტის თეორია. მკვლევრის თქმით, სიკვდილით დასჯის შემდეგ აბო „მატიერიალური თვალსაზრისით ... ცეცხლის საშუალებით ოთხ ელემენტში განივთდა (მინაში – სადაც იგი დაიწვა, წყალში – სადაც მისი ძვლები ჩაყარეს, ჰაერში – სადაც მისი გვამის კვამლი ავიდა და, ბუნებრივია, თვით ცეცხლში)“; ამასთანავე, თავისი შეხებით მან ამ ნივთიერებებს სასწაულებრივი თვისებები მიანიჭა (შურღაია 1988: 228).

იოანე საბანისძის თხზულების ლიტერატურულ წყაროებზე ყურადღებას ამახვილებს ე. ჭელიძეც. რამდენიმე სხვადასხვა ფრაზისა თუ ტერმინის წარმომავლობას ის უკავშირებს სახარებას, პავლე მოციქულის სწავლებას თუ ებრას აპოკალიფსს. მკვლევარი უეჭველად მიიჩნევს აგიოგრაფის მიერ იოანე

ნათლისმცემლის თავის კვეთის შესახებ იოანე ოქროპირის მეორე საკითხავის გამოყენებას და ხედავს სიახლოვეს „წმინდა აბოს წამებისა“ და „ანტონ დიდის ცხოვრების“ ზოგიერთ პასაჟს შორის (ჭელიძე 1989: 8-17).

კ. კეკელიძის მიერ დასახელებულ „სტეფანე პირველმონაშის მარტვილობასთან“ ერთად „წმინდა აბოს წამების“ ტექსტზე ფორმალურ-კომპოზიციური თვალსაზრისით, გ. კუჭუხიძის ვარაუდით, შესაძლოა გავლენა მოეხდინა მაქსიმე აღმსარებლის ნაშრომსაც „სიყვარულისათვის“, რომელიც ასევე ოთხ თავად არის დაყოფილი. საერთოდ, მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ტექსტის ოთხ თავად დაყოფა ბიზანტიური ტრადიციას, რომელიც სახარება-ოთხთავიდან უნდა იღებდეს სათავეს. „აბოს წამების“ შემთხვევაში ოთხთავთან კომპოზიციური შესაბამისობა სხვა მხრივაც ჩანს, კერძოდ, თითოეული თავი თანმიმდევრობით ოთხი მახარებლის სიმბოლიკას (ანგელოზი, ლომი, ხარი, არწივი) უკავშირდება (კუჭუხიძე 2009ბ).

„წმინდა აბოს წამების“ ტექსტში ბიბლიურ-ლიტურგიკული თემების განვითარებასა თუ სახარებისეულ სახე-სიმბოლოთა, ფსალმუნისა და მოციქულთა ეპისტოლეების დამონმება-გამოყენების მაგალითებს აანალიზებენ თავიანთ სტატიებში ნ. ბოკუჩავა და ი. გრიგალაშვილი (ბოკუჩავა 1991; გრიგალაშვილი 2004ა; გრიგალაშვილი 2004ბ); იოანე საბანისძის თეოლოგიური აზროვნების მასშტაბურობაზე ვრცლად მსჯელობს ს. მეტრეველი (მეტრეველი 2002).

ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, სამეცნიერო ლიტერატურაში ყურადღება გამახვილებულია „აბო თბილელის მარტვილობის“ ტექსტის სხვა მნიშვნელოვან ღირსებაზეც. აგიოგრაფი ზედმინევნითი სიზუსტით გვიხატავს იმდროინდელი ქართლის მრავლისმომცველ სურათს და ამით ქართული ისტორიოგრაფიის ფასდაუდებელი წყაროც ხდება, ვინაიდან იგი შეიცავს ქვეყნის საზოგადოებრივი, სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი და კულტურული მდგომარეობის ამსახველ ისეთ საგულისხმო ცნობებს, რომლებიც სხვა დოკუმენტურ მასალებში მხოლოდ მინიშნებულია ან საერთოდაც არ ჩანს. ეს საკითხი, „აბოს წამების“ შესწავლის სანყისი

ეტაპიდანვე მოყოლებული, არაერთი მკვლევრის დაკვირვების საგანი გახდა (კეკელიძე 1935; კეკელიძე 1980; კეკელიძე 1986; ჯავახიშვილი 1977; ბარამიძე 1966; ბარამიძე 1986; ბარამიძე 1998; ლორთქიფანიძე 1966; ბრეგაძე 1974; ბრეგაძე 1980; ცქიტიშვილი 1980; ცქიტიშვილი 1988; ცქიტიშვილი 1991 და სხვ.). განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ნერსე ერისთავის სახე. კ. კეკელიძე ვარაუდობს, რომ ქართლის ერისმთავრობა ნერსეს მამა ადარნასემ ხელთ იგდო 764 წელს, როცა ერისთავი ჯუანშერი ხაზართა ტყვეობაში აღმოჩნდა. შვიდი წლის შემდეგ ეს უკანასკნელი თბილისში დაბრუნდა, ხოლო ორ წელიწადში ნერსე „შესმენითა ბოროტთა კაცთაჲთა“ ბაღდადს გაიწვიეს და დააპატიმრეს. ეს გარემოება მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ სწორედ ჯუანშერმა გააბა ინტრიგების ქსელი ნერსეს წინააღმდეგ, რომელიც მისი დაბრუნების დროისათვის ერისმთავრობდა გარდაცვლილი მამის, ადარნასეს, წილ. კვლავ ჯუანშერს უკავშირებს კ. კეკელიძე ნერსეს ხელმეორედ დაბარებას სახალიფოში, რის გამოც ის ხაზარეთში გაიქცა პოლიტიკური დახმარების საძებნელად და სამოქმედო გეგმის შესამუშავებლად. მეცნიერის თქმით, არაბთა მიერ ქართლის ერისმთავრად ნერსეს დისწულის, სტეფანოზის, დანიშვნაც რამდენადმე ნერსეს პოლიტიკური ნაბიჯების შედეგი უნდა იყოს (კეკელიძე 1986: 27-29). დ. ბრეგაძე არ ეთანხმება კ. კეკელიძეს და ფიქრობს, რომ ნერსე არა ჯუანშერის ინტრიგების, არამედ არაბთა საწინააღმდეგო მოქმედებების გამო დაისაჯა; არც სტეფანოზის ერისმთავრად დანიშვნაზე შეეძლო მას რაიმე გავლენის მოხდენა, მაგრამ, დ. ბრეგაძის აზრით, კ. კეკელიძე მართალი უნდა იყოს იმაში, რომ ნერსე ხაზარეთში პოლიტიკური მიზნით გადადის და შესაძლოა ხაკანთან რაღაც შეთანხმებასაც აღწევს (ბრეგაძე 1974; ბრეგაძე 1980). ნერსეს ხაზარეთში გამგზავრებას პოლიტიკურ მიზანს უკავშირებს ბ. კილანავაც, თუმცა ფიქრობს, რომ ქართლის ლტოლვილ ერისმთავარსა და ხაკანს შორის რაღაც უთანხმოება ჩამოვარდნილა, რადგან ნერსეს დასჭირვებია მისთვის აფხაზეთში გაშვება ეთხოვა (კილანავა 1990).

ბ. ზარიძეს მიაჩნია, რომ კურაპალატობის ტიტული ნერსეს მამა ადარნასეს არაბების წინააღმდეგ ბრძოლაში ბიზანტიის

თანადგომისთვის უნდა მიეღო; შვილიც მამის გზას დაადგა. მისი სამასკაციანი ამაღლა საბრძოლო რაზმია, რომელიც ხაზარეთში კი არ გარბის, არამედ უკან იხევს, მაგრამ ხაკანისგან მათ დახმარება ვერ მიუღიათ და აფხაზეთში გადასულან. ნერსეს ერთ-ერთ საქმიანობად ხ. ზარიძე არაბთა გაქრისტიანებისათვის ხელშეწყობასაც განიხილავს (ზარიძე 1997ბ).

ნერსე ერისთავისა და მისი ეპოქის პოლიტიკური რეალიების შესახებ ვრცლად საუბრობს სპეციალურ გამოკვლევაში ვ. ჭელიძე (ჭელიძე 1987: 556-607). საინტერესოა ო. ცქიტიშვილის მოსაზრებაც, რომ შესაძლოა ნერსე მონაწილეობდა (ან სულაც ხელმძღვანელობდა) არაბთა წინააღმდეგ წანარ-კახთა აჯანყებაში, რომელიც, ერთ არაბულ წყაროზე დაყრდნობით, სწორედ მისი ბაღდადში დაბარების წინ, 1970-1971 წწ.-ში, უნდა მომხდარიყო (ცქიტიშვილი 1988; ცქიტიშვილი 1991).

არაბთა ბატონობის წინააღმდეგ ქართველების აჯანყების ერთ-ერთ ორგანიზატორად მიაჩნია ნერსე ერისთავი რ. ბარამიძეს და ფიქრობს, რომ ის ბაღდადში ორჯერვე ამის გამო დაიბარეს (ბარამიძე 1986; ბარამიძე 1995; ბარამიძე 1998). მკვლევარი დიდი ემოციით გვიყვება ნერსეს შესახებ და აღნიშნავს, რომ მისი სახე „აბოს წამების“ კონტექსტში არ არის ტიპური აგიოგრაფიისათვის; ის წმინდანთან ურთიერთობაში კი არა, მის პარალელურად, დამოუკიდებლად ვითარდება (ბარამიძე 1995). განსხვავებულად ფიქრობს რ. სირაძე: „მიუხედავად იმისა, რომ ნერსე საკმაოდ მნიშვნელოვანი პიროვნება იყო და ფაქტობრივად, აბოს მოქცევა მისი დამსახურებაცაა, მისი სახე მკრთალადაა წარმოდგენილი წანარმოებში... საერთოდ, ბევრ რასმე ავტორი საიდუმლოდ ტოვებს ნერსეს ცხოვრებიდან... ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ... განზრახ მოსავს იდუმალებით... და მაინც, თვითკმარი მნიშვნელობა ნერსეს სახეს არა აქვს. იგი მხოლოდ „ფონია“ აბოს სახის წარმოსაჩენად. ნერსეს ცხოვრებიდან მხოლოდ ისაა მოთხრობილი, რაც აბოს თავგადასავლის უმთავრეს მომენტებს უკავშირდება, სხვა კი არა ჩანს“ (სირაძე 2001: 94).

რასაკვირველია, „აბოს წამებაში“ უმთავრესი სწორედ მარტვილის სახის ჩვენებაა. ის განსაზღვრავს როგორც ავტორის

სათქმელს, ისე თხზულების კომპოზიციასა და პოეტიკას. ამ თვალსაზრისით „მარტვილობის“ ტექსტის სიღრმისეულ სახის-მეტყელებით ანალიზს გვთავაზობს რ. სირაძე (სირაძე 1984; სირაძე 1987ა; სირაძე 1987ბ; სირაძე 2001; სირაძე 2005; სირაძე 2009). მკვლევრის დაკვირვებანი ნათლად წარმოაჩენს იოანე საბანისძის არა მხოლოდ ფართო ერუდიციას, არამედ მის გამორჩეულ შემოქმედებით აზროვნებასა და მწერლურ ოსტატობას, რომელმაც თავიდანვე მიიქცია მეცნიერთა ყურადღება. კ. კეკელიძე წერს: „ზიზღიის ციტატები... ავტორს მოჰყავს არა მშრალი რეზონიურობისათვის, არამედ მკვეთრი და მოხდენილი სურათისათვის... თხზულებაში თითქმის ყოველ ნაბიჯზე მიმოზნეულია მოხდენილი შედარებანი, ეპითეტები და ფიგურები“ (კეკელიძე 1986: 46). ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავს: „იოანე საბანის ძეს განაყენებული მსჯელობის უნარიც შესწევს და ცდილობს თანაც თავისი მსმენელი და მკითხველიც გაიტაცოს, დააფიქროს და თვითშემეცნებისა და დაკვირვების სურვილი აღუძრას“ (ჯავახიშვილი 1977: 78). პ. ინგოროყვა ყურადღებას ამახვილებს თხრობის სტილსა და ჰარმონიულობაზე. მისი თქმით, „აღსანიშნავია ნათელი არქიტექტონიკა ამ ძეგლისა, მისი შინაგანი განუკვეთელი მთლიანობა, მწყობრი მაგისტრალი მოთხრობისა, მკაცრად მიმართული ნაწარმოების ცენტრალური იდეის სრულყოფილი მხატვრული გამოვლენისაკენ. თავისი კლასიკური კეთილშობილი სტილით ეს ძეგლი უნებლიეთ გვაგონებს თავისი ეპოქის ქართული ხუროთმოძღვრების მონუმენტებს, ჰარმონიულის მთლიანობით აღბეჭდილთ“ (ინგოროყვა 1978: 286). რ. ბარამიძე გამოკვეთს იოანე საბანისძის ფსიქოანალიზის უნარსა და პუბლიცისტურ პათოსს (ბარამიძე 1998); ამასთანავე, აბოსა და მსაჯულის პაექრობაზე დაკვირვების შედეგად აღნიშნავს, რომ „ეს მცირე... პასაჟი შეკრული, დასრულებული ანტიკური დიალოგების მსგავსი თავისთავადი ფასეულობის მქონე ჩვენში არსებული ორატორული ხელოვნების დიდი ტრადიციის ნათლად დამადასტურებელია...ამ დიალოგში ბევრი რამ იპყრობს ყურადღებას... არა მარტო აბოს განსწავლულობა და მჭევრმეტყველური უნარი, არამედ ამასთანავე დიალოგის აგების კომპოზიციური პრინციპი“ (ბარამიძე 1995: 56-57). ამავე დიალოგს

ფსიქოლოგიურ-ინტონაციური თვალსაზრისით დეტალურად განიხილავს გ. ფარულავა და მას „პოეტურად ყველაზე მეტყველს“ უწოდებს (ფარულავა 1982: 199-201). მკვლევარი საგანგებოდ მსჯელობს კიდევ რამდენიმე პასაჟზე „აბოს წამებიდან“, მათ შორის – ცნობილ ეპიზოდზე, რომელიც გადმოგვცემს, თუ როგორ მიაცილებს აბოს სული მისსავე სხეულს. გ. ფარულავა წერს: „ეს არის პოეტური ნათელმხილველობის იშვიათი ნიმუში არა მხოლოდ ქართული მწერლობის მასშტაბით... ფაქტობრივი სინამდვილე აქ „გადატრიალებულია“ პერსონაჟის წარმოსახვაში“ (ფარულავა 1982: 133). ს. მეტრეველი „წმინდა აბოს მარტვილობის“ მხატვრული სიტყვის ანალიზის შედეგად ნათლად გვიჩვენებს, ჭეშმარიტი შემოქმედი „როგორ გადააქცევს მოვლენას ემოციურ სინამდვილედ“ (მეტრეველი 2002: 50). მკვლევრის თქმით, იოანე საბანისძე წარმოგვიდგება, როგორც ბრწყინვალე მქადაგებელი, ორატორი, მჭევრმეტყველი, რომლის „მონოლოგი ისეთ მაღალ რანგშია აყვანილი, რომ, ფაქტობრივად, იგი მკითხველთან დიალოგია“ (მეტრეველი 2002: 54).

იოანე საბანისძის მხატვრული სიტყვის სტილსა და ტონალობას ჯერ კიდევ კ. კეკელიძე მიაპყრო ყურადღება. იგი წერს: „სტილი ავტორისა საზეიმო და დარბაისლურია, როგორც შეშვენის მის მიერ აღწერილი ამბების სიდიადეს, ამასთან ერთად წმინდა და გამართული“ (კეკელიძე 1986: 47-48). ი. ჯავახიშვილიც აღნიშნავს, რომ იოანე საბანისძე რიტორულ მჭევრმეტყველებას ყოფილა მიჩვეული და ენაწყლიანობა ჰყვარებია, თუმცა მიაჩნია, რომ ამგვარი ენა მის ნიჭს ჩრდილავს (ჯავახიშვილი 1977). „იოანე საბანისძის მხატვრულ-გამომსახველობითი ოსტატობის ერთ-ერთი გამოვლენად“ რ. ბარამიძე რიტმულ სტრუქტურას მიიჩნევს, რომელიც „ნიშანდობლივია... მთელი თხრობისთვის“ (ბარამიძე 1995: 83). საგანგებოდ მსჯელობს იოანე საბანისძის ენობრივ კონცეფციაზე ახალგაზრდა მკვლევარი გ. შურღაია. ის ყურადღებას აქცევს მწერლის ფრაზას: „განმარტებულითა ენითა ვაქებდეთ“ (ძეგლები 1964: 76) და ამგვარი ენის თავისებურებად ახსნილ-განმარტებული, გავრცობილი, გამოწვლილვით თხრობა მიაჩნია. ამასთანავე, ფიქრობს, რომ სიტყვა „განმარტებულს“ გადატანითი მნიშვნელობით

მიღმური, ქარაგმული შინაარსიც უნდა ჰქონოდა. „განმარტებული ენას“ გ. შურღაია, სახარებასა და სხვა საღვთისმეტყველო ტექსტებზე დაყრდნობით, „განმარტებულ“, ანუ ღია, ღვთაებრივი ჭეშმარიტების მიღების მიმართ გახსნილ, ყურს უკავშირებს, რომელიც „ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას შეიმეცნებს“ (შურღაია 1989ა: 69). სხვა პუბლიკაციებში გ.შურღაია მსჯელობს იოანე საბანისძის „განმარტებული ენის“ სტრუქტურაზე და გამოყოფს მის ფონოლოგიურ, მორფოლოგიურ, სინტაქსურ და სტილურ თავისებურებებს (შურღაია 1989ბ; შურღაია 1990). ეს ყოველივე მკვლევარს საფუძველს აძლევს, თქვას, რომ „იოანე საბანისძე... ენის ნოვატორად გვევლინება, რადგან იგი ენაში არსებული პოტენციის საფუძველზე ქმნის ახალ ენობრივ კონსტრუქციებს და მათ სამწერლობო მეტყველებაში ამკვიდრებს“ (შურღაია 1990: 126). გ. შურღაია ყურადღებას მიაქცევს „აბოს წამების“ IV თავსაც, „ქებას“, და აღნიშნავს, რომ ის მთელი თხზულების ლოგიკური დასასრულია, რის გამოც მას აღარ სჭირდება აგიოლოგიური მასალით დატვირთვა, განსხვავებით ტრადიციული ჰიმნოგრაფიული ტექსტებისაგან. გარდა ამისა, თუკი ჰიმნოგრაფების ერთ-ერთი შემოქმედებითი ამოცანა ფრაზათა რიტმულ-ემოციური ჟღერადობის მიღწევაა, ეს, „განმარტებული ენის“ კონცეფციიდან გამომდინარე, იოანე საბანისძის ნაწარმოების საერთო მხატვრული სისტემის ნაწილია (შურღაია 1990).

გაცილებით ადრე „აბოს წამების“ IV თავის თავისებურებასა და მხატვრულ ღირსებაზე მსჯელობდა კ. კეკელიძე და აღნიშნავდა, რომ „... ქება... ნამდვილი ნიმუშია ქართული მჭევრმეტყველობითი სიტყვისა. ის მაჩვენებელია, თუ რა სიმაღლეზე ასულა იმ დროს ორატორული ხელოვნება ჩვენში. მას ახასიათებს მთელი არსენალი მეტაფორული თქმებისა, გაკვირვება-შეკითხვისა და შეძახილისა... შთაბეჭდილების გასამახვილებლად ავტორი მიმართავს ხოლმე განმეორებას... კონტრასტებსაც...“ (კეკელიძე 1986: 47). კ. კეკელიძე მიიჩნევდა, რომ ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის ისტორია, მოღწეული მასალების მიხედვით, სწორედ იოანე საბანისძის თხზულების IV თავით იწყება, რომელიც „წარმოადგენს ნიმუშს ე. წ. „გიხაროდენისას“

(კეკელიძე 1980: 599). ამ თვალსაზრისის სრულად ეთანხმება რ. ბარამიძეც (ბარამიძე 1995). ამასთანავე, კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ შესაძლოა იოანე საბანისძესვე ეკუთვნოდეს წმინდა აბოსადმი მიძღვნილი სხვა საგალობელიც, რომელიც მოთავსებულია პაპირუს-პერგამენტის „სადღესასწაულოში“ და დაწერილია არაუგვიანეს მეცხრე საუკუნის დასაწყისისა (კეკელიძე 1980: 599). აღნიშნული ლიტურგიკული კრებულის შესახებ მეცნიერი ჯერ კიდევ 1905 წელს წერდა ჟურნალ „მწყემსში“. მისი დაკვირვებით, წმინდა აბოსადმი მიძღვნილი საგალობლები, რომლებსაც ეს კრებული შეიცავს, „როგორც სჩანს მათი ლიტურგიული სიმარტივე და ულაზათობისაგან, გაცილებით ძველია მიქელ მოდრეკილის კრებულში... მოთავსებულ წმ. აბოს საგალობლებზე, თუმცა... ისინი შეთხზულნი უნდა იყვნენ მას შემდეგ, რაც წმ. აბოს ბიოგრაფია დაიწერა იოანე საბანიძის მიერ... ვინაიდან მათ შედგენის დროს ავტორს ბეჭითად და გულ-უხვად უსარგებლნია მოხსენებულ ბიოგრაფიით“ (კეკელიძე 1905: 5). მოგვიანებით კ. კეკელიძემ შეისწავლა კიდევ ერთი იმ დრომდე უცნობი ხელნაწერი – იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში დაცული, XI საუკუნეში იოვანე დვალის მიერ უფრო ძველი დედნიდან გადაწერილი თუენი, რომელშიც 7 იანვარს (იანვარსა ზ.) დადებულია „დასდებელნი ნათლისღებისანი და და წმიდისა მოწამისა აბოისნი“. კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ ამ საგალობლების ერთი ნაწილი აქამდე სრულიად უცნობი იყო, ხოლო მეორე – საგრძნობლად განსხვავდება იმათგან, რომლებიც მოთავსებულია მიქაელ მოდრეკილის იადგარში, თუმცა უცნობი ავტორი, ფაქტობრივად, გადამკეთებულია ამ საგალობლებისა (კეკელიძე 1962: 5-55). ამ და სხვა ზემოხსენებულ კრებულებში შეტანილ წმინდა აბოს საგალობელთა კვლევის მიმართულებით საგულისხმო დასკვნები გამოაქვს ი. ლადუასაც. წინარე მოსაზრებათა გათვალისწინებისა და არსებულ საგალობელთა ტექსტობრივი ურთიერთშეჯერების საფუძველზე იგი დაბეჭდვით ამბობს, რომ ყველა ჰიმნოგრაფი სარგებლობს „აბოს წამების“ ტექსტით. ამასთანავე, საგალობლებში აბოს ღვანლის ნათლისღების ფონზე წარმოჩენაც, „მრჩობლად“, იოანე საბანიძის თხზულებიდან მომდინარე ტენდენციაა

(ლადუა 2004: 62-67). წმინდა აბოსადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ საგალობელს განიხილავს თავის ნაშრომში ლ. ჯღამაიაც. ამ მხრივ მკვლევრისთვის ახალი მასალა მიუცია გიორგი მთანმინდელის თუენის ავტობიოგრაფიულ ნუსხას (ჯღამაია 2001).

წინამდებარე მიმოხილვა, ვფიქრობთ, საკმარისად ცხადყოფს, თუ რაოდენ მასშტაბურია იოანე საბანისძის „აბოს თბილელის მარტვილობასთან“ დაკავშირებული სამეცნიერო და მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკა. ბუნებრივია, ერთი ნაშრომის ფარგლებში ჩვენ ვერ შევძლებდით ამომწურავად თითოეული იმ თვალსაზრისის წარმოჩენას, რომელიც გამოთქმულა ამ თხზულებასთან დაკავშირებით და ვერც ყველა კონკრეტულ საკითხს განვიხილავდით, თუმცა მათი ჩამონათვალიც კი, ზემოთქმულის გარდა, საკმაოდ ვრცელია; მაგალითად: თხზულების ხელნაწერთა აღწერილობა და ანალიზი (გორგაძე 1927: 27-33; გაბიძაშვილი 1968: 255-257; კეკელიძე 1986: 6-11; ქელიძე 2005), საერთო ქრონოლოგია (კეკელიძე 1986: 14-16), გეოგრაფიული სივრცე (კეკელიძე 1986: 17-26), ანტიისლამური და ანტიარაბული ტენდენციები (სირაძე 2001: 92; სირაძე ... 2010: 41-44), ბერძნებთან კულტურული მეტოქეობა, ქართული ქრისტიანობის ღირსებისა და ეროვნულ წმინდანთა წარმოჩენის მცდელობა (ჯავახიშვილი 1977: 81; კეკელიძე 1980: 130-132; კეკელიძე 1986: 29-32; სირაძე 2001: 82-83), აბოს გზა (ბარამიძე 1995; რ. სირაძე 2001; როდონაია 1988; ზეთეიშვილი 1989; მეტრეველი 2002), მისი არაბული სახელი (კუჭუხიძე 2002-2003; კუჭუხიძე 2009ა), „მარტვილობის“ სვინაქსარული რედაქციების საკითხი (გაბიძაშვილი 1968: 255-257), ტექსტოლოგიური ძიებანი (კუჭუხიძე 2006ბ; ქელიძე 2005) და სხვ.

უნდა აღინიშნოს, რომ დღეს, ახალი ეპოქის გადმოსახედოდან, „აბო თბილელის მარტვილობა“ კვლავ აქტუალურ ძეგლად რჩება ლიტერატურათმცოდნეებისა თუ ისტორიკოსთათვის, ამის უმთავრესი მიზეზი კი ის გახლავთ, რომ იოანე საბანისძის მიერ თორმეტი საუკუნის წინ შექმნილი თხზულება მრავალმხრივ ღირებული და საგულისხმოა თანამედროვეობისთვისაც.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1949: აბულაძე ი. *ერთ-ერთი უცნობი წყარო იოანე საბანისძის აბო ტფილელის მარტვილობისა*. თსუ შრომები. XXXV. თბილისი: 1949.

ალექსიძე 2001: ალექსიძე ზ. *აბო თბილელის მარტვილობის თარიღი და მასთან დაკავშირებული ქართლის ერისმთავართა ქრონოლოგია*. „მრავალთავი“. XIX. თბილისი: 2001.

ბარამიძე 1966: ბარამიძე რ. *ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან*. თბილისი: 1966.

ბარამიძე 1986: ბარამიძე რ. „იოანე საბანისძის ზნეობრივი იდეალი“. ნგ-ში: ბარამიძე რ. *ქართული მწერლობის შესწავლისათვის*. თბილისი: 1986.

ბარამიძე 1989: ბარამიძე რ. „დაკვირვებები იოანე საბანისძის პროზაზე“. კრ-ში: *ლიტერატურული ძიებანი*. III (XVIII). თბილისი 1989.

ბარამიძე 1995: ბარამიძე რ. „იოანე საბანის ძე – „წამებამ ჰაზოსი“. ნგ-ში: *ქართული პროზის საკითხები*. თბილისი: 1995.

ბარამიძე 1998: ბარამიძე რ. „ეროვნული ცნობიერების საკითხი იოანე საბანისძის „აბოს წამებამი“. კრ-ში: *ლიტერატურული ძიებანი*. XIX. 1998.

ბაქრაძე 1889: ბაქრაძე დ. *ისტორია საქართველოსი (უძველესის დროდამ X საუკ. დასასრულამდე)*. ტფილისი: 1889.

ბერიძე 1996: ბერიძე თ. „წმიდა აბო თბილელის ნიშის ისტორიისათვის“. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“. 9.VIII. 96. № 32.

ბესარიონი (მენაბდე; დეკანოზი) ... 1997ა: ბესარიონი (მენაბდე; დეკანოზი), აბაშიძე ქ., გორგიშელი ი., ჯანაშია რ. *მეტეხის კლდე და წმიდა აბო თბილელის ნიში*. „ბურჯი ეროვნებისა“. № 2. II. 1997.

ბესარიონი (მენაბდე; დეკანოზი) ... 1997ბ: ბესარიონი (მენაბდე; დეკანოზი), აბაშიძე ქ., გორგიშელი ი., ჯანაშია რ. *მეტეხის კლდე და წმიდა აბო თბილელის ნიში*. „ბურჯი ეროვნებისა“. № 3.II. 1997.

ბოკუჩავა 1991: ბოკუჩავა ნ. *ფსალმუნისა და სახარებისეული სახე-სიმბოლოების დამოწმება იოანე საბანისძის „აბოს წამებამი“*. „ჯვარი ვაზისა“. № 1. 1991.

ბრეგაძე 1974: ბრეგაძე დ. „აბო ტფილელის მარტვილობის“ ზოგიერთი საკითხი. „მაცნე“ (ელს). თბილისი: 1974. № 4.

ბრეგაძე 1980: ბრეგაძე დ. *წარსულის სიახლოვე*. ქუთაისი: 1980.

გაბიძაშვილი 1968: გაბიძაშვილი ე. „აბო თბილელი“. ნგ-ში: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. ტ. IV (სვინაქსარული რედაქციები – XI-XVIII სს). გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: 1968.

გაგოშაშვილი 2000: გაგოშაშვილი ნ. „ღვთისშემეცნების გზა „ჰაბოს წამების“ მიხედვით“. კრ-ში.: *კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა*. №3. თბილისი: 2000.

გორგაძე 1927: გორგაძე ს. *სვანეთის მრავალთავი. საქართველოს არქივი*. III. ტფილისი: 1927.

გრიგალაშვილი 2004ა: გრიგალაშვილი ი. „ლიტურგიული ცნობიერების ასახვა იოვანე საბანისძის „ჰაბოს წამებაში“. კრ-ში.: *კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა*. №7. თბილისი: 2004.

გრიგალაშვილი 2004ბ: გრიგალაშვილი ი. „პავლენი“ იოვანე საბანისძის „ჰაბოს წამებაში“. კრიტიკიუმი, № 10. თბილისი: 2004.

ვახუშტი 1885: ვახუშტი. *საქართველოს ისტორია*. განმარტებული და შევსებული ახლად შედენილის არხეოლოგიურისა და ძველი ისტორიულის ცნობებით დ. ზ. ბაქრაძის მიერ. ნაწ. I. ტფილისი: 1885.

ზარიძე 1997ა: ზარიძე ხ. „წამება ნმიდისა მონამისა ჰაბოსი“ (იდეურ-მხატვრული ანალიზი). „ბურჯი ეროვნებისა“, № 1-4. 1997.

ზარიძე 1997ბ: ზარიძე ხ. „წამება ნმიდისა მონამისა ჰაბოსი“ (იდეურ-მხატვრული ანალიზი). წგ-ში: იოანე საბანისძე. „წამება ნმიდისა მონამისა ჰაბოსი“ (აბიტურიენტის ბიბლიოთეკა). თბილისი: 1997.

ზეთეიშვილი 1989: ზეთეიშვილი ი. აბოს გმირობა და იოვანე საბანისძის ღვაწლი. საბჭოთა ხელოვნება, № 1. 1989.

ინგოროყვა 1939: ინგოროყვა პ. *ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა*. მნათობი, № 9. 1939.

კარბელოვი 1899: კარბელოვი პ. *წმიდა მონამე აბო ტფილელი*. ტფილისი: 1899.

კეკელიძე 1905: კეკელიძე კ. ახალნი საგალობელნი ნმიდისა მონამისა აბო თბილელისა. „მწყემსი“, № 13-14. 1905.

კეკელიძე 1935: კეკელიძე კ. *ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა*. ტფილისი: 1935.

კეკელიძე 1962: კეკელიძე კ. „უცნობი რედაქცია ქართული ჰიმნოგრაფიული თუნისა“. წგ-ში: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. VIII. თბილისი: 1962.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. I. თბილისი: 1980.

კეკელიძე 1986: კეკელიძე კ. „იოანე საბანისძე. მარტვილობა აბო თბილელისა“. წგ-ში: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. XIV. თბილისი: 1986.

კილანავა 1973: კილანავა ბ. „აბოზ წამების“ ატრიბუციისათვის. სსსრ მა მოამბე. ტ. 69. № 1. 1973.

კილანავა 1990: კილანავა ბ. „იოვანე, ძე საბანისი“. ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან. თბ.: 1990.

კირიონი (ეპისკოპოსი) 1988: ეპისკოპოსი კირიონი. წმიდა მონაშე აბო ტფილელი. თბილისი: 1988 (1899 წლის გამოცემის გამოცემა).

კუჭუხიძე 1994: კუჭუხიძე გ. ქრისტიანული ხელდასხმის გზა იოვანე საბან-ისძის მიხედვით. რელიგია, №1-2. თბილისი: 1994.

კუჭუხიძე 1998ა: კუჭუხიძე გ. სახარება „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილო-ბის“ ფონზე. კლდეკარი, № 3. თბილისი: 1998.

კუჭუხიძე 1998ბ: კუჭუხიძე გ. ზეალსელა ჰაბო ტფილელისა. რელიგია, № 11-12. თბილისი: 1998.

კუჭუხიძე 2001: კუჭუხიძე გ. „მაცხოვრის ორი სიმბოლოს განმარტებისათ-ვის“. კრ-ში: კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, №14. თბილისი: 2001.

კუჭუხიძე 2002-2003: კუჭუხიძე გ. „რა იყო წმიდა ჰაბო ტფილელის არაბული სახელი?“ კრ-ში: კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, № 5-6. თბილისი: 2002-2003.

კუჭუხიძე 2005: კუჭუხიძე გ. სიმბოლოთა სისტემა „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობაში“. ინტერნეტ-ჟურნალი „Inform-მაცნე“ (WWW. Acnet.ge. WWW. Literatori. Iatr.ge). 2005.

კუჭუხიძე 2006ა: კუჭუხიძე გ. იოვანე საბანისძის „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“ (ტექსტოლოგიური და ღვთისმეტყველებითი ანალიზი). სადოქ-ტორო დისერტაციის ავტორეფერატი. თბილისი: 2006.

კუჭუხიძე 2006ბ: კუჭუხიძე გ. „წმიდა ჰაბოზ წამების“ ტექსტისათვის“. კრ-ში: კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა. №10. თბილისი: 2006.

კუჭუხიძე 2006გ: კუჭუხიძე გ. „წმიდა ჰაბოზ წამების“ დათარიღებისათვის. კრიტიკრიუმი, №15. თბილისი: 2006.

კუჭუხიძე 2009ა: კუჭუხიძე გ. სახარების ერთი ლექსიკური ერთეულის გან-მარტებისათვის. რელიგია, № 4. თბილისი: 2009.

კუჭუხიძე 2009ბ: კუჭუხიძე გ. „წმიდა ჰაბო ტფილელის წამების“ სკოლაში სწავლებისათვის“. ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთე-კა). III. ძველი ქართული ლიტერატურა. თბილისი: 2009.

კუჭუხიძე 2011: კუჭუხიძე გ. „ერთი სანათლისღებო ჰომილია და „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“. კრ-ში: ლიტერატურული ძიებანი. XXXII. თბილისი: 2011.

ლეონიდე (მიტროპოლიტი) 1997: მიტროპოლიტი ლეონიდე. მონოდგება თბილისის მორწმუნე მოქალაქეთადმი. „ბურჯი ეროვნებისა“. II. 97. № 1 (18).

ლორთქიფანიძე 1966: ლორთქიფანიძე მ. *ადრფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა*. თბილისი: 1966.

მელიქიძე 1987: მელიქიძე ი. „აბოს წამების“ I თავის ზოგიერთი წყარო. თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები. XIV (1987).

მელიქიძე 1988: მელიქიძე ი. „აბოს წამების“ საღმრთო სახელთათვის. თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები. XVI (1988).

მენაბდე 1962: მენაბდე ლ. *ძველი ქართული მწერლობის კერები*. I. თბილისი: 1962.

მეტრეველი 2002: მეტრეველი ფ. „მხატვრული სიტყვის ტრანსფორმაცია იოანე საბანისძის „წმიდა აბოს წამების“ მიხედვით“. კრ-ში: *ლიტერატურული ძიებანი*. XXIII. თბილისი: 2002.

მთავარ-ეპისკოპოსნი საქართველოს ეკკლესიისა 1992: მთავარ-ეპისკოპოსნი საქართველოს ეკკლესიისა. ივერია. № 96.1992.

ნუცუბიძე 1965: ნუცუბიძე შ. „ნარკვევები პედაგოგიური აზროვნების ისტორიიდან“. წგ-ში: *კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა*. თბილისი: 1965.

როდონაია 1988: როდონაია ვ. „მხნედ მიითვალვიდა მახვილსა“. ბალავერი, №1. თბილისი:1988.

საბინინი 1882: საბინინი მ. *საქართველოს სამოთხე*. ს.-პეტერბურგი: 1882.

საისტორიო მასალა 1889: საისტორიო მასალა. ივერია, № 53.1889.

სირაძე 1984: სირაძე რ. იოანე საბანისძის ესთეტიკურ-პოეტიკური თვალთახედვა. საბჭოთა ხელოვნება, № 4. 1984.

სირაძე 1987ა: სირაძე რ. „იოანე საბანისძის ესთეტიკურ-პოეტიკური თვალთახედვა“. წგ-ში: სირაძე რ. *ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები*. თბილისი: 1987.

სირაძე 1987ბ: სირაძე რ. *ქართული აგიოგრაფია*. თბილისი: 1987.

სირაძე 1992: სირაძე რ. „ჩვეულებისაებრ მამულისა სვლა“. წგ-ში: სირაძე რ. *ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა*. I. თბილისი: 1992.

სირაძე 2001: სირაძე რ. „იოანე საბანისძე. „წმინდა აბო თბილელის წამება“. წგ-ში: *ქართული აგიოგრაფია (სასკოლო საკითხავი)*. თბილისი: 2001.

სირაძე 2005: სირაძე რ. „იოანე საბანისძე. „აბო თბილელის წამება“. წგ-ში: *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. თბილისი: 2005.

სირაძე 2009: სირაძე რ. იოანე საბანისძე. „წმინდა აბო თბილელის წამება“. *ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთეკა) III*. ძველი ქართული ლიტერატურა. თბილისი: 2009.

სირაძე ... 2010: სირაძე რ., კუჭუხიძე გ. არაბული რეალიები „წმინდა ჰაბოს ნამებაში“. ჩვენი მწერლობა, № 26. თბილისი: 2010.

ფარულავა 1982: ფარულავა გ. მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში. თბილისი: 1982.

ფერაძე 1899ა: ფერაძე ი. ნმ. და ნეტარი მონამე ქრისტესი აბო. „ცნობის ფურცელი“. 1899. № 724-727, № 729.

ფერაძე 1899ბ: ფერაძე ი. ნმ. და ნეტარი მონამე ქრისტესი აბო. „ცნობის ფურცელი“. № 729, 1899.

ფერაძე 1916: ფერაძე ი. „წმინდა აბო ტფილელი“. გაზ. „საქართველო“. 9.I.1916. №6; 10.I.1916. №7.

ლადუა 2004: ლადუა ი. „აბოსადმი მიძღვნილი საგალობლები და მათი მიმართება იოანე საბანისძის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებასთან“. კრ-ში.: კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, № 7. თბილისი: 2004.

შურღაია 1988: შურღაია გ. „სასწაული საკვირველი და აპრიორთა ოთხება“. კრიტიკა, № 1. თბილისი: 1988. .

შურღაია 1989ა: შურღაია გ. „განმარტებულითა ენით“-ის განმარტებისათვის“. კრიტიკა, № 6. თბილისი: 1989.

შურღაია 1989ბ: შურღაია გ. „განმარტებული ენის“ სტრუქტურისათვის. „მაცნე“ (ელს). № 4. თბილისი: 1989.

შურღაია 1990: შურღაია გ. „განმარტებული ენის“ სტრუქტურისათვის. „მაცნე“ (ელს). № 1. თბილისი: 1990.

შურღაია 2001: შურღაია გ. იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის წამების“ დათარიღების ფორმულისათვის (ეძღვნება მონსინიორ პოლ კანარს). ლიტერატურა და სხვა. № 1 (3). 2001.

ცქიტიშვილი 1980: ცქიტიშვილი ო. არაბეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XI სს.) [იოანე საბანისძე]. „მაცნე“ (იას). № 4. თბილისი: 1980.

ცქიტიშვილი 1988: ცქიტიშვილი ო. „ნანარ-კახთა აჯანყება და დიდი ნერსე“. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“. 18.III.88. № 12.

ცქიტიშვილი 1991: ცქიტიშვილი ო. „ადრეული შუასაუკუნეების ისლამი და საქართველო“. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“. 5.IV.91. № 14.

ძეგლები 1964: „მარტყოლაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ“. ნგ-ში: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I (V-X სს.). დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა, ც. ჯღამაიამ. ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: 1964.

წერეთელი 1893: წერეთელი გ. წმინდა მონამე აბო. „კვალი“, № 50. თბილისი: 1893.

ნ. მონამე აბო 1886: ნ. მონამე აბო. „მწყემსი“, № 5. 1886.

ნმიდა მონამე აბო ტფილელი 1905: ნმიდა მონამე აბო ტფილელი. „მწყემსი“, № 5. 1905. 5.

ჭელიძე 1989: ჭელიძე ე. იოანე საბანისძის ლიტერატურული წყაროების შესახებ. თბილისი: „გულანი“. 1989.

ჭელიძე 2005: ჭელიძე ე. ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა. I (ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ტექსტები, თარგმანებითა და კომენტარებით). თბილისი: 2005.

ჭელიძე 1987: ჭელიძე ვ. „ქართლის ერისთავი ნერსე“. ნგ-ში: ჭელიძე ვ. ცხოვრება ივანე მაჩაბლისა. ლიტერატურული პორტრეტები. თბილისი: 1987.

ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ი. „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა“. თხზულებანი. VIII. თბილისი: 1977.

ჯღამაია 2001: ჯღამაია ლ. აბოსადმი მიძღვნილი იოანე მინჩხის საგალობელი. მრავალთავი. XIX. თბილისი: 2001.

Irina Natsvlishvili

The History of Study of *The Martyrdom of Abo* and Modernity

This paper deals with a long-term history of studying Ioane Sabanisdze's *The Martyrdom of Abo* and numerous spectra of those issues which have attracted scholars' attention at different stages of interpreting the composition and philological analysis since the 19th century to this day. It is shown that Abo has been especially honored and venerated as a distinguished national saint for centuries by Georgian churchmen and the whole Orthodox parish that is evidenced, on the one hand, by the multiplicity of hymns dedicated to Abo and, on the other hand, permanent concern for saving-preservation or construction of a niche and chapel in honor of martyrdom at the foot of the Metekhi rock. Despite the fact that Georgian scholarly literature contains rich material about philological and historiographical problematics of *The Martyrdom of Abo*, the interest of modern scholars in studying the composition is not weakened. This indicates particular literary merit and world outlook of this hagiographic composition.

**„წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“
და ქრისტიანული თეოლოგიის პრობლემატიკა**

ოთხთავის სიმბოლური სახეები

„წმიდა ჰაბოს მარტვილობაში“

იოვანე საბანისძის „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“ საშუალებას გვაძლევს, ვიმსჯელოთ პრობლემებზე, რომლებიც, საერთოდ, მთელი მსოფლიოს ქრისტიანული თეოლოგიის წინაშე დგას, ნაწარმოებს არაერთი სადავო საკითხის გადანყვეტაში შეუძლია დახმარების გაწევა, არაერთ საკითხს ჰფენს ნათელს და დავინყებულ ფაქტებს ააშკარავებს.

ყურადღებას იქცევს წმიდა მაქსიმე აღმსარებლის ნაშრომი – „სიყვარულის შესახებ“ როგორც ცნობილია, სტრუქტურით „ნაშრომი მკაცრად განსაზღვრულ წყობას ექვემდებარება: ოთხი სახარების შესაბამისად ამ ნაწარმოებშიც ოთხი კარია წარმოდგენილი (პრობლემები 1981: 133).

როგორც ჩანს, „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობაც“ ოთხთავის შესაბამისად უნდა იყოს ოთხ თავად დაყოფილი, ამ გარემოებაზე ნაწარმოების სახისმეტყველება, კერძოდ, – თითოეული თავის სიმბოლური სახეც მოგვანიშნებს.

„წმიდა ჰაბოს მარტვილობის“ პირველი თავი მათეს, მეორე – მარკოზის, მესამე – ლუკას, მეოთხე – იოანეს სახარებაზე მინიშნებით ჩანს დანერგილი. ამ მინიშნებისას ნაწარმოების ავტორს, ვფიქრობთ, სიმბოლიკისათვის მიუმართავს.

როგორც ცნობილია, მათეს სახარების სიმბოლური სახე არის **ანგელოზი (კაცი)**.

პირველ თავში საბანისძე ეკლესიაში შემოკრებულ იმ ადამიანებს მიმართავს, რომლებიც სულიწმიდამ ღვთაებრივ ადამიანებად, ანგელოზთა მსგავსებად უნდა გარდაქმნას („მეგობარნო და

მონანო... ძისა ღმრთისანო“, „სამკუდრებელნო სულისა წმიდისანო“, „ტაძარნი ხართ ღმრთისანი“, „სულიწმიდაჲ დამკუდრებულ არს თქუენ შორის“, „უფალსა ჰნებაეს დამკუდრებად ასოთა შინა თქუენთა“, „უფალი იტყჳს წინანარმეტყუელისა მიერ: „მე მოვიდე და დავემკუდრო თქუენ შორის“, „სასუფეველი ღმრთისაჲ გულთა შინა თქუენთა არს“). როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ამ თავში საუბარია ღმრთის სახელებზე, რომელთა შეცნობამაც ქრისტიანები სულიერად უნდა აამაღლოს და ანგელოზისებურ ადამიანებად გარდაქმნას. ანუ, როგორც ვხედავთ, პირველ თავში იმგვარი განწყობილება იქმნება, რომ ანგელოზური სულიერება წარმოიჩნდეს ჩვენს წინაშე.

მარკოზის სახარების სიმბოლური სახეა **ლომი**, – სიმბოლო სულიერი ძლიერებისა, ძლევამოსილების.

მეორე თავში ჰაბოს მიერ სამაჰმადიანო ქვეყნის დატოვება, საქრისტიანოში წამოსვლა, გაქრისტიანება, მაჰმადიანთათვის თავისი გაქრისტიანების გამოცხადება, მათ წინაშე ფაქტიურად გამომწვევი მოქმედება, მათ წრეში ქრისტიანობის ქადაგება ნეტარის იმ უდიდეს ძალას წარმოაჩენს, რომელსაც სიმბოლურად ლომისებური შეიძლება ეწოდოს...

ლუკას სახარების სიმბოლური სახე არის **ხარი**.

მესამე თავში ჰაბოს ორგზის დაჰატიმრება, გასამართლება, მისი მონამეობაა აღწერილი, – იგი ტარიგს ჰგავს...

იოანეს სახარების სიმბოლური სახეა **არწივი**, – სიმბოლო სულიერი ამაღლებისა.

მეოთხე თავში მლოცველთა მთელი ყურადღება ზეცისკენ გადადის, ცათა სიმაღლეთაკენ მიემართებიან გონებით, ადიდებენ სამოთხეში დამკვიდრებულ წმიდანს. ცათა სიმაღლეთაკენ სწრაფვის განწყობილება ბატონდება „ჰაბოს წამების“ მეოთხე თავში, – ის სულიერება სუფევს, რაც არწივის სიმბოლიკასთან კავშირდება.

კოდიკოლოგიის თვალსაზრისით, ინტერესს იმსახურებს ის ფაქტი, რომ, როგორც ჩანს, არსებული ოთხთავის შესაბამისად ნაწარმოების ოთხ თავად დაყოფის ტრადიცია, რომელიც ადრეულ შუასაუკუნეებში უნდა იყოს აღმოცენებული, მაქსიმე აღმსარებლის გარდა, ასეთი პრინციპის იოვანე საბანისძის მიერ გამოყენების ფაქტი განამტკიცებს ამ აზრს.

სულიერი ზეალსვლის გზა

„წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტილობაში“

„წმიდა ჰაბოს მარტილობის“ სახისმეტყველებითი საკითხების კვლევა ქრისტიანული თეოლოგიის ისტორიის შესასწავლად ძალიან საინტერესო სურათს ქმნის.

ნაწარმოების პირველ თავში ჩამოთვლილ სიმბოლოებში საბანისძე სახისმეტყველურად სულიერი ზეალსვლის საფეხურებს წარმოგვიჩენს. როგორც ვიცით, ჩამოთვლილი და განმარტებულია შემდეგი სიმბოლოები უფლისა: კარი, გზა, ტარიგი, მწყემსი, ლოდი, მარგალიტი, მარილი, ყვავილი, ანგელოზი, კაცი, ღმერთი, ნათელი, ქვეყანა, მდოგვის მარცვალი, მატლი, მზე სიმართლის, ჩამოთვლისას ნახსენებია, მაგრამ არ არის განმარტებული კიდევ ორი სახელი უფლისა: „ძე მამის უკვდავის“ და „ერთ ღმერთ გარდაუქცეველ და უცვალებელ და განუქარვებელ“. ადამიანის მოვალეობაა, რომ მცნებების დაცვისა და უფალთან მიმსგავსების წყალობით განიწმიდოს, გარდაიქმნას და ამაღლდეს. ღმრთის ხატად შექმნილი ადამიანი უნდა განიღმრთოს და დაუბრუნდეს მამას უკვდავებაში. როცა საბანისძე უფლის სიმბოლოებს ჩამოთვლის, ცხადია, გულისხმობს, რომ ქრისტიანი ამ სიმბოლოებსაც უნდა მიემსგავსოს, ე.ი. უნდა მიემსგავსოს სხვადასხვა სახელში გამოხატულ უფალს. ადამიანს, რა თქმა უნდა, გაუძნელდება, რომ ყველა სიმბოლოს ერთდროულად მიმართოს, – უნდა იცოდეს, რა თანამიმდევრობით მიემსგავსოს მათ. ყურადღებას იქცევს საბანისძის მიერ ჩამოთვლილ სახელთა თანამიმდევრობა. აქ, როგორც ვნახეთ, პირველად „კარია“ დასახელებული, ხოლო ბოლოს, ერთ შემთხვევაში, „ძე მამის უკვდავის და ერთ ღმერთ გარდაუქცეველ“, ხოლო მეორეში – „მზე სიმართლის“... უფლის სახელთა ჩამოთვლის პარალელურად ქრისტიანის წინაშე მამისაკენ ზეალმავალი, მამასთან უკვდავებაში დასაბრუნებელი გზა, ამ გზაზე ზეალმავალი სულიერი საფეხურები იხატება.

ქრისტეს გზაზე მიმავალი უფალს ჯერ უნდა მიემსგავსოს როგორც „**კარს**“, ანუ ქრისტიანული სულიერების კარში უნდა შევიდეს და სხვათათვის ამ სულიერებისაკენ მომწოდებელი

„კარი“ გახდეს. შემდეგ ქრისტიანის წინაშე გადაიშლება მამისაკენ ზეალმავალი **გზა**, იგრძნობს, რომ მხოლოდ ქრისტიანობაა გადამრჩენი, უკვდავებაში დამაბრუნებელი რელიგია; სულიერად ამაღლებული შემდეგ იგი უფალივით **„ტარიგი“** უნდა გახდეს, ასეთ შემთხვევაში, მას მთელი არსებით მოეძალევა სურვილი, რომ თავის თავში მოსპოს ცოდვები, წარმავალი მიდრეკილებები, სულიერად ჯვარს აცვას ისინი; სულიერად გაცილებით განწმედილი და ამაღლებული იქნება ადამიანი მაშინ, როცა იგრძნობს, რომ სხვათა განსწავლის უნარი აქვს, ანუ, როცა **მწყემსი** გახდება, ამ დროს ზეალსვლის მეოთხე საფეხურზე იქნება ამაღლებული; წუთისოფლურ გულისთქმათა მოძაგების გამო წუთისოფელი მოიძაგებს, ამქვეყნიური მიდრეკილებების მქონე ადამიანები არ მიიღებენ მის სწავლებას, განაგდებენ მას თავიანთგან, როგორც **„ლოდს“**, რომელიც „შეურაცხ და განგებულ იქმნა მღვდელთმოდურათა მათგან და მწიგნობართა ნათესავისა ჰურიათაჲსა იერუსალჴმს, არამედ ესე თავ ყოველთა ცის კიდეთა იქმნა“ (ძეგლები 1964: 53)... ამ დროს ქრისტიანი წარუვალ ფასეულობებს ისევე მტკიცედ ეყრდნობა, როგორც – ლოდს და სხვათათვის თვითონაც „საკიდური ლოდი“ ხდება, ეს არის ამაღლების მეხუთე საფეხური... შემდეგ ამაღლებულმა ქრისტიანმა ყველაფერი ამქვეყნიური უნდა დათმოს, სახარებისეული იგავის ენით თუ ვიტყვი, ყველაფერი უნდა გაყიდოს, რათა „მრავალსასყიდლის **მარგალიტი**“, ანუ ზეციური სასუფეველი მოიპოვოს, ღვთაებრივ სიბრძნეს სულ უფრო მეტად ეზიაროს (მარგალიტი ზეციური სასუფეველისა და სიბრძნის სიმბოლოა); ეს იქნება ამაღლების მეექვსე საფეხური; ამის შემდეგ კიდევ უფრო ამაღლებულს ეძლევა ძალა, რომ თავისი სიტყვით, უფლის მსგავსად, ისევე დაიცვას ადამიანის სული და, აქედან გამომდინარე, სხეული წახდენისა და სიბილწის მომტანი სულიერებისაგან, როგორც **მარილი** იცავს ხორცს; შემდეგ საბანისძე ახსენებს უფლის სიმბოლოს – **„ყვავილი“** და წერს, მაცხოვარს „ყუავილ ეწოდა, რამეთუ [...] სულნელებითა მით ღმრთეებისაჲთა სული იგი მადლისაჲ მოჰფინა ჩუენ ზედა“, – სულიერი ამაღლების ამ ეტაპზე ადამიანი ღვთაებრივ წალკოტს გრძნობს, თითქოს ედემში შედის სულიერად; საბანისძეს განმარტებული აქვს **„ანგელოზი“**

და ღვთისკენ მსწრაფველი ადამიანიც ანგელოზს ემსგავსება... შემდეგ საბანისძე განმარტავს სახელს – **კაცი**, – „კაცი არს და ვინ იცნას იგი. ჭეშმარიტად სრული კაცებაჲ შეიმოსა, თჳნიერ ცოდესა, და ღმრთებაჲ თჳსი ჩუენ გამოგჳცხადა“ (ძეგლები 1964: 54). ადამიანი ღმერთის ხატად არის გაჩენილი. კაცებრივი, ხორციელი ბუნება თავისი არსით ღვთაებრივია. დაცემამდე ეს იყო, ვამბობთ პავლე მოციქულის სიტყვებით, – „სულიერი სხეული“... ამალლების ამ ეტაპზე ღმრთისაკენ მსწრაფველმა უნდა შეიცნოს, რომ სულიერი ამალლება ადამიანის მთელ არსებას შეცვლის, შეიცვლება, „გასულიერდება“ ადამიანის არსების ის ნაწილი, რასაც მოკვდავი, ფიზიკური სხეული ჰქვია. ადამიანი თავისი არსით წარუვალთა და უნდა დაუბრუნდეს ეს მდგომარეობა... შემდეგი სახელია **ღმერთი**. ზეალსვლის ამ ეტაპზე ადამიანი კიდევ უფრო მეტად იგრძნობს სულში ღვთაებრიობას, იგრძნობს, რომ ღმრთის ხატია... ადამიანი ფრთხილად უნდა იყოს, – უნდა ახსოვდეს, რომ ღმრთის ხატად არის შექმნილი, მაგრამ შემოქმედ ღმერთზე აღმატებულად არ უნდა წარმოიდგინოს თავი, თორემ დემონურ ცოდვაში ჩაყვარდება... საბანისძესთან შემდგომ **„ნათელია“** დასახელებული და ამ საფეხურამდე ამალლებული ადამიანი ძალიან დიდი ღვთაებრივი ნათელით ივსება, მისი ნათელი საქვეყნოდ იბრწყინებს წინაშე ყოველთა კაცთა; საბანისძე შემდეგ ახსენებს სახელს – **„ქუეყანა“**. მისი თქმით, უფალს ეს სახელი იმიტომ ეწოდა, რომ „ქუეყანისა დამბადებელი [...] ქუეყანით მოიწია და ქუეყანით მიწისაგან შექმნულთა მათგან მიწისა ბუნებისა იგი კორცნი, ვითარცა შუენიერი ჯეჯილი, აღმოსცენდა ქუეყანით და ნაყოფად გამოიხუნა წმიდანი თჳსნი მოციქულნი და მოწამენი და მართალნი“ (ძეგლები 1964: 54). სულიერად ამალლებული ადამიანი უფალს ისე ვერ მიემსგავსება, თუ მასავით ძალიან თავმდაბალი არ გახდა. ღმერთი მიწამდე მოიწია და თავისი სწავლებით ადამიანები მოციქულებად, მოწამეებად, მართლებად გახადა. ამალლების შემდგომ ეტაპზე ადამიანი აღრინდელზე უფრო მეტად თავმდაბალი გახდება და ექნება უნარი, რომ თავისთან შედარებით სულიერად დაბლა მდგომების ენაზე ისწავლოს ლაპარაკი. იგი ზრდის მოწაფეებს, როგორც უფალმა აღზარდა მოციქულები, მოწამენი, მართალ-

ნი. შეიძლება, სიტყვით არც ქადაგებდეს, განდეგილადაც ცხოვრობდეს, მაგრამ სამაგალითო ზნეობრივი ცხოვრებით მაინც შეიძენს მიმბაძველებს. შემდეგ საბანისძესთან ნახსენებია **„მდოგვის მარცვალი“** და ნათქვამია, რომ უფალს „მარცვალ მდოგვს“ ეწოდა, რამეთუ დაიკნინებს თავსა თვსსა და მოგუემსგავსების ჰასაკსა ჩუენსა, რაჲთა ურნატსა სულისა ჩუენისასა დაენერგოს და [...] რტოთა მათ ზედა ჯუარისა მისისათა შეგუკრიბნეს და აღმალლდეს და ჩუენ აღგუამალლნეს მის თანა“ (ძეგლები 1964: 54). აქ უფალი კიდევ უფრო თავდამდაბლებულად არის წარმოჩენილი. სულიერი ამაღლებისას მისი მიმდევარი ხედავს, რომ კიდევ უფრო მეტად თავმდაბალი უნდა გახდეს, რათა სულიერი აღმასვლა განაგრძოს. ქრისტეს გზაზე მდგომი სულიერად ძალიან დაბლა მდგომების წინაშე ისწავლის თავდამდაბლებას. იგი მრავალთა სულში სიკეთეს დათესავს, რაც, თუ ნიადაგი კეთილი დახვდა, ამ ადამიანებში აუცილებლად გაიხარებს. სახარების ენით თუ ვიტყვით, – მდოგვის თესლი დიდ მცენარედ გარდაქმნება. როცა უფალს ჯვარზე აკრავდნენ, იგი მამის წინაშე თავისი მკვლევებისათვის ლოცულობდა. მისი სიტყვები: „მამო, მიუტევე ამათ, რამეთუ არ იციან, რასა იქმან“ (ლ. 3, 24), ალბათ, ბევრის სულში ჩარჩა, ფესვი გაიდგა და კათარზისმა, შესაძლოა, ბევრი ადამიანი დაბადა თავიდან... როცა ქრისტეს გზაზე მდგომი უფალს ამ სახელში გამოხატულს მიემსგავსება, იგი უფალივით უმაღლეს დონეზე ისწავლის თავდამდაბლებას. საბანისძესთან შემდეგ დასახელებულია სიმბოლო – **„მატლი“**. ამ სიტყვის ხსენება, ალბათ, მრავალთათვის მოულოდნელია, – განა შეიძლება ამ სიტყვით უფლის მოხსენიება?! მაგრამ ქრისტიანული ასპექტიდან საკითხის შესწავლა ყოველივეს ნათელს გახდის. სიტყვები „მატლ ვარ და არა კაც“ – დავითის ფსალმუნიდანაა (21, 7). ადამიანი უკვდავად შეიქმნა, მაგრამ შესცოდა, მოკვდავი გახდა. დავითი განიცდის, რომ ადამიანი ერთ დროს უნდა მოკვდეს. ღმერთმა მიიღო ადამიანის მოკვდავი ბუნება, ჯვარცმის შემდეგ მისი მოკვდინებული ბუნებაც მიიღო და სიმბოლიკის ენაზე უფლის მიერ მიღებულ სწორედ ამ მკვდარ, სიკვდილისაკენ მიდრეკილ ბუნებას ეწოდება „მატლი“. ქრისტიანული თეოლოგიით, უფალი, სანამ მისი სხეული ჯვარცმიდან მესამე დღემდე საფლავშია

დასვენებული, სულიერად ჯოჯოხეთშია ჩასული, რათა მასში მყოფი სულები გაათავისუფლოს და შემუსროს ჯოჯოხეთი. საბანისძე წერს: უფალმა „შეიპყრა ვეშაპი იგი სამჭედურითა [...] რომელ არს ეშმაკი [...] და შემუსრნა მანქანებანი მისნი“ (ძეგლები 1964: 54). უფალმა სარწმუნო გახადა, რომ ადამიანი თავისი არსით უკვდავია, – საჭიროა სულიერი ამალღება, იმ ფაქტის გაცნობიერება, რომ „არა არს ღმერთი მკუდართაჲ, არამედ ცხოველთაჲ, რამეთუ ყოველნი ცხოველ არიან მის წინაშე“ (ლ. 20, 38). ჭეშმარიტების, ანუ იმის გაცნობიერება, რომ ადამიანი თავისი არსით უკვდავია, ძალიან ამაღლებული ქრისტიანის მთელ არსებას ბოლოს მთლიანად შეცვლის, ანუ აღდგება ადამიანი... ამ საფეხურამდე ამაღლებულ ადამიანთან ეშმაკისაგან მოდის მცდარი აზრები, ეშმაკი, ანუ „ვეშაპი“, როგორც ის იოვანე საბანისძესთან არის სახელდებული, მთელი ძალით ილაშქრებს ადამიანის წინააღმდეგ, ცდილობს ცხოვრება წარმავლობის მომტანად, ცივად, შემზარავად მოაჩვენოს მას, მაგრამ ადამიანი ამაღლებულია, სიცრუის ზეგავლენისაგან თავისუფლება... ამის შემდეგ ადამიანი სულიერად კიდევ უფრო ძალიან მაღლდება და წილს იღებს უფლისმიერ აღდგომაში, რაც მეორედ მოსვლის ჟამს მოხდება, სახარების ენით თუ ვიტყვით, ხდება „ძე აღდგომისა“. იგი ცათა წიაღებშია ამაღლებული, ანუ ხდება **„მზე სიმართლისა“** (ეს სახელი მე-16 ადგილზე აქვს დასახელებული იოვანე საბანისძეს), ადამიანი ელოდება იმ დღეს, როცა ჭეშმარიტებით სულ უფრო აღივსება, რაც გარდაქმნის მთელ მის არსებას, როცა მაღლით სულ უფრო მეტად აღივსება და აღდგება, ანუ მიემსგავსება მკვდრეთით აღმდგარ **ძე ღმერთს** (ეს სახელი მე-17 ადგილზეა დასახელებული), როცა იგი მამას, – **ერთ ღმერთს გარდაუქცეველს და უცვალებელს** დაუბრუნდება.

ფიქრობთ, „წმიდა ჰაბოს წამების“ პირველ თავში უფლის 18 სახელის, მისი 18 სიმბოლოს ჩამოთვლისას, ფაქტობრივად, სულიერი აღმასვლის 18-საფეხურიანი გზა არის წარმოჩენილი (ხსენებულ საკითხებზე უფრო ვრცლად ვსაუბრობთ ნაშრომში – კუჭუხიძე 1994).

„წმიდა ჰაბოს მარტილობის“ II და III თავებში მწერალი სახისმეტყველურად წარმოგვიდგენს, თუ როგორ მაღლდება 18-

საფეხურიანი გზის ყოველ საფეხურზე ნეტარი ჰაბო. პროფ. რევაზ სირაძეს შემჩნეული აქვს, რომ I თავში ნახსენები სიმბოლოები წმიდა ჰაბოს IV თავში მიემართება. ამასთან, აღნიშნავს, რომ სიმბოლო „მარილი“ ჰაბოსთან III თავშია დაკავშირებული, ხოლო „ნათელი“ და „სიმართლის მზე“ ჰაბოს სახეს იმ ადგილას მიემართება, სადაც წმიდანის სხეულის დაწვის შემდეგ ხიდზე წარმოქმნილი ნათლის შესახებ არის საუბარი (სირაძე 1987: 60-63). პროფ. რევაზ ბარამიძეს ნაჩვენები აქვს, რომ იოვანე საბანისძე თეოზისის ცნებას წამოწევს წინ (ბარამიძე 1995: 43-44)... მის ნაშრომში აღნიშნულია, რომ „აბო უეცრად კი არ ეზიარება, არამედ, ამ მოძღვრების ღრმად გაცნობისა და, რაც მთავარია, ბევრი ფიქრის, თვითანალიზისა და საკუთარ თავში ჩაღრმავების შემდეგ გადადგამს გადამწყვეტ ნაბიჯს“ (ბარამიძე 1995: 47) – „აბოსთვის თვითშემეცნება თვითსრულყოფის გზაა. თვითშემეცნება წარიმართება უკუშეშორებული ხედვით, საკუთარ სულში ჩაღრმავებით“ (ბარამიძე 1995: 76).

ჩვენი აზრით, II და III თავებში 18-საფეხურიანი გზა არის ნაჩვენები.

ნეტარი ჰაბო უფალს, როგორც „**კარს**“, მაშინ მიემსგავსა, როცა „ბაბილონი“ დატოვა და ქართლში ნერსე ერისთავს გამოყვავა. ქართლი, – საქრისტიანო ქვეყანა მისთვის ქრისტიანული სულიერების კარად იქცა, აქ შეისწავლა ქრისტეს სჯული. თავისი ცხოვრების შემდგომ ეტაპზე ჰაბო უფალს როგორც „**გზას**“ ემსგავსება, იგი ნერსე ერისთავთან ერთად აფხაზეთისაკენ მიემართება, ხედავს ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზას, – მისთვის არ არსებობს საშიშროება, რომ სწორი გზიდან გადაუხვიოს, შეცდეს და მოხვდეს ხაზართა გავლენის ქვეშ, რომელთაც „შჯუღი არა აქუს, გარნა ღმერთი ხოლო შემოქმედი იციან“... რადგან ხედავს, რომ გადარჩენის გზაზე სვლა ნათელდება გულისხმობს, ხაზართა შორის ნათელს იღებს და აქ სრულდება მისი კათაკმეველობის პერიოდი; უფალს, როგორც „**ტარიგს**“, მაშინ ჰგავს, როცა ნათლობის შემდეგ ძალიან მკაცრად მარხულობს, როცა „დუმილითა და მარხუითა მოაუძღურებდა [...] კორცთა სიჭაბუკისა თვისისათა“... ამის შემდეგ ჰაბო ხდება განწმედილი და შეუძლია ქრისტეს სახელით უკვე სხვები დამოძღვროს, ანუ

გახდეს „მწყემსი“... ამის შემდეგ ნეტარი ჰაბო „პირველ თავში ნახსენებ შემდგომ სახელს – „ლოდ საკიდურს“ ემსგავსება. ეს ხდება მაშინ, როცა ატყვევებენ, ხან ქრთამს სთავაზობენ, ხან ემუქრებიან, ის კი ისე მტკიცდება, როგორც „ლოდი“; „ლოდის“ შემდეგ, როგორც ვიცით, პირველ თავში „მარგალიტა“ ნახსენებები. ზემოთ ითქვა, რომ მარგალიტი არის სიბრძნის სიმბოლო და სიმბოლოა ზეციური სასუფეველისა. იმისათვის, რომ ადამიანი ზეციურ სიბრძნეს და სასუფეველს ეზიაროს, თავის თავში უნდა მოკლას სიხარბე, დაგროვების ჟინი. როგორც მათე მახარებელთან არის ნათქვამი: „მსგავს არს სასუფეველი ცათაჲ კაცსა ვაჭარსა, რომელი ეძიებნ კეთილთა მარგალიტთა და პოის რაჲ ერთი მარგალიტი მრავალ-სასყიდლისაჲ, წარვიდა და განყიდა ყოველივე, რაჲცა ედვა და მოიყიდა იგი“ (მ.13, 45-46). თავისი ცხოვრების შემდგომ ეტაპზე ნეტარი ჰაბო სწორედ უფლის ამ სიმბოლოს ემსგავსება, იგი საპყრობილეში ყოველივე მონაგებს ყიდის და სალოცავად სანთლებს ყიდულობს. ლოცულობს, იძიებს ღვთის მცნებებს და მასთან მისულ მლიქვნელებს არ ესაუბრება, „არ უყრის სიბრძნის მარგალიტებს“.

შემდეგ აღწერილია, თუ როგორ წარმოთქვამს ნეტარი ჰაბო მონოლოგს, ამბობს, რომ ქრისტესთვის ფიზიკური სხეულის განირვას აპირებს, რათა აღდგომის შემდეგ კვლავ მოიპოვოს იგი. ნეტარი ჰაბოს სურვილი, – ქრისტესთვის განიროს ამქვეყნიური სიცოცხლე, მის არსებაში ღვთაებრივი ცეცხლის სახეს ღებულობს. ეს არის სულიერი ცეცხლი, რომელიც ადამიანს განწმედს, განასპეტაკებს (გავიხსენოთ სიტყვები მარკოზის სახარებიდან – „ყოველივე ცეცხლითა დაიმარილოს და ყოველი შესაწირავი მარილითა დაიმარილოს“, – 9, 49), ე. ი. ნეტარი ჰაბო თავისი ცხოვრების ამ ეტაპზე სულიერი ზეაღსავლის შემდგომ საფეხურზეა ამაღლებული, ემსგავსება უფალს, რომლის სიმბოლური სახელია „მარილი“...

რადგან „მარილის“ შემდეგ პირველ თავში „ყვავილია“ დასახელებული, საფიქრებელი ხდება, რომ იოვანე საბანისძე მონოლოგის წარმოთქმის შემდეგ ნეტარ ჰაბოს სწორედ ამ სახელით წარმოაჩენს. მართლაც, მონოლოგის შემდეგ იოვანე საბანისძე გვიჩვენებს, რომ ჰაბომ „მოითხოვა წყალი და დაიბანა

პირი თუკი და იცხო ზეთი თავსა თუკსა და თქუა: „მაშინ სადამე ვიყავ თუთ მენელსაცხებლუ კეთილად შემზადებულ სულნელთა მათ საცხებელთა, ხოლო ესე საცხებელი დღედ დაფლვისა ჩემისაჲ არს, ამიერიტგან არღარა ვიცხო განქარვებადი ესე მწირობისა ჩემისა ზეთი, არამედ ვითარცა ქებასა შინა ქებათასა ბრძენმან სოლომონ მასწავა მე: „სულნელებასა ნელსაცხებელთა შენთასა ვრბიოდუ, ქრისტე, რომელმან აღმავსე მე განუქარვებელითა მით სულნელებითა“ (ძეგლები 1964: 69). ნეტარი ჰაბო სულიერად ღვთაებრივ წალკოტში შედის, გრძნობს ქრისტეს როგორც ღვთაებრივი სურნელების მომფენს.

„დიდისა ზრახვის ანგელოზს“ ჰაბო თავისი ცხოვრების შემდგომ ეტაპზე ემსგავსება, – მაშინ, როცა ლაპარაკობს დიდ მისიაზე, – იმაზე, რომ „სიკუდილის აჩრდილებს შორის“ აპირებს გავლას, რათა უფლისმიერი ჭეშმარიტების მეოხებით დაამარცხოვს ისინი, წარმოაჩინოს მათი მთავარი იარაღი – სიცრუე; შემდეგ უფალს, როგორც **კაცს**, ემსგავსება ნეტარი ჰაბო. ეს ხდება მაშინ, როცა ტფილისის ამირასთან გასასამართლებლად წაიყვანენ; სახელი – **დმერთი** ჰაბოში მაშინ არის წარმოჩენილი, როცა აღწერილია, თუ როგორ „მივიდოდა“ და „ვითარცა ვინ მოგზაურ ექმნის მკუდარსა, ეგრეთ ხედვიდა თუკსა მას გუამსა“... ამ დროს მის არსებაში, მის სულში მაღალი, უკვდავებანაგრძნობი „მე“ არის გამოღვიძებული; უფალს, როგორც **„ნათელს“**, თავისი ცხოვრების უკვე შემდგომ ეტაპზე, ანუ მაშინ ჰგავს ჰაბო, როცა თამამად შედის მსაჯულის წინაშე, ანუ, სიმბოლურად თუ ვიტყვით, როცა თამამად აქვს ანეული თავისი სანთელი („ბრწყინედი ნათელი თქუენნი წინაშე კაცთა“ – მ. 5,16); ნეტარი ჰაბო უფალს, როგორც **„ქუეყანას“**, მაშინ ჰგავს, როცა მსაჯულის წინაშე დგას თავდამდაბლებული და მას გაქრისტიანებისაკენ მოუწოდებს... მსაჯული დახატულია ისეთ კაცად, რომელსაც არა აქვს სურვილი ჰაბოს წამებისა, მაგრამ იძულებულია ასე მოიქცეს... შემდგომში მსაჯული, შესაძლოა, „სტეფანეს წამებაში“ აღწერილი პილატესავით გაქრისტიანდეს... **„მდოგვის მარცვალი“**, როგორც ითქვა, ადამიანში სიკეთის დათესვის სიმბოლოა. ნეტარი ჰაბო სიკეთის მარცვალის მთესველად მაშინ გვევლინება, როცა ჯალათების წინაშე მუხლმოყრილი დგას და გალიმებული

სახით ლოცულობს. ჯალათების სულში ქრისტესადმი უდიდესი სიყვარულის გამომჟღავნებით ქრისტიანობისადმი ინტერესს, სიკეთეს თესავს, რაც, თუ „ნიადაგი კეთილი დახვდა“, მომავალში „დიდ მცენარედ“ აღმოცენდება მათ სულში... „მდოგვის მარცვალს“ მაშინაც ჰგავს ჰაბო, როცა მისი სისხლი მიწაზე იღვრება, – ახალი, ქრისტესმიერი ძალი ითესება მიწაში...

რაც შეეხება საბანისძესთან დასახელებულ სიმბოლოს – **„მატლი“**, ჰაბო უფალს, ამ სახელში გამოხატულს (ანუ მოკვდინებულს), მაშინ ჰგავს, როცა მდინარეში მისი ძვლების ჩაყრაზე ლაპარაკი... შემდეგ კი **„სიმართლის მზეს“** ემსგავსება, – მაშინ როცა მდინარეზე წარმოქმნილი ნათლის შესახებ არის მოთხრობილი. ამ დროს წმიდა ჰაბო უკვე ცათა სასუფეველშია ამაღლებული... მკვდრეთით მდგარ ძე ღმერთს მომავალში უნდა დაემსგავსოს... ბოლო, ანუ მკვდრეთით აღდგომის საფეხურებზე, იოვანე საბანისძე მაშინ გვესაუბრება, როცა წმიდანთა მომავალ აღდგომაზე ლაპარაკობს. წმიდა ჰაბო მაშინ მიემსგავსება მკვდრეთით აღმდგარ ძე ღმერთს და უკვდავებაში დაუბრუნდება მამას, ანუ **„ერთ ღმერთს გარდაუქცეველს და განუქარვებელს და უცვალებელს“**...

ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, თუ როგორია „წმიდა ჰაბოს წამების“ კომპოზიცია: I თავში წარმოჩენილია ქრისტიანის ზეალმავალი გზა, II და III თავებში ავტორმა ნეტარი ჰაბოს ცხოვრება ცალკეულ ეტაპებად დაყო და ყოველი ეტაპი I თავში წარმოდგენილ ამა თუ იმ სიმბოლოს, ანუ სულიერ საფეხურს დაუკავშირა... **II და III თავებში არ არის არცერთი წინადადება, რომელშიც ჰაბო ერთ-ერთ საფეხურზე მდგომად არ იყოს წარმოჩენილი** (ვრცლად ხსენებულ საკითხებზე იხ. – კუჭუხიძე 1998). რევაზ სირაძემ „წმიდა ჰაბოს წამება“ სავსებით მართებულად ტაძარს შეადარა, I თავი საძირკველია, II და III – კედლები, IV – გუმბათი („ღერძული სიმეტრია“). ეკლესია, ცხადია, სულიერი გაგებით, მოქმედებას გულისხმობს. „ჰაბოს წამების“ სწორად კითხვისას მორწმუნეს ევალება, რომ სულიერი ცვლილება განიცადოს, ამ წიგნის კითხვამ ეკლესიურად უნდა გარდაქმნას ადამიანი.

წარმოდგენილი მაგალითები ცხადყოფს, თუ როგორ განსაზღვრა ღვთისმეტყველებამ „წმიდა ჰაბოს წამების“ ლიტერატურული კომპოზიცია.

სახარება და სიმბოლოთა სისტემა „ნმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობაში“

ქრისტიანული თეოლოგიისათვის ძალიან მნიშვნელოვანი სურათი წარმოჩნდა ჩვენს წინაშე მაშინ, როცა იოვანე საბანისძესთან ჩამოთვლილი სიმბოლოები იოანეს სახარებას შევუდარეთ.

როგორც კვლევამ ცხადყო, უფალი იმ 18 სახელით, რომელიც „ნმიდა ჰაბოს წამების“ პირველ თავშია ჩამოთვლილი, თავად სახარებაში არის წარმოდგენილი და, რაც ძალიან საინტერესოა, სახარებაში წარმოჩენილ სიმბოლოთა თანმიმდევრობა ზუსტად დაემთხვა სიმბოლოთა იმ თანმიმდევრობას, რაც „ნმიდა ჰაბოს წამებაშია“ დაცული. ჩვენ ამ მიმართებით უპირველესად იოანე მოციქულის სახარებაზე ვისაუბრებთ. ყველაზე უფრო თვალნათლივ სწორედ იოანეს სახარებაში ჩანს ხსენებული სიმბოლოები.

იოანეს სახარების თითოეული თავის კითხვა თავისებურად ხვეწს და გარდაქმნის, ცვლის ადამიანს სულიერად. მე-10 თავიდან იწყება სულიერ საფეხურებზე ადამიანის აღმასვლა, სახარებაში უფლის იმ სახელთა წარმოჩენა იწყება, რომლებიც საბანისძის ნაწარმოების I თავშია წარმოდგენილი.

საბანისძესთან, როგორც ვნახეთ, პირველად „**კარია**“ დასახელებული. უფალი ამ სახელით პირველად იოანეს სახარების მე-10 თავის დასაწყისში არის წარმოდგენილი: „რომელი არა შევალს კარითეზოსა ცხოვართასა, არამედ სხუთ კერძო შევალს, იგი მპარავი არს და ავაზაკი, ხოლო რომელი შევალს კარით, მწყემსი არს ცხოვართად“... „მე ვარ კარი“ (ი. 10,1-9) (ახალი აღთქმა 1979). შემდეგ სახარებაში ნათქვამია: „ჩემ მიერ თუ ვინმე შევიდეს, ცხოვდეს, შევიდეს და გამოვიდეს და საძოვარი პოვოს“ (ი. 10,9). ე. ი. მაცხოვარი ამჯერად მოჩანს როგორც „**გზა**“, რომელსაც მამისაკენ მიჰყავს შვილები. საბანისძესთან შემდეგ „**ტარიგია**“ დასახელებული. ჩვენ სახარება მე-10 თავის მე-9 მუხლამდე წავიკითხეთ, შემდგომ მე-10 მუხლში წერია: „ხოლო მპარავი იგი არა მოვიდეს, არამედ რადთა იპაროს და დაკლას და წარწყმოდოს, ხოლო მე მოვედ, რადთა ცხორებაჲ აქუნდეს“; – ე. ი. აქ იესო

მოჩანს როგორც „ტარიგი“, რომელმაც სხვა კი არ უნდა „დაკლას და წარწყმედოს“, არამედ, თვითონ უნდა „დაიკლას“ ტარიგივით; რადგან საბანისძესთან „ტარიგის“ შემდეგ „მწყემსი“ წერია, მაშინ მოსალოდნელია, რომ სახარებაში უფალი ამჯერად სწორედ ამ სახელით წარმოჩნდება. ჩვენ სახარება მე-10 თავის მე-10 მუხლამდე წავიკითხეთ. მე-11 მუხლში წერია: „მე ვარ მწყემსი კეთილი, მწყემსმან კეთილმან სული თჳსი დადვის ცხოვართათჳს“. შემდგომ მუხლებში იესო ისევ ამბობს, რომ კეთილი მწყემსია და თავისი ცხვრები უკან გაყვებიან მას. 30-ეში ნათქვამია, რომ იგი და მამა ერთნი არიან. საბანისძესთან შემდეგ ნახსენებია „ლოდი საკიდური“, რაც, როგორც ზემოთაც გამოჩინდა, არის სიმბოლო ურწმუნოთაგან შეურაცყოფილი იესოსი, რომელიც შემდეგ ახალი სჯულის საყრდენი გახდა. 31-ე მუხლში ნაჩვენებია, თუ როგორ შეურაცხყოფენ, როგორ უპირებენ ურწმუნოები უფალს ჩაქოლვას: „აქუნდა ქვები მათ, რადთამცა დაჰკრიბეს“. იესო ეკითხება შეურაცმყოფელთ: „მრავალი საქმე კეთილი გიჩუენე... რომლისა მათგანისა საქმისათჳს ქუასა დამკრებთ მე? იუდეველთა პასუხია: „კეთილისა საქმისათჳს ქვასა არა დაგკრებთ შენ, არამედ გმობისათჳს, რამეთუ კაცი ხარ შენ და გიყოფიეს თავი შენი ღმერთ“ (ი. 10, 31-33). იესო მიდის მათგან, შემდეგ ნაჩვენებია, რომ შეურაცყოფილ იესოს, რომელსაც ჩაქოლვას უპირებდნენ, მრავალნი ერწმუნნენ“ (ი. 10, 42).

ამ ეტაპზე იესო მე-5 საფეხურამდე ამაღლებულად წარმოგვიჩენს თავს. ქრისტიანთა, მათ შორის, ცხადია, მოციქულთა და უპირველეს მონაფეთა ვალია, მიყვნენ მას. მე-11 თავში ნაჩვენებია, თუ როგორ ძლევს ლაზარე „ტარიგის“ საფეხურს. ლაზარემ ტარიგივით ჩაკლა თავის თავში წარმავლობა. ყოველგვარი ამქვეყნიური ინტერესების დაკარგვის გამო იგი მოკვდა. როცა იესო სამარესთან ლოცულობს, ახალი ქრისტიანული ფასეულობებისადმი ინტერესს უღვიძებს ლაზარეს სულს და ამით სიცოცხლეში აბრუნებს. სულიერი ცვლილება ლაზარეს სხეულსაც ცვლის. ლაზარე ძლევს „ტარიგის“ საფეხურს და მოსალოდნელია, რომ მომავალში სხვა მოწაფეებთან ერთად ქრისტიანი მწყემსი გახდება. სხვა მოწაფეებს არ დასჭირდებათ ფიზიკური სიკვდილის მიღება, რადგან უფალი ადრევე ჩაანაცვლებს ძველი ინტერესების ადგილას ახალს...

რაც შეეხება თავად უფალს, იგი „ლოდის“ საფეხურამდე ამაღლებულად ვიხილეთ. როგორც ვიცით, საბანისძესთან „ლოდის“ შემდეგ **„მარგალიტი“** და **„მარილია“** დასახელებული, ვიცით, რომ მარგალიტი სიბრძნის, ხოლო მარილი – ხრწნადობისაგან დაცვის სიმბოლოა. როცა უფალმა ღვთაებრივ სიბრძნესთან აზიარა ლაზარე, როცა სულიერი გარდაქმნის მეოხებით მისი ოთხი დღის მკვდარი სხეული გააცოცხლა და განწმიდა, უფალი იოანეს სახარებაში მარგალიტისა და მარილის სიმბოლოებით სწორედ მაშინ წარმოჩნდა...

მე-8 ადგილას საბანისძესთან **„ყვავილია“** დასახელებული. როგორც ვნახეთ, მისი თქმით, ეს სახელი იმიტომ ეწოდა უფალს, რომ „სულნელებითა მით ღმრთეებისადათა სული იგი მადლისაჲ მოჰვინა“... თუ ჩვენი მსჯელობა სწორია, სახარებაში უფალი ამჯერად უნდა წარმოჩნდეს როგორც ღვთაებრივი სურნელების მომფენი... ჩვენ იოანეს სახარებას მე-11 თავის ბოლო მუხლამდე მივადევნეთ თვალი. მე-12 თავში აღწერილია, თუ როგორ მივიდა იესო ბეთანიაში... შემდეგ კი ნათქვამია, რომ მარიამმა „მოიღო ლიტრაჲ ერთი ნელსაცხებელი ნარდისა სარწმუნოსაჲ მრავალსაჲსაჲსაჲ და სცხო ფერკთა იესუსთა და თმითა თჳსითა წარკოცნა ფერკნი მისნი და სახლი იგი ყოველი აღივსო სურნელებითა“ (ი. 12, 3). აქ უფალი ჰგავს „ყვავილს“, რომელიც წალკოტისებურ სურნელებას აგრძნობინებს ადამიანს... საბანისძესთან მე-9 ადგილას **„დიდისა ზრახვის ანგელოზია“** დასახელებული. სახარების მე-12 თავის მე-12 მუხლიდან აღწერილია, თუ როგორ მოდის უფალი იერუსალიმში დიდი საიდუმლოს აღსასრულებლად, – ჯვარს უნდა ეცვას სიკვდილის დასამარცხებლად... იგი დიდი მისიის აღსასრულებლად გამზადებულ ანგელოზს მოჰგავს... 22-ე მუხლში ნაჩვენებია, რომ იესოს მასთან წარმართების მოსვლის ამბავს ატყობინებენ... საბანისძესთან მე-10 ადგილას **„კაცი“**, მე-11-ზე **„ღმერთია“** ნახსენები. მაშასადამე, მოსალოდნელია, რომ ამჯერად უფალი იოანეს სახარებაში წარმოჩნდება როგორც კაცი და როგორც ღმერთი. ჩვენ იოანეს სახარება 22-ე მუხლამდე წავიკითხეთ. 23-ე მუხლში ვხედავთ, რომ იესო მოციქულებს, რომლებმაც წარმართთა მოსვლა შეატყობინეს, ასე პასუხობს: „მოიწია ჟამი, რაჲთა იდი-

დოს ძე კაცისაჲ“, 24-ე და 26-ე მუხლებში ნათქვამია, რომ, რათა მარცვალნი განახლებული სიცოცხლით აღდგეს, საჭიროა, რომ იგი მოკვდეს, ე. ი. ადამიანმა დაბალი, ადამიანური სულიერება უნდა წარინწყმოდოს, რათა მასში ღვთაებრიობამ გაიღვიძოს... თავად უფალი, რომელსაც ადამიანის მოკვდავი ბუნება თვინიერ ცოდვისა აქვს მიღებული, როგორც წარმავალი ბუნების მქონე კაცი, ჯვარზე უნდა მოკვდეს და მერე ჭეშმარიტების წყალობით აღდგეს, წარმოდგეს როგორც უკვდავი ღმერთი. მაცხოვარი ამბობს: „უკეთუ ვინმე მე მმსახურებდეს, პატივ სცეს მას მამამან ჩემმან“ (ი. 12, 26). ე. ი. ამ მუხლებში უკვე მოჩანს როგორც მამა ღმერთის ძე, თავად ღმერთი. იესოს მსმენელებს არ ესმით, როგორ შეიძლება ღმერთი ჯვარზე გაეკრას, ამიტომ ეკითხებიან მას: „ჩუენ გუასმიეს სჯულისაგან, ვითარმედ ქრისტე უკუნისამდე ეგოს და შენ ვითარ იტყუ, ვითარმედ ჯერ არს ამაღლებაჲ ძისა კაცისაჲ, ვინ არს ესე ძე კაცისაჲ?“ (ი. 12, 34)... უფალი ხსენებულ მუხლებში მოჩანს სახელებით – „კაცი“ და „ღმერთი“. საერთოდ, სახარებებში თხრობა ისეა აგებული, რომ თან ცალცალკე, თანამიმდევრულად წარმოჩნდეს სიმბოლოები – „კაცი“ და „ღმერთი“ და თან მათი განუყოფლობა, მთლიანობა იყოს წარმოჩენილი...

საბანისძეს შემდეგ სიმბოლო **„ნათელი“** აქვს დასახელებული. თუ ჩვენი მსჯელობა სწორია, სახარებაში უფალი ამჯერად უნდა წარმოჩნდეს სიმბოლოთი – „ნათელი“. ჩვენ სახარებას თვალი 34-ე მუხლამდე მივადევნეთ. მომდევნო 35-ე და 36-ე მუხლებში იესო კითხვაზე: „ვინ არს ესე ძე კაცისაჲ?“ – ასე პასუხობს: „მცირედ ჟამ ნათელი თქუენ თანა არს. ვიდოდეთ, ვიდრე ნათელი გაქუსლა, რაჲთა არა გეწიოს თქუენ ბნელი, რამეთუ, რომელი ვალნ ბნელსა, არა უწყინ, ვიდრე ვალს. ვიდრე ნათელი გაქუს, გრწმენინ ნათელი, რაჲთა ძე ნათლის იყუნეთ“. შემდეგ უფალი ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვებს ამბობს: „დაუბრმეს მათ თუალნი, რაჲთა ვერ იხილონ თუალითა და დაუსულბეს გულნი მათნი, რაჲთა არა გულისხმაჰყონ გულითა და მოიქცენ და მე განვკურნე იგინი“ (ი. 12, 40). 44-ე და 45-ე მუხლებში ნათქვამია: „რომელმან მიხილა მე, იხილა მომავლინებელი ჩემი. მე ნათელ სოფლად მოვივლინე, რაჲთა ყოველსა, რომელსა ჰრწმენეს ჩემი,

ბნელსა შინა არა დაადგრეს“. მე-12 თავის ბოლოს ნათქვამია, რომ მაცხოვარი საუკუნო მცნებებს აძლევს ხალხს.

საბანისძესთან, როგორც ვნახეთ, შემდეგ „ქუეყანა“ და-სახელებული და ახსნილია, რომ ღმერთს **„ქუეყანა“** იმიტომ ეწოდა, რომ ქვეყანამდე დაიმდაბლა თავი, „ქუეყანით მოიწია“ და ამ დამდაბლებით აღმოაცენა მშვენიერი ნაყოფი თავისი მიმდევრების სახით. იოანეს სახარების მე-13 და შემდგომი თავები უფლის დამდაბლებას, ამ გზით მონაფეთა აღზრდას ეხება. აღწერილია, როგორ ჰბანს უფალი ფერხთ მონაფეებს, რაც უხერხულობაში აყენებს მათ, მაგრამ მიხვდებიან, რომ თავად უფრო მართებთ თავიანთზე დაბლა მდგომთა წინაშე თავის დამდაბლება, რაც საყოველთაო აღორძინების პირობა გახდება. მე-14 თავში იესო მონაფეებს ეუბნება, რომ მამასთან აპირებს წასვლას, ე.ი., ჩანს, თავის ჯვარცმამდე ესაუბრება... მე-15 და მე-16 თავებში ხალხს მოუწოდებს, გაუძლონ სატანჯველთ; მე-17 თავში მამას მიმართავს: „ვაუწყე სახელი შენი კაცთა და ვაუწყო“, – ე. ი. უფალმა უკვე გამოუცხადა და მომავალშიც უნდა გამოუცხადოს ადამიანებს ღვთის სახელი. მე-18 თავში აღწერილია გასამართლება უფლისა, – ის, თუ როგორ არჩიეს იესოს ბარაბა და ასე სრულდება მე-18 თავი... აქ ჩვენ ვხედავთ მინამდე, ქვეყანამდე დამდაბლებულ ღმერთს. შემდგომი სიმბოლო **„მდოგვის მარცვალი“**. ჩვენ ვიცით, რომ, სახარებისეული სიმბოლიკის ენით თუ ვიტყვით, რათა მდოგვის მარცვალი ახალი სიცოცხლით აღდგეს, დიდ მცენარედ იქცეს, მარცვალი უნდა მოკვდეს. სახარების მე-19 თავის 1-37-ე მუხლებში მოთხრობილია, თუ როგორ ტანჯეს იესო, განუგმირეს გვერდი, საიდანაც მიწაზე სისხლი და წყალი გადმოიღვარა. ამ დროს მიწაში დაითესა განმაცოცხლებელი, ამალორძინებელი ძალი; ვიცით ისიც, რომ იესომ აპატია ჯვარცმელებს, რასაც, შეუძლებელია, მრავალთა გულში კათარზისულად გარდამქმნელი, ამალორძინებელი ძალა არ ჰქონოდა. ამ მუხლებში იესო ჰგავს „მდოგვის მარცვალს“, რომელიც კვდება, რათა განახლებული სიცოცხლით აღდგეს და მრავალთა გულში სიკეთეს თესავს... ზემოთ ითქვა, რომ უფალმა ჯვარცმის შემდეგ მიიღო ადამიანის მოკვდინებული ბუნება, – ის, რასაც საბანისძესთან სიმბოლურად **„მატლი“**

ენოდება და უფალს, ამ სახელში გამოხატულს, ჩვენ ვხედავთ მე-19 თავის 38-42-ე მუხლებში, რომლებშიც საფლავში მის დასვენებაზეა ლაპარაკი... იოვანე საბანისძესთან შემდეგ ნახსენებია **„მზე სიმართლის“** და უფალს, როგორც ჭეშმარიტების გამომასხივებელ მზეს, ჭეშმარიტების წყალობით სიკვდილის დამმარცხებელ ღმერთკაცს, ჩვენ მე-20 თავიდან ვხედავთ. ამავდროულად, ამ თავში იგი საბანისძესთან ნახსენები სხვა ორი სახელითაც არის წარმოჩენილი („ძე მამის უკვდავის“ და **„ერთ ღმერთ გარდაუქცეველ და უცვალებელ“**...).

ზემოთ ითქვა, რომ ლაზარე და სხვა მოწაფეები „ტარიგის“ საფეხურიდან ამაღლდნენ და მომავალში „მწყემსის“ საფეხურზე უნდა დადგნენ. და ჩვენ 21-ე თავის ბოლოს ვხედავთ, რომ მაცხოვარი მოწაფეებს ეცხადება და იგი პეტრეს სამჯერ ეუბნება: „აძოენ კრავნი ჩემნი“ (21,15), „დამწყსენ ცხოვარნი ჩემნი“ (21,16), „დამწყსენ ცხოვარნი ჩემნი“ (32, 17). მოწაფეებს სულიერად ამაღლებს და „მწყემსებად“ ხდის მათ უფალი.

ამრიგად, ჩვენი აზრით, ხსენებული სიმბოლოებით უფალი იოანეს სახარების შემდეგ თავებსა და მუხლებშია წარმოდგენილი: კარი (10, 1-9), გზა (10, 9), ტარიგი (10, 10), მწყემსი (10, 11-30), ლოდი (10, 31-42), მარგალიტი (11, 1-38), მარილი (11, 39-57, 12,1-2), ყვავილი (12, 3-11), ანგელოზი (12, 12-22), კაცი (12, 23), ღმერთი (12, 24-34), ნათელი (12, 35-50), ქვეყანა (13, 14, 15, 16, 17, 18), მდოგვის მარცვალი (19, 1-37), მატლი (19, 38-42), სიმართლის მზე, ძე მამის უკვდავის, ერთ ღმერთ გარდაუქცეველ და უცვალებელ“ (20, 21).

ვფიქრობთ, ეჭვი არ უნდა შევიტანოთ იმაში, რომ **ადრეული პერიოდის ქრისტიანულ სამყაროში არსებული უფლის სახელთა აქ წარმოდგენილი თანამიმდევრობით ჩამოთვლის ტრადიცია, რომლის კვალს იოვანე საბანისძესთან მოუღწევია.** როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ამ ტრადიციის კვალი იოანე ოქროპირის „განმარტებებში“ და აგრეთვე თხზულება „აღვსებისათჳს“-ში არის შემონახული. იოანე მახარებელთან თხრობა ისეა აგებული, რომ უფალი განსაზღვრული სიმბოლოებით წარმოჩნდეს ჩვენს წინაშე და დაცული იყოს მიღებული თანამიმდევრობა ამ სიმბოლოთა ჩამოთვლისა. ეს ტრადიცია, ვფიქრობთ, კავშირშია



წმინდა აბო თბილელის ხატები



მოქანდაკე ე. ამაშუკელი



წმინდა აბო თბილელი

არეოპაგეტულ, ნეოპლატონურ მსოფლმხედველობასთან... ღვთის შესამეცნებლად მის სახელთა ჩამოთვლის ტრადიცია ქრისტიანულ ეპოქაში ტრანსფორმირებული სახით ახალ სიმაღლეზე აღის... ჩვენი აზრით, იგივე სიმბოლოები იგივე თანამიმდევრობით მათეს, მარკოზისა და ლუკას სახარებებშიც არის წარმოდგენილი, ჩვენს ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ მახარებლები თხრობას იმგვარად აგებენ, რომ უფალი ხსენებული სიმბოლოებით ოთხსავე სახარებაში წარმოჩნდეს ისე, რომ მათში სიმბოლოთა ჩამოთვლის ერთი თანამიმდევრობა იყოს დაცული... საყურადღებოა, რომ, როგორც ჩვენ ვფიქრობთ, სხვადასხვა სახარებაში ამა თუ იმ სიმბოლოთი უფალი თავისი ცხოვრების სხვადასხვა ეპიზოდში არის წარმომდგარი... არ არის გამორიცხული, აღმოჩნდეს, რომ ოთხ კანონიკურ სახარებას სიმბოლოთა ჩამოთვლის თანამიმდევრობაც აერთიანებდეს... ამ საკითხებზე ცალკე ნაშრომში იქნება მსჯელობა საჭირო.

იერარქიის სფეროებზე საუბრისას უნდა ითქვას, – ქრისტიანული თეოლოგიით, დიდი რწმენის შემთხვევაში, ადამიანის ამაღლება, შესაძლოა, ერთბაშადაც მოხდეს, ამისი მაგალითია ნეტარი ავაზაკი, – უფალთან ერთად ჯვარცმული... ადამიანმა, ცხადია, შესაძლოა, არაფერი იცოდეს ხსენებული საფეხურების შესახებ, მაგრამ ქრისტიანული ცხოვრების წესი მას მაინც აამაღლებს სულიერ გზაზე...

ამ ეტაპზე დასკვნის სახით უნდა ითქვას, – **იოვანე საბანისძის ნაწარმოები საშუალებას გვაძლევს განვსაზღვროთ, თუ რა სიმბოლოებია დაცული იოანეს სახარებაში, როგორია მათი თანამიმდევრობა, რომელ მუხლებში რომელი სიმბოლოებით არის წარმოჩენილი უფალი... იოვანე საბანისძის დახმარებით სახარების დაწერის ერთ-ერთი პრინციპი იწყებს ჩვენს წინაშე წარმოჩენას... „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“ საშუალებას იძლევა, უკეთ დავინახოთ შინაგანი სახე სახარებისა, უკეთ გავაცნობიეროთ იგი...**

ამდენად, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ იოვანე საბანისძის წიგნი მთელი მსოფლიოს მეცნიერთათვის არის საინტერესო და ფასეული (იოანეს სახარებასთან „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობის“ მიმართების შესახებ იხ. – კუჭუხიძე 1998; კუჭუხიძე 2009...).

ქვემოთ წარმოვადგენთ, თუ რომელი თავების რომელ მუხლებში მოჩანს ხსენებული სიმბოლოებით უფალი მათეს, მარკოზისა და ლუკას სახარებებში; მომავლის კვლევამ, შესაძლოა, ზოგ შემთხვევაში კორექტირება და დაზუსტება მოითხოვოს; შესაძლოა, გამოიყოს ცალკეული მუხლები, რომლებშიც გარდამავალი საფეხურებია წარმოდგენილი და ერთდროულად ორი სიმბოლო მოჩანს...

კარი: მ. მე-20 თავი; მრ. 1, 16-45; ლ. მე-15 თავი; **გზა:** მ. 21, 1-32; მრ. მე-2-დან მე-10 თავის 32-მდე; ლ. მე-16 და მე-17 თავები; **ტარიგი:** მ. 21-ე თავის 33 მუხლიდან 22-ე თავის 32-მდე; მრ. მე-10 თავი; 33-45, ლ. მე-18 თავი; **მწყემსი:** მ. 22-ე თავის 33-ე მუხლიდან 23-ე თავის ბოლომდე; მრ. 10 თავის 46-დან მე-11 თავის ბოლომდე; ლ. მე-19 თავი; **ლოდი:** მ. 24-ე თავი; მრ. 12, 1-17; ლ. მე-20 თავი; 21-ე თავის 1-19; **მარგალიტი:** მ. 25, 1-30; მრ. 12, 18-დან მე-12-ის ბოლომდე; ლ. 21, 20-26; **მარილი:** მ. 25, 31-46; მრ. 13; ლ. 21, 27-28; **ყვავილი:** მ. 26, 1-13; მრ. მე-14, 1-9; ლ. 21, 29-38; **დიდისა ზრახვის ანგელოზი:** მ. 26, 14-23; მრ. 14, 10-17; ლ. 22-ე თავი; **კაცი:** მ. 26, 24-46; მრ. 14, 18-42; ლ. 23, 1-33; **ღმერთი:** მ. 26, 47-68; მრ. 14, 43-65; ლ. 23, 34-38; **ნათელი:** მ. 26, 69-74; მრ. 14: 66-71; ლ. 23, 39-43; **ქვეყანა:** მ. 26, 75; მრ. 14: 72; ლ. 23, 44-46; **მარცალ მდოგვის:** მ. 27, 1-56; მრ. 15, 1-41; ლ. 23, 47-49; **მატლი:** მ. 27, 57-66; მრ. 15, 42-47; ლ. 23, 50-56; **მზე სიმართლის:** მ. 28, 1-17; მრ. 16, 1-18; ლ. 24, 1-48; **ძე მამის უკვდავის, ერთ ღმერთ გარდაუქცეველ და უცვალებელ:** მ. 28, 17-20; მრ. 16, 19-20; ლ. 24, 49-53.

უფლის სახელთა განმარტებისათვის სიმბოლოთა ლექსიკონებში

როგორც ვნახეთ, საბანისძეს ჩამოთვლილი აქვს შემდეგი სიმბოლოები: კარი, გზა, ტარიგი, მწყემსი... მის მიერ განმარტებულ სახელთა შორის ბოლო ადგილას გვხვდება ორი სიმბოლო: „მატლი“ და „მზე სიმართლის“, რომელთა შესახებაც უკვე ვისაუბრეთ.

სიტყვა „მატლთან“ დაკავშირებით ზოგჯერ ამგვარ აზრს გამოთქვამენ ხოლმე: იოვანე საბანისძეს, შესაძლოა, სურს აგვიხსნას, რომ ღმერთი სამყაროში ყველგან არის, ყველა სულდგმულში და ყველა საგანში სუფევს იგი და ეს რომ გვაგძნობინოს, იგი ღმერთს ამ სიტყვითაც მოიხსენიებს. ცხადია, ეს შეხედულება არ არის საფუძველს მოკლებული, – ასეთ შემთხვევაში იოვანე საბანისძე შეიძლებოდა ერთგვარი პანთეისტური შეხედულებების გამომხატველადაც მიგვეჩნია. ღმერთი, ცხადია, ყველგან ჩანს, მაგრამ, როგორც ეს წინა თავებში უკვე გამოჩნდა, საბანისძეს სულ სხვა რამ აქვს სათქმელი. ხსენებულ საკითხზე ფიქრისას ჩვენს წინაშე ასეთი კითხვა იდგა, – რატომ მაინცდამაინც ეს სახელი უნოდა იოვანე საბანისძემ ღმერთს? თუკი ავტორს იმის თქმა სურდა, რომ ღმერთი ყოველივეშია, მაშინ მას თავისუფლად შეეძლო ეთქვა, რომ ღმერთს ყველანაირი სახელი ჰქვია, რაც კი არსებობს ამქვეყნად, შეიძლებოდა ეწოდებინა მისთვის „ხე“, „ღრუბელი“, „კლდე“ და, საერთოდ, ყველაფერი, რაც კი მოესურვებოდა... იგი ერთგვარი პანთეისტად წარმოჩნდებოდა და იმ აპოფატეიკური სახელების წარმომადგენლადაც მოგვევლინებოდა, რომელიც არეოპაგეტიკაში შეიძლება შეგვხვდეს... ვფიქრობთ, ზემოთ გამოჩნდა, თუ რად ეწოდება მის წიგნში ღმერთს ასეთი უცნაური სახელი...

დავით წინასწარმეტყველი ამბობს „მატლ ვარ და არა კაც“ (ფს. 21, 7) და იგი იმის შესახებ ლაპარაკობს, რომ ადამიანი ერთ დროს ღვთის ხატად შეიქმნა, ღმერთის მსგავსად უკვდავი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ, რადგან შესცოდა ადამიანმა, ღმერთს მოსწყდა და მოკვდავი გახდა, რადგან ხსენებული ფსალმუნის წერისას დავითი იცნობიერებს იმ ფაქტს, რომ ერთ დროს უნდა მოკვდეს, მიწად მიიქცეს, თავის თავზე ამიტომ ამბობს „მატლ ვარ და არა კაც“, – სრულიად ცხადია, რომ „მატლი“ ამ შემთხვევაში ადამიანის მოკვდავი, სიკვდილისაკენ მიდრეკილი, ანდა მკვდარი, ხრწნადი სხეულის სიმბოლოა.

ღმერთმა განსხეულებისას ადამიანის მოკვდავი, ჯვარცმის შემდეგ კი მისი მკვდარი ბუნებაც მიიღო, მიიღო მის გარდასაქმნელად, გასაცოცხლებლად, გასაუკვდავებლად. ღმერთმა დაამარცხა სიკვდილი, გააუკვდავა ჯვარცმის შემდეგ მიღებული

მკვდარი ბუნება ადამიანისა, ანუ, სიმბოლურად თუ ვიტყვით, „მატლი“ ჭეშმარიტებისა და უკვდავების გამომასხივებელ მზედ გარდაქმნა; ადამიანთა წინაშე უფალი თვითონ წარმოჩნდა როგორც მამის თანაარსი ძე ღმერთი და როგორც უკვდავი ბუნების მქონე კაცი, ანუ – იგი, ვისაც სიმბოლურად „სიმართლის მზე“ ეწოდება. უფალმა ადამიანებს თავისი ცხოვრების წესითა და ახალი მცნებების მიცემით მამასთან, – უკვდავებაში დასაბრუნებელი, სიკვდილის დამამარცხებელი გზა ასწავლა.

როგორც ზემოთ წარმოჩნდა, მაცხოვარი უპირველესად სახარებაში ჩანს იმ სიმბოლოებით, რომლებიც საბანისძეს აქვს ჩამოთვლილი და უფალი თავის სხვადასხვა სახელს სწორედ იმ თანამიმდევრობით წარმოაჩენს, რომელიც იოვანე საბანისძესთან არის დაცული; ვნახეთ, რომ „წმიდა ჰაბოს წამების“ II და III თავებში თავად ნეტარი ჰაბო წარმოგვიდგება ყოველ ცალკეულ სიმბოლოსთან მიმსგავსებულად; ცხადი ხდება, რომ უფლის ესა თუ ის სიმბოლო მისი ცხოვრების სხვადასხვა ეტაპთან არის დაკავშირებული. სიმბოლოთი „მატლი“ იგი სახარების იმ მუხლებში არის წარმოჩენილი, რომლებშიც საფლავში მის დასვენებაზეა ლაპარაკი, სიმბოლოთი – „სიმართლის მზე“ უფალი სახარებაში თავისი აღდგომის შემდეგ მოჩანს. ამიტომ სიმბოლიკის ლექსიკონების შედგენისას, ვფიქრობთ, ეს გარემოება გათვალისწინებული უნდა იქნას, ვთქვათ, სიტყვა – „მატლი“ უნდა განიმარტოს არა როგორც, საერთოდ, ქრისტეს სიმბოლო, არამედ, – როგორც სიმბოლო ჯვარზე სიკვდილის შემდეგ საფლავში დასვენებული ქრისტესი; უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ იგი არის სიმბოლო ადამიანის მოკვდავი, ან მკვდარი ბუნებისა... „სიმართლის მზე“ უნდა განიმარტოს როგორც მკვდრეთით აღმდგარი ქრისტეს სიმბოლო; ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ სახარებაში ეს სიმბოლო უფლის მთელ ცხოვრებასაც მიემართება. არის სიმბოლოები, რომლებიც უფლის ცხოვრების არა მხოლოდ ერთ მომენტს, არამედ, – მთელ მის ცხოვრებას მიემართება.

სიმბოლიკის ლექსიკონებში უფლის სიმბოლოთა განმარტებისას აუცილებლად გათვალისწინებული უნდა იქნას, – ესა თუ ის სიმბოლო საერთოდ მიემართება უფალს, თუ მისი ცხოვრების მხოლოდ ერთ პერიოდზე მიანიშნებს.

**აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა
ურთიერთმიმართების პრობლემა იოანე ოქროპირის
„იოანეს სახარების განმარტებებისა“ და „წმიდა ჰაპო
ტფილელის მარტვილობის“ ფონზე**

იოვანე საბანისძის ნაწარმოები საშუალებას გვაძლევს, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა ურთიერთმიმართების საკითხებზე ვიმსჯელოთ.

სახარებაში მკვედრებით აღმდგარი მაცხოვარი მოწაფეებს ეუბნება: „მშვიდობაა თქვენ თანა! ვითარცა მომავლინა მე მამამან, მეცა წარგავლინებ თქვენ“ (ი. 20, 21). შემდეგ იოანე მახარებელი წერს: „ვითარცა ესე თქუა, შეჰბერა მათ თანა და ჰრქუა: „მიიღეთ სული წმიდა“ (ი. 20, 22); ე. ი. სახარების ამ ადგილიდან ჩანს, რომ ძე ღმერთისაგან სულიწმიდა მოებერთათ მოციქულებს. სახარებიდან ვიცით, რომ ძე ღმერთზე მამისაგან მათზე სულიწმიდა გადმოვიდა. მაშასადამე, ძე ღმერთისაგან სულიწმიდის მობერვა ხდება, სულიწმიდა მამისაგან გადმოდის. რა უნდა ვიფიქროთ? – ის, რომ ძე ღმერთმა შეგვამზადა სულიწმიდის მისაღებად, ხოლო მამაღმერთისაგან ღებულობს მას ადამიანი? ამ საკითხზე იოანე ოქროპირის დროსაც უფიქრიათ, მოვუსმინოთ მას: „რომელნიმე იტყჳან ვითარმედ: „არა სული წმიდაა მისცა, არამედ შთაბერვითა მით მზა-ყვნა და კეთილ შეწყნარებად მისა, მო-რაა-ვიდეს“, რამეთუ უკუეთუ ანგელოზი იხილა რაა დანიელ, განჰკრთა და შეშინებულ იქმნა, ვითარმცა თავს-იდვეს მათ საშინელი იგი მადლი. არა თუმცა პირველვე განმზადებულ იყვნეს იგინი? ამისთჳსცა არა ჰრქუა, თუ: მიგიღებებს სული წმიდაა“, არამედ: „მიიღეთ სული წმიდაა“ (ოქროპირი 1993: 321-322), ე. ი. იოანე ოქროპირის თანახმად, მკვედრებით აღმდგარი ძე ღმერთისაგან უკვე მიიღეს სულიწმიდა მოციქულებმა, იოანე ოქროპირის თქმით, – უფალი „ან აქა მისცემს სულსა“, რადგან „მიუწუდომელ არს მადლი სულისა წმიდისა და მრავალსახი არიან ნიჭნი მისნი“... რათა დანიელივით არ შეშინებულყვნენ, უფალმა წინასწარ უთხრა მოციქულებს: „მიიღეთ სული წმიდაა“. ოღონდ, იოანე ოქროპირის თქმით, მოციქულებმა ძე ღმერთისაგან სხვათა პატიების, ცოდვათა შენდობის უფლება მიიღეს,

ხოლო, როცა სულიწმიდა მამისაგან გადმოვიდა მათზე, მაშინ მათ მკვდართა აღდგინების, განკურნების, სხვა – მსგავსი ძალები მიიღეს: „მაშინცა მიიღეს ძალი და კელმწიფებაჲ სულიერი და არა ესრეთ, რაჲთა მკუდართა აღადგინებდენ და ძალთა იქმოდინან, არამედ რაჲთა ცოდვათა შეუნდობდენ მათ, რომელნი მოიქცეოდინან ღმრთისა და ინანდენ ცოდვათა თჳსთა, რამეთუ მრავალ არიან მადლნი სულისა წმიდისანი და აქა ამის ერთისა ოდენ საქმისა მადლი მიიღეს, ხოლო შემდგომად დღისა მის მეერგასისა ყოველთა სასწაულთა და ძალთა და ენათა მადლი მიიღეს“ (ოქროპირი 1993: 322). იოანე ოქროპირის თქმით, – „მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა ნიჭი ერთ არს, რამეთუ, რომელ საგონებელ იყოს, თუ მამისა ოდენ არს, იპოვების იგი, ვითარმედ ძისაჲცა არნ და სულისა წმიდისაჲცა, თჳნიერ უშობელობაჲ არს მამისაჲ და შობილობაჲ ძისაჲ და გამოსლვაჲ სულისა წმიდისაჲ, ხოლო სხუაჲ ყოველივე მათი ერთ არს“ (ოქროპირი 1993: 322). (ძეს „შობილობა“ ახასიათებს როგორც ამ ქვეყანაზე დაბადებულს, თორემ, როგორც მამის თანაარსი, როგორც „სიტყვა“, რომელიც „პირველითგან იყო“, ძე ღმერთიც დაუსაბამოა, იგი არის „შობილი და არა ქმნილი“). იოანე ოქროპირი ხმარობს სიტყვას „გამოსვლა“, მაგრამ ამ ერთ სიტყვაში ორი სხვადასხვა შინაარსი იგულისხმება. ძე ღმერთისაგან სულიწმიდის, როგორც ახალი სულიერების შემადგენელი, პატიების უნარის მომნიჭებელი ძალის, მობერვა, მამისაგან კი სულიწმიდის გარდამოსვლა ხდება, – ამ დროს ადამიანს ნუგეშისმცემელი სული ცოცხლად შეაგრძნობინებს, რომ უკვდავია ადამიანი, უკვდავი მამა ღმერთის შვილად ძალიან ცოცხლად აღიქვამს ადამიანი თავს (აქამდე იცოდან, ახლა სრული რეალურობით შეიგრძნობს ყოველივეს). ამგვარი სულიერი განწყობა ადამიანის მთელ არსებას ცვლის, განმღრთობას მიახლოებულ ადამიანს სხვათა სულზე ძლიერი ზემოქმედების, მამისეული მადლით სავსეს სიცოცხლეში სხვათა დაბრუნების, მკვდართა აღდგინების ან სხვა სასწაულების მოხდენის უნარი ეძლევა. იოანე ოქროპირის ნაშრომი უფრო ნათელს ხდის, თუ როგორია ზეალსვლის გზა, რომელზედაც ზემოთ ვისაუბრეთ. ზემოთ ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, თუ როგორ მალღდებიან მონაფეები იმ საფეხურზე, როცა ხალხის

„დამწყემსვის“ უნარი ეძლევათ. იოანე ოქროპირის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ე. ი., მათ მომნანიეთათვის ცოდვათა მიტევების უნარი მისცემიათ. იოვანე საბანისძისგან ვხედავთ, რომ „მწყემსის“ საფეხურზე ზეალსვლის შემდეგ ქრისტეს გზაზე მდგომი სულ უფრო და უფრო უნდა ინმიდებოდეს და მალღებოდეს სულიერად, სულიერად კიდევ უფრო განწმედისა და ამაღლების შემდეგ მოციქულებზე მამისაგან გადმოდის სულიწმიდა და მათ, იოანე ოქროპირის თანახმად, ამის შემდეგ ეძლევათ მკვდართა აღდგინებისა და სხვა დიდი სასწაულების უნარი... საბანისძესთან წარმოჩენილ სისტემას თუ გავითვალისწინებთ, უნდა ითქვას: მოციქულები „მწყემსის“ საფეხურზე შედგომის შემდეგ კიდევ იხვეწებოდნენ სულიერად, ჯერ სულიწმიდა მოებერთა ძისგან, შემდეგ მამისაგან გადმოვიდა სულიწმიდა მათზე... აღმოსავლეთსა და დასავლეთში თითქმის ათი საუკუნეა კამათობენ იმის შესახებ, სულიწმიდა ძისგანაც გამოდის თუ არა, მიზეზი კი, ჩანს, ის არის, რომ სიტყვაში – „გამოსვლა“ სხვადასხვა მნიშვნელობას გულისხმობენ, აღმოსავლეთში სულიწმიდაზე, როგორც მამის შვილად ადამიანის გარდამქმნელ, დამბადებელ ძალაზე ლაპარაკობენ, დასავლეთში ამ სიტყვის ხსენებისას უფლის ცხოვრების ის მომენტიც უდგათ თვალწინ, როცა მან სულიწმიდა შთაბერა მოციქულებს, სახარების ამ სიტყვებიდან გამომდინარე – „შეჰბერა მათ და ჰრქუა: „მიიღეთ სულიწმიდა“ – მიიჩნევენ, რომ სულიწმიდა ძისგანაც გამოდის. ალბათ, გაუგებრობა აღარ იარსებებდა, თუკი გაცნობიერდებოდა, რომ აღმოსავლეთში სხვა შინაარსს დებენ ამ სიტყვაში, დასავლეთში – სხვას; ერთი სიტყვის ნაცვლად ორი სხვადასხვა ტერმინის გამოყენებაა საჭირო, უნდა ითქვას, რომ მამისაგან ხდება ადამიანებზე სულიწმიდის, როგორც ღვთის შვილად დამბადებელი, მკვდართა და სწეულთა აღდგინების მომცემი ძალის **გარდამოსვლა**, ძე ღმერთისაგან კი შენდობის უნარის მოსანიჭებლად ადამიანებზე სულიწმიდის **მობერვა** ხდება... **ორი მოვლენა ერთი ტერმინით („გამოსვლა“) გადმოიცემა, რაც გაუგებრობის მთავარ საფუძველს ქმნის.** პავლე მოციქული ქრისტეს ეკლესიის დაყოფას ძალზე უარყოფით მოვლენად მიიჩნევს (იხ. I კორ. 1, 10-13), ამდენად, როცა განხეთქილებას გაუგებრობა იწვევს,

საჭიროა ამ გაუგებრობის მოხსნა, რათა ჭეშმარიტი მიზეზის არამქონე განხეთქილება გაქრეს, მაგრამ, როცა ერთობის მიღწევას ხელოვნური ეკლექტიზმით (განსხვავებული აზრების სრულიად უსისტემოდ თავმოყრა), ან ერთი შეხედულების მეორეზე ძალით თავსმოხვევის გზით ცდილობენ, ეს მეტად და მეტად უარყოფითი მოვლენაა.

წინამდებარე თავში მსჯელობისას, სახარების გარდა, ძირითადად, იოანე ოქროპირს ვეყრდნობოდით. მისი ნაშრომების ღრმად შესწავლა სხვა ბევრ საკითხსაც მოჰყვანს ნათელს.

იოანეს სახარების თარგმანთა ერთი ლექსიკური ერთეულის დაზუსტებისათვის

ჩვენი ყურადღება მიიქცია ერთმა გარემოებამ: – როგორც ზემოთ ვნახეთ, სიმბოლოთი „ტარიგი“ უფალი წარმოჩენილია იოანეს სახარების მე-10 თავის მე-10 მუხლში. ამ მუხლში უფლის სიტყვები ასე ჟღერს: „ხოლო მპარავი იგი არა მოვიდეს, არამედ რაათა იპაროს, დაკლას და წარწყმიდოს“, ხოლო მე მოვედ, რაათა ცხორებაჲ აქუნდეს და უმეტესი აქუნდეს“ (ახალი აღთქმა 1979); ე. ი. „მპარავი“, ეშმაკი, ან მისი მსახური, რომელიც არ არის „მწყემსი“, იმისთვის მოდის, რომ ადამიანები წარწყმიდოს, დაღუპოს, ანუ, სახარებისეული სიმბოლიკის ენით თუ ვიტყვით, „დაკლას და წარწყმიდოს“, ხოლო იესო ამქვეყნად იმისთვის მოვიდა, რომ ადამიანებს თვითონ შეეწიროს მსხვერპლად, ჯვარს ეცვას, მიიღოს სიკვდილი, ანუ ტარიგივით „დაიკლას“, რათა შემდეგ ჭეშმარიტების წყალობით აღდგეს, მამასთან დაბრუნდეს და დასაბამი დაუდოს საყოველთაო აღდგომას... სიმბოლური ენით თუ ვიტყვით, იესო „ტარიგია“, „დაკლული კრავია“ (ი. 1, 36; აპოკ. 5, 6)... ადამიანმა, რომელიც ემსგავსება უფალს, როგორც „ტარიგს“, თავის თავში უნდა ჩაკლას დაბალ ინსტიტუტებს დამორჩილებული „მე“ – წარმავალი ბუნებით მსხვერპლად უნდა შეეწიროს უფალს...

სიმბოლოთა აქ წარმოდგენილი სისტემის შესაბამისად, იოანეს სახარების მე-10 თავის მე-10 მუხლში უფლის თვითშეწირ-

ვაზეა ლაპარაკი; რადგან აქ იესო ქრისტე სიმბოლო „ტარიგით“ არის წარმოჩენილი, ამ შემთხვევაში სიტყვა – „დაკვლის“ ხმარება სრულიად გამართლებულია...

ამ შინაარსის აღმნიშვნელი სიტყვა – *θύση* (*thýse*) – მსხვერპლის შეწირვა, დაკვლა, – გვხვდება სახარების ძველბერძნულ, კანონიკურ თარგმანში, – „ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν“ (ახალი აღთქმა 1994) – ი. 10, 10.

ლათინური: *“fur non venit nisi ut furetur et mactet et perdat ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant”* (ბიბლია, ვულგატა).

სხვადასხვაენოვანი ბიბლიის არაერთ ტექსტში გამოყენებულია სიტყვები, რომელთა მნიშვნელობა „დაკვლა“ არ არის... ზოგან ნახმარია – მოკვლა (ახალი აღთქმა 1991), ზოგან – убитъ (ბიბლია 1997), ზოგან – würgen (ბიბლია 1964-1956)... **რადგან ამ მუხლში იესო ქრისტე სიმბოლოთი – „ტარიგი“ არის წარმოდგენილი, ამ შემთხვევაში „დაკვლის“ ხმარება უფრო სწორია,** ვიდრე ისეთი ლექსიკური ერთეულებისა, როგორებიც არის: მოკვლა, დახრჩობა (würgen), убитъ (მოკვლა) და ა. შ. სახარების ძველბერძნული თარგმანის გარდა, საბანისძესთან წარმოჩენილი სისტემაც ცხადყოფს, რომ ამ შემთხვევაში სახარების ყველაენოვან ტექსტში ის სიტყვა უნდა იყოს გამოყენებული, რომლის მნიშვნელობაა „დაკვლა“...

იოვანე საბანისძის ნაწარმოები გვაფიქრებინებს, რომ სწორი უნდა იყოს ის ფორმა, რომელიც ბერძნულ კანონიკურ ტექსტში, მთანმიდელისეულ ქართულ თარგმანშია შემონახული... მომავალში ამ მიმართებით ბიბლიის ყველა თარგმანის ტექსტის შესწავლა იქნება საჭირო...

„წმიდა ჰაბოს მარტვილობის“ ერთ-ერთი წყარო – „აღესებისათჳს“ (ავტორობის საკითხი)

გვინდა, სარწმუნოებისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების საკითხებთან დაკავშირებით ვთქვათ შემდეგი:

ღმერთი ბოლომდე შეუცნობელია, მაგრამ, რადგან შემოქმედი წარმოჩნდა სამყაროში და ადამიანს მისი გამოსახვაც შე-

უძლია, იგი გარკვეულწილად შეიმეცნება. როგორც ცნობილია, არეოპაგეტიკა, წმიდა გრიგოლ ნოსელი (ნისელი) ღმერთის შეცნობის კატაფატიკურ-აპოფატიკურ გზას გვთავაზობენ. როგორც ვიცით, კატაფატიკით ღმერთის განსაზღვრებას ვახდენთ (კატაფატიკურია სახელები, რომლებიც ღმერთის დახასიათებას იძლევა – კეთილი, სამართლიანი, მონყალე...), უარყოფითი სახელების ჩამოთვლით კი მის განუსაზღვრელობას შევიცნობთ. აპოფატიკური (უარყოფითი) მეთოდით შეცნობისათვის ისეთი სიტყვები გამოიყენება, რომლებიც გვაგრძნობინებენ, რომ ღმერთი ვერ შეიმეცნება, ღმერთის მიმართ შეიძლება ყველანაირი სიტყვა ვიხმაროთ, რაც კი არსებობს (ხე, კლდე, მყოფი, არმყოფი, არსებული, არარსებული...), რათა ამით შევიგრძნოთ, რომ მისი არსების შეცნობა შეუძლებელია... ცნობილია, რომ ღმერთის შეუცნობლობის გაცნობიერებაც გვაახლოებს ღმერთთან. ერთადერთი სახელი, რომელიც კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელების მიღმა დგას და ღმერთის არსებას გამოხატავს, – ეს არის სიტყვა „საოცარი“... ეს ყოველივე კარგად არის ცნობილი მეცნიერებაში. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ღმერთის სახელების ჩამოთვლისას იოანე საბანისძე არეოპაგეტიკას ემყარება. საბანისძე ფორმით კატაფატიკურის მსგავს სახელებს ჩამოთვლის (კარი, გზა, ტარიგი, მწყემის, ლოდი, მარილი, მარგალიტი, ყვავილი, ანგელოზი, კაცი, ღმერთი, ნათელი, ქვეყანა, მარილი, მდოგვის მარცვალი, მატლი, მზე სიმართლის, ძე მამის უკვდავის, ერთ ღმერთ გარდაუქცეველ...), მაგრამ ავტორი ბრძანებს, რომ ამ სახელებით ღმერთის ბოლომდე შეცნობა შეუძლებელია („ვერ შემძლებელ ვართ ჩუენ მინდომად სიმდიდრესა მას სახელისა მისისასა“), ე. ი. ცხადყოფს, რომ ეს სახელები ღვთის არსებას სრულად მაინც ვერ გამოხატავს და ავტორი ღმერთის ტრანსცენდენტურობას გვაგრძნობინებს. საბანისძე ამქვეყნიურობაში გამოვლენილ უფალსაც გვანახვებს და მის ტრანსცენდენტურობასაც გვაგრძნობინებს, – ეს არ არის მხოლოდ კატაფატიკური ან მხოლოდ აპოფატიკური სახელები... ერთ-ერთი უმთავრესი, რაც საბანისძესთან წარმოდგენილ სისტემას არეოპაგეტიკისაგან განასხვავებს, ის არის, რომ საბანისძე კონკრეტული, განსხეულებული ღმერთის, მაცხოვრის სახელებს

გვთავაზობს. ეს სისტემა ფაქტიურად კატაფატიკურ-აპოფატიკურ მეთოდებს აერთიანებს, ერთ მთლიანობად წარმოადგენს. საინტერესოა, რომ საბანისძე, გრიგოლ ნოსელის მსგავსად, გამოყოფს ერთ სიტყვას, რომელიც მეტ-ნაკლებად გამოხატავს ღმერთის არსებას, მაგრამ, თუ გრიგოლ ნოსელისათვის ეს არის სიტყვა – „საოცარი“, საბანისძისათვის, რამდენადაც იგი არა ზოგადად ღმერთზე, არამედ, – განსხეულებულ მაცხოვარზე ლაპარაკობს, ეს არის სიტყვა – „ემმანუელ“ („ჩვენთან არს ღმერთი“).

ილია აბულაძე არ იზიარებდა კორნელი კეკელიძის მოსაზრებას, რომლის თანახმად, იოვანე საბანისძეს თავის წყაროდ „საღმრთოთა სახელთათჳს“ აქვს გამოყენებული, მიიჩნევდა, რომ ხსენებულ თხზულებაში „ეს სახელები და მათ შესახებ მოცემული განმარტებანი ახლობელ ანალოგიას ვერ პოულობენ იოვანე საბანისძის სათანადო ადგილთან“ (აბულაძე 1949:130). მკვლევარს მიაჩნია, რომ საბანისძე უნდა სარგებლობდეს თხზულებით, რომელსაც „აღვსებისათჳს“ ჰქვია და რომლის ავტორად, ერთი მონაცემით, – ეპიფანე კვიპრელი, მეორით კი – იოანე ოქროპირია დასახელებული. საბანისძის მიერ წყაროდ ხსენებული თხზულების გამოყენების ფაქტს, მკვლევარის აღნიშვნით, ტექსტოლოგიური სიახლოვე ცხადყოფს. ეპიფანე კვიპრელისად ცნობილ ქართულ ტექსტში, მაგალითად, „გზის“ შესახებ წერია: „გზა ითქუა: „მე ვარ გზა და ჭეშმარიტება“, რამეთუ იგი თვთ არს წინამძღუარ ყოველთა ღირსებათა და ზეცად ამალლებისა იქნა გზა“... „კარის“ შესახებ ნათქვამია: „იგივე კარი, თუ: „მე ვარ კარი ცხოვართად“, რამეთუ მის მიერ სასუფეველსა შევალთ“... თითქმის სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა „ნათელის“, „მარგალიტის“, „მატლის“, „ლოდის“ განმარტებები. თუმცა, განსხვავებებიც თვალში საცემია, – ილია აბულაძე ყურადღებას აქცევდა იმ ფაქტს, რომ საბანისძესთან დამატებულია ისეთი წინადადებები, რომლებიც ავტორის დიოფიზიტურ, – ქალკედონურ მრწამსს უსვამს ხაზს. მისი აღნიშვნით, ასე ხდება, მაგალითად, მაშინ, როცა საბანისძე „მარგალიტს“ განმარტავს, ანდა, როცა უფლის შესახებ წერს, რომ განსხეულებისას იგი ჩვენ დაგვემსგავსა – „თჳნიერ ცოდვისა“.

ილია აბულაძემ ეს ტექსტები გვერდიგვერდ დაბეჭდა, რათა მათი ურთიერთშედარება გაადვილებულიყო. მან საბანისძისეული თანამიმდევრობით დაალაგა ეპიფანე კვიპრელისა თუ იოანე ოქროპირის ტექსტში მოხსენიებული სიმბოლოები (აბულაძე 1949: 130). ხსენებულ ტექსტთან იოვანე საბანისძისეული განმარტებების სიახლოვე სრულიად აშკარაა და უეჭველია, რომ ამ ორ ძეგლს შორის კავშირი მართლაც არსებობს.

ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ ხსენებულ თხზულებაშიც განსხეულებულ ღმერთზეა საუბარი და მასში სახელები აპოფატიკურ-კატაფატიკურად არ არის დაყოფილი... როგორც ვნახეთ, საბანისძესთან სახელების თანამიმდევრობა შემთხვევითი არ არის. იგი სახარებიდან იღებს სათავეს; სახარებაშია წარმოჩენილი უფალი ჯერ როგორც „კარი“, შემდეგ როგორც „გზა“, „ტარიგი“, „მწყემსი“, „ლოდი“ და ა. შ. რამდენადაც სახელების ამგვარ ჩამოთვლას სახარება განაპირობებს, რამდენად, როგორც ირკვევა, არსებული ტრადიცია სიმბოლოთა ასეთი თანამიმდევრობით ჩამოთვლისა, ვფიქრობთ, რომ მსგავსი ვითარება იქნებოდა იმ თხზულებაშიც, რომლის ავტორად ერთი ხელნაწერი (უდაბნოს მრავალთავი, A-1109) ეპიფანე კვიპრელს, ხოლო სხვა (სომხური) იოანე ოქროპირს ასახელებს (აქვე ვიტყვით, რომ ხსენებული თხზულების „უდაბნოს მრავალთავში“ მოთავსება შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს, – ამ მრავალთავმა შემოინახა „ჰაბოს წამების“ ერთ-ერთი რედაქცია; ორივე ნაწარმოებში თითქმის ერთიდაიგივე სახელებია ჩამოთვლილი და თითქმის იდენტურია განმარტებები, რაც ანათესავებს მათ). საბანისძის ნაწარმოები საშუალებას გვაძლევს, შემოვჩინოთ ხელნაწერებით შემონახული თხზულების უძველესი სახე აღვადგინოთ. ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ იოანეს სახარების კომენტარებში იოანე ოქროპირიც არა ზოგადად ღმერთზე, არამედ, – განსხეულებულ ღმერთზე წერს; ამასთან, საყურადღებოა, რომ ოქროპირი თავის „იოანეს სახარების განმარტებებში“ უფლის იმ რამდენსამე სახელს ახსენებს, რომლებიც საბანისძეს აქვს ნახსენები და რომ სახელთა ჩამოთვლის თანამიმდევრობა იდენტურია (ამ უკანასკნელ გარემოებას ჩვენთან საუბრისას ყურადღება მიაქცია მკვლევარმა ხვთისო ზარიძემ,

რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ მას). ოქროპირი წერს: „თუ-
 თოსახედ ქადაგებს თვსსა განგებულებასა, რამეთუ რაჟამს მა-
 მისა მიმიყვანებდეს ჩუენ, **კარად** უნესს თავსა თვსსა და **გზად**
 ცხორებისად, ხოლო ოდეს გკლუნიდეს ჩუენ, მაშინ **მწყემსად**
 უნესს თავსა თვსსა“ (ოქროპირი 1993: 96). სახელთა ასეთი თანა-
 მიმდევრობით ჩამოთვლის წესს ოქროპირიც იცავს... ეს ყოვე-
 ლივე გვაძლევს საფუძველს ვივარაუდოთ, რომ ავტორი თხ-
 ზულებისა – „აღვსებისათვს“, შესაძლოა, იოანე ოქროპირი იყოს,
 როგორც ეს ერთ-ერთ ხელნაწერშია დადასტურებული. ეპიფანე
 კვიპრელი უდიდესი წმიდა მამაა, მაგრამ მაშინ, როცა საბანისძე
 მოღვაწეობდა, ეპიფანეს ნაშრომებს ხატმებრძოლები თავიან-
 თი არგუმენტების განსამტკიცებლად იყენებდნენ (ფროლოვსკი
 1931: 202-203) და, ვფიქრობთ, იმ განსაკუთრებულ პერიოდში
 საბანისძე ოქროპირის ნაშრომით უფრო ისარგებლებდა... სა-
 ბანისძე რომ ხატთაყვანისმცემელია, ეს ცნობილია მეცნიერება-
 ში (რევაზ სირაძე...). როგორც ჩანს, იგი ბიზანტიის დედოფალ-
 თან, ქართლის კათოლიკოსთან ერთად იმ წრეს მიეკუთვნება,
 რომელიც ხატთაყვანისცემის გამარჯვებისათვის აქტიურად
 იბრძვის... ბიზანტიაში ძალიან ძლიერნი არიან ხატთაყვანისმცე-
 ლობის მოწინააღმდეგეები და ქართლში არაბებიც მათ უჭერენ
 მხარს (ხსენებულ საკითხებზე იხ. – კუჭუხიძე 2006ა: 104-139 და
 სხვა)... სხვა საკითხია, მართლა იყო თუ არა ეპიფანე კვიპრელი
 ხატთაყვანისცემის მოწინააღმდეგე (ამ საკითხებზე იხ. – ფროლ-
 ვსკი 1931: 202-203)... როგორც ცნობილია, 754 წლის მსოფლიო
 საეკლესიო კრებაზე ხატმებრძოლები თავიანთი შეხედულებებ-
 ის გამართლებას ეპიფანე კვიპრელის ნაშრომებზე დაყრდნობით
 ცდილობდნენ, ხატთაყვანისმცემლები კი ამ ნაშრომებს ეპიფანე
 კვიპრელისად არ მიიჩნევდნენ და ამბობდნენ, რომ ისინი ყალ-
 ბად გამოაცხადეს ეპიფანეს დანერილად... ეპიფანე კვიპრელი
 დაპირისპირებული იყო იოანე ოქროპირთან (ფროლოვსკი 1931:
 201)... იგი, როგორც ეგზეგეტიკოსი, ალეგორიულ განმარტებას
 ანიჭებდა უპირატესობას (ფროლოვსკი 1931: 202)...

ალეგორიული, სიმბოლური და ტიპოლოგიური განმარტება
 – ეს არის ეგზეგეტიკის ცალკე დარგები, რომლებიც ერთმა-
 ნეთს არ ეწინააღმდეგება და არ არსებობს საფუძველი მათ შო-

რის დაპირისპირებისა (ამ საკითხებზე ვრცლად ვმსჯელობთ ცალკე ნაშრომში – კუჭუხიძე 2006ა: 144-154), მაგრამ, როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღნიშნული, III ს-ში ანტიოქელ ეგზეგეტიკოსებს მტრული დამოკიდებულებაც კი ჰქონდათ ალეგორიული განმარტებისადმი (ფროლოვსკი 1931: 219...); ავტორი თხზულებისა – „აღვსებისათვის“, ისევე, როგორც იოანე ოქროპირი, უპირველეს ყოვლისა, ტიპოლოგია (ცალკეულ შემთხვევებში იოანე ოქროპირი სიმბოლურ განმმარტებლადაც გვევლინება, თუმცა, არც ალეგორიას უარყოფს, – ისევე, როგორც, ვთქვათ, გრიგოლ ნოსელი არა მხოლოდ ალეგორისტად, არამედ, სრულიად აშკარაა, რომ, – სიმბოლურ ეგზეგეტიკოსადაც წარმოგვიდგება და ტიპოლოგიაც მისაღებია მისთვის) (ვრცლად ამ და სხვა საკითხებზე იხ. – კუჭუხიძე 2006ა: 144-154) ესეც განამტკიცებს მოსაზრებას, რომ ავტორი თხზულებისა – „აღვსებისათვის“ ოქროპირი უნდა იყოს.

არ გვაქვს საფუძველი, მივიჩნიოთ, რომ იოვანე საბანისძე არ სცნობს ღვთის შეცნობის კატაფატიკურ-აპოფატიკურ მეთოდს, მაგრამ თავის ნაწარმოებში ღვთის შეცნობის სხვა, – ტიპოლოგიურ მეთოდს იყენებს, სწორედ – იმას, რომელსაც მიმართავს იოანე ოქროპირი და რომელიც გამოყენებულია თხზულებაში „აღვსებისათვის“...

საბანისძე იმ მსოფლმხედველობას იცავს, რომელმაც ბიზანტიაში შემდეგ, – მეშვიდე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე გაიმარჯვა. საბანისძე ისტორიულ რეალობაში გამოვლენილი და მარადიული ღმერთის შეცნობისაკენ მოუწოდებს ადამიანს, მწერალი განსაკუთრებულად ახლოს იოანე ოქროპირთან დგას...

ამდენად, იოვანე საბანისძის „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“ გვაძლევს საშუალებას, გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ იმ ორი ხელნაწერის მონაცემებიდან, რომელშიც განსახილველი თხზულების („აღვსებისათვის“) ავტორად ერთ შემთხვევაში ეპიფანე კვიპრელი, ხოლო მეორეში – იოანე ოქროპირია წარმოდგენილი, შესაძლოა, სწორი იყოს იმ ხელნაწერის მონაცემი, რომელშიც ავტორად იოანე ოქროპირია დასახელებული.

**„წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“ და ქართულ
ეკლესიაში არეოპაგეტული მსოფლხედველობის
გამარჯვების საკითხი**

ღვთისმეტყველებით საკითხებთან დაკავშირებით შემდეგ გარემოებაზე გვინდა გავამახვილოთ ყურადღება:

სწავლებას სამყაროს იერარქიულობის შესახებ ჰყავდა მონინაალმდეგეები (სპეციალურ ლიტერატურაში მათ შორის თვით იოანე დამასკელია მოხსენიებული (იხ. ნუცუბიძე 1960: 168), მაგრამ ეკლესიამ საბოლოოდ მიიღო სამყაროს იერარქიულობის დებულება; როგორც აღნიშნულია, „თითქმის შეუძლებელია რომელიმე მნიშვნელოვანი თეოლოგის დასახელება, რომელსაც გაეხედოს რაიმე პუნქტში დიონისე არეოპაგელთან დაპირისპირება“ (პრობლემები 1981: 63).

ღმერთის შეცნობის საფეხურებრივი სისტემა უარყოფილია ერთ სანათლისღებო ქადაგებაში, რომელიც გრიგოლ ნოსელი-სად არის ცნობილი (ჰომილია 2002). ამ ჰომილიის თანახმად, ადამიანებს თავად მამა ღმერთი მიმართავს და მასში ნათქვამია, რომ ანგელოზები ძე ღმერთს „არა სახელ-სდებენ ზესთა ამაღ-ლებულად, და კუალად დღითი-დღედ აღმატებადად, და მცირედ-მცირედ ღმრთეებისა მიმართ აღმყვანებადად“ (ჰომილია 2002: 6)... ტექსტოლოგიური ანალიზი ცხადყოფს, რომ საბანისძის ტექსტსა და ამ ქადაგებას შორის უშუალო კავშირი შეინიშნება: „მოვედით და სასმენელ-ვყოთ, რაფთა წადიერებით მიენიჭოს სასმენელსა სმენისმოყუარეთასა“ (ჰომილია 2002), – „სურვიელ-ითა გულითა მომიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი“ („ჰაბოს წამება“, – ძეგლები 1964: 49); ანგელოზები ღმერთის სახელის შეცნობის „განცდად ვერ შემძლებელ არიან“ (ჰომილია 2002: 5), – „ვერ შემძლებელ ვართ ჩუენ მიწდომად სიმდიდრესა მას სახელისა მისისასა“ („ჰაბოს წამება“, – ძეგლები 1964: 52); გრიგოლ ნოსელისად ცნობილ ქადაგებაში არის ქალკედონური ფორმულირება: „ნუ იკადრებთ განკუეთად შეურევნელსა მას ერთობასა, რომელსა დაჰსნაჲ შეუძლებელ არს. ნუცა ღმერთსა შიშუელსა, ნუცა კაცსა ლიტონსა მარტოდ იჭვნეულ ხართ ყო-ფად განკაცებასა შინა უფლისასა“ (ჰომილია 2002: 10), – „ღმერ-

თსა არა შიშუელსა და კაცსა არა ლიტონსა, არამედ ღმერთსა და კაცსა, სარწმუნოებით ეძიებენ“ („ჰაბოს წამება“, – ძეგლები 1964: 53)... ამ ორ ძეგლს შორის ტექსტოლოგიური სიახლოვე მაშინ უფრო საცნაური ხდება, როცა ვხედავთ, რომ ქადაგების ავტორი ღმერთის სახელებს განმარტავს, განმარტებული აქვს: ვენახი, კარი, ბჭე, ტარიგი შესანიშნავი: „ხოლო ბჭე არს და კარ უწოდიან, რამეთუ მის მიერ შემოვლენ ჩემდა მორწმუნენი ჩემნი“ (ჰომილია 2002: 12), – „მორწმუნენი მისნი მის გამო ვითარცა კარსა მას სასუფეველისასა შევალთ“ („ჰაბოს წამება“, – ძეგლები 1964: 52)... ტექსტოლოგიური დამთხვევა სხვაც ბევრია, რასაც წინამდებარე ნაშრომში ვეღარ ვაჩვენებთ.

ჰომილიის ავტორის თქმით, ანგელოზები „ფრთეებითა, ვითარცა კელებითა, პირთა თჳსთა იფარვენ, და დაუდუმებელად კმობენ: წმიდა არს, წმიდა არს, წმიდა არს უფალი საბაოთ, არა იტყჳან, წმიდა არს და უწმიდეს არს და წმიდა იყავნ“ (ჰომილია 2002: 5-6). ხსენებულ ქადაგებაში უარყოფილია ღვთის სახელთა შეცნობის გზით იერარქიული ზეალსვლის იდეა; იოვანე საბანისძე კი სცნობს მას, – მიუხედავად იმისა, რომ აპოფატიკა-კატაფატიკის მეთოდს არ იყენებს, იერარქიის შესახებ არეოპაგეტულ მსოფლმხედველობას ღებულობს. როგორც ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი აღნიშნავს, ეს ჰომილია მითითებულია როგორც დიდი ეკლესიის („აია სოფიის“) „სკნაქსარში“, ასევე – საბანმიდურ ტიპიკონში (იხ. წიგნის ანოტაცია); შესაძლოა, ნათლისღების დღეს იგი იკითხებოდა ხოლმე ქართლის ეკლესიაში და იოვანე საბანისძე ამ ტექსტის ერთგვარ განმარტებლად გვევლინება, შესაძლოა, საბანისძესთან მიჩნეულია, რომ ანგელოზები ადამიანებივით განვითარებას არ საჭიროებენ... ადამიანს შეუძლია, ანგელოზებივით მხოლოდ „წმიდა არს“ იმეოროს და ასეც განინმიდება და ამაღლდება... ღმერთი სხვადასხვა სახით წარმოდგება ადამიანთა წინაშე, – იმისათვის, რომ მათ განვითარება შეძლონ... შესაძლოა, საბანისძის პერიოდიდან სამყაროს იერარქიულობის იდეა ძლიერდება ქართლში და საბანისძე მისი ერთ-ერთი დამამკვიდრებელი ან განმამტკიცებელია. ოდნავ საეჭვოა, რომ ხსენებული ჰომილია გრიგოლ ნოსელს ეკუთვნოდეს. იგი 394 წ-ს გარდაიცვალა. ხსენებულ ჰომილი-

აში, როგორც ვნახეთ, აშკარად ჩანს ქალკედონური (451 წ.) დებულებები. ზემოთ მოყვანილი წინადადებების გარდა, ამ მხრივ, ყურადღებას ტექსტის ეს ადგილიც იქცევს: „ნუცა იქმნებით ბოროტად განწყოფელ განუყოფელისა მის, ნუცა უცხო-ჰყოფთ კაცებასა მისსა ღმერთებისაგან მისისა, რამეთუ განუყოფელ და შეურევნელ არს შემდგომად შეერთებისა“ (ჰომილია 2002: 10); „ნუ ჰელ დასხმულ ჰყოფთ ორთა მხოლოდშობილთა“ (ჰომილია 2002: 10 (ეს წინადადებები, ქალკედონის გარდა, მესამე მსოფლიო კრებასაც ეხმიანება); „მისნივე არიან საღმრთონიცა და მისნივე არიან კაცობრივნიცა იგი საქმენი“, ერთი და იგივე არს ძე ჩემი, მოქმედი თვსთა მათ საქმეთა ღმრთეებისათა“ (ჰომილია 2002: 11).

თუ გრიგოლ ნოსელმა ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველივით მართლა ისე დაწერა ქადაგება, რომ მის სიტყვაში თავად ღმერთმა მიმართა ადამიანებს, ტექსტოლოგიური ანალიზი მაინც გვაფიქრებინებს, რომ ეს ქადაგება შემდგომ, ქალკედონის კრების დროს, გადაუკეთებიათ.

ვხედავთ, თუ როგორ ახერხებს საბანისძე, რომ ერთ ფილოსოფიურ სისტემას ისე ჩაანაცვლოს მეორე, რომ მსმენელ-მკითხველს რთულ ფილოსოფიურ პრობლემებზე არ მოუწიოს ფიქრი და ეს ჩანაცვლება მსმენელისათვის შეუმჩნეველი დარჩეს. **ჩანს, ქართლის ეკლესიაში VIII ს-ში საბოლოოდ იმარჯვებს არეოპაგეტული მსოფლმხედველობა...**

ამასთან, **ვეარაუდობთ, რომ წმიდა გრიგოლ ნოსელისად ცნობილი ჰომილია ან არ ეკუთვნის ხსენებულ ავტორს, ან შემდგომ მსოფლმხედველობრივ ცვლილებებთან დაკავშირებით არის გადაკეთებული...**

საბანისძისეული „გიხაროდენი“

ჰიმნოგრაფიის ისტორიასთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს შემდეგი გარემოება:

„წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობის“ მეოთხე თავი, რომელიც, როგორც ვიცით, „გიხაროდენ“-ის ტიპის საგალობელთან ამჟღავნებს სიახლოვეს, დამოუკიდებლად წასაკითხ ჰიმნად

არ დაწერილა, – იგი იწყება სიტყვებით: – „ან მოვედით, ქრისტეს მორწმუნენო, და ვდღესასწაულობდეთ ჭსენებასა ახლისა ამის წმიდისა მონამისასა“... ეს სიტყვები წინარე ტექსტის გაგრძელება, მისი ორგანული ნაწილია... „წმიდა ჰაბოს მარტვილობის“ მეოთხე თავი ერთგვარი მასალაა, რაც მომავალი ჰიმნების დასაწერად უნდა გამოეყენებინათ. ამას ტექსტების ურთიერთშედარება ცხადყოფს. მაგ., ზემოხსენებული სიტყვები („ან მოვედით“) ჭილ-ეტრატის კრებულში დაცულ საგალობელში მეორდება, იგი რეფრენად ქცეულა, ოთხჯერ წერია („მოვედით მორწმუნენო, ვადიდებდეთ საჭსენებელსა მისსა“...). „წამებაში“ ჰაბო ახალ მონამედ არის სახელდებული, საგალობელში ეს სიტყვები მხოლოდ „წმიდა მონამით“ შეცვლილა, რისი მიზეზიც ის არის, რომ საგალობლის შექმნისას ჰაბო „ახალი მონამე“ აღარ იყო. ამასთან, როგორც ცნობილია, საგალობელი „შორს დგას ისტორიული დროისაგან. სახისმეტყველებითი განმარტებით, იგი „უჟამო ჟამია“ (სულავა 2003: 9).

მეოთხე თავში ავტორი პოეტური რიტმისაკენ ამჟღავნებს სწრაფვას... ყურადღებას იქცევს შემდეგი წინადადება: „შენ გამო, წმიდაო მონამეო, სიყუარული იგი ქრისტესი ჩუენდამო... განახლდა“ (ძეგლები 1964: 78-79). იქმნება შთაბეჭდილება, რომ სიტყვათა გარითმვისაკენაც უნდა ჰქონდეს სწრაფვა საბანისძეს („შენ გამო“ – „ჩუენდამო“). ტექსტზე დაკვირვება საშუალებას გვაძლევს, დაახლოებით გაირკვეს, თუ როგორი იყო საბანისძის პერიოდის ეკლესიაში მქადაგებლის დეკლამაცია, შესაძლებელია, გაირკვეს, რომელი სიტყვები საჭიროებს ემოციური მახვილის გაკეთებას (კუჭუხიძე 2006ა: 222...), „ქება“-ში გამოეყენებულია ტექსტის ბინარული მნიშვნელობით წერის პრინციპი: „ქრისტესმიერითა სიყუარულითა შემიყუარე მე, ვიდრე იყავ-ლა სოფელსა ამას“ – ამბობს საბანისძე და ამგვარად პირად გრძნობებს გამოხატავს წმიდა ჰაბოსადმი. ამ სიტყვებს მსმენელიც გაიმეორებს, სხვაც წაიკითხვას და, მიუხედავად იმისა, რომ, იოვანე საბანისძისაგან განსხვავებით, სხვები არ იცნობდნენ ჰაბოს, მათ იგი შეუძლიათ წარმოიდგინონ იმ წმიდანად, რომელმაც თავისი ამქვეყნიური ცხოვრების ჟამს ყველა ადამიანი შეიყვარა.

კორნელი კეკელიძის აღნიშვნით, ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის პირველ ნიმუშად უნდა ჩაითვალოს „ქება – წმიდისა მოწამისა ჰაბოძის“. ეს არის პროზით, საზომის დაუცველად, დაწერილი „ქება“ ან „ხოტბა“ და წარმოადგენს ნიმუშს ეგრეთ წოდებული „გიხაროდენისას“ (მუხლი 2, 3, 7) (კეკელიძე 1980: 131).

„ქება“-ში გამოყენებულია რეფრენი – „გიხაროდენ“. როგორც ცნობილია, „გიხაროდენ“ არის საგალობელი, რომელიც დაკავშირებულია მთავარანგელოზ გაბრიელისა და შემდეგ ელისაბედის მიერ წმიდა მარიამისათვის თქმულ სიტყვებთან, რომლითაც წმიდა მარიამს მომავალი მესსიის შობა ეხარა (მთავარანგელოზის სიტყვებია – „გიხაროდენ მიმადლებულო, უფალი შენ თანა, კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის“, – ლ. 1, 28; ელისაბედის მიერ წმიდა მარიამისადმი თქმული: – „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის“ (ლუკა. 1, 42).

მთავარანგელოზის სიტყვები, შესაძლოა, ჰაბოძაც მიემართებოდეს, – იგი სულიერად თავიდან დაიბადა როგორც მოწამე, შესაძლოა, სულიერად ახლიდან დაბადებას ახარებენ ჰაბოს ეკლესიაში შეკრებილი მლოცველები... ამასთან, როცა ანგელოზთა და წმიდათა დასში ამაღლებულ ჰაბოს ამ სიტყვით მიმართავს საბანისძე, ვფიქრობთ, ეს მიმართვა სახარების არა მხოლოდ იმ ადგილთან არის დაკავშირებული, რომელშიც მთავარანგელოზმა გაბრიელმა წმიდა მარიამს უფლის მომავალი შობა ახარა („გიხაროდენ მიმადლებულო, უფალი შენთანა“), არამედ ამ სიტყვის ხსენების ერთ-ერთი საფუძველი თავად უფლის სიტყვები უნდა იყოს, რომელიც ქრისტესთვის დევნილებს მიემართება: „გიხაროდენ და მხიარულ იყვნით, რამეთუ სასყიდელი თქუენი ფრიად არს ცათა შინა, რამეთუ ეგრეთვე დევნნეს წინაწარმეტყუელნი უწინარეს თქუენსა“ (მ. 5, 12)... ჰაბო ქრისტესთვის დევნილი წმიდანია...

საფიქრებელია, რომ საბანისძე საფუძველს ქმნის „გიხაროდენ“-ის ტიპის ისეთი საგალობლის შესაქმნელად, რომლის ბიბლიური პარადიგმა არა მხოლოდ მთავარანგელოზისეული, არამედ, – მეცხრე ნეტარებასთან დაკავშირებული სიტყვებია... შესაძლოა, ამგვარი ტიპის „გიხაროდენი“, – მეცხრე

ნეტარებასთან დაკავშირებული, სხვაგანაც იღებდეს სათავეს და საბანისძე რომელიმე ძველი ტრადიციის წარმომჩენი იყოს... საერთოდ, ძალიან საინტერესოა ის ფაქტი, რომ VIII ს-ის ქართველი მწერალი ქმნის ისეთ „გიხაროდენს“, რომელიც უკვე არა მხოლოდ უშუალოდ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელს, არამედ – ერთ-ერთ წმიდანს ეძღვნება...

იოვანე საბანისძის „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“ ძალზე საყურადღებო ნაწარმოებია, – ქრისტიანული თეოლოგიის საკითხებისა და საეკლესიო მწერლობის სხვადასხვა ჟანრის სრულყოფილად შესწავლისათვის მისი გათვალისწინება აუცილებელია.

დამოწმება

აბულაძე 1949: აბულაძე ი. *ერთ-ერთი უცნობი წყარო იოვანე საბანისძის აბო თბილელის მარტვილობისა*. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, XXXV B. 1949.

ახალი აღთქმა 1979: ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია (ი. იმნაიშვილის გამოცემა). თბილისი: 1979.

ახალი აღთქმა 1991: ახალი აღთქმა და ფსალმუნები. ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი. სტოკჰოლმი: 1991.

ახალი აღთქმა 1994: *The Greek New Testament* ed. K. Aland, B. Aland, ect. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

ბარამიძე 1995: ბარამიძე რ. *ქართული პროზის საკითხები*. თბილისი: 1995.

ბიბლია 1964-1956: *Bibel 1964-1956: Revidierte Textfassung von 1964 Altes Testament 1956 Neues Testament*. Evangelische Hauptbibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg. 1964-1956.

ბიბლია 1989: ბიბლია. საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა. თბილისი: 1989.

ბიბლია 1997: Библия. Книги Священного Писания. Goetze Bible. 1997.

ბიბლია, ვულგატა: *Latin Bible: Sacret texts, Vulgat (Latin Bible) Indexs John*. <http://theology101.org/bib/vul/joh010.htm>

ბიბლია, ოქსფორდი: *The Bibl., Oxford University: The Bible, Authorized Version*. The Bible Societies, Oxford University Press.

დამასკელი 1976: იოანე დამასკელი. *დიალექტიკა* (ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. რაფავამ). თბილისი: 1976.

ნუცუბიძე 1960: Нуцубидзе III. *История грузинской философии*. Тбилиси: 1960.

ოქროპირი 1993: წმ. იოანე ოქროპირი. განმარტება იოანეს სახარებისა, თარგმანი წმ. ექვთიმე მთაწმიდელისა. ტ. II (რედაქტორები: მ. შანიძე, ზ. სარ-ჯველაძე). თბილისი: 1993.

კრებები 2004: მსოფლიო საეკლესიო კრებები. დოგმატური ღვთისმეტყველება (შეადგინა გრ. რუხაძემ). თბილისი: 2004.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I. თბილისი: 1980.

კუჭუხიძე 1994: კუჭუხიძე გ. ქრისტიანული ხელდასხმის გზა იოვანე საბან-ისძის მიხედვით. რელიგია, № 1-2. თბილისი: 1994.

კუჭუხიძე 1998: კუჭუხიძე გ. ზეაღსვლა ჰაბო ტფილელისა. რელიგია, № 11-12. თბილისი: 1998,

კუჭუხიძე 1998ა: კუჭუხიძე გ. სახარება „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილო-ბის ფონზე“. კლდეკარი, № 3. თბილისი: 1998.

კუჭუხიძე 2006ა: კუჭუხიძე გ. იოვანე საბანისძის „წმიდა ჰაბო ტფილე-ლის მარტვილობა“ (ტექსტოლოგიური და ღვთისმეტყველებითი ანალიზი). ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვე-ბლად წარმოდგენილი დისერტაცია, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, კორ-ნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი. თბილისი: 2006.

კუჭუხიძე 2006ბ: Кучухидзе Г. *Имена Господни в «Мученичестве Святого Або Тбилиели»*. Научные труды, серия: филология. XII, Санкт-Петербургский гос. университет, Тбилисский гос. университет, Санкт-Петербург, Тбилиси: 2006.

კუჭუხიძე 2009: Кучухидзе Г. «Евангелие от Иоанна и Божьи имена в Мученичес-тве св. Або Тбилиели (VIII в.)». *Acta humanitarica universitatis Saulensis*. Т. 8. Издание Гуманитарного факультета Шяуляйского университета, Статьи реферируются в международной базе данных «Index Copernicus», 2009. http://www.su.lt/bylos/mok-slo_leidiniai/acta/2009_8/kucxibze.pdf

პრობლემები 1981: შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. I. თბილისი: 1981.

სირაძე 1987: სირაძე რ. ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები. თბილისი: 1987.

სირაძე ... 2010: სირაძე რ., კუჭუხიძე გ. არაბული რეალიები „წმიდა ჰაბოს ნამე-ბაში“. ჩვენი მწერლობა, № 26. თბილისი: 2010.

სულაგა 2003: სულაგა ნ. XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია. თბილისი: 2003.

ფროლოვსკი 1931: Флоровский Г. Ф. *Восточные отцы IV века*. Париж: 1931.

ქრესტომათია 1946: „ნამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა ჰაბოასი“. წგ-ში: ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. I (სოლ. ყუბანეიშვილის გამოცემა). თბილისი: 1946.

დეგლები 1964: „წამებამ წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბო-
სი, რომელი იწამა ქართლსა შინა, ქალაქსა ტფილისს, ჳელითა სარკინოზთაჲთა,
გამოთქუმული იოვანე ძისა საბანისი ბრძანებითა ქრისტეს მიერ სამოელ ქარ-
თლისა კათალიკოზისაჲთა“. წგ-ში: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერა-
ტურის ძეგლები*. I (დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა,
ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯიაშვილმა, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ი. აბუ-
ლაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით). თბილისი: 1964.

ჰომილია 2002: წმიდა გრიგოლ ნოსელი. *ქადაგება ნათლისღების დღესას-
წაულზე* (ე. კოჭლამაზაშვილის გამოცემა). თბილისი: 2002.

Gocha Kuchukhidze

The Martyrdom of St. Abo Tbileli and Issues of Christian Theology

Tropological analysis of Iovane Sabanisidze's *The Martyrdom of St. Abo (Habo)Tbileli* and its comparison with other works suggest that in hagiographical writing of the earlier period there existed a tradition according to which a composition must have been divided into four chapters according to the four Gospels.

The Martyrdom of St. Abo Tbileli has 18 symbols of the Lord (the door, the road, the sacred lamb, the shepherd, etc.) which allegorically, as is seen, personify the steps of spiritual rise. Of particular interest is the fact that Jesus, as research evidences, is represented in the Gospel of John with exactly the same symbols and the succession of demonstrating these symbols completely coincides with that of preserved in Sabanisidze's book. The paper shows in which chapter and paragraph of the Gospel of John and under what symbol Jesus appears... The principle of writing the Gospel of John comes before us... It is suggested that the Gospels of Matthew, Mark and Luke are written in the same principle and this also differentiates them from apocryphal gospels.

The paper points out that if it is clearly seen that this or that symbol represents only one moment of Christ's life, this should be reflected in the dictionaries of symbols...

The paper discusses the relationship between the Eastern and Western Churches. According to John the Chrysostom, the Holy Spirit is de-

scending from God Father to man and from the Son occurs its breathing. These are two different phenomena which are expressed with one word – “procession” creating a major cause of disagreement. In the east the word “procession” has different connotation and in the west – different. If we judge according to the system preserved by Sabanisdze, it should be said that during spiritual rise the Holy Spirit is descending to man from the Son that according to John the Chrysostom gives him the power to forgive the sins and then the Holy Spirit is breathing to him from God Father that gives man the ability to heal, resurrection from death.

The paper deals with the fact that in the translations of the Gospel of John (Article 10:10), there must be used such word which means “sacrifice, slaughter” because according to the system of symbols presented in Sabanisdze’s work in this place of Christ is represented as a “lamb”, “slain” which must be sacrificed, “slaughtered” and then resurrected and lay the foundations for universal resurrection of the dead...

The paper deals with one of the compositions entitled “For the Filling” the authorship of which one manuscript attributes to Epiphanius of Cyprus and another – to John the Chrysostom. Due to the fact that John the Chrysostom mentions those several symbols in the same succession which are mentioned by Sabanisdze, and typological exegetics is admissible for him, we rather incline to the opinion that the author of this composition must be John the Chrysostom.

In his work Sabanisdze uses one baptismal homily which denounces the teaching about spiritual ascension. This homily is modified in Sabanisdze’s homily, where the stages of spiritual ascent are recognized. This points out to the fact that Areopagetics finally wins in the church of Kartli in Sabanisdze’s time. The work doubts the fact that the mentioned homily belongs to St. Gregory of Nyssa.

Chapter 4 of *The Martyrdom of St. Abo Tbileli* is actually an akathist. It is suggested that the paradigm of this akathist is the nine beatitudes and not those words with which Archangel Gabriel brings Virgin good tidings of salvation of the world. Such akathist could take origin from Sabanisdze or probably is a trace of some earliest tradition preserved in *The Martyrdom of St. Abo Tbileli*. It is interesting to mention that the akathist is found in the work of the 8th-century Georgian writer which is dedicated not directly to the Virgin or Trinity but to one of the saints.

ლაურა გრიგოლაშვილი

იოანე საბანისძე და ქართული ორიგინალური მწერლობის ჟანრთა ფორმირების საკითხი

იოანე საბანისძის „მარტვილობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ“ ეპოქალური ძეგლია. კ. კეკელიძემ სავსებით საფუძვლიანად ჩვენი მწერლობის I პერიოდის II მონაკვეთს (VIII-X სს.) ეროვნული ხანა უწოდა (კეკელიძე 1960: 53). მის სათავეებთან კი სწორედ იოანე საბანისძის მარტვილოლოგიური თხზულება დგას. მასში ჰარმონიულადაა შერწყმული სარწმუნოებრივი და ეროვნული იდეალები. ამ ფონზეა გამოკვეთილი წმ. აბოს სახე. ჩვენს მეცნიერებაში ეს ნაწარმოები მრავალი ასპექტითაა შესწავლილი.*

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ იოანე საბანისძემ თითქოს მთლიანად ამოწურა მარტვილოლოგიური ჟანრის მხატვრულ-ესთეტიკური შესაძლებლობები, შექმნა მონამის უნივერსალური სახე, წარმოაჩინა მარტვილის მიერ განვლილი გზა, ღრმად ჩასწვდა აბოს ღვანლის არსს და მის მნიშვნელობას ქართველთათვის.

აბო ღვთის რჩეულია, ღმრთისაგან ცნობილი. სარკინოზთა ქვეყანაში, ბაღდადში, თავის სამშობლოში შეხვდა ქართლის ერისთავს ნერსეს და როგორც ქართველი ჰიმნოგრაფი იტყვის: „მის მიერ გულისხმა ყო ძალი ქრისტესი“ (ინგოროყვა 1913: 182).** აბოს აბრაჰამის მსგავსად ღმერთმა მოუწოდა დაეტოვებინა თავისი ქვეყანა. გამოჰყვა კიდეც ერისთავს ქართლში „ქრისტეს სიყუარულისათჳს“. აქ შეისწავლა ქართული და დაეწაფა საღმრთო სიბრძნეს, „სრულ იქმნა იგი ყოვლითა მოძღუ-

* ლიტერატურა იხილე წინამდებარე კრებულს დართულ ბიბლიოგრაფიაში.

** ეს დეტალი (ნერსეს მიერ აბოს გაცნობიერება ქრისტეს მოძღვრებაში) არ არის იოანე საბანისძის „მარტვილობაში“, თუმცა ნაგულისხმევია.

რებითა, რომელი აქუს წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა ქრისტეს მიერ“ (ძეგლები 1963: 57).

არაბთაგან მოშორებით აბო მონათლება და იმ ჟამიდანვე ესწრაფვის ქრისტესთვის თავგანწირვას. დასავლეთ საქართველოში, აფხაზეთში მყოფი წუხს; „რად მადლ არს ყოფაჲ ჩემი აქა, სადა არა არს შიში, არცა სიკუდილი ქრისტესთვის?“ (ძეგლები 1963: 61). ის სულდგმულობს სახარებისეული შეგონებით: „არავინ აღანთის სანთელი და შედგის იგი ქუეშე კუმირსა, არამედ ზედა სასანთლესა გადგიან, რაჲთა ჰნათობდეს ყოველთაჲ“ (მათე 5, 15-16). ჟამი რომ დადგება, აბოს შეიპყრობენ არაბები რჯულის ღალატისთვის და საპყრობილეში ჩააგდებენ. აქ ის მღვიძარებს, იღვწის, ლოცულობს, სხვებსაც ევედრება, ილოცონ მისთვის, „რაჲთა არა დაბრკოლდეს სარწმუნოებისაგან“, არ სძლიოს ხორცმა, რომლის თვისებაა შიში.

ქრისტეს შემეცნების გზაზე აბოს სულიერ ძალას ჰმატებენ პავლე მოციქული („შური აღილო წმიდისა მოციქულისა პავლესი“, – იტყვის უცნობი ჰიმნოგრაფი) (ინგოროყვა 1913: 7), სტეფანე პირველმონამე, ყოველთა მონამეთა ერისმთავარი („ილუნიდეს მისთვის ერისთავი ყოველთა მარტულთა, ...რაჲთა არა დაბრკოლდეს უკანასკნელიცა იგი მონამჲ ქრისტესი თანაშერაცხად ახოვნებასა მათსა“) (ძეგლები 1963: 66), მეუდაბნოების მესაძირკვლე წმ. ანტონი („შური აღილო საღმრთო და კსენებასა წმიდისა მამისა ანტონისსა აღილო მანცა ფიცხელი იგი შრომაჲ“ და დუმილით იმარხულა ქრისტეს აღდგომის ბრწყინვალე დღესასწაულამდე) (ძეგლები 1963: 60), მეთერთმეტე ჟამის მუშაკი, რომლის მსგავსად აბო დღისით დაქირავებულებთან ერთად განთიადზე ამდგართ გაუთანასწორდა და „მათ თანა სასყიდელსა მათსა არა დააკლდა“ (ძეგლები 1963: 76), ხოლო როცა აბოს ორმოც მარტვილთა სახელზე დაფუძნებული ეკლესიის ეზოში თავი მოჰკვეთეს, გვამი ჩადეს ჭურჭელში, და ურემზე დაასვენეს მსგავსად ორმოც მარტვილთა გვამებისა, ჰაგიოგრაფი იტყვის: „წესვე იყო, რაჲთა ემსგავსოს იგი ახოვანთა მათ წმიდათა მონამეთა“ (ძეგლები 1963: 72-73).

აბოს მონამეობა ნათლისღების დღეს მოხდა, ქართლს „მრჩობლი“ დღესასწაული დაუდგა. ქართლის ეკლესია ახალი

მოწამის გვირგვინით გაბრწყინდა. აბოს სახელი საუკუნოდ აღიბეჭდა ზეციური მეუფის მატიანეში, საყოველთაო ზეიმია. ყველა განმსჭვალულია რწმენით, რომ წმ. აბოს მეოხებით „სიყუარული იგი ქრისტესი ჩუენდამო და სარწმუნოება ჩუენი მისა მიმართ კულად განახლდა“ (ძეგლები 1963: 79).

ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიის აღიარებული მკვლევარი, კიევისა და სოფიის უნივერსიტეტების პროფესორი, დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მფლობელი მიხეილ პოსნოვი წერს: „კაცობრიობა ებრძოდა და დევნიდა ქრისტიანობას: non licet vos esse (თქვენ არ უნდა არსებობდეთ)!.. გამარჯვება, რომელიც ბოლოს და ბოლოს მოიპოვა ქრისტიანობამ იუდეველებსა და წარმართებზე, ძველი სამყაროს უმძლავრეს სახელმწიფოზე და მთელს მის კულტურაზე, გამარჯვება, რომელიც მიღწეულ იქნა არა ფიზიკური ძალით, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ რწმენის ზნეობრივი ძალმოსილებითა და სიყვარულით, მოთმინებითა და სიმტკიცით – არის ერთი ყველაზე ამაღლებული სანახაობა ისტორიისა და მყარი არგუმენტი ქრისტიანობის ღვთაებრივი ბუნებისა“ (პოსნოვი 1964: 85).

იოანე საბანისძის მიერ ბრწყინვალედ აღწერილი ღვანლი აბო თბილელისა თითქოს ამ დიდებული სანახაობის კიდევ ერთი ფრაგმენტია ქართლის სანახებში, თბილისში, მის უძველეს უბანში, ავლაბარში აღბეჭდილი. გავიხსენოთ, რომ ავლაბარი არაბული წარმოშობის სიტყვაა და ნიშნავს გალავნის იქითა მიდამოს, გარეუბანს. ეს ტოპონიმი დამკვიდრებულია თბილისის ონომასტიკაში, როგორც ერთგვარი ტვიფარი ჩვენში არაბთა ბატონობისა და როგორც საკრალური სივრცე არაბი აბოს სასწაულებრივი გაბრწყინებისა.

იოანე საბანისძეს ქართული სულიერი კულტურის წინაშე განსაკუთრებული დამსახურება აქვს. მან „წამების“ ჟანრის განვითარების უმაღლეს საფეხურზე აყვანასთან ერთად ქართულ ორიგინალურ მწერლობაში შემოიტანა და დაამკვიდრა არა ერთი ლიტერატურული ჟანრი. ესენია: ეპისტოლე, ჰომილია, ენკომია, ეგზეგედა. სწორედ ამ თემას ეხება წარმოდგენილი ნაშრომი, მასში გამოკვეთილი საკითხების შემდგომი შესწავლა დამატებით ნათელს მოჰფენს ჩვენში ლიტერატურულ ჟანრთა ჩასახვისა და ფორმირების პრობლემას.

1. **ეპისტოლური ჟანრი.** ეს ჟანრი უძველესია და სათავეს შორეულ წარსულში იღებს. ანტიკური ხანის ეპისტოლური მემკვიდრეობა, რომელსაც დაეფუძნა ბიზანტიური ეპისტოლოგრაფია, გამორჩეული ღირებულებისაა. თუმცა მეცნიერთა მიერ ისიც იქნა აღნიშნული, რომ ქრისტიანულმა სამყარომ, მოციქულთა ეპისტოლეებმა, პავლე მოციქულის მგზნებარე წერილებმა, სიყვარულით ანთებულმა მისმა სიტყვამ ახალი სუნთქვა შთაჰბერა ეპისტოლეს, როგორც ჟანრს.

ეპისტოლოგრაფიამ, როგორც ლიტერატურულმა ფენომენმა, მხოლოდ გასული საუკუნის დასაწყისში მიიპყრო მეცნიერთა ყურადღება და მას შემდეგ არა ერთი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა მიეძღვნა მის შესწავლას. ჩვენშიც იჩენენ ამ ჟანრისადმი ინტერესს, თუმცა მეცნიერებს განსაკუთრებით იზიდავთ თანამედროვეობასთან დროით დაახლოებული ეპისტოლეები და ნაკლები ყურადღება ექცევა ამ ჟანრის ძველ ტრადიციებს, მაშინ როდესაც VIII საუკუნის მიწურულს შექმნილ ძეგლს – „მარტკლობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ“ უძღვის ორი ეპისტოლე, რომლებიც განსჯისთვის ძალიან საინტერესო მასალას შეიცავენ. ესაა იოანე საბანისძისა და სამოელ კათალიკოსის მიმოწერა, რომელშიც ძეგლის ავტორის განსაცვიფრებლად ფართო ხედვაა არეკლილი.

ბუნებრივია, რომ ეპისტოლე, როგორც გარკვეული მხატვრული ფენომენი, სხვა ლიტერატურულ ჟანრთაგან იმითაც გამოირჩევა, რომ ის ნაკლებ კანონიზებულია, შემზღუდავი ჩარჩოებისგან ასე თუ ისე თავისუფალია. თუმცა რამდენიმე ნიშანი, რომელიც ყველა ეპისტოლესთვისაა ერთნაირად დამახასიათებელი, მაინც იკვეთება; მეტიც შეიძლება ითქვას: მათი ფორმისა და შინაარსის (მიზანდასახულობის) გათვალისწინებით ხერხდება ეპისტოლეთა კლასიფიცირებაც. ავსტრიელი მეცნიერი ჰერბერტ ჰუნგერი გამოჰყოფს ბიზანტიური ეპისტოლეების 4 ჯგუფს: 1. საქმიანი (სამსახურებრივი) ეპისტოლე; 2. წმინდა პირადული ეპისტოლეები; 3. ფილოლოგიური ეპისტოლეები, რომელიც თავის მხრივ კიდევ ოთხ ქვეჯგუფად იყოფა: ა) დიდაქტიკური, ბ) მოძღვნითი, გ) მიბაძვითი, დ) სტერეოტიპული, 4) საკუთრივ ფილოლოგიური. ეს საკითხი ფართოდაა გაშუქებული ჯ. შოშიაშვილის ნარკვევში (შოშიაშვილი 1992: 12-15).

არ არის ადგილი აღნიშნულ კლასიფიკაციაში ადგილი მიუჩინო ჩვენი ძეგლის მიმონერას, ის ერთდროულად საქმიანიც არის და პირადულიც; შეიცავს ლიტერატურულ-თეორიული ღირებულების პასაჟებსაც. შეიძლება ახალი დეფინიაციაც კი იყოს საჭირო მისი კვალიფიკაციისთვის.

ჩემი მხრივ ყურადღებას გავამახვილებ მიმონერის რამდენიმე ასპექტზე. მნიშვნელოვანია, რომ იოანე საბანისძემ ეს მიმონერა სამოელ ქართლის კათალიკოსთან აგიოგრაფიული თხრობის ჩარჩოში მოაქცია. მან სათაურშივე გვამცნო: „წამებად წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბოძისი, რომელი იწამა ქართლსა შინა, ქალაქს ტფილისს, ჴელითა სარკინოზთაჲთა, გამოთქმული იოვანე ძისა საბანისა ბრძანებითა ქრისტეს მიერ სამოელ ქართლის კათალიკოზისათა“ და ეს „ბრძანება“ კიდევ დაურთო ტექსტს. ჰაგიოგრაფს შეეძლო მიმონერა არ „გაესაჯაროებინა“, მაგრამ მისი ღრმა შინაარსის გამო აუცილებლად მიიჩნია ტექსტისთვის ამ ეპისტოლეების წამძღვარება.

შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული მიმონერა ერთგვარი პროლოგის როლს ასრულებს. მკითხველი||მსმენელი თავიდანვე შემზადებულია, რა მასშტაბის მოვლენას უნდა გაუსწოროს თვალი, რას უნდა მიაპყროს გულისყური: ქართლში არაბთა ბატონობის ჟამს არაბმა აბომ სიცოცხლე გაიღო მსხვერპლად ქრისტესთვის, რამაც შეძრა სრულიად ქართლი. წმ. აბო ქართველია, თბილელი, ოღონდ ისმაიტელყოფილი.

მიმონერის ინფორმაციული ღირებულება ძალზე მნიშვნელოვანია. ამ მიმონერიდან ვიტყობთ, რომ აბოს ღვაწლი თანამედროვეთა მიერ უმაღლვე იქნა გაცნობიერებული, უმაღლვე გადაწყდა, რომ მისი მოწამეობა აღინეროს. იციან, რომ აბო **ახალი** მოწამეა. „შენ თვთ უწყი სანატრელისა ამის ახლისა მოწამისა ჰაბოძისი, რომელი დღეთა ჩუენთა იმარტულა, – წერს სამოელ კათალიკოსი იოანე საბანისძეს. აქ **ახალი** არ ნიშნავს მხოლოდ ახლახან მოწამეობას. „ახალი“ არ არის მხოლოდ დროჟამისეული მარკერი. „ახალი“ ტერმინია და მისი მოხმობით აღინიშნება აბოს პიროვნებაში მომხდარი უდიდესი სულიერი ძვრა – განძარცვა „ძველი კაცისაგან“ და შემოსვა „ახალი ადამიანი“.

X საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფებიც წმ. აბოს ახალ მოწამეს უწოდებენ: „შევამკოთ, ერნო, მოლუანისაცა **ახლისა**

მოწამისა ჳსენებაჲ [ჰ]აბოისა“ (ინგოროყვა 1913: 182). სტეფანე სანანოისძე განგვიმარტავს: „სანატრელმან [ჰ]აბო მისთვის განიძარცუა ძუელი კაცი საქმითურთ და შეიმოსა ძალი ქრისტიწისი“ (ინგოროყვა 1913: 152). ამავე შინაარსითაა დატვირთული იოანე ქონქოზისძის ნათქვამი: „რომლისათჳს მოწამე ჰაბო მეორედ შობასა მოიგებს სისხლითა თჳსითა“ (ინგოროყვა 1913: 12).

სამოელ კათალიკოსი თავიდანვე განსაზღვრავს აბოს ღვანლის მნიშვნელობას ქართველთათვის: „აბომ იმარტვილა მეოხად ქრისტეს მიმართ ჩუენდა და ყოვლისა ამის სოფლისა ჩუენისა ქართლისათჳს“ (ძეგლები 1963: 48). კათალიკოსი დაუყოვნებლივ იღებს გადაწყვეტილებას აღინეროს ღვანლი წმინდანისა და ეპისტოლეს აახლებს იოანე საბანისძეს „ჳელითა ხსართან მღდელისა“.

ჰაგიოგრაფები, ჟანრის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ყოველთვის ცდილობენ ჩრდილში მოაქციონ თავისი, როგორც ავტორის ფენომენი. ასეა ამ შემთხვევაშიც. ამიტომაც ენიჭება დიდი მნიშვნელობა სამოელ კათალიკოსის წერილში გამოკვეთილ რამდენიმე შტრიხს იოანე საბანისძის პიროვნებისას. კათალიკოსი მას პატივს მიაგებს, როგორც ღრმად განსწავლულ და განათლებულ პიროვნებას, ღმრთის მსახურებისათვის დაუცხრომელ მოშურნეს, კეთილ საქმეთათვის თავდაუზოგავ მოღვაწეს. „ჩუენ თუთ უწყით წადიერებაჲ შენი ღმრთის მსახურებისათჳს და ღმრთივ მიმადლებული შენი მეცნიერებაჲ საღმრთოთა წიგნთაჲ და გულის-მოდგინებაჲ შენი კეთილთა საქმეთა მოღუანებისათჳს“ (ძეგლები 1963: 46), – წერს კათალიკოსი იოანე საბანისძეს.

ამ მიმოწერიდან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება იკვეთება, ეპისტოლეები განმსჭვალულია ისეთი შინაგანი პატივისცემით, ისეთი კრძალვითა და რიდით, მეცნიერებს დღესაც უჭირთ განსაზღვრა, რა ურთიერთობაა მათ შორის, სოციალური იერარქიის რა საფეხურზე დგას იოანე საბანიძე, ის საერო პირია თუ სასულიერო. ერთი რამ აშკარაა, ეს არის სულიერი არისტოკრატიების დიალოგი, ესაა ჩვენი წინაპრების მიერ შესისხლბორცებული დაწერილი თუ დაუწერელი ზნეობრივი კოდექსის გამომხატველი ტექსტი.

სამოელ კათალიკოსისა და იოანე საბანისძის მიმოწერის მნიშვნელობა მისი ინფორმაციულობით არ ამოიწურება. მას

ღრმა ფუნქციური სხვა დატივრთვაც აქვს. ჯერ ერთი, ის არის ძლიერი იმპულსის მატარებელი მიმართვა, რაც შემოქმედებითი პროცესის წარმართვისათვის ერთ-ერთი არსებითი პირობაა. კათალიკოსის ეპისტოლე შემდეგი სიტყვებით მთავრდება: „ან მიიღე წიგნი ესე ჩემი და ლოცვაჲ ჩემი და ჯუარისა დაწერად კელითა ჩემითა და შეწევნითა ღმრთისა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისაჲთა, მეოხებითა წმიდისა ღმრთის მშობელისაჲთა და წმიდათა მოციქულთაჲთა და მონამეთაჲთა კელ-ყავ გამოთქუჲმად სრულიად ჭეშმარიტად, ვითარ-იგი იყო და ვითარცა შენ თვთ უწყი, და აღწერე მარტულობაჲ წმიდისა მონამისა ჰაბოჲსი და აღწერილი ჩუენ მოგუძღუანე, რაჲთა უმეტესად ლოცვა-ვეოთ შენთვის. მაღლი უფლისა იყავნ შენ ზედა. ამჴნ!“^{*} (ძეგლები 1963: 46-47).

იოანე საბანისძემ კათალიკოსის თხოვნა დიდ პატივად მიიჩნია, ღმრთის მონყალებად დასახა. მისი რწმენით, ამ დავალების გასრულება „სარგებელ და ნაყოფ სულისა და სიქადულ და სიხარულ კორცთა“ შეექმნება მარადიულ საუკუნეშიც და ამ სოფლადაც.

იოანე საბანისძე დავალების მიღებამ დიღემის წინაშე დააყენა: „უკუეთუ ურჩ ვექმნე ბრძანებასა თქუენსა, წერილ არს: „შვილი ურჩი წარსაწყმედელსა მიეცესო, და თუ ვისწრაფო მორჩილებად, მისთვისცა იტყვს: უდარჴსსა შენსა ნუ გამოეძიებო და უძლიერჴსსა შენსა ნუ გამოკითხავო“. მწერალი შემოქმედებითმა მღელვარებამ მოიცვა: „ამისთვის შიშმან და ზრუნვამ შემეპყრა მე, და შემფოთნა გონებაჲ ჩემი და დავეცი და მოვაკ-

^{*} ასეთივე შემოქმედებითი იმპულსი, გნებავთ „დაკვეთა“, მიიღო გიორგი მცირემ გიორგი შავთელისაგან; გავიხსენოთ „ეპისტოლე მინერილი გიორგის მიმართ დიდისა მის შეყენებულისა, ...რომლისადა ეთხოვა, რაჲთა აღუწეროს ცხორებაჲ და მიცვალებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისა“ (ძეგლები 1967: 101). ზოსიმე ათონელიც გვაუწყებს: „ლოცვა ყავთ, წმიდანო მამანო, ქრისტეს მოყვარეთა პატიოსანთა ძმათათჴს, რომელთა სიტყუთა ვიძიულე გალობად მამისა ჩუენისა ილარიონისა მე უღირსი ზოსიმე“ (ათონის ხელნაწერი 1901: 186). ზოსიმე კვლავ იტყვის: „ლოცვა ყავთ, წმიდანო ღვთისანო იაკობ მღდელისათჴს, რომელმან აიძულა უღირსი ენაჲ ჩემი გალობად წმიდისა ეფთჴმესა“ (ათონის ხელნაწერი 1901: 208) და სხვ. თვით შოთა რუსთაველიც ზომ განაცხადებს: „მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა“. ასე რომ, შემოქმედებითი ღვწისთვის ადამიანის სიტყვას, თხოვნას, ბრძანებას ზოგჯერ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს.

ლდი მეცნიერებისაგან“ (ძეგლები 1963: 47). ეს არ არის ჩვეულებრივი ჰაგიოგრაფიული ტოპოსი თავის დამდაბლებისა. ჰაგიოგრაფი გულწრფელად საუბრობს შემოქმედებითი პროცესის სირთულეზე, რომელიც შემდგომი ეპოქების მოაზროვნეთათვის ერთ-ერთ ურთულეს საკვლევ სფეროდ იქცევა. იოანე საბანისძე იღებს გადანყვეტილებას, და ემყარება სოლომონ მეფის სოფიოლოგიური ნიგნის შეგონებას: „ჰბაძევდ ჯინჭველსა, მედგარო, და იქმენ მუშაკ მსგავს მისა“ და შეუდგება „მუშაკობას“. აქვე გავიხსენოთ გიორგი მერჩულის შინაგანი შემოქმედებითი ბრძოლის გამომხატველი შეგონება: „ბრძნად მეტყუელება ვეცხლი არს წმიდაჲ, ხოლო დუმილი ოქროჲ რჩეული“ (ძეგლები 1963: 248).

იოანე საბანისძის შემოქმედებითი წარმატება განპირობებულია ღმრთივშთაგონებული სამოელ კათალიკოსის ლოცვით, „შენწენითა ღმრთისა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისაჲთა, მეოხებითა წმიდისა ღმრთისმშობელისაჲთა და წმიდათა მოციქულთაჲთა და მოწამეთაჲთა“. პლატონისათვის თუ შემოქმედებითი პროცესი საკრალურია და ზეშთაგონებით წარიმართება, არ არის დამოკიდებული პოეტის გონიერებასა და ოსტატობაზე, არისტოტელესთვის თუ შემოქმედება რეალობასთანაა დაკავშირებული, პოეტი ასახავს სინამდვილეს და ეფუძნება შემოქმედებით გამოცდილებას, მიჰყვება გარკვეულ პრინციპებს, წინასწარ განსაზღვრულ ჩანაფიქრს, შუასაუკუნეობრივი გაგებით, შემოქმედებით პროცესს წარმართავს ზეშთაგონება „სულისა მიერ წმიდისა“. გავიხსენოთ: „ან არს ხანძთას ჴელითა მისითა დაწერილი სულისა მიერ წმიდისა სანელინდოჲ იადგარი“ (ძეგლები 1963: 282). ეს თეზა შუასაუკუნეობრივი კულტურის მხატვრული სპეციფიკის ამსახველ ტოპიკაშია დამკვიდრებული. ასეთია შუასაუკუნეობრივი რწმენა და გაგება შემოქმედებითი პროცესის ფსიქოლოგიური, ლიტერატურულ-თეორიული რაობისა, რაზეც ყურადღება ქართულ ორიგინალურ მწერლობაში პირველად იოანე საბანისძისა და სამოელ კათალიკოსის მიმონერაშია გამახვილებული.

იოანე საბანისძისა და სამოელ კათალიკოსის მრავალმხრივ საინტერესო მიმონერამ ქართულ ორიგინალურ მწერლობაში

კარი გაულო ეპისტოლურ ჟანრს, რომელმაც საკმაოდ მტკიცედ მოიკიდა ფეხი ჩვენს სალიტერატურო ტრადიციაში.*

2. ჰომილია. ჰომილეტიკა ქრისტიანული მწერლობის ერთ-ერთი უძველესი ჟანრია. შენიშნავენ, რომ „მართალია ქრისტიანულმა მქადაგებლობამ ზოგი რამ იმემკვიდრა წინარე ეპოქებიდან, მაგრამ ის სრულიად თვითმყოფადი, თვისებრივად ახალი მოვლენაა. საეკლესიო მქადაგებლობის მესაძირკვლედ გვევლინება თვით იესო ქრისტე, რომელიც ყოველი მქადაგებლის პირველსახე და იდეალია. მაცხოვრის ქადაგება პირველწყაროა მოძღვართათვის, რომელთაც ევალებათ სახარებით უწყებულ ჭეშმარიტებასთან მრევლის ზიარება. ამრიგად, ქრისტიანული მქადაგებლობის ჩასახვა-განვითარება მაცხოვრისა და მისი მოციქულების მოღვაწეობის ხანას ემთხვევა“ (კალანდარიშვილი 2003: 598).

ჰომილეტიკური ჟანრის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში ბრწყინავენ ქრისტიანული აზროვნებისა და ორატორული ხელოვნების ტიტანები: ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, იოანე ოქროპირი და სხვ. ქართულ ენაზე X საუკუნემდე გადმოღებულია თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი ჰომილეტიკური ტექსტი. ეს ქადაგებები თავმოყრილია კრებულებში: „მრავალთავი“, „მარგალიტი“, „ყვავილკრებული“.

მაგრამ ორიგინალური ქართული ჰომილეტიკური ჟანრის უძველეს ნიმუშად უნდა მივიჩნიოთ იოანე საბანისძის თხზულების I თავი. მისი სათაურია: „ღმრთის მსახურებისათვის შეკრებულთა მათ უწყება და მარტულთ მოყუარეთა მათ სწავლა და ახლისა ამის მოწამისა მოკსენება წმიდისა ჰაბომისი“.

ეფრემ მცირის განმარტებით, ჰომილია არის „ზეპირად პირისპირ თქუმა“. ეს ნიშანი მართლაც არსებითია ჰომილეტი-

* ამ მხრივ გამორჩეულია გიორგი მერჩულის „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“, სადაც ჩართულია მამა გრიგოლისადმი მისი მოწაფეების მიერ იერუსალიმიდან გამოგზავნილი წერილი, შთამბეჭდავია აგრეთვე გრიგოლ ხანძთელის ეპისტოლე „შესუენებულ“ დათა მიმართ და სხვ.

წერილმა ახალი ესთეტიკური დატვირთვა შეიძინა გენიალურ „ვეფხისტყაოსანში“. ეს ტრადიცია გრძელდება ე. წ. აღოძინების ხანაშიც.

კური ჟანრის დასახასიათებლად, მაგრამ საკმარისი არ არის. ჩვენი ძეგლის სათაური, მისი ორივე ვარიანტი (პირველი – საკითხავნის ჩამონათვალი, ერთგვარი გეგმა, ტექსტის თავებად გამოყოფას რომ გულისხმობს, მეორე, თვით ტექსტის პირველი თავის დასათაურება) მიუთითებს კიდევ ერთ არსებით ნიშანზე, ესაა: ქადაგება, დამოძღვრა, სწავლა. მართლაც ჰომილეტიკაში გამოიყოფა ეგზეგეტიკური ქადაგებები, მორალისტური ჰომილიები, პოლემიკურ-დოგმატიკური ქადაგებები, კატეხიზმური სწავლებანი, წმინდანთა მოსახსენიებელნი და საუფლო დღესასწაულებისადმი მიძღვნილი ქადაგებები.

იოანე საბანისძის „წმ. აბოს მარტვილობის“ პირველი თავი ქრისტიანული მქადაგებლობის უბრწყინვალესი ნიმუშია. შევჩერდები ამ ჰომილიის რამდენიმე ასპექტზე.

ქადაგება გულისხმობს მთქმელსა და მსმენელს, მათ ურთიერთკავშირს. ავტორი ორიენტირებულია მრევლზე. ვინ არიან ძეგლის სათაურშივე მოხსენიებული ღმრთისმსახურთა და მარტვილთმოყურეთა კრებულის წევრები? როგორია იოანე საბანისძის შინაგანი დამოკიდებულება ამ ადამიანებისადმი? როგორ ამყარებს სულიერ კავშირს თავის მსმენელებთან იგი?

ქადაგების პირველივე სიტყვები გამოხატავს უდიდეს მოკრძალებასა და პატივისცემას ეკლესიის წიაღში შეკრებილი ადამიანებისადმი: „საყუარელნო მამისანო და მეგობარნო და მონანო ქრისტჳს ძისა ღმრთისანო და სამკჳდრებელნო სულისა წმიდისანო. გხედავ თქუენ, ვითარცა ღმრთივ ცნობილთა და ღმრთისა მცნობელთა, ამისთჳსცა გარქუ თქუენ მონად და მეგობრად ქრისტჳსა“ (ძეგლები 1963: 48-49). ჰომილეტიკოსის პირველივე სიტყვები, დატვირთული ღრმა თეოლოგიური შინაარსით, მსმენელის მიმართ დიდი ნდობის გამოცხადებას ნიშნავს, მათ თანამოაზრედ დასახვას გულისხმობს, რაც დიალოგის წარმატების საფუძველთა საფუძველია.

იოანე საბანისძე ემოციურად კიდევ უფრო ძაბავს სათქმელს: „უფალსა ჰნებავს დამკჳდრება ასოთა შინა თქუენთა, ვითარცა თქუა წმიდამან მოციქულმან პავლე, მოძღუარმან ეკლესიათა-

მან, ვითარმედ: „ტაძარი ხართ ღმრთისანი და სული წმიდაა დამკვდრებულ არს თქუენ შორის“ (ძეგლები 1963: 49).*

იოანე საბანისძის მონათხრობში მისი მსმენელების სახე-ბიც კი იკვეთება, რაც ძალზე იშვიათია ჰაგიოგრაფიული ჟანრის ნაწარმოებთათვის, მხედველობაში მაქვს შემდეგი პასაჟები: როდესაც სარკინოზებს ხელფეხდაბორკილი აბო მიჰყავდათ ქალაქში, „რომელნი ჰხედვიდეს მას ქრისტეანენი და მეცნიერნი მისნი, ცრემლოდეს მისთჳს“ (ძეგლები 1963: 69). ხოლო როცა წმ. მონამის გვამი დაწვეს, მთელი ქალაქი დაიძრა: „განაგდეს შიში მძლავრთაჲ მათ და განვიდოდეს ყოველნივე ადგილსა მას, სადაცა დაწუნეს ჳორცნი იგი წმიდისა მონამისანი; მოხუცებულნი მორბიოდეს კუერთხებითა თჳსითა, მკელობელნი ვლდომით, ვითარცა ირემნი, ჭაბუკნი სრბით, ყრმანი ჳდომით ურთიერთას, დედანი მსგავს იყვნეს წმიდათა მათ მენელსაცხებელთა, რომელთა სრბით მიაქუნდა სულნელები იგი წმიდასა მას ქრისტჳს ღმრთისა ჩუენისა საფლავსა, ნანდჳლვე იყვნეს ესენიცა მსგავს მათა, რამეთუ რბიოდეს ცრემლითა და მიაქუნდა მათ თანა სანთლები და საკუმეველი ჳელითა თჳსითა. ყოველნივე სიხარულითა და მადლობით ქრისტჳსითა მოვიდოდეს“ (ძეგლები 1963: 74).

იოანე საბანისძე უაღრესად დინამიკურ სურათს გვთავაზობს. თითქოს ჩვენ თვალწინ აცოცხლებს მარტვილმოყვარეთა სახეებს. ისინი და სწორედ მისი მსგავსი ადამიანები არიან საბანისძის მგზნებარე ქადაგების მსმენელები. ჰომილეტიკოსი და მრევლი ერთ მენტალურ სივრცეში არიან, ისინი განმსჭვალულნი არიან რწმენით, რომ „ქრისტეანთა სარწმუნოებაჲ დიდ მოძღურება არს“ (ძეგლები 1963: 55).

* XVI საუკუნეში მოღვაწე ერთმა სასულიერო პირმა, ტერესა ავილემა, რომელიც მონაზვნად აღკვეცის შემდეგ ატარებდა ტერესა დე ხესუსის (ანუ ტერესა იესოსი) სახელს, თავისებურად გამოხატა ეს განცდა:

„ქრისტეს აღარ აქვს სხვა სხეული, შენს სხეულს გარდა, არ აქვს ხელები, არც ფეხები, შენ ხელ-ფეხს გარდა, შენი თვალებით უმზერს ქრისტე ამ წუთისოფელს, შენი თვალებით აფრქევს მადლსა და შეწყალებას, ქრისტეს აღარ აქვს სხვა სხეული, შენს სხეულს გარდა“.

თარგმანი მანანა გიგინეიშვილისა (გიგინეიშვილი 2008: 119).

ქადაგება იოანე საბანისძისა არ არის მხოლოდ სწავლა-დამოდვრა. მისი ქადაგება სიყვარულითაა ნასაზრდოები. თითქმის მთელ ტექსტს გასდევს სიყვარულის გამომხატველი მიმართვები:

„საყუარელნო, ნუ გენყინებინ სმენად სიტყუათა ამათ!.“ (ძე-გლები 1963: 49).

„საყუარელნო, ჯერ-არს ჩუენდაცა ამიერიტგან უმეტჴსად-ლა შეწყნარებად პირველთა მათ სანატრელთა მონამეთა“ (ძე-გლები, 1963: 76).

„მნებაეს ან, ქრისტჴს მოყუარენო, ამიერიტგან ...რადთა გაუ-ნყო“ და სხვ.

თვით ჰომილია ხომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გულის დამატყვევებელი სიტყვებით იწყება: „საყვარელნო მამისანო, და მეგობარნო და მონანო ქრისტჴს ძისა ღმრთისანო და სამკუ-დრებელნო სულისა წმიდისანო“ (ძეგლები 1963: 48).

მსგავსი დამოკიდებულება, მსგავსი მიმართება შემოქმედისა მსმენელისადმი არ იცის არც ანტიკურმა და არც ელინისტურმა სამყარომ, უცხოა ის რომაული სოციუმისთვის. გულთა ასეთი შეკავშირება ქრისტიანობის მონაპოვარია: „მცნებასა ახალსა მიგცემ თქუენ, რადთა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყვარენ თქუენ“ (იოანე, 13, 34). მაცხოვრის ეს მონოდება ახ-ალი ეპოქის დასაბამად იქცა კაცობრიობის ისტორიაში.

იოანე საბანისძის ქადაგება გამორჩეულია მაღალი მო-ქალაქეობრივი პათოსით. საკაცობრიო, გლობალური კატაკლ-იზმების ფონზე („მეშჴდესა დარსა ზედა ვდგათ“) ავტორი ეხება ეროვნულ სატკივარს: ქრისტიანობის 500 წლიანი ტრადიციების მქონე ქართველებს აცდუნებენ, ბევრნი „გარდაგულარძნეს“ „რომელნიმე მძლავრებით, რომელნიმე შეტყუვილით, რომელ-ნიმე სიყრმესა შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკუვარებით“ (ძეგლები 1963: 50).

კიდევ უფრო მძაფრია იოანე საბანისძის მამხილებელი ტონი თხზულების ბოლო თავში: „აღვერიენით ერსა უცხოსა, შჴუულ-ითა განდგომილსა ქრისტჴსგან... სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგ-ინებელთა, რომელთაგან ვისწავენით საქმენი მათნი და ვჴმონებ-დით გულის-თქუმასა გულთა ჩუენთასა მიბაძვებითა მათითა“...

(ძეგლები 1963: 79). „საგულისხმოა, რომ იოანე საბანისძე ცოდვებით დამძიმებულ თავის ერს არ ემიჯნება, თავს მასთან ერთად მოიაზრებს, სათქმელს პირველ პირში გადმოგვცემს, რაც მთხრობელის ინტონაციას დიდ ძალასა და გამომსახველობას ანიჭებს“ (გიგინეიშვილი... 2015: 45).

პუბლიცისტიკა თუ საზოგადოების მიმდინარე ცხოვრების საჭირობოროტო საკითხების გაშუქებას, მის ანალიტიკურ გააზრებას ნიშნავს, იოანე საბანისძე თამამად შეგვიძლია მივიჩნიოთ დამწყებად ქართული „საეკლესიო პუბლიცისტიკისა“ (სერგეი ავერინცევის ტერმინია).

იოანე საბანისძის მქადაგებლური პათოსი მხილებით არ იფარგლება. სწორედ მან სრულიად ქართლისა და მთელი ქრისტიანული ოიკუმენის გასაგონად თქვა: „რამეთუ არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკუდრთა“.

...აჰა ესერა ქართლისაცა მკუდრთა აქუს სარწმუნოებაჲ და ნოდებულ არს დედად ნმიდათა, რომელთამე თუთ აქა მკუდრთა და რომელთამე უცხოთა და სხუთ მოსრულთა ჩუენ შორის ჟამად-ჟამად მოწამედ გამოჩინებითა ქრისტე იესუს მიერ“ (ძეგლები 1963: 55).

იოანე საბანისძის ამ მსჯელობაში გამოკვეთილია ქართველი ერის იდენტობისათვის ფუძემდებლური თეზა: ჩვენ ქრისტიანული ქვეყანა ვართ და ქრისტეს გზაზე მტკიცედ სვლა გვმართებს და არა „ქართაგან ძლიერთა“ ლერწამივით რყევა, და რომ „უეჭუელი სარწმუნოებაჲ საუნჯე დიდ არს მორწმუნეთათვის“ (ძეგლები 1963: 55).

მნიშვნელოვანია, რომ იოანე საბანისძემ ამავე ქადაგებაში შემოიტანა **მამულის** კონკრეტული შინაარსის შემცველი ცნება. გაჩნდა მოსაზრება, თითქოს როცა იოანე საბანისძე მოგვიწოდებს „ჩუენულებისაებრ მამულისა სლვას“, აქგულისხმობს არა საკუთარ მამულს, ქართლს, მამაპაპისეულ ჩვეულებებს, არამედ მამა-ღმერთის საუფლოს, ყოველთა სამშობლოს, მამულს. ასეთი დატვირთვა სიტყვა **მამულს** მართლაც აქვს, მაგალითად, გიორგი მცირის შემდეგ მსჯელობაში: „ვინადგან ღმრთის-მსახურებისა საიდუმლოსა შინა ერთი მამული პატივცემული არს, რომელ არს

სამოთხე, პირველისა მის მამისა ჩუენისა სოფელი“ (ძეგლები 1967: 109).

იოანე საბანისძის ნარატივში კი მამულის ცნებას სრულიად კონკრეტული შინაარსი აქვს, რასაც ადასტურებს პირველ რიგში თვით კონტექსტი: „არამედ ქრისტეს სიყუარულითა და შიშითა, ჩუეულებისაებრ მამულისა სღვისა, ჭირთა მოთმინებითა არა განუშორებიან მხოლოდშობილსა ძესა ღმრთისასა“ (ძეგლები 1963: 50). შიში, ჭირთა თმენა, მერყეობა უცხოა ზეციური სამშობლოსთვის, ეს ჩვევები ამ მამულში მყოფი ადამიანებისთვის არის დამახასიათებელი.

მამულის კონკრეტული შინაარსის შემცველია იოანე საბანისძის მარტვილოლოგიური თხზულების სხვა პასაჟებიც: ა) „გიხაროდენ, მონამეო, უფლისა მიერ, რამეთუ შენ მიემსგავსე უკუანაჲსკნელსა მას მოციქულსა პავლეს **მამულთა** მათ შჯულთა და მოძღურებათა განგდებითა“ (ძეგლები 1963: 77). ბ) ამირა მიმართავს აბოს: „დაგიტევებიეს **მამული** შჯული და ქრისტეანეთა თანა შეცთომილი ხარ“ (ძეგლები 1963: 64).

ჩვენამდე მოღწეულია იოანე საბანისძის ერთადერთი ჰომილია, ჩართული მისსავე მარტვილოლოგიურ თხზულებაში. ის უყოყმანოდ შეიძლება ჰომილეტიკური მწერლობის შედეგად იქნეს მიჩნეული. მწერალს ამ ერთი ჰომილიითაც შეეძლო გამორჩეული ადგილი დაემკვიდრებინა ქართული სულიერი კულტურის ისტორიაში.

3. **ეგზეგედა.** შუასაუკუნეობრივ ქრისტიანულ (და არა მხოლოდ ქრისტიანულ) მწერლობაში ეგზეგეტიკას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. ბიბლიური ტექსტის ახსნა-განმარტება, კომენტირება მის შემეცნებას ემსახურება. არსებობდა კომენტირების სხვადასხვაგვარი მეთოდი. ტექსტის შინაარსის გადმოცემა უკვე ტექსტის ინტერპრეტაციას გულისხმობდა, ერთი ენიდან მეორეზე გადათარგმნაც კომენტირების ნაირსახეობა იყო, რადგან გადათარგმნა ნიშნავდა ტექსტის წვდომას, გაგებას, გააზრებას. როგორც კ. კეკელიძე შენიშნავს, **თარგმანი** ქართულად ეწოდებოდა იმ ადამიანსაც, რომელსაც ხელობად ჰქონდა კომენტირება ტექსტისა და მის გადმომღებასაც ერთი ენიდან მეორეზე (მაგალითად, ექვთიმე თარგმანი) (კეკელიძე 1960: 457-458).

ცნობილია ტექსტისადმი მიდგომის განსხვავებული მეთოდები. ალექსანდრიულმა სკოლამ ბიბლიური თხრობის ალეგორიული კომენტირება დააწესა, ანტიოქიურმა სკოლამ კი მთავარ პრინციპად ტექსტის ლიტერალური (სიტყვასიტყვითი) განმარტება დააკანონა. თანდათან დაშვებული იქნა ამ ორი მეთოდის შეზავებაც.

საყურადღებოა, რომ ქართულ მწერლობაში ეგზეგეტიკამ თავიდანვე გამორჩეული ადგილი დაიკავა. პირველსავე პერიოდში ითარგმნა ქართულ ენაზე სევერიანე გაბალოვნელის, იპოლიტე რომაელის, ეპიფანე კვიპრელის, ათანასე ალექსანდრიელის, ბასილი დიდის, გრიგოლ ნოსელის, იოანე ოქროპირისა და სხვათა ეგზეგეტიკური ნაშრომები.

კ. კეკელიძემ ქართული ეგზეგეტიკის უძველეს ნიმუშად მიიჩნია „წმ. ევსტათი მცხეთელის მარვილობაში“ ჩართული თარგუმი, ძველი აღთქმის გარკვეული მონაკვეთების პერიფრაზირებული თხრობა. ტექსტის გადმოცემის ეს ფორმა შემოღებული იქნა იუდეველთათვის, რომელთაც დავიწყებული ჰქონდათ ებრაული ენა. ამიტომაც თარგუმი ყველაზე უფრო მიღებული იყო ბაბილონსა და პალესტინაში.

ქართული ორიგინალური მწერლობის სათავეებთან მდგარ მარტვილოლოგიურ თხზულებაში „მარტვილობაჲ ჰაბოტფილეელისაჲ“ ეგზეგეტიკურ კომენტარებს მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა. მასში განმარტებულია ღვთის 16 სახე-სიმბოლო, ესენია: კარი, გზა, ტარიგი, მწყემსი, ლოდი, მარგალიტი, მარილი, ყვავილი, ანგელოზი, კაცი, ღმერთი, ნათელი, ქვეყანა, მარცვალი მდოგვისა, მატლი, მზე სიმართლისა.

იოანე საბანისძე განმარტავს, წარმოაჩენს არსს ღმრთის დასახელებული სიმბოლოებისას და დასძენს: „ხოლო ესე არათუ რამე თავით თჳსით განგიმარტე თქუენ, საყუარელნო და ქრისტჳს მოყუარენო და სწავლის მოღუანენო, არამედ ნამები-თა წმიდათა წიგნთაგან სანინანარმეტყუელოთა და მოციქულთა ქადაგებისაებრ, წმიდათა სახარებათა წერილნი და ნეტართა მამათა მოძღუართა მიერ განსაზღვრებული სარწმუნოებაჲ“ (ძეგლები 1963: 55).

შეიძლება ითქვას, რომ იოანე საბანისძე ეგზეგეტიკური განმარტების უნივერსალურ სტანდარტს გვთავაზობს და ჩვენს სალიტერატურო და სააზროვნო სივრცეში ამ ჟანრის ტრადიციას უდებს საფუძველს.

აღნიშნულ ეგზეგეტიკურ ნიაღვრას სხვა მნიშვნელოვანი დატვირთვაც აქვს. ის ემსახურება წმ. აბოს სახის მეტი სრულყოფილებით წარმოჩენას. ეს კავშირი ნათელყო რ. სირაძემ. მისი დაკვირვებით, ნაწარმოების პირველ თავში განმარტებული ღმერთის სახე-სიმბოლოები მეოთხე თავში მიესადაგება წმ. აბოს, უმეტესწილად პირდაპირ, ზოგჯერ – გადატანით. ე. ი. ჯერ წარმოსახულია ღმერთი, ბოლოს კი ნაჩვენებია, თუ როგორაა განსახიერებული აბოში მისი ნიშან-თვისებები (სირაძე 2001: 87).

იოანე საბანისძემ ეგზეგეტიკური ჟანრის მონაპოვარი მხატვრულ-ესთეტიკური აზროვნების სივრცეში შემოიტანა და სახისმეტყველების ახალი პერსპექტივები დასახა.

4. ენკომია. სამეცნიერო ლიტერატურაში „წმ. აბოს წამების“ მეოთხე თავის ჟანრობრივი დეფინიციის საკითხი სასურველი სიცხადით არ არის გარკვეული. ზოგი მეცნიერი მას მიიჩნევს ჰიმნოგრაფიულ ტექსტად, ზოგი – ჰომილეტიკური ჟანრის ნიმუშად (პანეგირიკად, ენკომიად), ზოგი კი მას ჰაგიოგრაფიული ნარატივის შემადგენელ ნაწილად განიხილავს.

მიმაჩნია, რომ, პირველ რიგში, აღნიშნული ტექსტი კატეგორიულად უნდა გავმიჯნოთ ჰიმნისგან, საგალობლისგან, ჰიმნოგრაფიის პოეტიკისა და ესთეტიკისაგან, მიუხედავად აღნიშნულ ჟანრთა ამა თუ იმ თვალსაზრისით დიდი სიახლოვისა. ჯერ ერთი, უნდა გავითვალისწინოთ მათი გენეზისის სპეციფიკა. ჰიმნი, საგალობელი, როგორც ეს საღვთისმეტყველო ტრადიციაშია მიღებული, თავისი დასაბამით ანგელოზთა დასებთანაა დაკავშირებული. ანგელოზები განადიდებენ და უწყვეტად უგალობენ დამბადებელს: „წმიდა არს, წმიდა არს, წმიდა არს უფალი საბაოთ“ (ესაია 6,3). ადამიანიც ცოდვით დაცემამდე ანგელოზთა დარად უგალობდა ღმერთს. ადამის მოდგმის გალობა გამომსახველობით ოდენ მიბაძვაა ღვთაებრივი ჰარმონიისა. ჩვენს ტექსტშიცაა ნათქვამი: „ემსგავსნიან შორის ეკლესიასა ჳმანი

იგი მათნი ანგელოზთა მათ გალობის შემსხმელთა“ (ძეგლები 1963: 54).

რაც შეეხება **პანეგირიკს**, ის საჯაროდ წარმოთქმული სახოტბო სიტყვაა და წარმოიშვა ძველ საბერძნეთში. ტერმინი ჟანრის სახელწოდებად დამკვიდრდა მას შემდეგ, რაც ბერძენმა ორატორმა ისოკრატემ ასე უწოდა თავის სიტყვას, წარმოთქმულს ათენის სადიდებლად (ძვ. წ. 380).

მეტნაკლებად კლასიკური ფორმით პანეგირიკული პოეზია აღმოსავლეთში განვითარდა, ის განსაკუთრებულად ფართოდ იყო წარმოდგენილი სპარსულ ლიტერატურაში. გავიხსენოთ სამეფისკარო ყასიდა, სუფიური გაზელი, აგრეთვე არაბული მადხი და სხვ.

პანეგირიკის პარალელურად ანტიკურ რიტორიკაში ამავე მნიშვნელობით დამკვიდრებული იყო ტერმინი ენკომია. აქვე უნდა ვახსენოთ უძველესი ჟანრი – ეპიტაფია, რომელიც გულისხმობს წარწერას საფლავის ქვაზე. საეპიტაფიო ხოტბები თავის მხრივ ხელს უწყობს სხვა ჟანრების – მადრიგალისა თუ პანეგირიკის წარმოშობა-განვითარებას.

ანტიკური ხანიდან მოკიდებული XIX საუკუნემდე პანეგირიკი ქების ობიექტის განმადიდებელ ტექსტს წარმოადგენდა. მაგრამ დროთა განმავლობაში გაჩნდა პარადოქსული და პაროდული პანეგირიკები (მაგალითად, ერაზმ როტერდამელის „ქება სისულელისა“), რამაც ერთგვარად შეარყია ამ ნომენკლატურული ტერმინის „ავტორიტეტი“, დღეს ის ყოველგვარ ხოტბას აღნიშნავს და ხშირად ირონიზებული, შემფასებლური კატეგორიის ფუნქციითაც გამოიყენება. ჯერ კიდევ არჩილ მეფე „მეღულოებად“ (მელაკუდობად), მლიქვნელობად მიიჩნევდა სამქებრო ჟანრის თხზულებებს.

ენკომიამ კი, რომელიც მართლმადიდებლურ ეკლესიაში წარმოითქმოდა წმინდანთა ხსენებისას, შეინარჩუნა თავდაპირველი შინაარსი და გაემიჯნა სათქმელის რაიმეგვარ ირონიზებას.

იოანე საბანისძემ ნაწარმოების მეოთხე თავი თვითონვე დაასათაურა შემდეგნაირად: „**ქება** წმიდისა მოწამისა ჰაბოდასი“, ჰაგიოგრაფი მიზნად ისახავს „მხიარულითა პირითა“ და „განმარტებულითა“ (წმიდა, ნათელი, წრფელი) ენითა“ შეაქოს

ნმინდანი. ქების დასაწყისშივე იგი მიმართავს განმეორების ეფექტურ რიტორიკულ ხერხს: „ან ვინმე ღირსად **გაქებდეს** შენ, ჭეშმარიტად **საქებელსა?** მნებაჲს **ქებად** შენდა, ყოვლად **ქებულო** ქრისტეს მონამეო, არამედ ვერ ვიკადრებ, რამეთუ უფროჲს გონებისა ჩემისა აღმალლდა **ქებაჲ** სათნოებათა შენთაჲ“ (ძეგლე-ბი 1963: 77).

ავტორი წმინდანს ქებას, ენკომიას უძღვნის და არა გალობას, ტექსტში არ გაისმის მონოდება – „ვუგალობდეთ“! მაშინ როდესაც წმ. აბოსადმი მიძღვნილ უძველეს დასდებლებში უწყვეტად მეორდება: „უგალობდეთ ქრისტესა, რომელმან ღირსად გუირ-გვინოსან ყო იგი“ (იადგარი 1980: 57-59). ამ დასდებლებს აქვს მითითება ხმაზეც, გასდევს რეფრენი, შედგება თანაზომიერი პერიოდებისაგან და ა. შ.*

ჩვენს ტექსტს კი არა აქვს მტკიცე კომპოზიციური ჩარჩო, არა აქვს მითითება ხმაზე, არა აქვს რეფრენი, კიდურწერილობა,

* ვინ არის ამ დასდებლების ავტორი, ძნელი დასადგენია, მას მიაკვლია კ. კეკელიძე და 1905 წ. გამოაქვეყნა კიდევ ჟურნალ „მწყემსში“ (№13-14). მას შემდეგ ტექსტი რამდენჯერმე გამოიცა (К. Кекелидзе «Литургические грузинские памятники в отечественных кинохранилищах», 1908 წ. პავლე ინგოროყვა, ძველ ქართული სასულიერო პოეზია, 1913; ჭილ-ეტრატის იადგარი. ა. შანიძის, ა. მარტიროსოვის და ა. ჯიშიაშვილის გამოცემა, 1977; ძველი ქართული სასულიერო პოეზია. V-XII სს. ს. ცაიშვილის გამოცემა; უძველესი იადგარი. ელ. მეტრეველის, ც. ჭანკიევის და ლ. ხევსურიანის გამოცემა, 1980).

ლ. ხევსურიანის დაკვირვებით, უძველესი იადგარის ჭილ-ეტრატის ნუსხა თავისი შევსებებით პალავრაში უნდა იყოს შექმნილი. მისივე აზრით, პალავრელი მოღვაწეა აბოს საგალობლების ავტორიც (ხევსურიანი 1980: 868).

კ. კეკელიძე ამ საგალობელს არ აძლევს მალალ შეფასებას, ხაზს უსვამს მათ „ლიტერატურულ სიმარტივესა და უღაზათობას“ (არცთუ უსაფუძვლოდ! – ლ. გ.), თუმცა მისივე მართებული აზრით, ეს დასდებლები შეთხზულნი უნდა იყვნენ მას შემდეგ, რაც წმ. აბოს ბიოგრაფია დაიწერა (ე. ი. 790 წლის შემდეგ), ვინაიდან ავტორი სარგებლობს ამ ტექსტით.

სხვათა შორის, კ. კეკელიძე ამავე წერილში მოწონებას გამოხატავს წმ. აბოსადმი მიძღვნილი სხვა საგალობლებისადმი: „აბოს სადიდებლად შეუთხზავთ მოხდენილი და მუსიკალური საგალობლები X საუკუნეში ცნობილ მტბევარს და იოანე ქონქოზის ძეს“ (კ. კეკელიძე 1964: 415).

აქვე შევნიშნავ, რომ წმ. აბოსადმი მიძღვნილი უცნობი ავტორის დასდებლებში ყურადღებას იქცევს ერთი მხატვრული სახე: „მაშინ განრისხნა გულისწყრომითა მძლავრი იგი და ფერი პირისა მისისაჲ ექცეოდა წმიდისა მონამისა ქრისტესისა აბოსა“ (იადგარი 1980: 57). ეს ფრაზა უცვლელად მეორდება ამავე საგალობლის „აკურთხევდისაში“. მას პარალელი არ ეძებნება არც პავლიკორაფიულ ნარატივში, არც სხვა საგალობლებში. უნდა აღინიშნოს, რომ აბოს დაკითხვის დრამატიზმი შთაბეჭდავადაა გამოხატული ამ ლაკონური ფრაზით.

თანაზომიერი პერიოდები... ერთი სიტყვით, ის ნიშნები, რომლებიც დამახასიათებელია ჰიმნოგრაფიული ტექსტისთვის.

იოანე საბანისძის ენკომიის ერთ-ერთ ძირითად მახასიათებლად უნდა გამოიყოს ავტორისა და ქების ობიექტის ურთიერთმიმართების საკითხი. ჰომილიათურ ევლსმიემართება (ჰომილია „არს ზეპირად პირისპირ თქუმაჲ“), ეპიტაფია თუ ხშირად პირველი პირისგან წარმოთქმის (გავიხსენოთ: დავით აღმაშენებლის ეპიტაფია „როს ნაჭარმაგევს მეფენი შვიდნი მე პურად დამესხნეს“, თამარ მეფის – „უბისს ავაგე საყდარი“, დ. გურამიშვილის „ახლა მობრძანდი, მნახველო, ...მისად სანუფქოდ სად დავიმარხე“), ენკომია გულისხმობს ავტორის მიმართებას ქების ობიექტისადმი. ენკომია ეძღვნება მეორე პირს, თუმცა თავისი შინაარსით მხოლოდ ადრესატისათვის არ არის განკუთვნილი.

ძალზე მნიშვნელოვნად მივიჩნევ, რომ იოანე საბანისძის ვრცელი ჰაგიოგრაფიული ტექსტის არცერთ მონაკვეთში, არც ეპისტოლეში, არც მარტვილოლოგიურ ნარატივში, არც ჰომილიაში არსად არ შემოდის იოანე საბანისძისა და წმ. აბოს პირადი ურთიერთობის თემა, ის გამოიკვეთება მხოლოდ ენკომიაში. მხედველობაში მაქვს შემდეგი ფრაგმენტი: „მეშინის მე დადუმებად, რამეთუ სანატრელითა მით ქრისტესმიერთა სიყუარულითა შემიყუარე მე, ვიდრე იყავ-ლა სოფელსა ამას შინა ჩუენსა“ (ძეგლები 1968: 77). აღნიშნული განცდა ერთ მთლიანობად კრავს ენკომიის სახისმეტყველებას: ქების ყოველი მონაკვეთი ეფუძნება პოეტურ მიმართვას – „შენ“:

„რამეთუ შენ მამამან ზეცათამან მხოლოდ შობილისა ძისა თვისისა მიერ გკრგვნოსან გყო და სულისა წმიდისა მადლითა აღგავსო!

„შენ ძემან მამისა მიერ შეგინყნარა და სულმან წმიდამან გადიდა!

„შენ სულმან წმიდამან შეგიყუარა და მამისა და ძისა თანა ერთობით თვსითა პატივ-გცა და ღუანლისა მძლედ გამოგაჩინა!

„შენ ზედა განუკურდა ანგელოზთა წესსა, რამეთუ ვითარცა უჭორცომან დაითმინე სიკუდილი ქრისტესსთვის.

„შენ ზედა მამათ მთავარნი იხარებენ, რამეთუ ნეტარ-
მან აბრაჰამ თჳსთა ნაშობთაგანი შეგიწყნარა წიაღთა თჳსთა
ქრისტჳსთჳს...

„შენ ქრისტჳს მოწამეთა მათ ნაყოფ ექმენ და მოციქულთა
მოწაფე!

„შენ მოწამეთა მათ შორის ზეცისა მეუფისა მას მატიანსა
სახელით დაიწერე და მარტულთა თანა გკრგვნოსან იქმენ!

„შენ აღმსაარებელთა მათ თანა განენესე და მართალთა თანა
დიდებულ ხარ!

„შენთჳს ფრიად დამიკურდების ჩუენ...

„შენ ჭეშმარიტად მარჯუენითსა მას ავაზაკსა ემსგავსე...

„შენ ავაზაკსა მას ესწორე სარწმუნოებითა...

„შენ კარი იგი სამოთხისაჲ განალე ჯუარითა ქრისტჳსითა და
მცველთა მათ ქერობინთა ცეცხლის მსგავსთა ვერ განგიკითხეს,
ვითარმედ ვინ ხარ!

.....

„შენ გამო, წმიდაო მოწამეო, სიყუარული იგი ქრისტჳსი
ჩუენდამო და სარწმუნოებაჲ ჩუენი მისა მიმართ კუალად
განახლდა...

„შენ უგუნურთა მათ შემწირველთა შენითა მახვლითა და
ცეცხლითა, უმეტჳს ალისა, განგაბრწყინვეს...

„შენ ყოველთა დაბადებულთა პატივ-გცეს...

„შენ ქუეყანამან მსხუერპლად წმიდად და სათნოდ
მიგიპყრა...

„შენ მდინარეთა მაგათ შეგიწყნარეს...

„შენ ნათესავთა შენტა უცხო და განგდებულ გყვეს...

„...შენ, ახალი ეგე ქრისტჳს მორწმუნჳ, მოძღუარ ჩუენდა
იქმენ...“ (ძეგლები 1963: 77-80).

იოანე საბანისძე წმ. აბოს იერარქიის საფეხურებზე ჭვრეტს
და ამ გზით წმინდანს ზეცისა და მიწის შემაკავშირებლად
სახავს.

მართებულია თვალსაზრისი, რომ მიმართვის ეს პოეტური
ფორმა ღრმად ექსპრესიული და ლირიკულია. ის სრულად გამოხ-
ატავს ინტიმის, სიახლოვის, სულიერი ნათესაობის, შინყოფნის
უსათუთეს და უღრმეს განცდას. ამ კონტექსტში უთუოდ უნდა

გავიხსენოთ სამეცნიერო ლიტერატურაში დაფიქსირებული ერთი საინტერესო დაკვირვება: „თვით ინგლისურიც კი, ე. ი. ის ენა, რომელშიც დღეს გაუდიფერენცირებელია მეორე პირის ნაცვალსახელი, რომელიც მხოლოდ მრავლობითის ფორმით წარმოდგება თავისი სინტაქსით (ანუ მრავლობითში შეთანხმებული ზმნით), ოდენ ღმერთისადმი მიმართვაში იყენებს Thou (შენ) ნაცვალსახელს, რომელიც დიდი ასოთი იწერება“ (აფრიდონიძე 2009: 56). ეს მსჯელობა იმაზეც მიგვანიშნებს, რომ ღმერთია ადამიანის ყველაზე დიდი მოყვარე, ღმერთშია ადამიანი შინ, მასთან მიმართებაში სწორედ „შენ“ ნაცვალსახელი ასრულებს შემაკავშირებლის როლს. „ღმერთო, ღმერთო, მონყალო, არვინ მივის შენგან კიდე“, – შეჰღალაღებს ავთანდილი უზენაესს.

უნდა გამოიკვეთოს იოანე საბანისძის ენკომიის კიდეე ერთი ძირითადი მახასიათებელი: ის თავიდან ბოლომდე წარმოთქმულია სიხარულის გამომხატველი ზეალმტაცი ინტონაციით:

„გიხაროდენ, მიმადლებულო! უფალი შენ თანა, კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის“ (ლუკა 1,28) – მიესალმა გაბრიელ მთავარანგელოზი ქალწულ მარიამს, „თხოვილსა ქმრისა, რომლისაჲ სახელი იოსებ, სახლისაგან და ტომისაგან დავითისა“. ეს მიმართვა, ეს მისალმება ხშირად გვხვდება ღვთისმშობლისა და წმინდანთა განმადიდებელ ჰიმნებში. იგი ნორმატიულ რიტორიკულ ხერხად იქცა და ის, როგორც ტერმინი „ჰაირეტიზმის“ (ჰაირე – ბერძნულად ნიშნავს „გიხაროდენს“) სახელით დამკვიდრდა ლიტმცოდნეობაში.

იოანე საბანისძეს აღნიშნული მიმართვა შემოაქვს ქართულ სამწერლობო ტრადიციაში, მას რიტორიკულ ფუნქცია-საც ანიჭებს და ქებას იწყებს სიხარულით გასხივოსნებული სიტყვებით:

„გიხაროდენ, სანატრელო მონამეო, უფლისა მიერ! რამეთუ შენ, უკუანაჲსკნელი ესე მუშაკი მაცხოვრისა ჩუენისაჲ მებათ-ერთმეტისა ჟამისაჲ მდღევართა მათ თანა აღმსობილთა მიე-ნიფე და მათ თანა სასყიდელსა მათსა არა დააკლდი!“

„გიხაროდენ, მონამეო, უფლისა მიერ! რამეთუ შენ, უკუ-ანაჲსკნელსა მას მოციქულსა პავლეს მამულთა მათ შჯულთა და მოძღურებათა განგდებითა, და ქრისტჳს, ძისა ღმრთისა, აღ-სარებითა მსგავსადვე მისა თავი მოგეკუეთა“.

.....
„გიხაროდენ, გიხაროდენ, სანატრელო მონამეო უფლისა მიერ! რამეთუ შენ თუალით მხილველთა მათ და კელით მსახურთა წმიდათა მოციქულთა ქრისტესთა უხილავად სარწმუნოებითა და სიმკნითა აღსარებითა ნეტარებაჲ მოიგე!“ (ძეგლები 1963: 77).

აქვე უნდა გავიხსენოთ აბო თბილელის მიერ წამების წინ წარმოთქმული უკანასკნელი სიტყვებიც: „გმადლობ და გაკურთხევ შენ, სამებაო წმიდაო, რამეთუ ღირს მყავ მე მიმთხუევად ღუანლსა მას წმიდათა მონამეთა შენთასა!“ ამის შემდეგ აბო „უკუნ ისხნა კელნი თჳსნი ჯუარის სახედ ზურგსა თჳსსა და მხიარულთა პირითა და კადნიერთა სულითა ღაღად-ყო ქრისტეს მიმართ და მოუდრიკა ქედი თჳსი მახვილსა“ (ძეგლები 1963: 71).*

იოანე საბანისძე სიხარულის გამომხატველ პათოსს ზოგჯერ შეურევს გაოცების, გაკვირვების ინტონაციას, რომელიც ხან იმპერატიულად გამოიხატება („შენთჳს ფრიად დამიკრდების ჩუენ, წმიდაო მონამეო, რამეთუ ჟამსა ამას ოდენ მეფობისა ისმაიტელთა დიდებასა შენ ნეფსით სიმდაბლჳ ქრისტესთჳს აღირჩიე და მახკლითა პყრობილი იგი შჯული განაგდე და ჭეშმარიტი იგი აღიარე და ჯუარ-ცუმულსა მას თავყანის-ეც უფლად და ღმრთად!“ (ძეგლები, 1969:78), ხან კითხვითი ფორმით ითქმის: „ან ვინ-მე ღირსად გაქებდეს შენ, ჭეშმარიტად საქებელსა?“ „ვინაჲ ანუ ვისგან ისწავე ქრისტესათჳს ესოდენი ცნობაჲ? რომელმან საკრველებამან აღგიყვანა შენ დიდებასა მას სასუფეველისასა?“ (ძეგლები 1963: 78).

ეს რიტორიკული შეკითხვები უსაზღვრო სიხარულისა და ნეტარების ნიუანსირებით მსმენელში ღრმა ემოციებს აღძრავს.**

* სიხარულის ყოვლისმომცველი უმძაფრესი განცდა სრულიად უცხოა პოსტმოდერნისტული კულტურისათვის. იმასაც მიუთითებენ, რომ, მაგალითად, ზ. ფროიდთან სიტყვა, ასევე ცნება **სიხარული** საერთოდ არ გვხვდება. მან იცის ტკობა, მაგრამ არ იცის სიხარული (ლორენცი „საუნჯე“ 1989: 285).

** მონამეობის სწორედ ამ შინაარსს წარმოაჩენს ფილოლოგიური ანალიზი სიტყვისა *мученик*. შენიშნავენ, რომ სიტყვა *мученик*, რომელიც სლავურ თარგმანში შეესაბამება ბერძნულ *μάρτυς* (მონმეს), გამოხატავს ფაქტის მხოლოდ მეორეხარისხოვან მხარეს და წარმოშობილია თითქოსდა უშუალო ადამიანური თანაგანცდით იმ მონათხრობზე, რომელიც აღწერს საშინელ ტანჯვას, მარტვილები რომ დაითმენენ წამებისას. ამგვარი თარგმანი სიტყვისა მიუთითებს, რომ მონამეობაში ამ ხალხებს განაცვიფრებს მონამეთა ტანჯვა და გვემა და არა მათი უნარი რწმენის დამონმე-

ენკომიის ფინალში თითქოს შეჯამდება სათქმელი: „ვითარ-
მე გაქებდე შენ, ლუანლისა მძლეო ნმიდაო მონამეო? რამეთუ
შენ, ახალი ეგე ქრისტეს მორწმუნე, მოძღუარ ჩუენდა იქმენ,
სწავლულნი უფროის გულისხმიერ-ჰყვენ, შერყეულნი უფროის
განამტკიცენ, განმტკიცებულნი განამხიარულენ, წარმართნი
ნადიერ ჰყვენ ქრისტეს მონებად, საკსენებელი მარტულობისა
შენისაჲ ჩუენ დაგუტევე, სახელისა შენისა მითხრობად ყოველ-
თა ქადაგ ვიქმნენით!“ (ძეგლები 1963: 80).

კ. კეკელიძე სრული დარწმუნებით აცხადებს: „ჩვენი ეროვნუ-
ლი ლიტურტიკული მწერლობა იწყება წმ. აბოდან, პირველ
ეროვნულ ლიტურგიკულ ნაწარმოებად უნდა ჩაითვალოს „ქებაჲ
წმ. მონამისა ჰაბოასი“, რომელიც შეადგენს IV თავს იოანე სა-
ბანისძის მიერ აღწერილი აბოს ბიოგრაფიისას“ (კეკელიძე 1964:
416-417).

დაბოლოს, უსათუოდ უნდა გამახვილდეს ყურადღება იოანე
საბანისძის სამწერლობო ენის სტილზე. მისი ენკომია (და არა
მხოლოდ ენკომია, არამედ მთლიანი ტექსტი „მარტვილობისა“)
გამორჩეულია დახვეწილი, ამაღლებული სტილით და გამომ-
სახველი ქართული სალიტერატურო ენით. ის დატვირთულია
იპოდიგმურ-პარადიგმული სახეებით, ტევადი სიმბოლოებით,
ბიბლიური რეალიებით. თხრობა განზავებულია მოქნილი რიტო-
რიკული ხერხებით. სათქმელი ჰომილეტიკურ ნარატივსა და ენ-
კომიაში დაყოფილია პერიოდებად, რაც რიტმულ ჟღერადობას
მატებს ტექსტს. ავტორის სიტყვა გასხივოსნებულია თბილი,
გულისმიერი სიწრფეებითა და გამომსახველობით, ინტონაცი-
ური ფერადოვნებითა და დიდებული სისადავით.

დაისმის კითხვა, საიდან მოდის, სად იღებს სათავეს ეს
დახვეწილი და უაღრესად გამომსახველი სტილი? ქართული
ორიგინალური მწერლობა ეს-ეს არის იდგამს ფეხს, ახალი, შუა-
საუკუნეობრივი ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნება ჯერ

ბისა. ბერძენი ქრისტიანი კი მოვლენას უყურებს სხვა კუთხით. მისთვის მონამეები
არიან რწმენისათვის მებრძოლნი (ἀμύμονοι), მათი ტანჯვა ღვაწლია საზეიმო განწყო-
ბით შეფერილი. შესაბამისად, ἄμυμονοι პასიური მონამე, ტანჯული კი არ არის, არამედ
ქრისტეს მხედარია, გმირია, მოღვაწეა (მ. პოსნოვი 1964: 85-86).

საგულისხმოა, რომ ქართულ ენაში დამკვიდრებულია როგორც „მარტვილი“,
ისე „მონამე“. მონამე კი, თავის მხრივ, წამების დამთმენსაც ნიშნავს და მონმესაც,
დამმონმებელს ქრისტეს ენებისა.

არ ჩამოყალიბებულა. თვით ბიზანტიურ სივრცეში ერთგვარი პაუზაა, რიტორიკის ქრისტიანული თეორიის ჩამოყალიბება შეფერხებულია. ეს პროცესი მხოლოდ IX საუკუნეში მიიღებს გამოკვეთილ სახეს. ფოტიოსი, კონსტანტინეპოლის პატრიარქი, დაამკვიდრებს საეკლესიო სტილის პრინციპებს, საეკლესიო სტილის ცნებას, შემდეგ მიქაელ ფსელოსი (XI ს.) ახალ სიმალლეზე აიყვანს ლიტერატურულ-თეორიულ აზროვნებას და შემოიტანს საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის ცნებას. ასეთი დიდი შუალედი კი ლიტერატურულ-თეორიულ აზროვნებაში (III-IX სს.) ახსნილია იმით, რომ პირველი ქრისტიანი მამები საფუძველს უყრიდნენ უპირველესად ახალ კულტურას (ავერინცევი 1986: 16).

ბიზანტიური თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების აღმავლობის პროცესი ჩვენშიც პოვნებს გამოძახილს. ეფრემ მცირე ამ პროცესის სათავეში დგას. ქართველი მოაზროვნე თავადაც ეხება ბაძვის ცნების ორგვარ გაგებას: კლასიკური გაგება გულისხმობს ძველი ავტორების საუკეთესო გამომსახველობითი ფორმის, რიტორიკულ-ფილოსოფიური ფორმის, მაღალფარდოვანი სტილის ბაძვას; ბაძვის ცნების ახალი გაგება კი ნიშნავს ქრისტიანული საღვთო შინაარსის სიმადლისა და სისადავის ბაძვას შინაარსობრივ-ფორმოებრივი ასპექტით, ანუ პავლე მოციქულისა და პირველ ქრისტიან ავტორთა საღვთო სიბრძნის მიფარულებისა და სტილისტური სისადავის ბაძვას (ბეზარაშვილი 2004: 240-241).

იოანე საბანისძის შემოქმედებითი ენერგია მიმართულია პავლე მოციქულისა და ევანგელური სტილის დიდებულებისა და სისადავისკენ. მან თავისი ნაღვანით ძეგლი დაუდგა ქართულ სალიტერატურო ენასა და სააზროვნო კულტურას, განვითარების უმაღლეს საფეხურზე აიყვანა მარტვილოლოგიური ჟანრი. ამასთანავე ქართულ ეროვნულ მწერლობაში სათავე დაუდო საეკლესიო-ლიტერატურულ ჟანრთა (ეპისტოლე, ჰომილია, ეგზეგეტიკა, ენკომია) ფორმირებასა და დამკვიდრებას.

დამოწმებანი:

ავერინცევი 1986: Аверинцев С. С. "Литературные теории в составе средневекового типа культуры". В сб.; *Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье*. Москва: 1986.

ათონის ხელნაწერი 1901: ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ. ხელნაწერი აღაპებით. მ. ჯანაშვილის გამოცემა. თბილისი: 1901.

აფრიდონიძე 2009: აფრიდონიძე შ. *პოეტური მიმართვა ქართულ პოეზიაში*. ნახნავი, ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული (მ. ლალანიძის რედაქციით). №1. 2009.

ბეზარაშვილი 2004: ბეზარაშვილი ქ. რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა. თბილისი: 2004.

გიგინეიშვილი ... 2015: გიგინეიშვილი მ., გრიგოლაშვილი ლ., როდონია ვ. „ძველი ქართული ლიტერატურა“. *წიგნი ძველი ქართული ლიტერატურის შემსწავლელთათვის*. თბილისი: 2015.

იადგარი 1980: უძველესი იადგარი. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა. თბილისი: 1980.

ინგოროყვა 1913: ინგოროყვა პ. *ძველ ქართული სასულიერო პოეზია*. თბილისი: 1913.

კალანდარიშვილი 2003: კალანდარიშვილი ელ. *სასულიერო მწერლობის ჟანრები. ნათელი ქრისტესი – საქართველო*. წიგნი I. თბილისი: 2003.

კეკელიძე 1908: Кекелидзе К. *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах*. Тифлис: 1902.

კეკელიძე 1960: კეკელიძე კ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. I. თბილისი: 1960.

კეკელიძე 1964: კეკელიძე კ. „ახალი საგალობლები აზო თბილელისა“. ნგ-ში: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. VI. თბილისი: 1964.

ლორენცი 1989: ლორენცი კ. *ცივილიზებული კაცობრიობის რვა მომაკვდინებელი ცოდვა*. თარგმანი ლ. ნაროშვილისა. საუნჯე, № 2. 1989.

პოსნოვი 1964: Поснов М. Э. *История Христианской Церкви*. Брюссель: 1964.

სირაძე 2001: სირაძე რ. *ქართული აგიოგრაფია* (სასკოლო საკითხავი). თბილისი: 2001.

შოშიაშვილი 1992: შოშიაშვილი ჯ. *ბიზანტიური ეპისტოლოგრაფია და ფსევდო-დოკონისე არეოპაგელის წერილები* (გამოკვლევა, თარგმანი, კომენტარები). თბილისი: 1992.

ძეგლები 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (V-X სს.). დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: 1963.

ძეგლები 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II (XI-XV). გამოსაცემად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: 1967.

ხეცსურიანი 1980: ხეცსურიანი ლ. „აბოს საგალობლები“. ნგ-ში: უძველესი იადგარი. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხეცსურიანმა. თბილისი: 1980.

Laura Grigolashvili

Ioane Sabanisdze and the Question of Genres Formation of Georgian Original Writing

Ioane Sabanisdze's *The Martyrdom of Abo Tbileli* is an epochal monument. K. Kekelidze termed the second part of the first period of Georgian literature (8th -10th cc.) as national epoch. Its origin is associated with Ioane Sabanisdze's martyrdom composition. It harmonically combines religious and national ideals. The image of St. Abo is contoured against this background.

Ioane Sabanisdze has special merit before Georgian spiritual culture. Along with a rising of "martyrdom" genre to the very acme, he introduced and established more than one literary genre to the Georgian writing. They are: epistolary, homiletic, exegetic and encomic genres.

Further study of the issues contoured in the work will throw additional light on the process of origination and formation of literary genres in Georgian original literature.

სივრცის ონტოლოგიური კატეგორია და აგიოგრაფიული ტექსტი იოანე საბანისძის აბოს წამების მიხედვით

იოანე საბანისძის აგიოგრაფიული თხზულება წამებად მმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბოძის მრავალმხრივ საყურადღებო ძეგლია. იგი მკვლევართა ყურადღებას იპყრობს სიუჟეტურ-არქიტექტონიკური, ზოგადჟანრობრივი თუ ნაციონალურ-კულტურული თავისებურებების თვალსაზრისით. თავად წმ. აბოს მოწამობრივი ღვანლის გამოკვეთილ მნიშვნელობაზე ცალსახად მეტყველებს ის გარემოება, რომ ეს თხზულება ერთგვარი სოციალური დაკვეთაა და, გარდა ლიტურგიული დანიშნულებისა, ის მკაფიოდ გამოხატავს იმ იდეურ-იდეოლოგიურ კონცეპტს, რომლის ხაზგასმა და წარმოჩენა ავტორსაც და იმდროინდელ ქართულ ეკლესიასაც პრინციპულად მნიშვნელოვან საკითხად ესახებოდათ.*

ამჟერად ჩვენ გვაინტერესებს შიდატექსტური კომუნიკაციის ის პლასტი, რომელიც სივრცისა და პროტაგონისტის კორელაციას იყენებს, როგორც გარკვეულ სუბსტანს აგიოგრაფიული ტექსტის, კონკრეტულად კი – აბოს წამების, ორგანიზების პროცესში.

* სამეცნიერო ლიტერატურაში იოანე საბანისძის თხზულების იდეური პლასტიკური მიმართულებითაა განხილული: 1. „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვა“ და 2. „ალვერიენით ერსა უცხოსა“. ორივე ეს მიმართულება რწმენით ცნობიერებაზე დაფუძნებულ ეროვნული თვითშეგნების იდეად ერთიანდება (იხ. სირაძე 1987:42). ამგვარადვეა წარმოდგენილი ეს საკითხი სხვა სამეცნიერო შრომებშიც, იხ.: კ. კეკელიძე, ძვ. ქართული ლიტ. ისტორია, ტ. I, გვ. 130-131; კ. კეკელიძე, აღ. ბარამიძე, ძვ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, (გვ.74-78). აბოს წამებაში, განსხვავებით ამ ჟანრის მრავალი სხვა თხზულებისაგან, მართლაც მკვეთრად არის წარმოჩენილი ნაციონალური ტენდენციები, მაგრამ, ვფიქრობთ, ნაწარმოების იდეა უფრო გლობალური და მასშტაბურია, ვიდრე – ნაციონალური ტენდენციების ჩარჩოებით შემოსაზღვრული და **კაცობრივი ღვანლით ღვთის შემსგავსების რთული პროცესის ჩვენებას ისახავს მიზნად**, რადგან ნაციონალური ტენდენციების რაც არ უნდა მძლავრი ნაკადი იყოს თხზულებაში თავჩენილი, აგიოგრაფი ავტორი სამყაროს იერარქიული წყობის თავში უპირობოდ მოიაზრებს ღმერთს (სამებას) და ავტორთა ამგვარი პოზიციური საზრისი ყოველთვის ფიგურირებს ამ ჟანრის თხზულებათა იდეურ პლასტში.

სივრცე ის უძირითადესი ონტოლოგიური კატეგორიაა, რომელიც არაერთგზის გამხდარა ფილოსოფოსთა დისკუსიის საგანი მოყოლებული ანტიკური პერიოდიდან დღემდე. სივრცის (და შესაბამისად – დროის) ფილოსოფიური კატეგორია გარკვეულ ასახვას პოვნებს მხატვრულ ტექსტში და ერთგვარად განსაზღვრავს როგორც მთლიანობაში ტექსტის, ისე – მისი ცალკეული სტრუქტურული ერთეულების ორგანიზების რავარობას. და თუმცა ჩვენი დაკვირვება, როგორც შევნიშნეთ, სივრცისა და აგოგრაფიული ტექსტის ურთიერთმიმართების პრობლემას ეხება, დროს, როგორც სივრცესთან უმჭიდროესად დაკავშირებულ ონტოლოგიურ კატეგორიას (იმდენად მჭიდროდ, რომ მ. ბახტინი დრო-სივრცეს ერთ ტერმინს – ქრონოტოპს შეუსაბამებს), გვერდს ვერ ავუვლით და პერიოდულად კონკრეტული პოზიციისა თუ მოსაზრების არგუმენტირებისათვის, პერსონაჟის ქმედების არსისა თუ ავტორის იდეური ხედვის სინთეზური წარმოჩენისათვის, მასაც მივმართავთ.

სივრცის ონტოლოგიური კატეგორიისა და აგოგრაფიული ტექსტის ურთიერთმიმართება ორი უმთავრესი ასპექტითაა განსახილველი:

1. აგოგრაფიული ტექსტის სივრცე – ტექსტის ფორმალური სტრუქტურა;

2. სივრცე აგოგრაფიულ ტექსტში – ტექსტის კონცეპტუალური სტრუქტურა.

1. აგოგრაფიული ტექსტის სივრცედ, როგორც შევნიშნეთ, მოვიაზრებთ ტექსტის აგების ფორმალურ პლასტს, ავტორის მიერ მხატვრული ტექსტის ფორმალური შრეების მიმდევრობითობის ორგანიზებას, რომელიც შესაძლოა განვიხილოთ, როგორც ა) **ფრონტალური სივრცე** და ბ) **დეკორაციული სივრცე** (პირობითი ტერმინებით, რომლებიც ამ სივრცეთა აღსანიშნავად შემოვიტანეთ, ვცდილობთ მათი ფუნქციური რაგვარობის გამოკვეთას).

ფრონტალურ სივრცეს აგოგრაფი ავტორი განუკუთვნებს გმირსა და, ხშირ შემთხვევაში, ანტიგმირს. გმირი ფრონტალური სივრცის ცენტრალურ ნაწილშია განთავსებული, მისი

ნებისმიერი ქმედება/განცდა – იქნება ეს ფიზიკური (საუბარი, გადაადგილება, ტირილი, ლოცვა, წამება...) თუ სულიერი (შიში, სიხარული, უხმოდ ლოცვა, მჭმუნვარება, სასოება...) მკითხველის ხედვის არეალშია მოქცეული. ფრონტალური სივრცის ცენტრი ფიქსირებული ლოკაციაა, საიდანაც ხდება განშლა, ემანაცია იმ მოქმედებათა თუ მოვლენათა, რომლებიც დეკორაციულ სივრცეშია განთავსებული. ავტორმა შესაძლოა ანტიგმირს თავიდანვე ფრონტალურ სივრცეში განუკუთვნოს ადგილი (ასეთია *შუშანიკის წამებაში* ვარსკენ პიტიახში, *ევსტათი მცხეთელის წამებაში* – უსტამ ციხისთავი და მარზაპანი და სხვ.), ანდა დეკორაციული სივრცის სიღრმეში განათავსოს და საჭიროებისამებრ გამოიხმოს (ცქირი *გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში*, არაბი მსაჯული ამირა აბოს *წამებაში*, ბულა *კონსტანტი კახის წამებაში* და ა. შ.).

დეკორაციული სივრცე ერთგვარი ფონია გმირის მხატვრული სახის წარმოსაჩენად. დეკორაციული სივრცე აგოგრაფ ავტორს აინტერესებს იმდენად, რამდენადაც მისი მეშვეობით ხდება ცენტრალური ფიგურის კონტურების გამოკვეთა-პროექცირება. ამიტომ ხშირად მოვლენები, გარემო ან არამთავარი პერსონაჟები აგოგრაფიულ ტექსტში უტრირებულად არიან წარმოდგენილნი (ჰიპერბოლიზირებულად – ჰერეთის ბუნება *შუშანიკის წამებაში*, ცალმხრივად – თავად ვარსკენიც ამავე ნაწარმოებში და ა. შ.), ანდა უბრალოდ ნარატივიში არიან ჩართულნი ეპოქალურ-ისტორიულ კონტექსტში კონკრეტული მახასიათებლების წარმოჩენის გარეშე (ნერსე ერისთავი *აბოს წამებაში*, იგივე ნერსე – *გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში*, არაბი დამპყრობლები – *გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში* და ა. შ.).

2. სივრცე აგოგრაფიულ ტექსტში – ტექსტის კონცეპტუალური სტრუქტურული პლასტი.

აგოგრაფიული ტექსტის კონცეპტუალური სტრუქტურული პლასტის ქვეშ სივრცის სამ ძირითად კატეგორიასა და რამდენიმე ქვეკატეგორიას მოვიაზრებთ:

- **მეტაფიზიკური სივრცე;**
- **მენტალური სივრცე;**
- **ფიზიკური სივრცე.**

ამათგან ფიზიკური სივრცე დიფერენცირდება **სოციალურ სივრცედ, არქესივრცედ და სამოღვაწეო სივრცედ.**

არქესივრცე გმირის თავდაპირველი სამყოფელია, საიდანაც ის სამოღვაწეო სივრცეში მოდის. სამოღვაწეო სივრცე, თავის მხრივ, განწილულია 1. **დროებით სამოღვაწეო სივრცედ; 2. ექსორიობის (მწირობის, მსხემობის,* ხეტილის) სივრცედ; 3. სამკვიდრო სივრცედ;** სამკვიდრო სივრცეში გმირი გადის ორ ეტაპს – **საწყისს და კოჰერენტულს** (ორი ურთიერთშეკავშირებული – გმირის მყოფობა ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ სივრცეში ერთსა და იმავე დროს);** ამის შემდეგ დგება **სივრცე ჟამიერი** – დრო-სივრცის სასრული ფაზების („განთვისებული“ დროისა და სივრცის) თანხვედრა, გმირის გარდაცვალება, სულიერი მოსაგრეობის განსრულება.

რა ფუნქცია აქვს სივრცეს (და, შესაბამისად – დროს) აგ-იოგრაფიულ ტექსტში? რა კავშირია გმირის ფსიქოტიპსა და აგ-იოგრაფიულ ტექსტში მოცემულ სივრცის კატეგორიას შორის?

სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ „ქრონოტოპი ვერ აღწევს გმირის შინაგან სამყაროში, არ მონაწილეობს პერსონაჟის დახასიათების პროცესში. გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს „შუშანიკის წამების“ ცნობილი პასაჟი – „ჟამსა ზაფხულისასა...“, – რომელსაც ავტორი იმისათვის იყენებს, რომ კიდევ უფრო გამოიკვეთოს მონამის ღვაწლის სიდიადე...

* ტერმინები **მწირობა** და **მსხემობა** ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში ერთმანეთის სინონიმებად გამოიყენება, თუმცა, სულხან-საბა მათი კონტექსტის ნიუანსობრივ სხვაობაზე მაინც ამახვილებს ყურადღებას: „მსხემი არს, რომელი უმკვიდროსა და სხვათა ადგილთა გამოიზ(ა)რდებოდეს და ადრე წარმავალ იყოს, ხოლო მწირი სხვაგან გამოიზრდებოდეს და გვიანად წარმავალი იყოს და არა დამკვიდრებადი CD. რომელი უმკვიდროსა და სხვათა ადგილსა გამოიზრდებოდეს, იგი არს მსხემი, ადრე წარმავალ იყოს, ხოლო მწირი გვიან წარმავალ იყოს და სხვაგანვე გამოიზრდებოდეს E.“ *ლექსიკონი ქართული*, გვ. 523.

** სივრცეთა კატეგორიებისა და ქვეკატეგორიების განმსაზღვრელი პირობითი ტერმინოლოგია (**ფორნტალური სივრცე, დეკორაციული სივრცე, არქესივრცე, ექსორიობის სივრცე, სამკვიდრო სივრცე, კოჰერენტული ეტაპი...**), რომელიც ნაშრომშია წარმოდგენილი, ჩვენ გვეკუთვნის, ტერმინი **მენტალური სივრცე** აღებული გვაქვს ნაშრომიდან Soja E. W. *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London – New-York: Verso, 1989; **სოციალური სივრცე** – ნაშრომიდან РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА В ВИЗАНТИЙСКИХ ЖИТИЯХ СВ. НИКОНА МЕТАНОИТЕ И СВ. ГРИГЕНТИЯ, Мантова Ю., Филологические науки. Вопросы теории и практики, № 2 (32) 2014, часть 1, стр.120-125

თუმცა, პრინციპულად თუ შევხედავთ, ეს ეპიზოდი იმდენად სახასიათო დეტალი არ არის, რამდენადაც რიტორიკული ფიგურა, უფრო ზუსტად, ფსიქოლოგიური კოორდინატი, რომელიც მკითხველმა უნდა შეიტანოს გმირის სახასიათო სტრუქტურაში“ (ამირხანაშვილი:<http://www.nplg.gov.ge/gsd1>).

ვფიქრობთ, ქრონოტოპი არათუ ვერ აღწევს გმირის შინაგან სამყაროში, პირიქით – მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს აგ-იოგრაფიული ტექსტის პროტაგონისტის ფსიქოტიპს, მისი მენტალობის ფორმირების პროცესს, დასაზღვრულს გარკვეული ფაზებითა და ეტაპებით.

ქვემოთ მოხმობილი მსჯელობით შევეცდებით თანმიმდევრულად წარმოვაჩინოთ, თუ რა გავლენას ახდენს სივრცე (და, შესაბამისად – დროც) პროტაგონისტის ფსიქოტიპზე და პირიქით, პროტაგონისტი – სივრცეზე, ან ამგვარი უკუგების განხილვა საერთოდ შესაძლებელია თუ არა.

აგოგრაფიული ტექსტში კონცეპტუალური სივრცე **მეტაფიზიკური სივრცეა**, რომელიც საკუთარ თავში მოიცავს ირეალური სივრცის კომპონენტებს. ეს სივრცე (სამოთხე, სასუფეველი) „პირველ იგი კაცთა საყოფელია“ (მრეკლიშვილი 2001:35) ანუ ათვლის სათავეა. იმავდროულად, ის კაცთა „განსწრაფების“ საბოლოო წერტილიცაა. ამდენად, მეტაფიზიკური სივრციდან გამოსვლისა (გამოძევების) და მასში უკუქცევის ვექტორები განსაზღვრავენ იმ მისტიკური წრის თვისობრივობას, რომელიც მარადიულობიდან გამოსვლასა და მარადიულობის წიაღში დაბრუნებას გულისხმობს. გრიგოლ ნოსელი მეტაფიზიკური და ფიზიკური სივრცის ურთიერთშედარებისას შენიშნავს: „ღვთისმსახურებისა საიდუმლოსა შინა ერთი მამული პატივცემულ არს, რომელ არს სამოთხე, პირველ იგი კაცთა ნათესავისა საყოფელი და ერთი ქალაქი, ცხოველთა ქვათა მიერ აშენებული, რომლისა ხუროთმოძღვარ და შემოქმედ ღმერთი არს... ხოლო ჩუენსა ამას მამულსა წარმოთქუმა არა ეხმარების, უფროდსა არა მამული, არამედ მწირობისა და ექსორიობისა ჩუენისა ადგილი“ (მრეკლიშვილი 2001:35).

როგორც შევნიშნავდით, მეტაფიზიკური სივრცე კონცეპტუალური სივრცეა აგოგრაფიული ტექსტისთვის. მისი კონ-

ცეპტუალურობის განმსაზღვრელია ის, რომ სივრცის მითითებული კატეგორია ა) თავისთავად არის **ტექსტის იდეური პლასტის სუბსტანტი** და ბ) ის არათუ მჭიდრო კავშირშია სივრცის სხვა კატეგორიებთან, არამედ **არსებითად განსაზღვრავს ამ კატეგორიათა ფუნქციონირების რაგვარობას და აგრეთვე, მენტალურ სივრცეთან ხდომილებაში, განსაზღვრავს გმირის მოქმედებას ამა თუ იმ სივრცულ კატეგორიაში**. ეს კი შეპირობებულია იმ გარემოებით, რომ ამ კონცეპტუალური სივრცის ღერძი უზენაესი არსებაა, ხოლო აგიოგრაფიული ტექსტის იდეურ-იდეოლოგიური პლასტი სწორედ ამ მიმართულებით ფუნქციონირებს. ამიტომ პროტაგონისტისა და სივრცის კატეგორიათა კორელაციის განხილვისას მეტაფიზიკურ სივრცეს, როგორც ძირეულ პლასტს ტექსტის სტრუქტურულ სქემაში, არაერთგზის შევხებით.

მენტალური სივრცე

სივრცეთა ორგანიზების სტრუქტურულ სქემაში მეტაფიზიკურ სივრცეზე არანაკლებ მნიშვნელოვანია მენტალური სივრცე, რამდენადაც სწორედ მასთან მიმართებაში ფუნქციონირებს მეტაფიზიკურიცა და ფიზიკური სივრცეებიც. ძველი აღთქმის არქეტიპულ მოდელებში სწორედ მენტალური სივრცეა ღმერთის მიერ პიროვნების გამორჩევის, მისთვის საგანგებო მისიის დაკისრების განმსაზღვრელი წინაპირობა, ამავეს ეფუძნება აგიოგრაფიულ ტექსტში პროტაგონისტის ტიპის ფორმირების ძირეული პრინციპებიც, განსაზღვრული სინერგიზმის კონცეფციით. აბოს *წამებაში* ღვთისა და კაცის თანანებელობა, თანაგანმზრახველობა იწყება არა მაშინ, როცა აბო მოინათლება, არც მაშინ, ვიდრე იგი კათაკმეველია და მალულად ესწრება ქრისტიანთა საღმრთო ლიტურგიას, არც მაშინ, როცა სჯულისმეცნიერ კაცთა მეოხებითა თუ საკუთარი ძალისხმევით ქრისტეს სჯულის შემეცნებას, საღმრთო განბრძნობას ცდილობს, არამედ გაცილებით ადრე, მაშინ, როცა „წამისყოფითა ღმრთისამიერიითა“ ტოვებს საკუთარ ქვეყანას და სრულიად უცხო მხარეში გამოემართება ნერსესთან ერთად (მისტიკაში კი ამ ერთობის სათავე შესაძლოა აბოს ხორციელად შობამდეც ვიგულისხმოთ).

მენტალური სივრცე რთული სუბსტანციაა, რომელშიც სინთეზირდება რიგი კომპონენტებისა:

1. **ბუნებითი რჯული** – პიროვნების თვითბუნებოვნობა + ინტუიციური სწრაფვა;

2. **გონითი პერცეფცია** – რეალობის აღქმა-გაანალიზება; განათლება/წინარე ცოდნა;

3. **საღმრთო განბრძნობა** – განათლების რელიგიური მიმართულება + მისტიკური კონტექსტი;

4. **თავისუფალი ნებელობა.**

პროტაგონისტის მენტალური სივრცის პლასტიურ ხაზებს ქმნის მისივე **ბუნებითი რჯულის**, ბუნებითი თვითგვაროვნებისა და **იდენტობის დადგენის** მიმართულება-რაგვარობის სინთეზი. ბუნებითი რჯული პირველადია, არსებითი და, ამასთან – განმსაზღვრელი იდენტობის ფორმირების პროცესისა. ბუნებითი რჯული საკუთარ თავში მოიცავს ინტუიციურ სწრაფვას ჭეშმარიტებისაკენ.

იოანე საბანისძე მიუთითებს, რომ არაბი ჭაბუკი აბო სათნოებისა და სიკეთისათვის გამოარჩია უფალმა: ქართლში მოსული აბო „თესითა სათნოებითა იქმნა... საყუარელ ყოვლისა ერისა“ (ძეგლები 1963:57). გაქრისტიანებული აბოს მიმართ მზრუნველობას ავლენენ „კაცნი ქრისტჳს-მოყუარენი, რომელთა იცოდეს ღმრთისა მიმართ სათნოებაჲ მისი, ილუწიდეს მას საზრდელითა და სამოსლითა“ (ძეგლები 1963:62). ხოლო ავტორისეული შენიშვნით, არაბი მოწამის სათნოების სათანადოდ შეფასება მის ძალებს აღემატება – „უფროჲს გონებისა ჩემისა აღმალღდა ქებაჲ სათნოებათა შენთაჲ.“ საწყის ეტაპზე აბო თუმცა ინტუიციურად ისწრაფვის ჭეშმარიტებისკენ, იმავდროულად, მისი მცდელობის ორიენტირია ამგვარი სწრაფვა გაცნობიერებულ, გააზრებულ პოზიციას დაუქვემდებაროს. სხვაგვარად, პერსონაჟის ქმედება ეფუძნება **გონით პერცეფციას**, პროცესს, რომლის დროსაც პიროვნება აანალიზებს ობიექტურ რეალობას – საგნებს, მოვლენებს, გარემომცველ სამყაროს... გონითი პერცეფცია ამზადებს საფუძველს გადაწყვეტილების მისაღებად, ხოლო გადაწყვეტილების მიღება ნების პრეროგატივაა. რენე დეკარტი შენიშნავდა: „თავისთავად გონება არც რაიმეს ადას-

ტურებს და არც უარყოფს. მისი მეშვეობით ხდება ნივთთა იდეების წვდომა. ამ თვალთახედვით, გონებაში ვერასოდეს ვიპოვით რაიმე შეცდომას. შეცდომის მიზეზი ნებელობაში, თავისუფალ გადაწყვეტილებაშია. ნების ასპარეზი ბევრად უფრო ვრცელია, ვიდრე – გონებისა. მას ძალუძს გონების ნაწვდომ საზღვრებს მიღმაც გავრცელდეს“ (დეკარტი 2001:8).

თვრამეტი წლის ასაკში (აბო ჩვიდმეტი-თვრამეტი წლისაა, როცა ქართლში მოდის) პიროვნებას, და, რა თქმა უნდა, აბოსაც, უკვე აქვს გარკვეული **ცოდნა** (აბო „იყო... ჰელოვან, კეთილად-შემზავებელ სულნელთა მათ საცხებელთა, და სწავლულ იყო მწიგნობრებითა სარკინოზთაჲთა“, ძეგლები 1963:56) და **გამოცდილება** – შინაგანი ფსიქიკური აქტივობები; გარემოს მახასიათებლების ურთიერთმოქმედება და ზეგავლენა. შესაბამისად, მისი მენტალობის ფორმირების პროცესში განმსაზღვრელი როლი ეკისრება კოლექტიურ ცნობიერებასაც. ინდივიდის მოქმედება სოციუმში ექვემდებარება გარკვეულ მოდელებს, წარმოდგენებს, გამოცდილებებს. თვითდადგინების რთულ ფსიქოლოგიურ პროცესს აბო თბილელის პერსონაჟის შემთხვევაში კიდევ უფრო ართულებს ის გარემოება, რომ იგი, სხვა ერისა და კულტურის წიაღში ნაშობი, მოდის ქართლში და ეზიარება სრულიად სხვა კულტურას. ამასთან, ეს არ არის უბრალოდ სხვა კულტურა, ეს კონტრკულტურაა. მენტალურ სივრცეში ახალ განსჯასა და ფიქრს სხვა საზრისი და გამოცდილება უპირისპირდება – მკვეთრად ალტერნატიული, სისხლხორცეული, საკუთარი სოციუმის წიაღში ნაშობი და უნიფიცირებული ამავე სოციუმის საზღვრებში. ამგვარ საზრისზე ახალი, ქრისტიანული ვერ დაშენდება, მხოლოდ მისი „აღმონერგვით“ შეიძლება იშვას ახალი ადამიანი. აბოს საკუთარი კულტურისა და სოციუმის ცნობიერებასთან გაუცხოება შეაძლებინებს კრიტიკული დისტანცირების ფაზაში გადასვლას, ხოლო რეცეფციის მკვეთრად ინდივიდუალური ხაზები – კოლექტიური აზროვნების ჩარჩოების რღვევასა და გონითი პერცეფციის დანასკვნის რეალიზებას. მთლიანობაში ეს ხორციელდება განსჯაზე დაფუძნებული შემეცნების მეშვეობით, რომელიც სასულიერო ლიტერატურაში განიხილება, როგორც

საღმრთო განბრძნობა (Θεοσιφια). ნმ. კლიმენტი ალექსანდრიელი შენიშნავდა: „რწმენითია ცოდნა და მცოდნეობითია რწმენა“ (სტრომატა, II,2). „ეკლესიური სწავლებით, ჭეშმარიტია რწმენა, რომელსაც ახასიათებს ზრდა და რომელიც ესწრაფვის ცოდნად ქცევას. ხოლო ჭეშმარიტია ცოდნა, რომელიც დაშენებულია ამგვარ რწმენაზე და სრულყოფს მას. თავისი არსებით, ჭეშმარიტი ცოდნა არის არა რწმენისაგან განსხვავებული რამ, არამედ – იმავე რწმენის მცოდნეობითი სახე, მისი ზრდის მწვერვალი, იგივე რწმენა, ოღონდ – სრულყოფილი“ (ჭელიძე: <http://library.church.ge>), ანუ სხვაგვარად ეს საღმრთო განბრძნობაა. საღმრთო განბრძნობამდე, როგორც შევნიშნეთ, პიროვნებას აქვს გარკვეული წინარე ცოდნა, ხოლო საღმრთო განბრძნობა ან ამ ცოდნაზე დაფუძნდება, ანდა მიიღწევა მისი უარყოფის გზით. წინარე ცოდნა (იმგვარი, რომლის სრულყოფაც შესაძლებელია და იმგვარიც, რომლის უარყოფაცაა საჭირო) ეხმარება პროტაგონისტს ჭეშმარიტების მიკვლევაში. წმინდა გრიგოლ საკვირველთმოქმედს აქვს გარკვეული წინარე ცოდნა („ყოველივე სწავლულებაჲ საწარმართოდ წარვლო“, მრევლიშვილი 2001:86), რომელიც შესაძლებლობას აძლევს ტიპოლოგიური შეთანადების საფუძველზე განსაზღვროს ქრისტოლოგიური სწავლების ღირებულებები („გამოცდილებითა ისწავა მათ (წარმართთა) მიერ დადებულითა მათ შჯულთა უძღურებაჲ და დაუდგრომელობაჲ და იქმნა მოწაფე სახარებისა“; მრევლიშვილი 2001:86). ამგვარსავე გზას გაივლის ნმ. გრიგოლ ხანძთელი („მსწრაფლ დაისწავლა დავითი და ხმითა სასწავლელი სწავლაჲ საეკლესიოჲ, სამოძღვროჲ, ქართულსა ენასა შინა ყოველი დაისწავლა და მწიგნობრობაცა ისწავა მრავალთა ენათაჲ და საღმრთონი წიგნი ზეპირით მოიწუარნა. ხოლო სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაჲ ისწავა კეთილად. და რომელი პოვის სიტყვაჲ კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკუალი განაგდის. და განითქვა სისრულე იგი მისი სახელოვნად ყოველთა შორის. ხოლო გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა ჰბასრობნ“ ძეგლები 1963:250).

წმინდა აბოს, როგორც შევნიშნეთ, აქვს გარკვეული წინარე ცოდნა – „სწავლულ იყო მწიგნობრობითა სარკინოზთაჲთა“ (ძეგლები 1963: 56), მაგრამ ეს ცოდნა წინააღმდეგობრივია მისი

ინტუიციური სწრაფვისა – ქრისტიანულ კონფესიასთან თანა-
ზიარებისა. ამიტომ საკუთარ წინარე ცოდნასა და გამოცდილე-
ბას აბო განათლების საწინააღმდეგო კონოტაციით განიხი-
ლავს: „სადაღა შემინყნარა მე ქრისტემან და განმაშორა ჩემ-
გან ბნელი იგი პირველისა მის უმეცრებისა ჩემისაჲ“, ხოლო
რჯული, რომელიც მისი ერის აღმსარებლობაა, მისთვის ხდება
„ველოვნებითა შეთხზული შჯული და ზღაპრობისა სიბრძნი-
თა ღონისძიებული რწმუნებაჲ“ (ძეგლები 1963: 61). სწორი და
ლოგიკური არჩევანი შესაძლოა მხოლოდ ღრმა ცოდნასა და
ანალიზს დაეფუძნოს, ამიტომ აბომ „ინყო ზედა-მინევენად და
სწავლად წმიდათა საღმრთოთა წიგნთა ძუელისა და ახლისა
შჯულისათა“ (ძეგლები 1963: 57). ავტორი მიუთითებს, რომ
წმინდანმა ამგვარი რთული საქმის განხორციელება **ღმერთის
მეოხებითა და თანადგომით** შეძლო („უფალი მეცნიერ-ჰყოფდა
მას.“ ძეგლები 1963: 57). ამასთან, აბო არ სჯერდება მხოლოდ
საღვთისმეტყველო ლიტერატურის გაცნობა-შესწავლას, ცოდ-
ნის სრულყოფის საშუალებებად ლიტურგიაზე დასწრება და
ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში გაცნობიერებულ პირებთან
მსჯელობა-კამათიც ესახება: „მოვიდის... წმიდად ეკლესიად და
მარადის ისმენინ წმიდათა სახარებათაგან და საკითხავთა მათ
საწინააღმართმეტყუელოთა... და მრავალთაგან შჯულის-მეცნი-
ერთა იკითხავნ და ისწავენ. ხოლო რომელთამე რეცა-თუ ცი-
ლობით წინააღუდგებიან, არამედ მიზეზ სწავლისა ექმნებიან მას,
და ესრეჲთ სრულ იქმნა იგი ყოვლითა მოძღურებითა, რომელი
აქუს წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა ქრისტეს მიერ“ (ძეგლები
1963: 57) ამდენად, რადგან ცოდნა ერთსა და იმავე დროს, სა-
შუალებაცაა, გზაცაა და ძალაცაა, აბო ცდილობს ცოდნის სრუ-
ლყოფის გზით მივიდეს ჭეშმარიტებამდე და ამგვარი ცოდნის
ძალისხმევით გახდეს ერთი მთლიანი ორგანიზმის ნაწილი – ის
საკუთარ ადგილს პოვებს ქრისტიანებს შორის და საკუთარ თავს
– ქრისტეში.

გონითი პერცეფციისა და საღმრთო განბრძნობის პროცესს
ლოგიკურად მისდევს **თავისუფალი ნების არჩევანი**, რომელ-
იც აბოს შემთხვევაში გამოიხატება მაჰმადიანური რჯულის
უარყოფასა და ქრისტეს აღიარებაში. მაგრამ ქრისტეს აღიარება

ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ქრისტიანობას. მართალია, აბომ „უდებ-ყო შჯული იგი მაჰმედისი და წესი იგი მამულისა მის ლოცვისაჲ დაუტევა და შეიყუარა ქრისტე ყოვლითა გულითა“ (ძეგლები 1963:57), მაგრამ „ვერ განიცხადებდა თავსა თჳსსა სრულიად ქრისტიანედ, ხოლო ფარულად იმარხავნ და ილოცავნ ქრისტჳს მიმართ.“ აბოს ამგვარ ქმედებას განაპირობებს გარკვეული ფსიქო-ემოციური ფაქტორები – შიში დესტრუქციული ძალების, აქ, არაბების – მიმართ, რომლებთან კონფლიქტი აბოს ფიზიკურ განადგურებას უქადის.

ამდენად, აბოს მენტალური სივრცის ფორმირების პროცესში რამდენიმე ფაზა იკვეთება:

1. **თვითგამორკვევა, ორიენტირის განსაზღვრა** – „შეიყუარა ქრისტე ყოვლითა გულითა“ (ძეგლები 1963:57);

2. **კათაკმეველობის ფაზა** – პერსონაჟს ორიენტირი გამოკვეთილი აქვს, მაგრამ მისი მოქმედება მფრთხალია, შიშით შებოჭილი – „ვერ განიცხადებდა თავსა თჳსსა სრულიად ქრისტიანედ, ხოლო ფარულად იმარხავნ და ილოცავნ ქრისტჳს მიმართ“ (ძეგლები 1963:57);

3. **არჩევნის/თავისუფალი ნების რეალიზება** – აბო მოინათლება ქრისტიანად, მაგრამ შიში დაძლეული არ აქვს, რადგან იგი ინათლება ხაზარეთში, ანუ მაშინ, როცა საფრთხეს განერიდება, – „ვითარცა იხილა ნეტარმან ჰაბო, რამეთუ განშორებულ არს შიშისაგან და მძლავრებისა და სარკინოზთაჲსა, ისწრაფა მან მიახლებად ქრისტჳსა და ნათელ ილო“ (ძეგლები 1963:58);

4. **საკუთარ პოზიციაში გამყარების ფაზა**, რომლის საფუძველია **ნათელდება** – განმტკიცება სულიწმინდის მადლით – „მიერთგან უფროჲსლა სავსჳ მადლითა ქრისტჳსითა ნეტარი ჰაბო შეეყო მარხვასა და ლოცვასა დაუბრკოლებელად“ (ძეგლები 1963:60); **პირველი მარხვა** – „ნეტარი ესე ჰაბო არცაღა ერთსა რას სიტყუასა იტყოდა კაცთა შორის, გარნა ღმერთსა ხოლო ჰზრახავნ წმიდასა შინა ლოცვასა თჳსსა. ეგრჳთ განვლო სამ თთუე და დაადგრა მარხვით და დუმილით“ (ძეგლები 1963:60); **პირველი ზიარება** – „წმიდათა მათ ღლეთა დიდისა მის მარხვისათა, შჯდთა მათ შჯდეულთა კჳრიაკესა და ღლესა შაბათსა ხოლო მი-რად-

ილის წმიდა იგი საიდუმლოდ, კორცი და სისხლი ქრისტესი“ (ძეგლები 1963: 60). ამასთან, აბო აცნობიერებს მიზეზ-შედეგობრივ კავშირს საკუთარ ფსიქო-ემოციურ მდგომარეობასა (შიშსა) და ქმედებებს შორის;

5. ღია, გაცხადებული მოქმედება – აბო თითქოს თავად დაეძებს საფრთხეს, როგორც ნებისა და რწმენის გამოცდას. იგი აფხაზეთის მთავართან საუბარში ამბობს: „ნუ დამაყენებ მე, ღმრთისმსახურო, რამეთუ რა მადლ არს ყოფად ჩემი აქა, სადა არა არს შიში, არცა სიკუდილი ქრისტესთჳს? ან გვედრები, განმიტევე მე, რაფთა ეუნყოს განცხადებულად ქრისტეანობა ჩემი ქრისტეს-მოძულეთა მათ“ (ძეგლები 1963:61). ამ ფაზაში აბოს ქმედებას შიში აღარ წარმართავს, მაგრამ შიშისგან მთლიანად განთავისუფლებული არ არის. ნათლისღებისას მარტვილობისთვის განმზადებული წმინდანი კიდევ შენიშნავს: „ჯერ-არს ჩემდაცა დღესა ამას, რაფთა განვიძარცო შიში კორცთა ამათ ჩემთად, რომელნი სამოსელ არიან სულისა ჩემისა“ (ძეგლები 1963:68);

6. შიშის საბოლოოდ დაძლევისა და მარტვილობისთვის განმზადების ფაზა – სიკვდილის შიშის საბოლოოდ დაძლევას პერსონაჟი ახერხებს უფლის სიყვარულის იმ კონდიციით, რომლის მეშვეობითაც მის ცნობიერებაში ხდება გარესამყაროს საბოლოო მოდიფიცირება – რეალურისა და ირეალურის გამთლიანება: „იტყოდა... იგი... ვითარმედ „წინაღწარ ვხედევდ უფალსა, წინაშე ჩემსა არს მარადის, რამეთუ მარჯულ ჩემსა არს, რაფთა არა შევიძრა“ (ძეგლები 1963:67); „გონება ჩემი ქრისტეს თანა არს ზეცას... რაფთა განუკდე ბრძოლად მტერსა მას ქრისტეანეთასა და ქრისტესთჳს დათხევითა სისხლთა ჩემთაფთა საცინელ და საკიცხელ ვყო იგი ყოველთა ქრისტეანეთა...“ (ძეგლები 1963:58), ეს იმგვარი კონდიციაა, რომლის შესახებაც უფალი „წმიდასა შინა სახარებასა იტყჳს, ვითარმედ: „სასუფეველი ღმრთისაჲ გულთა შინა თქუენთა არს“ (ძეგლები 1963:49). ამ პოზიციას გაამყარებს საბოლოო ზიარება: „და ვითარცა მოიღო მან ჭეშმარიტი იგი და განმაცხოველებელი საიდუმლოდ, თქუა: „გმადლობ შენ, უფალო ჩემო და ღმერთო, იესუ ქრისტე, რომელმან მომეც მე საგზლად ჩემდა ცხოვრების მომანიჭებელი კორცი შენი და სიხარულად

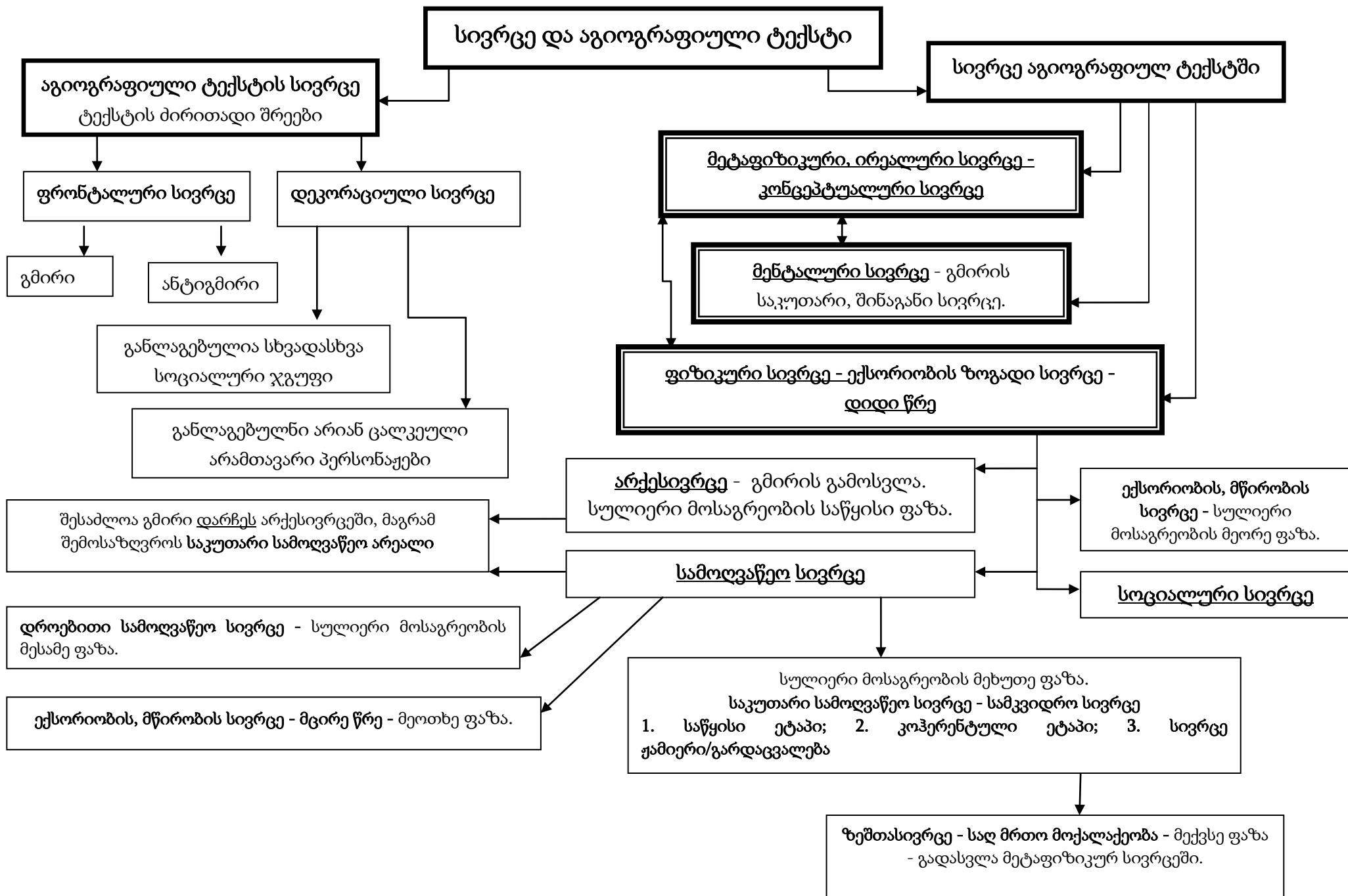
და განმამტკიცებლად ჩემდა პატიოსანი სისხლი შენი!“ (ძეგლები 1963:69). ეს სიმტკიცე გაჰყვება აბოს სიცოცხლის ბოლომდე: „და სცეს მას მახულითა სამ-გზის, რამეთუ ჰგონებდეს, ვითარმედ შიშითა სიკუდილისადათა განაშორონ იგი ქრისტესა; ხოლო წმიდა იგი მარტული ღუმილით მკნედ მიითუალვიდა მახულსა, ვიდრემდის შეჰვედრა სული თჳსი უფალსა“ (ძეგლები 1963:71).

აგიოგრაფი გმირის მენტალური სივრცე, თავის მხრივ, თავად არის ქრისტეს სამკვიდრებელი (შდრ. **გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება**: „ქრისტესა განეკუთვნა სული თვისი სამკვიდრებელად“ (ძეგლები 1963:49); **აბოს წამება**: „ტაძარნი ხართ ღმრთისანი და სული წმიდა დაამკუდრებულ არს თქუენ შორის“; და უფალი იტყვს წინაღსწარმეტყუელისა მიერ: „მე მოვიდე და დავიმკუდრო თქუენ შორის“, და წმიდასა შინა სახარებასა იტყვს, ვითარმედ „სასუფეველი ღმრთისაჲ გულთა შინა თქუენთა არს“ (ძეგლები 1963:49).

ფიზიკური სივრცე

მეტაფიზიკურ და ფიზიკურ სივრცეთა ურთიერთმიმართებაზე მსჯელობისას გრიგოლ ნოსელი შენიშნავდა: „ხოლო ჩუენსა ამას მამულსა წარმოთქუმაჲ არა ეხმარების, უფროსლა არა მამული, არამედ მწირობისა და ექსორიობისა ჩუენისა ადგილი“ (მრევლიშვილი 2001:35).

გამოძევებული და დასჯილი, ექსორიაქმნილი (ἐξοριζομαι) ადამიანის სამყოფელი, „სივრცე ცხოვრებისაჲ“, „რომლისა მკუდრობაჲ დაგუისაჯა უფალმან“ (მრევლიშვილი 2001:35), მთლიანობაში **ფიზიკური სივრცეა**, ამდენად, **მწირობისა და ექსორიობის სივრცეს** ვუნოდებთ 1. ზოგადად ფიზიკურ სივრცეს, როგორც კაცთა სამყოფელს – **ექსორიობის ზოგადი სივრცე**; 2. ფიზიკური სივრცის გარკვეულ მონაკვეთს – შუალედს არქესივრციდან დროებითი სამოღვაწეო სივრცეში მოსვლამდე; **ექსორიობა – სულიერი მოსაგრეობის მეორე ფაზა**; 3. დროებითი სამოღვაწეო სივრციდან სამკვიდრო სივრცეში გადასვლამდე, **ექსორიობის მცირე წრე – სულიერი მოსაგრეობის მეოთხე ფაზა** (იხ. დანართი სქემა).



ვნახოთ უფრო დეტალურად როგორ ფუნქციონირებს ფიზიკური სივრცის კატეგორია (თავისი ქვეკატეგორიებით) ერთი მხრივ, არქეტიპულ მოდელებთან და, მეორე მხრივ, აგიოგრაფიულ ტექსტში ზოგადად და აბოს ნამებაში – კონკრეტულად; რა კავშირშია ის სხვა სივრცულ კატეგორიებთან და რამდენად განსაზღვრავს გმირის მოქმედების რაგვარობას.

არქესივრცე – გმირის გამოსვლა. სულიერი მოსაგრეობის საწყისი ფაზა.

აგიოგრაფიულ ტექსტში გმირის ამქვეყნიური მყოფობის უპირველეს სივრცედ ფიზიკური სივრცის ქვეკატეგორია – **არქესივრცე** მიიჩნევა. არქესივრცე, იმავდროულად, გამოსვლის სივრცეცაა, რომლის დატოვებით მზადდება საფუძველი მოღვაწეობის დაწყებისათვის. ერთგვარად სიმბოლურიცაა, რომ გმირი ტოვებს სივრცეს, რომელშიც იშვა ხორციელად, რათა გადავიდეს სივრცეში, რომელშიც ახალშობის მისტიკური აქტი უნდა განხორციელდეს. ამდენადაც, არქესივრცის დატოვება აგიოგრაფიულ ტექსტში თითქმის ყოველთვის შემსჭვალულია მისტიკური კონტექსტით და ხშირად ინტერტექსტუალურ-ტიპოლოგიური ურთიერთშეთანადებითაა გამყარებული.* **აბოს ნამებაში** ამგვარი ინტერტექსტუალური შეთანადებისთვის ავტორი მიმართავს ძველი აღთქმიდან დაბადების თავებს, კონკრეტულად, ბიბლიური აბრაამის არქეტიპულ მოდელს, რომელშიც ზოგადად წინამძღოლის (მამამთავრის) სიმბოლიზებული სახეა (შდრ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება: ნეტარმა გრიგოლმა „განიზრახა ფარულად სივლტოლაჲ თჳსით ქვეყანით საღმრთოთა წოდებითა, რომელიცა უძლოდა მას მამათმთავრისა აბრაჰამის სახედ...“ (ძეგლები 1963: 252); იოანეს და ექვთიმეს ცხოვ-

* ძველი აღთქმის არქეტიპული მოდელისა და აგიოგრაფიული ტექსტის პროტაგონისტის ტიპოლოგიური შეთანადებისას ერთგვარ შუალედურ რგოლად გვევლინება ახალი აღთქმის სახეობრივი სტრუქტურა: **მსხვერპლშენიერვის რადიკალური ფორმა** – მამისაგან შვილის სამსხვერპლოდ გაღება (ერთი მხრივ, აბრაამი და ისაკი, მეორე მხრივ – მამა ღმერთი და განკაცებული ძე); **მსხვერპლის მორჩილება** (ისაკის დამოკიდებულება მამის ნების მიმართ; მაცხოვრის ლოცვა გეტსამანიის ბაღში); **მსვლელობა მსხვერპლშენიერვის გზაზე** (მორიას მთა – ისაკს ზურგზე მოკიდებული აქვს „შეშაჲ მსხუერპლისაჲ“, გოლგოთა – მაცხოვარი ჯვარცმით), **ჩასახვის მისტიკური კონტექსტი** (სარა/ლეთისმშობელი), **უდაბნო, როგორც თვითგამორკვევისა და გამოცდის სივრცე** და ა. შ.

რება: „ნეტარი მამად ჩვენი იოვანე, რომელმან-იგი, მსგავსად აბრაჰამისა, უცხოებად აღირჩია და მწირობით და სიგლახაკით ცხორება“ (ძეგლები 1963: 49).

აბოს პერსონაჟის სივრცეში გადაადგილების სტრუქტურული მიმდევრობა (და ამის შესაბამისად, გარკვეულწილად – თხზულების ორგანიზების ფორმა) ზოგადადაც და ნიუანსობრივადაც ერთგვარად იმეორებს ბიბლიური აბრაამის სივრცეში გადაადგილების სქემას (გამოსვლა => სივრცის ძიება – ექსორიოზა => დროებით სამოღვაწეო სივრცეში მოსვლა => წრიული გზა – ექსორიოზა => სამკვიდრო სივრცის გათავისება (საწყისი და კოჰერენტული ეტაპი) => სივრცე ჟამიერი – აღსასრულის ჟამი => საღმრთო მოქალაქეობა, ფიზიკურიდან მეტაფიზიკურ სივრცეში გადასვლა).

მსჯელობს რა ძველ აღთქმაში დროსივრცული განზომილებების გამოხატვის თავისებურებებზე, ზ. კიკნაძე შენიშნავს: „თუ დავაკვირდებით აბრაამის ცხოვრებას... დავინახავთ, რომ ის მუდმივად გზაშია, არსად სივრცეში მას მუდმივი სამკვიდრო არა აქვს. გზის არსებითი მახასიათებელი კი დროა. დროჟამის განმავლობა თავის კვალს ტოვებს სივრცეზე და სივრცის ყოველი მონაკვეთი ამ დატოვებული კვალის მეოხებით არის ღირებული. პირველი პატრიარქების (განსაკუთრებით აბრაამის, იაკობის, იოსების) მსოფლგანცდაში ეს ქვეყანა, რომელიც აღთქმით მიეცა მათ, არ არის განსრულებული, რადგან ის ჟამი, როცა პატრიარქების წიაღიდან გამოსულმა ხალხმა უნდა დაიმკვიდროს იგი, ჯერ არ დამდგარა, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ დაუმდგარი დრო ამოძრავებს ისტორიას. ქვეყნის არსებობის მოდუსი დროა და არა სივრცე“ (კიკნაძე: <http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream>). წერილი მრავალ საგულისხმო მოსაზრებას შეიცავს, თუმცა, მოხმობილ მონაკვეთში, ვფიქრობთ, რამდენიმე საკითხია დასაზუსტებელი: 1. აბრაამი ნამდვილად ბევრს მოგზაურობს, „ის მუდმივად გზაშია,“ მაგრამ საბოლოოდ მაინც პოულობს თავის სამკვიდრო სივრცეს (ღვთისგანაც განებობება და გარკვეულ ნაწილს სასყიდლითაც დაიმკვიდრებს). 2. „ქვეყანა, რომელიც აღთქმით მიეცათ“ პირველ პატრიარქებს (აბრაამს, იაკობს, იოსებს) სწორედ სივრცეა და არა – დრო, უბრალოდ ამ სივრ-

ცის მოპოვება უნდა მოხდეს გარკვეულ დროში, ანუ ალთქმული ქვეყნის სივრცე უნდა დაიმკვიდრონ იმ დროს, რომელი დროც ამ სივრცეში დასამკვიდრებლად განეკუთვნებათ უფლისაგან. ამდენად, აქ დროს გამოცალკევებულად, მით უფრო – სივრცეზე უპირატესად, ვფიქრობთ, ვერ განვიხილავთ. 3. ავტორის შენიშვნით, „ქვეყნის არსებობის მოდუსი დროა და არა სივრცე“. რა იგულისხმება ქვეყანაში? ა) თუ „ქვეყანაში“ სამყაროს მოვიაზრებთ ადამიანის გარეშე, მაშინ მოვწყდებით ბიბლიურ ტექსტს, ბ) თუ სამყაროს ადამიანითურთ, ამგვარ შემთხვევაში უნდა გავიხსენოთ, რომ ადამიანი ცოდვით დაცემის შემდეგ გამოძევდა კონკრეტული სივრციდან – სამოთხიდან, გამოიცილება კონკრეტულ დროსა და სივრცეში: სიცოცხლის ხანგრძლივობა/მინა („სივრცე ცხოვრებისა თვისაა დღეთა“) და ისევ სივრცეში ბრუნდება გარდაცვალების შემდეგ. გ) თუ „ქვეყანაში“ მინას, ქვეყანას ვიგულისხმებთ, მაშინ ის უპირველესად სივრცეა და მერე – დრო.

ბიბლიური ტექსტის მონაკვეთი (მართალი აბრაამ მამათავრის ისტორია), რომელიც, ვფიქრობთ, იოანე საბანისძისთვის ერთგვარ სტრუქტურულ მოდელს წარმოადგენს სიუჟეტური სქემის ორგანიზებისას, იწყება აბრაამის მამის, თერახის (ძვ. ქართული ვერსიით – თარრას) ქალდეველთა ურიდან გამოსვლით. მინიშნება იმის შესახებ, რატომ გამოდის თერახი ქალდეველთა ურიდან, ტექსტში არ ჩანს: „და მოიყვანნა თარრა აბრაამ და ნაქორ, ძენი თჳსნი, და ლოთ, ძე არრანისი, ძისა თჳსისა და გამოიყვანნა იგინი სოფლისაგან ქალდეველთასა წარსლვად ქუყანად ქანანისა და მოვიდა ვიდრე ხარრანადმდე და დაემკჳდრა მუნ. და იქმნნეს ყოველნი დღენი თარრასნი ქარანს შინა ორასდახუთ წელ და მოკუდა თარრა ხარანს შინა“ (დაბ. 11). თერახის სამი ძიდან – აბრაამი, ნახორი (ნაქორი) და ჰარანი (არრან) – ერთი, სავარაუდოდ, უმრწემესი, ქალდეველთა ურში ყოფნისას გარდაიცვლება და თერახი ქალდეველთა „სოფლიდან“ გამოსვლისას თან წამოიყვანს ჰარანის ძეს – ლოტის და ორ ვაჟს – აბრაამსა და ნაქორს ოჯახებითურთ. თერახი ხარანში დაემკვიდრება და იქვე გარდაიცვლება ორას ხუთი წლისა. ამდენად, რატომ გამოდის თერახი ქალდეველთა ურიდან არ ვიცით, მაგრამ სამაგიეროდ ვიცით, რომ მან არ მიაღწია იმ ადგილამდე,

ანუ ქანაანის ქვეყნამდე, სადამდე მისვლაც განზრახული ჰქონდა. თერახს საკუთარ სამკვიდროდ ქანაანი ესახებოდა, მაგრამ ჩერდება ხარანში, ანუ შუა გზაში, მისი ქანაანში მკვიდრობა განუხორციელებელი რჩება. ამის განხორციელებას კი ღმერთი აბრაამს ავალებს. ზ. კიკნაძე შენიშნავს, რომ „ადგილი – ხარანი, სადაც გარდაიცვალა თერახი... დროებითი საცხოვრებელი იყო... მოსალოდნელი იყო, რომ აბრამი დამკვიდრებულიყო ხარანში... რომ ხარანი ნამდვილად ხდებოდა და გახდებოდა კიდეც, ის ხმა რომ არა, მის სამკვიდრებელ ქვეყანად. ხარანში აბრამმა უკვე რაღაც დოვლათი დააგროვა, მაგრამ ხარანი მაინც მისთვის გარდამავალი დრო და ადგილი აღმოჩნდა (ხარან აქედურად ნიშნავს „გზას“). განგებით, მას აქ ეგებოდა დამკვიდრება“ (კიკნაძე: <https://semioticsjournal.wordpress.com>).

ხარანის დროებით საცხოვრებელ სივრცედ მიჩნევა, ჩვენი აზრითაც, სავსებით მართებულია, თუმცა, ხარანი ვერ გახდებოდა აბრაამის სამკვიდრებელი სივრცე და განგებით მისი აქ დამკვიდრების პერსპექტივა არც არსებობდა, რადგან აბრაამის გეზი თავიდანვე, თერახის არქესივრიციდან გამოსვლისთანავე, იყო განსაზღვრული. მართალია, ბიბლიაში არ ჩანს, რომ თერახი უფლის მინიშნებით გამოვიდა ქალდეველთა ქვეყნიდან, მაგრამ, რაკილა თავად გეზი ქანაანისკენ აქვს აღებული (ანუ სამკვიდრო სივრცედ თავიდანვე ქანაანი აქვს გამორჩეული) და მისი გარდაცვალების შემდეგ ღმერთიც აბრაამს ქანაანისკენ წასვლას (ანუ, პრაქტიკულად, გზის გაგრძელებას) უბრძანებს, თერახის არქესივრიციდან გამოსვლის საფუძველში ნამდვილად შეგვიძლია ვიგულისხმოთ ღმერთის განგებულება. აბრაამის არქესივრცედაც ქალდეველთა ქვეყანა უნდა მივიჩნიოთ (მოგვიანებით კიდეც ეუბნება მას ღმერთი: „მე, ღმერთი, გამომყუანებული შენი სოფლისაგან ქალდეველთასა...“), ხოლო ხარანი, მიუხედავად იმისა, რომ აქ აბრაამმა საკმარისი ქონება დააგროვა და არც ჩანს, რომ მის კეთილდღეობას ამ სივრცეში სამომავლოდაც რაიმე საფრთხე ემუქრებოდეს, მისთვის მაინც მხოლოდ დროებითი საცხოვრებელი (და არა – სამოღვაწეო, რადგან აქ ის ჯერ არ არის უშუალოდ ღვთის ბრძანების განმხორციელებელი, ღვთის ნება მას მხოლოდ ხარანის სიკვდილის შემდეგ ეუ-

წყება) სივრცეა, შუალედური ეტაპია არქესივრციდან დროებით სამოღვაწეო სივრცეში გადასვლისა. ამგვარად, ძველი ალთქმის ამ კონკრეტული (აბრაამ მამამთავრის) არქეტიპული მოდელის მიხედვით, გმირის არქესივრციდან გამოსვლა ხდება ღვთის განგებულებით, თუმცა, შესაძლოა ეს განგებულება თავიდანვე გაცხადებული არ იყოს, **გზას იწყებს თერახი** (ის არის ამ დროს დომინანტი ფიგურა, თუმცა, გამოსვლისას აბრაამიც მის გვერდითაა) და **აგრძელებს აბრაამი** (რამდენადაც ამ მოსაგრეობის აღმსრულებლად თავდაპირველადაც, საფუძველშიც, და საბოლოოდაც ის მოიაზრება).

ტექსტებზე დაკვირვების საფუძველზე შეგვიძლია არქესივრციდან გამოსვლის ორი ძირითადი ნიშანი გამოვყოთ: 1. **ღვთის მინიშნება**, რომელზედაც ნაწილობრივ ზემოთაც ვისაუბრეთ; 2. **ამ სივრცესთან კავშირის სრულად განწყვეტა**, მისი დატოვება, უკან მიბრუნების პერსპექტივის გარეშე. ორივე ეს ნიშანი მიზეზშედეგობრივ მიმართებაშია ერთმანეთთან: გმირი ტოვებს არქესივრცეს „წამის-ყოფითა ღმრთისა მიერითა,“ რომელიც **იმპერატივიცაა** („გამოვედ ქუეყანისაგან შენისა“) და **ალთქმაც** („გყო შენ ნათესავად დიდად, და გაკურთხო შენ, და განვადიდო სახელი შენი და იყო კურთხეულ. და ვაკურთხნე მაკურთხეველნი შენნი და მწყევარნი შენნი ვწყევნე“, დაბ. 13,15) ერთსა და იმავე დროს და ამ მინიშნების აღსრულება თავისთავად გულისხმობს არქესივრცესთან კავშირის სრულად განწყვეტას, ესეც ალთქმაა, უკეთ – ალთქმის ნაწილი, ოღონდ ამჯერად კაცის მხრიდან. ამასთან, ღვთის მინიშნების განხორციელება ეფუძნება არა ბრმა მორჩილებას, არამედ – ადამიანის თვითუფლებრივობას (გარდამოცემა 2000:თ.41), რაც ნების, არჩევის თავისუფლებას გულისხმობს.

არქესივრცესთან კავშირის სრულად განწყვეტის ფორმაზე მინიშნების მიზნით ხდება მონაგების, ქონების აქცენტირება: **ძველ ალთქმაში – მონაგების (ნივთების, საქონლის) წამოღება და ოჯახის წევრებისა და მსახურების წამოყვანა**: „და ჰრქუა უფალმან აბრაჰამს: გამოვედ ქუეყანისაგან შენისა, და ნათესავისაგან შენისა და სახლისაგან მამისა შენისა და მოვედ ქუეყანად, რომელიცა გირუნო შენ. და გყო შენ ნათესავად დიდად,

და გაკურთხო შენ, და განვადიდო სახელი შენი და იყო კურთხეულ. და ვაკურთხენ მაკურთხეველნი შენნი და მწყევარნი შენნი ვწყევნე. და იკურთხოდიან შენდამი ყოველნი ტომნი ქუეყანისანი. და გამოვიდა აბრაამ, ვითარცა ამცნო მას უფალმან, და ჰყუა მის თანა ლოთ, ხოლო აბრაამ იყო წლისა სამეოცდაათხუთმეტისა, რაჟამს გამოვიდა ხარანით. და მიიყუანა აბრაამ სარა, ცოლი თჳსი, და ლოთ ძე ძმისა თჳსისა, და ყოველი საქონელი მათი, რაოდენი მოიგეს. და ყოველი სული, რომელი მოიგეს ხარანს, და გამოვიდეს წარსლვად ქუეყანად ქანანისა და მოვიდეს ქუეყანად ქანანისა“ (დაბ. 12,5); **ხოლო აგიოგრაფიულ ტექსტში პერსონაჟი არქესივრცეში ტოვებს როგორც მონაგებს, ისე – ოჯახის წევრებს, მთლიანად ემიჯნება ნივთიერ, წარმავალ ღირებულებებს და სულიერი მოსაგრეობის გზას შეუდგება.** ეს არის პირველი საფეხური, ამალღებულობა „ყოველთავე ნივთიერთაგან ზემთასოფლისა“ (ლექსიკონი 2010:15).

„სალმრთოთა წოდებითა, რომელიცა უძლოდა მას მამათ-მთავრისა აბრაჰამის სახედ“ (ძეგლები 1963:235), გამოდის წმინდა გრიგოლ ხანძთელი არქესივრციდან.

აგიოგრაფი ავტორის კონცეფციით, რომლის საფუძველიც, რა თქმა უნდა, ქრისტიანული თეოლოგიური მსოფლხედვაა („ჰრქუა მას იესუ: უკეთუ გნებავს, რაითა სრულ იყო, წარვედ და განყიდე მონაგები შენი და მიეც საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და შემომიდეგ მე“, მათ.19,21), „შეცვალებადი პატივი ქვეყანისა“ და უცვალებელი დიდება ცათა სასუფეველისა განიხილება ამბივალენტურ მიმართებაში, ამიტომ უნივთო სასუფეველის დამკვიდრებისათვის წარმავალ ნივთთა დათმობით, უპოვარობით, ამქვეყნიური ღმრთისაგან თავის განრიდებით იწყება სულიერი მოსაგრეობა. წმინდა გრიგოლ ხანძთელმა „დაუტევა შეცვალებადი პატივი ქვეყანისა... და მოჰრიდა ჟამიერთა და ნივთიერთა ბუნებათა, რაითა უჟამოდ იგი ნათელი უძლოდის უნივთოსა მას სამკვიდრებელსა და უცვალებელსა დიდებასა სასუფეველსა ცათასა“ (ძეგლები 1963:235). ამგვარადვე მოიქცა დიდი ზენონი (გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან), მან მემკვიდრეობით მიღებულ მთელ ქონებაზე უარი თქვა „და თჳთმცა იქმნა მონაზონ უცხოებასა შინა“ (ძეგლები 1963:263). წმინდა ანტონი დიდმა

უდაბნოში სამოღვაწეოდ გასვლამდე გაყიდა, რაც კი ებადა. აღებული თანხა ღარიბებს დაურიგა, თანხის მცირე ნაწილი კი – მეზობლებს, რომლებსაც თავის მცირეწლოვან დაზე ზრუნვა სთხოვა.

შუშანიკის ნამებაში გმირი რჩება არქესივრცეში, ვერ გამოდის ამ სივრციდან (და, ამდენად, აქ ღვთის მინიშნება გმირის სივრციდან გამოსვლის შესახებ არ გვაქვს), მაგრამ შემოსაზღვრავს საკუთარ სამოღვაწეო არეალს. ეს არეალი თავდაპირველად არის ეკლესიასთან მდებარე მცირე ნაგებობა („სახლაკი ერთი მცირე პოვა მახლობელად ეკლესიასა“, ძეგლები 1963:13), შემდეგ – პატარა სენაკი, რომელში განცალკევებასაც ცდილობს სასახლეში იძულებით მობრუნებული დედოფალი („არა დაჯდა იგი თჳსსა მას გალიაკსა, არამედ სენაკსა შინა მცირესა“, ძეგლები 1963:16), დიდმარხვაში – ისევ პატარა სენაკი და ისევ ეკლესიასთან ახლოს („მივიდა ნეტარი იგი შუშანიკ მახლობელად წმიდასა ეკლესიასა და იძია მცირე სენაკი და მუნ დაეყუდა“, ძეგლები 1963:19). გმირის შინაგანი განწყობილების, სულიერი სწრაფვის გამოკვეთის მიზნით ავტორი მკითხველს მიანიშნებს, როგორ ცდილობს პერსონაჟი ეს სივრცე მეტად მიამსგავსოს სამოღვაწეო სივრცეს, მწირობის, უცხოობის გარემოს („და იყო სენაკსა მას მცირე სარკუმელი და დაყო იგი. და იყო ბნელსა მას შინა მარხვით და ლოცვით და ტირილით... აღიზაკი ერთი დაიდვის სასთუნალ. და ქუესაგებელად იყო გირჯაკი ერთი ძუელი. და კაცთა თუალსა სასთაულაკი ერთი ხალენისაჲ უცნ სასთუნლით კერძო...“ ძეგლები 1963: 21), მკითხველი ხედავს, რომ ციხის ეს საკანი, როგორც ფიზიკური სივრცე, სხვადასხვაგვარად მნიშვნელობს ჟამიერ განზომილებაში. ხოლო საბოლოოდ იგი თავისი ყველა ნიშნით შუშანიკისათვის ფუნქციონირებს, როგორც **სამოღვაწეო სივრცე**, რომელშიც იგი, „ვითარცა სძალი (ქრისტესი), შემკული საკრველთა მათგან... წესიერებითა საღმრთოთა ყუაოდა: მარხვითა, მარადის მღჳძარებითა, ზედგომითა, თაყუანის-ცემითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთაჲთა მოუწყინებელად“ (ძეგლები 1963:22). აქვე გადადის იგი **კოპერენტულ** ეტაპზე, რომელში მყოფობაც ნიშნავს უნივერსუმში მყოფობას, ანუ წმინდანისთვის სამყარო აღარ განიხილე-

ბა, როგორც რეალურისა და ირეალურის ოპოზიცია, მისთვის ის უკვე განუყოფელი მთელია, უნივერსუმია და ეს უნივერსუმია ქცეული ყოფიერების ყველაზე რეალურ ფორმად. ამ სივრცეში გასრულდება წმ. შუშანიკის სულიერი მოსაგრეობა და გადავა იგი **საღმრთო მოქალაქეობის ფაზაში – „ზეშთა სივრცეში“**.

შუშანიკის *წამებაშიც*, ისევე, როგორც ამ ჟანრის სხვა ძეგლებში, აქცენტირებულია გმირის დამოკიდებულება ქონებისა და ახლობელი ადამიანების მიმართ. წამების პირველივე ეპიზოდის შემდეგ გმირი ცდილობს სულიერი მოძღვრის ხელით მიუბრუნოს სამკაულები მეუღლეს („ხუცეს, მიუძღუანოა სამკაული ესე მისი... რამეთუ მე ამას ცხორებასა არღარა მეკმარების“ (ძეგლები 1963:19). მონამის ამგვარი სურვილი რამდენიმე ასპექტით შეიძლება გავიაზროთ: 1. შუშანიკი უარს ამბობს ვარსკენის მიერ მოძღვნილ სამკაულებზე და ამ ფორმით – მის მეუღლეობაზე. 2. შუშანიკი უარს ამბობს ნივთიერ ფასეულობებზე, როგორც საერო ცხოვრების ატრიბუტებზე. 3. შუშანიკს გამორკვეული აქვს თავისი სამომავლო გეზი, ღვანლის მიმართულება, სურს თავადაც მეტად გამყარდეს პოზიციაში და სხვათათვისაც ცხადი და უეჭველი იყოს მისი არჩევანი.

გაცილებით დრამატულია მისი დამოკიდებულება ყველაზე ახლობელ და ძვირფას ადამიანებთან – შვილებთან, რომლებთანაც საბოლოოდ განწყვეტს კავშირს მას შემდეგ, რაც მათი გამაზდევანების ამბავს გაიგებს: „...სახელიცა მისი სძაგდა სმენად“ (ძეგლები 1963:23).

რა ვითარებაა ამ თვალსაზრისით აბოს *წამებაში*?

არქესივრცის დატოვების ნიშანთა ამგვარი სტრუქტურული მიმდევრობა, რომელზედაც ზემოთ ვსაუბრობდით, მოცემულია აბოს *წამებაშიც*: 1. **„წამისყოფა ღმრთისამიერი“** – „ამიერ ჩუენ-და სოფლად გამოსლვაჲ იგი არა თუ თუთ თავით თჳსით განიზრახა... არამედ წამის-ყოფითა ღმრთისა მიერიითა ინჳა ესეცა“ (ძეგლები 1963:57); 2. **არქესივრცესთან კავშირის განწყვეტა – ოჯახის წევრებისა და ქონების დატოვება**: „და დაუტევა მამა და დედა და ძმანი და ნათესავნი და მონაგებნი და აგარაკები... წარმოვიდა აქა წერსჴს თანა მგზავრ ქრისტჴს სიყუარულისათჳს“ (ძეგლები 1963:57).

აბოს პერსონაჟის ქმედების ერთგვარ თავისებურებად შეიძლება განვიხილოთ ისიც, რომ აბო არქესივრცეს ტოვებს მაშინ, როცა ის ჯერ კიდევ არ არის ქრისტიანი. აბო, „ყოვლადვე არაბიელთა თესლი, მამულად და დედულად“ (ძეგლები 1963:57), ცხოვრობს „ქალაქსა მას შინა ბაღდადს ბაბილოვნისასა“, არ იცნობს ქრისტიანულ სარწმუნოებას, მას არც გარემო აქვს იმგვარი, რომ ქრისტიანული სარწმუნოების გაცნობა შესძლებოდა და არც კავშირი აქვს ქრისტიანებთან, ერთადერთი ადამიანი, როგორც ტექსტიდან ჩანს, ნერსე ერისთავია, რომლის მეშვეობითაც მას გარკვეული წარმოდგენა შეექმნება ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე (ამ სარწმუნოების შესწავლასა და შემეცნებას აბო გაცილებით გვიან, უკვე ქართლში მოსვლის შემდეგ იწყებს), მისი ამგვარი მკვეთრად პოზიტიური დამოკიდებულება ქრისტიანული კონფესიის მიმართ (იმდენად მკვეთრი, რომ მთლიანად წყვეტს კავშირს არქესივრცესთან და სრულიად უცხო მხარეში მოდის ჯერ ისევ რჯულით მაჰმადიანი), ვფიქრობთ, განაპირობა, ერთი მხრივ, ნერსე ერისთავის პიროვნულმა თვისებებმა (აბოსთვის ნერსე არის სახე ზოგადად ქრისტიანისა), ხოლო, მეორე მხრივ, თავად აბოს ინდივიდუალურმა მახასიათებლებმა, მისმა ბუნებითმა რჯულმა.

ექსორიობის, მწირობის სივრცე – სულიერი მოსაგრეობის მეორე ფაზა.

არქესივრციდან გამოსვლის შემდეგ, ვიდრე სამოღვაწეო სივრცეში მოსვლამდე, გმირი გადის სულიერი მოსაგრეობის მეორე ფაზას, რომელიც **ექსორიობის, მწირობის სივრცეს** მოიცავს. ანუ არქესივრცის დატოვება საფუძველს უდებს მწირობას, რომელიც გრძელდება სამკვიდრო სივრცეში დავანებაამდე, სამკვიდრო სივრცის გათავისებამდე.

ექსორიობას, როგორც შევნიშნეთ, სამგვარი კონოტაციით განვიხილავთ: 1. **ექსორიობის ზოგადი სივრცე – სამოთხიდან გამოძევებული ადამიანის ამქვეყნად ყოფნა**; 2. **ექსორიობის სივრცე – სულიერი მოსაგრეობის მეორე ფაზა – შუალედი არქესივრციდან დროებით სამოღვაწეო სივრცეში მოსვლამდე**; 3. **ექსორიობის სივრცე – მონაკვეთი დროებითი სამოღვაწეო სივრ-**

ციდან სამკვიდრო სივრცეში გადასვლამდე. ამასთან, შეგვიძლია გამოვყოთ ექსორიობის//მწირობის დიდი და მცირე წრე: **დიდი წრე** – გმირის მყოფობა არქესივრციდან გამოსვლის ფაზიდან ვიდრე მკვიდრობის ფაზამდე. ხოლო **მცირე წრე** – მოძრაობა თვითონ სამოღვაწეო სივრცის შიგნით, დროებითი სამოღვაწეო სივრციდან სამკვიდრო სივრცეში მისვლამდე.

სამოთხიდან გამოძევებული ადამიანის ამქვეყნიური მყოფობა ქრისტიან თეოლოგთა მსჯელობის ერთ-ერთი უმთავრესი საგანია და ამ თემაზე არაერთი თეოლოგიური ნაშრომია შექმნილი. ექსორიობის ზოგად სივრცეზე მსჯელობას ამჯერად გვერდს ავუვლით და განვიხილავთ **სულიერი მოსაგრეობის მეორე ფაზას – შუალედს არქესივრციდან დროებით სამოღვაწეო სივრცეში მოსვლამდე;** ეს ფაზა მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც ის გზის დასაწყისია. ბიბლიური აბრაამის ექსორიობის სივრცე, როგორც ზემოთ შევნიშნავდით, ერთგვარად გაშუალებულია ხარანით, თუმცა, მთლიანობაში, გზა ქალდეველთა ურიდან ვიდრე ქანაანის ქვეყნამდე, არის ექსორიობის მეორე ფაზა, რომელიც აბრაამისთვის სრულდება ქანაანში, ანუ სამოღვაწეო სივრცეში მოსვლით.

აგიოგრაფიულ ტექსტში გზა იგივე სულიერი მოსაგრეობაა, გზაა ღმერთისკენ და ამდენად, თავისი არსით, კავშირშია **მეტაფიზიკურ** (სულიერი მოსაგრეობა, სინერგიზმის კონცეფციიდან გამომდინარე, ღვთისა და კაცის თანანებელობის აქტია) და **მენტალურ** (იწყება სულიერი პოტენციალის რეალიზება და განვითარება) სივრცეებთან. ამასთან, გზა, რომელსაც ღმერთს მინდობილი ადამიანი დაადგება, „ღმრთით უწყებულია“. გრიგოლ ხანძთელი და მისი სულიერი ძმები არქესივრციდან გამოსვლისას მიემართებიან გზით, რომელიც მათთვის უცნობია, მაგრამ ავტორი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ მათი მსვლელობა ამ გზაზე ორგანიზებული პროცესია, რომელიც ხორციელდება, ერთი მხრივ, ღვთის წინამძღოლობით, ხოლო, მეორე მხრივ, იმ მაღლით („მაღლითა ღმრთისმხილველითა“), რომელიც კაცს ისევ ღვთისგან აქვს ნაბოძები და რომელიც მას ღვთის ნების შეცნობასა და მიყოლას შეაძლებინებს: „წარემართნეს გზასა მას, რომელი არა უწყოდეს, არამედ არა უმეცარ იყვნეს, რამეთუ

უფალი მხოლოდ უძღოდა მათ“ (ძეგლები 1963:252). წმ. იოანე ზედაზნელი „წინამძღურებითა სულისა წმიდისადათა მოიწია ქუყანასა ქართლისასა“ (ძეგლები 1963:)

ზოგადად, აგიოგრაფი ავტორები იშვიათად განიხილავენ ამ ფაზას დეტალურად. აბოს *წამებაშიც* იოანე საბანისძე აბოს ბალდადიდან ქართლში გამომგზავრების ეპიზოდს ძუნწად გადმოგვცემს: „წარმოვიდა აქა ნერსჴს თანა მგზავრ ქრისტჴს სიყუარულისათჴს. და რაჴამს მოვიდა იგი ქართლად, ცხომდებოდა იგი ნერსე ერისთვისა თანა“ (ძეგლები 1963:57). ქართლში მოსული აბო უკვე სამოღვაწეო სივრცეშია, მაგრამ სანყის ეტაპზე ეს სივრცე უნდა განვიხილოთ, როგორც დროებითი სამოღვაწეო სივრცე, რომელშიც გმირის მეტამორფოზის რთული პროცესი უნდა დაიწყოს.

სამოღვაწეო სივრცე, როგორც ზემოთ შენვიშნავდით, დიფერენცირდება შემდეგ კომპონენტებად: 1. **დროებითი სამოღვაწეო სივრცე** – სულიერი მოსაგრეობის მესამე ფაზა. 2. **ექსორიობის, მწირობის სივრცე – მცირე წრე** – მეოთხე ფაზა. 3. **სამკვიდრო სივრცე, რომელსაც საკუთარ სამოღვაწეო სივრცესაც ვუწოდებთ (სანყისი და კოჴერენტული ეტაპი)** – მეხუთე ფაზა. კოჴერენტულ სივრცეშივე შემოდის **სივრცე ჟამიერი**, განთვისებული დრო-სივრცის თანხვედრა, მარტვილობის/გარდაცვალების ჟამი, სულიერი მოსაგრეობის განსრულება. ამით მთავრდება სასრული სუბსტანციები. განვიხილოთ თითოეული ცალცალკე.

დროებითი სამოღვაწეო სივრცე – სულიერი მოსაგრეობის მესამე ფაზა.

არქესივრციდან გამოსვლა და კონკრეტულ სივრცეში მისვლა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს საკუთარი სამოღვაწეო სივრცის მოძებნას.

ხარანიდან გამოსული აბრაამი მოდის და დაიკარვებს ქანანის ქვეყანაში, შექქემში, მამრეს მუხასთან („და განვლო აბრაამ ქუყყანაჲ იგი სიგრძელ მიმართ მისა ვიდრე ადგიდმდე სჴქემისა, მუხასა თანა მაღალსა“ დაბ.12,6). ეს არის ქვეყანა, რომელშიც იმხანად მკვიდრობენ ქანაანელები. რამდენიმე ნიშანი, რომლებიც ამ პასაჟში იკვეთება, თითქოს უნდა ცხადყოფდეს, რომ

აბრაამი უკვე სამკვიდრო სივრცეშია მოსული: 1. **ღვთის აღთქმა** – „თესლსა შენსამივსცე ქუეყანა ესე“ – სწორედ ამ გეოგრაფიულ არეალს გულისხმობს, რომელშიც აბრაამი იმყოფება. 2. **აბრაამი მოსვლისთანავე სამსხვერპლოს აუგებს უფალს**, რომელიც მას გამოეცხადება („აღუშენა მუნ აბრაამ საკურთხეველი უფალსა გამოჩინებულსა მისდა“ დაბ.12,5). 3. აბრაამი **დაიკარვებს საგულდაგულოდ შერჩეულ ადგილას**, თითქოს ამ ადგილას მკვიდრობისთვის ემზადება („წარიტრა მუნ მთად მიმართ აღმოსავალით კერძო ბეთელს და აღდგა მუნ კარავი თჳსი ბეთელს შინა ზღუთ კერძო და ანგეთ, აღმოსავლით კერძო“ დაბ.12,6) 4. **ბეთილთან აბრაამი კიდევ ერთ სამსხვერპლოს აუგებს უფალს** („და აღუშენა მუნ საკურთხეველი უფალსა და ხადოდა სახელსა ზედა უფლისასა“ დაბ.12,8). მაგრამ, ამ ნიშნების მიუხედავად, მკვიდრობამდე აბრაამს კიდევ გრძელი გზა უდევს, რადგან, თუმცა ეს სივრცე ნამდვილად არის მისი სამკვიდრო სივრცე, მაგრამ ამ სივრცეში ფიზიკურად მყოფობა ჯერ კიდევ არ არის საკმარისი პირობა მკვიდრობისათვის, ამ სივრცის ამგვარი თვისებრიობის ფორმირებისათვის საჭიროა დროითი კონტექსტის თანხვედრა.

დროებითი სამოღვაწეო სივრცის ბიბლიური არქეტიპული მოდელი ამგვარადვე ფუნქციონირებს აგიოგრაფიულ ტექსტში. წმ. გრიგოლ ხანძთელი და მისი თანამოაზრეები მიდიან კლარჯეთის უდაბნოში, მაგრამ მათ იმთავითვე საკუთარ სამოღვაწეო სივრცეს არ განუკუთვნებს უფალი. მათი თავდაპირველი სამყოფელი, იოანე ნათლისმცემლის სახელობის ოპიზის მონასტერი, დროებითი სამოღვაწეო სივრცეა. ახალმოსულთა სტატუსი მონასტრის ტიპიკონით გულისხმობს წინამძღვართან დამოკიდებულების სუბორდინაციულ ფორმას, მაგრამ, რადგანაც ამბა გიორგიმ „უწყოდა სულითა, რამეთუ პატივი ზეგარდამო ღმრთისა მიერ მონიჭებად იყო მათდა“ (ძეგლები 1963:253), იგი მონასტრის ტიპიკონის ფორმალურ მხარეზე უპირატესად საღმრთო ცნობით უწყებულს მიიჩნევს და „შეიწყნარნა იგინი სიხარულით არა ვითარცა მონაფენი, არამედ ვითარცა უზემთაესნი მისა“ (ძეგლები 1963:253). მიუხედავად ამგვარი პატივით გამორჩევისა, „იყვნეს ოპიზას მამაჲ გრიგოლ და მოყვასნი მისნი

ღვანლითა ფიცხელითა მონაზონებისა შრომისაჲთა, ვითარცა იყო წესი მის ჟამისა მონაზონთაჲ“ (ძეგლები 1963:253). ნაწარმოებიდან ცხადად ჩანს, რომ პერიოდი, რომელსაც გრიგოლი ოპიზაში დაჰყოფს (ორი წელი), მისთვის სულიერი წრთობის, შემეცნების, საღმრთო განბრძნობის პრაქტიკულად რეალიზებისა და ღვანლის შემდგომი გზების ძიების ეტაპია. ეს კაცის მცდელობაა, მაგრამ საბოლოო გზა, საგრობის სახე, ღვთისა და კაცის თანანებელობით განისაზღვრება. და, თუმცა, ტექსტში ნათლად იკვეთება გრიგოლის ასკეტური იდეალი, სიუჟეტი სხვაგვარად ვითარდება და, ნაცვლად მოღვაწეობის ინდივიდუალიზებული (ანაქორეტული) ფორმისა, გრიგოლი ქმნის ინსტიტუციონალურ ერთობაზე დაფუძნებულ ქრისტიანულ სამონასტრო კომუნას – ხანძთის სავანეს, შემდეგ კი ხდება ტაო-კლარჯეთში სამონასტრო მშენებლობების ორგანიზატორი და არქიმანდრიტი „ყოველთა კლარჯეთისა უდაბნოთა.“ ღვანლის ამგვარი ფორმის არჩევანი, ავტორის მითითებით, განპირობებულია ღვთის ნებით და წმინდანის მიერ ღვთის ნებისმყოფელობით.

ანალოგიური ვითარებაა ამ თვალსაზრისით „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“. ბასილი ზარზმელის ცნობით, სერაპიონი თავდაპირველად მიდის პარეხში, რომელიც მისთვის დროებითი სამოღვაწეო სივრცეა და მისი პირველი მოძღვარი და სულიერი ცხოვრების მიმართულების მიმცემი მიქაელ პარეხელია („ამან ყოვლად განთქმულმან და დიდთა ნიშთა მოქმედმან მიქაელ აღზარდნა და სრულებით სათნოებისა აღიყვანნა იგინი...“ ძეგლები 1963:330) და შემდეგ, ღვთის მინიშნებითა და მოძღვრის კურთხევით გაემართება სამცხისაკენ ზარზმის სავანის ასაგებად, რომელიც მას განეკუთვნება უფლისაგან, როგორც სამკვიდრო სივრცე.

თავად მიქაელ პარეხელიც ამგვარსავე გზას გადის – იგი მიძნაძორს აღიკვეცა მონაზვნად და თავდაპირველად იქ მოღვაწეობდა, თუმცა, მიძნაძორი არ გამხდარა მისი სამკვიდრო სივრცე, როდესაც იგი გაიგებს გრიგოლისა და მისი სულიერი ძმების მოღვაწეობის შესახებ ხანძთის სავანეში, თვითონაც იქით გაემართება და პარეხს დაემკვიდრება. ღვთის მოწოდებით წმინდა მიქაელი კაცთაგან მიუვალ, კლდოვან ადგილას მცირე

ეკედერსა და ძმათა საცხოვრისს მოაწყობს და აქ აღესრულება ღრმად მოხუცებული ღვთისთვის სათნო მოღვაწეობის განსრულების შემდეგ.

წმინდა იოანე ზედაზნელისთვის დროებითი სამოღვაწეო სივრცე ასურეთის უდაბნოა, სადაც ჯერ კიდევ სრულიად ყმანვილი შედგა ბერად და დაყო იქ „მრავალ ჟამ“, მაგრამ უფლის ნებით, სულიწმინდის წინამძღვრობით გამოემართება სამკვიდრო სივრცისაკენ თავის სულიერ ძმებთან ერთად.

ამდენად, როგორც აგიოგრაფიულ ტექსტებზე დაკვირვება ცხადყოფს, წმინდანი, უმეტეს შემთხვევაში, **დროებით სამოღვაწეო სივრცეს ტოვებს მაშინ, როდესაც 1. დამოუკიდებლად შეუძლია მოღვაწეობა/მსახურება; 2. საღმრთო მინიშნებით მოწვეულია მისი საკუთარ სამოღვაწეო სივრცეში დამკვიდრების ჟამი.**

ბალდადიდან ნერსესთან ერთად გამოსული აბო მოდის ქართლში და, პრაქტიკულად, მოდის დროებით სამოღვაწეო სივრცეში, სადაც მისი შემზადება, ფორმირება, მეტამორფოზა იწყება. ეს სივრცე სხვადასხვაგვარი კონოტაციით ფუნქციონირებს აბოსთვის სულიერი საგრობის ფაზების მიხედვით (პრაქტიკულად, ამ სივრცეში ხორციელდება მისი **სულიერი მოსაგრეობის სამი ფაზა**). **პირველ შემთხვევაში, ეს არის დროებითი სამოღვაწეო სივრცე – სულიერი მოსაგრეობის მესამე ფაზა, მეორედ – მწირობის მცირე წრე, მეოთხე ფაზა. მესამედ – სამკვიდრო სივრცე, სულიერი მოსაგრეობის მეხუთე ფაზა, აქვე დგება სივრცე ჟამიერი, მონამეობრივი აღსასრული, სულიერი მოსაგრეობის განსრულება. ამის შემდეგ გმირი მეტაფიზიკურ ანუ ზეშთასივრცეში გადადის და ამ დროს ის აღარ არის სულიერი მოსაგრე, ის უკვე საღმრთო მოქალაქეობის ფაზაშია (მეშვიდე ფაზა).**

ქართლში მოსული აბო საკუთარ არსებობას უკვე ქრისტიანულ კონტექსტში ჭვრეტს. მაგრამ ეს ჯერ ანმყო არ არის, ეს მომავლის კონტექსტია, რადგან, **თუმცა საჭირო სივრცე უკვე არსებობს და გმირის ფიზიკური მყოფობა ამ სივრცეში რეალობაა, მაგრამ ჯერ არ არსებობს ჟამი, რომელშიც ეს სივრცე თავისი ონტოლოგიური არსით უნდა გაიხსნას მარტვილისთვის.**

ამდენად, სივრცე ქმნის გმირს და, თავის მხრივ, გმირი (/გმირები) განსაზღვრავს სივრცის არსს, რაობას, განამტკიცებს ფიზიკური და მეტაფიზიკური სივრცეების ურთიერთკავშირს, მაგრამ მხოლოდ შესატყვის ჟამიერ ხდომილებაში.

დროებით სამოღვაწეო სივრცეში მყოფობა, აბოსთვის, მსგავსად აგიოგრაფიული ტექსტების სხვა პროტაგონისტებისა, საღმრთო განბრძნობისა და შემეცნების ფაზაა. ამ სივრცეში ხდება ა. **აბოს ინტეგრირება ქართველებთან** („თესითა სათნოებითა იქმნა იგი საყუარელ ყოვლისა“, ძეგლები 1963:57); ბ. **ქართულ კულტურასთან ზიარება** („და შესძინა სწავლად ქართულისა მწიგნობრობისა და ზრახვისა კსნილად“, 1963:57); გ. **ქართველთა სარწმუნოების შემეცნება** („მაშინ იწყო ზედა-მიწევნად და სწავლად წმიდათა საღმრთოთა წიგნთა ძუელისა და ახლისა შჯულისათა, რამეთუ უფალი მეცნიერ-ჰყოფდა მას. და მოვიდის იგი წმიდად ეკლესიად და მარადის ისმენინ წმიდათა სახარებათაგან და საკითხავთა მათ საწინაჲსწარმეტყუელოთა და მოციქულთა და მრავალთაგან შჯულის-მეცნიერთა იკითხავნ და ისწავებნ“ ძეგლები 1963:57); დ. **აბო ხდება კათაკმეველი** („უდებ-ყო შჯული იგი მაჰმედისი და წესი იგი მამულისა მის ლოცვისაჲ დაუტევა და შეიყუარა ქრისტე ყოვლითა გულითა...“. ძეგლები 1963:57).

ექსორიობის, მწირობის სივრცე – მცირე წრე – მეოთხე ფაზა

ექსორიობის სივრცე მწირობის (იგივე – მსხემობის, იხ. ზ. კიკნაძე, იქვე), ხეტიალის სივრცეა. ეს ხეტიალი ერთგვარი „შთაფთვაა“ სივრცეში, რომლის მეშვეობითაც აღმოშობის მისტიკური აქტი უნდა განხორციელდეს. არქესივრცის დატოვება, მისგან გამოსვლა და მისი უარყოფა შეიძლება გავიაზროთ, როგორც ძველი კაცის დატოვება და ახალი, თვისებრივად განსხვავებული კაცის შობა, „გარდანივთვა“ და „აღმოდაბადება“, რომელიც გარკვეულ დროსა და სივრცეში ეტაპობრივად ხორციელდება. აქ სივრცე ერთგვარი **კოსმიური რკალია**, გზა, რომელიც **ჰორიზონტალური** და **წინმსწრაფია** (ფიზიკურ სივრცეში გადაადგილება), და **ვერტიკალური** და **წრიულია** (სწრაფვა სასუფეველისკენ; უფლის წიაღ მიბრუნება) იმავდროუ-

ლად. შესაბამისად, პერსონაჟის ხედვის ვექტორი ფორმალურად ინტრავექტულია, ხოლო არსობრივად – ინტროვექტული. ამდენად, აგიოგრაფიულ ტექსტში (და არამხოლოდ!) გმირის სივრცეში ხეტიალი უპირველესად ეს არის ხეტიალი თვითდადგინების, თვითგამორკვევის, ჭეშმარიტების მიკვლევის მიზნით. ექსორიოზის ამ წრეს გაივლის ბიბლიური აბრაამიც მამრეს მუხნარიდან ეგვიპტემდე („და შთავიდა აბრაამ შთასლვად ეგვტეს მსხემობად მუნ...“ დაბ.12,5) და უკან, ეგვიპტიდან უდაბნოს გავლით ისევ მამრეს მუხნარამდე, ბეთილამდე. მამრეს მუხნარში მობრუნებული აბრაამი მწირობიდან უკვე მკვიდრობის ფაზაში გადადის.

აგიოგრაფიულ ტექსტშიც ექსორიოზის, ხეტიალის სივრცე (მცირე წრე) უშუალოდ უსწრებს სამკვიდრო სივრცის მოძიებას. წმინდა სერაპიონ ზარზმელი და მისი სულიერი ძმები დროებითი სამოღვაწეო სივრციდან გამოსვლის შემდეგ გრძელ გზას გაივლიან, ვიდრე სამკვიდრო სივრცეს გამოარჩევენ. ეს ძიების გზაა. ამ გზაზე ისინი იპოვიან ადგილს, რომელიც თითქოს სრულიად შესაფერისია სამოღვაწეო სივრცისთვის – „მოვიდეს ადგილსა რასმე ძინძედ სახელდებულსა, განიმსტვრეს რასმე და განიცადეს და იხილეს, რამეთუ უდაბნო იყო და შეცვულ ტყეთა და ხევთა და შეიყვარეს იგი ძმათა მათ“ (ძეგლები 1963: 323), – მაგრამ წმინდა სერაპიონი ამ ადგილს ვერ მიიღებს სამოღვაწეო სივრცედ, რადგან მისთვის ამ სივრცეს არა აქვს ის მისტიკური კონტექსტი, რომელიც სივრცეს სამოღვაწეო (სამკვიდრო) სივრცედ აქცევს – „ხოლო წმიდაჲ იგი იტყოდა, ვითარმედ: არა არიან სასწაულნი იგი ადგილსა ამას...“ (ძეგლები 1963:323). და, მიუხედავად იმისა, რომ მათ აქ „მცირე ტალავარიც“ ააშენეს და „არამცირედნი დღენიც“ დაყვნეს, მაინც მოუწევთ ამ ადგილის დატოვება და საკუთარი სამოღვაწეო სივრცის ძიების გაგრძელება.

ამგვარივე ვითარებაა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიც. წმინდა გრიგოლი ხანძთის სავანის მოძიებამდე გადის უდაბნოში, ეძებს ადგილს, სადაც დაყუდებულ მოღვაწეობას შეძლებს, ეცნობა ცხოვრების წესს ანაქორეტი ბერებისა, „მარტოდ მყოფთად

მათ სივრცესა მას შინა უდაბნოსასა...“ (ძეგლები 1963:323), ვიდრე ღვთის განგებულებით არ ეუწყება საკუთარი სამოღვაწეო ადგილი და მოღვაწეობის ფორმა.

კიდევ უფრო რთული და მრავალნახნაგოვანია ექსორიობის მცირე წრე, რომელსაც ნერსესთან ერთად ქართლიდან გამოსვლის შემდეგ გაივლის აბო. დროებითი სამოღვაწეო სივრციდან გამოსული აბო უკვე კათაქმეველია. პრაქტიკულად, ის შემზადებულია შემდგომი ეტაპისთვის, ნათელღებისათვის, რასაც კიდევ განახორციელებს ხაზარეთში. ამის შემდეგ ავტორი დაგვანახებს პერსონაჟის სულიერი ტრანსფორმირების უჩვეულოდ მძაფრ და დინამიურ სურათს, ავტორის მიერ აქცენტირებულია რიგი ქრისტოლოგიური ასპექტებისა, რომელთა მეშვეობითაც საბანისძე ცდილობს მოწამის „გარდამეტებული ღმრთისმოყუარება“ გამოხატოს. ეს ასპექტებია: **საღმრთო შური** („ვითარცა იხილა კაცთა მის ადგილისათა გარდამეტებული ღმრთისმოყუარება და ლოცვაჲ ყოვლისა მის ერისაჲ დაუცადებელი, შური საღმრთოჲ აღიღო“... ძეგლები 1963:60); **განუწყვეტელი და მოუწყინებელი ლოცვა** („ხოლო ნეტარი ჰაბო ეგოდენთა ამათ დღეთა მგზავრ ილოცვიდა და... არა დასცხრებოდა იგი ფსალმუნებითა“); **ბაძვა** („მოიჴსენა მან სიტყუაჲ იგი წმიდისა მოციქულისაჲ, ვითარმედ „კეთილ არს ბაძვაჲ კეთილისათჳს მარადის“.ძეგლები 1963:60); **დუმილი** („ნეტარი ესე ჰაბო არცალა ერთსა რას სიტყუასა იტყოდა კაცთა შორის, გარნა ღმერთსა ხოლო ჰზრახავნ წმიდასა შინა ლოცვასა თჳსსა“, ძეგლები 1963:60) და **მარხვა** („მარხვითა მოაუძღურებდა იგი ჴორცთა მათ სიჭაბუკისა თჳსისათა...“ ძეგლები 1963:60). ამგვარად მოემზადა აბო **პირველი ზიარებისათვის** აფხაზეთში („ხოლო წმიდათა მათ დღეთა დიდისა მის მარხვისათა, შჳდთა მათ შჳდუელთა კჳრიაკესა და დღესა შაბათსა ხოლო მი-რაჲ-ილის წმიდაჲ იგი საიდუმლოჲ, ჴორცი და სისხლი ქრისტჳსი, მაშინლა ნაკლულევანად მიიღის საზრდელი, ვიდრემდის მიიწია იგი წმიდასა მას დღესა, დიდსა დღესას-ნაულსა აღვსებასა, აღდგომასა ქრისტჳს ღმრთისა ჩუენისასა“, ძეგლები 1963:60).

ექსორიობის სივრცე ის სივრცეა, რომელიც სჭირდება აბოს იმისთვის, რათა საბოლოოდ დაინახოს საკუთარი თავი და გან-

საზღვროს საკუთარი ადგილი სამყაროში. მან უკვე ზუსტად იცის, რომ არაფრის გამო ზურგს აღარ შეაქცევს იმას, რასაც ასეთი ხანგრძლივი ძიების შედეგად მიაკვლია, ამიტომ აფხაზეთის მთავრის საფუძვლიან შიშსა და გაფრთხილებას („ნუ განხუალ შენ ამიერ ქუეყანით, რამეთუ ქუეყანად იგი ქართლისაჲ სარკინოზთა უპყრიეს... და მეშინის მე შენთჳს, ნუუკუე კუალად განგდრიკონ შენ სარნმუნოებისაგან ქრისტჳსისა ნეფსით, გინა უნებლებით...“ ძეგლები 1963:61), იგი მშვიდად და მტკიცედ უპასუხებს: „სადაღა შემინყნარა მე ქრისტემან და განმაშორა ჩემგან ბნელი იგი პირველისა მის უმეცრებისა ჩემისაჲ და ღირს მყო მე ნათელსა მას მისსა, არასადა უვარ-ვყო მე სახელი მისი, დაღათუ ბევრეული ოქროსაჲ და ვერცხლისაჲ მომცენ მე, გინა თუ ტანჯვითა და გუემითა განმიკითხონ მე, ვერ განმაშორონ მე სიყუარულსა უფლისა ჩემისასა“ (ძეგლები 1963:61).

ამდენად, აფხაზეთიდან აბო ბრუნდება ქართლში, როგორც სამოღვაწეო და სამკვიდრო სივრცეში, სივრცეში, სადაც მას უეჭველი ხიფათი – ფიზიკური განადგურების საფრთხე მოელის, მაგრამ ახლა იგი ამ საფრთხეს არათუ გაურბის, პირიქით, კიდევ ისწრაფვის მისკენ, რადგან სანაცვლოდ ამ ხიფათისა, ეძიებს ცათა სასუფეველსა და სამუდამო განსვენებას.

სოციალური სივრცე

სოციალური სივრცე გვაინტერესებს იმდენად, რამდენადაც გვსურს გავარკვიოთ საკითხი – **აგიოგრაფიული ტექსტის ფარგლებში როგორ განიხილავს სოციალური სისტემა სოციალურ ქმედებას**, ანუ როგორ აფასებს სოციუმი ინდივიდის აქტივობას და როგორ რეაგირებს მასზე. რამდენადაც აბოს ნამებაში სოციუმი დიფერენცირდება ორ, მკვეთრად ოპოზიციურ ერთეულად, დამოკიდებულება ინდივიდის სოციალური ქმედების მიმართ ამგვარადვე ოპოზიციურია.

ერთი სოციალური სივრცის ფარგლებში ნაციონალურ-კონფესიური (ქართველები/არაბები; ქრისტიანები/მაჰმადიანები) დაპირისპირების ფონზე ვითარდება კონფლიქტი, რომლის ცენტრშიც წარმოდგენილია პიროვნება, წარმომავლობით – არაბი, რჯულით – მაჰმადიანი, სრულიად ახალგაზრდა ყმანვილი,

რომელიც ქრისტიანად მოინათლება და ეს ხდება სივრცეში, რომელშიც შექმნილი ვითარების გამო თავად ქრისტიანებს უჭირთ საკუთარი კონფესიისა და ღირებულებების ერთგულება, ხოლო არსებული რეალობის მიმართ საზოგადოების დიდი ნაწილის კონფორმატული და ლაბილური დამოკიდებულება შეპირობებულია ინდივიდთა თვითგადარჩენის ინსტინქტით – მიძიმე სოციალური პირობებისა და ფიზიკური განადგურების საფრთხისგან თავის დაღწევის მცდელობით („ნაკლულევანებითა და სიგლახაკითა შეკრულნი, ვითარცა რკინითა, ხარკსა ქუეშე მათსა გუემულნი და ქენჯნილნი, ძკრ-ძკრად ზღვეულნი, შიშითა განილევიან“, ძეგლები 1963:50), საბოლოოდ კი ამგვარი კონფორმიზმი მომასწავებელია ერის პოლიტიკური, კულტურული, კონფესიური თუ ფსიქოლოგიური წყობის რღვევისა.

აგიოგრაფიულ ტექსტში სოციუმის წევრთა გამორჩევა, მათი პერსონიფიცირება (ვინაობისა და ხასიათის თვისებების განსაზღვრა) იშვიათად ან საერთოდ არ ხდება. შესაძლოა ავტორმა რომელიმე პერსონის ვინაობა დააკონკრეტოს (თუ ის ისტორიული პირია ან გამორჩეული მოღვაწე) და ცალმხრივად გააშუქოს მისი ხასიათი, ან სულაც არ გაამახვილოს მკითხველის ყურადღება ამ მიმართულებით (მაგ.: კაცი ერთი სპარსი და დიაკონი ვინმე *შუშანიკის ნამებიდან*, ვიეთნიმე ქრისტიანები, სჯულის მეცნიერი ადამიანები, აფხაზეთის მეფე, ხაზარეთის მეფე აბოს *ნამებიდან* და ა. შ.), ანუ სოციუმის წევრთა ფსიქოპორტრეტები წარმოდგენილია არა დიფერენცირებულად, დანაწევრებულად, ცალკეულ პერსონაჟთა ფსიქოპორტრეტების ჩვენების საფუძველზე, არამედ – მასშტაბურად, სოციალური ჯგუფების დონეზე და, ისიც, რა თქმა უნდა, არა დამოუკიდებლად, არამედ – პროტაგონისტთან მიმართებაში. გამომდინარე აქედან, დამოკიდებულება ერთი სოციალური ჯგუფის წევრებისა პროტაგონისტის მიმართ, პრაქტიკულად, ერთგვაროვანია.

ქრისტიანული კონფესიისადმი აბოს მიკუთვნებულობა განაპირობებს რადიკალურ დაპირისპირებას საკუთარ ერთან, ნაციასთან, რომელსაც იგი არა მხოლოდ აღმსარებლობით, არამედ აზროვნების ფორმით, იდეოლოგიურად, მსოფლმხედველობრივადაც გაემიჯნა და, ფაქტობრივად, ამ ტიპის არჩევნით თავად-

ვე დაუდო სათავე კონფლიქტს, რომელსაც საბოლოოდ ემსხვერპლა კიდეც. არაბების მხრიდან მათივე წარმომავლობის აბოს აღმსარებლობა განიხილება არა როგორც პიროვნულ-ინდივიდუალური, არამედ – როგორც კოლექტიური ცნობიერების პროდუქტი და ნაციონალური კულტურის ელემენტი, ამიტომ აბოს მიერ აღმსარებლობის უარყოფაც მათი მხრიდან შეფასდება, როგორც კომპლექსური შეცოდება – ქვეყნის, ერის, ტრადიციებისა და სარწმუნოების ღალატი. არაბებისთვის დაშვება იმისა, რომ აბოს ჰქონდეს კონფესიური არჩევნის თავისუფლება, მოასწავებს ერთიანი კოლექტიური ცნობიერების რღვევას და, მეტიც – ქრისტიანთა მუსლიმიზაციის წარმატებულად დაწყებული პოლიტიკის შეფერხებას, თუ უკუგანვითარებას არა! ამიტომ არის მათი განაცხადი რადიკალური: „არს ქალაქსა ამას შინა ჭაბუკი ერთი, რომელი იყო ბუნებით სარკინოზ... ან დაუტევებიეს შჯული ესე ჩუენი და იტყჳს თავსა თჳსსა ქრისტიანედ... და მრავალთა ასწავებს ჩუენგანთა ქრისტიანე-ყოფად. ან ბრძანე შეპყრობად მისი და შეაგდე იგი სატანჯველსა და გუემასა, ვიდრემდის არა აღიაროს შჯული მაჰმედ მოციქულისა ჩუენისა; უკუეთუ არა, მოკუედინ იგი, რადთა არა მობაძავ იქმნენ მისა მრავალნი სიტყვთა მისითა“ (ძეგლები 1963:64). აბოს მიმართ ქართველთა რადიკალურად საპირისპირო დამოკიდებულებას გვიჩვენებს ავტორი. ისინი ზრუნავენ გაქრისტიანებულ ყმანვილზე, ცდილობენ თავიდან აარიდონ მას მოსალოდნელი საფრთხე. როდესაც არაბები ახალ ამირასთან აბეზლებდნენ აბოს, „ესმა ვიეთმე ქრისტიანეთა კაცთა და მივიდეს მწრაფლ და უთხრეს ნეტარსა ჰაბოს, ვითარმედ „ან ესერა გეძიებენ შენ შეპყრობად, ტანჯვად და გუემად“ და შეაჯერებდეს მას, რადთამცა მიჰრიდა და დაემალა“ (ძეგლები 1963:64), ხოლო როდესაც აბომ „სარწმუნოებითა შეთხზული იგი გურგუნი მარტულთა თჳსთა დაადგა თავსა ზედა ეკლესიასა... მაშინ იწყო სიმრავლემან ქალაქისამან ქრისტიანეთამან და განაგდეს შიში მძლავრთა მათ და განვიდოდეს ყოველნივე ადგილსა მას, სადაცა დაწუნეს ჳორცნი იგი წმიდისა მონამისანი...“ (ძეგლები 1963:74).

სოციუმის ზოგად სივრცეს, ქართლს, „რომელიც მდებარეობს ყურესა ამას ქუეყანისასა“, იოანე საბანისძე განიხილავს,

ერთი მხრივ (და არსებითად), რელიგიურ-მისტიკური (რაც, ჟანრობრივი თავისებურებიდან გამომდინარე, ავტორისთვის მისი ონტოლოგიური მნიშვნელობაა), ხოლო, მეორე მხრივ, ეროვნულ-ნაციონალური კონოტაციით. ნაციონალური ტენდენციების ამგვარი მძლავრი ნაკადი შეგვიძლია კონკრეტულ ნიადაგზე აღმოცენებულ ჟანრობრივ თავისებურებად მივიჩნიოთ.

მხატვრული ტექსტი ფუნქციონირებს გარკვეულ კულტურულ-ისტორიულ კონტექსტში და ეს კონტექსტი მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ტექსტის როგორც ფორმალურ (ჟანრისთვის ნიშნულ), ისე – იდეურ და იდეოლოგიურ ასპექტებს. რომელიმე ლიტერატურულ ჟანრს შესაძლოა ჰქონდეს ძირეული უნივერსალური სისტემა, მკაფიოდ ჩამოყალიბებული და დასაზღვრული კანონიკა და კონკრეტული ჟანრობრივი მოდელები, მაგრამ ეს გარემოება არ გამოორიცხავს ნაციონალური კულტურული ელემენტებისა თუ ავტორის ინდივიდუალური ხელნერის გამოვლინების შესაძლებლობას. **აგიოგრაფიული ჟანრის ფორმირების ზოგადი** (გლობალური კულტურულ-ლიტერატურული ტენდენციები) და **კონკრეტული** (ნაციონალური კულტურის ნიაღში თავჩენილი) **თავისებურებები შესაძლოა გამოვლინდეს როგორც მთლიანად ტექსტობრივ** (კომპოზიცია, არქიტექტონიკა), ისე – **ტექსტის ცალკეული სტრუქტურული ერთეულების დონეზე**. ამ ტიპის თავისებურებებს გვიჩვენებს აბოს ნამების ტექსტიც: **ორიგინალური არქიტექტინიკა** – პოლიჟანროლობა; **ესქატოლოგიური მოტივი** (ვრცლად იხ. სირაძე:1987) – ავტორისთვის თანადროული ეპოქა რელიგიურ კონტექსტში განიხილება, როგორც ბოლო ჟამი, რომლისა ჟამისათვისცა უფალი იტყვს, ვითარმედ: „მრავალნი სცთებოდინ და მრავალთა აცთუნებდენ“; „მოვალს ჟამი, ოდეს სიცოცხლისა ამის მოძღურებასა არა თავს-იდებდენ, არამედ გულის-თქუმისაებრ თვისისა თავით თვსით შეიკრებდენ მოძღურებასა ქავილითა ყურთაითა და ჭეშმარიტებისაგან სასმენელნი გარე-მიიქცინენ და ზღაპრებსა მიექცენ,“ რომელიცა ესე ან ჟამსა ამას აღესრულების ჩუენ შორის“ (ძეგლები 1963:50). საბანისძის ამგვარი პოზიციის საფუძველი კი ნაციონალური ხედვაა, რაკილა ქართლი „ზედამდგომელთა“ ხელშია და თვისტომმაც „ჭეშმარიტებასა ქრისტეს

სახარებისასა შეეცოდნეს რომელნი ხუთასის წლისა ჟამთა და უწინარწსლა შჯულ-დებულ ყოფილ [არიან] წმიდითა მადლითა ნათლის-ღებისათა“ (ძეგლები 1963:50). ამგვარი ვითარებიდან ხსნის გზად ავტორს რწმენის გაძლიერება და „ჩუეულებისაებრ მამულისა სლვა“ ესახება.

აბოს წამებაში ავტორი წარმოადგენს სოციუმის ორ ძირითად ჯგუფს – ქართველებსა და არაბებს. ეპიზოდში ავტორს შემოჰყავს ხაზარებიც, რომლებიც, თუმცა კონკრეტულ სიტუაციაში ქართველებთან დაპირისპირებულ მხარედ არ მოიაზრებიან, მაგრამ ისტორიული კონტექსტიდან გამომდინარე, ავტორი მათ ცალსახად უარყოფითად წარმოაჩენს: „ხაზარნი, კაც ველურ, საშინელ პირითა, მკეცის ბუნება, სისხლის მჭამელ, რომელთა შჯული არა აქუს...“ (ძეგლები 1963:58).

მიუხედავად იმისა, რომ აგიოგრაფიულ ტექსტს აქვს თავისი რეალურ-ისტორიული კონტექსტი და სოციალური სივრცეში წარმოდგენილი პერსონაჟები რეალურად არსებული პირები არიან, მთლიანობაში, აგიოგრაფიული ტექსტი მნიშვნელოვანწილად ფუნქციონირებს მხატვრულ კონტექსტში, როგორც ისტორიული, ისე სოციალური რეალობა გარდატყდება მხატვრულ პრიზმაში, ამიტომ მისი გაგებისთვის, ისტორიულ და იდეოლოგიურ კონტექსტთან ერთად, მხატვრულობის ასპექტი აუცილებლადაა გასათვალისწინებელი, რადგან ხშირად სიუჟეტური ხაზები თუ პერსონაჟის სულიერ-ემოციური მდგომარეობა ფიქციურია (შეთხზული, წარმოსახული) და, რეალურთან, ერთად ქმნის იმგვარ ჟანრობრივ თავისებურებას, რომელსაც აგიოგრაფიულ ტექსტს ვუწოდებთ.

სამკვიდრო სივრცე – სულიერი მოსაგრეობის მეხუთე ფაზა

სამკვიდრო სივრცე არ არის ოდენ დენოტაციური მოცემულობა, ეს სივრცე ნიშნათა მთელი სისტემაა თავისი მისტიკური კონოტაციით. ამიტომ სამკვიდრო სივრცის ფუნქციით განისაზღვრება მხოლოდ წინასწარ გამორჩეული, კონკრეტული ტოპოსი და არა – შემთხვევითი გარემო, თუნდაც ის ამ სივრცისთვის დამახასიათებელი ყველა გარეგანი ნიშნით იყოს აღბეჭდილი. **სამკვიდრო სივრცე ღვთის მიერაა განკუთვნილი მოღვაწისადმი,**

ამგვარი სივრცე თავისი არსით საკრალურია, რაკი მასში ღვთის სუფევაა განფენილი, მაგრამ **ამგვარი სივრცის აქტუალიზაცი-ისათვის საჭიროა უფლის მიერ გამორჩეული ადამიანის ძალის-ხმევა**. ეს არის სივრცე, რომელიც **მიკრო** (სივრცე, როგორც ადამიანი) და **მაკრო** (სივრცე, როგორც სამყარო) კოსმოსის ერთ-გვარი მოდელია, სივრცე-წესრიგი, რომელსაც ქმნის ღვთისა და კაცის თანანებელობა.

ძველი აღთქმის ტექსტში ამგვარი სივრცე აბრაამისთვის, როგორც შევნიშნავდით, მამრეს მუხნარია ქებრონის მახლობლად. აბრაამმა ვრცელი გზა განვლო ქალდეველთა ურიდან გამოსვლის შემდეგ ვიდრე ქებრონამდე და როცა მოაღწია ამ ადგილს, კიდევ ორჯერ მოუწია მისი დატოვება (იმსხემა ჯერ ეგვიპტეში, შემდეგ – გერარში), ანუ ქებრონმა მხოლოდ კონკრეტულ დროში შეიძინა სამკვიდრო სივრცის ფუნქცია და „აბრაამ დაემკდრა ქუეყანასა ქანანისსა“ (13,12).

მიუხედავად უფლის დამოწმებისა, ქანანის ქვეყანაში ხანგრძლივად ცხოვრებისა, იმ სასწაულებისა, რომლებიც ამ სივრცეში უფლისაგან მოევლინება აბრაამს (სამი სტუმარი, სარას დაფეხმძიმება, ისააკის შობა...) აბრაამი თავს მოსულ, უცხო კაცად მიიჩნევს („მწირ და წარმავალ ვარ მე თქვენ თანა“ (დაბ.23,4). სარას გარდაცვალების შემდეგ ის ოთხასი შეკელის (დიდრაქმის) ფასად ყიდულობს მამრეს მახლობლად მდებარე მიწასა და მახფელას მღვიმეს ხეთელი ეფრონისაგან. თუმცა, ეფრონიცა და სხვა ხეთელებიც ცდილობენ დაარწმუნონ, რომ საფასის გაღების გარეშეც მას ამ ადგილის მკვიდრობას არავინ ეცილება („რად, უფალო? ისმინე ჩუენი: მეფე ხარ ღმრთისა მიერ. ჩვენ შორის რჩეულთა საფლავთა დაჰფალ მკუდარი შენი, არა ვინ ჩუენგანმან დააყენოს საფლავი მისი შენგან დაფლვად მკუდარი შენი მუნ“, დაბ.23,6), აბრაამს სურს მართალი იყოს კაცთანაც და ღმერთთანაც, საფასით მოიპოვოს კაცისგან ის, რაც ღვთისაგან აღთქმით მიეცა, კაცის დამოწმებითაც გაამყაროს ბოძებული. სასყიდლით ის მხოლოდ მიწიერ განსასვენებელს არ ყიდულობს თავისთვის და სარასთვის, ამასთან ის ყიდულობს მომავლის იმედსა და სიმშვიდეს.

საგულისხმოა ისიც, რომ თუმცა აბრაამი სამგზის აღუმართავს საკურთხეველს უფალს ქანაანში, დაბეჯითებით ზრუნავს

სამარხი მიწის შესყიდვით ამ მიწის თავის საკუთრებაში დაგულ-
ვებას („უკუეთუ გულითად გნებავს, რათა დავჰფლა მკუდარი
ჩემი პირისაგან ჩემისა; მომეცინ მე ქუაბი მრჩობლი... ვეცხლის
რაღ ღირდეს, მომეცინ მე იგი“ (დაბ. 23,6), ანუ აბრაამის ქმედე-
ბაში თითქოს ცხადად ჩანს სამკვიდრო სივრცის გათავისების
ნიშნები, მაგრამ, იმავდროულად, თავად სიცოცხლის ბოლომდე
კარავში ცხოვრობს. ეს გარემოება, ვფიქრობთ, ცხადად მია-
ნიშნებს ხილული, ნივთიერი სოფლის მიმართ აბრაამის დამო-
კიდებულებას – მან განსაზღვრულ ჟამში მოიპოვა მკვიდრობის
სივრცე, მაგრამ მისი მკვიდრობა ხილულ სოფელში მთლიანობა-
ში მაინც მსხემობა და მდგმურობაა მარადიულ ზემთასოფელ-
თან მიმართებაში.

ცხოვრებათა ჟანრის აგიოგრაფიულ ტექსტებში სამკვიდრო
სივრცედ ძირითადად უდაბნო გვევლინება, სადაც ბერები
ანაქორეტული ან კენობიტური მოღვაწეობის ფორმით ცდილო-
ბენ ზემთა სოფლის დამკვიდრებას, *წამებათა* ჟანრის ძეგლები
კი ამ თვალსაზრისით არაერთგვაროვანია.

როგორც არაერთგზის შევნიშნეთ, სამკვიდრო სივრცის
გამორჩევა ღვთის ნებითა და კაცის მცდელობით ხორციელდება.
გრიგოლ ხანძთელის *ცხოვრებაში* საღმრთო ჩვენებით უწყებულ
სივრცეს („აუწყა ქრისტემან სანატრელსა მამასა გრიგოლს...
ადგილისა მის მიგებად მისა“, ძეგლები 1963:253) „წინამძღვრო-
ბითა სულისა წმიდისაჲთა“ მიაკვლევს წმინდანი; არაერთი დაბ-
რკოლების გადალახვა მოუწევთ წმინდა სერაპიონსა და მის სუ-
ლიერ ძმებს, ვიდრე გამოარჩევენ სივრცეს ზარზმის სავანისთ-
ვის, რომელიც სავსეა სასწაულებით და რომელიც მათთვის სამ-
კვიდრო სივრცედ იქცევა.

აბოხ *წამებაში* ქართლი ერთსა და იმავე დროს გვევლინება
დროებით სამოღვაწეო სივრცედაც და სამკვიდრო სივრცე-
დაც. დროებითი სამოღვაწეო სივრციდან გამოსვლისა და ექსო-
რიობის მცირე წრის გავლის შემდეგ აბო ბრუნდება ქართლში,
რომელიც მისი, როგორც წმინდანის „დედაა“ და ამგვარი დაბ-
რუნებით ის ბრუნდება სამკვიდროს წიაღში. ამასთან, მისთვის
მოსვლა ქართლში, როგორც დედის წიაღში, არის ერთადერთი
გზა სამუდამო სამკვიდრო სივრცისკენ, ზემთასივრცისკენ, ეს

არის გზა სასუფეველისაკენ. გმირისთვის ეს ცხადი და უეჭველი ჭეშმარიტებაა, ამიტომ მისი სწრაფვა ამ სივრცისკენ ეფუძნება მტკიცე და მიზანმიმართულ გადაწყვეტილებას: „დაღათუ ბევრეული ოქროსაჲდა ვერცხლისაჲმომცენ მე, გინათუ ტანჯვითა და გუემითა განმიკითხონ მე, ვერ განმაშორონ მე სიყუარულსა უფლისა ჩემისასა...“ (ძეგლები 1963:62). თუმცა, მისი მარტვილობა არ აღესრულება მანამ, ვიდრე სამკვიდრო სივრცეში შესაბამისი ჟამიერი ხდომილება არ დადგება. ქართლში მოსული აბო „სამისა წლისა ჟამთა იქცეოდა ქალაქსა მას შინა და გარემოს ყოველსა სოფლებსა განცხადებულად ქრისტიანედ, არამედ ვერვინ მიყვნა ჴელნი მას ზედა ბოროტებით, რამეთუ არლა მონვენულ იყო ჟამი მისი“ (ძეგლები 1963:62).

აგიოგრაფიულ ტექსტში სამკვიდრო სივრცეში წმინდანის მოღვაწეობა შეგვიძლია ორ ეტაპად განვიხილოთ: 1. **საწყისი** და 2. **გვიანდელი, კოჰერენტული**.

საწყის ეტაპზე ხდება 1. **გარესტრუქტურის მოწესრიგება/მასთან ადაპტირება** – ცხოვრებათა ჟანრის ტექსტებში – ტაძრის, კელიის, სატრაპეზოს მშენებლობა, წამებათა ჟანრის ტექსტებში – სამყოფელის სამოღვაწეო სივრცისთვის მიმსგავსება, ღვანლის ფორმის დამძიმება და 2. **შიდასტრუქტურის ჩამოყალიბება**: ცხოვრებათა ჟანრის ტექსტებში – სასულიერო პირთა ურთიერთობები, სამონასტრო კომუნის წეს-განგების შემუშავება, წამებათა ჟანრის ტექსტებში – ურთიერთობა სოციალურ-მთლიან, მის ცალკეულ წევრებთან). **მეორე**, ანუ გვიანდელი ეტაპი, რომელსაც **კოჰერენტული** ვუწოდეთ, პრაქტიკულად სულიერი მოსაგრეობის სასრული ფაზაა, რომლის შემდეგაც წმინდანი ზეშთა სივრცეში გადადის. რამდენადაც კოჰერენტულ ეტაპზე წმინდანისათვის სამყარო განიხილება, როგორც განუწილველი მთლიანობა, მას, როგორც ხორციელ ადამიანს, უშუალო კავშირი აქვს ზეშთა სივრცესთან. კოჰერენტული ეტაპი გაჯერებულია სასწაულებით, რომლებიც ხორციელდება **წმინდანის მიერ/მისი შუამდგომლობით ღვთის წინაშე (შუშანიკის წამება** – უშვილოთა და ბრმათა განკურნება, მოგვი დედაკაცის ეპიზოდი; გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება – მოსყიდული მკვლელის, ბაგრატ კურაპალატის სიძვის დიაცის, ცქირის... ეპიზოდები), ან **გამჟღავნებუ-**

ლად – სასწაულმოქმედი ხდება მოღვაწის წმინდა ნაწილი ან ის ადგილი, სადაც მონამეობრივი აქტი აღსრულდა (*აბოს ნამება* – საგოდებელთან, სადაც მარტილის გვამი დაწვეს, „ყოველ-ნივე... მაღლობითა ქრისტესითა მივიდოდეს და აღილებდეს მი-ნასაცა მის ადგილისასა, და მრავალნი სენთაგან შეპყრობილნი მიჰყვანდეს და მასვე დღესა შინა განიკურნებოდეს“, ძეგლები 1963:74). და ამდენად იკვრება რკალი – **აგიოგრაფიული ტექსტის პროტაგონისტი რეალიზდება წმინდანად საკრალურ სივრცეში და სივრცის საკრალიზაცია გაცხადდება პროტაგონისტის ღვან-ლის შედეგად.**

სამკვიდრო სივრცეში ქრისტეზე დაწინდული ადამიანი ისევ სულიერი მოსაგრეა, ისევ „სოფელშია“, მაგრამ კოჰერენტულ ეტაპზე უკვე აღდგენილია დარღვეული კავშირი ღმერთსა და ადამიანს შორის, ღვთისა და კაცის თანაშეარსებების პროცესი ფიზიკურ სივრცეში სასრულ კონდენციას უახლოვდება, წმინ-დანისთვის დისპერსიული (რეალური/ირეალური) სამყარო გამ-თლიანებულია. ეს, პრაქტიკულად, ინიციაციის, სულიერების გზაზე ზესვლის ბოლო საფეხურია, რომელიც განსრულდება გარდაცვალებით. გარდაცვალებამდე წმინდანი საკუთარ არ-სებობას მარადისობაში განჭვრეტს და წინასწარმეტყველებს საკუთარი გარდაცვალების დროს, ღვთისაგან უწყებულს: „ხვალე განსლვად არს ჩემი ჴორცთაგან და მისლვად უფლისა ჩე-მისა და ღმრთისა იესუ ქრისტეს თანა“, რამეთუ ესე უფალმან გამოუცხადა თჳსსა მას მონამესა“ (ძეგლები 1963:67). კოჰერ-ენტულ ეტაპზე დროცა და სივრცეც აბოსთვის პირობითი კატ-ეგორია ხდება. **დრო არის ის, რაც მასშია, რაც მისი ინდივიდუ-ალური განცდის კატეგორიაა და არა – ობიექტური, ფიზიკური, და სივრცეც წარმოდგენილია როგორც დროსთან შეთანადებუ-ლი სუბიექტური კატეგორია** – თავად პერსონაჟის ორად განწი-ლული ფიზიკური და არაფიზიკური სუბსანტიდან დიმიანტის მნიშვნელობას იძენს მეორე და პერსონაჟი თითოქოს უკვე მიღ-მიური სამყაროდან ჭვრეტს საკუთარი სხეულის გადაადგილე-ბას ფიზიკურ სივრცეში და ის, რაც მომავალია, რაც მომავლის ნაწილია, წმინდანისთვის ცხადი და საჩინოა მაშინაც, როცა ის ჯერ კიდევ არ მომხდარა: „ხოლო იგი მივიდოდა, ვითარცა ვინ

მოგზაურ ექმნის მკუდარსა, ეგრე ხედვიდა თჳსსა მას გუამსა; და სულითა თჳსითა მოგზაურ ქმნული თჳთ იტყოდა ფსალმუნსა ამას ას და მეთორვამეტესა: „ნეტარ არიან უბინონი გზასა, რომელნი ვლენან რჯულსა უფლისასა“ (ძეგლები 1963:70).

ქრისტიანული სიმბოლიკა სხეულს განიხილავს, როგორც სულის სამკვიდროსა და სამოსს („ჭორცნი ეგე თქუენნი ტაძარნი თქუენ შორის სულისა წმიდისანი არიან, რომელ-ეგე გაქუს ღმრთისაგან“ პავლე, I კორ., VI, 18), ხოლო გარდაცვალებას – როგორც წუთისოფლიდან განსლვას, სხეულის დატოვებას, მიქცევას („უამი იგი მიქცევისა ჩემისაჲ მოინია“), ზეშთა სოფელში გადასვლას, მაგრამ წმინდანის სხეული/სხეულის ნაწილები, ნივთები ან სამარხი სასწაულებრივი ნიშნით აღიბეჭდება. **წმინდანის სამარხი მისი გარდაცვალების შემდეგ იქცევა სამკვიდრო სივრცის ცენტრად, საიდანაც ხდება მისტიკური ველის განშლა ფიზიკურ სივრცეში.** სამარხი/საფლავი ერთსა და იმავე დროს არის **სასრულობისა** (სხეულებრივი კვდომის) და **უსასრულობის** (გარდაცვალების, მარადიულობაში გადასვლის) სიმბოლო. ქრისტიანულ სიმბოლიკაში მაცხოვრის საფლავს განიხილავენ, როგორც ღვთისმშობლის წიაღს, რომელიც ხსნასთან და ახალშობასთან ასოცირდება, ამგვარადვე გაიაზრება ადამის საფლავზე მაცხოვრის ჯვარცმიდან დაღვრილი სისხლი – ხსნა, ადამის ცოდვების აღზოცვა. აგიოგრაფიულ ტექსტებში საფლავი, ერთი მხრივ, ასოცირდება მარადიულობის კარიბჭესთან, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი უკავშირდება ქორწინების საიდუმლოებას, რომელიც მისტიკაში განიხილება, როგორც სასულიერო პირის დანიშნვა ქრისტეზე. საფლავს სიმბოლური დატვირთვა აქვს როგორც სხვა მორწმუნეებისთვისაც, ასევე – თავად მოწამისათვის. შუშანიკი ითხოვს სამარხი განუკუთვნონ სწორედ იმ ადგილას, სადაც იწყება მისი წამება: „შეჰვედრებდა ნეშტთა მათ ძუალთა მისთასა და უბრძანებდა დასხმად ადგილსა მას, ვინაცა-იგი პირველად გამოითრიეს“ (ძეგლები 1963:28), რადგან ეს არის მისი, როგორც მარტვილის, აღმოშობის საწყისი, ევსტათი მცხეთელი მცხეთაში ითხოვს დამარხვას და ეს ადგილი ხდება სასწაულმოქმედი („ვიდრე აქამომდის იქმნებიან კურნებანი სნეულთანი მადლითა უფლისა ჩუენისა“, ძეგლები 1963:45).

ღრმად მოხუცებულ გრიგოლ ხანძთელს, რომელსაც „ოხჯანი ამის ცხორებისაჲ შატბერდს“ ეგულებოდა, ხანძთელი ბერები ხანძთაში დაბრუნებას სთხოვენ, გრიგოლი დაჰყევება მათ ნებას, რადგან, მისი აზრითაც, „უწინარეს აღშენებული ადგილი ემართლების მაშენებელსა თჳსსა უფრომისსა პატივსა, ვითარცა მოხუცებული ემართლების ჭაბუკსა პატივით მსახურებასა“, (ძეგლები 1963:310)

ქრისტიანების მიმართ ანტაგონისტურად განწყობილი ძალები ყოველთვის ცდილობენ აღკოცონ „საცთური ქრისტიანეთაჲ“ და ან საიდუმლოდ დატოვონ გარდაცვლილი მოწამის საფლავი ან საერთოდ არ აღირსონ სამარხი მოწამეობრივად აღსრულებულ ქრისტიანს. ამგვარად ცდილობენ არაბები სამკვიდრო ადგილის, სამარხის მოშლით აბოს მოწამეობრივი ღვანლის დაკნინება-გაუფასურებას ქრისტიანთათვის, ამიტომ ამირას აბოს გვამის დაწვის ნებართვას სთხოვენ: „თუ ვინმე თავი მოიკლის ქრისტეს მათისათჳს, მოიპარიან გუამი მისი და პატივს-სციან მას დაფლვითა, ტყუვილითა რეცა თუ სასწაულსა და კურნებასა რასმე განსთქუმედ ერსა შორის, და სამოსელსა და თმასა თავისა მისისასა და ძუალსა მისსა განიყოფედ, რეცა საცოდ სნეულთათჳს, და ამით სახითა მრავალნი უცებნი შეიტყუენიან. ან ბრძანე გუამი მისი მოცემად ჩუენდა, რაჲთა განვილოთ და დავნუათ იგი ცეცხლითა და განვაქარვოთ იგი და აღვკოცოთ საცთური ქრისტიანეთაჲ“ (ძეგლები 1963:72). არაბთა ამგვარი მცდელობის მიუხედავად, აბოს მკვიდრობა მაინც განხორციელდება: „და იქმნა წყალი იგი მდინარისაჲ მის წმიდათა მათ ძუალთა სამოსელ გარეშეხუევითა მით და სიღრმჳ იგი წყალთაჲ საფლავ წმიდისა მის მარტულისა, რაჲთა არავინ უდებად მიეხოს მათ“ (ძეგლები 1963:73). ამასთან, მის მკვიდრობასა და ღვანლს ორგზის დაამოწმებს უფალი: „გარდამოავლინა უფალმან ადგილსა მას ზედა ვარსკულავი მოტყინარჴ... რომელი მყოვარ-ჟამ დგა ადგილსა მას, სადა დაწუვეს ნეტარი იგი მოწამჴ ქრისტესი... ხოლო კუალად მეორესა ღამესა უმეტჴსლად წყალთა გამოსცეს განსაკურვებელი ნათელი...“ (ძეგლები 1963:73). აბოს მკვიდრობა თბილისში განიხილება მარადიულობის კონტექსტში, რამდენადაც იგი დღემდე თბილისის მფარველ წმინდანად ითვლება.

ყველა სივრცე, გარდა **ზეშთა სივრცისა**, ფუნქციონირებს ჟამით და ჟამში. მხოლოდ ზეშთა სივრცეში არის უჟამობა, მარადიულობა, ეს სივრცე ჟამით აღარ იზომება, რადგან ეს არის „სივრცე დგომისა და ძრვისა არსთაჲსაჲ არამქონებელი“ (A61:62,II). ზეშთა სივრცეში გადასვლას წინ უძღვის სივრცე ჟამიერი (ეკლ. A61:172,I) – საბოლოო ეტაპი, როცა სამკვიდრო სივრცეში გმირისთვის დგება განთვისებული ჟამის, მინიერი ყოფის განსრულება, ანუ ხდება განთვისებული ჟამისა და სამკვიდრო სივრცის თანხვედრა – წმინდანის გარდაცვალება.

ამდენად, გმირი გადის სულიერი მოსაგრეობის ხუთ ფაზას, ხოლო მეექვსე, – საღმრთო მოქალაქეობა, გადასვლა ზეშთა-სივრცეში (Σπερσχυς), საღმრთო სივრცეში („სივრცედ უკუე საღმრთოდ ითქუმოდენ ზეშთასივრცისა იგი განფენაჲ ღმრთისაჲ ყოველთა ზედა (ლექსიკონი 2010 :30), აღარ არის სულიერი მოსაგრეობის ფაზა. ის დგება სულიერი მოსაგრეობის გასრულების შემდეგ და გულისხმობს გმირის გადასვლას მეტაფიზიკურ სივრცეში, სასრულიდან უსასრულობაში, ჟამიერობიდან უჟამობაში, გულისხმობს „ზეცისა მთავრობისა თანამოდასეობას“, სასუფეველის დამკვიდრებას. როგორც მამამ განკაცებული ძე აღადგინა – „მინისაგანი ესე კაცებაჲ თანა-ალიყვანა და მარჯუენით მამისა მჯდომარე არს, რომელი იგი საკურველად განგებულებით შეიერთა ღმრთეებამან“, ასევე, აგიოგრაფი ავტორის მითითებით, ქრისტიანული სამება მოწამეს, წმინდანს საღმრთო მოქალაქეობასა და განთვისებულ ადგილს მიაკუთვნებს სასუფეველში.

სივრცეთა ორგანიზების ზემოგანხილული სქემა ზოგადი მახასიათებელია აგიოგრაფიული ტექსტისთვის, თუმცა, რა თქმა უნდა, რიგ შემთხვევებში, შესაძლოა, დადასტურდეს როგორც სტრუქტურული მიმდევრობის რღვევა, ისე – განკერძოებული, ორიგინალური შემთხვევები, მაგრამ მთლიანობაში აგიოგრაფიული ტექსტის პროტაგონისტისა და ფიზიკური თუ მეტაფიზიკური სივრცის ურთიერთმიმართების განხილული ასპექტები ზოგადი მახასიათებელია ამ ჟანრის ტექსტებისათვის აგიოგრაფი ავტორის იდეურ-იდეოლოგიური კონცეპტიდან გამომდინარე.

დამოწმებანი:

ამირხანაშვილი: ამირხანაშვილი ი. აგიოგრაფიული თხზულების დრო და სივრცე – <http://www.nplg.gov.ge/gsd1>

დეკარტი 2001: დეკარტი რ. მსჯელობა მეთოდის შესახებ. მეტაფიზიკური მედიტაციები. თბილისი: 2001.

იოანე დამასკელი 2000: იოანე დამასკელი. გარდამოცემა. თბილისი: 2000

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბილისი: 1980.

კეკელიძე ... 1987: კეკელიძე კ., ბარამიძე ალ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი: 1987.

კიკნაძე : კიკნაძე ზ. ადამიანი ბიბლიურ დროში – <http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream>

ლექსიკონი 2010: ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი. თბილისი: 2010.

მანტოვა 2014: РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА В ВИЗАНТИЙСКИХ ЖИТИЯХ СВ. НИКОНА МЕТАНОИТЕ И СВ. ГРИГЕНТИЯ. Мантова Ю. *Филологические науки. Вопросы теории и практики*, № 2 (32) 2014, часть 1, стр.120-125.

მრეველიშვილი 2001: მრეველიშვილი ნ. გრიგოლ ნოსელის გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრების ქართული რედაქციები. თბილისი: 2001.

სირაძე 1987: სირაძე რ. ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები. თბილისი: 1987.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული. თბილისი: 1991.

ხელნაწერი A 61: ხელნაწერი A 61. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის კოლექციიდან.

სოჯა 1989: Soja E. W. Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory. London – New-York: Verso, 1989.

ჭელიძე : ჭელიძე ე. გ ზა სამეუფო – <http://library.church.ge/>

Ontological Category of Space and Hagiographical Text According to Ioane Sabanisdze's the Martyrdom of Abo

Ioane Sabanisdze's hagiographical composition "The Martyrdom of the Saint and Blessed Martyr of Christ Abo" is an important monument in many respects. It attracts many researchers' interest from the viewpoint of plot and architectonics, general-genre or national-cultural peculiarities. This work considers a correlation between space and the protagonist as a kind of base for organizing hagiographical text. When dealing with the issue two major aspects have been singled out: 1. **The space of hagiographical text – formal structure of a text;** 2. **The space in hagiographical text – conceptual structure of a text.**

Under **the space of hagiographical text** is understood formal stratum the text structure, organization of the succession of formal layers of literary text by the author which can be regarded as a) **frontal space** and b) **decorative space**.

Under conceptual structural stratum of the text – the space in hagiographical text – three main categories of the space and several subcategories are meant: a) **metaphysical space**; b) **mental space**; c) **physical space**. The latter in its turn is differentiated into: 1. **Temporal activity space**; 2. **Exorbis** (pilgrimage, wandering) space; 3. **One's own activity space**; in his own activity space the protagonist passes through two stages– **the initial and coherent** (existence in two interconnected physical and metaphysical spaces); after passing through these stages a time-space coincidence of final phases occurs ("one's own" time-space), death of the protagonist, perfection of spiritual activity, transition into heavenly space in which the protagonist is no longer a spiritual warrior, he already becomes a divine citizen.

In order to consider the issue by the method of intertextual-typological intercomparison, we made use of archetypal patterns of the Old Testament as well as other hagiographical texts.

ნერსე დიდი, ძე ადარნასე კურაპალატისა

შენიშნულია, რომ შუა საუკუნეებში სახელმწიფო, ენა, კულტურა, ღვთისმსახურება, საეკლესიო კანონები და ასკეტიკური წესები, სულიერი მამები, მეფეები და მთავრები ამდიდრებენ, ართულებენ, განამტკიცებენ ქრისტიანი მოღვაწის სამყაროს, იქცევენ მათ ყურადღებასა და სიყვარულს.

ადარნასე კურაპალატის ძის, ნერსე ერისთავის ცხოვრების გზა, მოღვაწეობის კონცეფცია სწორედ ამ ნიშნითაა გამორჩეული და უშუალოდ მიემართება უცხოტომელ წმ. აბო თბილელსა და წმ. გრიგოლ ხანცთელს, რომლებიც არა მხოლოდ ქრისტიანობის აღმსარებელნი, რწმენის განმცხადებელნი და დიდი ქრისტიანი მოღვაწენი გახდნენ, არამედ მაცხოვრის მიმართ სიყვარულის, უფლისკენ სწრაფვის, ქართველი ერის ინტერესების გამომხატველნიც.

ნერსე II-ის შესახებ არაერთხელ თქმულა, რომ ისტორიოგრაფიაში მასზე ერთობ მწირი ცნობებია შემონახული. ეს გარემოება ათქმევინებდა ვახტანგ ჭელიძეს, რომ, სამწუხაროდ, იგი ყველგან გაკვრით არის მოხსენიებული, სასხვათაშორისოდ, სხვა მოვლენებთან დაკავშირებით. არადა ტიტული „დიდი“ ნერსე ერისთავისა, რომელსაც ქართული სამონასტრო ცხოვრების ისტორიის ერთი მნიშვნელოვანი ფურცლის ბრწყინვალე მცოდნე და აღმწერელი გიორგი მერჩულეც „დიდ ნერსედ“ მოიხსენიებს, იძლევა იმ აზრის დაშვების საფუძველს, რომ მას ეს წოდება განსაკუთრებული დამსახურებისათვის აქვს მინიჭებული, როდესაც სახელმწიფო მოღვაწე ქვეყნის პოლიტიკურ და კულტურულ-ეკონომიკურ სფეროში თვალსაჩინო ადგილს იკავებს.

ქართლის ერისთავის ცხოვრების მეტ-ნაკლები სიზუსტით შეფასებისათვის საჭიროა ეპოქის ისტორიული ვითარების წარმოდგენა, მითუმეტეს, რომ ჩვენი ქვეყანა VII–VIII საუკუნეების მსოფლიოში განვითარებულ უმნიშვნელოვანეს პროცესებში უშუალოდ იყო ჩართული. როგორც ქვემოთ შევეცდებით ჩვენებას, ნერსე დიდი არა მხოლოდ ხედავს მომხდარ მოვლენებს,

არა მარტო მონაწილეობს მათში, არამედ წარმართავს კიდეც პროცესებს, თუმცა კი მისი და წმ. აბოს ურთიერთობები პირდაპირ არ იკითხება მოწამის არც ბაღდადის, არც თბილისისა თუ ხაზარეთის, არც აფხაზეთისა და შემდგომ თბილისში დაბრუნების ეპიზოდებში.

750 წელს იმდროინდელ მსოფლიო იმპერიაში, არაბთა სახალიფოში, ომანიანთა დინასტიის ხელისუფლება (661-750 წწ.) შეიცვალა აბასიანთა მმართველობით (750-1258 წწ.). როგორც ო. ცქიტიშვილი შენიშნავს, დაპყრობილ ხალხთა მტკიცედ დამორჩილების მიზნით, აბასიანებმა უარყვეს ომანიანთა შედარებით ტოლერანტული, ე.წ. რჯულშემწყნარებელი, რჯულთმენითი პოლიტიკა.

წინასტორიული ვითარება კი ასეთი იყო: აღმოსავლეთ საქართველოში არაბები VII საუკუნის 40-იან წლებში გამოჩნდნენ. სხვადასხვა სახელმწიფოს დაპყრობისას ისინი განასხვაებდნენ ძალით (ანვათან) და საზავო მოლაპარაკებით (სულჰ) დამორჩილებულ ქვეყნებს. დასუსტებულმა ქართლ-კახეთმა მეორე, უფრო მისაღები ფორმა აირჩია, რითაც გადაირჩინა თავი ფიზიკური და ეკონომიკური განადგურებისაგან.

აღნიშნული პერიოდის ერთ-ერთ ლაშქრობაზე ცნობებს გვანდის არაბი ავტორი აბუ მუჰამად აჰმად იბნ ასამ ალ-ქუფი (გარდაიცვალა 926 წელს) თავის რვა ნაწილად დაყოფილ სამტომიან ისტორიულ ნაშრომში „ქითაბ ალ-ფუთუჰ“ („წიგნი დაპყრობათა შესახებ“), სახელდობრ, არაბი მხედართმთავრის, სალმან იბნ რაბია ალ-ბაჰილის სამხედრო ექსპედიციაზე ქართლში (ჯურზან) 645 თუ 646 წელს. თითქმის ათი წლის შემდეგ სახალიფოსა და თბილისის მოსახლეობას შორის გაფორმდა ხელშეკრულება, ე.წ. „დაცვის სიგელი“ („ქითაბ ალ-ამან“) არაბი მხედართმთავრის, ჰაბიბ იბნ მასალამა ალ-ფიჰრის (614-662 წწ.) სახელით, როგორც ჩანს, 654 წლის დასასრულს ან 655 წელს ხალიფა ოსმან იბნ აფანის (644 – 656 წწ.) ზეობისას. მოსახლეობას დაეკისრა მიწისა (ხარაჯა) და სულადობის (ჯიზია) გადასახადები. „ამ ხელშეკრულების ტექსტი და, აგრეთვე, ჰაბიბ იბნ მასალამას წერილი თბილისის მოსახლეობის სახელზე სანიმუშო დასტურია იმისა, თუ რამდენად ფრთხილ და გონივრულ პოლიტიკას

ატარებდნენ არაბები დაპყრობილ ქვეყნებში, ზედმეტი სისხლისღვრა, მსხვერპლი და ნგრევა თავიდან რომ აეცილებინათ“ (ო. ცქიტიშვილი).

ამ შეთანხმების მიხედვით, ქრისტიანი მოსახლეობის თითო კომლი იღებდა ერთ დინარ სულად გადასახადს – ჯიზიას. არაბები არ ეხებოდნენ მოძრავ და უძრავ ქონებას, ქრისტიანულ ტაძრებს, ხელს არ უშლიდნენ ღვთისმსახურებას; ამავე დროს კრძალავდნენ კომლთა გაერთიანებას, რათა არ შემცირებულიყო გადასახადი. მოსახლეობა ვალდებული იყო, ლაშქარს ჩამორჩენილ ჯარისკაცზე ეზრუნა, ხოლო ის პირი, რომელიც მუსლიმურ ლოცვას შეასრულებდა და ზაქათას გაიღებდა, როგორც აუცილებელ გადასახადს, რომელსაც ღატაკთა დასახმარებლად მაჰმადიანი ისლამის კანონების თანახმად ასრულებდა, ხელშეუხებლად ცხადდებოდა; მაგრამ ფიცის გამტეხი, ისლამის მოლალატე და ჯიზიაზე უარისმთქმელი მტრად მიიჩნეოდა. ამავე დროს არაბებს ეკრძალებოდათ კომლთა ხელოვნურად დაყოფა გადასახადის თვითმიზნურად გასაზრდელად.

„ეს არის წიგნი ჰაბიბ იბნ მასალამასი... თბილისის მოსახლეობისადმი... ჯიზიას გადაიხდით ყოველ კომლზე თითო სრულ დინარს. თქვენ არ გაქვთ უფლება, რომ გააერთიანოთ განაყოფი კომლები თქვენი ჯიზიას შესამცირებლად და არც ჩვენ, რომ დავყოთ ერთიანი კომლები ჩვენთვის ჯიზიას გასადიდებლად... თუ შეემთხვათ მუსლიმებს რაიმე საქმე, ვერ მოიცალეს თქვენთვის და დაგიმორჩილათ თქვენ მტერმა თქვენმა, ამის გამო თქვენ არ დაისჯებით“.

„დაცვის სიგელი“

ეს მიდგომა ბადებდა ერთგვარი სამართლიანობის განცდას, რასაც ემატებოდა არაბთა ვალდებულება დაპყრობილი ხალხის დასაცავად სხვა გადამთიელთა შემოსევისაგან.

„დაცვის სიგელი“ VIII საუკუნის 20-იანი წლების შუა ხანებში ხაზარეთში სალაშქროდ მიმავალმა არაბმა სარდალმა, ჯარაჰ იბ აბდ ალაჰმა ცნო და განაახლა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ამის მოტივად შემდეგი მიზეზია დასახელებული: საჭირო გახდა მოსახლეობისთვის საკუ-

თარი ვალდებულების შეხსენება; როგორც ჩანს, აღარ სრულდებოდა „დაცვის სიგელით“ განსაზღვრული პირობები; შესაძლოა, ამას მოჰყვა არმინიისა და აზერბაიჯანის იმდროინდელი გამგებლის, მარვან იბნ მუჰამადის, იმავე მურვან ყრუს დამსჯელი სამხედრო ექსპედიცია 735 წელს უმძიმესი შედეგით – გარდა იმისა, რომ მოსახლეობა დიდად დაზარალდა და ეკონომიკა მოიშალა, აღმოსავლეთ საქართველოში შეიქმნა სრულიად უცხო სამხედრო-ადმინისტრაციული ერთეული, თბილისის საამირო მუსლიმი არაბი ამირას მეთაურობით. დამყარდა ორხელისუფლებიანობა: ერთი მხრივ, თბილისის ამირას და, მეორე მხრივ, მისდამი დაქვემდებარებული ქართლის ერისმთავრის სახით.

როგორც შევნიშნეთ, 750 წელს არაბთა იმპერიაში ხელისუფლად ომანიანთა ნაცვლად აბასიანთა დინასტია მოვიდა, რომელმაც დაამძიმა რჯულთმენითი პოლიტიკა. ასე რომ, ეს გამკაცრება, ფაქტობრივად, მურვან ყრუს შემოსევის გაგრძელება იყო.

შექმნილი ვითარებიდან გამომდინარე, შემდეგი მოვლენები განვითარდა: არაბული წყაროების გამოყენებით ქართველ ისტორიკოსთა მიერ დადგენილია, რომ 770-771 წლებში სარკინოზთა წინააღმდეგ წინარ-კახთა საკმაოდ მასშტაბური აჯანყება დაიწყო. ამ პერიოდისთვის ქართლის ერისმთავარი სწორედ ნერსე დიდი იყო. „ბოროტ კაცთა“ შესმენით ის 772 თუ 773 წელს ბაღდადში დაიბარეს და დაატუსაღეს. ხალიფა ალ-მანსურის გარდაცვალების შემდეგ კი, ანუ 775 წელს, ახალმა მმართველმა, ალ-მაჰდიმ (775-785 წწ.) ნერსე პატივით გაათავისუფლა. ისმის კითხვა: რატომ დააპატიმრეს ქართლის ერისმთავარი სარკინოზებმა? ო. ცქიტიშვილის აზრით, ამის მიზეზი ნერსეს გარკვეული, შესაძლებელია, გადამწყვეტი კავშირიც კი იყო წინარ-კახელებთან. არც ის არის გამორიცხული, რომ ქართლის ერისმთავარს მოემზადებინა ეს ამბოხება. ამ აზრს ამყარებს ის გარემოება, რომ გათავისუფლებული და კვლავ შერისხული ნერსე 780 თუ 781 წელს არაბთა მოსისხლე მტრებთან, ხაზარებთან (ხაკანატი X ს-ში დაიშალა) გადავიდა, რათა მათთან პოლიტიკური კავშირი დაემყარებინა (კ. კეკელიძე) და ახალი აჯანყება მოემზადებინა (პ. ინგოროყვა). თუმცა ამ სწრაფვას განხორციელება არ ეწერა –

VIII საუკუნის მეორე ნახევარში აბასიანთა დინასტია ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა პოლიტიკურ და სამხედრო ძლიერებას (სახალი-ფოს რღვევის პროცესი მოგვიანებით, IX საუკუნის დამდეგიდან დაიწყო), რის გამოც ხაზარებმა თავი შეიკავეს არაბთა წინააღმდეგ ბრძოლის დაწყებისაგან.

ფრაზა „შესმენითა ბოროტთა კაცთადა“ კ. კეკელიძეს აფიქრებინებდა, რომ ქართლში გარკვეული შიდა პოლიტიკური პროცესები მიმდინარეობდა ერისმთავრობის „უფლების“ მოსაპოვებლად, კერძოდ: ქართლის ერისთავი ჯუანშერი, რომელიც ხაზართა მიერ 764 წელს ქართლის დარბევისა და თბილისის აღების შემდეგ შვიდი წლის განმავლობაში ხაზარეთში იყო დაკავებული, 771 წელს სამშობლოში დაბრუნდა. ქართლის ერისმთავრობა იმ პერიოდში ხელთ ეპყრა ნერსეს მამას, ადარნასე კურაპალატს, რომელსაც კურაპალატობის პატივი არაბების მოწინააღმდეგე ბიზანტიელებისაგან უნდა მიეღო. გარდაცვალების შემდეგ ადარნასე ნერსემ შეცვალა. ხაზარეთიდან დაბრუნებული ჯუანშერი, როგორც ჩანს, თავს ქართლის ლეგიტიმურ ერისმთავრად მიიჩნევდა, რის გამოც დაიწყო ბრძოლა ნერსეს წინააღმდეგ. შედეგად ეს უკანასკნელი ხალიფა აბდ-ალაჰ უბუ-ჯაფარ ალ-მანსურმა (754-775 წწ.), იგივე აბირა-მუმნ აბდილამ, დაიბარა ბაღდადში, „რომელიცა იგი მან აღაშენა“; ალბათ, ეს დაპირისპირება გაგრძელდა, რადგან სამი წლის შემდეგ სამშობლოში დაბრუნებული ქართლის ერისმთავარი, როგორც ითქვა, ხუთი წლის მერე ამჯერად ხაზარეთში გადავიდა.

ასეთია VII–VIII საუკუნეების ზოგადი სურათი იმ გლობალური ისტორიული პროცესებისა, რომელშიც ჩართული იყო მსოფლიო მოვლენების გზაჯვარედინზე მყოფი ჩვენი ქვეყნის აღმოსავლეთი რეგიონი. იკვეთება, რომ VIII საუკუნის 70-იანი წლებიდან ნერსე დიდი ამ პროცესებში უშუალოდ იღებდა მონაწილეობას. მისი აქტიურობა იძლევა საშუალებას, რამდენადმე რეკონსტრუირდეს ამ გამორჩეული პიროვნების პორტრეტი.

„ნმ. აბოს ნამებასა“ და „ნმ. გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“ აღწერილი მოვლენები აჩვენებს, რომ სარწმუნოებასთან სახელმწიფოს ურთიერთობამ საბოლოოდ მიიღო მონესრიგებული, გაშუალოებული, ინსტიტუციონალური ხასიათი. ასეთმა

სისტემურობამ, მსოფლმხედველობამ ხელი შეუწყო იმას, რომ უცხოტომელი აბო საქართველოს მხოლოდ მოქალაქეობით კი არ კმაყოფილდება, არამედ თამამად ისწრაფვის ახალი სამშობლოს პირდაპირ „წმიდათა წმიდისკენ“, ხდება მისი განუყოფელი ნაწილი და ეროვნული სინმიდე (მამა იოსებ ზეთიშვილი). ამის არა მხოლოდ პოლიტიკური, არამედ სულიერი საფუძველი სწორედ ნერსე ერისთავის გარემოცვაში შეიქმნა, რომელშიც მნიშვნელოვანი ადგილი საგანმანათლებლო სისტემას ეკავა.

ნერსეს საერისმთავრო კარზე შემოიკრიბა ეროვნული სულისკვთებით ანთებული წრე – განსაკუთრებით ახალგაზრდობა. წმ. გრიგოლ ხანცთელი სწორედ ამ წრის წარმომადგენელი იყო, რომელმაც, შეიძლება ითქვას, შუა საუკუნეების საგანმანათლებლო სისტემის კვალობაზე უნიკალური განათლება მიიღო („სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაჲ ისწავა...“). მასთან ერთად იყვნენ საბა იშხნელი, თეოდორე ნექველი და ქრისტეფორე კვირიკეწმიდელი. ხანცთაში გადასულებს კი მოგვიანებით თბილისიდან და საქართველოს სხვა კუთხეებიდან თანამოაზრეებმა ჩააკითხეს – ისინი შეიქნენ „ერთ ზრახვად შეკრებულნი“.

ასე რომ, ნერსე დიდის ოჯახი „ერთ ზრახვად შეკრებული“ ის სულიერი გარემო გახდა, სადაც ეროვნული მუხტი ღვიოდა. „აქ აინთო ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის ლამპარი; აქ ჩაისახა ქვეყნის გაერთიანების იდეა, აქ შემუშავდა და ჩამოყალიბდა ამ დიდი ეროვნული საქმის კონკრეტული ღონისძიებანი. ეს ისტორიული მისია წილად ხვდა ნერსე მეორეს“ (ვ. ჭელიძე).

ზემოთ შევნიშნეთ, რომ ქართლის ერისთავსა და წმ. აბოს შორის ურთიერთობა იოანე საბანისძის თხზულებაში პირდაპირ არ იკითხება. სამაგიეროდ უშუალოდ გვხვდება ეს კონტაქტები იაკობ ხუცესსა და წმ. შუშანიკს, მოძღვარსა და მის სულიერ შვილს შორის. გავიხსენოთ იაკობის მოთხრობაში დიალოგებად წარმოდგენილი რამდენიმე შესაბამისი ეპიზოდი:

იაკობი: „ღვანლსა დიდსა შესლვად ხარ, დედოფალო!

– ეკრძაღე სარწმუნოებასა ქრისტესისსა, ნუუკუე მტერმან ვითარცა სრსვილმან საძოვარი პოოს შენ თანა“

წმ. შუშანიკი: „ხუცეს, და მეცა დიდსა ღვანლსა განმზადებულ ვარ“.

სხვა მაგალითი:

იაკობი: „მტკიცედ სდგაა“

და მან მრქუა მე: ნუ იყოფინ ჩემდა, თუმცა ვეზიარე საქმეთა და ცოდვათა ვარსკენისთა.

მე მიუგე და ვარქვი მას: მწარე გონებაჲ აქუს მას, გვემასა და ტანჯვასა დიდსა შეგაგდოს შენ.

ხოლო მან მრქუა მე: უმჯობეს არს ჩემთა ხელითა მისთაგან სიკვდილი, ვიდრე ჩემი და მისი შეკრებაჲ და წარწყმედაჲ სულისა ჩემისაჲ, რამეთუ მასმიეს მე პავლეს მოციქულისაგან: „არა დამონებულ არს ძმაჲ, გინა დაჲ, არამედ განეყენენ“.

ამ და სხვა დიალოგებიდან ჩანს, რომ იაკობი სულიერი შვილისკენ სულ მიიჩქარის, სურს კვლავ და კვლავ შეამონმოს, შეუძლია თუ არა დედოფალს აღთქმული სიმტკიცის გამოჩენა, საჭიროა, კიდევ ერთხელ შეახსენოს მოვალეობა.

„მხნე იყავ, მოთმინე და სულგძელ“, – აფრთხილებს იგი წმ. შუშანიკს. იაკობს დედოფალი თითქოს დიდი ხანია, გამზადებული ჰყავს ბრძოლისთვის ვარსკენისა და ირანის წინააღმდეგ. ამ ეპიზოდებიდან შეიძლება დავინახოთ იაკობის გულისზრახვა, მისი მიზანი საპიტიახშოში პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი ცვლილებების თავიდან ასაცილებლად.

ამგვარი ამოცანა ჰქონდა დასახული ნერსე დიდსაც – შექმნილი ვითარება ქართლში უდიდეს საფრთხეს უქმნიდა ქვეყნის სახელმწიფოებრივ საფუძვლებს; ეს რეალობა აღწერა იოანე საბანისძემ თავის თხზულებაში და მიანიშნა რამდენიმე მნიშვნელოვან პრობლემაზე: რწმენითი შემეცნების დანერგვა, უცხოტომ პროზელიტთა (მოქცეულთა) ზიარება, ქართველთა ადგილი „ოიკუმენაში“ (კულტურულ მსოფლიოში), ქართველთა ეროვნული ღირსებანი და ა.შ. „ჩვეულებისამებრ მამულისა სლვაჲ“ და „აღვერიენით ერსა უცხოსა“ – ეს არის „წმ. აბო თბილელის წამების“ ორი უმთავრესი იდეა, რომელიც ეროვნული თვითშემეცნების დამკვიდრების თვალსაზრისით თხზულებას საეტაპო მნიშვნელობის ძეგლად აქცევს (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, რ. სირაძე). სწორედ საეტაპო მნიშვნელობის მოღვაწეობად არის გასააზრებელი ნერსე ერისთავის სახელმწიფოებრივი საქმიანობა.

იაკობ ხუცესის თხზულებიდან მოყვანილი დიალოგების ანალოგიით თუ ვიმსჯელებთ, რა თქმა უნდა, მხოლოდ წარმოსახვით შეიძლება იმის განსაზღვრა, როგორი საუბრები გაიმართებოდა ნერსე დიდსა და წმ. აბო თბილელს შორის, თუმცა შედეგს ვიგებთ აფხაზეთიდან თბილისში დაბრუნებამდე არაბი ჭაბუკის სიტყვებიდან; მანამდე კი აფხაზთა მთავარი ლეონ მეორე მას ასე აფრთხილებს: „ნუ განხვალ შენ ამიერ ქვეყანით, რამეთუ ქვეყანა იგი ქართლისაჲ სარკინოზთა უპყრიეს. და შენ ხარ ბუნებით სარკინოზ და არა გიტეონ ქრისტიანობით მათ შორის. და მეშინის მე შენთვის, ნუუკვე კვალად განგდრიკონ შენ სარწმუნოებისაგან ქრისტესისა ნეფსით გინა უნებლიეთ და ესოდენი შრომაჲ შენი წარსწყმიდო“.

აბოს სარწმუნოებრივი სიმტკიცე ურყევი და შეუვალია. მისი პასუხი ამ რწმენითაა გაჯერებული:

„... გვედრები, განმიტევე მე, რადთა ეუნყოს განცხადებულად ქრისტიანობაჲ ჩემი ქრისტესმოძულეთა მათ, რამეთუ მესმა მე წმიდისა სახარებისაგან თქმული იგი მაცხოვრისა ჩვენისა მიერ, ვითარმედ: „არავინ აღანთის სანთელი და შედგის იგი ქვეშე ხვიმირსა, არამედ ზედა სასანთლესა გადგიან, რადთა ჰნათობდეს ყოველთა. ეგრე ბრწყინევდინ ნათელი თქვენი წინაშე კაცთა...“ და გამოვიდა იგი ნერსეს თანა ქვეყანად ქართლდ და შემოვიდა ქალაქსა ტფილისს“.

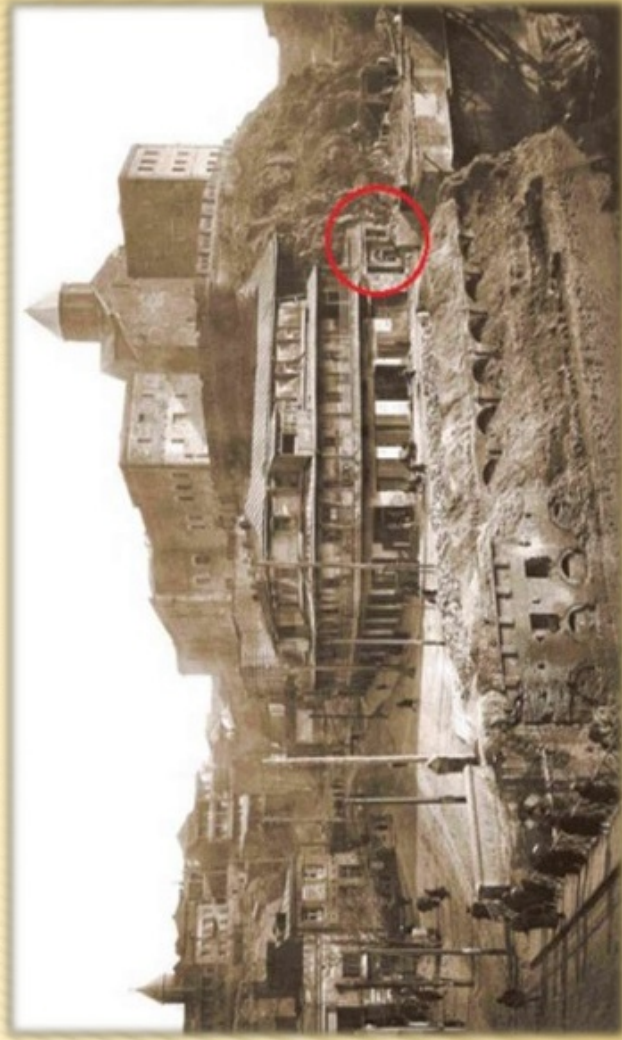
იმ შინაარსის შეხვედრა, რომელიც აფხაზთა მთავართან გაიმართა, ნერსესთან უკვე შემდგარი უნდა ყოფილიყო. აქედან გამომდინარე, ქართლის ყოფილი ერისმთავრის პოლიტიკური მიზანიც აბო თბილელის მიმართ კვანძის გახსნისკენ მიემართებოდა. საბოლოოდ კი იოანე საბანისძის მიერ თხზულებაში ეროვნულ ღირსებათა გამომხატველი ოთხი მოტივი გამოიკვეთა:

1. ქართველები მარტონი ვიცავთ ქრისტიანობას კულტურული მსოფლიოს განაპირას;
2. ხუთას წელზე მეტი ხანია, რაც ჩვენ ქრისტიანობას ვეზიარეთ;
3. ჩვენი სარწმუნოება ბერძნებისას ეთანატოლება;
4. ქართლი წმიდანთა სამშობლოა (სირაძე 1987:)



წმ. აბო თბილელი
(მ. საბინინის წიგნიდან „საქართველოს სამოთხე“. 1882 წ.)

მეტეხი და წმინდა აბოს ნიში
მე-19 საუკუნის დასასრულს



ქრისტიანობის დაცვა კულტურული მსოფლიოს განაპირას, უძველესი ქრისტიანული ქვეყნის პატივი, ბერძნებთან შეთანა-ტოლება, ნმიდანთა სამშობლო, ბრძოლა დამპყრობთა წინააღმ-დეგ როგორც პოლიტიკურ, ასევე სარწმუნოებრივ ასპარეზზე – ასეთია ეროვნული თვითშემეცნების საფუძვლები, რომელთა გამყარებასაც ემსახურებოდა ნერსე დიდი.

დამოწმებანი:

აბაშიძე ... 2013: აბაშიძე ზ., ბახტაძე მ., ჯანელიძე ო. *საქართველო და ქართველები*. თბილისი: 2013.

იაკობ ცურტაველი 2012: იაკობ ცურტაველი. „წმ. შუშანიკის წამება“. ანო-ნიმი ავტორი. „წმ. ეესტათი მცხეთელის მარტვილობა“. იოანე საბანისძე. „წმ. აბო თბილელის წამება“. ქართულიდან რუსულ ენაზე თარგმნილი მამა იოსებ ზეთიშვილის მიერ. მოსკოვი: 2012 (რუსულ ენაზე).

კეკელიძე 1986: კეკელიძე კ. იოანე საბანისძე. მარტვილობა აბო თბილელი-სა. წგ-ში: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. XIV. თბილისი: 1986.

მურღულია ... 2007: მურღულია გ., ალიბეგაშვილი გ., მაღლაფერიძე ვ. *სა-უბრები ძველ ქართულ ლიტერატურაზე*. თბილისი: 2007.

სირაძე 1987: სირაძე რ. *ქართული აგიოგრაფია*. თბილისი: 1987.

ცქიტიშვილი 1980: ცქიტიშვილი ო. *არაბეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XI სს.)* (იოანე საბანისძე). „მაცნე“ (იას), 1980, № 4.

ცქიტიშვილი 1988: ცქიტიშვილი ო. წანარ-კახთა აჯანყება და დიდი ნერსე. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, № 12. 18. III. 1988.

ცქიტიშვილი 1991: ცქიტიშვილი ო. ადრეული შუა საუკუნეების ისლამი და საქართველო. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, № 14, 5.IV.1991,

ჭელიძე 1987: ჭელიძე ვ. „ქართლის ერისთავი ნერსე“. წგ-ში: ჭელიძე ვ. *ცხოვრება ივანე მაჩაბლისა. ლიტერატურული პორტრეტები*. თბილისი: 1987

ჯავახიშვილი 1987: ჯავახიშვილი ი. „ძველი ქართული საისტორიო მწერლო-ბა“. *თხზულებანი*. ტ. VIII. თბილისი: 1987.

Nerse the Great, Son of Adarnase Kurapalati

Special literature repeatedly said that very few data are preserved in historical sources about Nerse the Great; however, the title “the Great” to Nerse Eristavi which also was mentioned by the brilliant connoisseur of one of the important episodes in the history of Georgian monastery life - Giorgi Merchule (X century) gives us the grounds for admission the opinion that he was granted this title for special merits when the statesman took discernible place in the political, cultural and economic areas of the country.

During the invasion of the Arab Caliphate (VII-VIII ct.) in which Georgia was involved, activities of Nerse the Great against Arab expansion is characterized not only by political activity, but also by strengthening of religious and national self-awareness. This is confirmed by Nerse the Great’s personal characteristics, including the relation with ethic Arab Holy Abo and also by the cultural-educational centre founded at his court, where the great Georgian benefactors St. Gregory of Khandzta and his supporters were brought up.

არაბობა საქართველოში

არაბების სამშობლო არაბეთის ნახევარკუნძულია. ბუნებრივია, რომ მრავალფეროვან და დიდ სივრცეში მცხოვრები არაბები, თავიანთი სოციალ-ეკონომიკური ყოფით და განვითარების საერთო დონით ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდნენ. ისინი ორ მთავარ ჯგუფად იყოფოდნენ: ჩრდილოეთისა და სამხრეთის ტომებად. ჩრდილოეთში მცხოვრები არაბები, რომლებიც ბედუინების სახელით იყვნენ ცნობილი (ბიბლიის მიხედვით, ისმაიტელები), ნახევრად მომთაბარულ მესაქონლეობასა და ნადირობას მისდევდნენ. ვინაიდან ეს საქმიანობა საკმარის საარსებო შემოსავალს ვერ აძლევდა, უარს არ ამბობდნენ ძარცვა-რბევითა და ყაჩაღობით შეეცსოთ დანაკლისი.

უფრო მდიდარები იყვნენ სამხრეთში მცხოვრები არაბი ტომები, რომელთა მიწა-წყალზეც გადიოდა სავაჭრო-სამიმოსვლო გზები, რის წყალობითაც ცხოველ სავაჭრო, სააღებ-მიცემო ურთიერთობაში იყვნენ ჩაბმული. სწორედ ამ სავაჭრო-საქარავნო გზის გასწვრივ (ე. წ. „გუნდრუკის გზა“, რომლის საშუალებით ხმელთაშუა ზღვის ქვეყნები ინდოეთს უკავშირდებოდა), წარმოიშვა ჰიჯაზის (სანაპირო რაიონი მენამული ზღვის გასწვრივ) ისეთი მნიშვნელოვანი სავაჭრო ქალაქები, როგორიც იყო: მაქორაბა (მერმინდელი მაქა) და იასრიბი, მუჰამედის შემდეგ მადინად წოდებული. VII ს-ის დასაწყისისათვის არაბეთის ნახევარკუნძულზე წარმოქმნილმა ხელისშემწყობმა პირობებმა არაბ ტომებს შესაძლებლობა მისცა შეექმნათ არაბეთის გაერთიანებული სახელმწიფო. VII ს-ის პირველ მესამედში წარმოიშვა არაბთა სახელმწიფო, რომლის ფუძემდებელი იყო მუჰამედი, ანუ მაჰმადი. მის სახელს უკავშირდება ასევე არაბთა შორის ახალი, მონთეისტური სარწმუნოების გავრცელება, რომელსაც ისლამი („მინდობილი“) ეწოდა, ხოლო ამ სარწმუნოების მიმდევრებს მუსლიმები („მინდობილი“). მას მაჰმადიანობასაც უწოდებენ, გამავრცელებლის, მუჰამედის, ანუ მაჰმადის სახელის მიხედვით. მაჰმადიანურმა სარწმუნოებამ, რომელიც იუდაიზმისა და

ქრისტიანობის გავლენას განიცდიდა, დიდი როლი შეასრულა არაბი ტომების კონსოლიდაციასა და ერთ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბების საქმეში (ჯანაშია 1952: 348-361).

მუჰამედის „მოადგილეების“, ანუ ხალიფების დროს არაბების სახელმწიფო, იგივე ხალიფატი (ან სახალიფო) სწრაფად გაიზარდა. პირველი დაპყრობითი ომები არაბებმა ხალიფა ომარის (634-644 წწ.) დროს გადაიხადეს. ამ ომების მიზანს არა მაჰმადიანობის გვრცელება, არამედ, სახალიფოს ტერიტორიების გაფართოება, ხარკისა და ნადავლის მოპოვება წარმოადგენდა.

ჰერაკლე კეისრის მმართველობის ბოლო წლებში ბიზანტიელები ზედიზედ დამარცხდნენ არაბებთან ბრძოლებში და დაკარგეს: სირია, პალესტინა, ეგვიპტე. 40 – იან წლებში არაბებმა ირანიც დაიპყრეს და გაუმეზობლდნენ ამიერკავკასიას (ჯანაშია 1952: 349, 357; ბოგვერაძე 1973: 285).

არაბების ლაშქარმა 640 წელს დაამარცხა სომეხთა ჯარის ნაწილები და აიღო მისი დედაქალაქი დვინი. 642 წელს არაბთა მარბიელი ლაშქარი საქართველოს მოადგა, მაგრამ ქართველებმა იოლად უკუაგდეს. VII ს-ის 50-იანი წლებიდან არაბებმა მტკიცედ მოიკიდეს ფეხი სამხრეთ ამიერკავკასიაში. 654 წელს არაბებმა სასტიკად დაამარცხეს ბიზანტიელების სარდალი მავრიანოსი, რომელმაც თავი ქართლს შეაფარა. მას დადევნებული არაბები საქართველოში შემოიჭრნენ. ქართლის ერისთავმა (პატრიკიოსმა) სალად შეაფასა მტრის სიძლიერე და არაბთა სარდალს ელჩი მიაგება საჩუქრებით, ზავისა და მშვიდობის სათხოვნელად (სილაგაძე 1991: 35-38, 41; ჯავახიშვილი 1983: 73, 76; მუსხელიშვილი 2003: 345). არაბთა სარდალმა ჰაბიბ-იბნ-მასლამამ ერისმთავრის ელჩი კეთილგანწყობით, ხოლო საჩუქრები კმაყოფილებით მიიღო. საჩუქრები მომავალი ხარკის ანგარიშში ჩაუთვალა, ქართველთა მოციქულს კი, შეუვალობის წიგნი და წერილი გაატანა, თან თავისი კაციც გააყოლა. შემდეგ ჰაბიბ-იბნ-მასლამა თავადაც შემოვიდა თბილისში და პირადად დაუმტკიცა მოსახლეობას “დაცვის სიგელის” სახელწოდებით ცნობილი შეუვალობის წიგნით გათვალისწინებული პირობები.

სიგელით განისაზღვრა დამპყრობელისა და დაპყრობილის უფლება-მოვალეობანი: 1. დაპყრობილი უზრუნველყოფილი

იყო პიროვნებისა და სარწმუნოების ხელშეუხებლობით, სამაგიეროდ, ქართველები გადაიხდიდნენ ჯიზიას, თითო კომლი ერთი დინარის ოდენობით. ქართველები გადასახადის შემცირების მიზნით არ გააერთიანებდნენ კომლს, ხოლო ხარკის გაზრდის გამო, არც არაბები დაშლიდნენ კომლს; 2. ქართველებს უნდა ეკისრათ სამხედრო ბეგარა: დახმარებოდნენ არაბებს მტრების წინააღმდეგ რჩევითა და საქმით. სამხედრო ნაწილს ჩამორჩენილი მუსლიმისთვის უნდა გაემართათ ხელი ბინით, მისთვის მისაღები საკვებით, სასმელით და მიეყვანათ არაბთა უახლოეს რაზმამდე; 3. მაჰმადიანობის მიმღები არაბთა თანამოძმე ხდებოდა და მუსლიმთათვის საერთო უფლებით სარგებლობდა; 4. არაბები ვალდებულიყვნენ იღებდნენ დახმარება აღმოეჩინათ ქართველებისთვის მტრების წინააღმდეგ, მაგრამ, თუ ეს არ მოხერხდებოდა მათი მოუცლევლობის გამო და მტერს დანებდებოდნენ, დანაშაულად არ ჩაეთვლებოდათ, ამის გამო არ დაისჯებოდნენ.

თუ იბერია (ჯურზანი) ამ პირობებს შეასრულებდა, არაბები ქონებისა და სარწმუნოების ხელშეუხებლობას ჰპირდებოდნენ, თუ არადა ომს გამოუცხადებდნენ ალაჰისა და მუჰამედის სახელით! (ყუზე 1927: 12-13; სიხარულიძე 1964: 32-40; ცქიტიშვილი 1976: 87-199; სიხარულიძე 1979:73; სილაგაძე 1991: 69; ჯანაშია 1952: 362-363; მუსხელიშვილი 2003: 348-351).

არაბები საქართველოს მალე გაეცალნენ, რადგან არაბეთში შიდა ომები დაიწყო ხალიფას ტახტის დასაკავებლად. ხუთი წლის შემდეგ პირველი ომეადი ხალიფა მოავია I გახდა (661-668 წწ.). მან ამიერკავკასიის ქვეყნების დასამორჩილებლად უკიდურეს ღონისძიებებს მიმართა, მაგრამ სტაბილურ მდგომარეობას მაინც ვერ მიაღწია. სომეხი მემატიანის, ლევონდის გადმოცემით, სომეხები, ქართველები და ალბანელები არაბებს გადაუდგნენ და ხარკის მიცემა შეუწყვიტეს (ჯანაშია 1952: 366). საერთო არეულობით ისარგებლა ბიზანტიის ხელისუფლებამ და თავისი პრეტენზიები გამოხატა სამხრეთ ამიერკავსიაში მის ყოფილ სატელიტ ქვეყნებზე. 686 წელს ბიზანტია-არაბეთს შორის დადებულ საზავო ხელშეკრულებაში ერთი მუხლიც შეუტანიათ, რომლითაც კვიპროსის კუნძულებთან ერთად, არმენიის (სომ-

ხეთის) და ივერიის (ჯურზანის) ქვეყნებიდან შემოსულ ხარკს შუაზე გაიყოფდნენ (ჯანაშია 1952: 366).

ბიზანტიის კეისარ იუსტინე II-ს 688 წელს ლეონტის სარდლობით ჯარები გამოუგზავნია ამიერკავკასიაში ბატონობის აღსადგენად. ბიზანტიელები ბატონობას უფრო მეტად დასავლეთ საქართველოში ინარჩუნებდნენ: ჰერაკლე კეისრიდან დაწყებული ბიზანტიელები ეგრისწყალ-ლალიძგიდან მდინარე აქეუნტა-შახემდე ჯიქების საზღვრებამდე ე.წ. აბაზგიის (აფხაზეთის) საერისთავოში უშუალო მმართველობა ჰქონდათ დამყარებული და ავიწრობდნენ ეგრისის სამეფოს. აქ მეფობის ტიტული პატრიკიოსობამდე ჩამოუქვეითებიათ. 697 წელს ბიზანტიელები სგან შევიწროებული ეგრისის პატრიკიოსი სერგი ბარნუკისძე აჯანყებულა და დახმარებისთვის არაბებისთვის მიუმართავს. არაბი ჯარისკაცები შემოუყვანია და ეგრისის ციხესიმაგრეში ჩაუყენებია.

ბიზანტიისა და არაბებს გარდა, ქართველებს ხელს არ აკლებდა ჩრდილოეთ კავკასიაში გაბატონებული მრისხანე ხაზართა ხაკანათი, რომელიც ხშირად ესხმოდა თავს ქართველ მოსახლეობას, არბევდა და ძარცვავდა. ხაზარები არაბების დაუძინებელი მტრები იყვნენ, საქართველო, ხშირად, მათ შორის გამართული ცხარე ბრძოლების ველად იყო ქცეული. ასე რომ, ქართველი ხალხი უთანასწორო, თავგანწირულ ბრძოლებში იყო ჩაბმული.

დამპყრობლებს შორის უპირატესობა არაბებს დარჩათ. ხალიფა აბდალ-მალიქის დროს (685-705 წწ.) არაბებს მტკიცედ ჰქონდათ ფეხი მოკიდებული აღმოსავლეთ საქართველოში. VIII ს-ის დამდეგიდან არაბები ამიერკავკასიისთვის განუწყვეტლად იბრძოდნენ ხაზარებთან, რომლებიც ხან დამოუკიდებლად, ხანაც ბიზანტიელების დახმარებით მოქმედებდნენ სახალიფოს წინააღმდეგ. ხალიფა ჰიშამის (723-743 წწ.) მეფობის პირველსავე წლებში ქართლში ხაზართა წინააღმდეგ საბრძოლველად სახალიფოდან გამოგზავნილი სარდალი ჯარაჰ-იბნ-აბდ-ალ-ლაჰი შემოვიდა. არაბი სარდლისთვის ქართველებს წარუდგენიათ ჰაბიბ-იბნ-მასლამას „დაცვის სიგელი“, რომელიც ჯარაჰს განუახლებია და ზოგიერთი ახალი პირობაც დაუმატებია.

იგი მათ შეუთანხმდა მიწებთან, ვენახებსა და წისკვილებთან დაკავშირებით, რომ წისკვილებისა და ვენახებისათვის 100 დიპრემს (ლორთქიფანიძე 1951: 64) გადაიხდიდნენ, ესე იგი, არაბებმა ქართველებს ჯიზიასთან ერთად გადასახდელად დაუმატეს ხარაჯა. ქართველებმა ჯარაჰის ასეთ მოქმედებას აჯანყებით უპასუხეს. ჯარაჰი ხალიფამ მალევე გაიწვია უკან. მის ნაცვლად კი, საკუთარი შვილი (მხევალი ქალისგან) მასლამა გამოგზავნა. ხალიფას მიერ მასლამას დანიშვნა კავკასიაში მიუთითებს, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ამ ქვეყნების დაპყრობას არაბებისთვის (ლორთქიფანიძე 1963: 80-81).

730-731 წლებში მასლამამ დარიალის შესასვლელიდან ილაშქრა ხაზარეთში, მაგრამ გამუდმებული წვიმების გამო იძულებული გახდა უკან დაბრუნებულიყო. მეორე წელს ხალიფამ კავკასიაში ისევ ჯარაჰი გამოგზავნა. ჯარაჰი იმავე წელს დარიალის გზით დიდი ლაშქრით შეიჭრა ხაზარეთში და მდინარე ვოლგის ქვემო წელზე მდებარე ქალაქი ალ-ბეიდა აიღო (არტამანოვი 1962: 213).

არაბული წყაროების (ალ-ტაბარის და ალ-ბალამის) ცნობით, 730-731 წლებში ქართლის ხელისუფალის (მალიქის) ინიციატივით და ხაზართა რევანშისტული ძალების მასთან გაერთიანებით დიდი საპასუხო სამხედრო ექსპედიცია მოეწყო არაბების წინააღმდეგ. გადამწყვეტი ბრძოლა ხაზარებსა და არაბებს შორის ქალაქ არდებილთან გაიმართა, სადაც ხაზარებმა ბრწყინვალე გამარჯვება მოიპოვეს. ამ ბრძოლაში დაიღუპა არაბთა გამოჩენილი სარდალი ჯარაჰი. ხაზართა სარდალს სასარგებლო რჩევადარიგებებს აძლევდა ჯურზანის (ქართლის) ერისთავი (“მალიქი”), რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა ხაზართა გამარჯვებაში (სილაგაძე 1991: 85). სამწუხაროდ, არაბული წყაროები არ, თუ ვერ ასახელებენ ქართველი “მალიქის” სახელს. როგორც სამართლიანად აღნიშნავენ, ქართლის ეს “მალიქი” უნდა იყოს ატენის სიონის ფრესკული წარწერის “ქართველთა” და “მეგრელთა ერისთავთერისთავთა უფალი” და ჯუანშერის ცნობაში დასახელებული, ეგრისში მურმან ყრუს შესვლამდე მოღვაწე ქართლის ერისთავი სტეფანოზი (მუსხელიშვილი 2003: 366, 367; ბოგვერადე 1979: 99, 100; აბრამიშვილი 1977: 33, 35, 36; სილაგაძე 1991:

87). მუსხელიშვილის აზრით, დასახელებული სტეფანოზი უნდა იყოს არა ადარნასეს, არამედ, ოთხი თაობის შემდეგ მცხოვრები ნერსე დიდის ძე (მუსხელიშვილი 2003: 369). სწორედ ასეთი, სტეფონიზის მსგავსი პიროვნების არსებობა აძლევდა ხელს ბიზანტიის ხელისუფლებას ამიერკავკასიაში არაბობის წინააღმდეგ. მართებულად აღნიშნავენ, რომ ბიზანტიის იმპერატორმა ლეონ III ისავრიელმა (717-741 წწ.) ეგრისის მმართველობა სტეფანოზს ჩააბარა და პატრიკიოზის ტიტულიც მას მიანიჭა (ამ ტიტულითაა ცნობილი ეგრისის უკანასკნელი მმართველი ადგილობრივი დინასტია), გარდა იმისა, რომ სტეფანოზი საიმედო მოკავშირედ ესახებოდა ლეონ კეისარს ამიერკავკასიაში. მისი კანდიდატურა მისაღები იქნებოდა ეგრისელი მოსახლეობისათვის, რომლებიც უკმაყოფილო იქნებოდნენ ადგილობრივი დინასტიური მმართველობის გაუქმებით. ამ ნაბიჯით ბიზანტიელები ეგრისელი მოსახლეობის უკმაყოფილებასაც შეანელებდნენ, რადგან თანამოძმეს უნიშნავდნენ ხელისუფლად და ეგრისთან ერთად ქართლსაც მოიქცევდა თავისი გავლენის ქვეშ. ამ შემთხვევაში, სტეფანოზსაც ხელს აძლევდა ბიზანტიელებთან და ხაზარებთან შეკავშირება არაბების წინააღმდეგ.

ხალიფა ჰიშამმა დაღუპული ჯარაჰის ნაცვლად ისევ მასლამა გამოგზავნა კავკასიაში, ხოლო, როცა ის 732-733 წლებში დამასკოში გაიწვიეს, მასლამამ თავის მაგივრად კავკასიაში მმართველად ხალიფას ბიძაშვილი მურვან იბნ-მუჰამედი დატოვა. ამ დროს აღმოსავლეთ ამიერკავკასია აჯანყებებით იყო მოცული. აჯანყებათა სასტიკად ჩასახშობად და შემდეგ ხაზართა დასალაშქრად, მურვანმა ხალიფას 120 000 მებრძოლი გამოსთხოვა. მას განზრახული ჰქონდა დარიალიდან შესულიყო ხაზარეთში, მაგრამ სანამ ამ გრანდიოზულ გეგმას განახორციელებდა, აჯანყებული ქართველების დამორჩილება და მისი იმ მესვეურების სასტიკად დასჯა გადანეციტა, ვინც ხაზარებს ედგა გვერდით, როცა ჯარაჰი და მისი ჯარები გაანადგურეს. ქართლის ერისმთავარი და მისი შვილები (მირი, არჩილი) და მათი ამაღლა უკვე ეგრისში იყვნენ გახიზნული (არტამანოვი 1962: 218; მუსხელიშვილი 2003: 369).

მურვანი, რომელსაც ქართველებმა ყრუ შეარქვეს („ამისათვის ეწოდა, მეორედ ყრუ, რომელ არა მოითვალავიდა სიტყვასა განმზრახთასა“ (ჯუანშერი 1955: 233). ამავე დროს ის სისატიკითა და დაუნდობლობით გამოირჩეოდა. მურვანი საქართველოში 735 წელს შემოვიდა, „ყოველნი მთავარნი და პიტიახშნი, ნათესავნი ერისთავთა და წარჩინებულთანი შეიმოტნეს კავკასიად და დაიძალნეს ტყეთა და ღრეთა, და მოვლო ყრუმან ყოველი კავკასია და დაიპყრა კარი დარიალისა და დარუბანდისა, და შემუსრნა ყოველი ქალაქნი და უმრავლესნი ციხენი ყოველთა საზღვართა ქართლისათა“ (ჯუანშერი 1955: 234).

მურვან ყრუს ლაშქრის სიმრავლემ ხაზართა ხაკანი იმდენად შეაშინა, რომ მორჩილება და მაჰმადიანობის აღიარება შესთავაზა. ყრუმ ააწიოკა მთელი აღმოსავლეთი საქართველო, სომხეთი და ალბანეთი. დაანგრია ქალაქები და სოფლები „ხოლო იქმნა მას ჟამსა განრყუნილი ქუეყანა ქართლისა, სომხითისა და არღარა იპოვებოდა ნაშენები, არცა საჭამადი კაცთა და პირუტყუისა და ყოვლადვე“ (ჯუანშერი 1955: 239). მურვან ყრუს დამანგრეველმა ლაშქრობამ იმდენად მძიმე შთაბეჭდილება დატოვა, რომ ქართული ისტორიული წყაროები მურვანის ლაშქრობას საქართველოში არაბების პირველ შემოჭრად მიიჩნევენ. მურვანი ჯერ სამცხეში გადავიდა და მისი დალაშქვრის შემდეგ არგვეთში შეიჭრა. იქაურმა მოსახლეობამ, ერისმთავრების, დავითისა და კონსტანტინეს წინამძღოლობით დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს არაბებს, მაგრამ მტრის სიმრავლემ თავისი გაიტანა და დამარცხდნენ. დავითი და კონსტანტინე შეიპყრეს და მურვანს მიჰგვარეს. მან მაჰმადიანობის მიღება და სამსახური შესთავაზა მათ, მაგრამ სამშობლოს გმირმა დამცველებმა სჯულის შეცვლა არ მოინდომეს.

მურვან ყრუმ მათი წამებით სიკვდილი ბრძანა. მთავრებს კისერზე საბელით ლოდები მოაბეს, ხელ-ფეხი შეუკრეს და მდინარეში ჩაყარეს. ასე დააღრჩვეს დავით და კონსტანტინე (ძეგლები 1974: 258). მაღლიერმა ქართველმა ხალხმა, ქუთაისის მახლობლად, მდ. წყალ-წითელას საბაპიროზე მათ სახელობაზე ეკლესია ააშენა. ქართულმა ეკლესიამ ისინი წმინდანებად შერაცხა (;ორთქიფანიძე 2008: 175). როდესაც მურვან ყრუმ „ცნა რამეთუ

მეფენი ქართლისანი და ყოველნი ნათესავნი მათნი წარვიდეს ეგრისად და მუნიტ კუალად მიიცვალნეს აფხაზეთად, შეუდგა კუალსა მათსა... შემუსრნა ყოველი ქალაქი და სიმაგრენი ეგრისის ქუეყანისანი. და ციხე იგი სამზღუდე, რომელ არს ციხე-გოჯი, შემუსრნა, და შევლო ზღუდე იგი საზღვარი კლისურისა, რომელი მას ჟამსა იყო საზღვარი საბერძნეთისა და საქართველოსა, და შემუსრა ქალაქი აფშილეთისა ცხუმში და მიადგა ციხესა ანაკოფისასა... მუნ შინა იყვნეს მეფენი ქართლისანი მირ და არჩილი... და ერისთავი კეისრისა (აფხაზეთის) ლეონ შესრულ იყო ციხესა შინა სობლისასა, რომელ არს გარდასავალსა ოსეთისასა. და ვერავინ შემძლებელ იყო წყობად ყრუსა, რამეთუ იყვნეს სპანი უფროს უმრავლეს ჭალაკთა (ხეთა) ეგრისათა“ (ჯუანშერი 1955: 234-235). ანაკოფიაში (ახალ ათონში) გამაგრებულ მირთან და არჩილთან იყო „სიმრავლე მცირედ ოდენ ტაძრეულისა მათისა და ნათესავი ერისთავთა და პიტიახშთა, ათასი ოდენ, ხოლო სპათაგან აფხაზთა მებრძოლი ორი ათასი“ (ჯუანშერი 1955: 237). მურვანმა ვერ შეძლო ანაკოფიის აღება, მის ლაშქარში ეპიდემიამ (მუცლის სენმა) იჩინა თავი, ჯარის ნაწილი ავადმყოფობას შეენირა, ზოგიც ბუნებრივი პირობების გაუარესებამ იმსხვერპლა. მურვან ყრუ იძულებული გახდა ანაკოფიისთვის ალყა მოეხსნა და გაცლოდა იქაურობას. მან დაარბია: ზღვისპირეთი, გურია, სპერი. საქართველოს გამანადგურებელი ლაშქრობის შემდეგ 737 წელს მურვან ყრუმ დალაშქრა და დაიმორჩილა ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხები და ტომები (მუსხელიშვილი 2003: 370). როცა მურვანმა გაიგო ხალიფა ვალდის მკვლელობა, სასწრაფოდ დაბრუნდა სახალიფოში და ტახტი დაიკავა (744-750 წწ.) ეს იყო უკანასკნელი ხალიფა ომაიანთა დინასტიიდან.

მურვან ყრუს ლაშქრობამდე და მისი გასვლის შემდეგ სახალიფომ არა ერთი, მასშტაბითა და სისასტიკით გამორჩეული სამხედრო ექსპედიცია მოაწყო საქართველოში (მაგ., 953 წელს ბულა თურქის ლაშქრობა). მაგრამ ასეთი დამანგრეველი, მასშტაბური არც ერთი ლაშქრობა არ ყოფილა. მურვან ყრუს სამხედრო ექსპედიციამ საკმაო ხნით შეანელა ქართველი ხალხის ბრძოლა დამპყრობლების წინააღმდეგ, შეაფერხა დაწყებული წინსვლა-აღმავლობა, საზოგადოების განვითარების ყველა სფეროში, მაგრამ ვერ შეაჩერა იგი.

მურვანის ლაშქრობის შემდეგ აღმოსავლეთ საქართველოში დამყარდა არაბთა ბატონობა. არაბებმა აღმოსავლეთ საქართველო დაუქვემდებარეს ხალიფას მიერ თბილისში დასმულ არაბ მოხელეს, ამირას, რომელიც უშუალოდ ხალიფას ემორჩილებოდა. „დაიპყრეს ქალაქი ტფილისი აგარიანთა შექმნეს სახლად საყოფელად თვესად, მიიღებდეს ხარკსა ქუეყნისა ამისაგან, რომელსა ჰქვიათ ხარაჯა“ (მატიანე ქართლისა 1955: 250). როგორც ფიქრობენ, ეს აქტი უნდა განხორციელებულიყო VIII ს-ის 40-იანი წლებიდან (ლორთქიფანიძე 2008: 176-177). ქართლის ამირას დანიშვნამ რადიკალურად შეცვალა ურთიერთობა ქართველებსა და არაბებს შორის. ამირას ემორჩილებოდა ადმინისტრაცია, სასამართლო და სამხედრო მმართველობა. ქართლი იქცა არაბული ადმინისტრაციის ნაწილად. არაბებმა ქართლის ერისმთავრის ხელისუფლება არ გააუქმეს, მაგრამ მას უკვე აღარ გააჩნდა სუვერენული უფლებები, ის ამირას ხელისუფლებას ემორჩილებოდა, მისი მოხელე იყო, მის მოვალეობას ხარკის აკრეფა და ლაშქრის გამოყვანა წარმოადგენდა (ჯანაშია 1952: 377). აღმოსავლეთ საქართველო თბილისის საამიროდ იწოდებოდა.

ხაზარებიც ხელსაყრელ მომენტს არ უშვებდნენ, რომ დაერბიათ და გაეძარცვათ სამხრეთ ამიერკავკასიის ქვეყნები. ისინი ცდილობდნენ არაბებისთვის მოესპოთ მტკიცე ფორსპოსტი თბილისის სახით, საიდანაც არაბები ხშირად ახორციელებდნენ სამხედრო ექსპედიციებს ხაზარეთზე. 764 წელს ხაზარები შემოჭრილან სამხრეთ ამიერკავკასიაში და დროებით თბილისის აღებაც მოუხერხებიათ (ჯანაშია 1952: 377).

ქართლში ვითარება განსაკუთრებით დამძიმდა VIII საუკუნის შუა წლებიდან, როცა ხალიფების ხელისუფლება აბასიდების ხელში გადავიდა (750 წ.). მურვანის ექსპედიციამ შედარებით მყარ მდგომარეობა შეუქმნა არაბებს.

მიუხედავად იმისა, რომ მურვან ყრუმ გრიგალივით გადაუარა მთელ დასავლეთ საქართველოს, არაგვეთიდან შავ ზღვამდე და ანაკოფიიდან სპერამდე, მისთვის ჩვეული აგრესიულობით, აანოკა მოსახლეობა, დაანგრია ქალაქები და სოფლები, არაბებმა იქ ფეხის მოკიდება მაინც ვერ შეძლეს. არაბების ეს დამანგრეველი შემოსევა, რომელიც უკანასკნელი

სამხედრო ექსპედიცია აღმოჩნდა დასავლეთ საქართველოში, არ იყო მათთვის შედეგიანი, თუ არ ჩავთვლით, რომ ისინი, ალბათ, ნაძარცვით დატვირთულნი წავიდოდნენ იქიდან. ეს შეიძლება აიხსნას შემდეგი მიზეზებით: 1. მურვანმა ხალიფას 120 000-იანი ლაშქარი, ძირითადად, ხაზარების დასამორჩილებლად გამოსთხოვა და არა დასავლეთ საქართველოს დასაპყრობად. 2. მურვანს შეიძლება ქართლის ერისთავის, სტეფანოზის და მისი შვილების (მირის და არჩილის) შეპყრობა – როგორც გადმოგვცემს ჯუანშერი – და ადგილობრივი მოსახლეობის დატერორება უფრო უნდოდა, რადგან ჩრდილო კავკასიაში გალაშქრების დროს ლაშქრის ზურგის უშიშროება-უსაფრთხოება უზრუნველყო, ვიდრე მათი დაპყრობა. 3. რაც მთავარია, ბიზანტია ყველნაირად ეცდებოდა არ დაეშვა არაბების მფლობელობის იქ დამყარება, ამ დროისთვის ბიზანტია თავად იყო დასავლეთ საქართველოში მტკიცედ გაბატონებული. ქართლის ერისთავს სტეფანოზს ბიზანტიის ხელისუფლებისგან ჰქონდა მიღებული ეგრისის მმართველობა, ერისთავობა, თუ პატრიკიოსობა.

ბიზანტიის ხელისუფლებამ დასავლეთ საქართველოს (ეგრისის სამეფოს) დასაპყრობად ბრძოლა ჯერ კიდევ VI ს-ის 20-იანი წლებიდან დაიწყო. მან ჯარის ნაწილები შემოიყვანა ეგრისში (ლაზეთში) და სტრატეგიულ ციხე-სიმაგრეებში ჩააყენა. სტრატეგოსი პეტრა-ციხისძირში დასვა, რომელმაც ბიზანტიის სასარგებლოდ სხვადასხვა ღონისძიებების გატარებას მიჰყო ხელი ეგრისში. აშკარად ერეოდა ადგილობრივი ხელისუფლების საქმიანობაში, უგულებელყოფდა სამეფო ხელისუფლებას. ბიზანტიის დამპყრობლურ პოლიტიკას საკმაო გაბედულებით უპირისპირდებოდნენ ეგრისის მეფეები; ჯერ წათე I, ხოლო შემდეგ გუბაზ II. გუბაზ II-მ 542 წელს ირანის შაჰი ხოსრო ანუშირვან I (531-579) და მისი ჯარები შემოიყვანა ბიზანტიელების წინააღმდეგ და სამკვდრო-სასიცოცხლო ომი გაუმართა მათ. მართალია, გუბაზმა 7 წლის შემდეგ ზურგი შეაქცია ირანელებს, შეურიგდა იმპერატორ იუსტინიანე I და მათთან ერთად შეუტია ეგრისში შემოსულ ირანელებს, მაგრამ ბიზანტიის ხელისუფალთ აღარ სჯეროდათ გუბაზის. კარგად უწყოდნონ, რომ ეს ნაბიჯი გუბაზმა მათი ერთგულებისათვის კი არ გადადგა, არამედ იძულებუ-

ლი იყო მათი მხარე დაეჭირა ირანელების წინააღმდეგ, რადგან ირანელებს მისი მოკვლა და ეგრისელების გადასახლება ჰქონდათ გადაწყვეტილი. ეგრისელებს ბიზანტიისადმი ერთადერთი ვალდებულება ჰქონდათ, როცა ჩრდილო კავკასიიდან გადმოსასვლელებს იცავდნენ, ბიზანტიის საზღვრების უსაფრთხოებასაც უზრუნველყოფდნენ.

VI ს-ის 30-40-იანი წლებიდან ბიზანტიის ხელისუფლება აშკარად იწყებს ეგრისის სამეფოსადმი საწინააღმდეგო მოქმედებას ეგრისის ჩრდილო-დასავლეთ სანაპიროზე, რაც იმაში გამოიხატა, რომ საიმპერიო კარმა ეგრისისგან დამოუკიდებლად გაატარა მთელი რიგი, სხვადასხვა სახის ღონისძიება ამ რეგიონში. კონსტანტინეპოლმა იქ თავისი პოლიტიკის განხორციელებისთვის საიმედო დასაყრდენ მოკავშირედ აბასკ-აბაზგები მიიჩნია, როგორც ეს VI ს-ის ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელის მონაცემებიდან ჩანს (პროკოპი კესარიელი 1965: 134-135). იმპერატორმა იუსტინიანე I (527-565) საგანგებოდ მიაღწინა იქ ბიზანტიის საიმპერიო კარზე გაზრდილი ევნუქი აბაზგი ევფრატა, რომლის უშუალო ხელმძღვანელობითა და აბაზგების გარკვეული წრეების აქტიური მხარდაჭერით გან-ხორციელდა დაგეგმილი პროგრამა. აიკრძალა აბაზგი ბავშვების დასაჭურისება და ტყვედ გაყიდვა, რასაც დიდი სიხარულით შეხვდნენ დაბალი სოციალური წრის აბაზგები. გაავრცელეს და განამტკიცეს ქრისტიანობა. იუსტინიანემ მათ ღვთისმშობლის სახელზე ეკლესიაც აუშენა. კეისრის ნებითა და ევფრატას მეცადინეობით აბაზგებსა და სანიგებში მოისპო ადგილობრივი თვითმმართველობა და შეიქმნა მათი გაერთიანებული ადმინისტრაციული ერთეული (რომლის საზღვარი იწყებოდა მდ. აბასკოს – ფსოუდან და გრძელდებოდა მდ. აქეუნტა – შახემდე, ჯიქების საზღვრებამდე) და ეწოდა აბაზგია, რომლის ხელისუფალი ევფრატა უნდა ყოფილიყო.

იმპერიის კარის მითითებით და მათივე ხელმძღვანელობით ამ გაერთიანებაში დაიწყო იმპერიის უმეშვეო მმართველობის დამყარება. როდესაც მათ თავიანთი მეფეები მოსპეს, „როგორც ეს ჩემს მიერ იყო მოთხრობილი“, გადმოგვცემს პროკოპი, „რომელთა ჯარისკაცები, კეისრის მიერ წარგზავნილები მათ ქვე-

ყანაში იდგნენ ხოლმე ძალიან ხშირად და სურდათ ეს ქუეყანა დაემორჩილებინათ რომაელთა ძალაუფლებისათვის, ისინი ახალ-ახალ წესებს უმყარებდნენ. ამ ძალადობის გამო აბაზგები პირდაპირ აუტანელ მდგომარეობაში ჩავარდნენ“ (პროკოპი კესარიელი 1965: 134-135).

ბუნებრივია, ისეთ გაერთიანებას (სანიგების და აბაზგების), რომელშიც გარკვეული ინიციატივები აბაზგების ზოგიერთი სოციალური წრის წრმომადგენლებს ეპყრათ (რომელთა ინტერესებს პირველ ხანებში გარკვეული მიზნით ბიზანტიის ხელისუფლებაც ითვალისწინებდა), რომლის პირველი ხელისუფალი ტომით აბაზგი ევფრატა უნდა ყოფილიყო, შერქმეოდა აბაზგია (აბასკოსი/აბასკია). როგორც ითქვა, ბიზანტიამ აღნიშნულ გაერთიანებაში უმეშვეო მმართველობის დამყარება მოინდომა, ამას კი აბაზგების აჯანყება მოჰყვა. „იმის შიშით, რომ ამიერიდან რომაელთა მონები არ გამხდარიყვნენ, მათ კვლავ დაიყენეს თავისთვის მთავრები, აღმოსავლეთ ნაწილისთვის სახელად ოფსიტე, ხოლო დასავლეთისთვის სკეპარნა“ (პროკოპი კესარიელი 1965: 157). ამდენად, როგორც ჩანს, აბაზგთა და სანიგთა გაერთიანება იმდენად ძალდატანებით შეუქმნიათ ბიზანტიელებს (ჩვენი აზრით, ეს 549 წელს უნდა მომხდარიყო), ნაცვლად იმისა, რომ ისინი საერთო მტრის წინააღმდეგ უფრო მტკიცედ გაერთიანებულიყვნენ და შემჭიდროებულიყვნენ, ორად გაიყვნენ. პირველი პროტესტიც ამგვარად გამოხატეს. ამ აჯანყებაში, რომელიც 550 წელს გაიმართა, უფრო მეტად აბაზგები აქტიურობდნენ, ვიდრე სანიგები, მათი მთავარი სკერაპნა ხოსრო ანუშირვანთან იყო მიხმობილი და იქ გაემგზავრა (პროკოპი კესარიელი 1965: 158). აბაზგთა მთავარმა, ოფსიტემ შეკრიბა ყველა აბაზგი გაგრა – ტრაქეაში და მედგარი წინააღმდეგობა გაუწია დამპყრობ ბიზანტიელებს, მაგრამ უთანასწორო ბრძოლაში სასტიკად დამარცხდნენ. დამყრობლებმა აბაზგიის ადმინისტრაციული ცენტრი გაგრა – ტრაქეას „... ციხის გალავანი მიწასთან გაასწორეს და მთელი მიწა-წყალი უდაბნოდ აქციეს“ (პროკოპი კესარიელი 1965: 161). აბაზგთა მთავარმა ოფსიტემ რამდენიმე კაცით მოახერხა ჰუნებში გაქცევა „ხოლო დანარჩენები ან ფერფლად იქცნენ გადამწვარ სახლებთან ერთად ან

მტრის ხელში ჩავარდნენ“ (პროკოპი კესარიელი 1965: 161). აბაზგთა ტომი თითქმის გაანადგურეს ბიზანტიელებმა.

ბიზანტიელების მიერ აბაზგებისადმი ჩადენილ ასეთ სისასტიკეს ვერ მაღავს იმპერიის ოფიციალური პირი და ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი, მაშინ, როდესაც, სხვა შემთხვევაში, ბიზანტიის მიერ გატარებულ ყველანაირი პოლიტიკის აპოლოგეტად გვევლინება. ყოველ შემთხვევაში ასე იკითხება მის ოფიციალურ თხზულებაში. ეტყობა, ბიზანტიელები ისეთი დაუდობელნი იყვნენ და იმდენად გამანადგურებელი იყო მათი მოქმედება აჯანყებულებისადმი, რომ პროკოპიმ რეალობა ვეღარ დამალა.

ყოველივე ამის შემდეგ. ბიზანტიის ხელისუფლებას განზრახვის სისრულეში მოსაყვანად აღარფერი უშლიდა ხელს. აჯანყების ჩახშობის შემდეგ, რეგიონი ბიჭვინთის დასავლეთიდან მდინარე აქეუნტა – შახემდე ჯიქების საზღვრებამდე, ბიზანტიამ საკუთარ ტერიტორიად გამოაცხადა და უწოდა აბაზგია. როგორც ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავს, „გარნა უმეტეს საგონებელი არს... ეწოდა სახელი ესე“, (აბაზგია, დ. ლ.). მართლაც, მაშინ, როცა დანამდვილებით ვიცით, რომ აქეუნტის წყლიდან აბასკის წყლამდე ცხოვრობენ სანიგები (V ს-ის ანონიმი 1965: 10). ე. ი. მდინარე აბასკოს ფსოუდან მდინარე აქეუნტა – შახემდე, ჯიქების საზღვრებამდე სანიგები სახლობდნენ, მაგრამ აღნიშნული დროიდან სანიგების დასახლებაზე გავრცელდა აბაზგების სახელი. შესაძლოა, ამ რეგიონს იმიტომაც ეწოდა ეს სახელი, რომ აჯანყების ჩახშობის შემდეგ აბაზგიის სახელწოდება აღარ გამოხატავდა ანგარიშგასაწევ ძალას, რომელიც წინ აღუდგებოდა იმპერიის დამპყრობლურ ნებას., ასე რომ, პროკოპი კესარიელის გადმოცემით, თუ აბაზგია და სანიგეთი ბიჭვინთის ჩრდილო-დასავლეთიდან ჯიქებამდე, „ძველიდანვე“ ეგრისის სამეფოს ქვეშევრდომნი იყო (პროკოპი კესარიელი 1965: 133), ბიზანტიამ შეიერთა. XI ს-ის დამლევის ბიზანტიელი ისტორიკოსის, იოანე ზონარას ცნობით, იუსტინიანეს პერიოდიდან მოყოლებული, მას შემდეგ, რაც აბაზგთა აჯანყება ჩაახშვეს, ხოლო მათი მთავარი ოფსიტე ჰუნებში გაიქცა, „აბაზგების არც ერთი მმართველი ადგილობრივად არ ინიშნებოდა, იქ

რომაელთა მეფეები გზავნიდნენ არქონტებს და უკანასკნელნიც მეფეთა კარნახით მართავდნენ (სახელმწიფო) საქმეებს“ (იოანე ზონარა 1966: 130). ამ ცნობას შემდეგდროინდელი ქართული წყაროებიც ადასტურებენ (ჯუანშერი, ვახუშტი ბაგრატიონი).

სახელმა „აბაზგმა“ უკვე დაკარგა ტომის აღმნიშვნელი ფუნქცია, 1. რადგან ტომი თითქმის განადგურებული იყო, პროკოპის გადმოცემის თანახმად; 2. „აბაზგი“ კონკრეტული ტომის სახელისგან იქცა, უფრო სწორად, ბიზანტიამ აქცია ზოგადპოლიტიკურ ტერმინად, რომელიც თავდაპირველად, ბიჭვინთის დასავლეთით ჯიქების საზღვრამდე გაავრცელა და უწოდა „აბაზგია“, მაშინ, როცა V ს-ის ანონიმის უტყუარი ცნობით, როგორც უკვე ითქვა, კარგად არის ცნობილი, რომ ამ დროს მდინარე აბასკოს – ფსოუდან მდინარე აქეუნტა – შახემდე, ჯიქების საზღვრებამდე მხოლოდ სანიგების ეთნო-პოლიტიკური ერთეული დომინირებდა. ეს პროკოპიმაც კარგად იცის (პროკოპი კესარიელი 1965: 136, 137), თუმცა, როგორც ოფიციალური პირი და ისტორიკოსი, ისიც აბაზგიას უწოდებს ამ რეგიონს.

პროკოპი წერს, „...პირისპირ კავკასიის მთა მთავრდება. იქ ბევრი სხვადასხვა ტომი ცხოვრობს, მათ შორის, ალანებიც და აბაზგებიც, აგრეთვე ჯიქნიც და მათ შემდეგ ჰუნებიც“ (პროკოპი კესარიელი 1965: 100). სხვაგან უფრო აზუსტებს პროკოპი აბაზგების და ჯიქების მეზობლობის ფაქტს. „კავკასიის მთის გასწვრივ ცხოვრობენ ბრუქები აბაზგებსა და ალანებს შუა, ხოლო ევქსინის პონტოს ნაპირას ჯიქები არიან დამკვიდრებული“ (პროკოპი კესარიელი 1965: 139). ასე გაფართოვდა თავდაპირველად სახელ „აბაზგიის“ არეალი, რომლის ძირითად მოსახლეობას სანიგები წარმოადგენდნენ.

მეორედ, აბაზგების და აბაზგიის სახელი გაფართოვდა და გავრცელდა აღმოსავლეთით, მდინარე კელასურამდე, რასაც ადასტურებს სომხური ანონიმი გეოგრაფიის ცნობა, თუმცა, ვახუშტი ბატონიშვილს, თუ მის წყაროს მიაჩნია, რომ მისმა საზღვარმა მდინარე ეგრისწყალ-ლალიძლამდეც მიაღწია. ვახუშტის წყაროს გადმოცემით, ისიც ცხადია, რომ მანამდე სახელი „აბაზგი“ მხოლოდ ანაკოფიის (ახალი ათონი) დასავლეთით მდებარე მცირე მთის დასავლეთით არსებობდა. „...დაიპყრეს რა ბერ-

ძენთა, მათ უწოდეს აბასა, ხოლო საზღვარი აფხაზეთისა არს: აღმოსავლეთით ანაკოფიის, დასავლეთით მცირე მთა კავკასი-
იდან ჩამოსული ზღუამდე“ (ქართლის ცხოვრება 1973: 783, 784).
ვახუშტის მონაცემებით, მხოლოდ ჰერაკლე კეისრის (610-641)
ძალისხმევით გავრცელდა სახელი „აბაზგი“ და „აბაზგია“ აღ-
მოსავლეთით. „ხოლო შემდგომად სტეფანოზ ბაგრატიონის
ჟამსა მიუღო ერეკლეს კეისარმა კუალად ეგრისის მდინარის
იქით. დასუეს ბერძენთა ერისთავი თვისი ანაკოფიას და უწოდეს
აფხაზთა ერისთავად, იყვნენ აქა ერისთავნი ცავლილებითა“
(ქართლის ცხოვრება 1973: 795). თუკი, VII ს-ის დასაწყისში სა-
ხელი „აფხაზეთი“ მართლაც, გავრცელდა მდინარე ეგრისწყალ-
ღალიძგამდე, ეს მხოლოდ VII ს-ის 50-იან წლებამდეა სავარაუ-
დო, რადგან VII ს-ის მეორე ნახევრის სანდო წყაროს ცნობით
(თეოდოს განგრელისგან) დანამდვილებით ვიცით, რომ მდინა-
რე ეგრისწყალ-ღალიძგიდან მდინარე კლისურა-კელასურამდე
სანაპირო ადგილები ეგრისის სამეფოს გავლენის ქვეშაა მოქ-
ცე-ული მხოლოდ და არა ბიზანტია-აფხაზეთის (თეოდოს გან-
გრელი 1941: 50). ხოლო ჯუანშერი დაბეჯითებით და არაერთხელ
აღნიშნავს, რომ საბერძნეთს (ბიზანტიას) და საქართველოს (ეგ-
რისს) შორის სასაზღვრო ხაზი მდინარე კლისურა-კელასურზე
გადის და არა მდინარე ეგრისწყალ-ღალიძგაზე (ჯუანშერი
1955: 177, 203, 205, 235, 242).

მაშასადამე, აბაზგ-აბაზგების აჯანყების ჩახშობის და მათი
ადმინისტრაციული ცენტრის, გაგრა-ტრაქეას დანგრევის შემ-
დეგ, VII ს-ის პირველ მესამედში ჰერაკლე I დაპყრობილი ტერი-
ტორიის (მდინარე კლისურა-კელასურიდან) მდინარე აქეუნტა-
შახემდე, ჯიქების საზღვრებამდე ადმინისტრაციულ ცენტრად
ანაკოფია (ახალი ათონი) აირჩია და იქ დასვა თავისი მოხელე-
არქონტი და მთელ ამ ტერიტორიას, როგორც ვახუშტი ბატონიშ-
ვილი იტყოდა, უწოდა აბასა, ხოლო ქართველებმა – აფხაზეთი.
ასე წაართვა ბიზანტიამ ეგრისის სამეფოს დღევანდელი აფხ-
აზეთის ტერიტორია მდინარე კლისურა-კელასურიდან მდინარე
აქეუნტა-შახემდე, გამოაცხადა საკუთარ პროვინციად, უწოდა
აბასა – აფხაზეთი, მოსახლეობას აბაზგ-აფხაზები და დაუქვემ-
დებარა თავის მოხელეს, არქონტს (ერისთავს), ამგვარად დამ-

კვიდრდა დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე, ისტორიულ-გეოგრაფიული ტერმინი აბაზგია – აფხაზეთი.

ამ მეტად მნიშვნელოვანი, სტრატეგიული რეგიონის ხელში ჩაგდებით, ბიზანტია დაეპატრონა ჩრდილო კავკასიიდან გადმოსასვლელ ზეკარებს. ამიერიდან უკვე ეგრისისაგან დამოუკიდებლად შეეძლებოდა დაეცვა საკუთარი სახელმწიფოს საზღვრების უსაფრთხოება ჩრდილოელი ტომების შემოსევისაგან და საკუთარი სურვილისამებრ გამოეყენებინა გადასასვლელი გზები. იმპერიის ხელისუფლება მიღწეულზე არ შეჩერებულა. ის კვლავ აგრძელებდა აგრესიას ეგრისის სამეფოს დასაპყრობად. კონსტანტინოპოლის ზენოლის შედეგი უნდა ყოფილიყო ის, რომ ეგრისის მეფის სტატუსი VII ს-ის 60-იანი წლებისათვის პატრიკიოსის ტიტულამდეა დამცრობილი (თეოდოს განგრელი 1941: 47, 50). ბიზანტიისაგან შევინროვებული ეგრისის პატრიკიოზი სერგე ბარნუკის ძე აჯანყებულა და ბიზანტიელთა წინააღმდეგ არაბი ჯარები შემოუყვანია და თავის ციხე-სიმაგრეებში ჩაუყენებია (თეოფანე ჟამთააღმწერელი 1941: 105). არაბებმა ეგრისში ჯარის ნაწილების დგომით (705-711 წწ) ვერც ეგრისელებს მოუტანეს რაიმე სარგებელი და ვერც თვითონ გამოიყენეს დაკავებული პოზიციები ბიზანტიის წინააღმდეგ.

VIII ს-ის დასაწყისიდან ბიზანტიის ხელისუფლებამ მიზანს მიაღწია და ეგრისში თვითმმართველობა გააუქმა და უმეშვეო მმართველობა დაამყარა. ეს აქცია შეიძლება სერგი ბარნუკის ძის აჯანყებამ და არაბთა ჯარის ნაწილების შემოყვანამ დააჩქარა. რა საბაბითაც არ უნდა მომხდარიყო ეს, ფაქტია, რომ სერგი ბარნუკის ძის შემდეგ ეგრისის ხელისუფლად ადგილობრივი დინასტი აღარ ჰყოლია (ჯანაშია 1949: 89). გამოდის, რომ ბიზანტიამ დიდი ხნის სანადელს მიაღწია და ეგრისი ისე დაიპყრო, როგორც VII ს-ის პირველ მესამედში აბაზგია – აფხაზეთის საერისთავო (საარქონტო).

წყაროების მონაცემების საფუძველზე სრულიად მართებულად მიაჩნიათ, რომ VIII ს-ის 20-იანი წლებიდან ეგრისის მმართველობა ბიზანტიის იმპერატორმა ლეონ III ისავრიელმა (717-741) ქართლის ერისთავ სტეფანოზს ჩააბარა და პატრი-

კოსის ტიტულიც მიანიჭა (ბოგვერაძე 1979: 100). ატენის სიონის ფრესკული წარწერით „სტეფანოზი ქართველთა და მეგრელთა ერისთავთ ერისთავთა უფალია,“ რომელიც 739 წელს გარდაიცვალა (აბრამიშვილი 1977: 35, 36, 44), ჯუანშერის ცნობით, ამავე პერიოდში ეგრისში ქართლიდან დევნილი ქართლის ერ-ისთავი სტეფანოზი თავის შვილებთან, მირთან და არჩილთან ერთად მოღვაწეობდა, რომელთაც ბრძოლა გადაუხდიათ დასავლეთ საქართველოში შეჭრილ მურვან ყრუსთან. ეგრისში სტეფანოზის გარდაცვალების შემდეგ ლეონ ისავრიელი ორ სამეფო გვირგვინს უგზავნის მირს და არჩილს, როგორც სტეფანოზის მემკვიდრეებს და გარკვეულ დირექტივებს აძლევს აფხაზთა ერისთავს ლეონ I-ს. სტეფანოზის უფროსი ძე მირი მალე გარდაიცვალა ანაკოფიასთან არაბების წინააღმდეგ ბრძოლაში მიღებული ჭრილობების გამო. მირის მემკვიდრეობაც არჩილს ერგო, მირს საუხუცესოდ ჰქონდა ეგრისი, რომელიც განუყოფლად გადაეცა არჩილს (ჯუანშერი 1955: 239-241).

როგორც უკვე აღინიშნა, ატენის სიონის ფრესკული წარწერის და ჯუანშერის მონაცემების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე მიიჩნევენ, რომ ატენის სიონის წარწერის, „ქართველთა და მეგრელთა ერისთავთ ერისთავთა უფალი სტეფანოზი“ და ჯუანშერთან დასახელებული სტეფანოზი ერთი და იგივე პიროვნებაა (ბოგვერაძე 1979: 98, 101; მუსხელიშვილი 2003: 367, 368, 369), მაგრამ არა სტეფანოზი ადარნასეს ძე (როგორც ამას შეცდომით აღნიშნავს (ჯუანშერი 1955: 228), არამედ სტეფანოზი ნერსე დიდის ძე (მუსხელიშვილი 2003: 368-369). ბიზანტიის ხელისუფლება ქართლის ერისთავის სტეფანოზის ეგრისში გახელისუფლებით საიმედო მოკავშირე შეიძინა არაბების წინააღმდეგ, გარდა ამისა ეგრისში, სტეფანოზის, როგორც თანამოძმის გაერისთავება (თუ პატრიკიოსად დასმა) მისაღები იქნებოდა ეგრისელი მოსახლეობისათვის, რომელნიც უკმაყოფილონი იყვნენ ადგილობრივი თვითმმართველობის გაუქმებით. ამით კი, ბიზანტიელები ადგილობრივების უკმაყოფილებასაც შეანელებდნენ და ეგრისთან ერთად ქართლსაც მოიქცევდნენ თავისი გავლენის ქვეშ. ვფიქრობთ, ასეთი

მიზნები ამოძრავებდა საიმპერიო კარს, როცა ის ეგრისის ხელისუფლებას უთავსებდა ჯერ სტეფანოზს, ხოლო შემდეგ მის შვილებს.

სტეფანოზის და მირის გარდაცვალების შემდეგ, ქართლ-კახეთის, და ეგრისის ხელისუფლება, როგორც ერთადერთმა მამაკაცმა მემკვიდრემ, არჩილმა ჩაიბარა. როგორც, უკვე ითქვა, მან სამეფო გვირგვინი ბიზანტიისგან ჯერ კიდევ მირის სიცოცხლეშივე მიიღო. ჯუანშერის ცნობით, არჩილმა ეგრისში 12 წელი დაჰყო (ჯუანშერი 1955: 243). შემდეგ ის ჯერ ქართლში გადადის, ბოლოს კი, კახეთში მკვიდრდება. მისი სახელისუფლებო მოღვაწეობა მხოლოდ კახეთ-ჰერეთით შემოიფარგლა. მან არა მარტო ეგრისი, არამედ, ქართლიც დათმო (მუსხელიშვილი 1966: 95; ბოგვერაძე 1979: 103; ლორთქიფანიძე 2008: 213). მართალია, არჩილის მოწამეობრივად აღსრულების შემდეგ, მისი უფროსი ძე, იოანე, დედასთან და ორ დასთან ერთად ეგრისში გადადის (მატიანე ქართლისა 1955: 243), მაგრამ ეგრისში მისი მოღვაწეობის შესახებ არავითარი ინფორმაცია არ გავაჩნია. თუნდაც, დაგვეშვა, რომ მან ეგრისის ხელისუფლება მიიღო ბიზანტიის იმპერატორისაგან, ეს მხოლოდ VIII ს-ის 80-იანი წლებამდე თუ გაგრძელდებოდა. ასეთი ფიქრის საფუძველს გვაძლევს იოანე საბანისძის ცნობა, რომლის მიხედვითაც, VIII ს-ის 80-იანი წლების დასაწყისიდან მთელი დასავლეთი საქართველო ნიკოფსიიდან ტრაპიზუნტამდე, ზღვიდან ლიხის ქედამდე, აბაზგია – აფხაზეთად იწოდება, ხოლო მოსახლეობა აბაზგ-აფხაზებად, ხოლო ხელისუფალი, აფხაზეთის მთავრად. გარდა იმისა, რომ ამ დროიდან ეგრისის ყოფილ სამეფო ტერიტორიას აფხაზეთი ჰქვია, ამავე დროს, ის იონიის (ბიზანტიის) მეფის საბრძანებელია (იოანე საბანისძე 1964: 59), აღნიშნულს, როგორც ეს ნიკო ბერძენიშვილს ჰქონდა შემჩნეული, ადასტურებს (ბერძენიშვილი 1990: 582), „არჩილის წამებაში“ დაცული ერთი საყურადღებო მონაკვეთი, რომელშიც არჩილი ეუბნება ამირა ასიმს: „... ხოლო მამან ჩემმან და ძმამან დახსნეს ყოველი საგანძურნი ციხესა მას, სადათ იგი შეიქცა ყრუ ამირა და აწ აქუს იგი ბერძენთა“ (ლეონტი მროველი 1955: 247). ეს ციხე (უფრო სწორად ციხენი) კი, როგორც ეს მითითებული აქვს ჯუან-

შერს, არის ქუთაისი და ციხე-გოჯი (ჯუანშერი 1955: 286). მაშასადამე, როგორც მითითებული წყაროებიდან ირკვევა, ბიზანტიის ხელისუფლებამ მთელი დასავლეთ საქართველო გააერთიანა თავისი მოხელის აფხაზთა ერისთავის (ლეონ I-ის ან ლეონ II-ის) მმართველობის ქვეშ, უწოდა აფხაზთა მთავარი, ხოლო მთელ დასავლეთ საქართველოს აფხაზეთი (აბაზგია), მოსახლეობას კი აბაზგ-აფხაზები. ასე გაფართოვდა და გავრცელდა, უკვე მესამედ აბაზგ-აფხაზების და აბაზგიის, აფხაზეთის სახელი, მხოლოდ და მხოლოდ ბიზანტიის ხელისუფლების ნებით (ამ საკითხის შესახებ ვრცლად იხ. ლეთოდინი 2012: 28-39).

VIII ს-ის 90-იანი წლების ბოლოდან ლეონ II-ემ ხაზარების დახმარებით მოახერხა აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს) ბიზანტიისგან დამოუკიდებლობის მოპოვება და აფხაზთა სამთავროს სამეფოდ, ხოლო საკუთარი თავის აფხაზთა მეფედ გამოცხადება (ჯანაშია 1952; 331-333; ინგოროყვა 1954; 216; ანჩაბაძე 1977; 32). აფხაზეთის სამეფოს დამოუკიდებლობის მოპოვება არა ერთმა ფაქტორმა განაპირობა. მათ შორის, ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, რომ აფხაზთა სამეფო ამ კონდიციამდე მივიდა, იყო სამეფოს მოსახლეობის კონსოლიდაცია, მათი ეთნო-კულტურული გაერთიანება და ზოგადქართულ ეთნო-კულტურულ სამყაროში გამთლიანება. VII-VIII სს-ში მთელ საქართველოში ქართიზაციის ღრმა პროცესი მიმდინარეობს. ადრე დასრულდა კახ-ჰერების და მესხებ-ჯავახების შერწყმა იბერ ქართველთა, მოხდა მათი სრული ქართიზაცია. ეს პროცესი დასავლეთ საქართველოშიც ადრიდანვე მიმდინარეობდა (ბერძენიშვილი 1990: 539). ბიზანტიის ხელისუფლება ყველანაირად ცდილობდა ხელი შეეშალა ამ ვითარებისათვის და ტომები გაეთიშა ერთმანეთისგან, მაგრამ ეს მცდელობა უშედეგოდ დამთავრდა (ბერძენიშვილი 1990; 600). VII-VIII სს-ში დასავლეთ საქართველოს დიდი ნაწილი (აჭარა, საჯავახო-გურია, ვაკე-იმერეთი, იმერეთის საერისთაო) არგვეთი, ლეჩხუმი, რაჭა ქართიზებულია; VIII ს-დან დასავლეთ საქართველოს მთელ სივრცეში ქართული ქრისტიანული კულტურის და ენის გავრცელებადამკვიდრება ბერძნული ენისა და კულტურის საპირისპიროდ, დასავლელმა ქართველებმა, ლაზ-ეგრებმა, სვან-მისიმიანებმა,

სან-სანიგებმა (იმავე აფხაზეზმა), ისე მიიღეს, როგორც საკუთარი, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი ერთნაირად თანაზიარი, შემოქმედი იყვნენ ზოგადქართული კულტურისა და სხვა ფასეულობებისა, „არამედ იმიტომაც, რომ საზოგადოებრივი განვითარების თვალსაზრისით ისინი ერთ საფეხურზე იდგნენ, – აღმავალი ფეოდალური ურთიერთობის საფუძველზე“ (ბერძენიშვილი 1990: 598-599). ეს იყო ბუნებრივი პროცესი, რომელსაც ხელი შეუწყო VII-VIII სს-ში შექმნილმა სხვადასხვა ისტორიულმა რეალიებმაც (ბერძენიშვილი 1990: 600; მუსხელიშვილი 2003: 678-679), აღნიშნულმა ვითარებამ უდიდესი როლი შეასრულა აღმოსავლეთ და დასავლეთ ქართველების (და არა მარტო ქართველების, არამედ სხვებისაც, თუკი ისინი არსებობდნენ იქ, იმ დროს) შერწყმასა და ერთ, ქართველ ეროვნებად ჩამოყალიბებაში. ამ პროცესებმა, რომელიც საუკუნეების სიღრმიდან მომდინარეობდა, VIII საუკუნეში იმდენად მაღალ ხარისხს მიაღწია, რომ შეიქმნა რეალური პირობები მხოლოდდამხოლოდ ქართული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება-შექმნისათვის (ბერძენიშვილი 1990: 604-605).

VIII ს-ის 70-იანი წლებიდან აბასიანთა ხალიფობის დროს, არაბთა მძიმე საგადასახადო პოლიტიკამ განმათავისუფლებელი მოძრაობის ახალი, დიდი აღმავლობა გამოიწვია აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში. ამ მოძრაობაში ჩაბმული აღმოჩნდა ქართლის ერისთავი ნერსე, ის 772 წელს ხალიფა ალ-მანსურმა ბაღდადში გაიწვია, შესაძლო წაყენებული ბრალდებები ნერსემ არგუმენტებულად ვერ უარყო და ის საპყრობილეში გამოკეტეს. ახალმა ხალიფამ მაჰდიმ 775 წელს ნერსე გაათავისუფლა და ერისთავობაც შეუნარჩუნა, ალბათ, მისი ერთგულების მოსაპოვებლად და ქართლში გამოისტუმრა. ქართლში მობრუნებულმა ნერსემ იმედები ვერ გაუმართლა ხალიფას, ის ვერ ეგუებოდა არაბთა მორჩილებას და კვლავ დაუმორჩილებლობისაკენ ეჭირა თვალი. ეტყობა, ხალიფასთან დააბეზღეს, ხალიფამ ისევ ბაღდადში იხმო, მაგრამ ამჯერად ნერსე მის მოთხოვნას არ დაემორჩილა. ოჯახი აფხაზეთში გახიზნა, ხოლო თავად 300 კაციანი ამალით ხაზარეთში გადავიდა ხაკანთან არაბების წინააღმდეგ მოკავშირეობის სათხოვნელად. ხაკანმა ნერსე დიდი პატივით

მიიღო, მაგრამ არაბების წინააღმდეგ დახმარებაზე უარი უთხრა (ჯანაშია 1952: 403; ლორთქიფანიძე 2008: 178, 179). მიუხედავად იმისა, რომ ნერსე განზილებული აღმოჩნდა ხაზარებისგან, აღმოსავლეთ საქართველოში დაწყებული მოძრაობა არ შეჩერებულა, პირიქით, გააქტიურდა და გაფართოვდა კიდევ. ეს მოძრაობა და საერთოდ, ყველა განმათავისუფლებელი მოძრაობა საქართველოში, შემდგომში კიდევ უფრო წაახალისა ეროვნულ-ქრისტიანულმა იდეოლოგიამ, რომლის პირველი მქადაგებელი ძველ ქართულ მწერლობაში იოანე საბანისძე იყო. როგორც ივანე ჯავახიშვილი შენიშნავდა, იოანე საბანისძის ნაწარმოებმა „მარტვილობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ“ „აამალა ქართული ქრისტიანული ეკლესიისა და ეროვნული თვითშემეცნების ღირებულება. არაბი აბო ტფილელის ცხოვრების კერძო მოვლენებში საზოგადო-მნიშვნელოვანი გარემოება შენიშნა და დაინახა. მან შეძლო ამის შეგნება პირველად და თანაც სხვებსაც დაანახვა და შეაგნებინა“ (ჯავახიშვილი 1977: 78-82; 1983: 90, 91). ამ დროს (VIII ს-ის 60-70-იანი წლებში) გაბატონებული არაბები სხვადასხვა ხერხითა და მეთოდით ცდილობდნენ ქართველების მაჰმადიანურ რწმენაზე მოქცევას. საბანისძე აღშფოთებითა და მწუხარებით შენიშნავს, რომ ქართველობა „ვიდრე აქამომდე ნაშობნი ქრისტიანეთანი გარდაგვალრძნეს რომელნიმე მძლავრებით, რომელნიმე შეტყუებით, რომელნიმე სიყრმესა შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკურებით“ (საბანისძე 1964: 50). „განდგომილთა ქრისტესგან მრავალი შეაცთუნნეს და გადადრიკნეს გზისგან სიმართლისა. ჭეშმარიტებისა ქრისტეს სახარებისასა შეეცოდნეს, რომელნი ხუთასის წლისა ჟამთა და უწინარესლა შჯულმდებელ ყოფილ არიან წმიდითა მაღლითა ნათლისღებისათა“ (საბანისძე 1964: 50).

იოანე საბანისძის გადმოცემით, არაბთა უღელი იმდენად მძიმე აღმოჩნდა, რომ „რომელნი ესე ვართ მორწმუნენი მძლავრებისა ქვეშე, დამონებულნი და ნაკლულევანებითა და სიგლახაკითა შეკრულნი, ვითარცა რკინისა ხარკსა ქვეშე მათსა გვემულნი და ქენჯნილნი ძვირ-ძვირად ზღვეულნი, შიშითა განილევან და ირყევან, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“ (საბანისძე 1964: 50). ჰაგიოგრაფი ზედმინევნით აღწერს

მიზეზებს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ ამართლებს მათ ქცევას, მაშინ, როცა გაბატონებული ხალხის წარმომადგენელი 17-18 წლის არაბი ჭაბუკი აბო, რომელიც მსახურად ჩამოჰყვა არაბეთიდან ნერსე ერისთავს, და რომელიც იყო, „ყოვლადვე არაბიელთა თესლი, მამულად და დედულად“ (საბანისძე 1964: 56), სარწმუნოებით მაჰმადიანი, ეზიარა ქრისტიანობას, უარყო მაჰმადიანობა, აღიარა ქრისტიანობა. თბილისის ამირასა და მასთან დაახლოებული პირთა მრავალმხრივი მცდელობა, ის კვლავ მაჰმადის სჯულს დაბრუნებოდა, უშედეგო აღმოჩნდა. აბომ ქრისტიანობას შესწირა თავი. იოანე საბანისძე მკითხველს და მსმენელს („ჰაბოს წამება“, ზოგადად, ჰაგიოგრაფიული ტექსტები, ეკლესიაში იკითხებოდა) მიმართავს, თუ უტყბო ტომელი, ყოფილი მაჰმადიანი, ქრისტიანობის აღიარების შემდეგ მისთვის წამებული გახდა, – რა ზნეობრივი უფლება გაქვთ თქვენი ქართველობა და რელიგია უარყოთ?! რა თქმა უნდა, ეროვნული იდეოლოგიის ჩამოყალიბებამ დიდი როლი შეასრულა ქართული თვითშეგნების ამაღლების საქმეში. ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ იდეოლოგიას იმ დროს პოხიერი ნიადაგი ჰქონდა საქართველოში, თუნდაც ქართიზაციის და მასთან დაკავშირებული თანხმლები მოვლენების სახით.

ნათქვამია, ზოგი ჭირი მარგებელიაო, ამას ვერ ვიტყვით არაბობაზე, მაგრამ ერთი რამ უნდა აღინიშნოს, არაბების ხშირმა თავდასხმებმა და ძარცვა-რბევამ („პირველად უფლება სარკინოზთა განადიდნა და მიერითგან მიეცა ყოველი ესე ქვეყანა ჟამით-ჟამად რბევასა და ოკრებასა“ (მატიანე 1955: 250). მოლოდინმა „ჟამით-ჟამად“ შემოჭრისა და რბევა-ძარცვისა, რაც უფრო მეტად ქართლის ცენტრალურ რაიონებში ხდებოდა, გამოიწვია ადგილობრივი მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის აყრა და განაპირა რაიონებში გადასახლება, ამან კი ხელი შეუწყო მონინავე აღმოსავლურ ქართული ეთნო-კულტურის გავრცელებას გაფართოებას. სიღრმისეული პროცესების განვითარება-დაჩქარებას (ქვეყნის სრული ქართიზაციას, მონინავე, ქართული სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობის დამკვიდრებას, ქართული ეროვნების ჩამოყალიბებას და ა. შ.). ყოველივე ამან და სხვა ფაქტორებმაც ხელი შეუწყო რეგიონებში მოსახლეობის

შემჭიდროება-კონსოლიდაციას და საერთო მტრის წინააღმდეგ ბრძოლისუნარიანობის ამაღლება-გაძლიერებას. აკი, დასავლეთ საქართველომ, აფხაზთა სამეფომ, კახეთ-ჰერეთმა, ტაო-კლარჯეთმა VIII ს-ის ბოლოს სრულ დამოუკიდებლობას მიაღწია.

IX ს-ის დასაწყისიდან სრულიად ნათელი გახდა, რომ თბილისის ამირები სახალიფოსგან დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლას იწყებენ. თბილისის ამირას, და არა მხოლოდ მას, არამედ მთელ სამხრეთ კავკასიის ქრისტიან და მაჰამადიან ურჩ მმართველთა და მათ შორის დაუმორჩილებელი ქართველ მეფე-მთავრების დასამორჩილებლად 853 წელს ბულა-თურქის მეთაურობით ხალიფამ გამოგზავნა, მურვან ყრუს შემდეგ, ერთ-ერთი ყველაზე დიდი სამხედრო ექსპედიცია. სომხეთში აჯანყების ჩახშობის შემდეგ, ბულა-თურქი თბილისის ამირა საჰაკის დასასჯელად შემოვიდა თბილისში. საჰაკი დაამარცხა, თბილისი გადაწვა, შემოგარენი ააოხრა. საჰაკი სიკვდილით დასაჯა, თბილისში ამ დროს 50000 კაცი დაღუპულა. შემდეგში ხალიფას ასეთი დიდი სამხედრო ექსპედიცია საქართველოში აღარ გამოუგზავნია. აღარც უცდია თავისის ხელისუფლების აღდგენა. სახალიფოში შექმნილი საშინაო და საგარეო მდგომარეობის გაუარესება, ამის შესაძლებლობას გამორიცხავდა (ლორთქიფანიძე 2008: 182). სახალიფომ ვერ შეძლო, რომ საბოლოოდ აღეკვეთა თბილისის ამირების სეპარატიზმი. თბილისის ამირებმა დამოუკიდებლობა ფორმალურადაც გამოაცხადეს, ეს იმით გამოხატეს, რომ X ს-ის 50-იანი წლებიდან დაიწყეს მონეტაზე ხალიფას სახელთან ერთად საკუთარი სახელის აღნიშვნაც. ამით მათ ოფიციალურად გამოაცხადეს სუვერენობა (ლორთქიფანიძე 2008: 237).

მიუხედავად იმისა რომ მთელი სამი საუკუნის განმავლობაში (VII ს-ის 50-იანი წლებიდან X ს-ის 50-იანი წლების ჩათვლით) საქართველოს მოსახლეობის ძირითად ნაწილს მოუხდა რთულ, უფრო სწორად, მტრულ, აგრესიულ გარემოცვაში არსებობა, რამაც შეაფერხა ქართული საზოგადოების განვითარება, მაგრამ ვერ შეაჩერა ის. ქართველი ხალხი ჩვეული თავდადებით იბრძოდა თავისუფლებისა და თვითმყოფადობის შენარჩუნებისათვის. აღნიშნულ პერიოდში უდიდესი გარდატეხა მოხდა ქართული საზოგადოების განვითარების ყველა სფეროში. როგორც არაერ-

თხელ ითქვა, ქართული საზოგადოების განვითარების ის ბუნებრივი პროცესები, რომლებიც საუკუნეების სიღრმიდან მომდინარეობდა, ვერაფერმა შეაჩერა. რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, სწორედ VII-X სს-ში დასრულდა სრულიად საქართველოს ქართიზაცია, ზოგადი ქართული ეთნო-კულტურის გამარჯვება ყველა თანმხლები შედეგით, დასრულდა ქართული ფეოდალური ეროვნების ჩამოყალიბება, ქართული ეკლესიის გამთლიანება, მყარად გაიდგა ფეხი განვითარებულმა ფეოდალურმა ურთიერთობამ და ა. შ. ყოველივე ამან და სხვა ფაქტორებმაც მყარი საფუძველი მოუშადა საქართველოს პოლიტიკურ გაერთიანებას, ერთიანი ქართული სახელმწიფოს შექმნას.

დამოწმებანი:

აბრამიშვილი 1977: აბრამიშვილი გ. *სტეფანოზ მამფალის ფრესკული წარწერა ატენის სიონში*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1977.

ანჩაბაძე 1977: ანჩაბაძე ზ. „აფხაზთა სამთავრო, აფხაზთა სამეფო“. *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*. ტ. II. თბილისი: 1977.

არტამანოვი 1962: Артаманов М. М. История Хазар. Л.: 1962.

ბერძენიშვილი 1990: ბერძენიშვილი ნ. *საქართველოს ისტორიის საკითხები*. VIII. თბილისი: „მეცნიერება“, 1990.

ბოგვერაძე 1972: ბოგვერაძე ა. არაბი დამპყრობლები და ბრძოლა მათ წინააღმდეგ VII-VIII სს-ში. *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*. ტ. II. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1972.

ბოგვერაძე 1979: ბოგვერაძე ა. *ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII სს-ში*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1979.

თეოდოს განგრელი 1941: გეორგიკა. ტ. IV. ნაკვ. I. ტექსტები ბერძნულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი: 1941.

თეოფანე ჟამთაღმწერელი 1941: „თეოფანე ჟამთაღმწერელი 1941“. გეორგიკა. IV. ნაკვ. I. ტექსტები ბერძნულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი: 1941.

ინგოროყვა 1954: ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე. საბჭოთა მწერალი, 1954;

იოანე საბანისძე 1964: იოანე საბანისძე. „ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“. *ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წიგნი I (V-X სს). ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა რედაქციით. თბილისი: 1964.

იოანე ზონარა 1966: იოანე ზონარა. „ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ“. გეორგიკა. ტ. 6. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ

გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1966.

ლეთოდიანი 2012: ლეთოდიანი დ. *აფხაზეთი (აფხაზეთის ისტორიის საკითხები)*. თბილისი: „არტანუჯი“, 2012.

ლორთქიფანიძე 1951: ლორთქიფანიძე მ. *ჰაბიბ იბნ მასლამის დაცვის სიგელი* მსკი. ნაკვეთი 29. თბილისი: 1957.

ლორთქიფანიძე 1975: ლორთქიფანიძე მ. *„არაბთა საქართველოში“*. *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*. ტ. I. თბილისი: 1975.

ლორთქიფანიძე 2008: ლორთქიფანიძე მ. *„არაბთა სახელმწიფოს წარმოქმნა. დაპყრობითი ომები“*. *საქართველოს ისტორია I*. თბილისი: „უნივერსალი“, 2008.

მატიანე ქართლისა 1955: „მატიანე ქართლისა“. *ქართლის ცხოვრება*. ტ. I. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. სახელგამი. თბილისი: 1955.

მუსხელიშვილი 1966: მუსხელიშვილი დ. *ციხე-ქალაქი უჯარმა*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1966.

მუსხელიშვილი 2003: მუსხელიშვილი დ. *საქართველო IV-VIII საუკუნეებში*. მემატინე. თბილისი: 2003.

პროკოპი კესარიელი 1965: „პროკოპი კესარიელი“. *გეორგიკა*. II. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1965.

ჟუზე 1966: Баладзори. Книга завоевания стран. Текст и перевод с арабского проф. Жузе П. К. Баку: 1927.

სილაგაძე 1991: სილაგაძე ბ. *არაბთა ბატონობა საქართველოში*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1991.

სიხარულიძე 1959: სიხარულიძე ე. *არაბეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან*. არაბული „*დაცვის სიგელები*“. თბილისი: „მეცნიერება“, 1959.

ქართლის ცხოვრება 1973: ვახუშტი ბატონიშვილი. *ქართლის ცხოვრება*. IV. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“. 1973.

ძეგლები 1974: „წამებაი და ღუანლი წმიდათა და დიდებულთა მოწამეთა დავით და კონსტანტინესი“. *ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წიგნი III. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: 1974.

ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ი. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*. ტ. III. თბილისის უნივერსიტეტი. თბილისი: 1977.

ჯავახიშვილი 1983: ჯავახიშვილი ი. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*. ტ. II. თბილისი: „მეცნიერება“, 1983.

ჯანაშია 1949: ჯანაშია ს. *ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში*. შრომები I. თბილისი: 1949.

ჯანაშია 1952: ჯანაშია ს. *არაბობა საქართველოში*. შრომები II. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1952.

ჯუანშერი 1955: ჯუანშერი. *ქართლის ცხოვრება*. ტ. I. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი: სახელგამი, 1955.

Vს-ის ანონიმი 1965: „ანონიმი მეხუთე საუკუნისა“. *გეორგიკა*. II. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტები ქართული თარგმან-ითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1965.

Dimitri Letodiani

The Arabs in Georgia

For three centuries (from 50-ies of 7th century to 50-ies of 10th century (inclusive) Georgian population had to live in the hard situation, more specifically, in the hostile, aggressive environment and this has delayed progress and development of Georgian society but still, this could not stop it. Georgian people fought for maintaining of freedom and national identity. In the mentioned period there have occurred the crucial events in all aspects of development. Natural processes originating from the depths of the centuries could not be stopped by anything. In the period from 7th to 10th century the process of Kartization of all Georgia has completed, general Georgian ethnical culture has won with all relevant effects; formation feudal Georgian nation has completed, as well as unifying of Georgia church, well developed feudal relations have spread widely etc. All this and other factors have provided powerful basis for political unification of Georgia and creation of the entire Georgian state.

საბა მეტრეველი

სიტყვის ლოგოსური ბუნებისათვის იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამების“ მიხედვით

მართლმადიდებლური ანთროპოლოგია სიტყვის ორ სახეს იცნობს: ენდეოტეტურსა (შინაგანს, შიგნით მდებარეს) და პროფორისტულს (გარეგანს, გამოვლენილს)*. თავის მხრივ, შინაგან ლოგოსსაც ორი ასპექტით განიხილავენ: სულიერითა და მშვიდ-ვიერით. მათ შორის ის სხვაობაა, რომ სულიერად განხილული ლოგოსი, პირობითად, საგანთა უშუალო ხედვას, ჭერეტას შეიძლება შევადაროთ; მშვიდვიერი რაკურსით დანახული კი „სულის საიდუმლო კუნჭულებიაო“ (რაფაელი 1994: 119). შინაგან ლოგოსს მიაკუთვნებენ, აგრეთვე, ჭეშმარიტების შეგრძნებას, როგორც უტყუარობის განცდას და მას ერთ-ერთ არსებით, სუბსტანციურ თვისებად მიიჩნევენ ადამიანში. პროფორისტული სიტყვა განუწყვეტლივ იცვლება, ენდეოტეტური – არა. განსაკუთრებულ მაღლთან მაშინ გვაქვს საქმე, როცა შინაგანი და გარეგანი სიტყვა ერთმანეთს ემთხვევა. ამიტომაც აუცილებელი, რომ გარეგანი სიტყვა შინაგანს ემსგავსებოდეს. ხოლო, როცა აცდენის ხარისხი მაღალია, იწყება გაორება, არსისა და საზრისის გაუფასურება.

წმინდა იოანე დამასკელი განარჩევს სიტყვათა სახეებს: მარადის მამისა თანა მყოფი; სიტყვა-ბუნებრივი მოძრაობა, ქმედება გონებისა (ანარეკლი და ბრწყინვალეობა გონებისა); გულში

* ეკლესიის მამებს არ ჰქონდათ ერთგვაროვანი დამოკიდებულება პროფორისტული და ენდეოტეტური ლოგოსის შესახებ, როცა ეს პირდაპირ ეხებოდა ძე ღვთისას – ქრისტეს. წმინდა თეოფილე ანტიოქიელი იყო პირველი, რომელმაც ეს საკითხი განიხილა, მასვე ემხრობოდნენ ეგნატე ანტიოქიელი, ათენაგორა, იპოლიტე რომაელი. საბოლოოდ კი მართლმადიდებლობამ უარყო აზრი შიგნითმდებარე და გამოვლენილი ლოგოსის შესახებ (გრიგოლ ნოსელი, ათანასე ალექსანდრიელი, იოანე ოქროპირი). დანერვილებით იხ. ჭელიძე 1990: 49-51.

წარმოთქმული, გაუხმიანებელი სიტყვა; აზრის მაცნე, ანუ გახმ-
იანებული, წარმოთქმული სიტყვა (დამასკელი 2000: 367-368).
გარეგანი და შინაგანი ლოგოსის გასაოცარი შერწყმისა და „შეხ-
ვედრის“ მაგალითია წმინდანების სიტყვა. სწორედ, ამ მაღლის
გამო ახდენდა ეს სიტყვა სასწაულებს (მეტრეველი 2000: 13-21).
რადგან წმინდანმა უარყო საკუთარი „მე“, რომელიც დაუმორჩი-
ლა ღმერთს, საკუთარი ნების უარყოფით ეზიარა ღვთაებრივსა
და მისი სიტყვაც გახდა ამ თანაზიარობის გამომხატველი, მაღლ-
მოსილი, ღვთაებრივი ძალის მატარებელი. ამდენად, აგიოგრა-
ფია („ბიბლიასთან“ ერთად) ენდოტეტური და პროფორის-
ტული ლოგოსის უნიკალური ჰარმონიის ხილული სახეა. ასევეა
საგალობელიც, რომელსაც მუსიკალურ ბგერებში შემკულ ხატს
უნოდებენ. ამის კვალობაზე, **შესაძლოა, აგიოგრაფია სიტყვით
შემკულ ხატად მივიჩნიოთ.**

ღვთაებრივი სიტყვის დიდი მნიშვნელობის გამო, მართლმა-
დიდებლურ საღვთისმსახურო პრაქტიკაში კითხვის კულტურის,
ფსალმოდის ხელოვნების განვითარება, სახარების, სამოცი-
ქულოსა და სანინასწარმეტყველოს კილოში კითხვის წესი თუ
სასულიერო მუსიკა ღვთაებრივი სიტყვის წარმოჩენას ემსა-
ხურება. ღვთისმსახურების დროს სიტყვა გარკვევით უნდა ჟღერ-
დეს, მორწმუნე მრევლი არ უნდა დაბრკოლდეს ღვთაებრივი
აზრის შემეცნებაში. ამასვე ემსახურება ქრისტიანული ტაძრის
სივრცობრივ-აკუსტიკური გააზრება. თუ თვალს მივადევნებთ,
როგორ ზრუნავდნენ და ფიქრობდნენ ქართველი ავტორები აგი-
ოგრაფიული მწერლობის უმთავრესი კატეგორიის, – სიტყვის,
– შესახებ, როგორ გასდევს ქართულ აგიოგრაფიას დაუცადებე-
ლი მზრუნველობა და მოკრძალება იმ სიტყვის მიმართ, მკითხ-
ველსა და მსმენელს ჭეშმარიტება რომ უნდა უქადაგოს და გა-
ნუმარტოს, ძალიან საინტერესო სურათს მივიღებთ.

აგიოგრაფიაში, როგორც „ბიბლიაში“, ისტორია, ფაქტი მო-
ცემულია, ვითარცა სულის საიდუმლო მეთყველება. ამიტომ,
უმთავრესი მიზანი მიღწეული რომ იქნეს, ავტორმა რომ შეძლოს
მკითხველის სულის შეძერა, მასში სიკეთის, სინმინდის, რწმენი-
სა და სიყვარულის გამძაფრება, საჭიროა გასაგებად თქმა: „გან-
მარტებულითა ენითა ვაქებდეთ კეთილადმოღუანებასა მისსა“,

– აცხადებს იოანე საბანისძე წმიდა აბოს შესახებ (ძეგლები 1964: 76). მის მიერ წამოჭრილი მხატვრული ნაწარმოების როგორების, ენისა და სტილის საკითხი (განმარტებულითა ენითა ვაქებდეთ) შემდგომ განვითარებას პოულობს „წმიდა კოსტანტი კახის მარტივილობაში“: „და ესე მრავლისაგან მცირედი აღინერა სიმკნეთაგანი წმიდისა კოსტანტისი, რაფთა იყოს თქმული ესე შემოკლებულ და სრულ, რაფთა არა იყოს შემანუხებელ ნაკლულევანებითა, არცა ნამეტნავ განგრძობითა“ (ძეგლები 1964: 170). აქ გამოთქმული და ჩამოყალიბებულია თეორიული დებულება მხატვრული ნაწარმოების არსის, მისი სტრუქტურის, კომპოზიციის, სტილის შესახებ. „შემოკლებულ და სრულ“ – ეს მოთხოვნა სტილის ლაპიდარობას გულისხმობს. აგიოგრაფს არ ავიწყდება მკითხველი, ანუ ის, ვისთვისაც იქმნება, იწერება ეს ქმნილება: „არა იყოს შემანუხებელ“ – ფრიად მნიშვნელოვანი მოთხოვნაა, რომლის უკან სწორედ ესთეტიკური ფენომენი დგას. ნაწარმოებმა არ უნდა გადაღალოს მკითხველი, არ უნდა გაუქროს ინტერესი და სიყვარული მოთხრობილი ამბისა. „აგიოგრაფის განცხადებაში, რომ ნაწარმოები უნდა იყოს „შემოკლებულ და სრულ“... სიმოკლე გულისხმობს მოვლენის არსებითად, ამომწურავად და სხარტად ასახვას, სისრულე კი ნიშნავს სრულყოფილად, ე. ი. ზედმეტობის გარეშე, მოკლედ გადმოცემას. ნაწარმოები არ უნდა იყოს გაჭიანურებულ-გაგრძელებული და არც დაუმთავრებელ-ნაკლულევანო“ (ბარამიძე 1966: 150).

ზომიერად თქმის მოთხოვნას იცავს გიორგი მერჩულეც, რომელიც ხანძთის მონასტრის ტიპიკალური ნაწილის აღწერისას დასძენს: „და ესევითარი მრავალი სათნოებაჲ კეთილი სხუაჲცა დამკვიდრებულ იყო შორის მათსა, რომლისათჳს არა არს აწ თითოეულად ყოვლისთჳს სიტყუაჲ, რამეთუ შემოკლებულ არს ჟამი ესე და გონებაჲ ისწრაფვის, რაფთა არა იყოს ნამეტნავ სასმენელსა სასმენელთასა“ (ძეგლები 1964: 266). ჩვენ მიერ მოხმობილ მაგალითებში აშკარად იკვეთება ესთეტიკური თანადგომის პრინციპები. „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალი კი საგანგებოდ ეთმობა სიტყვა-ლოგოსზე მსჯელობას. ეს არის ერთგვარი თეორიული ტრაქტატი იმის დასადგენად, თუ რა კონკრეტული მიზანი დგას შემოქმედის სიტყვის უკან, მწერ-

ლის მხატვრული ცნობიერება როგორ აღიქვამს ყოფიერებას მშვენიერების თვალსაზრისით და როგორ გარდაქმნის მას ახალ ესთეტიკურ სინამდვილედ. ის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები, რომლებიც თავისთავად მოიცავენ აგოგრაფიულ სიტყვას, ვლინდება თხზულების სიტყვიერ ქსოვილში. აგოგრაფი ასეთ სქემას გვთავაზობს: „მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყვსა და სიტყუად არს მომთხრობელ მიზეზთა, რომლისათჳს პირველ მივლენან საგრძნობელთა და მიართჳან მიმღებელსა და მიმღებელმან მისცის განმკითხველსა და განმკითხველმან – დამმარხველსა“. „საქმე, ნამოქმედარი, ფაქტი, – განმარტავს აგოგრაფი, – არის ბიძგის მიმცემი, ამოსავალი, აღმძვრელი სიტყვისა ლიტერატურულ შემოქმედებაში. ხოლო, თავის მხრივ, პოეტური სიტყვა ამ საქმეებსა და ფაქტებს პირველ რიგში ასახავს და „არს მომთხრობელი მიზეზთა“ (ფარულავა 1982: 90). რევაზ სირაძის მიხედვით, „მიზეზი“, სათქმელი არსებობს სიტყვამდე, თქმამდე, რომელიც „აღძრავს“ სიტყვას, მაგრამ „სიტყვას თან გაჰყვება თავისი მიზეზი ისევე, როგორც ყოველ მიზეზოვანში არსებობს მიზეზი... ასე მიდის სიტყვა მიზეზიდან მიზნისაკენ და ამით სიტყვა აერთიანებს მიზეზსა და მიზანს. მიზეზისა და მიზნის გამთლიანებით კი „სიტყვის“ ლოგოსური ბუნება მჟღავნდება“ (სირაძე 1992: 38).

ღვთის ნება მოწოდებულია ღვთიური სიტყვით. ღმერთი არის სული, როგორც შეგვაგონებს მოციქული, და, ამდენად, არსებობს სულიერი სიტყვა. აგოგრაფია სულიერი სიტყვით მეტყველებს – ესაა ცხოვრების სიტყვა, მაცხოვრებელი, ლოგოსური და ამ სიტყვით მიყვავართ მას პირველხატისაკენ. ამ მხრივ განსაკუთრებულად საინტერესოა იოანე საბანისძის „წმიდა აბოს ნამება“, რომელიც საგანგებოდ გვესაუბრება ლოგოსური მაცხოვრებელი სიტყვის შესახებ. თხზულების პირველი თავი (ჰომილეტიკური ნაწილი) იწყება მკითხველისადმი მიმართვით – „ღმრთის მსახურთა და მართალთ მოყუარეთა“ კრებულთაღმძი და, თანაც ისეთი სინრფელითა და უშუალობით, რომ მოხსნილია ყოველგვარი ბარიერი. აგოგრაფისა და მკითხველის ურთიერთობა ისეთი მჭიდროა, რომ ვიზუალურ პლანშიც კი გადადის: „საყუარელნო მამისანო და მეგობარნო და მონანო ქრისტეს

ძისა ღმრთისანო და სამკვიდრებელნო სულისა წმიდისანო! გხე-
დავთ თქუენ, ვითარცა ღმრთივ ცნობილთა და ღმრთისა მცნო-
ბელთა“ (ძეგლები 1964: 48). ისეთი შთაბეჭდილებაც კი იქმნება,
თითქოს აგიოგრაფი ამბიონზე იდგეს და იქიდან მიმართავდეს
მსმენელს. ასეთი უშუალობა, ინტონაციის სისადავე იმთავითვე
აღძრავს განწყობას, ინტერესს საუბრისას. **აქ დიალოგი თა-
ნაარსებობის ფორმად ცხადდება.** ეს არის მცდელობა ავტორისა
და მკითხველის ერთი იდეით გაერთიანებისა, რათა ადგილი
დაუთმონ სიტყვას!

ნაწარმოების პირველსავე წინადადებაში შემოდის, გაცხად-
დება ყოვლადწმიდა სამება: მამა, ძე და სულიწმიდა, თანაც ისე,
რომ მკითხველის ადგილი სამივე ჰიპოსტასთან გამოკვეთილია
სახელდებებით:

საყუარელნო მამისანო;

მეგობარნო და მონანო ქრისტეს ძისა ღმრთისანო;

სამკვიდრებელნო სულისა წმიდისანო.

ავტორი მიმართავს მკითხველს და მოიხმობს ყოვლადწმი-
და სამებას. ჯერ ასახელებს უშუალო ობიექტს – მკითხველს
(საყუარელნო), შემდეგ – წმიდა სამების პირველ ჰიპოსტასს
(მამისანო), თუმცა, ფაქტობრივად, ჯერ სამებაა ნაგულისხმე-
ვი, რადგან მსმენელთა თუ მკითხველთა აუდიტორია იმდენადაა
სახელდებული, რამდენადაც მამის საყუარელნი, ძის მონანი და
მეგობარნი, სულიწმიდის სამკვიდრებელნი არიან. ასეთი ფორ-
მით, ამ აზრობრივი დატვირთვით და უალრესად დიალოგური
ინტონაციური ტეხილებით მოედინება აგიოგრაფის სათქმელი,
რომელიც კიდევ უფრო აძლიერებს ერთმანეთთან საუბრის,
ერთმანეთის მოსმენის მოთხოვნას: „სურვიელითა გულითა მო-
მიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი და უფროჲსლა
საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა თქუენისანი გან-
ჰმარტენით სმენად და მასპინძელ ექმნენით სიტყუათა ამათ
ჩემთა“ (ძეგლები 1964: 49). ეს მონაკვეთი თხზულებაში სიტყვის,
სიტყვა-ლოგოსის აპოლოგიაა. სიტყვა რომ მკითხველში დამ-
კვიდრდეს, ამისთვის აუცილებელი პირობაა სურვილი მიღებისა
და ნიჭი მოსმენა-გაგებისა, გულისა და გონების მთლიანობი-
სა: „სურვიელი გული“ და „ყურნი გულისა და გონებისა“ უნდა

ჩაერთოს სიტყვის მიღებისა და დამკვიდრების პროცესში. „მასპინძელ ექმნენით სიტყუათა ამათ ჩემთა“ – მთელი ფრაზა განსაკუთრებულად გამორჩეულად ჟღერს ამ კონტექსტში და ყოველგვარი შესაძლებლობების კონცენტრაციას მოითხოვს. სტუმარმასპინძლობა რომ შედგეს, სხვა რამესთან ერთად, განწყობაა საჭირო, ამიტომაც შეგვამზადა უფრო ადრე აგიოგრაფმა და შეგვახსენა, რომ ვართ „სამკვიდრებელნი“ სულიწმიდისა, ხატი და მსგავსი უფლისა.

სიტყვა უსისხლო მსხვერპლია, არსებულთაგან აზრამდე ყველაზე არამატერიალური რამ, ხსნა სულისა და ღვთაებასთან მიახლების საშუალება. „მასპინძელ ექმნენით“ გულისხმობს იმას, რასაც ავტორი იქვე დასძენს: „შეინყნარეთ კარავსა გუამისა თქუენისასა და სავანეჲ განუმზადეთ“ (ძეგლები 1964: 49).

რა უმთავრესი მიზანი აქვს აგიოგრაფს?

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

იოანე საბანისძის ეს სიტყვები ჰომილეტიკის ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენს. ჩვენ წინაშე დგას არა მარტო დიდი შემოქმედი და ქრისტიანი, არამედ ბრწყინვალე მქადაგებელ-ორატორი, მჭევრმეტყველი, რომლის მონოლოგი ისეთ მაღალ რანგშია აყვანილი, რომ, ფაქტობრივად, იგი მკითხველთან დიალოგია. ამ

უკანასკნელის გარეშე აგიოგრაფს „ამაოდ დაშრომად“ მიაჩნია საუბრის დაწყება. იოანე საბანისძისთვის სიტყვის მიმღები (რე-ციპიენტი) დიდი ზრუნვის ობიექტია. იგი თავისი მკითხველი თუ მსმენელი აუდიტორიის სულის გადარჩენაზეა ჩაფიქრებული: „არა თუ ხოლო ჩემდა მარტოვსა საძიებელ არს სმენად სანადელი ესე მარტვლობაჲ წმიდისა ამის მონამისა, არამედ ყოველთაჲ ჯერ არს თქუენდაცა დაკვირებად ჩემ თანა“ (ძეგლები 1964: 49).

ძალიან საინტერესოა აგიოგრაფიული თხრობის უმთავრესი ფაქტორები, დიალოგური მიმართების ე.წ. „ორხმიანი სტრუქტურები“ და ფორმულები: „მე-თქუენ“; „ჩემი-თქუენი“. მარადიულ მჭიდრო კავშირს მკითხველთან ამძაფრებს სწორედ ასეთი დამოკიდებულების გასაგნება, უშუალო მიმართვა, რომ „მე“ და „თქუენ“ განუყოფელი ვართ. მასპინძელ ექმენით სიტყუათა ჩემთა (იგულისხმება „თქუენ“); გხედავთ თქუენ (იგულისხმება „მე“), ცუდად არ დავშვრეთ „მე სიტყუათა და თქუენ-სმენითა“. ეს მონოლოგი, რომელიც შინაარსით დიალოგია (ან დიალოგიზებული მონოლოგი – რ. სირაძე), სწორედ წარმოთქმული და ნაგულისხმევი ნაცვალსახელებითაა დატვირთული და ბადებს ახალ სულიერ მდგომარეობას, თანაგანცდასა და ქმედებას. ისიც უნდა ითქვას, რომ თხრობის ინტონაცია „მარტვილობის“ ენის სასაუბრო ენასთან მიმართებასა და სიახლოვეს გვაგრძნობინებს. ამიტომაცაა ეს ენა უფრო „ცოცხალი“ და ცხოველმყოფელიც. ნიშანდობლივია ისიც, რომ აგიოგრაფიული მოდელი უახლოვდება ჰომილეტიკის ჟანრს, რომ იოანე საბანისძე წერს ამ ჟანრებისთვის დადგენილი, ფორმულირებული მყარი კონსტრუქციებით, რომლებიც, თავის მხრივ, კარგად გამოხატავენ შუა საუკუნეების ეპოქის დომინანტურსა და პრიორიტეტულ ღირებულებებს. შესაძლოა ისიც ითქვას, რომ „წმინდა აბოს წამების“ ავტორი, გარკვეულწილად, დაძლევს მიჯნას, შაბლონს და აფართოებს აგიოგრაფიული თხრობის არეალს. ტექსტისთვის დამახასიათებელი პოლიჟანრულობა სწორედ ამ მიჯნათა დაღწევის ნიშანია. ამ შემთხვევაში ენა იქცევა მედიუმად ავტორსა და მკითხველს შორის, შესაძლებელია ითქვას, – ლინგვისტურ მედიუმადაც კი, რომელიც უკვე აპრიორულად ითხოვს სწორ, რელევანტურ ინტერპრეტაციას. იოანე საბანისძე მკითხველ-

თან ასეთი დამოკიდებულებით, ფაქტობრივად, შუა საუკუნეების ეპოქის დიალოგს წარმოგვიდგენს კაცთა მოდგმასთან და ეს დისკურსი ადამიანთა სულის ხსნისთვისაა მოწოდებული.

ქართულ აგიოგრაფიაში ძნელად მოიძებნება მეორე ნაწარმოები, რომელშიც ავტორი ამდენ დროს უთმობდეს მკითხველს, ასე უვლიდეს ყოველი მხრიდან, რომ, როგორმე შეაღწიოს მისი სულის ნაპრალში და გამოაფხიზლოს, რადგან „მოახლოებულ არს სასუფეველი ცათა“, რადგან „ჟამსა მეშვიდესა დარსა ზედა ვდგათ“. აგიოგრაფის აპოკალიფსური ხედვა კიდევ უფრო ამძაფრებს და ზრდის სიტყვის სულიერი ზემოქმედების ველს და აფართოებს აგიოგრაფიული მწერლობის დანიშნულებას. „წმიდა აბოს მარტვილობის“ მკითხველმა უნდა გააცნობიეროს ისტორიული დრო და ესქატოლოგიური ჟამი, რათა იცხოვროს ისე, რომ ცხოვდეს! ფაქტობრივად, ნაწარმოების წაკითხვის შემდეგ კათარსისი, სულიერი ამაღლება და ფერისცვალება უნდა მოხდეს, რადგან საჭიროა ბრძოლა ხილულ თუ უხილავ მტერთან, რომელიც ასე მომრავლებულა ახლა, როცა ქართველობას ცხოვრება უხდება „ჟამსა მეშვიდესა დარსა ზედა“ (ძეგლები 1964: 49).

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

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

სიტყვას ახლავს განსაკუთრებული ძალა, ის ქმედითი ფენომენია, საქმეს უდრის. ერთმა სიტყვამ შეიძლება გაცხოვნოს ან წარგწყმიდოს. ჯვარზე გაკრულმა ავაზაკმა სიკვდილის ჟამს აღიარა ქრისტი და სასუფეველი დაიმკვიდრა. თავად მაცხოვარი გვაფრთხილებს: „სიტყუათა შენთაგან განჰმართლდე და სიტყუათა შენთაგან დაისაჯო“ (მათე 12, 37). **სიტყვა-შემოქმედი და სიტყვა-ლოგოსი თავიანთი არსითა და ფუნქციით განსაზღვრავენ და გამოხატავენ საღვთო განგებულებას.** რადგან „ყოველივეს შემოქმედი არის სიტყვა, რომელიც დავით წინასწარმეტყველის მიერ „სიბრძნედ“ იწოდება. ღმერთი, ლოგოსი, სიბრძნე, ძალი – კანონზომიერად გახდა ადამიანური ბუნების შემოქმედი“ (ჭელიძე 1989: 270).

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

აგიოგრაფიული მწერლობა აყალიბებს და განასახოვნებს ცხოვრების სიტყვას — ეს მარადიული ცხოვრებისაკენ სავალი გზაა, უნივერსალიებთან ზიარების საშუალება, რადგან, იოანე საბანისძის თქმით, „მუნ სამებისა წმიდისა იგი სარწმუნოება აღორძინდებინ, მუნ სწავლანი იგი სიტკბოებისანი, მუნ მოძღურებანი იგი მაღლისანი, მამათ მთავართა იგი შუენიერება, წინასწარმეტყუელთა იგი დიდებანი, მოციქულთა ქადაგებანი, მოწამეთა მათ მოღუანება“ (ძეგლები 1964: 51)... ეს მთელი სულიერი სამყარო, მიკრო და მაკროკოსმოსის ერთიანობაა და, თუკი სიტყვით მასთან მიახლება შეძლო ადამიანმა (და ამაში

აგიოგრაფიაც შეეშველა), მაშინ მიღწეული იქნება ამქვეყნიური მიზანი ყოველი კაცისა, რომელიც თვით მაცხოვარმა ასე განგვისაზღვრა: „იყუენით თქუენ სრულ, ვითარცა მამად თქუენი ზეცათად სრულ არს“ (მათე 5, 48).

სამოელ ქართლის კათალიკოსის სურვილი, აღიწეროს წმიდა აბოს მარტვილობა და „დაიდვას იგიცა წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა შინა მოსაქსენებელად ყოველთა, ვინ იყვნენ შემდგომად ჩუენსა“ (ძეგლები 1964: 46) ბადებს შეკითხვას: რატომ უნდა „დაიდვას“? – პასუხს კათალიკოსის ეპისტოლე კი არა, თხზულების პირველი თავი იძლევა: „რამეთუ სიმტკიცე და სიხარულ ექმნის ჭაბუკთა მოთხრობითა მით სიმხნეა იგი ქრისტეს მოღუანეთად და სიქადულ და მხიარულება მოხუცებულთა ხსენებაჲ იგი ღუანლისა მის მარტვილთაჲსა და სანადელ და სასურველ მღდელთა და ყრმათა მათ, მონაფეთა და შვილთა ეკლესიისათა“ (ძეგლები 1964: 51).

მოყვანილ ნაწყვეტში განსაზღვრული და ჩამოთვლილია მკითხველთა თუ მსმენელთა ყველა კატეგორია: ჭაბუკნი, მოხუცებულნი, მღვდელნი და ყრმანი მათნი, მონაფენი და შვილნი ეკლესიისანი. აგიოგრაფის ნამოღვაწარი ყველა დონეს უნდა გასწვდეს და თავისი საზრდო დაუტოვოს. იოანე საბანისძის ქადაგება მიზანმიმართული აქტია მკითხველი აუდიტორიის აღზრდისა, მისი სულიერი რაობის გააზრებისა და გაცნობიერებისაკენ.

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

ტიანობის უმთავრესი მოძღვრება – სწავლება იესო ქრისტეზე. იოანე საბანისძე თითქოს შეფარვით გვეუბნება, რომ უფალი არის ყოვლისა მპყრობელი და „ვერ შემძლებელ ვართ ჩუენ მიწდომად სიმდიდრესა მას სახელისა მისისასა“. ამ უძღურების გამო და „გულს-მოდგინებისა თქუენისა“ (უკვე სწამს, რომ მკითხველი განაწყობს სმენად!) ჩამოთვლის ღვთაებათა სახელებს. სხვათა შორის, „სახელი საგნის ბუნებას კი არ ასახავს, არამედ მის მუდმივ თვისებებს, ანუ დინამიკურ გამოვლინებებს. ღმერთი მიუწვდომელია თავისი არსებით (ბუნებით), მაგრამ ამა სოფლისთვის ცხადდება მოქმედებებსა და ენერგიებში, რომლებიც ჩვენთვის მის თვისებებს წარმოადგენენ. ღმერთს ერთი ბუნება აქვს, მაგრამ მრავალი თვისება და ატრიბუტი, ამიტომ წმიდა წერილში ღმერთის სახელი კი არ არის ხოლმე ნაგულისხმევი, არამედ საღმრთო სახელები“ (რაფაელი 1993: 10-11).

სამეცნიერო ლიტერატურაში დაწვრილებითაა შესწავლილი იოანე საბანისძის მიერ განმარტებული სახე-სიმბოლოები, მათი შესაძლო ლიტერატურული წყაროები (კ. კეკელიძე, რ. ბარამიძე, გ. კუჭუხიძე...) და ამ თექსმეტი სახე-სიმბოლოს მიმართება თხზულების IV თავთან (რ. სირაძე, ხ. ზარიძე). ჩვენ მხოლოდ იმას შევნიშნავთ, რომ აგიოგრაფი უდიდესი სიფრთხილით ეკიდება ყოველ სიტყვას, თავი რომ დაიზღვიოს „თვითრჩულობისაგან“, საკუთარ გონებას არ მიანდოს განსჯა თეოლოგიურ-დოგმატიკური საკითხებისა, საგანგებოდ აცხადებს: „ხოლო ესა არა თუ რაიმე თავით თვისით განგიმარტე თქუენ... არამედ წამებითა წიგნთაგან სანინანარმეტყუელოთა და მოციქულთა ქადაგებისაებრ, წმიდათა სახარებათა წერილნი და ნეტართა მამათა მოძღუართა მიერ განსაზღვრებული სარწმუნოება“ (ძეგლები 1964: 55). იოანე საბანისძე ბოლომდე ერთგული რჩება ეკლესიის მოთხოვნისა ღვთისმეტყველების მასწავლებელთა და შემსწავლელთადმი, რომ მათი ამოცანა უნდა შეიცავდეს ორ აუცილებელ პირობას: ა) მიაწოდონ ჭეშმარიტება და უწყვეტობა სამოციქულო სწავლებისა, რომელიც შენარჩუნებულია ეკლესიის მიერ, რაიმე ცვლილების ან დამახინჯების გარეშე; ბ) გამოხატონ ეს სწავლება ისეთნაირად, რომ გასაგები იყოს ადამიანებისათვის ე. ი. იმათთვის, ვის შორისაც ცხოვრობს და ვისი გადარჩენისთვისაც არის მოწოდებული ეკლესია (ელჩა-

ნინოვი 1989: 27). თავისთავად, ღვთისმეტყველება (theologia) კი სხვა არაფერია, თუ არა ჭვრეტა (theoria). იგი გულისხმობს ცოცხალ ურთიერთობას ღმერთთან და განუყოფლადაა დაკავშირებული ლოცვასთან. როგორც ამბობენ, „არ არსებობს ჭეშმარიტი ღვთისმეტყველება ღვთისმსახურების გარეშე. ნამდვილი ღვთისმეტყველება ლიტურგიული, დოქსოლოგიური და მისტიკურია“ (უფარი 2015:).

ზოგადად, მეტყველება სიტყვისა და დუმილის მონაცვლეობაა. ასეთი გაჯერებული სიტყვიერების შემდეგ „წმიდა აბოს წამებაში“ ჩამოდგება სამთვინი დუმილის პერიოდი: „ნეტარი ესე ჰაბო არცაღა ერთსა რას სიტყუასა იტყოდა კაცთა შორის, გარნა ღმერთსა ხოლო ჰზრახავნ წმიდასა შინა ლოცვასა თვისსა. ეგრეთ განვლო სამ თთუე და დაადგრა მარხვით და დუმილით“ (ძეგლები 1964: 60). დუმილითა და მარხვით „მოაუძღურებდა იგი ხორცთა მათ სიჭაბუკისა თვისისათა“ და ისე მკაცრად იცავდა „წმიდათა მათ დღეთა დიდისა მის მარხვისათა, შვიდთა მათ შვიდეულთა, რომ მხოლოდ შაბათ-კვირას, წმიდა ზიარების შემდეგ „ნაკლულევანად მიიღის საზრდელი“.

მარხვა ბუნების იძულებაა, ყოველივე იმის უარყოფაა, რაც გემოს ატკბობს, ხორცთა აღძვრის დამახშობელი, მზაკვრულ ზრახვათა დამორგუნველი, ბილწ სიზმართაგან დამხსენლი, ლოცვის სინმინდე, სულის სინათლე, გონების დაცვა, გულის უგრძნობელობის მოკვდინება, ღმობიერების კარი, სინანულის ოხვრა, სასიხარულო შემუსვრილება, მრავალსიტყვაობის აღაგმვა, დაყუდების მიზეზი, მორჩილების დარაჯი, ძილის შემამსუბუქებელი, სხეულის სიმრთელე, უვნებლობის მიზეზი, ცოდვათა მიტევება, სამოთხის კარიბჭე და ზეციური სიტკბოება (კლემაქსი 2003:). ამ გზით წმიდა აბომ საბოლოოდ სძლია ბოროტს, ლოცვითა და მარხვითა განდევნა ეშმაკი და ისე გაძლიერდა, რომ საკუთარ თავში სიკვდილის შიში დაამარცხა. ამიტომაც განუცხადა აფხაზეთის მთავარს: „არასადა დავემალო მე შიშისაგან სიკუდილისა... არა მეშინის მე სიკუდილისაგან... ვერ განმამორონ მე სიყუარულსა უფლისა ჩემისასა“ (ძეგლები 1964: 62).

დუმილი მხატვრული და მისტიკური ფენომენია, ამის შესახებ მსჯელობს თავის ერთ წერილში სერგეი ავერინცევიც:

„დუმილი შეიძლება იყოს მისტიკური, ანუ განსაკუთრებული გამოპასუხება (არა მარტო ღმერთს, არამედ ადამიანებსაც შეუძლიათ ხანდახან „აზრიანი დუმილი“). ის, ასევე, შეიძლება იყოს პაუზა დიალოგში, რომელიც ტანჯავს მოსაუბრეს და დიალოგის სტრუქტურირებას ახდენს“ (ავერინცევი 2004:). იოანე საბანისძე მისტიკური დუმის შესახებ გვესაუბრება, რადგან წმიდა აბომ, სწორედ ასეთ სულიერ მდგომარეობაში მყოფმა, შეიცნო ის უცნაური, უთქმელი, მიუწვდომელი და მიუაჩრდილებელი. როგორც ღირსი იოანე კლემაქსი ამბობს: „კეთილგონიერი მდუმარება ლოცვის დედაა, გაბნეული გონების მომკრებელი, ღვთაებრივი ცეცხლის დამცველი, აზრთა გუშაგი, მტრების მეთვალყურე, გლოვის მასწავლებელი, ცრემლის მეგობარი, სიკვდილის ხსოვნის მოღვაწე, მარადიული ტანჯვის აღმწერი, მომავალი სამსჯავროს წინასწარგანმცდელი, მაცხოვრებელ მნუხარებაში წარმატების მომტანი, კადნიერების მტერი, უშფოთველი მეუღლე, მასწავლებლობის მოყვარეობის მოწინააღმდეგე, გონიერების გამამრავლებელი, სულიერ ხედვათა შემოქმედი, დაცემის მტერი, უხილავი ამაღლება“ (კლემაქსი 2003:).

დუმილში გაცხადდა ჭეშმარიტება, რადგან ამ დროს ადამიანის სულში სიტყვა ეთმობა ღმერთს. და მხოლოდ მაშინ, როცა მოიწია „დიდი დღესასწაული აღვსებისა, აღდგომისა ქრისტიან ღმრთისა ჩუენისა, მაშინლა... განხსნა ენაცა თვისი უტყუები-საგან და ადიდებდა ღმერთსა“.

„აბოს მარტვილობის“ I თავი მთავრდება ქრისტიანობის აპოლოგიით: „ქრისტიანეთა სარწმუნოებაჲ დიდ მოძღურება არს“ (ძეგლები 1964: 55). ძველ ქართულ მწერლობაში ძნელად მოიძებნება მეორე ავტორი, ასე შეყვარებული, აღტაცებული საკუთარი სარწმუნოებითა და ეროვნული მრწამსით. იოანე საბანისძე მოხიბლული და აღფრთოვანებულია საკუთარი აღმსარებლობით: „უეჭუელი სარწმუნოებაჲ საუნჯე დიდ არს მორწმუნეთათვის“ (ძეგლები 1964: 55), თვითონაც „ჭეშმარიტი და უტყუელი“ ამბის აღწერას დაგვირდა. ასე უნათებს პიროვნული სიმართლე გზას ჭეშმარიტებისაკენ „წმიდა აბოს წამების“ ავტორს. თხზულებაში ყველაფერი აქცენტირებული და კონცენტრირებულია სიტყვის „შენწყნარებისაკენ“, ეს არის სიტყვის ძალისა და მადლის, სიტყვის, როგორც მხსნელის აპოლოგია.

იოანე საბანისძის „წმიდა აბოს წამების“ მეორე თავის დასაწყისის ინტონაცია უკვე თხრობითია და დაცლილი იმ ამაღლებული ეგზეგეტიკური სტილისაგან, რომელიც თხზულების პირველ თავში იყო. აქედან იწყება საკუთრივ აგიოგრაფიული ნაწილი თხზულებისა – ძირითადი ამბის თხრობა. ყველაზე თვალშისაცემი ამ თავში ის არის, რომ სხვადასხვა ფორმითა თუ შინაარსით გრძელდება და კონკრეტდება უფრო ადრე ნათქვამი სიტყვა აგიოგრაფისა. სიტყვის ასეთი ტრანსფორმაცია უნდა ჩაითვალოს მწერლის სტილის თავისებურებად, რომელსაც გამიზნულად აქვს შერჩეული დიალოგური თხრობის პათოსი და საგნისა თუ მოვლენის არსში წვდომის, მისი განსახოვნების სპეციფიკა. ასეთ ფონზე ნათლად იკვეთება ტექსტსა თუ ქვეტექსტში დაშიფრული ღვთისმეტყველება.

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

იოანე საბანისძე მინიშნებით, მაგრამ მაინც აქცენტს აკეთებს „ცხოვრების სიტყვაზე“. თხზულების პირველ თავში, როდესაც სიტყვის ძალასა და მადლზე საუბრობს, შენიშნავს, რომ ღმრთის მოყვარეთა „შუვა წარმოიხუნიან სიტყუანი იგი ცხოვრებისანი“ (ძეგლები 1964: 51). მეორე თავში კი ასე აგრძელებს

ამ თემას: აფხაზეთში მყოფ აბოს ეპისკოპოსი და მღუდელნი „აკურთხევდეს და ნუგეშინის-სცემდეს და უთხრობდეს მას სიტყუათა ცხორებისათა და ახარებდეს ქრისტესთჳს და საუკუნოსა მის ცხორებისათჳს“ (ძეგლები 1964: 59).

„სიტყუა ცხორებისა“ არის სწორედ ის საზრდო სულისა (გარდა იმისა, რომ ცხოვრების სიტყვა თავად მაცხოვარია), ის გარდაუვალობა და აუცილებლობა ადამიანური ყოფიერებისა, რომელმაც საუკუნო ცხოვრების ბილიკები უნდა „წრფელ-ყოს და განამზადოს“ სააქაო ცხოვრებაში.

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

აგიოგრაფია, ზოგადად, წმინდანის ღვაწლზე მოგვითხრობს. აქ ერთდება საღვთო და მხატვრული სიტყვა. უკეთ რომ ვთქვათ, ლიტერატურული (მხატვრული) სიტყვით მოგვითხრობენ ღვთის სიტყვის შესახებ წმინდანში. აგიოგრაფიული ქმნილება სულიერ არსს გადმოგვცემს, აგიოგრაფი კი სულის სამყაროს სწვდება და მასზე საუბრობს სულის ენით, ე.ი. სულის შესახებ მოგვითხრობს სიტყვით. ამიტომაც ის „ცხოვრების სიტყვა“ მარადიული, სულიერი, მაცხოვრებელი ძალით აღსავსე. ლოგოსური სიტყვის თავისებურება ისიცაა, რომ ის, როგორც კოდირებული ინფორმაცია, სიმბოლური შინაარსის მატარებელია, რომელიც რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივ და კულტურულ-ესთეტიკურ შეხედულებათა სისტემას ქმნის.

იოანე საბანისძე, როგორც, საერთოდ, ქართველი აგიოგრაფები, საგანგებოდ, მიზანმიმართულად გადმოგვცემს ერთ დიდი ჭეშმარიტებას, შუა საუკუნეების ხელოვნების არსებით თავისებურებას – ლოგოსური სიტყვის გამოვლენა ტექსტსა თუ ქვეტექსტში, გაცხადებულად თუ დაფარულად, „ვიდრემდე

ხმა-ყოფისა“ თუ „წარმოჩენილად“ (ორბელიანი 1993: 25) გულისხმობს არსებობის სათავედ, აზრად და საზრისად სიტყვის ქცევას. როცა იბადება სიტყვა, იგი თავის თავში მშობელი გონების ყველა ძალას ატარებს (ბასილი დიდი). ამის კვალობაზე, ლოგოსი არ არის უბრალო სიტყვა, როგორც ლექსიკური ერთეული, „რაიმე ერთის აღმნიშვნელი, არც – მხოლოდ გონიერი მეტყველება“, არამედ ისიც, რასაც ეს მეტყველება აღნიშნავს (დანვრილებით იხ. დოლიძე 1997: 174). ლოგოსში სრული ჰარმონიაა, დაპირისპირებულობა (სუბიექტი-ობიექტი; აღმნიშვნელი-აღსანიშნი) მოხსნილია და კოსმიური წესრიგი ღმერთსა და ადამიანს შორის სწორედ სიტყვით (ლოცვის მაღლით) მყარდება. ამდენად, ლოგოსური სიტყვის ბუნება სრულიად განსაზღვრული და დეტრმინებულია. შესაძლოა ითქვას, რომ შუა საუკუნეების სამყაროს უნივერსალიზმი გაცხადებულია სიტყვით, რომ ღვთაებრივი და ადამიანური ერთმანეთს „ხვდება“, ერწყმის და ითხოვს სიტყვაში. ამ ლოგიკით თავისუფლად შეიძლება იმის თქმა, რომ უზენაესს ენის, სიტყვის გზით ვუკავშირდებით, რომ საკუთარი არსებობის საზრისსაც და რაობასაც ამ ფორმით შევიცნობთ. შუა საუკუნეებში ენა არ განიხილება ცნობიერების ზოგადსიმბოლური უნარის გამოვლენად, ის ღვთაებრივის გაცხადება, პირველართან ზიარების საშუალებაა. ასე აერთებს ერთმანეთთან სიტყვა-ლოგოსი მაკრო და მიკროკოსმოსს, სამყაროსა და ადამიანს.

დამოწმებანი:

ავერინცევი 2004: ავერინცევი ს. *სიტყვა ღვთისა და სიტყვა ადამიანისა*. განთავსებულია 2004 წლიდან. მისამართი: <http://www.nplg.gov.ge/gsdll/cgi-bin/library.exe?e=d-01000-00---off-0period--00-1--0-10-0--0-0---0prompt-10---4----4---0-11--11-ka-10---10-preferences-50--00-3-1-00-0-00-11-1-0utfZz-8-10-0-11-1-0utfZz-8-00&a=d&cl=CL4.4&d=HASH016b8856f7c11934b2288a4c.3>.

ბარამიძე 1966: ბარამიძე რ. *ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან*. თბილისი: „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1966.

ბერმანი 1982: Берман Б. И. "Читатель Жития". В кн.: *Художественный язык средневековья*. Москва: 1982.

დამასკელი 2000: წმ. იოანე დამასკელი. *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა*. ძეგლი ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე

ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ე. ჭელიძემ. თბილისი: სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000.

დოლიძე 1997: დოლიძე ნ. *ენის წარმოშობის „ბუნებრივი“ თეორია ჰერაკლიტეს მოძღვრების მიხედვით*. თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, თბილისი: 1997.

ელჩანინოვი 1989: მამა ალექსანდრე ელჩანინოვი. *ღვთისმეტყველების შესახებ*. ჯვარი ვაზისა, № 3, 1989.

ილია II 1991: ილია II. *სააღდგომო ეპისტოლე*. თბილისი: 1991.

კლემაქსი 2003: წმიდა იოანე კლემაქსი. *კიბე ანუ კლემაქსი. სწავლანი წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა იოანე მამასახლისისა, რაითელ მამასახლისს იოანეს რომ მიუძღვნა, რომელმაც სთხოვა სწავლანი აღენერა მონაზონთათვის*. განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/kibe/sarchevi.htm>.

მეტრეველი 2000: მებრეველი ფ.. *აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი*. თბილისი: „ნეკერი“, 2000.

ორბელიანი 1993: ორბელიანი ს.-ს. *ლექსიკონი ქართული*. ტ. II. თბილისი: „მერანი“, 1993.

რაფაელი 1993: არქიმანდრიტი რაფაელი. *რას წარმოადგენს იეღოვას მონებების სექტის სწავლება*. თბილისი: „კიდევაც დაიზრდებიან“, 1993.

რაფაელი 1994: არქიმანდრიტი რაფაელი. *საუბრები მართლმადიდებლობაზე*. თბილისი: 1994.

სირაძე 1992: სირაძე რ. *ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა*. I. თბილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1992.

უეარი 2015: მიტროპოლიტი კალისტე უეარი. *რა არის ღვთისმეტყველება?! განთავსებულია 2015 წლიდან*. მისამართი: <http://www.faith.ge/?p=586>.

ფარულავა 1982: ფარულავა გრ.. *მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში*. თბილისი: „განათლება“, 1982.

ძეგლები 1964: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. ტ. I (V-X სს.) (დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით). თბილისი: საქ. მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1964.

ჭელიძე 1989: ჭელიძე ე. *კომენტარები წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულები-სა „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“*. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბილისი: 1989.

ჭელიძე 1990: ჭელიძე ე. „წმინდა თეოფილე ანტიოქიელი“. ნგ-ში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*. I. თბილისი: 1990.

To the Logos Nature of the Word, According to the “The Martyrdom of the Saint Abo” by Ioanne Sabanisdze

The chant called as an icon embellished with the musical sounds. Hagiography can be considered as an icon embellished with the words. During the Liturgy, words should be sounded sharply. Believer parish should not hinder in cognition of divine idea. The same serves to the space-acoustic thinking of the Christian church. If we glance, how Georgian authors cared and thinking on the main category of hagiographic writing on the Word, how Georgian hagiography follows the carefulness and respect for that Word, readers and listeners have to preach and explain the truth, we get a very interesting picture.

In Georgian hagiographic writing is special important – “The Martyrdom of Saint Abo” – Ioane Sabanisdze, which is a specially talk on the salvation Word. The first chapter of story, homiletic part, starts with addressing to humans and with such frankness and firsthand that is removed all barriers. The relations between hagiography and readers are such close that it passes even in the visual plan. The impression is like that hagiographic stands on the ambo and from there applies to the listeners. Such frankness, simplicity of intonation from the beginning arouse mood, interests during talking. Here the dialogue is announced as a mutual living. This is an effort to unite idea of the author and the reader – to let the place to the Word! “The Word of Life” of Ioane Sabanisdze is that is the food of the soul (in addition, that “The Word of Life” is same the Savior), the inevitability and necessity of existence, which for the eternal life should prepare human for the kingdom in this life.

Hagiography, in general, tells the story of the saint’s merits. Here are joined together the word of divine and artistic. Better to say, that by the literary (artistic) words tell us about God’s Word in the saints. Hagiographic being gives us spiritual essence, hagiographic reaches to the spirit world and it speaks on it by the language of the soul, i.e. tells the story by the word about spirit. That is why the word of life, eternal, spiritual, is full of salvation power.

**„მარტვილობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ“
(ერთი საღვთისმეტყველო ასპექტის გააზრებისათვის)**

იოანე საბანისძე „აბო თბილელის მარტვილობის“ პირველ თავში ამგვარად მიმართავს მრევლს: „საყუარელნო მამისანო და მეგობარნო და მონანო ქრისტჳს ძისა ღმრთისანო და სამკჳდრებელნო სულისა წმიდისანო! გხედავთ თქუენ, ვითარცა ღმრთივ ცნობილთა და ღმრთისა მცნობელთა, ამისთჳსცა გარქუ თქუენ მონად და მეგობრად ქრისტჳსა. მონად ამის გამო, რამეთუ „პატიოსნითა სისხლითა მისითა სყიდულ ხართ“ თქუენ, ხოლო მეგობრად ამისთჳს, რამეთუ მისნი შექმნულნი ვართ და დაბადებულნი და სიყუარულითა მისითა ნათელ-გჳლებიეს“ (ძეგლები... 1964: 49). მოხმობილი ამონარიდი ყურადღებას იქცევს იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ, ან რომელ წყაროებზე დაყრდნობით გაიაზრებს და განმარტავს ჰაგიოგრაფი ქრისტიანული თეოლოგიისათვის მნიშვნელოვან ისეთ ტერმინებს როგორიცაა „მონა ქრისტესი“ და „მეგობარი ქრისტესი“.

როგორც ძველ, ისე ახალ აღთქმაში, პირდაპირი გაგებით, მონა აღნიშნავს მსახურს (დაბ. 9, 25-26) (მამაკაცსაც და ქალსაც დაბ. 24, 34; 32, 5), სხვათა მომსახურებისათვის მონოდებულს (გამ. 24, 13, 3; მეფ. 19, 21) ან დაქირავებულს, „სასყიდლით დადგინებულს“ (იობ. 7, 2; ლუკ. 15, 17), დღიურ მუშებს (მათ. 20, 2), ღვთისათვის მიძღვნილ ადამიანს (ფს. 118, 49, ეს. 56, 6, რომ. 1, 1); მორჩილების გამოსახატავად ადამიანები თავიანთ თავს უწოდებენ მონებს (დაბ. 18, 3; 33, 5; 1 მეფ. 20, 7; 3. მეფ. 20, 32) და ა. შ გადატანითი მნიშვნელობით, ქრისტეს (ფილიპ. 7), წმინდანებს (1 კორ. 6, 20; 7, 23). ქრისტემ მიიღო მონის სახე (ლუკ. 22, 27. იოან. 13, 5. ფილიპ. 2, 7), მონები უნდა მიჰყოლოდნენ ქრისტეს მაგალითს (1 პეტ. 2. 21). (ბიბლიის ლექსიკონი. მასალები. ტ. I, 367, 368). კეთილ მონებად იწოდებიან: ღვთის მონები (კოლას. 3, 24), ქრისტეს მოყვარული ძმები (ფილიმ. 1, 6), უფლის მონები თავისუფალნი და ერთი სულით არიან ნათელღებულნი (1 კორ.

12, 13; გალ. 3, 28. ეფეს. 6, 8; კოლას. 3, 11), უფალი მათთან არის (დაბ. 31, 42; დაბ. 39, 21; 9; საქმე 7, 9 – 10); ღმერთი აჯილდოებს (ეფეს. 6, 8; კოლას. 3, 24), იცავს (დაბ. 31, 7), აკურთხებს მათ (მთ. 24, 46), (ბიბლიის ლექსიკონი. მასალები. I: 369).

მრევლის „მონად“ სახელდებისას, იოანე საბანისძე აქვე განმარტავს, რომ მათი ამგვარად წოდების საფუძველი არის იესო ქრისტეს „პატიოსანი სისხლით“ გამოსყიდულობა.

ეგზეგეტიკთან, „ქრისტეს მონის“ განმარტებისას, ვერ ვხვდებით ზუსტად ამგვარ ფორმულირებას, თუმცა, ჰაგიოგრაფის ეს განმარტება, შეიძლება ითქვას, არსობრივად თანხვედრა ახალი აღთქმის, კერძოდ კი, პეტრე მოციქულის პირველი ეპისტოლეს ერთ-ერთ მუხლს, „და იჩინენიტცა მეგრ ამისთჳსვე, რამეთუ ქრისტემანცა ივნო ჩუენთჳს და თქუნდა დაგიტევა ჰელით წერილი, რაჲთა შეუდგეთ კუალთა მისთა“ (1 პეტრ. 2. 21).

უკვე აღინიშნა, რომ ახალ აღთქმაში, თავად იესო ქრისტე იწოდება მონად (მათ. 20. 28; ლუკ. 22. 27; იოან. 13. 5; ფილიპ. 2. 7). წმინდა წერილის განმარტების თანახმად, განკაცებით, იესო ქრისტემ თავი დაიმდაბლა, საკუთარი ნებით უარი თქვა ღვთაებრივ პატივზე, გახდა მონა (მიიღო მონის ხატი) სრული თავისუფლების და დამოუკიდებლობის მდგომარეობიდან გადავიდა დაქვემდებარების მდგომარეობაში (2 კორ. 8. 9). მონის ხატი აღნიშნავს არა მონურ ბუნებას, არამედ მხოლოდ მონური არსებობის ფორმას, მონურ მდგომარეობას. ამ შემთხვევაში, იგულისხმება იესო ქრისტეს არა მოჩვენებითად, არამედ რეალურად დამდაბლება, (მაშინ უბრალოდ იტყოდნენ, – „მიიღო ადამიანის ხატი“). ის მხოლოდ აღდგომის შემდეგ გამოცხადდა „სხვა სახით“, რომელიც შეესაბამებოდა მის გამარჯვებას. აღდგომამდე, იგი ცხოვრობდა, როგორც მონა და არა, როგორც ღმერთი (მარკ. 10. 38; მათე 28. 18). ამგვარად, გზა სულის ხნის, საბოლოო გამარჯვებისკენ, გულისხმობს თავის დამდაბლებას. ადამიანებმა არა მხოლოდ არ უნდა მიითვისონ ის დიდება, რომელიც მათ არ ეკუთვნით, არამედ, ხსნისათვის ისიც უარყონ, რაც ეკუთვნით. (ლოპუხინი: <http://www.bible.in.ua/under/Lop/>). მონობა მორჩილებას გულისხმობს. თეოფილაქტე ბულგარელი პეტრე მოციქულის ეპისტოლეს ზემოთ მოხმობილი მუხლის

განმარტებისას აღნიშნავს, ადამიანები, რომლებიც ყველაფერ ცუდს მადლიერებით იტანენ, დიდ გმირობას სჩადიან, ეს ღვთის განსაკუთრებული ნყალობაა, რადგან ყველას არ ძალუძს. ასეთი ადამიანის ცხოვრება ჰგავს ქრისტეს ტანჯვასთან გაჯიბრებას, რადგან ქრისტე ევნო ჩვენთვის, ჩვენი და არა საკუთარი ცოდვებისთვის (მას არ ჩაუდენია ცოდვა (ის. III. 9) (ლოპუხინი: <http://www.bible.in.ua/underl/Lop/>).

იესო ქრისტე მოწაფეებს უწოდებს მეგობრებს (ლუკ. 12. 4; იოან. 15. 14, 15), მეგობრად იხსენიებს ლაზარეს (იოან. 11. 11). ძველ აღთქმაში კი, აბრაამია სახელდებული ღვთის მეგობრად (იაკ. 2. 23), ასევე, გამოსვლათა წიგნში (გამ. 33. 11) აღნიშნულია, რომ ღმერთი ელაპარაკებოდა მოსეს, როგორც მეგობარს (ბიბლიის ლექსიკონი. მასალები. I: 308);

თეოფილაქტე ბულგარელის იოანეს სახარების მოხმობილი მუხლების (იოან. 15. 14, 15) განმარტების თანახმად, იესო ქრისტე მუდმივად საუბრობს სიყვარულზე. ამით გვიჩვენებს, რომ სიყვარულის მცნება სხვებზე უპირატესია და დიდ გულმოდგინებას მოითხოვს. უდიდესი სიყვარულის გამოხატულებაა სიტყვები, რომლითაც იგი მოწაფეებს მიმართავს: – „ისე მიყვარხართ, რომ გაგიცხადეთ საიდუმლოებანი, გამცნეთ ის, რაც მამისგან მესმა“. იესო ქრისტემ აუწყა მათ ყველაფერი, რაც მამისაგან ისმინა.

იმისათვის, რომ მოწაფეებს მცნებათა აღსრულების სურვილი გაუღვიძოს, ქრისტე ეუბნება მათ, რომ მცნებათა შესრულებით, ისინი აღარ იქნებიან მონათა მსგავსნი, რადგან მონებს ბატონი სხვადასხვა რამეს უბრძანებს, ხოლო ისინი კი, გახდებიან ქრისტეს მეგობრები. დიდი განსხვავებაა, თუ როგორი გრძნობით ვასრულებთ ჩვენთვის მონდობილ საქმეს. შეიძლება ის მხოლოდ მოვალეობის შეგრძნებით, განცდის გარეშე, ან, იმ ადამიანის სიყვარულის გამო შევასრულოთ, ვინც დაგვაგადა. ბუნებრივია, უკანასკნელ შემთხვევაში, ეს საქმე უკეთ შესრულდება. მოწაფეებმა ქრისტეს მცნებები, როგორც მისმა მეგობრებმა, ისე უნდა აღასრულონ (თეოფილაქტე ბულგარელი: http://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/).

კირილე ალექსანდრიელი აღნიშნავს, რომ ქრისტეს მეგობრად წოდება, ღირსებაა, რომელიც ადამიანური ბუნების საზღ-

ვრებს ბევრად აღემატება. მეფსალმუნის თანახმად, ყველა შექმნილი არსება, ხომ ღვთის მონაა („ბრძანებასა შესა ელის დღე, რამეთუ ყოვლითურთ გმონებს შენ“. 118. 91) და ყველა ქმნილი ემორჩილება მის მონობას, რადგან ეს მიამსგავსებს შექმნილს შემქმნელს. ღმერთი განაგებს საკუთარ ქმნილებებს, ყველაფერი მას ემორჩილება. უფალი აღამაღლებს წმინდანებს მათ ბუნებაზე, უდიდეს პატივში, თუ მათ სურვილი ექნებათ მისთვის სათნო იყონ, ამის სანაცვლოდ, მისდამი მორჩილებას უდგენს. ამიტომაც ჯილდო ღირსეული.

წმინდა მოციქულებსა თუ, ზოგადად, სხვებს, ვინც რწმენით ამაღლდა იესო ქრისტეს მეგობრობამდე, ეს ღირსება შეიძლება მისცემოდა მხოლოდ როგორც პატივი და არა, როგორც მისდამი ბუნებით მსგავსს (კირილე ალექსანდრიელი: http://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna).

ღმერთმა ხილული და უხილავი ბუნებისაგან შექმნა ადამიანი თავისი ხატისებრ და მსგავსებისებრ. „ხატისებრობა“ გონისმიერობასა და თვითუფლებრივობას აღნიშნავს, „მსგავსებისებრობა“ კი – ძალისამებრ სათნოების მსგავსებას (დამასკელი 2000: 80).

ცოდვით დაცემის შემდეგ „ხატება“ წარუხოცელად დარჩა ადამიანში, ხოლო მსგავსებისებრობა (ძეობილობა) სრულყოფილების შესაბამისად მოსაპოვებელი გახდა. ძე ღმერთის განკაცებამ ადამიანებს კვლავ გაუხსნა გზა იმ თავდაპირველი მსგავსებისაკენ (ჭელიძე 2001: 107), ძეობილობისაკენ, რაც უცოდველ ადამიანს ჰქონდა თავის პირველქმნილებაში და რაც ცოდვამ გააუკუღმართა (იოანე დამასკელი. ჭელიძე 2001: 107).

მსგავსების მოპოვების აუცილებლობაზე ყველა ღვთისმეტყველი ანმყო დროში საუბრობს, რაც კაცობრიობის დაცემულ ცოდვის შემდგომ პერიოდს გულისხმობს (ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, კაცობრიობის ისტორია სამ ეპოქად იყოფა: უცოდველი, ცოდვის შემდგომი (დაცემული) და კვლავ უცოდველობაში აღდგინებული). ეს ნიშნავს იმას, რომ ხატისებრობის თვისებები: თავისუფალი ნება, მოაზროვნეობა ადამიანში ცოდვის შემდგომ მდგომარეობაშიც შენარჩუნებულია, რაც განწმენდადი და აღდგინებადია ნათლისღების მაღლით. სათნოებებში

სრულყოფა კი საღვთო ნათლისღებასთან ერთად აუცილებელი პირადი ძალისხმევით მოიპოვება, რაც არის სწორედ მსგავსებებისებრობა (ნმ. დიადიქოს ფოტიკელი. ჭელიძე 2001: 111).

ნაშრომში, „დოგმატური ღვთისმეტყველება“ ვლადიმერ ლოსკიც აღნიშნავს, — „ადამიანის შექმნა მის ხატად არის ღვთის ნება, ხოლო მსგავსების მოპოვება კი ღვთის ნებასთან ერთად ადამიანის ძალისხმევაზეა დამოკიდებული“ (ლოსკი http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/dogmatika/Lossk/_02.php).

ღმერთთან მეგობრობის პატივი, დაკავშირებულია თავისუფლებასთან რწმენის საშუალებით, რაც თავდაპირველად ვლინდება აბრაამის სახეში (იგულისხმება ის პასაჟი, როცა მან მორჩილად გადანყვიტა მსხვერპლად შეენირა ისააკი. ძველი აღთქმის ეს მონაკვეთი, იესო ქრისტეს ვნების წინასახეა სიმბოლურად), შემდეგ კი, ქრისტეს მონაფეებში (კირილე ალექსანდრიელი: http://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/10), ასევე წმინდანებში. ღვთისადმი მსგავსებით თავისუფლების პატივის მიღწევა ადასტურებს, რომ ეს მხოლოდ შემოქმედისთვისაა ბუნებითად დამახასიათებელი, შექმნილი კი, მხოლოდ მიემსგავსება მას. ვისაც ქრისტესი სწამს და ემორჩილება მას, მიეცემა ღვთაებრივ საიდუმლოთა ცოდნა (კირილე ალექსანდრიელი: http://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/10)

ბასილი კესარიელი, 44 – ე ფსალმუნის განმარტებისას, სხვადასხვა სულიერ მდგომარეობად განიხილავს მონობასა და მეგობრობას. ის აღნიშნავს, — „კაცთაგან მხოლოდ ცოტას თუ ეწოდა მეგობრები ღმრთისა, როგორც მაგალითად, მოსეს (გამ. 33. 11), იოვანეს (იოან. 3. 29), ანუ ის არის ღირსი ქრისტეს მეგობრობისა, ვისაც მტკიცე და ურყევი სიყვარული აქვს. ამიტომაც ეუბნება უფალი მონაფეებს, რომელნიც უკვე სრულყოფილებას იყვნიენ მიღწეულნი, – „არღარა გეტყვ თქუენ მონად, რამეთუ მონამან არა იციან, რასა იქმნ უფალი მისი, არამედ მეგობრად (იოან. 15. 14). ამრიგად, ჭეშმარიტად სიყვარულის შეცნობა სრულყოფილს შეუძლია. მართლაც მეგობრები ღმრთისა და ერთმანეთისა მხოლოდ წმინდანები არიან“ (ბასილი დიდი: http://edisher.do.am/publ/basili_didi/ts_39_mida_basili_didi_saubari_44_e_psalmunze/69-1-0-125).

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ქრისტეს მონობა ანუ მონურ მდგომარეობაში (და არა ბუნებით) ყოფნა, ღვთისადმი თავის მიძღვნას, ქრისტეს მაგალითის მიყოლას, ღვთისაგან კურთხეულობას, მისგან დაცულობას, ჯილდოს მიღებასაც ნიშნავს, თუმცა, ეს მაინც პირველი საფეხურია ღვთისადმი სიყვარულის და რწმენისა. „ქრისტეს მეგობრად“ წოდება აღმატებითი პატივია, რომელსაც მხოლოდ რჩეულნი, წმინდანნი, ის ადამიანები იმსახურებენ, ვინც საკუთარი ცხოვრებით სათნო ეყო ღმერთს.

ამ კონტექსტში შეიძლება გავიხსენოთ „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი“. უკვე ციხეში მყოფი მოწამის მოსანახულებლად, მცველის დახმარებით, მალულად შესული იაკობ ცურტაველი წმიდა შუშანიკის შესახებ ამბობს: „ვიხილე ტარიგი იგი ქრისტესი შუენიერად, ვითარცა სძალი“ (ძეგლები... 1964: 22). ამ შემთხვევაში, საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ გარკვეული ეტაპის შემდეგ, წმიდა მოწამე აღმატებულ სულიერ მდგომარეობას აღწევს და იწოდება „ქრისტეს სძლად“, რაც არსობრივად, „მეგობრის“ მნიშვნელობას უახლოვდება. აღსანიშნავია, სხვა ეპიზოდიც. როცა ჯოჯიკი შეიტყობს წმიდა შუშანიკის მოახლოებული აღსასრულის შესახებ, ოჯახთან, მონა-მხევლებთან ერთად, მისგან ლოცვა-კურთხევის მისაღებად მიდის. ჯოჯიკი ნანობს საკუთარ „უნესო“ საქმეთა გამო და წმიდა მოწამეს, ვითარცა ქრისტეს „სძალს და მკვევალს“ სთხოვს, ღმერთს შეევედროს მისი ცოდვების მიტევებას (ძეგლები ... 1964: 23). მოხმობილი პასაჟშიც ჩანს ქრისტეს „მეგობრისა“ და „მონის“ ანალოგია, ხაზგასმულია მოწამე დედოფლის ორი, განსხვავებული სულიერი მდგომარეობა, აღმატებული პატივი – „სძლობა“/„მეგობრობა“ და ღვთისათვის თავის მიძღვნა, მისდამი მორჩილება, თავის დამდაბლება – „მხევლობა“/„მონობა“.

იოანე საბანისძის მიმართვაში, თუკი, „ქრისტეს მონად“ მრევლის წოდებისას, ამ გამონათქვამის განმარტება არსობრივად შეესაბამება მის ახალალექმისეულ გაგებას, „ქრისტეს მეგობრის“ განმარტებისას, ცოტა არ იყოს, განსხვავებული მდგომარეობაა. ჰაგიოგრაფი, მრევლის „ქრისტეს მეგობრად“ წოდებისას, აქვე აზუსტებს რას ნიშნავს ეს სახელდება „ხოლო მეგო-

ბრად ამისთვის, რამეთუ მისნი შექმნულნი ვართ და დაბადებულნი და სიყუარულითა მისითა ნათელ-გჳლებიეს“. ეგზეგეტიკებთან (თეოფილაქტე ბულგარელთან, კირილე ალექსანდრიელთან, ა. ლოპუხინის მიერ შეკრებილ ბიბლიის კომენტარებში), როგორც ზემომოხმობილი ამონარიდებიდანაც ჩანს, არ იძებნება იოანე საბანისძისეულის იდენტური გააზრება. იოანე ოქროპირის იოანეს სახარების განმარტებაში, საერთოდ ვერ ვხვდებით, იმ მუხლის ეგზეგეზას, რომელშიც იესო ქრისტე მოწაფეებს საკუთარ მეგობრებად იხსენიებს (იოან. 15. 14, 15). თუმცა, ვფიქრობთ, საყურადღებოა ჰაგიოგრაფის დაზუსტება – ქრისტეს „მეგობრად“ ვინოდებით... რადგან „სიყუარულითა მისითა ნათელგვილებიეს“. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ქრისტეს მეგობრად გახდომა შემქმნელისადმი შექმნილის მსგავსებებობის აღდგენას გულისხმობს. დიადიქოს ფოტიკელის უკვე მოხმობილი ამონარდი ადასტურებს, რომ ხატისებობის თვისებები: თავისუფალი ნება, მოაზროვნეობა ადამიანში ცოდვის შემდგომ მდგომარეობაშიც შენარჩუნებულია, რაც განწმენდადი და აღდგინებადია ნათლისღების მადლით. სათნოებებში სრულყოფა კი, საღვთო ნათლისღებასთან ერთად აუცილებელი პირადი ძალისხმევით მოიპოვება, რაც არის სწორედ მსგავსებისებობა (ჭელიძე 2001: 111). ამდენად, ნათლისღება პირველი ნაბიჯია, ჯერ ქრისტეს მონად გახდომისა, შემდგომ, კი, სურვილისა და ძალისხმევის შემთხვევაში, მეგობრად ქცევისა. ამ თვალსაზრისით, ჰაგიოგრაფის მიერ შემოთავაზებული „ქრისტეს მეგობრის“ განმარტების ეს ნაწილი, შეიძლება ითქვას, კონცეპტუალურად, აზრობრივად (თუმცა, გამოხატვის ფორმით, შეიძლება ნაკლებად ტოვებს ასეთ შთაბეჭდილებას) თანხვდება ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ძირითად პოსტულატებს. დასასრულ, ერთსაც შევნიშნავთ, ცოტა არ იყოს, გასაკვირია, „ქრისტეს მეგობრის“ განმარტებისას, „შექმნილსა“ და „დაბადებულს“, რატომ წარმოგვიდგენს ჰაგიოგრაფი სინონიმურ წყვილად? („მეგობრად გრქუა... რამეთუ მისნი შექმნულნი ვართ და დაბადებულნი...“). ამგვარი შეკითხვის დასმის საფუძველს გვაძლევს იოანე დამასკელის „მართლმადიდებლური სარწმუნოების გარდამოცემა“, რომელშიც ავტორი ერთმანეთისაგან არსობრივად მიჯნავს შექმნასა და დაბადებას.

„შობა არის მშობლის არსებისაგან გამოსვლა შობილისა, – არსობრივად მისი მსგავსისა, შექმნა და დაბადება კი, ესაა გარედან, ესე იგი, არა შემოქმედისა და დამბადებლის არსებისაგან, გაჩენა შექმნილისა და დაბადებულისა – სრულიად არამსგავსისა“ (დამასკელი 2000: 38). ამ ორი ტერმინის ერთმანეთისაგან გამიჯვნისა და განმარტებისას იოანე დამასკელი, პირველ რიგში, ემყარება ქრისტიანული სარწმუნოების სიმბოლოს, „მრწამსის“, თორმეტი მუხლიდან, ერთ-ერთს („და ერთი იესო ქრისტე, ძე ღვთისა მხოლოდშობილი, მამისაგან შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა. ნათელი ნათლისაგან, ღმერთი ჭეშმარიტი ღმრთისაგან ჭეშმარიტისა, შობილი და არა ქმნილი, ერთ-არსი მამისა, რომლისაგან ყოველი შეიქმნა“). თუმცა აღსანიშნავია, ის ფაქტიც, რომ იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“, ქართულ ენაზე იოანე საბანისძის მოღვაწეობის ხანაზე გაცილებით გვიან, XI-XII საუკუნეებში თარგმნეს ეფრემ მცირემ და არსენ იყალთოელმა. ამ თარგმანებს ედიშერ ჭელიძე, ტერმინოლოგიურ, ზედმინევნობითობასა და სრულყოფაზე ორიენტირებულ თარგმანებად მიიჩნევს, უფრო მეტიც, შენიშნავს, რომ მათი „მნიშვნელობა ბევრად სცილდება საკუთრივ ქართული ქრისტიანული კულტურის არეალს და გლობალური ფასეულობის ნიმუშად გვევლინება, რადგან ყოველი ტერმინი ზედმინევნით ცნობიერი აღქმის გამოხატულებაა ანუ მოძღვრების „ხედვა“ (დამასკელი. 2000: 4). ქართულენოვან თარგმანს დედნის ტექტიდან რამდენიმე საუკუნე აშორებს, თუმცა, მისი ამგვარი შეფასება, სავსებით ბუნებრივია, რადგან იგი არის არა უბრალოდ თარგმანი, არამედ თარგმნა-აღქმის შედეგი (დამასკელი 2000: 5), გათვალისწინებულია როგორც ბერძნული, ასევე სხვა ქრისტიანული ენების (ე. ი. როგორც ორიგინალის, ასევე თარგმანთა) საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია (დამასკელი. 2000: 5). იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ავთენტურ ტექსტზე საუბრისას, საყურადღებოა ის გარემოება, რომ VIII საუკუნეში, იმ დროს, როცა დასახელებული ნაშრომი იწერებოდა, საღვთისმეტყველო ტერმინები ჯერ კიდევ არ იყო საბოლოოდ დადგენილი. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, გვიჩნდება შეკითხვა, რამდენად შეიძლებოდა, იოანე საბანისძეს ესარგებლა იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ავთენტური

ტექსტით, ან თუნდაც, არაქართულენოვანი თარგმანით ასევე, ჩვენთვის საინტერესო ტერმინებზე მსჯელობისას, რამდენად შეიძლება დავეყრდნოთ იოანე დამასკელის „მართლმადიდებლური სარწმუნოების გარდამოცემას“?

დამოწმებანი:

ბასილი დიდი: წმიდა ბასილი დიდი. *საუბარი 44-ე ფსალმუნზე*. http://edisher.do.am/publ/basili_didi/ts_39_mida_basili_didi_saubari_44_e_psalmunze/69-1-0-125.

ბიბლიის ლექსიკონი 2000: ბიბლიის ლექსიკონი (მასალები). ტ. I. თბილისი: Prinided. 2000.

თეოფილაქტე ბულგარელი: Блаженный Феофилакт Болгарский. *Толкование на Евангелие от Иоанна*. http://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/.

იოანე დამასკელი 2000: წმ. იოანე დამასკელი. *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა. შესავალი და შენიშვნები დაურთო ე. ჭელიძემ. თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000.

კირილე ალექსანდრიელი: Святитель Кирилл Александрийский. *Толкование на Евангелие от Иоанна*. http://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/10.

ლოსკი: Лосский В. *Догматическое богословие*. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/dogmatika/Lossk/_02.php.

ლოპუზინი: Лопухин А.П. *Толковая Библия или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета*. <http://www.bible.in.ua/underLop/>.

ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები. წიგნი I (V-X სს.) (დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით). თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1964.

ჭელიძე 2001: ჭელიძე ე. *მართლმადიდებლური ხატმეტყველება (საღვთისმეტყველო საფუძვლები)*. თბილისი: 2001.

"Martyrdom of Abo of Tbileli"
(For understanding of the one theological aspect)

In the first chapter of Martyrdom of Abo of Tiflis, Ioane Sabanisdze's addressing to the parish, mentioning of the Christians as the "slaves of Christ" and "friends of Christ" at the same time attract is worth of attention. These forms of addressing are of interest as to how or based on what sources understands and interprets the hagiographer such terms significant for Christian theology as "slave of Christ" and "friend of Christ".

While in Ioane Sabanisdze's address, mentioning the parish as the "slaves of Christ", interpretation of this expression corresponds to its understanding based on the New Testament, in relation to interpretation of the "friend of Christ", the situation is different. The interpretation of this term, identical to one (the first) part of the interpretation could not be found in the works of exegetes (Theophilactus the Bulgarian, Cyril of Alexandria, comments to the Bible collected by A. Lopukhin). As for the second part of Ioane Sabanisdze's interpretation of the "friend of Christ", one could say that conceptually, with respect of sense (while the form of expression merely leaves such impression) coincides with the key postulates of Christian theology.

ეკა ჩიკვაიძე

„მარტვილობა ჰაბო ტფილელისა“ და წმინდა აბოსადმი მიძღვნილი საგალობლები

აბო თბილელი ერთ-ერთი პოპულარული წმინდანია ქართულ ეკლესიაში, რომლის ცხოვრებაც სამოელ ქართლისა კათალიკოსის დაკვეთით ბრწყინვალედ აღწერა იოანე საბანისძემ. წმინდანის პოპულარობაზე მიუთითებს მის შესახებ შექმნილ თხზულებათა სიმრავლე და მათი ჟანრობრივი მრავალფეროვნება. საბანისძის აგიოგრაფიული თხზულება „მარტვილობა ჰაბო ტფილელისა“, ერთი მხრივ, ჯერ კიდევ ახალმონამე აბოს სიყვარულის და, მეორე მხრივ, აგიოგრაფის უბადლო ოსტატობის გამო მრავალი ხელნაწერით არის მოღწეული ჩვენამდე. სამეცნიერო ლიტერატურაში იოანე საბანისძის პოლიჟანრული თხზულების მეოთხე თავი მართებულად მიიჩნევა ქართული ჰიმნოგრაფიის ერთ-ერთ უპირველეს ნიმუშად. ამავე დროს, იოანე საბანისძის აგიოგრაფიული ძეგლი ერთ-ერთია წმინდა აბოს შესახებ შექმნილ თხზულებათაგან. შემორჩენილია სვინაქსარიც (წმინდა აბოს წამების კიმენური შემოკლებული ვერსია). ამ წმინდანის მნიშვნელობასა და ფუნქციაზე განსაკუთრებით მეტყველებს პროზელიტი აბოს შესახებ შექმნილი ჩვენამდე მოღწეული არაერთი ჰიმნიც. უძველეს იადგარში, მე-10 საუკუნეში მიქაელ მოდრეკილის მიერ შემოკრებილ ჰიმნოგრაფიულ კრებულსა და ჯვრის მონასტრის მე-11 საუკუნეში გადაწერილ თთვენში დაცულია წმინდა აბოსადმი მიძღვნილი შვიდი საგალობელი: უცნობი ავტორის „ქება წმიდისა აბოსი“, თვით მიქაელ მოდრეკილის ორი თხზულება (1. დღესასწაულობა ნათლისღებისათვის უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტისა და ხსენება ღვანლით შემოსილისა უძღვევლისა მონამისა ჰაბო ისმაიტელყოფილისა ქართველისა;

2. დასდებელნი ნათლისღებისა და წმიდისა მოწამისა ჰაბოის-ნივე), იოანე ქონქოზისძის „გალობანი ქრისტეს ნათლისღებისანი და ჰაბო ისმაიტელყოფილისა ქართველისანი“, სტეფანე სანანო-ისძე-ჭყონდიდელის „გალობანი ნათელთანი და ჰაბო ისმაიტელ-ყოფილისა ქართველისანი“ და ჯვრის მონასტრის თთვენში მიკვ-ლეული „დასდებელნი ნათლისღებისანი და წმიდისა მოწამისა აბოსნი“, რომელთა შემცველი ხელნაწერიც დათარიღებულია მე-11 საუკუნის დამდეგით. ამავე დროს, მიქაელ მოდრეკილის ცნობით, „სხუანიცა იყუნეს წმიდისა ჰაბოისნი“ (საგალობელ-ნი), რომელნიც, როგორც ჩანს, კრებულის შემდგენელს (თავად მიქაელსვე) დაუწუნებია. კ. კეკელიძე წმინდა აბოს ქებას მიაწ-ერს იოანე მტბევარსაც (იხ. ციტატა კ.კეკელიძის წერილიდან ამავე სტატიაში, გვ. 2), თუმცაღა არსად აკონკრეტებს, კერძოდ რომელ საგალობელს გულისხმობს, ან სად არის ეს ჰიმნი დაცუ-ლი, ლ. ჯღამაია – იოანე მინჩხს, ხოლო პ. ინგოროყვა – გრიგოლ ხანძთელს (ლ. ჯღამაია მოსაზრებას გიორგი მთაწმინდელის თთუენის ავტოგრაფიულ ნუსხაზე – Ath.65-ზე დაყრდნობით გამოთქვამს; ხელნაწერში საგალობლის გასწვრივ პირველ უფა-ლო ღალადეყავსასთან არის წარწერა „მინჩხი“, იგივე ატრიბუცია გვაქვს ზანდუკშიც. თუმცაღა, ამჯერად საგალობელთა მიკუთ-ვნების საკითხს არ განვიხილავთ, ამიტომ ავტორთა და საგალო-ბელთა მითითება-მიკუთვნების დამკვიდრებული ტრადიციით ვისარგებლებთ. მით უმეტეს, რომ მრავალთავეში, სადაც ლ. ჯღამაიას აღნიშნული სტატიაა დაბეჭდილი, გამოქვეყნებული არ არის საგალობლის სრული ტექსტი) (ჯღამაია 2001: 13). დღეს ხელთ გვაქვს მხოლოდ ზემოხსენებული საგალობლები (კვლე-ვისთვის ვსარგებლობთ ქართული პოეზიის თხუთმეტტომეულის პირველი ტომით, ძვ. ქართული პოეზია, V-XII სკ. ტომი შეადგინა ს.ცაიშვილმა, თბ., „ნაკადული“, 1979, გვ. 49-53; შემდგომში ვუ-თითებთ: ქართული პოეზია ... 1979).

რამ განაპირობა აბოს ღვანლის ასეთი პოპულარობა და გან-ზოგადება? ქართულ ეკლესიას არაერთი პროზელიტი ჰყოლია აბომდეც (მაგალითად რაჟდენ პირველმონამე) და არანაკლები სიმძიმის ხანაში (სპარსთა ბატონობა); ამასთანავე, მოწამე-ბრივი აღსასრული ყველა მარტვილს თანაბარ პატივს უმკვიდ-

რებს როგორც მიწაზე, ისე სასუფეველში და მაინც, აბო ისმაიტელყოფილი ქართველია, სხვა წმინდანთა შორის სახელდებითაც გამორჩეული. კ. კეკელიძე საგანგებოდ შენიშნავს: „ჩვენი ეროვნული ლიტურგიკული მწერლობა იწყება წმინდა აბოდან. პირველ ეროვნულ ლიტურგიკულ ნაწარმოებად უნდა ჩაითვალოს „ქებაი წმიდისა მოწამისა ჰაბოისა“, რომელიც შეადგენს მეოთხე თავს იოანე საბანისძის მიერ აღწერილი აბოს ბიოგრაფიისას. აბოს სადიდებლად შეუთხზავთ მეტად მოხდენილი და მუსიკალური საგალობელი მე-10 საუკუნეში იოანე მტბევარს და იოანე ქონქოზისძეს... აბომდე ქართველი ლიტურგისტები ცდილობდნენ, შეძლებისამებრ სრულად გადმოეთარგმნათ ბერძნულ ენაზე არსებული საღვთისმეტყველო წიგნები. ცხადია, ქართველი წმინდანები აქ არ იქნებოდნენ. მერვე საუკუნეში ქრისტიანული აღმოსავლეთის სხვადასხვა ერებთან დაახლოვებით გაცნობამ ჩვენს ეკლესიაში გააღვიძა ძლიერი ეროვნული თვითშეგნება. ამ საუკუნეში ის უფრო მედგრად იბრძვის ავტოკეფალიის მოპოვებისათვის... იწყება ბრძოლა თეორიული, იდეური. ავტოკეფალიურ, დამოუკიდებელ ეკლესიას თავისი ნაციონალური წმინდანები უნდა ჰყავდეს“ (კეკელიძე 1960: 415). ამგვარად, როგორც ჩანს, ამ განსაკუთრებული სიყვარულისა და პოპულარობის მიზეზი რამდენიმე მნიშვნელოვანი ასპექტის თანხვედრა უნდა ყოფილიყო და არა ცალსახად რომელიმე მათგანი: ა. ისტორიული (არაბთა ფაქტორის გათვალისწინება); არაბი არაბთა ბატონობის ჟამს უარყოფს დამპყრობლის/პატივში მყოფთა/ მპყრობელთა ამის ჟამისათა... სარწმუნოებას და საპირისპიროდ იღებს დაპყრობილთა, რკინის საკრველით შეკრულთა... რჯულს, რჯულს ქართველთა, რომელნიც ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა); და გვევლინება პროზელიტად. ისტორიულ-ფაქტობრივი ასპექტი მჭიდრო კავშირშია იდეურ და იდეოლოგიურ ფაქტორებთან; ბ. იდეური – ქრისტიანეთა სარწმუნოება დიდ მოძღვრება არს; ეს არის ჭეშმარიტი სარწმუნოება, რომლისთვისაც მაჰმადის რჯულის მცოდნე მენელსაცხებლე ბუნებით შჯულს დაუტევებს და თავს სწირავს; გ. იდეოლოგიური – არა ხოლო ბერძენთა სარწმუნოება ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩვენცა, შორიელთა ამათ მკვიდრთა და ქართლი წოდებულ არს დედად წმიდათა („გრიგოლ

ხანცთელის ცხოვრებაში“ ამ იდეურ-იდეოლოგიურმა სინთეზმა მოგვცა ცნობილი კონცეპტი – „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირაცხების“; ამ იდეოლოგიის ტრანსფორმაციამ კი საზეპურო ერის – რჩეული ერის იდეა...); დ. ესქატოლოგიურ – მესიანისტური იდეა – აბო – მეთერთმეტე ჟამის მუშაკია, აბოს წამების დრო დაემთხვა მეთორმეტე მოქცევას, შესაბამისად – ბოლო ჟამად აღიქმებოდა მიმდინარე ხანა, რომელსაც უნდა მოჰყოლოდა მეორედ მოსვლა! ამ პოპულარობის უმთავრესი მიზეზი კი იოანე საბანისძის ბრწყინვალე სამწერლობო ხედვა, ღრმა აზროვნება და ხატოვანი სტილია.

როგორია აბო ისმაიტელყოფილი ქართველის შესახებ არსებულ თხზულებათა ურთიერთმიმართება და რა ფუნქცია/დატვირთვა ჰქონდა ჩვენამდე მოღწეულ საგალობლებს? აბოს ციკლის საგალობელთა შესახებ მსჯელობისას მკვლევარნი აღნიშნავენ მსგავსებას იოანე საბანისძის თხზულებასთან: „აბოს ხსენების როგორც სტიქარონები, ისევე ორსაგალობელი და ხელთბანისაი აგებულია აბოს ცხოვრებისა და წამების ეპიზოდების მასალაზე. ე.ი. აბოს გალობათა ავტორი სარგებლობდა საბანისძის ტექსტით“ (უძველესი იადგარი 1980: 866).

წმინდა აბოს შესახებ არსებულ გალობათა ურთიერთმედარება და მათი მიმართების გარკვევა იოანე საბანისძის ძეგლთან რამდენიმე ასპექტით არის საინტერესო. საერთო სურათის აღსადგენად მნიშვნელოვანია, როგორია თითოეულის სტრუქტურა, კომპოზიცია, ფაქტობრივ-ინფორმაციული თუ იდეურ-იდეოლოგიური რაკურსი და სახეობრივი სისტემა.

საგალობელთა ფუნქცია, სტრუქტურა, კომპოზიცია. ცნობილია და არახალია, რომ საეკლესიო სივრცეში შექმნილ-გადანერილი თხზულებები, უპირველეს ყოვლისა, საეკლესიო-ლიტურგიკული საჭიროებისთვის იქმნებოდა. ძველი ქართველი ჰიმნოგრაფების მიზანიც, ცხადია, ეკლესიის პრაქტიკული საჭიროების, ლიტურგიკული აუცილებლობის, საეკლესიო დაკვეთის უზრუნველყოფა-გადაწყვეტაა. ამ მიზანს ემსახურება აბოს საგალობელთა ციკლიც. ამთავითვე უნდა განვსაზღვროთ, რა არის და, კერძოდ, თვისებრივად რა ტიპოლოგიისაა ის საგალობლები, რომელთაც მოაღწიეს ჩვენამდე.

როგორც აღვნიშნეთ, იოანე საბანისძის თხზულების მეოთხე თავი აბოს ქებაა, საგალობელია, რომელიც განადიდებს ახალ-მონამეს. ავტორი თავადაც მოგვინოდებს და აღნიშნავს: „ან მოვედით ქრისტეს მორწმუნენო და ვდღესასწაულობდეთ ხსენებასა ახლისა ამის წმიდისა მონამისასა... და განმარტებულითა ენითა ვაქებდეთ კეთილად მოლუანებასა მისსა და ვიტყოდით: გიხაროდენ სანატრელო მონამეო...“ როგორც ვხედავთ, საბანისძე აღასრულებს სამოელ ქართლისა კათალიკოსის კურთხევას/დაკვეთას და ქმნის აგიოგრაფიულ თხზულებას, რომელსაც ურთავს გალობას; **უნდა ითქვას, რომ ეს საგალობელი დანიშნულებისა თუ სტრუქტურის თვალსაზრისით დანარჩენთაგან განსხვავდება და ძალიან ჩამოჰგავს შესხმა-ენკომიებს (ასეთივე შესხმით სრულდება „სვეტიცხოვლის საკითხავიც“). თუმცა, ვფიქრობთ, დაუჯდომელის ელემენტებსაც შეიცავს.** ვფიქრობთ, ქ. ჯერვალიძე სტატიაში „მამამთავარ აბრაამის სახე...“ მართებულად შენიშნა: „მონამის ქმედების საზოგადო მნიშვნელობა ხალხისა და ქვეყნისათვის კომენტირებულია ნაწარმოების შესავალსა და ბოლოთქმაში, ამ ჰაირეტიზმებზე (4-ჯერ გვაქვს) აგებულ უმშვენიერეს შესხმაში, რაც გვაგვარაუდებინებს, რომ ავტორი იცნობდა ღვთისმშობლის დაუჯდომელს და მისი იკოსების აგების სტრუქტურას“ (ჯერვალიძე 2009: 980). მნიშვნელოვანია, რომ პირველი დაუჯდომელი, ანუ აკათისტო, ლიტურგიკული ლიტერატურის მიხედვით, შეიქმნა ბერძნულ ენაზე და მიეძღვნა ღვთისმშობელს სწორედ მე-7 – მე-8 საუკუნეებში, ანუ „აბოს ნამების“ დაწერის თარიღის მახლობლად. სავარაუდოა, რომ ღვთისმშობლის დაუჯდომელი ნიმუშად ექცა სხვა წმინდანთა სახელზე შექმნილ დაუჯდომელებსაც. ბუნებრივია, რომ ამა თუ იმ წმინდანის სახელზე შეთხზულ ყველა აკათისტოში აღწერილი და განდიდებულია კონკრეტული წმინდანის ღვაწლი ღვთისა და ერისადმი და სტროფები იყოფა კონდაკებად და იკოსებად (სულ – 12-12, ჯამურად – 24, ბერძნული ანბანის მიხედვით). ამგვარია დაუჯდომელის კლასიკური და ტრადიციული სტრუქტურა. **წმინდა აბოს ქებას იოანე საბანისძის ძეგლის მეოთხე თავში სტრუქტურულად სრული სახე აკათისტოსი (დაუჯდომელისა) არა**

აქვს, კატეგორიული დასკვნისგან ამჯერად თავს შევიკავებთ, თუმცაღა **ვარაუდის სახით შეიძლება დაფუშვავთ, რომ ტიპოლოგიურად და თვისებრივად წმინდა აბოს საბანისძისეული „ქება“ ძალიან ჩამოჰგავს სწორედ დაუფდომელს (ქებაში გიხაროდენის ციკლის სამი იკოსი და კონდაკის ტიპის არაერთი მუხლია.** ამავე დროს, თხზულებაში შინაარსობრივად მკვეთრად გამოიყოფა ერთმანეთისგან მუხლები, რომლებიც წმინდანის ცხოვრებას ისტორიული ასპექტით განადიდებენ იმ მუხლებისგან, რომლებშიც წმინდანია შექებული, ხოლო წმინდანის ღვანლი – განზოგადებული. სხვაობა აშკარაა, თუკი დავაკვირდებით ტექსტს, რომელიც იწყება გიხაროდენის ორი მუხლით. ამ მუხლებს მოსდევს ავტორის ჩანართი: „ან ვინმე ღირსად გაქებდეს შენ...“ – ქების სწორედ ის მონაკვეთი, რომელშიც ავტორი გვანვდის ცნობას „სანატრელითა მით ქრისტესმიერთა სიყუარულითა შემეყუარე მე, ვიდრე იყავლა სოფელსა ამას შინა“. მესამე გიხაროდენი კი გრძელდება შინაარსობრივად განსხვავებული მუხლებით, რომლებიც პირობითად ოთხ ასეთ ეპიზოდად იყოფა: 1. „გიხაროდენ, გიხაროდენ, სანატრელო მონამეო უფლისა მიერ / რამეთუ შენ მამამან ზეცათამან ...“ 2. ვინაი ანუ ვისგან ისწავე ქრისტესთვის ესოდენი ცნობა/შენ ჭეშმარიტად მარჯუენითსა მას ავაზაკსა...“ 3. და რაილამე ვთქუა უფროის/შენ გამო, წმინდაო მონამეო...“ 4. „ვითარ-მე გაქებდე შენ/ შენ ახალი ეგე ქრისტეს მორწმუნე...“ ტექსტს, როგორც ყველა დაუფდომელს, ასრულებს სავედრებელი ლოცვა: „ან გვედრებით ყოველნი... უკუნისამდე, ამინ!“). **ამგვარად, დაუფდომელის სტრუქტურული ჩარჩო ძირითადად დაცულია, მაგრამ არა ზედმინვენით: იკოს-კონდაკების რაოდენობა არასრულია. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ წმინდანის სახელზე შექმნილი დაუფდომელი (გარდა ღვთისმშობლის დაუფდომელისა) საღმრთო ლიტურგიაში ჩართული არ არის და ცალკე აღესრულება სასულიერო პირისა თუ მრევლის მიერ (საზოგადო ან კერძო მსახურების სახით). იგივე ითქმის ქება-ხაირეტიზმზეც, შესაბამისად, ის მიმართვა მრევლისადმი, რომლითაც იოანე საბანისძე იწყებს ქებას, ლოგიკური და მიზნობრივია („ან მოვედით, ქრისტესმორწმუნენო... ვაქებდეთ კეთილად მოღუანებასა მისსა“).**

როგორია წმინდა აბოს ციკლის ჩვენამდე მოღწეული სხვა ზემოხსენებული საგალობლების **ტიპოლოგია და სტრუქტურა და რა არის მათი ლიტურგიკული ფუნქცია?**

იოანე საბანისძის „ქება“ სტრუქტურულად ახლოა დაუჯდომელთან, მონოთემატურია და დანარჩენ გალობებთან იმიტომ, რომ თვისებრივად დანიშნულებით თუ კანონიკით ძირეულად განსხვავდება მათგან, მსგავსებას ვერ გამოავლენს. ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა საგალობელი, გარდა უცნობი ავტორის ქებისა, აერთებს ორ დღესასწაულს: **ნათლისღებას და ახალმონაშის ხსენებას**. წმინდა აბო ნათლისღების დღესასწაულზე, ექვს იანვარს აღესრულა, მაგრამ ეკლესიამ მისი დღესასწაული 7 იანვარს დააწესა, რადგან ნათლისღება უდიდესი საუფლო დღესასწაულია (12 დიდი საუფლო დღესასწაულიდან ერთ-ერთი და თანაც უძრავი) და ამ დღეს მხოლოდ განცხადების (ნათლისღების) საკითხავები იკითხება ღვთისმსახურებისას, კათალიკოსმა ანტონ პირველმა წმინდა აბოს ხსენება რვა იანვარს გადაიტანა და დღეს წმინდანის ხსენება სწორედ რვა იანვარს (ახ.სტ. 21-ში) აღესრულება. საგანგებო ლიტურგიკული კრებული განგება (ბერძ. აკოლოთია) გვიჩვენებს, თუ რა სისრულით ტარდება ღვთისმსახურება ამა თუ იმ დღესასწაულის აღნიშვნის დროს და რა თანმიმდევრობით სრულდება იგი. განგება, ანუ წესი არიგებს ამ შემთხვევაშიც ორ არათანაბარ რანგის დღესასწაულს. შესაბამისად, აბო თბილელის შესახებ შემორჩენილი ყველა საგალობელი ერთი პრინციპით არის შედგენილი: **წამყვანი და უპირატესი მაცხოვრის განცხადების დღესასწაულია, შესაბამისად, მუხლთა განაწილებაც (თანმიმდევრობა და რაოდენობრივი თანაფარდობა) საგალობლებში ამ პრინციპს ექვემდებარება**.

ზოგადად, ჯერ კიდევ კ. კეკელიძე აღნიშნავდა, რომ ჩვენამდე მოაღწია საგალობელთა ორმა ნაკადმა: ლიტურგიკულმა და სამოძღვრო-მოთხრობითმა, ანუ არალიტურგიკულმა. **მნიშვნელოვანია, რომ წმინდა აბოს შესახებ ჩვენამდე მოღწეული შვიდივე საგალობელი (გარდა საბანისძის ქებისა) არის ღმრთისმსახურებისთვის განკუთვნილი, ანუ ლიტურგიკული და სრულიად განსაზღვრული სტრუქტურა აქვს**. ეს საგალობლები

დასდებლებია (საგალობლები, ოდები, რომლებიც დაერთვოდა ფსალმუნურ გალობა-საკითხავებს). ენ. გაბიძაშვილი აღნიშნავს, რომ „ჩვენამდე მოღწეული იადგარის არც თუ მცირერიცხოვანი IX-X საუკუნის პალესტინურ-სინური წარმომავლობის ხელნაწერებში ჰიმნოგრაფიული კანონი ტროპარ-სტიქარონების მრავალგვაროვნებით არის წარმოდგენილი (კანონს უძღოდა საკუთრივ სტიქარონები და „უფალო ღალაფყავსა“, ხოლო ბოლოში ერთვოდა ოხითა და „აქებდითსა“) (გაბიძაშვილი 2011: 157); ედიშერ ჭელიძე განმარტავს: „საეკლესიო გალობა რომ მხოლოდ ფსალმუნური გალობის, ფსალმოდის საეკლესიო განვრცობაა და არა დამოუკიდებელი რამ მოვლენა, ამას თვით ქართული ლიტურგიკული ტერმინოლოგიაც ზედმიწევნით ცხადად გვიჩვენებს, გამომდინარე იქიდან, რომ, როგორც ცნობილია, საეკლესიო გალობათა ცალკეული სტროფები იწოდებოდა (და იწოდება) ტერმინით „დასდებელნი“ ან, უფრო არქაული ფორმით, „დასადებელნი“, რაც ნიშნავს – დასამატებელს ანუ იმას, რაც „დაედება“, „დაერთვის“, ემატება რაღაცას, ხოლო ეს „რაღაც“ არის მხოლოდ და მხოლოდ ფსალმუნ-გალობანი ანუ ფსალმუნნი ცხრა ბიბლიურ გალობასთან ერთად. ამრიგად, მითითებული ტერმინის კვალობაზე, უკლებლივ ყველა საეკლესიო გალობითი სტროფი „დასადებელია“ ანუ ბიბლიურ „ფსალმუნ-გალობათა ტექსტებზე დასამატებელია“ (ჭელიძე 2010: <http://www.ambionige/saeklesio-galobis-istoriuli-ganvitareba-saqartvelosi>). მიქაელ მოდრეკილის იადგარში განთავსებულ საგალობლებს წინ უძღვის განმარტება: „დასდებელნი უფალო ღალადყავსა ზედა“. ამგვარად, ჩვენამდე მოღწეული საგალობლები მწუხრისა და ცისკრის ლოცვათა დასდებლებია.

ყველა საგალობელს აქვს ხმის მინიშნება. როგორც ცნობილია, საეკლესიო წლიური მსახურება რვა ხმად იყოფა. ხმები იცვლება ყოველ კვირას და ამ ხმებს ექვემდებარება სისტემა მსახურების საკითხავებისა. შესაბამისად, კონკრეტულ და განსაზღვრულ საკითხავებს უსათუოდ უნდა ჰქონდეს მითითება ხმისა. მაგალითად, მიქაელ მოდრეკილის დასდებლები მეოთხე ხმისთვისაა განკუთვნილი (**ხმა დ**), ხოლო შემდგომ გალობას მითითებული აქვს: საგალობელნი ნათლისღებისა და ... აბოისნივე,

ხმა ა გუერდი. „ფსალმუნნი მელოდიურად და გალობითი განწყობით ნაირსახოვანია. ნაირსახეობა მელოდიურობისა ნიშანდობლივი ხდება საეკლესიო გალობითი ტრადიციისთვისაც. VIII საუკუნემდე, არსებითად იოანე დამასკელამდე (675/676 –749) გამოკვეთილად იყო მხოლოდ ოთხი საეკლესიო ხმა ანუ ოთხი საეკლესიო მელოდიური სტრუქტურა, რომლებსაც ეწოდებათ: **(I) „ჴმად ა“, (II) „ჴმად ბ“, (III) „ჴმად გ“, (IV) „ჴმად დ“.** წმ. იოანე დამასკელმა აღნიშნულ ხმებს შესძინა კიდევ ოთხი და ასე სრულიქმნა საეკლესიო გალობითი კანონიკა რვახმედ სისტემად ანუ „ოქტოეჴოსად“. დამასკელისგან შემატებული ოთხ ხმას ქართულ ლიტურგიკულ ტრადიციაში ეწოდა „გუერდნი“. მაშ, „ჴმად ა გუერდი“ ნიშნავს საეკლესიო გალობის მეხუთე ხმას, ისევე როგორც „ჴმად ბ გუერდი“ ნიშნავს საეკლესიო გალობის მეექვსე ხმას, მომდევნო „ჴმად გ გუერდი“ ნიშნავს საეკლესიო გალობის მეშვიდე ხმას, ხოლო „ჴმად დ გუერდი“ ნიშნავს საეკლესიო გალობის მერვე ხმას“ (ჭელიძე 2010). ესე იგი, ზემოხსენებული „ხმა ა გუერდი“ ყოფილა მეხუთე ხმა.

ამგვარად, აბოს ციკლის საგალობლები ფუნქციურად დასდებლელია და განკუთვნილია სხვადასხვა ხმისთვის (სხვადასხვა საეკლესიო კვირის მსახურებისთვის). თუმცაღა უნდა აღინიშნოს, რომ საგალობელთა სიუხვე რვა ხმის დასდებელთა დანაკლისის შევსების სურვილით განპირობებული არ ჩანს, რადგან მიქაელ მოდრეკილთანვე ვხვდებით მეოთხე (დ) ხმის დასდებლებს. უფრო **სავარაუდოა, რომ მიქაელმა ყველა ღირებული დასდებელი შემოკრიბა, ხოლო რჩეულ დასდებელთა შორის ოთხი აბოსადმი მიძღვნილი აღმოჩნდა.**

გარდა ხმებისა, საგალობლებს მითითებული აქვთ ღვთისმსახურების რომელ ეპიზოდში უნდა იკითხებოდეს კონკრეტული მათგანი. ზემოდასახელებულ სტატიაში ედ. ჭელიძე განმარტავს **ლიტურგიკული კანონის** არსს, რაც მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნოგრაფიული კრებული სტექსტთა თავისებურებისა და რეალური დატვირთვის გააზრებაშიც დაგვეხმარება. მიქაელ მოდრეკილთან დაცულია ის სისტემა, რომელიც „სრულად გამოხატული და შენარჩუნებულია სწორედ ქართულ სინამდვილეში, რაც გულისხმობს ცხრა „გალობისგან“ შემდგარი სრუ-

ლი საეკლესიო საგალობლის ანუ „კანონის“ თითოეული გალობის სახელწოდებად ფსალმუნებზე დართული ცხრა ბიბლიური გალობის დასაწყისი სიტყვის ან ორსიტყვედის დაცულობას... მაგალითად, საეკლესიო „გალობანის“ ანუ „კანონის“ პირველი გალობის (ბერძნულად პირველი ოდის) სახელია „უგალობდით-სა“, შესაბამისად იმისა, რომ სწორედ ამ სიტყვით იწყება „ფსალმუნ-გალობათა“ პირველი ბიბლიური გალობა („უგალობდეთ უფალსა, რამეთუ დიდებით დიდებულ არს“) (ჭელიძე 2010). ასევეა დანარჩენი რვა გალობაც. ამ თვალსაზრისით თუ განვიხილავთ წმინდა აბოს საგალობლებს, შევნიშნავთ, რომ სტრუქტურა ერთგვარია და მეტნაკლებად ინარჩუნებს ღვთისმსახურებაში ჩასართავი გალობების სისტემას. მაგალითად, მიქაელ მოდრეკილის პირველ საგალობელში გვაქვს მწუხრის საკითხავები (უფალო ღალადეყავსას დასდებლები), მწუხრი სრულდება ოხითათით (ტროპართა და გერით) და გრძელდება ცისკრით (მწუხრს მოსდევს ცისკარი). ცისკრის ერთ-ერთი საგალობელი ფსალმუნის მუხლების შემოკლებით „ნეტარარიანად“ იწოდება. სწორედ ცისკრად ნეტარარიანთა დასდებლებით გრძელდება მიქაელ მოდრეკილის ნათლისღებისა და აბოს საგალობელი (ნეტარ არიანის დართული სტროფები); ეს სტროფები საცისკრო კანონებს ერთვის, რასაც მოსდევს 9 გალობა (რეალურად – რვა, რადგან მე-2 გალობა ზოგადად მხოლოდ დიდმარხვაში აღესრულება). მეცხრე გალობად ამ საგალობელში არის აქებდითსა. ეს გალობა ერთადერთია, რომელიც მთელ მსახურებას სრულად მოიცავს (ქვემოთ კიდევ ერთხელ შევჩერდებით მიქაელის პირველი საგალობლის სტრუქტურაზე).

ყველა საგალობელს **ძლისპირის მუხლი** აქვს მითითებული. კანონის თითოეულ გალობას, ასევე სტრიქონებსაც, თავში ერთვის ტროპარი, რომელიც განსაზღვრავს საგალობელი ტექსტის რიტმს და მელოდიას, ანუ „ხმას“ და რომელსაც ძლირისპირი, ბერძნულად – ირმოსი ეწოდება. ძლისპირების სრული ტექსტები წარმოდგენილია კრებულებში „ძლისპირნი“, ხოლო საგალობლების დასაწყისებში მითითებულია მხოლოდ „ხმა“ და ძლისპირის დასაწყისი. მიქაელ მოდრეკილი (იადგარში მოთავსებულ ყველა საგალობელში) სწორედ ამ ტრადიციას იცავს (მაგ:

უგალობდითსა, ზღუაი უვალი; ან კიდევ – აკურთხევდითსა, მხსნელო ყოველთაო, ძლიერო და ასე შემდეგ).

ამ თვალსაზრისით, ჩვენამდე მოღწეული ყველა გალობის სტრუქტურა თითქმის ერთგვარია (მცირედი სხვაობით). შევადაროთ: სტეფანე სანანოისძე-ჭყონდიდელთან: უფალო ღალადეყავსა, ხმა დ (იგივე ხმა, რაც გვაქვს მიქაელ მოდრეკილთან), უგალობდითსა, მოიხილესა, უფალო მესმაასა, ღამითგანსა, ღალატყავსა, აკურთხევდითსა, ადიდებდითსა, აქებდითსა.

მიქაელ მოდრეკილის მეორე საგალობელი: უფალო ღალატყავსა, ხმა ა, გუერდი: უგალობდითსა, მოიხილესა, განძლიერდითსა, უფალო მესმაასა, ღამითგანსა, ღალატყავსა, კურთხეულარსა, აკურთხევდითსა, ადიდებდითსა, აქებდითსა.

უცნობი ავტორი: სტიქარონი, უგალობდითსა, მოიხილესა, განძლიერდითსა, უფალო მესმაასა, ღამითგანსა, ღალატყავსა, კურთხეულარსა, აკურთხევდითსა, აქებდითსა.

მეორე საგალობელი, რომელსაც კეკელიძე აქვეყნებს: ხმა ა გუერდი: დასდებლები უფალო ღალადეყავსა ზედა, უგალობდეთსა, განძლიერდითსა, უფალო მესმაარსა, ღამითგანსა, ღალადეყავსა, კურთხეულარსა, აკურთხევსა, ადიდებდითსა (კ. კეკელიძე უთითებს, რომ ამ საგალობლის ჩვენთვის უცნობი ავტორი მიქაელის საგალობლებს იყენებს, ოღონდ საფუძვლიანად ცვლის. ავტორს „გამოუყენებია მიქაელ მოდრეკილის იადგარში მოთავსებული საგალობლები აბოსი, მაგრამ მხოლოდ გამოუყენებია, მათ შორის დიდი განსხვავებაა“, იგი ტროპრებსა და ოდებს უცვლის ადგილს, ტოვებს მუხლებს, გადააკეთებს. „მიქელის იადგარის „უფალო ღალადეყავს“ და „მოიხილესა“ ზედა დასდებლები ამ რედაქციაში არაა. არაა აქ არც „აქებდითსა“ ზედა დასდებელნი. იქაური დასდებელნი აქ გადმოტანილია „უფალო ღალადეყავსა“ ზედა დასდებლებად. მიქელის ცხრა დასდებელი აბოს სახელობისა ამ რედაქციაში არაა. ჩვენი ხელნაწერის 20 დასდებელი მიქელის ხელნაწერში ყველაა. მაგრამ ძირფესვიანად გადაკეთებული და შეცვლილი სახით“ (კეკელიძე 1962: 44-50) (სწორედ ამ საგალობელთა ავტორად მიიჩნევენ იოანე მინჩხს ლ. ჯღამაია გიორგი მანმინდელის თთვენის ტექსტის მინანერისა და ზანდუკის მიხედვით). ამ ცვლილებათა მი-

ზეზი დღეს გაურკვეველია. რადგან ეს საგალობლები მიქაელი-სას ასე თუ ისე იმეორებს, ქვემოთ საჭიროდ აღარ ვთვლით მათი მონაცემების გათვალისწინებას.

მიქაელ მოდრეკილის იადგარში განთავსებულ აბოს ციკლის საგალობელთა შესახებ საუბრისას ია ლადუა აღნიშნავს: „იადგარში აბოს ხსენება იწყება მოდრეკილის მცირე ზომის საგალობლით „უფალო ღალატყავსა... ხმაი დ. ოხითაჲ ხმაჲ გუერდი“, რომელიც აკროსტიქულია და იკითხება – გხნ აბო. შემდეგ ჩართულია იოვანე ქონქოზისძის ჰიმნოგრაფიული კანონი, რომელიც 9 გალობისგან შედგება და აქვს ზედწერილი: „უგალობდითსა: იოვანე ქონქოზისძისანი“, რომლის გასრულების შემდეგ კვლავ გრძელდება მიქაელ მოდრეკილის მცირე ზომის სტიქარონი – აქებდითსა, რომელსაც მოსდევს სტეფანე ჭყონდიდელი-სანანოჲს ძის „დასდებელნი ნათლისღებისა და წმიდის მონამისა ჰაბოისნი“. აბოსადმი მიძღვნილი საგალობლები იადგარში ბოლოვდება მიქაელ მოდრეკილის დასდებლით, რომელიც სტეფანე ჭყონდიდელის საგალობლის შემდეგაა დაცული“ (ლადუა 2007: 116). **ფვიქრობთ**, აღნიშნულ საკითხში **მცირედი შესწორება** უნდა შევიტანოთ, **დავაზუსტოთ და აღვნიშნოთ, რომ რეალურად მიქაელის იადგარში გვაქვს სამი დამოუკიდებელი გალობა და არა ოთხი (ასევე სამი ავტორისა): 1. მიქაელ მოდრეკილის მეოთხე ხმის, რომელშიც ჩართულია იოანე ქონქოზისძის ცხრა გალობა; 2. სტეფანე სანანოისძე-ჭყონდიდელის და 3. კვლავ მიქაელისად მიჩნეული – მეხუთე ხმის (ხმა ა გუერდი).**

ცალკე უნდა შევჩერდეთ მიქაელ მოდრეკილის იადგარში მოთავსებული პირველი საგალობლის სტრუქტურაზე: ყურადსაღებია, რომ მწუხრი და ცისკრად ნეტარარიანთა დასდებლების რამდენიმე გალობა მიქაელ მოდრეკილს (ან, ლ ჯღამაიას ვერსიით, იოანე მინჩხს) ეკუთვნის, ხოლო შემდგომი დასდებლები – ცხრა გალობა (უგალობდითსა, მოიხილესა, განძლიერდითსა, ღამითგანსა, კურთხეულ არსსა, აკურთხევდითსა, ადიდებდითსა) – იოანე ქონქოზისძეს. გაურკვეველია, რის საფუძველზე, მაგრამ ტრადიციისამებრ, აქებდითსა, რომლითაც სრულდება ეს პირველი გალობა, კვლავაც მიქაელ მოდრეკილისად ითვლება (ვ. გვახარიას მიერ გამოქვეყნებულ ტექსტში აქებდითსა ებმის

ქონქოზისძის ცხრა გალობას. შესაბამისად, საფუძველი ამჟამად აქებდითსას მიქაელისთვის მიკუთვნებისა, არ ჩანს).

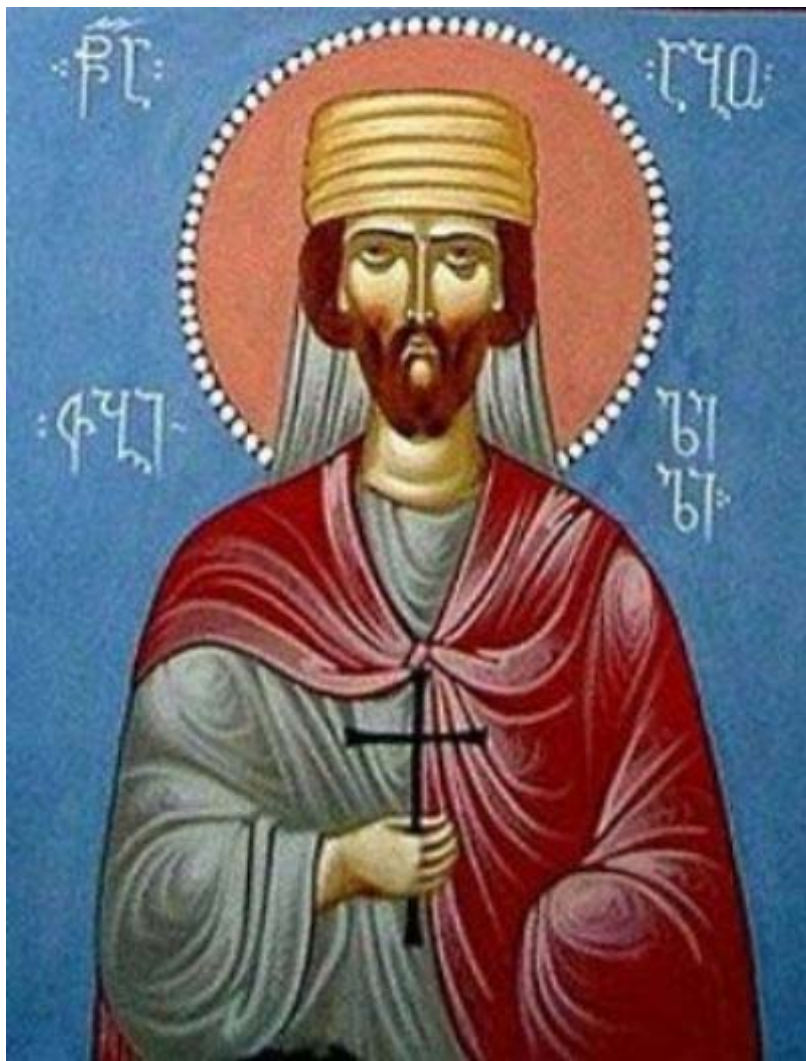
რა უნდა ყოფილიყო მიზეზი მიქაელ მოდრეკილის საგალობლის ამგვარი აგებისა? ვფიქრობთ, იადგარის შემკრებს ხელთ უნდა ჰქონოდა იოანე ქონქოზისძის წმინდა აბოს ხსენების დღისთვის განკუთვნილ სადღესასწაულო დასდებელთა ფრაგმენტი, რომელსაც ღვთისმსახურების (მწუხრისა და ცისკრის) კონკრეტული მონაკვეთებისთვის განკუთვნილი გალობები აკლდა და, სავარაუდოდ, ეს დანაკლისი თავად შეავსო.

როგორც ითქვა, ჯერ კიდევ კ. კეკელიძე სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნავდა, რომ აბოს შესახებ შექმნილი ჰიმნები მნიშვნელოვანწილად არის დავალებული იოანე საბანისძის ბრწყინვალე აგიოგრაფიული თხზულებისგან. ასევე შევნიშნეთ, რომ დაკვირვება რამდენიმე ასპექტით იქნება მნიშვნელოვანი. როგორც გამოიკვეთა, თვისებრივი და ფუნქციური სხვაობის გამო, ეს ძეგლები არ ავლენენ კავშირს პოლიჟანრული თხზულების სტრუქტურასთან.

ზევით აღვნიშნეთ დასდებელთა სტრუქტურული ურთიერთმიმართება. თუმცა, შეიძლება შევადაროთ, როგორ არის შექმნილი **წმინდანის ხატი** აგიოგრაფიულ თხზულებასა თუ ჰიმნებში. აგიოგრაფი მიმართავს ნარატივს და თხრობა, მოვლენები, ამბავი ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით არის გადმოცემული. საბანისძე გვიამბობს აბოს ქართლად შემოსვლას, მონათვლას, ფარულ და აშკარა ღვაწლს, შეპყრობას, ცხრადღიან პატიმრობას და დასჯას. ასეთია იოანე საბანისძის ხედვა (სწორედ საბანისძისა, რადგან წმინდანის ხატი სხვაგვარადაც შეიძლება შეიქმნას აგიოგრაფიულ თხზულებაში და ამის მკაფიო მაგალითი „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“, რომელშიც მოვლენები მნიშვნელობის მიხედვით არის დაჯგუფებული). რომელ კანონზომიერებას ექვემდებარება ამ თვალსაზრისით წმინდა აბოს შესახებ შექმნილი საგალობლები? ან, შეიძლება თუ არა რაიმე კანონზომიერებაზე საუბარი და, თუ ეს შესაძლებელია, მაშინ დგება თუ არა საკითხი აგიოგრაფიული თხზულების გავლენის შესახებ? დავაკვირდეთ თითოეული საგალობლის სიუჟეტურ ხაზს:

[illegible][illegible]

„მარტყოლაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ“.
X ს. ხელნაწერი (სვანური მრავალთავი)



წმინდა აბო თბილელი

1. ქება წმიდისა აბოსი: აბოს ვინაობის გაცნობა, მსაჯულთან (მძლავრთან) საუბარი და სამების აღიარება, ქრისტეს რჯულის უშიშრად დამონმება, მახვილის წინაშე სიხარულით ქედდრეკა; უცნაურია, რომ ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა აღრეულია და დასჯის შემდეგ გვაცნობს პირველი დაპატიმრების პერიპეტეიებს. შიში (მიხსენ, უფალო, აგარეანთაგან), აგარეანთა საცთურების ძლევა (არა მიხმს მე თქუენგან ქრთამი, არცა ვეძიებ ცხოვრებასა ამის სანუთროისასა), მზადყოფნა (შიშის ძლევა: აღმასრულებთ); მაშინ მოწყუიდეს აბო (მახვილით დასჯა, გვამის დაწვა, ანგელოზთა მიერ ღვთის წინაშე აღყვანება); აბოს მიერ სიკვდილის შეურაცხყოფა, დასჯა (დასთხინა სისხლნი თვისნი – კვლავ უბრუნდება დასჯას!!!), ღირსთა მამათა სამოსლის შემოსვა, აბო – მსხვერპლი კეთილი, საკმეველი სუნნელი, ნელსაცხებელი პატიოსანი (ღვანლის შეფასება), მაცხოვრის ნათლისღების დღესასწაულზე აბოს მეორედ შობას ხარობს სამყარო (მდინარენი, წყალნი, მნათობნი, მორწმუნენი...).

ამგვარად, უცნობი ავტორი გადმოგვცემს აბოს თავგადასავალს, თუმცა ზოგან არღვევს თანმიმდევრულობას (რაც არ უნდა იყოს უჩვეულო, რადგან ჰიმნოგრაფის ფუნქცია არის არა ამბის თანმიმდევრული გადმოცემა, არამედ წმინდანის ზედროული ხატის შექმნა. შესაბამისად, რომელი მეთოდითა და მიდგომით მიაღწევს მიზანს ჰიმნოგრაფი, ნაკლებმნიშვნელოვანია (გრიგოლაშვილი 1983: 46).

2. მიქაელ მოდრეკილი („კრება ტიბერიასვე...“): აბოს სახელდება, ქრისტიანობის აღიარება მძლავრთა წინაშე, ღვანლთა განსრულების ცნობა და ხილვა, აბო – ვითარცა მღვდელი ჯერისაებრ შესწირავდა თავსა თვისსა, ცხრა დასი (ოხითა), უფლის შემსგავსებით ნათლისღება, აბო ძლიერად ეწყო მტერსა, მენელსაცხებლე ივნო ჩვენთვის, სამსხვერპლო ადგილი ემსგავსა საკურთხეველსა წმიდისა აპრონისსა ზეცით ცეცხლთა დადგრომითა.

3. ქონქოზისძის საგალობელი რეალურად აგრძელებს ცხრა დასის მიერ ახალმონამე აბოს მიგებების ეპიზოდთან ქებას, ის სამსჯავროდ მისცეს პავლეს მსგავსად, ქალდეველთა ქვეყნიდან გამოსული აბრაამის მსგავსად ორგზის იშვა ხელახლა

– ნათლისღებით და სისხლით, მახვილით განცხოველდა, მისი გვამი დაწვეს და მხსნელად ექმნა მორწმუნეთ, რისთვისაც ქრისტიანენი ქების მსხვერპლს აღავლენენ წმინდა აბოს სახელზე. უნდა ითქვას, რომ იოანე ქონქოზისძის დასდებელნი სრულიად გამორიცხავს ნარატივის მომენტს, რადგან მთლიანად ქებაა. სხვაგვარად არც არის მოსალოდნელი, რადგან ქონქოზისძეს ცხრა გალობა ეკუთვნის. ამ შემთხვევაში სწორედ წმინდანის ზედროული და ზესივრცული ხატია ჩვენთვის საინტერესო.

4. სტეფანე სანანოსძე-ჭყონდიდელი (გალობანი ნათელთანი და ჰაბო იმაიტელ-ყოფილისა ქართველისანი): აბოს სახელდება, აბომ განიძარცვა ძველი კაცი საქმითურთ და შეიმოსა ქრისტიე, ქართლისა მკვიდრთა მოწოდება აბოს ქების აღსასრულებლად, მაცხოვრისა თანა ნათელილო ღვანლის ემბაზში შთახდომით, დაიკლა უწყალოდ, სისხლითა დათხევით მენამულ-ყო ღვანლი, სამების ქადაგებით უღმრთოთა შერცხვენა, **ქართლის განწმენდა (!), შეპყრობა, სამი მოიგე ნათლისღება – წყლითა, სულითა და სისხლითა და შემდგომად – ცეცხლითა გამობრწყინდა ღუანლი**, დაუფარავი ღვანლი, ისმაიტელთა მხილება, სათნოებათა მოგებით განშიშულება, აბომ ნელსაცხებელთა სულნელებითა ეკლესია აღავსო და მადლითა საღმრთოთა გამორჩეული ერი წმიდაყო, სანთელი აღანთო და საკურთხთა შემწირველ მღვდელს ემსგავსა, თავსა თვისსა მოგზაურ ექმნა, დავითის ხმას ღალადებდა და ავაზაკისა თანა ხმოვდა და ანგელოზთა და წმიდა მოწამეთა შორის იხარებს, სტეფანე სანანოსძე ერთადერთია, რომელიც **წმინდა ახალმოწამეს მეფეს ავედრებს (ევედრე ქრისტესა, რათა მალლით მოჰმადლოს მეფესა ჩვენსა ძლევა – მეფის კულტის იდეა!)**.

5. კვლავ მიქაელისანი: ავტორი მისდევს ქრონოლოგიურ თანმიმდევრობას. აბო – ვარსკვლავი მანათობელი, ქართლისა განმანათლებელი, რომელიც შთახდა ემბაზსა ღვანლისასა, ბაბილონში ჩასულ ქართლის მთავარს გამოჰყვა, გაიაზრა მამული შჯულის მედგრობა, დაუტევა სიცბილი და აღიარა ქრისტიე. იხილა ახოვნება წმიდათა და საღმრთო შური აღიღო, ხილვა – სულმან წმიდამან აღიტაცა ზეცად, უშჯულონი ეძიებდეს შეპყრობად, პირველად დააპატიმრეს, შჯულისმეცნიერთაგან გამო-

იძიებდა რჯულს, ისმაიტელნი იღრჭენდეს კბილთა მოსიკუდიდ, აბო სამშჯავროდ მისცეს უმშჯავროდ, ეუნყა ჟამი აგანსვლისა, ხელახლა შეიპყრეს, დაუცადებელად ლოცულობდა, მახვილით დაიკლა, ვითარცა კრავი, შიში უღმრთოთა განაგდეს მორწმუნეთა, ვარსკვლავი მოტყინარე გამოჩნდა პატივად აბოს ღვანლთა, ძვალნი მთაყარნეს დიდსა მდინარესა, აბო – სანთელი გაბრწყინვებული, სრბის აღმსრულებელი მეოხ ექცა ქართველებს, რათა უფალმა დაამხოს აგარეანნი და ძლევა მოსცეს მეფესა (მეფის კულტის მზადება, ეს ის საგალობელია, რომელიც სახეცვლილი ფორმით არის შესული მე-11 საუკუნის თთვენში). ზეციური იერარქია წინამიეგებვის ახალმონამეს (მამაი აბრაჰამ)... ხოლო განსხვავებულია ის, რომ მახვილისთვის ქედის მოდრეკის ეპიზოდში ამ საგალობელში ანგელოზნი ხმა-ყოფენ: აღმოვედ ჩუენ თანა, გინესს უფალი (**რაც არ გვაქვს საბანისძესთან**). მიქაელთან გალობა სრულდება აგარეანთა დასჯით.

6. უცნობი ავტორი (დასდებელნი ნათლისღებისანი და წმიდისა მონამისა აბოისნი): წარმართთა განათლების ჟამი არეთა ქართლისათა (მთიები ბრწყინვალე – აბო), საღმრთო შური (უნდო მამული შჯულის უარყოფა და ქრისტეს აღიარება), შეხვედ ასპარეზსა მას აღთქუმისასა, სირცხვილეულყო მტერი, დაამდაბლა მათი სიქადული, ემოსა სამოსლად ნათელი, სისხლთა დათხევა ემბაზ ექმნა, მადლთა მდინარე დიოდა მასთან, დაუყო პირი აგარეანთა, შჯული მამული დაუტევა, გზასა წამებისასა მირბიოდა, სისხლთა დათხევითა განათლდა აბოს სული, სირცხვილეულ იქმნა ნათესავი აგარისი და განბასრა შჯული ისმაიტელთა;

7. სხუანი ნათლისღებისა და აბოისნივე – აღმოვედ ჩვენთანა, გინესს უფალი, ანგელოზნი წინაუძლოდეს და აბრაამი მოეგება, ბაბილონში ნერსე ერისთავთან შეწყნარებითა ღმრთისათა განათლდა (მხოლოდ ამ საგალობელში მოიხსენიება ნერსე სახელით), განაგდო მედგრობა შჯულისა თვისისა, დაუტევა ბაბილონი და მოვიდა ქართლს, ზეცას აღიტაცა გონებითა – იხილა სამოთხე, ბოროტთა განიზრახეს წარწყმედა მისი, ეძიებდეს შეპყრობად წმიდისა, ქრისტეს მოსავნი ეტყოდეს მიეფარე თუალთაგან, ისწავებდა წიგნთაგან ღირსად სარწმუნოებასა,

სარკინოზთა განიზრახეს აბოს შეპყრობა, შეიპყრეს და შეკრეს ჯაჭვითა, შეაყენეს საპყრობილესა, სარკინოზთა თხოვნა (მოჰკალ ეტყოდეს მსაჯულსა), მორწმუნეთა ტირილი, აბო სიხარულით მიუპყრობს ქედს მახვილს, მორწმუნეთა მიერ შიშის განგდება, გვამის დაწვა, ღამე ყოველ ვარსკვლავის გამოჩენა, ძვალთა შეკრება და მდინარეში ჩაყრა, იგინი (ძვლები) ბრწყინვიდეს წყალთა მათ შინა ღამე, ვითარცა მთიებნი.

თხზულებათა შედარება სხვა ასპექტებითაც მნიშვნელოვანია: **ისტორიულ-პოლიტიკური, იდეურ-იდეოლოგიური, სახეობრივ-სახისმეტყველებითი, ენობრივ-სტილისტური.**

ისტორიულ-პოლიტიკური ფონი. იოანე საბანისძე სრულიად კონკრეტულ რეალურ-ფაქტობრივ მასალას გვანვდის. ის აღწერს იმ რთულ ვითარებას, რომელშიც აღასრულებს სრბას ახალმონამე აბო. „ზედამდგომელნი ესე ჩუენნი“ და „მფლობელნი ამის ჟამისანი“ არიან ქრისტესგან განდგომილნი სარკინოზნი, რომელთაც „მრავალნი შეაცთუნნეს და გარდადრიკნეს გზისაგან სიმართლისა“; საზოგადოება ორად არის გაყოფილი – სხვადასხვა მანქანებით შჯულნაცვალნი და მორწმუნენი. საბანისძე წუხს: „ნაშობნი ქრისტეანეთანი გარდაგულარძნეს ... მძლავრებით,.. შეტყუვლით,.. სიყრმესა შინა უმეცრებით,.. მზაკუვარებით“, ხოლო „მორწმუნენი, მძლავრებასა ქუეშე დამონებულნი და ნაკლულევანებითა და სიგლახაკითა შეკრულნი, ვითარცა რკინითა ხარკსა ქუეშე მათსა გუემულნი... შიშითა განილევნიან და ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა, არამედ ქრისტეს სიყუარულითა და შიშითა ჩუეულებისამებრ მამულისა სღვისა ჭირთა მოთმინებითა არა განეშორებიან მხოლოდ შობილსა ძესა ღმრთისასა“. მნიშვნელოვანია, რომ არც ერთი ცნობა, არც ერთი სიტყვა აგიოგრაფს შემთხვევით ჩართული თხრობაში არა აქვს. ეს ის განსაცდელები და საცდურებია, რომელთაც თავად ყრმა აბო დაძლევს და ეს ის შიში და რკინის საკრველია, რომლის ძლევითაც აბო ორად გახლეჩილ საზოგადოებას გაამთლიანებს.

აგიოგრაფი თავად ათარილებს თხზულებას: „ნელინადსა ვნებითგან და მკუდრეთით აღდგომითგან რვაას ორმოც და ექუსსა... დასაბამითგან გარდასრულთა ექუს ათას სამას ოთხმოც და ცხრასა წელსა, თთუესა იანვარისასა ექუსსა, დღესა

პარასკევსა, განცხადებასა შევისწავეთ მარტვილობა წმიდისა და ნეტარისა ამის მოწამისა და კეთილად მოღუანისა ჰაბოისი ქალაქსა ტფილისს“.

იოანე საბანისძე **ასახელებს ისტორიულ პირებს:** „მეფობასა კონსტანტინეპოვლის... **კონსტანტინესსა**, ძისა **ლეონისსა**, სარკინოზთა შორის მეფობასა **მოსე ამირა მუმნისასა**, ძისა **მაჰდისსა**, ქართლს შინა კათალიკოზობასა **სამოელისსა**, ერისმთავრობასა **სტეფანოზისსა**, ძისა **გურგენისსა**“. თუმცაღა, სტეფანოზ გურგენის ძის დროს წამებით აღსრულებული აბო ქართლს ბაბილონის ქვეყნის ბაღდად ქალაქიდან ჩამოჰყვია ქართლის ერისმთავარ **ნერსეს**, რომელიც სარკინოზთა მფლობელ ამირა **მუმნი აბდილას სამი** წლით ჰყავდა დაპატიმრებული. ამირა მუმნი ამირა მაჰდიმ შეცვალა, რომელმაც ნერსე (**ადარნესე კურაპალატისა** და **ერისმთავრის ძე**) ქართლს გამოუშვა. სტეფანოზ გურგენის ძე დისწულია ნერსე ერისთავისა. **ნიშანდობლივია, რომ ნერსე და სტეფანოზი მხოლოდ ერისმთავრები არიან, ადარნესე კი – კურაპალატი და ერისმთავარი, ტიტულატურის** ამგვარი ცვლა ბიზანტიის ზეგავლენის შესუსტებაზე მეტყველებს. სამაგიეროდ, ეს გავლენა მძლავრია აფხაზეთში, სადაც სარკინოზთა ბატონობა სრულებით არ იგრძნობა. იოანე საბანისძე არ გვანვდის აფხაზთა მთავრისა და ხაზართა მეფის სახელებს. სამაგიეროდ, გვიხასიათებს ხაზართს: „ქუეყანასა მას ჩრდილოისასა, სადა იგი არს სადგური და საბანაკე ძეთა მაგოგისთა, რომელ არიან ... კაც ველურ, საშინელ პირითა, მხეცის ბუნება, სისხლის მჭამელ, რომელთა შჯული არა აქუს, გარნა ღმერთი ხოლო შემოქმედი იცინან“. უცნაურია, მაგრამ „ქუეყანასა მას ჩრდილოისასა“ „მრავალ არს ქალაქები და სოფლები... რომელნი სარწმუნოებითა ქრისტესითა ცხოვნდებიან“, სადაც ნათელილო კიდევ წმინდა აბომ.

გეოგრაფიული არეალი: ქართლი, აფხაზეთი (საზღვრების დეტალური აღწერით: „საზღვარ მათდა არს ზღუაი იგი პონტოისა, სამკვიდრებელი ყოვლადვე ქრისტიანეთა, მისაზღვრამდე ქალდიაისა, ტრაპეზუნტია მუნ არს საყოფელი იგი აფსარეაისა და ნაფსაის ნავსადგური და არს ქალაქები იგი და ადგილები საბრძანებელად ქრისტეს მსახურისა იონთა მეფისა, რომელი

მოსაყდრე არს დიდსა მას ქალაქსა კონსტანტინეპოვლისასა“), ქვეყანა ბაბილოვნისა, დიდი ქალაქით ბაღდადით, რომელიც ალაშენა ამირა მუმინი აბდილამ, ჩრდილოის ქვეყანა – ხაზარეთი, ოვსეთის კარი – დარი ალანი.

როგორია ამ თვალსაზრისით საგალობლებში დაცული ინფორმაცია?

პარალელური პასაჟების წარმოჩენა შორს წაგვიყვანდა. თითქმის არცერთი საგალობელი არ გვისახელებს ისტორიულ პირებს. გამონაკლისი ამ თვალსაზრისით გამონაკლისი ჯვრის მონასტრის თთვენში დაცული საგალობელია, რომელიც ნერსე ერისთავის „ბაბილონდ მიწვენას“ და „შჯუღითა ისმაიტელი ჭაბუკის“ მამული სჯულის განგდების ამბავს გვამცნობს. არცერთგან არ გვაქვს თხრობა ხაზარეთის გავლით აფხაზეთში ჩასვლის შესახებ. საგალობლები არც ამირათა თაობაზე გვანვდიან ინფორმაციას. ხშირად გაუგებარია მსაჯულის წინაშე წარდგომა. მტერი ყველა გალობაში განზოგადებულია და სარკინოზების, უშჯულო აგარენთა ან შემასმენელთა სახით არის წარმოჩენილი. არც ცხრადღიანი პატიმრობაა აღნიშნული რომელიმე ჰიმნოგრაფთან. ყველა გალობა განტვირთულია დათარიღებისა და ქართლის მძიმე ვითარების დეტალური აღწერისაგანაც.

ცხადია, რომ **ფაქტობრივი განსხვავება ტექსტებს შორის თითქმის არ გვაქვს**. რამდენიმე ეპიზოდში აგიოგრაფის თხრობას ავსებს ზოგიერთ საგალობელში დაცული ინფორმაცია. ამგვარია აბოს ხილვა ლოცვისას (საგალობლებში დასტურდება ეპიზოდი, როდესაც აბო სულმან წმიდამან აღიტაცა ზეცად გონებითა მოიხილა სამოთხის სანახები), ანგელოზთა ხარება, უფლის მიგებება და სასუფეველის დამკვდრების აღმნიშვნელი პასაჟები, რაც გვაქვს საბანისძესთანაც, მაგრამ არასრულად. მიქაელ მოდრეკილის და უცნობი ავტორის საგალობლები მეტად აველენენ მსგავსებას აგიოგრაფიულ ტექსტთან. საინტერესოა ჰიმნოგრაფის ხედვა: **აბო – მღვდელი**, ხილვა, **წამების შემდეგ მისი მონაშებრივი ღვანლის დადასტურება**, **ორგზის/ერთ საგალობელში – სამგზის ნათლისღება**, მეფის შევედრება (ჰიმნოგრაფი წმინდა აბოს – აგარენთა საცთურების მძლევარს – ავედრებს მეფეს, რათა უფალმა მისი მეოხებით მიანიჭოს სარკინოზთა ძლევის ძალა).

ვნახოთ, როგორ არის წარმოჩენილი საგალობლებში აგიოგრაფიულ თხზულებასთან თანმხვედრი საკითხები (საგალობელთა თანმიმდევრულობა დაცულია).

სარკინოზნი, აგარიანთა ხვედრი, მსაჯულნი – 1. მძლავრისა მის აგარეანისა, ფერი პირისა მისისა ექცეოდა წმიდისა მონამისა ქრისტესისა, მოხუცებულნი ისმაიტელთანი შეკრბეს წინაშე ურაკპარაკთა მათთა; 2. უარისმყოფელთა ქრისტესთა, უშჯულოთა ისმაიტელთა ნაშობთა შორის ბნელისათა... გამოჩნდა; 3. განიზრახა გულისხმისყოფითა მედგრობა შჯულისა თვისისა მამულისა... (მამული შჯულის იდეა საბანისძესთანაც გვხვდება და დამკვიდრებული ტერმინი ჩანს მერვე საუკუნის ქართულ აზროვნებაში. ეს ტერმინი იმავე შინაარსისაა, რასაც ატარებს „შუშანიკის წამებაში“ მოხსენიებული „ბუნებითი შჯული“, რომელიც იაკობის თხზულებაში ქრისტიანი დედოფლის სარწმუნოების დეფინირებისთვის მოიშველია გამაზდეანებულმა ვარსკენმა); დაუტევა სიცბილი პირველი; მიერულა გონებისა სიბრმითა აგარეანთა ერსა; დაუტევა შჯული უნდო; ბნელთაგან არეთა ძირთაგან უნაყოფოთა გამოჩნდა; მხეცთა მათ მძვინვარეთა სისხლის მჭამელთა, მარადის მტერთა სულისა წმიდისათა... განიზრახეს წარწყმედაი მისი; აღეგზნეს ცეცხლებრ გულისწყრომითა; მხეცებრ იღრჭენდეს კბილთა; მოიწინეს მსაჯულნი უშჯულოისა მსაჯულისანი; სამსჯავროდ მისცეს უმსჯავროდ; აღეგზნეს გულისწყრომითა უღმრთონი ისმაიტელნი; უვარისმყოფელნი მომსრველნი მართალთანი, სიცრუვისა მოქმედნი, ურწმუნონი ისმაიტელნი, ქრისტე მისცენ მწარესა მას საუკუნესა სატანჯველსა დაუსრულებელსა; ევედრე, რაითა დაამხუნეს მტერნი ჩუენნი აგარეანნი და ძლევაი მოსცეს მეფესა ჩუენსა; დაესაჯა (აგარეანთა) სასჯელი საუკუნო ჯოჯოხეთი და ბნელი იგი გარესკნელისა;

4. შეგინებულისა სარწმუნოებებისა მოძღვართა სამშჯავროდ მიგცეს; უშჯულო მძლავრი;

5. ნაშობნი მხეველისა უღმრთონი; პირნი მგმობარნი; უკეთურნი;

6. უარყო შჯული უნდო მამული; დაუყავნ პირი აგარეანთა უთავოთა; შჯული იგი მამული დაუტევა; დაითრგუნა ზუაობა

მძლავრისა; სირცხვილელ იქმნა ნათესავი აგარისი; განბასრა შჯული ისმაიტელთა;

ქართველი ერი – იდეოლოგია – 2. საღმრთოთა ნათლითა განანათლა ქართლსა მყოფნი; განიკურნებოდეს უძღურებანი კაცთანი, სიხარულით აღივსნეს მორწმუნენი; სურვილითა სულისაითა და ფრიად სიყვარულითა შენითა ... აღიძვრის დღეს გონება ჩუენი ქებად ღუანლთა მათ შენთა ბრწყინვალითა ქებითა (მდრ. საბანისძე – ან მოვედით, ყოველნო მორწმუნენო და სურვიელითა გულითა...); მოვედით დღეს, მორწმუნენო, იხილეთ მენელსაცხებლე... ადგილი სამსხუერპლო, რომელსა ზედა დაინუა წმიდა გუამი...დიდებაო, მონამეთაო, ემსგავსა საკურთხეველსა წმიდისა აპრონისსა ზეცით ცეცხლისა დადგრომითა განგრძობილად ნათლითა ბრწყინვალითა, ჰხედვიდეს რა – ურწმუნოთა დაუკვირდა და მორწმუნენი იხარებდეს! 3. განმანათლებელი ქართლისა; შიში უღმრთოთა განაგდეს მორწმუნეთა და სურვილით ამბორს უყოფდეს უბიწოსა ქრისტეს მონამესა; 5. განწმინდე ქართლი სისხლისა შენისა დათხევითა; გამოიხსნიდა სულთა მიმძლავრებულთა მტერისაგან ბოროტისა (საპყრობილესი); აღავსო ეკლესია ნელსაცხებელთა სულნელებითა და წმიდა ყოერი მადლითა საღმრთოთა გამოჩეული; ევედრე, რათა ძლევა მომადლოს მეფესა ჩვენსა! 6. ჟამი მოიწია განათლებისა წართათა ზედა ქართლისათა;

ერისმთავარი – 3. მოიწია ბაბილონდ მთავარი ქართლისა... აბო, შჯულითა ისმაიტელი, შეიწყნარა განგებითა ღმრთისათა და მის მიერ გულისხმაჰყო ძალი ქრისტესი.

აბო – 1. დიდებული საკვირველი წმიდისა და ახოვანისა აბოისი, შური აღიღო წმიდისა მოციქულისა პავლესი, რაითა ზეაქუნდეს სახელი მისი ყოველთა კიდეთა სოფლისათა. დაღაცათუ ცეცხლითა და ტანჯვითა აღმასრულოთ მე, არა უარ-გყო სამება წმიდა; სიხარულით მოუდრიკა მახვილსა ქედი, მშობელნი ჩემნი ისმაიტელნი არიან, ხოლო მე მსახური ვარ ჭეშმარიტისა ღმრთისა, ახოანი ქრისტესისა აბო, ემცნო გასვლის დღე – ვითარ მიმელოს ცხორება კაცობრივი, ვითარ მიმმართოს მახვილმან, ვითარცა ნაყოფმან კეთილმან, ვითარ აღმევსოს მე გული სისხლითა, ვითარცა მანანაითა; არა მიხმს მე თქუენგან ქრთამი – ოქრო,

არცა ანთრაკი, არცა ვეძიებ ცხორებასა ამის საწუთროისასა... მოწყუდიდეს აბო მახვილითა და გუამი მისი დაწუეს ცეცხლითა და წარიყვანეს იგი ანგელოზთა ღმრთისათა წინაშე უფლისა. იხილა და ჰრქუა მას: გიხაროდენ, აბო, რომელ არა შეგაწუხა მახვილმან... მნათობი და მოლუწანე, სიკუდილი შეურაცხყო, ზრუნვა ამის სოფლისა დაუტევა! შეიმოსა სამოსელი ღირსთა მამათა, მსხვერპლი კეთილი, საკმეველი სუნნელი, ნელსაცხებელი პატიოსანი ცეცხლისაგან შეიწირა, საფლავი მისი წყალთა ზედა. მის მსხვერპლშენიწვას – მეორედ შობასა დიდისა მონამისასა აბოისსა იხარებდეს მდინარენი, მნათობდეს ღელვანი;

2. ზუარაკი მრგულიად დასაწუველი შესაწირავი ღმრთისა, არა მეშინის ტანჯვათაგან თქუენთა, უსჯულონო; ეუწყა განსრულება ღუანლთა და განსვლა საკრველთა მათგან ხორცთა-სა და მისვლა უფლისა, უფროსად განძლიერდა; იწყო გალობად, ვითარცა რა იგი გალობნ მკუდარსა ზედა და ავაზაკისა თანა ხმობდა: მომიხსენე უფალო, მეორედ მოსვლასა დიდებით და შესწირევდა თავსა, ვითარცა მღდელი, ჯერისაებრ; გიხაროდენ, გამორჩეულო მაღლისა მიერ, ... (ოხითა) – უნდა შედარდეს საბანისძესთან! ვარსკვლავად მანათობელად გამობრწყინდა; შესცუალე შუება სოფლისა და დიდება მისი შეჰრაცხე ნაგევად... არა სარკითა, ვითარცა სახედ ჰხედავ მას, არამედ პირისპირ იხილავ საწადელსა; ადგილი სამსხუერპლო, რომელსა ზედა დაიწუა წმიდა გუამი...დიდებაო, მონამეთაო, ემსგავსა საკურთხეველსა წმიდისა აჰრონისსა ზეცით ცეცხლისა დადგრომითა განგრძობილად...

3. ვარსკულავი მნათობი; ღუანლი გამოჩნდა სახედ ელვისა; ბრძენი; გამოჩნდა...საცნაურად სამყაროთა ზესკნელისათა, სახილველად ყოველთა კიდეთა ცისათა; ხატ ექმნა უფლისა ნათლისღებასა... და ორგზის ნათელილო, წყლითა და სისხლითა; მხნე; ნაშობი აბრაჰამისა, ისაკ მეორე, ნეფსით მოგუერილი დაკლვად, შესაწირავად უფლისა; შეიმკო სახედ ძონეულისა და განშუენდა ბრწყინვალედ სისხლითა; ახალი მონამე; გამოჩნდა, ვითარცა ვარდი ეკალთაგან; აღეგზნა საღმრთოთა შუერიითა; ისწრაფდა... რაითა დასთხინეს უბიწონი სისხლნი თვისნი ქრისტესთვის; ყუავილი სულნელი; სულმან წმიდამან აღიტა-

ცა ზეცად გონებითა და მუნ უჩუენა შუება წმიდათა ყვავილო-
ვანსა სამოთხისასა; ცხორება ჩემი ქრისტე არს და სიკუდილი
შესაძინელ არს; კეთილ არს დატევება ბნელისა; არა ყოვლად
ზარგანხდელ იქმნა; იწყო დაუცადებელად საპყრობილესა მას
შინა; სულთქუმითა ხმოზდა...აჰა, ესერა სიხარულით დავსდებ
შენთვის სულსა ჩემსა, შეივედრე, მხსნელო! აუწყა ქრისტემან
ჟამი აღსრულებისა, მოსცა სიმხნე გულსა მისსა და სიმტკიცე
გონებასა მისსა; წარწყმიდე მაცთური ესე და მხდომი შჯულის-
სა ჩვენისა (აბო – სარკინოზთა თვალით); მოჰყვანდა ვითარცა
კრავი ნეფსით თვისით დაკლვად ქრისტესთვის; ძისა აღმსარე-
ბელი, მამისა მადიდებელი, მაქებელი სულისა უშჯულოთა ხე-
ლითა დაიკლა ვითარცა კრავი; გამოჩნდა ზეცით ვარსკულავი
მოტყინარე ღამესა ბნელსა მზეებრ ბრწყინვალე გუამსა ზედა
ქრისტეს მონამისასა პატივად ღუანლთა აბო მხნედ მოღუ-
ანისათა; ძულნი ბრწყინვიდეს წყალთა შინა, ვითარცა მთიებნი;
ზეგარდმო წოდებული ქრისტეს მონამე; სანთელი განბრწყინ-
ებული ნეტარი ჰაბო; ქრისტეს მიერ ნათობს სულითა სასუფე-
ველსა; უძლეველი მონამე; სრბა კეთილად აღასრულე, მკვიდრ
ხარ ნათელსა გამოუთქმელსა; რაჟამს შეჰვედრა სული უფალსა,
ზეცისა გუნდნი წინაუძლოდეს მას, სიხარულით აღიყვანეს გა-
ლობითა ზეცად და მამაი აბრაჰამ მიეგებვოდა და შეინყნარა
წიალთა თვისთა; ღვანლის მძლე; ხმა-ყვეს მაღლით უხორცოთა
– აღმოვედ ჩვენ თანა, გინესს უფალი და იხარებდი წინაშე მისსა;
(აბო) ბრწყინავს წინაშე ღმრთისა ნათელსა შინა უკუნისამდე;
4. ყოვლად ქებული; ვითარცა პავლე ჰრომედ ჰურიათა (სამსჯავ-
როდ მისცეს აბო); მხნე; მსგავსი მამათმთავრისა ქალდეველთა
ქვეყანისაგან გამოსლვითა; მონამე ქრისტეს ვნებათა; ჭეშმარი-
ტად შვილ ექმენ აბრაჰამს; აბო მეორედ შობასა მოიგებს სისხ-
ლითა; გონებითა მიიცვალე შენ უზეშთაესსა ცხორებასა წმი-
დათა შეერთებასა და ბოროტთა შეძინება სიცოფედ შეჰრაცხე;
გუამი შრომითა განწმენდილი, საღმრთოისა ცეცხლისა შეერთე-
ბითა, ღირსო, მარადის ეგზებოდა; 5. კეთილად მოღუანე; ჰაბო
განიძარცუა ძუელი კაცი საქმიტურთ მისით და შეიმოსა ძალი
ქრისტესი; ღუანლისა მძლე; განშუენებული ბრწყინვალედ სისხ-
ლითა წამებისაითა; სისხლისა მის დათხევითა განჰჰანე გუამი

შენი; სისხლთა დათხევითა მენამულ ჰყავ ღუანლი; შეამკვე ვითარცა ძონეულითა ეკლესია წარმართთა; ნათლისღება სამი მოიგე მხნეო მონამეო, წყლითა, სულითა და სისხლითა და შემდგომად ცეცხლითა გამობრწყინდა ღუანლი; განბრწყინდა სულითა; აღანთო სნთელნი და ჰგალობდა ვითარცა შემწირველი საკურთხთა უბინოთა მღდელი მგალობელი და თავსა თვისსა სიხარულითა მოგზაურ ექმენ; 6. განმანათლებელი ყოვლისა სოფლისა და მთიები ბრწყინვალე; მოიგო ქრისტესგან ზეცისა გვირგვინი ბრწყინვალე; ემოსა სამოსლად ნათელი ბრწყინვალე აბოს დიდებულსა; განათლდა სულითა; სისხლთა დათხევა ემბაზ ექმნა; მომატყუებელ საღმრთოსა ნათლისა; ზეცით წოდება მიიღე და იქმენ შენ მონამე ჭეშმარიტი; ჰნათობ ბრწყინვალედ მოხარული და ზეცისა უხორცოთა თანაშეერთებულ ხარ; მადლთა მდინარენი დიოდეს შენ თანა; ებნითა მით სიყვვისა ენისა შენისათა ზარტეხილ ჰყვენ უღმრთონი; ვითარცა კრავი დაიკლა უშჯულოთაგან მონამე აბო;

განსხვავებული ეპიზოდები. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ საგალობლებში განსხვავებული ეპიზოდები თითქმის არ გვაქვს. გვაქვს მხოლოდ რამდენიმე დაზუსტება, თუ შეიძლება ასე ითქვას. ერთ-ერთი ასეთი ეპიზოდია ლოცვისას სასუფეველის ხილვა. ფაქტობრივად, ყველა ჰიმნოგრაფი გვამცნობს, რომ ახალმონათლული წმინდანი „**სულმან წმიდამან აღიტაცა ზეცად გონებითა და მუნ უჩრუნა შუება წმიდათა ყვავილოვანსა სამოთხისასა**“; იოანე საბანისძე მოგვითხრობს: საპყრობილეში შთაგდებული აბო უღარღილოდ ფსალმუნებდა. დაუცადებელად ლოცულობდა და გონებით უფალთან იყო. შესაძლოა, ეს სწორედ ის ეპიზოდია, რომელსაც ჰიმნოგრაფი აკონკრეტებს ხოლვით და განგვიმარტავს, თუ რას ნიშნავს გონებით უფალთან მყოფობა.

უღარესად საინტერესოა, წმინდა აბოს ცხოვრების რომელ ეპიზოდებს მიიჩნევს ესა თუ ის ავტორი წმინდანის ხატის შექმნის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანად. იოანე საბანისძე შენიშნავს, რომ აბო „ზრახვისა ხსნილად“ საუბრობდა ქართულად და ისწავლა მწიგნობრობა. ამავე დროს, თავის რჯულშიც ზედმიწევნით გარკვეული იყო. ჰიმნოგრაფები კი აღწვნიან, რომ ისმაიტელყოფილი, წმინდა შუშანიკის მსგავსად, წმინდანთა ღვანლის

აღმწერ თხზულებებს ატარებდა თან და ევსტათი მცხეთელის მსგავსად „გამოეძიებდა“ ქრისტეს სჯულს. რაც კიდევ უფრო აღამაღლებს სრბის აღმსრულებელი მოწამის მინიერ ღვანლს, რადგან ყოველგვარ გაუაზრებელ ნაბიჯს გამორიცხავს ახალმოწამის მხრიდან. ჰიმნოგრაფები აბოს ლოცვის შინაარსსაც აკონკრეტებენ. ეს არის ავაზაკის ლოცვა, იმ ავაზაკისა, რომელსაც მაცხოვარი სასუფეველს აღუთქვამს. ამიტომაც მას მარჯვენით ავაზაკს ადარებს ქებაში იოანე საბანისძეც და ჰიმნოგრაფიც: „შენ ჭეშმარიტად მარჯვენითსა მას ავაზაკსა ემსგავსე, რამეთუ გაქუნდა ერთი შენთანა პყრობილგანი, ნაშობი ქრისტიანეთაი, რომელი განდრეკილ იყო ქრისტესგან და მიდევნებულ სჯულსა უცხოთა, ხოლო კუალად ქრისტეს აღსაარებისათვის შენთანა განიკითხვოდა, არამედ სანყალობელსა მას კუალადცა უბრკუმად და დაეცა... და ნამგლევ იქმნა, რამეთუ მწყემსსა კეთილსა განეშორა“ (იოანე საბანისძე ქებაში გადმოგვცემს ცნობას, რომელიც სხვა გალობებში არ დასტურდება: ცნობას აბოსთან დატყვევებული ქრისტიანის მიერ შიშით რჯულგადასვლის და ღვთის მიერ მისი დასჯის შესახებ. ეს ეპიზოდი ჩამოჰგავს ორმოცი სებასტიელის წამებაში დადასტურებულ ცნობას რჯულის შიშით უარმყოფელის დასჯის შესახებ) /საგალობელიც გვამცნობს: „შენ ჭეშმარიტად მარჯვენითსა მას ავაზაკსა ემსგავსე...“ აბომ „ინყო გალობად, ვითარცა რა იგი გალობნ მკუდარსა ზედა და ავაზაკისა თანა ხმობდა: მომიხსენე უფალო, მეორედ მოსვლასა დიდებით“.

წმინდა აბოს ცხრადღიან ღვანლს მხოლოდ იოანე საბანისძე აღწერს. ჰიმნოგრაფები დეტალურად არ ჩერდებიან ციხეში გატარებულ დღეებზე, მაგრამ მნიშვნელოვანია მათი შეფასება: აბო საკუთარი თავის ღვთისთვის მსხვერპლად შეწირვით მღვდელმოქმედებას აღასრულებს და ამით ემსგავსება მღვდელს. ეს სახე **აბო-მღვდელი** სწორედ და მხოლოდ ჰიმნოგრაფიამ შემოგვინახა. მოვუსმინოთ ჰიმნოგრაფებს მიქაელ მოდერკილი: „შესწირევდი თავსა თვისსა მსხუერპლად, **ვითარცა მღვდელი** ჯერისაებრ, და ღირს იქმენ სუფევასა დაუსრულებელსა!“ ამავე სახეს მიმართავს სტეფანე სანანოისძე-ჭყონდიდელიც: „განჰბრწყინდი შენ სულითა, მხნეო, აღანთენი სანთელნი და **ჰგალობდი**

ვითარცა შემწირველი საკუთრება უბინოთა მღვდელი მაგლობელი, და თავსა თვისსა სიხარულითა მოგზაურ ექმენ“. როგორც ვხედავთ, აბო-მღვდლის პარადიგმა ორ საგალობელში – მიქაელ მოდრეკილსა და სტეფანე სანანოისძესთან გვხვდება, ორივეგან – ერთსა და იმავე ეპიზოდში. მსგავსი პარალელი იოანე საბანისძესთან არ გვაქვს. აბო არის საკუთრება (ლოცვისა და ქების მსხვერპლთა) და საკუთარი თავის მსხვერპლად შემწირველი, ამიტომაც – მღვდელი. როგორც აღვნიშნეთ, ეს უჩვეულო პარადიგმა არ გვაქვს იოანე საბანისძესთან, მაგრამ სწორედ აგიოგრაფიული ტექსტით არის ნაკვები.

უკვე ითქვა, რომ იოანე საბანისძე წმინდა აბოს შეპყრობას და ღვაწლს ცხრადღიანი პატიმრობის ჟამს ზედმიწევნითი სიზუსტით გადმოგვცემს, წარმოაჩენს ახალმონაშის მიზანმიმართულ და გააზრებულ ქმედებას, რომლითაც იგი ეგებება სულის ხორცთან გაყრას და საუკუნო სასუფეველის დამკვიდრებას. გავიხსენოთ: 1. **აღიარება:** „ან შეუდეგ მე ჭეშმარიტსა ქრისტეს მიერ მომადლებულსა სარწმუნოებასა სამებისა წმიდისასა“. 2. **არჩევანი:** „ოქრო და ვერცხლი შენი შენ თანავე იყავნ...“ 3. **მადლიერება:** „გმადლობ შენ, უფალო და მაცხოვარო ღმერთო ჩუენო, იესუ ქრისტე, რამეთუ ღირს მყავ მე განკითხვასა და პყრობილებასა სახელისა შენისათვის წმიდისა“. **მზადება სიკვდილისთვის:** 4. **მარხვით განწმენდა/ლოცვითი ერთობა უფალთან/ქველმოქმედება/თანალოცვა:** „და იყოფოდა ნეტარი ჰაბო საპყრობილესა შინა (ა) მარხვითა/(იმარხავნ და ღამის თევით დაადგრის განთიადმდე), (ბ) ლოცვითა და ფსალმუნებითა ღამე და დღე განუსუენებლად/(ილოცავნ და უღარდილოდ ფსალმუნებნ გონებითა თვისითა) და (გ-დ) ჰყოფდა იგი ქუელის საქმესა, რამეთუ განყიდა მან ყოველი, რაიცა აქუნდა მას და ჰზრდიდა იგი მშიერთა და ნაკლულევანთა მის თანა პყრობილთა მათ“/(„მაშინ განიძარცუა მან სამოსელი თვისი და განსცა იგი სავაჭროდ, რაითა უყიდონ მას სანთელად კერეონები და საკუმეველი და წარსცა ყოველთა მათ ეკლესიათა ქალაქისათა, რაითა აღა,„ნთონ და მიავლინა ყოველთა მღვდელთა ვედრებით, რაითა ლოცვა-ყონ მისთვის“). 5. **ხილვა:** ხვალე განსვლაი არს ჩემი ხორცთაგან და მისლვაი უფლისა ჩემისა და ღმრთისა იესუ ქრისტეს თანა, რამ-

ეთუ ესე უფალმან გამოუცხადა თვისსა მას მოწამესა”. 6. ხილვის და საღმრთო გამოცხადების შემდეგ წმინდანის ისედაც მიზანმიმართული ქმედება დროში განფენილი აღარ არის. მან ზუსტად იცის, როდის რა მოხდება. ამიტომ დაგეგმილად მოქმედებს. ანუ, თუკი მარხვა, ლოცვა, ქველმოქმედება მისი ცხოვრების ზოგადი წესი იყო, ახლა უკვე მიმართულია კონკრეტულად ერთი დროისკენ, რაკილა უწყის, რომ ამქვეყნიდან გავა ზუსტად „ხვალე“. ამიტომ მოიღო **მოწყალება**: „და მაშინ განიძარცუა მან სამოსელი...“ 7. **გააძლიერა ლოცვა**: „და დაადგრა მდგომელად ვიდრემდე აღასრულნა ფსალუნნი და სანთელნი დაიწუნეს ხელთა შინა მისთა... და იტყოდა მდგომარე იგი შეუძრველად, ვითარმედ: „წინასწარ ვხედევდ უფალსა წინაშე ჩემსა მარადის, რამეთუ მარჯულ ჩემსა არს, რაითა არა შევიძრა“ და შემდგომნი სიტყუანი“. 8. **განაგდო შიში**: „ჯერ-არს ჩემდაცა დღესა ამას, რათა განვიძარცვო შიში ხორცთა ამათ ჩემთა, რომელნი სამოსელ არიან სულისა ჩემისა“; 9. ამისთვის (შიშის განსაგდებად) **ნათლისღების წყლებით განიბანება/განიწმინდა წყლით**: „მაშინ მოითხოვა წყალი და დაიბანა პირი თვისი“. 10. **იცხო ზეთი**: „იცხო ზეთი თავსა თვისსა“ 11. **ეზიარა**: „წარავლინა წმიდად ეკლესიად და მოჰგუარეს მას წმიდა იგი საიდუმლო, ხორცი და სისხლი ქრისტესი“. 12. **გამოემშვიდობა თანამოსაკნეებს**: „ლოცვასა მომიხსენეთ მე, რამეთუ არღარა მიხილოთ...“ 13. ამის შემდეგ ის **გონებით უფალთანაა**. იოანე საბანისძე აღწერს წმინდა აბოს ხილვას: „ხოლო იგი მივიდოდა, ვითარცა ვინ მოგზაურ ექმნის მკუდარსა, ეგრე ჰხედვიდა თვისსა მას გუამსა“. (საკუთარ თავს უკითხავს ფსალმუნს, „ას და მეათრვამეტესა“, ფსალმუნს, რომელსაც წესის აგებისა და პანაშვიდის დროს კითხულობენ); 14. **ქადაგებს**: „უკუეთუ გნებავს ცნობად სიტკბოებაი მისი, შენცა გრწმენინ ქრისტე და ნათელ ილე მისა მიმართ და მაშინდა ღირს იქმნე ცნობად სიტკბოებისა მისისა!“ 15. და სრულიად **მზად არის სიკვდილის მაღლიერებით მისაღებად**: თავის კვეთის წინ „დაიბეჭდა ჯუარითა პირი და გუამი თვისი და თქუა: გმადლობ და გაკურთხევ შენ, სამებაო წმიდაო...”

წმინდანის ხატი იქმნება ხორციელი სამოსელის თანდათანობითი განძარცვითა და ნათლის სამოსელის შემოსვით,

ღმერთშემოსვით, რომლის ეტაპებსაც წარმოაჩენს აგიოგრაფი. თხზულების ბოლოს აბო მენელსაცხებლე აბო წმინდანია, ახალ-მონაშენი, ისმაიტელყოფილი ქართველია, რომლის გვირგვინოსნებასაც მთელი სამყარო შეიგრძნობს (ქება). ჩვენ შეგვიძლია ოპოზიციურ წყვილებად დავალაგოთ წმინდა აბოს გზის აღმნიშვნელი განსაზღვრება-ეპითეტები, რომელთა მეშვეობითაც წარმოჩნდება ღვანლის არსი, აბო გაქრისტიანებამდე/წამებამდე და შემდეგ. ისმაიტელი – ისმაიტელყოფილი, ქართველი; მამული რჩულით სარკინოზი, მამული რჩულით ისმაიტელი – ქრისტიანე, პავლე მოციქულის შურის ამღები; განიდარცვა სამოსელი (ფიზიკური, ხორციელი) – შეიმოსა სამოსელი ღირსთა მამათა; მენელსაცხებლე – სულიერი ნელსაცხებლის შემშაადებელი, მსხვერპლი კეთილი, საკმეველი სუნნელი, ნელსაცხებელი პატიოსანი; განიდარცვა ძველი კაცი საქმიტურთ მისით – შეიმოსა ძალი ქრისტესი; ბნელთა მათ აერთა, ღრუბელთაგან უნაყოფოთა – ვითარცა ვარსკულავი გამობრწყინდა ქრისტეს მონაშენი; არეთა შინა ჩრდილოისათა – მზეებრ გამობრწყინდა; ძირითაგან უნაყოფოთა – ყუავილი სულნელი, ფერიტა მით მენამულითა; ნეტარი ჰაბო დაფარეს აქა ხორციტა ისმაიტელთა, – ხოლო ქრისტეს მიერ ნათობს სულიტა სასუფეველსა; სარკინოზი – გვირგვინოსანი, ახალმონაშენი ...

როგორც ვხედავთ, წმინდა აბოს მონაშენბრივი გზის დასასრული არის ცხონება, რომელიც აგიოგრაფისა და ჰიმნოგრაფების სიტყვით წარმოჩნდა ეპითეტთა მთელ წყებაში – სრბის აღმსრულებელი, გვირგვინოსანი, ნათლით შემოსილი... და მღვდელი! ეს სახე-სიმბოლო აბოს მიერ განვლილი მინიერი გზის ბოლო ეტაპით არის შთაგონებული და სწორედ ამ ქმედებებითვე – გამართლებული.

წმინდა აბოს მსხვერპლშენირვას უკლებლივ ყველა ავტორი ნათლისღების ბრწყინვალე დღესასწაულს უკავშირებს, ხოლო აღსასრულს სისხლით ნათლსლებასთან აიგივებს. ამიტომ გამოკვეთენ **ორგზის ნათლისღების** მომენტს. იოანე ქონქოზისძე – ქალდეველთა ქვეყნიდან გამოსული აბრაამის მსგავსად აბო ორგზის იშვა ხელახლა – ნათლისღებით და სისხლით; მიქაელ მოდრეკილი – ხატ ექმნა უფლისა ნათლისღებასა... და

ორგზის ნათელილე, წყლითა და სისხლითა; უაღრესად საინტერესოდ და, ფაქტობრივად, ეგზეგეტიკური განმარტებით წარმოაჩენს ამავე პასაჟს **სტეფანე სანანოისძე-ჭყონდიდელი**, რომელიც წმინდა აბოს **სამგზის ნათლისღებას** აღნიშნავს: **„სამი მოიგე ნათლისღება – წყლითა, სულითა და სისხლითა და შემდგომად – ცეცხლითა გამობრწყინდა ღუანლი“**; ეს სახეობრივი და სიმბოლური გააზრება ძალზე საინტერესო ასპექტებს შეიცავს, რადგან ქრისტიანთათვის, ჩვეულებრივად, ნათლისღება არის საიდუმლო, რომელიც ერთგზის აღესრულება (ნიკეა-კონსტანტინეპოლის მრწამსიც ამას გვამცნობს: აღვიარებ ეთსა ნათლისღებასა); აქ კი უკლებლივ ყველა ჰიმნოგრაფი ავტორი ორგზის, სტეფანე სანანოისძე კი – სამგზის ნათლისღებაზე საუბრობს. ვფიქრობთ, სამგზის ნათლისღება აგიოგრაფიული ტექსტიდან უნდა იღებდეს სათავეს. იოანე საბანისძე გადმოგვცემს: „და შთავხდე, ვითარცა სიღრმესა ზღვისასა, შორის ქალაქსა ამას და **ნათელ-ვილო სისხლითა ჩემითა და ცეცხლითა და სულითა, ვითარცა ქადაგა წინამორბედმან იოვანე**, და მერმე კუალად შთავხდე წყალთაცა და კუალად განვნათლდე, რამეთუ დღეს გარდამოსლვაი არს სულისა წმიდისა ყოველთა ზედა წყალთა, რომლითა ნათელ-იღებენ ქრისტეს მორწმუნენი სახედ იორდანისათა მათ მდინარეთა, და განშიშულებითა ხორცთა ჩემთათა მტერისა მის მზაკუვარისა მანქანებანი, რომელ იზრახნა ჩემთვის განვბასრნე და დავტკებნე ფერხითა ჩემითა შორის ქალაქსა ამას...მაშინ მოითხოვა წყალი და დაიბანა პირი თვისი“. იოანე მოსხოლი „ლიმონარში“ განმარტავს: „გრიგოლ ღვთისმეტყველმან აღრაცხაყოველი ნათლისღებაი და რამეთუ მოსე ნათელსცა არამედ წყლითა და ამისა პირველად ღრუბლითა და ზღვითა და ნათელსცა იოვანე ჰურიასტანს წყლითა სინანულად, და ნათელსცა იესუ სულითა, რომელ არს სისრულე და კუალად ნათლისღება მეოთხე – რომელ არს სისხლითა წამებისაითა და კუალად უწყი ნათლისღებაი მეხუთე – ცრემლითა“ (ლიმონარი 1978: 521). ამგვარად, ჰიმნოგრაფები სწორედ იოანე მოსხოლის „ლიმონარის“ მსგავსად წმინდა აბოს ნათლისღებას შემდეგვარად განმარტავენ: 1. ნათლისღება იოანესი – წყლით სინანულ-

ლად, 2. იესო ქრისტესი – სულით და 3. „სისხლითა წამებისაითა“. ზოგი ჰიმნოგრაფი ნათლისღების პირველ და მეორე სახეებს ერთად წარმოაჩენს, ხოლო სტეფანე სანანოისძე – დიფერენცირებულად, სწორედ ეს არის სხვადასხვაგვარი ახსნის მიზეზიც.

იოანე საბანისძის ქებიდან საგალობლებში გადასულია აღწერა ახალმოწამე აბოს ღვანლით გამოწვეული სიხარულისა, რომელიც დაუფლებია მთელ სიკეთისკენ მსწრაფ სამყაროს. რამდენიმე საგალობელი უფრო შორს მიდის და ერთ-ერთი ანგელოზთა მონოდებასაც გადმოგვცემს (**მახვილისთვის ქედის მოდრეკის ეპიზოდში ამ საგალობელში ანგელოზნი ხმა-ყოფენ: აღმოვედ ჩუენ თანა, გინესს უფალი (რაც არ გვაქვს საბანისძესთან)**), სხვაგან კი მაცხოვრის ის სიტყვებია „გაცოცხლებული“, რომლითაც მხსნელი იესო მიეგებებოდა ახალმოწამეს (უცნობი ავტორი: წარიყვანეს იგი ანგელოზთა ღმრთისათა წინაშე უფლისა. იხილა და რქუა მას: გიხაროდენ აბო, რომელ არა შეგანუხა მახვილმან, არცა სატანჯველთა, არცა სიმრავლემან აგარეანთამან. ამისთვისცა ღირს იქმენ შესვლად სასუფეველსა ცათასა და ცხორებასა წარუალსა“).

იოანე საბანისძე გადმოგვცემს, როგორ ეგებება სამყარო ის-მაიტელყოფილის ღვანლს. ეს მომენტი (აბოს ღვანლით ხარობს ქუეყანა) გადასულია ყველა ჰიმნში. მიქაელ მოდრეკილი საყოველთაო სიხარულს ოხითაით წარმოაჩენს (ჩიკვაიძე 2009: 91): „გიხაროდენ გამორჩეულო მაღლისა მიერ; 1. ღმრთისა მამისა და ძისა მხოლოდშობილისა მიერ ნოდებულო, სულისა წმიდისა მიერ განბრწყინებულო, 2. ზეცას უხორცოთა გუნდსა შეერთებულო, 3. მონამეთა და 4. მართალთა შორის ქებულო, 5. ეკლესიათა შუენიერო სამკაულო, 6. მარტვილთა სიქადულო, 7. მეფეთა სიხარულო, 8. მორწმუნეთა შემწეო, ახოანო მოღვაწეო ჰაბო...“ იოანე საბანისძესთან ვკითხულობთ: „1. ა.შენ მამამან ზეცათამან მხოლოდშობილისა ძისა თვისისა მიერ გვირგვინოსანგყო და სულისა წმიდისა მადლითა აღგავსო; ბ. შენ ძემან მამისა მიერ შეგანყნარა და სულმან წმიდამან გადიდა; გ. შენ სულმან წმიდამან შეგიყვარა და მამისა და ძისა თანა ერთობითა თვისილთა პატივ გცა და ღუანლთა მძლედ გამოგაჩინა. 2. შენ ზედა განუკვირდა ანგელოზთა წესსა, რამეთუ ვითარცა უხორცომან

დაითმინე სიკვდილი ქრისტესათვის; 3. შენ ზედა მამამთავარი იხარებდნენ, რამეთუ ნეტარმან აბრაჰამ თვისთა ნაშობთაგან შეგიწყნარა და მისგან მრავალთაან ნათესავთა გამოჩდა ძმად; 4. შენ ქრისტეს მოწამეთა მათ ნაყოფ ექმენ და 5. მოციქულთა ემონაფე; 6. შენ მოწაფეთა მათ შორის ზეცისა მეუფისა მის მარტვილისა სახელით დაინერე და 7. მართალთა თანა დიდებულ ხარ; შენთვის ფრიად დამიკვირდების ჩვენ, ნმიდაო მოწამეო“. იგივე პასაჟი გვაქვს სხვა ჰიმნებშიც, თუმცა არა ასე დეტალიზებულიად. ძირითადად აღნიშნულია, როგორ ეგებება ანგელოზთა დასი ახალმონამეს; ამავე კონტექსტით იხსენიება აბრაამის წიაღიც. ალბათ აბრამეანობის გამო ყველა ავტორი საგანგებო პარალელს ხედავს აბოსა და აბრაამს შორის და ეს პარადიგმული სახე ყველა თხზულებაში გვხვდება. აბრაამის სახისმეტყველების საინტერესო ასპექტებზე ამახვილებს ყურადღებას ქ. ჯერვალდიე („მამამთავარ აბრაამის სახისმეტყველებითი შინაარსი ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურულ ძეგლებში“) და სხვა თხზულებებთან ერთად „აბოს წამებასაც“ ეხება. „ღვთის შთაგონებით წვეული ჰაბო შედარებულია ძველი აღთქმის პერსონაჟს, აბრაამს. ჰაბომ თვითონ კი არ მიიღო გადაწყვეტილება, არამედ „ვითარცა იგი უფალმან ჰრქუა ნეტარსა მას აბრაჰამს მასვე ქუეყანასა შინა ქალდეველთასა, ვითარმედ გამოვედ ქუეყანისაგან შენის და ნათესავისაგან შენისა და სახლისაგან მამისა შენისა და მოვედ ქუეყანას მას, რომელი მე გიჩუენო შენ. ეგრეთვე ესე, კუალად ნაშობი აბრაჰამისი, არათუ თვისით გონებით, არამედ წამისყოფითა ღმრთისაითა იწვია. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ გათვალისწინებულია პავლეს მოსაზრება „ვითარცა – იგი გამოგვირჩინა ჩუენ მას შინა სოფლის დაბადების წინაითგან, რაითა ვიყვნეთ ჩუენ ნმიდა და უბინო წინაშე მისსა სიყუარულით (ეფეს. 1, 45)... აბრაამისავე ხსენებით ასრულებს ავტორი ნაწარმოების პირველ თავს, ქადაგებას და ამ პატრიარქის განუზომელ სიმბოლურ მნიშვნელობას ბერძნებთან შემეტოქების საფუძვლის ასახსნელად და დასასაბუთებლად გამოიყენებს... აბრაამს, რომელმაც ფიზიკურად შობა რჩეული ერი, მინიჭებული აქვს ყოველი მორწმუნის შვილად აყვანის მადლი. უფლისმიერი აღთქმა აბრაამისადმი (შესაქმე 12, 3; 18, 18; 22, 18)

გულისხმობს ისეთ მადლს, რომელიც ეძლევა არა მხოლოდ რომელიმე ერთ ხალხს, ან კონკრეტულ ადამიანს, არამედ ერებსა და მთელ კაცობრიობას. აბრაამის წიაღში ყოფნა ნიშნავს ამ პატრიარქთან შინაგან სულიერ კავშირს, ვინაიდან პავლე მოციქულის თანახმად, ამ ეთნარქს თავისი სიკვდილის შემდეგაც არ შეუწყვეტია რწმენით საუბარი (ებრ. 11, 13, 16; მათ. 22, 31-32). აბრაამის ბიოლოგიური გენეტიკური ხაზი მაცხოვრის შობით დასრულდა და ამით ამოიწურა რჩეული ერის მისია. ამის შემდეგ ბიოლოგიური გენეტიკის ადგილს ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი ეკლესია იკავებს, რომლის კავშირი აბრაამთან განპირობებულია არა სისხლითი ნათესაობით, არამედ აღმდგარი უფლის სხეულთან თანდათანობითი ზიარებით. სწორედ მაცხოვრის მეშვეობით ხდება ყველა მორწმუნე აბრაამის ძე (რომ. 9, 7-8; გალტ. 3, 7). აქედან გამომდინარე, ამა თუ იმ ადამიანის ხორციელი წარმოშობა კარგავს ყოველგვარ მნიშვნელობას“ (ჯერვალდიე 2009: 980). ამიტომაც აბო აბრამეანია, აბრაამის წიაღში იმკვიდრებს ადგილს, სასუფეველში სწორედ აბრაამი მიეგება (ეს ხაზი ყველგან ერთნაირია და, სავრაუდოდ, ხილვა უნდა ედოს საფუძვლად). ამიტომევა ისმაიტელყოფილი ქართველი – ახალი რჩეული ერის რწმენაში განმამტკიცებელი.

ის **იდუურ-იდუოლოგიური ხაზი**, რომელიც იოანე საბანისძემ დაამკვიდრა „აბოს წამებაში“ გადასულია ყველგან. აგარეანი ქართველთა რწმენაში განმამტკიცებელია, აგარეანთა დამმარცხებელი და უნდო მამული შჯულის განმაქიქებელია. მისი გამოჩენით ჟამი მოიწია განათლებისა წარმართთა ზედა ქართლისათა; მან საღმრთოთა ნათლითა განანათლა ქართლსა მყოფნი; განმანათლებელია ქართლისა; მისი ღვანლით შიში უღმრთოთა განაგდეს მორწმუნეთა და სურვილით ამბორს უყოფდეს უბინოსა ქრისტეს მონამესა; აბომ განწმინდა ქართლი სისხლისა დათხევითა; აღავსო ეკლესია ნელსაცხებელთა სულნელებითა და წმიდა ყო ერი მადლითა საღმრთოთა გამოჩეული. წმინდა აბოს ფუნქცია განსაზღვრულია – ის საღმრთო მადლით გამორჩეული ერის გამაერთიანებელია. შიში მძლავრთა წინაშე სწორედ მისით დაიძლევა. ქართლი – დედა წმიდათა – ისმაიტელყოფილი ქართველის ღვანლის თავის წიაღში დატევით ბერ-

ძენთა სარწმუნოებას ეტოლება და ეს მესიანისტური იდეების საფუძველი და სარჩული ხდება.

სახეობრივი, ლექსიკური და მხატვრული მსგავსება: თუკი გადავხედავთ მხატვრულ ხერხებს, სახეობრივ სისტემას და სახე-სიმბოლოებს, დავინახავთ აშკარა მსგავსებას იოანე საბანისძის თხზულებასა და საგალობელთა შორის. საგალობელთა მხატვრულ-სიმბოლური სისტემის შესახებ ლ. გრიგოლაშვილი ბრძანებს: „ჰიმნოგრაფი ესწრაფვის ზედროულისა და ზესივრცულის ასახვას, კონკრეტულის განზოგადებას, სინამდვილის აბსტრაქციას, ზოგადის გამოხატვის ლიტერატურული ხერხები – იქნება ეს მეტაფორა, სიმბოლო, შედარება თუ ეპითეტი, აღნიშნულ მიზანს ექვემდებარება... ჰიმნოგრაფი, რომელიც დროსა და სივრცეშია მოქცეული, შეამკობს წმინდანს, რომელიც დროისა და სივრცის მიღმაა. წმინდანმა დაუტევა ხრწნადი სოფელი, მოიპოვა მარადიული სასუფეველი, იგი სიკვდილის დამთრგუნველია, წმინდანი იყო, არის და იქნება. მისი მყოფობა მარადიულია... პირველსახესთან მიახლოებული წმინდანი ყველგანმყოფია“ (გრიგოლაშვილი 1983: 110-112). ეს პრინციპი იოანე საბანისძის ქებისთვისაც იგივეობრივია. თუმცადა საფუძველს სწორედ აგიოგრაფილ თხზულებაში ჰპოვებს (საგალობლებში დადასტურებული ყველა სახე-სიმბოლო, მეტაფორა, ეპითეტი, შედარება გვაქვს იოანე საბანისძესთანაც – ვარსკვლავი, ვარსკვლავი მოტყინარე, შეიმოსა სამოსელი ღირსთა მამათა, მსხვერპლი კეთილი, საკმეველი სუნნელი, ნელსაცხებელი პატიოსანი, მანათობელი, ვარდი ეკალთა შორის, ტარიგი, განიძარცუა ძუელი კაცი საქმითურთ მისით და შეიმოსა ძალი ქრისტესი; ღუაწლისა მძლე...). მნიშვნელოვანია, რომ აგიოგრაფი გვაჩვენებს გზას, რომელსაც გადის წმინდანი მიწიდან ზეცამდე. ეს გზა თავისი საფეხურებითა და წინააღმდეგობებით ჰიმნოგრაფის ყურადღების მიღმა რჩება. ამით იხსნება საგალობლებში დაცული ინფორმაციის სიმწირეც და ავტორთა განსხვავებული აქცენტებიც.

დამოწმებანი:

გაბიძაშვილი 2011: გაბიძაშვილი ე. შრომები. ტ. III. თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2011.

გრიგოლაშვილი 1983: გრიგოლაშვილი ლ. „დროისა და სივრცის პოეტიკი-სათვის ძველ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში“. კრ-ში: ივირონი 1000. თბილისი: 1983.

კეკელიძე 1960: კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. VI. თბილისი: თსუ-ს გამომცემლობა, 1960.

კეკელიძე 1962: კეკელიძე კ. „უცნობი რედაქცია ქართული ჰიმნოგრაფიული თუთუნისა“. ნგ-ში: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. VIII. თბილისი: თსუ-ს გამომცემლობა, 1962.

ლიმონარი 1978: იოანე მოსხოსის „ლიმონარი“ (ილ. აბულაძის რედაქციით). თბილისი: 1978.

უძველესი იადგარი 1980: „უძველესი იადგარი“. ნგ-ში: ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები. ტ. II (გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა). თბილისი: 1980.

ქართული პოეზია... 1979: ქართული პოეზიის თხუთმეტტომეული. ტ. I (ძველი ქართული პოეზია, V-XII სს) (ტომი შეადგინა ს. ცაიშვილმა). თბილისი: „ნაკადუ-ლი“, 1979.

ლადუა 2007: ლადუა ი. „აბოსადმი მიძღვნილი საგალობლები და მათი მიმართება იოანე საბანისძის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებასთან“. კრ-ში: კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა. № 4. თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2007.

ჩიკვაძე 2009: ჩიკვაძე ე. „მიქაელ მოდრეკილის ნათლისღების საგალობელი“. თბილისი: 2009.

ჭელიძე 2010: ჭელიძე ე. <http://www.ambioni.ge/saeklesio-galobis-istoriuli-ganvitareba-saqartvelosi>

ჯერვალძე 2009: ჯერვალძე ქ. მამამთავარ აბრაამის სახისმეტყველებითი შინაარსი ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურულ ძეგლებში, ბიზანტინოლოგია საქართველოში, № 2. თბილისი: 2009.

ჯღამაია 2001: ჯღამაია ლ. აბოსადმი მიძღვნილი იოანე მინჩხის საგალობელი. მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, მე-19. თბილისი: 2001.

Martyrdom and the Canticles of Saint Abo of Tbileli

Abo Tbileli is one of the most famous saints in Georgian church. In commission of Samoel, catholicos of Kartli, his life was perfectly described by Ioane Sabanisdze. Numerous compositions created in his honor and their genre diversity testify to the great popularity of a saint. Sabanisdze's hagiographic composition *The Martyrdom of Abo Tbileli* has come down to us in a number of manuscripts because of yet new martyr Abo's love, on the one hand, and the hagiographer's unsurpassed skill, on the other hand. It is important that the contribution of St.Abo is also mentioned in Synaxarium and in more than seven hymns. Basically, the interrelation of texts shows that the majority of them is based on Ioane Sabanisdze's composition but the image of the saint is represented with different emphasis.

აბო თბილელი – თბილისის მფარველი ანგელოზი (წმ. აბო თბილელის ადგილები თბილისში)

წმინდა აბო თბილელის ადგილები თბილისში – ეს არის თორმეტსაუკუნოვანი ისტორია, რომელსაც აქვს საკმაოდ რეალური, ცოცხალი, საგნობრივი სახე.

აბოს ადგილები მტკვრის ორივე ნაპირზე არსებობს. კერძოდ, მარჯვენა სანაპიროზეა ორმოცი სებასტიელი მონაშის სახელობის მამათა მონასტერი, რომლის კარიბჭესთან მოჰკვეთეს თავი წმინდანს; მარცხენა ნაპირზე – სოლდებილი, იგივე საგოდებელი ანუ სასაფლაო; ნიში, უფრო სწორად, ნიშის ნაშთი, რომელიც ახლახან აგებული ტაძრის შიგნით არის მოქცეული. გადმოცემის მიხედვით, ნიში ინახავდა წმინდანის ძვლებს, რომლებიც მტკვარს გამოურიყავს, მოქალაქეებს აუკრეფიათ და დაუმარხავთ იქ არსებულ ქვაბულში. სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ ნიში-საფლავის შესახებ განსხვავებული აზრიც არსებობს, თითქოს იგი მთლიანად განადგურდა 1951 წელს მეტეხის ახალი ხიდის მშენებლობის დროს (ბერიძე 1996:13).

მეტეხის კლდის ეს ნაწილი ხიდის ყურესთან თავიდანვე საკულტო ადგილად ითვლებოდა. თბილისელები თაყვანს სცემდნენ თავიანთი მეოხის ნიშს, მაგრამ სალოცავი ყოველთვის ისე არ იყო მოვლილი, როგორც მათ სურდათ. სწორედ ამის შესახებ წერდა მეოცე საუკუნის დასაწყისში პედაგოგი და საზოგადო მოღვაწე ილია ფერაძე: „მისი სალოცავი ნიში ძლივს მოსჩანს, მეტეხის კლდის ძირში, ვიწრო ქუჩაზე, ჩაკეტიებულია პატარა სავაჭრო სახლებს შორის“ (ფერაძე 1916:3).

ილია ფერაძე იმასაც გვაუწყებს, რომ ყოვლად სამღვდელო კირიონმა, როდესაც ალავერდის ეპისკოპოსად მსახურობდა,

გადაწყვიტა წმინდა აბოს პატივსაცემად ავლაბარში პატარა ტაძარი აეშენებინა. საქმესაც შეუდგა, მაგრამ მოულოდნელად ბალთაში გადაიყვანეს ეპისკოპოსად და ეს კეთილი განზრახვა დაეიწყებას მიეცა.

1917-1918 წლებში თბილისის მორწმუნე საზოგადოებას მოუწოდებდა მიტროპოლიტი ლეონიდე: „აბო საკუთარი წმინდანი, საკუთარი მცველი და მეოხია თბილისისა... კმარა დაუდევრობა. დროა გამოვისყიდოთ მძიმე დანაშაული და შეერთებული ძალებით ახლა მაინც აღვმართოთ ეკლესია იმ ადგილზე, სადაც წმ. აბოს სისხლი მირონად ეცხო თბილისის ნიადაგს“ („ბურჯი ეროვნებისა“ 1997:11).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, 1951 წელს მეტეხის ხიდის მშენებლობისას მნიშვნელოვნად დაზიანდა აბოს სახელთან დაკავშირებული სინმინდეები. „სადილეგო-სამლოცველო“ ააფეთქეს, ხოლო ორთაჭალჭესის აშენების შემდეგ „მონამეთა ხიდის“ ბურჯი წყალმა დაფარა.

1994 წელს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია მეორის ლოცვა-კურთხევით საპატრიარქოს საეკლესიო ხუროთმოძღვრების ცენტრში დაიწყო წმ. აბოს სახელობის ეკლესიის პროექტის დამუშავება. სამუშაო ჯგუფში შედიოდნენ პროექტის ავტორი, არქიტექტორი რევაზ ჯანაშია, კონსულტანტი, დეკანოზი ბესარიონ მენაბდე, ხელოვნებათმცოდნე ქეთევან აბაშიძე, ბიბლიოგრაფი ია გორგიშელი.

1994 წლის 23 ნოემბერს დაიწყო მშენებლობისათვის ადგილის განმენდის სამუშაოები. ადგილი გასუფთავდა 3-4 მეტრი სიმაღლის ნაყარი მიწისაგან. მთლიანად გამოჩნდა ნიში-პორტიკი, რომელსაც ზედა ნაწილი მონგრეული ჰქონდა. ნიშის სიახლოვეს მოჭრეს მომცრო ზომის ფიჭვის ხე, რომელიც თბილისის ფერისცვალების დედათა მონასტერში გადახერხეს და მორის გადანაჭერზე ჯვრის გამოსახულება აღმოჩნდა. სასწაულებრივი ფიჭვის ჯვარი დაცული იყო კრწანისის წმ. ნიკოლოზის სახელობის ეკლესიაში, ამჟამად კი დაბრძანებულია წმ. აბოს სახელობის ტაძარში (წამება და ღვანლი... აბო თბილელისა 2009: 36-37).

ისტორიულად ჯვარი ამ ადგილის მთავარ საკულტო საგნად ითვლებოდა. ერეკლე მეორემ ალა-მაჰმად-ხანთან დამარცხების

შემდეგ აქ აღმართულ ჯვართან ილოცა და წმ. აბოს შეავედრა საქართველო. 1823 წელს კავკასიის კორპუსის მეთაურმა გენერალმა ალექსეი ერმოლოვმა ამ ჯვართან საჟამნე აღადგენინა. ანტონ კათალიკოსის ცნობით, ჯვარი აქ მე-17 საუკუნეშიც იდგა...

წმინდა აბო თბილელის ხსენების დღეს, 1995 წლის 21 იანვარს, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია მეორემ დიდი მოწამის სამარტვილესთან პარაკლისი გადაიხადა.

1996 წლის 17 მარტს, ჯვრის თაყვანისცემის დღესასწაულზე, კრწანისის წმინდა ნიკოლოზის ტაძრის წინამძღვარმა დეკანოზმა ბესარიონ მენაბდემ აკურთხა წმ. აბო თბილელის ტაძრის საძირკველი.

წმინდა აბო თბილელის სახელობის ახლადდაგებული ტაძარი 2007 წლის 13 იანვარს აკურთხა გურჯაანისა და ველისციხის ეპისკოპოსმა ექვთიმე ლეჟავამ.

ტაძარი წარმოადგენს ორნაწიანი ტიპის შვერილ-აფსიდიან ბაზილიკას, რომელიც კლდესთან არის შეზრდილი. კედლებისა და სახურავის მასალად გამოყენებული მტკვრის ხეობის ქვა კარგად ეხამება მეტეხის კლდეს. განსაკუთრებულ შთაბეჭდილებას ახდენს ტაძრის სიახლოვე მდინარე მტკვართან, წყალი და სახლი სალოცავი ერთი მთლიანობის ნაწილებად აღიქმება, რაც ასოციაციურად გაგვახსენებს იმ მარტიროლოგიურ მოვლენას, რომელიც აქ მოხდა 786 წლის 6 იანვარს, პარასკევ დღეს: წმ. აბომ იმარტვილა ნათლისღების, წყალკურთხევის დღეს და მტკვრის წყალმა მიიბარა მისი ძვლები.

წმ. აბოს სახელობის ტაძარს მრავალრიცხოვანი მრევლი ჰყავს. კვირის წირვებზე ივსება სალოცავი სახლი და მისი ეზო.

ტაძარი თბილისის ტურისტული ზონის ცენტრთან ახლოს მდებარეობს და აქ ბევრი სტუმარი და დამთვალიერებელი მოდის მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხიდან.

ერთხელ, ტაძრის მშენებლობის დროს, დაახლოებით 2000 წელს ერთმა ქართველმა ქალიშვილმა აქ მოიყვანა თავისი საქმრო, წარმოშობით არაბი, სახელად ჰაბო-მარიო, რომელზეც დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა შორეული წინაპრის წამების ამბავმა და გადაწყვიტა თვითონაც მონათლულიყო. ჰაბო-მარ-

იომ ნარიყალაზე მდებარე წმინდა ნიკოლოზის ეკლესიაში ჯერ ნათელი შეიმოსა და შემდეგ ჯვარიც დაინერა. სწორედ ამ ამბავს ეძღვნება შარლოტა კვანტალიანის ჰაგიოგრაფიული პოემა „წმიდა აბო თბილელი“.

მეტეხი იმთავითვე თბილისის უწმინდეს ადგილად იყო მიჩნეული. წმინდა მონამე გრიგოლ ფერაძე წერდა: „მეტეხი არის ჩვენი სამშობლოს გოლგოთის თხემი, ქრისტე რომ აღწევს...“

V საუკუნეში ახლად დაარსებულ თბილისში პირველად მაცხოვრის, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა და წმინდა ჯვრის ტაძრები აიგო.

პლატონ იოსელიანის ცნობით, ვახტანგ გორგასალმა, იერუსალიმის მსგავსად, საქართველოს დედაქალაქის სულიერ სიმბოლოებად ოთხი ადგილი მონიშნა: გეთსამანია – მეტეხის კლდე, ბეთლემი – ნარიყალას კლდოვანი ფერდი, სიონი – მტკვრის მარჯვენა ნაპირი და წმინდა ჯვრის ადგილი – ჯვრის მამა („ბურჯი ეროვნებისა“ 1997:10).

თბილისის ამ წმინდა ადგილებსა და ბიბლიურ სიმბოლოებს გამაერთიანებლად და გვირგვინად მოეწვინა წმინდა დიდმონამე აბო, რომელიც მაცხოვრის მიბაძვით ეწამა და იქცა თბილის-ქალაქის მფარველ ანგელოზად.

დამოწმებანი:

ბერიძე 1996: ბერიძე თ. „წმიდა აბო თბილელის ნიშის ისტორიისათვის“. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, № 32. 1996.

„ბურჯი ეროვნებისა“ 1997: ბესარიონი (მენაბდე), აბაშიძე ქ., გორგაშელი ი., ჯანაშია რ. *მეტეხის კლდე და წმიდა აბო თბილელის ნიში*. „ბურჯი ეროვნებისა“, № 2-3. 1997.

ფერაძე 1916: ფერაძე ი. „წმინდა აბო ტფილელი“. გაზ. „საქართველო“, №6-7. 1916.

ნამება და ღვაწლი... 2009: ნამება და ღვაწლი. პარაკლისი და დაუჯდომელი წმიდისა დიდისა მონამისა აბო თბილელისა (შეადგინა თ. მჭედლიშვილმა). თბილისი: 2009.

Abo Tbileli – the Patron Saint of Tbilisi
(the sites of St.Abo Tbileli in Tbilisi)

Abo Tbileli is considered the patron saint of Tbilisi. The sites associated with the name of the eighth-century martyr have been preserved till now. For example, the monastery of the Forty Sebastian Martyrs located on the right bank of the Mtkvari river at the gate of which Abo Tbileli was beheaded. At the bottom of the Metekhi cliff the remnants of the niche have also come down to us. It is on the remnants of this niche that the chapel in honor of St.Abo was erected in 2007. It has become one of the distinguished cult places and landmarks of Georgia's capital city.

ახალი ტექსტი – მონამის ერში მარადიული სიცოცხლის ერთი ნიშანი

აბო თბილელის ამბავი, როგორც სახე, სიმბოლო, მეტაფორა და უბრალოდ დიდი ადამიანური ტკივილი და ზესთ ნყოფათა ნყოფის მიღწევის სიხარულის გაცოცხლებული სახე ბავშვობიდანვე თან მოგვყვება. „ათრვამეტის წლის, გინა უკნიწს, აჩუდმეტის წლის“ სარკინოზი აბო უზარმაზარი არაბული იმპერიის მოოქროვილ–მოჭიქული, მდიდარი, ფუფუნებასა და გულისთქმათა ფერად ნისლებში აელვარებული დედაქალაქიდან – ბაღდადიდან – თან გამოჰყვა ქართლის ჯერ შერისხულ და შემდეგ შეწყალებულ ერისთავს, ნერსეს, არაბთა ბატონობის ქვეშ განამებულ ქვეყანაში. ქართლი მართლაც ცუდ მდგომარეობაშია. სამღვდელოება და ერისკაცნი გამოსავალს ეძებენ. 786 წლის აჯანყების გამო კახეთში სისხლის კალო გაიღვნა, დამარცხდა ქართლიც და აჯანყების მოთავედ ნერსე მიიჩნიეს, ამიტომ იხმო იგი ამირა მუმინი აბდილამ ბაღდადს. 3 წლის პყრობილებისა და აბდილას სიკვდილის შემდეგ კი მაჰდიმ შეინყალა და კვლავ ქართლს გაუშვა.

და რა შეიძლება დახვდეს ამ შორეულ უცხო ქვეყანაში ღვთის ხმის კვალდაკვალ მოსულ სარკინოზ ჭაბუკს? წელში გადრეკილი ერი, შიში და ჩაგვრა – ქართლი იტანჯება ზედამდგომელთა უღელქვეშ, თანდათან ზნეობრივად, სულიერად ეცემა, ბევრი გადაგულარძნეს სხვადასხვა ხრიკითა და მექანიზმით, ბევრს იგივე ელოდება და ვინც ჯერაც არ ჩაუთრევია რჯულისუარმყოფელ ცოდვას, ისინიც „ძკრ–ძკრად ზღვეულნი, განილევინ და ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“. ძნელი გამხდარა „ჩუეულებისაებრ მამულისა სღვისა“ ქრისტიანული გზით სიარული.

„ყურესა ამა ქუეყანისასა“ მოქცეული პატარა ქრისტიანული ქვეყანა უკიდურეს განსაცდელშია, რწმენა, რომელიც მან ბერძენთა მსგავსად მოიპოვა, არაბთა მახვილის წინაშე დგას მკერდ

და კისერგაშიშვლებული, თითქმის განწირული, როგორც ცოტა ხნის შემდეგ დადგება აბო, ნათლისღების დღეს, პარასკევს, სავსე რწმენითა და სიხარულით. თავად იკმია ბოლოჯერ მწირობის განქარვებადი ზეთი, თავად გააცილა საკუთარი სხეული სივდილისაკენ მიმავალ გზაზე: „ხოლო იგი მივიდოდა, ვითარცა ვინ მოგზაურ ექმნის მკუდარსა...“ თავად წაუკითხა საკუთარ თავს „ას და მეათრვამეტე“ ფსალმუნი. მაგრამ ეს მოგვიანებით, იანვრის ერთ ცივ და ქართველი ერისთვის დაუვინყარ დღეს მოხდება. მანამდე კი არაბი ჭაბუკი, რომელსაც კარგი პროფესია აქვს – მენელსაცხებლეა და თავისი შრომით პურს ყოველთვის შეჭამს ნელსულნელებათა დედაქალაქში, ადამიანი, რომელიც არც უთვისტომოა და არც ბედისგან რაიმეთი დაჩაგრული, დედაც ჰყავს, მამაც, და-ძმაც, მონაგებნიც გააჩნია და მიწაც, სწავლა-განათლებაც შესაფერისი მიუღია და მომავალი ამქვეყნიური სიკეთის მეტს სავარაუდოდ არაფერს უქადის მძლავრი იმპერიის შვილს, არაბთა მახვილის პირისპირ გაშიშვლებული მკერდით მდგარ ქართლში მოჰყვება ერთხელ უკვე ზედამდგომელთაგან შერისხულ ნერსე ერისთავს, რომელიც 3 წელი ციხეში ყოფნის შემდეგ ღვთის ნებით ხალიფა მაჰდიმ კი გაათავისუფლა, მაგრამ წინ კიდევ რა ხიფათი ელის, არავინ იცის.

აბო, აბრაამის მსგავსად, ღვთის მოწოდებითა და ქრისტეს სიყვარულის გზით მოდის. აგიოგრაფისთვის, მარტივობის ავტორისათვის, სწორედ ესაა მთავარი, აბოს გზა – ქრისტესკენ სვლის გზა, რომელიც მრავალ განსაცდელზე გაივლის, წამების მწვერვალზე ადის და უდიდეს მისიას ასრულებს – რელიგიურს. მაგრამ ამავე დროს, დასაწყისიდან დასასრულამდე, თვით აგიოგრაფიულ ნაწარმოებშიც კი, რომლის მთავარი მიზანდასახულობა არც მხატვრული ტექსტის შექმნაა და არც საერო მოვლენების ან ქვეტექსტების აქცენტირება, მუდმივად იგრძნობა ის შედეგი, რომელიც საქართველოს მოუტანა აბოს მარტივობამ. და ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ქართველი ერის გადარჩენის გზა ქრისტიანობაზე გადიოდა მუდამ და აბომ ეს მისიაც შეასრულა – რწმენაში შერყეულნი როცა გააძლიერა, ძლიერნი კიდევ უფრო განამტკიცა და იმედით აღავსო, ეროვნული სახის გადარჩენისთვის საჭირო ძალაც შემატა ადამიანებს. მამული,

ენა, სარწმუნოება – ილიასეული მთლიანობა საუკუნეთა სიღრმეში იღებს სათავეს. გიორგი მერჩულე „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ წერს: „...ქართლად ფრიადი ქუეყანაა აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების...“ „ქართლად ფრიადი ქუეყანაა“ – მამული; „ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის“ – ენა; „ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“ – სარწმუნოება. საუკუნეების სიღრმიდან იბმება უხილავი, უმტკიცესი და ურღვევი ძაფები დროში. ეროვნულ ენერგიას, მსოფლმხედველობას, არსს ეს შინაგანი ძაფები განსაზღვრავს და ამიტომაც შინაგანი კავშირები და მუდმივი ინტერესი აგიოგრაფიული ტექსტის აზრობრივ-სახეობრივი სამყაროსა და მათში დახატული წმინდანთა სახეებისადმი, მათი ხელახლა გააზრების მცდელობაც ყველა ეპოქაში ბუნებრივია და ამ ტექსტების ერში მარადიულ სიცოცხლეზე მიუთითებს. შესაბამისად, აბოს სახეც ამ კონტექსტში წარმოსდგება.

აბომ მიიღო ქრისტიანული სარწმუნოება, ისწავლა ქართული ენა ქრისტეს სიყვარულისთვის და თავისი მონამებრივი სიკვდილით შეენია მამულს, რომელიც მისი არ იყო, მაგრამ მისად იქცა საუკუნეთა განმავლობაში, რაც მოიხსენიება აბო თბილელი – წმინდანი, აბო – არაბი ბიჭი, თბილისის მინაზე თავმოკვეთილი და მას შემდეგ საქართველოს სულის ნაწილი.

თუმცა ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ აგიოგრაფის მიერ გარკვეული მიზანდასახულობითა და კანონების მიხედვით შექმნილ ტექსტთან და სახეობრივ სისტემასთან ურთიერთობა ყოველთვის დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს. აგიოგრაფიის სპეციფიკა შეიძლება ასეც გამოიხატოს – თხრობა შეიცავს მხატვრულ ელემენტებს, მაგრამ არა მხატვრული ზემოქმედების ამოცანას. აგიოგრაფიული ნაწარმოები და მისი გმირიც ამ უზუსტეს პრიზმაში, უნდა დაინახოს ნებისმიერი ეპოქის მკითხველმა, უფრო მეტად კი, რა თქმა უნდა, მკვლევარმა, რომელიც ტექსტის შეცნობისას და ანალიზისას აღჭურვილი უნდა იყოს არა მარტო ფილოლოგიური, ისტორიული, არამედ თეოლოგიური ცოდნითაც და არც წმინდა აგიოგრაფიულ ტექსტთან კადნიერად და თვითნებურად მოქცევის უფლებას უნდა აძლევდეს თავს. უმე-

ტესად ასეც ხდება, მაგრამ მაინც რომ გამოსჭვივის ამ ტექსტებშიც რაღაც დაფარული, არა მხოლოდ წმინდანის ხატის წერისას დასაშვები და მონიშნული ჩარჩოს მიღმიდან შემოჭრილიც? შინაგანი კავშირებისა და გარდასულის შინაგანი შრეების წვდომისას, ახალის გზების ძიებისას რომ ჩნდება სურვილი, მეტი დაინახონ იმის მიღმა, რაც ზედაპირზე ჩანს? ხასიათის ინდვიდუალური თვისებები, ამბის უფრო ფართო დიაპაზონში დანახვის და მოვლენათა სიღრმეში შეღწევის, მიზეზშედეგობრივი კავშირების ამოცნობის იმპულსი ბუნებრივია და ისევე აგიოგრაფიული ტექსტიდანვე მომდინარეობს, ვინაიდან მიუხედავად რელიგიური დანიშნულებისა, ეს მაინც ნამდვილი მწერლების მიერ შექმნილი სიტყვიერი ქსოვილია, რომელიც თავისი სახეებით წარმოსახვასაც მიმართავს და იწვევს. დროის სვლასთან ერთად კიდევ უფრო მძაფრდება ინტერესი მოწამის ან მოღვაწის შინაგანი სამყაროსადმი, სახისადმი, მის თავს გადახდენილი მოვლენების კიდევ უფრო ახლოდან დანახვის სურვილიც მძაფრდება.

თანამედროვე ლიტერატურამ ეს იმპულსი პროდუქტიულად გამოიყენა. ვასილ ბარნოვის „ტრფობა წამებული“ ნათელი მაგალითია აგიოგრაფიული ნაწარმოების სამყაროს მხატვრულ დროსა და სივრცეში თავისუფლად გადატანისა. სხვაგვარი მიდგომა ცვხვდება, როცა უშუალოდ აგიოგრაფიულ ტექსტს მიჰყვებიან, საკუთარი ნებისა და წარმოდგენების მიხედვით განმარტავენ და განიხილავენ. მაგრამ „ტრფობა წამებულში“ მწერალი ასე არ იქცევა – ის ახალ სამყაროს ქმნის აგიოგრაფიული ტექსტის საფუძველზე. ამ შემთხვევაში მწერალი აგიოგრაფიული ნაწარმოების ყოვლად შეუზღუდავი ინტერპრეტატორის საეჭვო ფუნქციას კი არ იტვირთავს, არამედ აგიოგრაფიულ ტექსტში მოცემული სახეობრივი სისტემის, ცალკეული ეპიზოდების, ხასიათების, მის მიერ შენიშნული ან მეტნაკლებად აშკარა მინიშნებების საძირკველზე აგებს ახალ მხატვრულ რეალობას, რომელშიც ის თავისუფალია, როგორც შემოქმედი და არ ხელყოფს წმინდა ტექსტს. იგი ახალი სინამდვილის კონსტრუირებით არანაირ ზიანს არ აყენებს აგიოგრაფიული ტექსტის მყარ ციხესიმაგრეს – სიტყვიერ ტაძარს, არამედ მის გვერდით აშენებს თავის შე-

ნობას, რომელიც თავისი აზრის, ფიქრის, მიხვედრისა და შემოქმედებითი აღმაფრენის აგურებით ააგო და დახვეწილი, ნატიფი სიტყვით შეადგულა.

ასეთივე იმპულსად იქცა იოანე საბანისძის აგიოგრაფიული თხზულება ნოდარ წულეისკირის რომანისათვის „ღვანლი და ნამება აბოსი და იოვანესი“. რომანში მწერალი მამულის გადარჩენისათვის ბრძოლისა და სარწმუნოების დაცვის ერთიანობის პარადიგმას წარმოაჩენს. ის იმ ხმას მიჰყვება, რომელიც იოანე საბანისძის ტექსტიდან მოისმის, იმ შედეგს ირჩევს ამოსავალ დებულებად, რომელიც დაძაბუნებულ, დაშინებულ, შერყეულ ქართველ ერს მოუტანა აბოს ქრისტიანობისათვის თავდადება.

თანამედროვე რომანში აქცენტი მრავალსახოვანი ქსოვილის პატრიოტულ ძაფზეა გადატანილი. ეს ის სიმიია, რომელიც მუდმივად ირხევა, მუდმივად განწყდომაზეა და რომლის დაცვაც თავსიდევს ნაწარმოების გმირებმა. წარსულის სახის, ისტორიულ მოვლენათა მხატვრულ ინტერპრეტაციას ქართულ მწერლობაში მდიდარი და მრავალპლანიანი ტრადიცია აქვს გარდასულის, ჩავლილის რომანტიკოსთათვის ნიშნეული ტკივილიანი ხილვებიდან მე-20 საუკუნის ჩამოყალიბებულ ისტორიულ რომანამდე და 21-ე საუკუნის პოსტმოდერნისტულ ექსპერიმენტებამდე, რომელთა მხატვრული და ზნეობრივი ღირებულება ხშირად სადავოცაა. ნოდარ წულეისკირის რომანი ამ მხრივ მე-20 საუკუნის მწერლობისთვის დამახასიათებელ გარდასულ ეპოქათა მხატვრული გარდასახვის რკალში ზუსტად ჯდება. მითუმეტეს, თუ გავიხსენებთ ნიკო ლორთქიფანიძის „არაისტორიულ ამბებს“, რომელშიც ქრონოლოგიური ჩარჩოც კი არაა გამოკვეთილი და გამონაგონსაც უდიდესი ადგილი უჭირავს, მაგრამ წარსულის სურნელი, განცდა, განწყობა ქმნის ტექსტში გაცოცხლებული ეპოქის რეალურობის შეგრძნებას. გამონაგონი უდიდეს როლს ასრულებს ისეთ რომანებშიც, რომელთა ავტორებიც კონკრეტულ ისტორიულ მოვლენებსა და პირებს გამოსახავენ, მაგრამ მხატვრული სივრცე და დრო მაინც წარმოსახვით შექმნილ სახეებსა და მოვლენებს წარმოადგენს უპირატესად (კონსტანტინე გამსახურდია, გრიგოლ აბაშიძე). ნოდარ წულეისკირის რომანი წყაროდ აგიოგრაფიულ თხზულებებს იყენებს, თავისუფლად

გაიაზრებს ისტორიულ ვითარებასაც და შედეგად პერსონაჟებიც, ისტორიული თუ გამოგონილი, ამ რომანში თავისუფლადაა დახატული და მწერლის სათქმელს მიესადაგება. გამონაგონი და სინამდვილე ერთმანეთს ერთი მთავარი იდეის – არაბთა ბატონობის რეალობისა და ტრაგიკული შედეგების საჩვენებლად ერწყმის. სწორედ ამ იდეას ემსახურება ამ რომანში ასახული მოვლენები და გმირების სულის მოძრაობაც.

ნერსე რომ თვალში არ მოსდით არაბებს, ეს აგიოგრაფიული ტექსტიდანაც კარგად ჩანს. ნოდარ წულეისკირის რომანში ნერსე უკვე შეთქმულების მოთავედ უპირობოდაა გამოყვანილი ამოტ ერისთავთან ერთად. აქვე ჩნდება ახალგაზრდა გრიგოლ ხანძთელიც – როგორც იოვანე საბანისძის მოსწავლე, ისევე როგორც აბო. გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობა სარწმუნოებრივთან ერთად უდიდესი ეროვნული მნიშვნელობისა რომ იყო, ეს გიორგი მერჩულის თხზულებაშიც ნათლად ჩანს, მაგრამ ამ რომანში გრიგოლის მხატვრული სახეც პირდაპირ გარკვეული განმათავისუფლებელი მოძრაობის, გეგმის, გზის ნაწილად წარმოსდგება და რომანის საერთო კონცეფციის შესაბამისადაა გააზრებული. მისი გზა საერთო მოძრაობის, ბრძოლის ნაწილია. მას ჯვარი უპყრია და ამბობს, რომ ბრძოლა ქვეყნისთვის, იქ, ტაო-კლარჯეთში იწყება – შენებით. და საერთოდაც ყველა გზა ამ ნაწარმოებში, ყველა მოქმედება, ყველანაირი ფიზიკური თუ სულიერი პროცესი დამპყრობელთა, ზედამდგომელთა გადგდების საშუალებების ძიებისაკენ მიდის. ამ გზაზე დგას იოვანე საბანისძეც – რომანის არსებითად მეორე მთავარი პერსონაჟი აბოს შემდეგ.

რაც შეეხება აბოს, მწერალმა სრულად წარმოაჩინა მისი ტკივილი, ტანჯვა, ერთდროულად მიუსაფრობაც მტრულ სამყაროში და ქრისტესმიერ სიყვარულში ნუგეში და ერთიანობაც. ყველაფერი ის, რაც შეიძლებოდა ადამიანს შემთხვეოდა არაბთა მიერ დაპყრობილი თბილისის საპყრობილეში, შურტების ხელში, ყველა მუხანათობა და არაადამიანური ნაბიჯი, რომელიც შეუძლიათ გადადგან აღბორგებულმა თანამემამულეებმა მაჰმადის სჯულის წინააღმდეგ წასული თანატომელის წინააღმდეგ, ამ

ტექსტში სრულადაა დახატული. სხვა გმირების აქტიური საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ქმედებების ფონზე აბო სულიერების სიმბოლოდ წარმოდგება, წმინდა სიმბოლოდ, რომელიც დამპყრობლის ძალადობით სულშეხუთულ ქართველებს სიმბნევისა და მიწიერი, საამქვეყნო-საერო ქმედებების ძალას უნდა აძლევდეს. იოანე საბანისძე რომანში არა მარტო აბოს, არამედ ერთგვარი უნივერსალური, საყოველთაო სულიერი მასწავლებელი, მოძღვარი და ამავედროულად ერის სხულებრივი გადარჩენისთვის მებრძოლია. საინტერესო სახეა მისი შვილი მიქაელი – მერყევი, უცხო ტომის მრავალწლიანი ბატონობით დაღდასმული, ქარისგან დარხეული ლერწამივით დრეკადი და სხვათა გავლენით შერყეული. „აღვერიენით ერსა უცხოსა, შჯუღითა განდგომილსა ქრისტესგან, ნათესავსა საწუთროდსა ამის მოყუარესა, თესლსა ურწმუნოსა ძისა ღმრთისასა, სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგინებელთა, რომელთაგან ვისწავენით საქმენი მათნი და ვჰმონებდით გულის-თქუმათა ჩუენთასა მიბაძვებითა მათითა...“ – ესეც ითქვა და ქარისგან შერყეული ლერწმის მეტაფორაც მართლდება ამ შემთხვევაში, თუმცა სწორედ მიქაელის საბოლოო ნაბიჯში გაცხადდა სარწმუნოებისათვის თავდადებულთა მსხვერპლის შედეგი – რომანის დასარულს ეს მერყევი ადამიანი მთლიანდება და ნამდვილ გზას ადგება.

მიქაელის გარდა ნაწარემოებში სხვა გამოგონილი პერსონაჟებიც შემოჰყავს ავტორს ვითარებისა და სათქმელის ზუსტად გადმოსაცემად. ხალხი, რომელიც უმეტესად ერთიანი მასაა და უსახო და უსახელოა ყველანაირ ქრონიკაში, აქ, მხატვრულ ტექსტში, წამებული დედის, მელოს და მისი კენწნას სახეებში განსხეულდა. ასევე მოულოდნელი ლირიზმი შემოაქვს სიუჟეტურ ქარგაში ანოს გამოჩენას. ანო მიქაელს უყვარს, მიქაელს, რომელიც დიდხანს ვერ გაერკვა ვისი ან რისი ერთგული უნდა იყოს და რა გზას დაადგეს. ანო კი სიკვდილით დასჯის წინ აბოსთან ჯვრისწერას ითხოვს. ისინი არც შეეყარებულები არიან, მიწიერი განცდის ერთი ნაპერწკალიც კი არ ღვივის ამ სურვილში. ანოს სურს გამოხატოს თანადგომა ქრისტესთვის წამებული აბოსადმი და მართლაც სიტბოდ და ნუგეშად იღვრება მის გულში. ნოდარ წულუკისკირის რომანში აბო მარტო არ რჩება სიკვდილის პირისპირ.

მაგრამ მისი სიკვდილის შემდეგ რომანში ვითარება კიდევ უფრო მწვავედება. აგიოგრაფიულ თხზულებაში იოვანე საბანისძემ აშკარად მიუთითა იმ დადებით შედეგზე, რომელიც აბოს წამებამ მოიტანა. ის აღწერს ჯერ ხალხის ერთიან სვლას აბოს მარტვილობის ადგილისაკენ, შემდეგ – სასწაულის ძალას. წერს მოწინებით, რუდუნებით და მადლიერებით სავსე. ხაზს უსვამს აბოს მარტვილობის დიდ სულიერ შედეგს.

რომანშიც იოვანე აღწერს აბოს მოწამებრივი სიკვდილის ამბავს, მაგრამ ამავე დროს თავად ხდება მოწამე. იოვანეს გადაგვარებული, გზააზნეული ქართველების მიერვე ჩაქოლვის სცენა ყველაზე დრამატული და მძიმეა ამ რომანში. ბრბოს განაჩენი და ქმედება მაცხოვრის ნაცვლად ბარაბას გზის ამრჩევ იუდეველთა ცოდვას ემსგავსება, „ბრალობის სისხლი თავზედა შვილითურთ გარდინთხიესო...“ სამაგიეროდ, მამის ასეთი სიკვდილის, ხიდის თავს ჩაქოლვის შემხედვარე მიქაელი პოულობს საკუთარ თავს და გზას – ის გრიგოლთან მიდის ტაო-კლარჯეთში, რომ იქიდან დაწყებულ ქართველთა აღორძინებას ამოუდგეს მხარში. სწორედ ეს არის ის გაძლიერება, შინაგანი გამთლიანება, კათარზისი, რომელიც ამ ტრაგიკული ამბების მთავარ შედეგად აქვს გააზრებული მწერალს.

რომანის ავტორი ძირითადად იოვანე საბანისძის „აბო თბილელის წამებას“, ნაწილობრივ კი გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ დაეყრდნო და ამ სიუჟეტურ ბაზეზე საკუთარი სახეობრივი სისტემა გადააქსოვა, ახალ სიტყვიერ და უკვე გარკვეულწილად განსხვავებულ მოვლენათა ქსოვილში მოაქცია აბოს ტკივილიანი და ამაღლებული ამბავი. ძნელია თქმა, რომ ეს ახალი ქსოვილი უნაკლოა და სრულად აცოცხლებს გარდასულს, ეს განსაკუთრებით დიალოგებში იგრძნობა, მაგრამ აბოს განცდა და ემოცია მკვეთრად და შთამბეჭდავად იხატება. რაც მთავარია, მწერალი არა იოანე საბანისძის ტექსტის თავისებურად გადაკეთებას, არამედ საკუთარი თვალთახედვით დანახული ამ ამბის მოყოლას შეეცადა და აქცენტი დაპყრობილი ქართლის ზნეობრივ საღმობებსა და თავისუფლებისათვის თავდაუზოგავ, ტრაგიკულ ბრძოლაზე გადა-

იტანა, თუმცა ცენტრში მაინც აბოს სულის მოძრაობა მოექცა, მწერლის მიერ თავისებურად შეგრძნებული და განცდილი.

ნოდარ წულეისკირის თხრობის მანერა წარსულის მხატვრულად გაცოცხლების ლიონ ფოიხტვანგერისეულ კონცეფციასთან დგას ახლოს. გერმანელი მწერლის მსგავსად, ნოდარ წულეისკირიც არ ცდილობს არქაულობის განცდის შექმნას, არც ანტურაჟით, მითუმეტეს, არც პერსონაჟთა ფისქოლოგიური პორტრეტებისთვის სიძველის ეფექტის მინიჭებითა და შესაბამისი დიალოგებით. ესეც ერთი მიმართულებაა ისტორიული ამბების, წარსულის გამოსახვისას, სრულიად განსხვავებული, თუნდაც ფლობერისეული კონცეფციისაგან, რომელიც მაქსიმალურად მოითხოვს სიძველის განცდის შექმნას ყველა საშუალებით და რომლის მსგავსიც ჩვენს მწერლობაში კონსტანტინე გამსახურდიას ისტორიულ რომანებში გვხვდება ყველაზე ნათლად. ნოდარ წულეისკირმა ასახვის და გამოსახვის ეს გზა აირჩია – თანამედროვეობასთან მაქსიმალურად მიახლოებული ლექსიკა, მეტყველება, აზროვნების წესი, ანტურაჟი. შესაძლოა, იგი არაბ ზედამდგომელთა ნიღბების მიღმა თავისი დროის(საბჭოთა იმპერიის) „ზედამდგომელთა“ მალავდა და გულისხმობდა, რომლებიც არანაკლებ ტკივილსა და ზიანს აყენებდნენ საქართველოს.

ისტორიული ფონის, გამონაგონის ნაკადის სიძლიერის, საკუთარი იდეის წარმოჩენისა და ორიგინალური მხატვრული სისტემის შექმნის აშკარა მცდელობის მიუხედავად, ამ რომანში მაინც მთავარია აბო და მისი სული, მისი ტკივილი, მისი ამაღლება – აბოს ქრისტესთვის შეწირული სულის წვდომა ათასწლეულების შემდეგ. ეს კი ამ წმინდა მოწამის ერის ცნობიერების სხვადასხვა შრეში მარადიულად არსებობის, მარადიული სიცოცხლის ერთი ნიშანი და საწინდარია.

**New Text –
One Sign of Eternal Life for a Martyr in this World**

Abo Tbileli's story can be interpreted as an image, symbol, metaphor and simply a great pain. Hagiographic composition created by Ioane Sabanisdze narrates about the greatest Christian contribution the young Arab man made. As time goes by, the interest to the inner world, image of a martyr or a figure becomes more intense, the desire to see closer the events that occurred to him also becomes intense. Modern literature has used this impulse effectively. Ioane Sabanisdze's hagiographic composition became such inspiration source to Nodar Tsuleiskiri's novel "Contribution and Martyrdom of Abo and Ioane". In the novel the writer shows a paradigm of the unity of the struggle for saving the native land and protection of faith. Despite historical background, strength of invention flow, demonstration of one's own idea and a vivid attempt of creating original artistic system, the main thing in this novel is penetration to Abo's soul sacrifice for Christ thousands of years later. And this is one sign and prerequisite of this saint martyr's eternal life, eternal existence in different layers of nation's consciousness.

დარეჯან მენაბდე

„აბო თბილელის წამება“ უცხოურ ენებზე

იოანე საბანისძის „აბო თბილელის წამების“ პირველი უცხო-ენოვანი თარგმანი შესრულებულია რუსულ ენაზე მიხეილ საბინინის მიერ. თარგმანი შესულია წიგნში „Полное жизнеописание святых грузинской церкви“ („საქართველოს ეკლესიის წმინდანების ცხოვრებათა სრული აღწერილობა“) (საბინინი 1871: 166-178) სათაურით „Житие и страдание святого славного мученика Або Тифлисского“. ეს არის არასრული თარგმანი ტექსტისა ან, უკეთ, თარგმანი-გარდათქმა. თხრობა იწყება მეორე თავიდან (ნერსე ერისთავის ბაღდადში განწევვა), თხზულებას აკლია დასაწყისი (ეპისტოლეები და I თავი). თარგმნილია „აბო თბილელის წამების“ მეორე და მესამე თავები (თავები გამოყოფილი არ არის, თხრობა გაერთიანებულია), მეოთხე თავი კი მიერთებულია დანარჩენ ტექსტთან და მხოლოდ ერთ (მოკლე) აბზაცადაა წარმოდგენილი.*

საკუთარი სახელები და ტოპონიმები ძირითადად სწორადაა თარგმნილი. ჩვენი ყურადღება მიიქცია თარგმანში ჩართულმა ერთადერთმა შენიშვნამ: იქ, სადაც წმ. ცხედარი დაწვეს, აუშენებიათ სამლოცველო, რომელიც დროთა განმავლობაში დანგრეულა. მ. საბინინის ცნობით კი, 1868 წელს მას ეს სამლოცველო განუახლებია და წესრიგში მოუყვანია („Мною в 1868 г. часовня была возобновлена“ – საბინინი 1871: 176).**

* მ. საბინინმა „აბო თბილელის წამების“ ტექსტი „საქართველოს სამოთხეშიც“ ეპისტოლეების გარეშე დაბეჭდა (თხრობა იწყება I თავიდან) (საბინინი 1882: 333-350). კ. კეკელიძის მიხედვით, „მ. საბინინის გამოცემა დამყარებულია მე-18 საუკუნის ერთ-ერთ ხელნაწერზე და მას აკლია თავში დიდად მნიშვნელოვანი ნაწილი, – მიწერ-მოწერა თხზულების შემკვეთსა და დამწერს შორის“ (კეკელიძე 1986: 3-4).

** სხვათა შორის, მ. საბინინს სხვა დროსაც გამოუჩენია ყურადღება წმინდანთა საფლავებისადმი: „XIX საუკუნის 60-იან წლებში წმინდა ნინოს საფლავს დიდი ამაგი დასდო მიხეილ საბინინმა. მან წმინდა ნინოს საფლავზე ჯერ ხის ლუსკუმა დადგა, ხოლო XIX საუკუნის ბოლოს იგი მარმარილოს ლუსკუმით შეცვალა, რომელსაც ზემოდან წმინდა ნინოს ფერწერული ხატი დააფარა“ (ბუბულაშვილი 2014: 287).

საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ „აბო თბილელის წამების“ კორნელი კეკელიძისეულ რუსულ თარგმანზე. კ. კეკელიძემ რუსულ ენაზე ჯერ კიდევ 1939 წელს გამოცემულ წიგნში: „Конспекттивный курс истории древне-грузинской литературы“ („ძველი ქართული ლიტერატურის კონსპექტური კურსი“) შეიტანა ნარკვევი „Мученичество Або Тбилели“ (კეკელიძე 1939: 19-23), რომელშიც გადმოცემულია თხზულების მოკლე შინაარსი და ძირითადი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები. 1956 წელს კი დაიბეჭდა მისი „Памятники древнегрузинской агиографической литературы“ („ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“) (კეკელიძე 1956; კეკელიძე 1974: 104-128), რომელშიც შესულია სამი ჰაგიოგრაფიული ძეგლის („შუშანიკის წამება“, „აბო თბილელის წამება“, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“) რუსული თარგმანები გამოკვლევებითურთ. ეს თარგმანები არის ერთ-ერთი სერიოზული ცდა ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების რუსულ ენაზე გადატანისა. წიგნმა იმთავითვე დიდი ინტერესი გამოიწვია (მეგრელიძე 1957: 135-136).

„აბო თბილელის წამების“ კ. კეკელიძისეულ თარგმანს ერთვის წინასიტყვაობა, რომელიც რვა ნაწილისაგან შედგება: თხზულების მოკლე შინაარსი, ქრონოლოგია და გეოგრაფია, საქართველოს პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიკური და რელიგიური მდგომარეობა, თხზულების ავტორი და დაწერის თარიღი, ავტორის იდეოლოგია, წყაროები, მხატვრული მხარე (კეკელიძე 1956: 30-41). ამ ჩამონათვალიდანაც ჩანს, რომ ეს არის ვრცელი სამეცნიერო გამოკვლევა, რომელიც თხზულების შესახებ მკითხველს სრულფასოვან წარმოდგენას უქმნის.

თარგმანი თითქმის სიტყვასიტყვით მიჰყვება დედანს. იწყება ორი ეპისტოლეთი და შედგება ოთხი თავისაგან: „Повествование и наставление для благочестивого, любящего мучеников, собрания и память нового сего мученика Або“ („ღმრთის მსახურებისათვის შეკრებულთა მათ უწყებად და მარტვლთ მოყუარეთა მათ სწავლად და ახლისა ამის მოწამისა მოჴსენებად წმიდისა ჰაბოასი“) (კეკელიძე 1956: 43-47), „Прибытие в Картли и крещение Або“ („ქართლად შემოსლვად და ნათლის-ღებად წმიდისა მოწამისა ჰაბოასი“) (კეკელიძე 1956: 47-51), „Мучение святого Або“ („წამე-

ბაი წმიდისა ჰაბოისი“) (კეკელიძე 1956: 51-57), „Похвала святому мученику Ади“ („ქებაჲ წმიდისა მონამისა ჰაბოისი“)* (კეკელიძე 1956: 57-60). თარგმანს ახლავს სამეცნიერო აპარატი: შენიშვნები, განმარტებები, კომენტარები, ბიბლიური ციტატების დამონ-მებანი და ა. შ.; კ. კეკელიძე განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდება საკუთარი და გეოგრაფიული სახელების, ცალკეული ტერმინების სიზუსტეს.

„აბო თბილელის წამების“ კ. კეკელიძისეული რუსული თარგ-მანის რამდენიმე ნაწყვეტი ადრევე გამოქვეყნდა ანთოლოგიაში „Грузинская проза“ („ქართული პროზა“) (კეკელიძე 1955: 15-21), შემდგომში კი ტექსტის სრული თარგმანი არაერთხელ გამოიცა (კეკელიძე 1974: 104-128; იოანე საბანისძე 1982: 42-68; 1987: 42-68). დაიბეჭდა აგრეთვე შემოკლებული თარგმანები (თოგოშვი-ლი 1962: 77; ამიჩბა 1988: 6-10).

კ. კეკელიძის მიერ დაწყებული საქმე ჩვენს დროშიც გაგრ-ძელდა. 2000 წელს „აბო თბილელის წამების“ ახალი რუსული თარგმანი დაიბეჭდა პარიზში გამოშვალ რუსულენოვან ჟურ-ნალში „Символ“ – მთარგმნელი დეკანოზი იოსებ ზეთეიშვილი (ზეთეიშვილი 2000: 273-323).

დეკანოზმა იოსებ ზეთეიშვილმა (მოღვაწეობს ლიტვაში, ქ. ვისაგინას წმ. პანტელეიმონის სახელობის მონასტერში) ქართუ-ლი სასულიერო მწერლობის არაერთი ნიმუში თარგმნა რუსულ ენაზე („შუშანიკის წამება“, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“) და გამოაქვეყნა დასახელე-ბულ ჟურნალში. მთარგმნელის მიზანია, გააცნოს რუსულენო-ვან მკითხველს არა მარტო საკუთრივ ტექსტი, არამედ მასთან დაკავშირებული ისტორიულ-ფილოლოგიური საკითხები. „აბო თბილელის წამების“ აღნიშნულ თარგმანს უძღვის ვრცელი ნარკვევი, რომელშიც საფუძვლიანდ არის მიმოხილული ტექს-ტის პრობლემატიკა (ზეთეიშვილი 2000: 273-296). აღნიშნულ ნარკვევს საფუძვლად უდევს კ. კეკელიძისეული რუსული თარგ-მანისა და დ. ლანგის ინგლისური თარგმანის წინასიტყვაობები, აგრეთვე, იოსებ ზეთეიშვილის მიერვე „აბო თბილელის წამების“ შესახებ ადრე გამოქვეყნებული სტატიები ქართულ (ზეთეიშ-

* აქ და შემდეგ ქართული ტექსტი დამონმებულია წიგნიდან: ძეგლები 1964: 46-81.

ვილი 1989: 68-79) და რუსულ (ზეთეიშვილი 1988: 64-65) ენებზე და, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ნარკვევი „Подвиг Або и деяние Иованэ Сабанисдзе“ შემცირებული ვარიანტია ქართულ ენაზე გამოქვეყნებული სტატიისა („აბოს გმირობა და იოვანე საბანისძის ღვაწლი“), დაინტერესებულ მკითხველს მაინც უქმნის წარმოდგენას საქართველოზე, ქართულ სინმინდეებზე, ჩვენს მიწაზე მოსულ წარმოშობით უცხოელ წმინდანებზე, რომლებმაც აქ თავი შესწირეს ქრისტიანულ რწმენას, ქართველთა ეთნოფსიქოლოგიურ თავისებურებებზე, ქართველების როლსა და ადგილზე მართლმადიდებელ სამყაროში და ა. შ.

„აბო თბილელის წამების“ ი. ზეთეიშვილისეული თარგმანი, როგორც აღვნიშნეთ, სრულია და შედგება შემდეგი ნაწილებისაგან: „Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або, который пострадал в Картли, городе Тфилиси, от рук сарацинских, изреченное Иованэ, сыном Сабана, повелением о Христе Самоэла, Картлийского каталикоза“ („წამება წმიდისა და ნეტარისა მონამისა ქრისტესისა ჰაბოჲსი, რომელი იწამა ქართლს შინა, ქალაქსა ტფილისს, ჳელითა სარკინოზთაჲთა, გამოთქუმული იოვანე ძისა საბანისი ბრძანებითა ქრისტეს მიერ სამოელ ქართლისა კათალიკოზისაჲთა“) (ზეთეიშვილი 2000: 297-298); „Для благочестивых и мучениколюбивых собрания повесть и учение и нового этого мученика Або поминовение“ („ღმრთის მსახურებისათჳს შეკრებულთა მათ უწყებაჲ და მარტვლთ მოყუარეთა მათ სწავლაჲ და ახლისა ამის მონამისა მოჳსენებაჲ წმიდისა ჰაბოჲსი“) (ზეთეიშვილი 2000: 299-304); „Приход в Картли и крещение блаженного Або“ („ქართლად შემოსლვაჲ და ნათლის-ლებაჲ წმიდისა მონამისა ჰაბოჲსი“) (ზეთეიშვილი 2000: 304-308); „Мучение святого Або“ („წამებაჲ წმიდისა ჰაბოჲსი“) (ზეთეიშვილი 2000: 309-317); „Песнь святого мученика Або“ („ქებაჲ წმიდისა მონამისა ჰაბოჲსი“) (ზეთეიშვილი 2000: 317-320). თარგმანს დართული აქვს შენიშვნები, კომენტარები, სახელთა განმარტებები, წყაროები (ზეთეიშვილი 2000: 295-296, 320-323). „აბო თბილელის წამების“ ი. ზეთეიშვილისეული თარგმანი „შუშანიკის წამებისა“ და „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ თარგმანებთან ერთად სერიით „Матерь святых“. Шедевры грузинской агиографии“

2012 წელს ცალკე წიგნადაც გამოიცა მოსკოვში (ზეთეიშვილი 2012). წიგნში, გარდა „აბო თბილელის წამების“ ტექსტისა, [„Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або (VIII в.) – ზეთეიშვილი 2012: 95-149“ შეტანილია აგრეთვე ი. ზეთეიშვილის სტატია „Подвиг Або и деяние Иованэ Сабанисдзе“ (ზეთეიშვილი 2012: 183-226).

იოანე საბანისძე და მისი თხზულება მეტ-ნაკლებად წარმოდგენილია რუსულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში (ონიანი 1956; ბარამიძე ... 1958: 13-14; ბარამიძე ... 1968: 7-8).

XX საუკუნის დასაწყისში გერმანულ ენაზე ითარგმნა ძველი ქართული ლიტერატურის ორი ორიგინალური ტექსტი: „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ (ჯავახიშვილი 1901) და იოანე საბანისძის „აბო თბილელის მარტვილობა“ (შულცი 1905). ორივე მათგანის თარგმნა უკავშირდება ივ. ჯავახიშვილის სახელს. როგორც ცნობილია, 1900-იან წლებში ივ. ჯავახიშვილი პეტერბურგის უნივერსიტეტიდან სასწავლებლად მიავლინეს გერმანიაში, სადაც იგი ისმენდა ა. ჰარნაკის ლექციებს. „ივ. ჯავახიშვილს ნათლად ესმოდა, რომ ძველი ქართული წერილობითი კულტურის ნიმუშების ისტორიული მნიშვნელობის საერთო აღიარებისათვის საკმარისი არ იყო ამ ძეგლების მხოლოდ მკითხველისათვის მიწოდება. იგი, ერთი მხრივ, დროულად ეხმაურებოდა ქართული ძეგლების თარგმანებს და თავის კომპეტენტურ აზრს გამოთქვამდა მათ ღირსება-ნაკლოვანებათა შესახებ, მეორე მხრივ, თვით თარგმნიდა ცალკეულ ძეგლებს. აქ შეგვიძლია დავიმოწმოთ მის მიერ რუსულად თარგმნილი „ბალავარიანი“ (1899 წ.) და გერმანულად თარგმნილი „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“. გარკვეულ ინტერესს იწვევს მისი ხელმძღვანელობით შესრულებული თარგმანი „აბო თბილელის მარტვილობისა“ (მენაბდე 1986: 248).

მიუხედავად იმისა, რომ დღეს ორივე ტექსტის გერმანული თარგმანი ბიბლიოგრაფიული იშვიათობაა, თავის დროზე მათ აღიარება ხვდა წილად [თუმცა კ. კეკელიძე იმთავითვე მიუთითებდა კ. შულცის თარგმანის ცალკეულ უზუსტობებზე (კეკელიძე 1986: 12, 16, 33, 46). მისი აზრით, „მეცნიერული კვლე-

ვა-ძიებისათვის საიმედო ბაზად ვერ გამოდგება... გერმანული თარგმანი K. Schultze-სი, რომელიც პ. კარბელაშვილის გამოცემას ემყარება“ (კეკელიძე 1986: 4)].

„აბო თბილელის წამების“ მოკლე მიმოხილვა გვხვდება ჰაინც ფენრიხის წიგნში „Die Georgische Literatur“ („ქართული ლიტერატურა“) (ფენრიხი 1981). ნაკვეთში „Martyrium des hl. Abo Tbileli“ („წმ. აბო თბილელის მარტვილობა“) გადმოცემულია ქართლის ისტორიული ვითარება VIII საუკუნეში, არაბთა აგრესია და აბოს თავდადების ისტორია, ხაზგასმულია აბოს მოწამებრივი აღსასრულის მნიშვნელობა ქრისტიანთა სულიერი განმტკიცებისა და ზოგადად ქართველთა ეროვნული თვითშეგნების ამაღლებაში (ფენრიხი 1981: 38).

„აბო თბილელის წამების“ ინგლისური თარგმანი „The Martyrdom of Abo“ („აბოს წამება“) გამოქვეყნებულია დევიდ ლანგის წიგნში „Lives and Legends of the Georgian Saints“ („ქართველ წმინდანთა ცხოვრებანი და ლეგენდები“) (ლანგი 1956: 115-133). შესავალში დ. ლანგი მკითხველს აცნობს VIII საუკუნის საქართველოს ისტორიულ ვითარებას. ავტორის სიტყვით, წმ. ევსტათის წამებიდან წმ. აბოს მარტვილობამდე ორმა საუკუნემ მთლიანად შეცვალა ვითარება ახლო აღმოსავლეთში. არაბები ისე გაძლიერდნენ, რომ საქართველომდეც მოაღწიეს და აიღეს თბილისი. ისინი ცდილობდნენ მოსახლეობის გამაჰმადიანებას, დაანესეს მძიმე გადასახდები. იოანე საბანისძემ, აბო თბილელის თანამედროვემ, აღწერა არა მარტო აბოს წამება, არამედ იმდროინდელი ქართლის მდგომარეობა. მისი მიზანი იყო სულიერად განემტკიცებინა ქართველები და აემაღლებინა მათი ეროვნული თვითშეგნება. „ეს „წამება“, – წერს დ. ლანგი, – მნიშვნელოვანია არა მარტო საქართველოს რელიგიის ისტორიისათვის, არამედ საინტერესო ისტორიული წყაროც არის“. დ. ლანგი განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას ცნობებზე ხაზართა სამეფოს შესახებ და წერს – თხზულებაში შესანიშნავადაა აღწერილი მოგზაურობა ხაზართა ქვეყანაში. ხაზარები ბერძნებს ხშირად აწუხებდნენ; ამიტომაც ბერძნებში „ხაზარო“ მიმართვის შეურაცხყოფელ ფორმად ითვლებოდა. დ. ლანგი თარგმანის

წინასიტყვაობაში მაღალ შეფასებას აძლევს კ. შულცის გერმანულ თარგმანს (ლანგი 1956: 115-116).

„აბო თბილელის წამების“ დ. ლანგისეული თარგმანი მისი სხვა თარგმანების მსგავსად არის თარგმანი-გარდათქმა სათანადო ისტორიული თარიღებისა და შენიშვნების ჩართვით სპეციალური სამეცნიერო აპარატის გარეშე. თხრობა იწყება იოანე საბანისძის თხზულების მეორე თავიდან სათაურით: „Abo's arrival in Georgia, and his baptism“ („ქართლად შემოსლვა და ნათლისღებაჲ წმიდისა მონამისა ჰაბოძისი“) (ლანგი 1956: 116-122), ამას მოსდევს „The Martyrdom of St. Abo“ („წამებაჲ წმიდისა ჰაბოძისი“) (ლანგი 1956: 122-133) – ამ მონაკვეთში ძირითადად წარმოდგენილია მესამე თავის შინაარსი, უკანასკნელ აბზაცში კი მოკლედ გადმოცემულია მეოთხე თავი. დ. ლანგის თარგმანი მკითხველს წარმოდგენას უქმნის არაბი ჭაბუკის, აბოს, როგორც წმინდანის, მონამებრივ ღვაწლზე, მაგრამ ის ფართო ეროვნულ-შემეცნებითი და მსოფლმხედველობრივი ფასეულობა, რაც იოანე საბანისძის თხზულებას გააჩნია, ვფიქრობთ, სათანადოდ არ არის წარმოჩენილი.

ფრანგულ ენაზე „აბო თბილელის წამება“ არ არის თარგმნილი, თუმცა ფრანგულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში გვხვდება გარკვეული მასალა „აბო თბილელის წამების“ შესახებ. თხზულება იხსენიება ფრანგი მეცნიერის, ჟოზეფ კარსტის, ვრცელ ნარკვევში „Littérature géorgienne chrétienne“ („ქართული ქრისტიანული ლიტერატურა“). კერძოდ, ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის მიმოხილვაში არის ნაკვეთი „Saint Abo“ („წმინდა აბო“), რომელშიც კ. კეკელიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მიხედვით გადმოცემულია თხზულების ძირითადი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები (კარსტი 1934: 77-79). „Le Martyre d'Abo Tbiléli“ („აბო თბილელის წამება“) იხსენიება კალისტრატე სალიას ნარკვევში „La Littérature géorgienne“ („ქართული ლიტერატურა“), რომელიც დაიბეჭდა ჟურნალში „ბედი ქართლისა“ (სალია 1972: 209). ბელგიელმა ორიენტალისტმა პაულ პეტერსმა, რომელმაც არაერთი გამოკვლევა მიუძღვნა ქართული სასულიერო მწერლობის საკითხებს, 1934 წელს

ფრანგულ ენაზე დაბეჭდა ნაშრომი „Les Khazars dans la Passion de S. Abo de Tiflis“ („ხაზარები აბო თბილელის მარტვილობაში“) (პეტერსი 1934: 21-56).

1981 წელს გაზეთი „კომუნისტი“ წერდა, რომ უნგრეთში გამოცა კრებული „Tiniko“ („თინიკო“ – რჩეული ათასხუთასწლოვანი ქართული პროზიდან), – შეადგინა მანანა სალაძემ და რომ „მარტონ იშტვანოვიჩმა და მარგიტ ბირომ უნგრულად აამეტყველეს იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“, იოანე საბანისძის „აბო თბილელის წამება“, გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ (ტატიშვილი 1981).

კრებულში „Tiniko“ შესულია „აბო თბილელის წამების“ შემოკლებული უნგრული თარგმანი, შესრულებული უნგრელი ქართველოლოგის, მარგიტ ბიროს, მიერ (ბირო 1981: 21-35). „აბო თბილელის წამებისადმი“ ინტერესი მ. ბირომ ადრევე გამოიჩინა, როდესაც 1977 წელს ბუდაპეშტში უნგრულ ენაზე გამოაქვეყნა სტატია „აბო თბილელის წამების“ შესახებ („Abo's Georgian Vita“ – ბირო 1977: 247-260). ეს არის ვრცელი ნაშრომი, შესანიშნავი სამეცნიერო აპარატით, რომელშიც დაწვრილებითაა წარმოდგენილი თხზულების გამოცემები, თარგმანები, არაბობა საქართველოში – წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა, თხზულების ავტორი და ქრონოლოგია, მსოფლმხედველობრივი საკითხები, ვრცლად არის მიმოხილული თხზულების გეოგრაფიული არეალი (ხაზარეთი, აფხაზეთი...). ავტორი იქვე ცდილობს დაძებნოს პარალელები სხვა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებთან. ნაშრომში ჩანს როგორც ტექსტის ცოდნა, ისე სამეცნიერო ლიტერატურის ღრმა და საფუძვლიანი ანალიზი.

„აბო თბილელის წამების“ უნგრული თარგმანი შევიდა ნიგნში „Az Életadó oszlop legendája és más történetek“. Georgiai szentek élete és vértanúsága“ („ლეგენდა სვეტი ცხოველის შესახებ და სხვა ისტორიები“. ქართველ წმინდანთა „ცხოვრებანი“ და „წამებანი“) (ბირო 1990: 103-135). ეს არის თხზულების სრული თარგმანი, რომლის სათაურია: „Szent Abo vértanúsága“ („წამება წმიდისა ჰაბოისი“). ტექსტი იწყება ეპისტოლეებით: „Abónak, Krisztus szent és boldog vértanújának szenvedése, aki Kartliban, Tbiliszi

városában halt vértanúhalált a szaracénok kezétől. Szabani fia, Iovane által elmondva Szamoel rendelése szerint, aki Krisztus akaratából Kartli katholikosza“ („ნამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბოღსი, რომელი იწამა ქართლს შინა, ქალაქსა ტფილისს, ჴელითა სარკინოზთაჲთა, გამოთქუმული იოვანე ძისა საბანისი ბრძანებითა ქრისტესს მიერ სამოელ ქართლისა კათალიკოზისაჲთა“) (ბირო 1990: 103); პირველ ეპისტოლეს მოსდევს მეორე – „Iovane válaszeleve“ („პასუხი წიგნისაჲ იოვანესს მიერ“) (ბირო 1990: 104-105), რის შემდეგაც თითქმის სიტყვასიტყვით წარმოდგენილია ოთხივე თავი: „Beszéd az Istent szolgálók gyülekezetének, tanítás a mártirokat szeretőknek és megemlékezés az új vértanúról, szent Abóról“ („ღმრთის მსახურებისათჳს შეკრებულთა მათ უწყებაჲ და მარტულთ მოყვარეთა მათ სწავლაჲ და ახლისა ამის მოწამისა მოჴსენებაჲ წმიდისა ჰაბოღსი“) (ბირო 1990: 107-113); „Abo, a szent vértanú Katrliბა érkezik és felveszi a keresziséget“ („ქართლად შემოსლვაჲ და ნათლის-ღებაჲ წმიდისა მოწამისა ჰაბოღსი“) (ბირო 1990: 115-120); „Szent Abo vértanúsága“ („ნამებაჲ წმიდისა ჰაბოღსი“) (ბირო 1990: 121-129); „A szent vértanú, Abo dicsérete“ („ქებაჲ წმიდისა მოწამისა ჰაბოღსი“) (ბირო 1990: 131-135).

თარგმანი შესრულებულია ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების I ტომის მიხედვით. წიგნის ბოლოს მ. ბირო მიუთითებს იმ სამეცნიერო ლიტერატურას, რომელიც სათანადო შენიშვნებისა და განმარტებებისათვის გამოუყენებია (ბირო 1990: 145-147). წიგნს ერთვის გეოგრაფიულ სახელთა განმარტებები, ბიბლიური ციტატები და სხვ. „აბო თბილელის წამებას“ სათანადო ადგილი ეთმობა წიგნის ბოლოსიტყვაობაშიც (ბირო 1990: 162-163).

იტალიურ ენაზე „აბო თბილელის წამების“ შესახებ ბოლო დრომდე ბევრი არაფერი გამოქვეყნებულა. ლიტერატურის ისტორიებსა და ენციკლოპედიებშიც კი ძალზე მწირი ცნობებია წმინდანისთავგადასავლის, თხზულებისავტორის, ქრონოლოგიისა და მხატვრულ თავისებურებათა შესახებ (პრამპოლინი 1949: 509-527; თარხნიშვილი 1951: 64-79; ბრანდი 1961: 85-87). ამიტომაც არის განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი „აბო თბილე-

ლის წამების“ იტალიური თარგმანი, რომელიც 2003 წელს დაიბეჭდა რომში. იგი ეკუთვნის იტალიაში მოღვაწე ჩვენს თანამემამულეს, ვენეციის სახელმწიფო უნივერსიტეტ „კა' ფოსკარის“ აზიისა და ჩრდილოეთ აფრიკის კულტურების კათედრის მკვლევარს, საეკლესიო მეცნიერებათა დოქტორს, რომის პაპის აღმოსავლური ინსტიტუტის მოწვეულ პროფესორს, ვატიკანის ბიბლიოთეკის მეცნიერ-კონსულტანტს გაგა შურლაიას, რომელმაც დიდი ამაგი დასდო ქართული სულიერი კულტურის პოპულარიზაციას. თარგმანი შესულია წიგნში „La Spiritualità Georgiana“ („ქართული სულიერი კულტურა“) (შურლაია 2003), რომელსაც ავტორი უძღვნის თავისი მასწავლებლის, პროფესორ ლევან მენაბდის, ხსოვნას.

გამოცემას გამოეხმაურა ლუიჯი მაგაროტო: „ქართული ლიტერატურული ნაწარმოებების იტალიური თარგმანები თითზე ჩამოსათვლელია. ამდენად, შეუძლებელია დიდი მოწონებით არ შევხვდეთ „აბო თბილელის წამების“ იტალიურ თარგმანს, რომელსაც გაგა შურლაია გვთავაზობს და პირველად აცნობს მას მკითხველს ჩვენს ენაზე. ქართული ჰაგიოგრაფიის ეს ძეგლი უზადოდ არის თარგმნილი, თან ერთვის ამომწურავი სამეცნიერო კომენტარების ვრცელი აპარატი, რომელიც მკითხველს ტექსტის ყველაზე უფრო მიუწვდომელ ლაბირინთებში შეუძღვება... ამ თარგმანით მკვლევარი იტალიელ მკითხველს საშუალებას აძლევს, გაეცნოს უაღრესად მაღალმხატვრულ ტექსტს და თავისი გამოკვლევით უსურათხატებს მას ქართული კულტურის ფართო პანორამას. სამწუხაროდ, ეს მდიდარი ფენომენი ჩვენში ნაკლებად არის შესწავლილი“ (მაგაროტო 2004: 171-177).

წიგნი „La Spiritualità Georgiana“ („ქართული სულიერი კულტურა“) იხსნება ლევან მენაბდის წინასიტყვაობით, რომელშიც განხილულია „აბო თბილელის წამების“ ძირითადი ისტორიული ლიტერატურული საკითხები. ლ. მენაბდე მიესალმება თხზულების თარგმნას იტალიურ ენაზე და იტალიელ მკითხველს წარუდგენს ქართული სულიერი კულტურის ამ ერთ-ერთ უძველეს ძეგლს. „აბო თბილელის წამებიდან“, – წერს იგი, – ნათლად ჩანს ავტორის განსწავლულობა და წერის მაღალი კულტურა... მოწამის სულიერი ევოლუცია... ერთობ მაღალ დონეზეა პოლი-

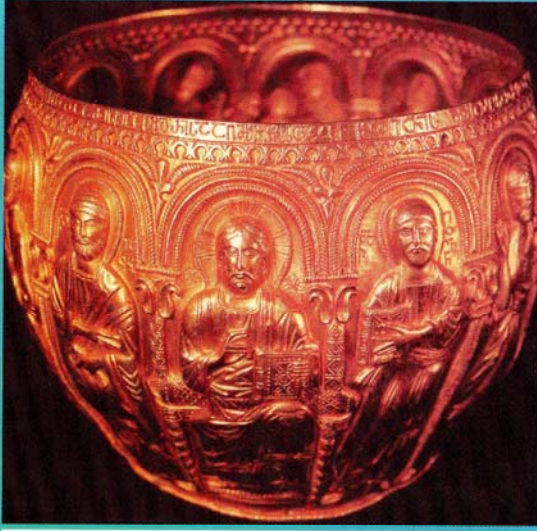
ქანრული თხზულების ყველა ნაკვეთი: ჰაგიოგრაფიული, ჰიმნოგრაფიული, ეგზეგეტიკური, ჰომილეტიკური. ყოველივე ეს იოანე საბანისძეს სრულიად გამორჩეულ ადგილს უმკვიდრებს ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“ (შურღაია 2003: 11-13).

„აბო თბილელის წამების“ იტალიური თარგმანი იწყება სამოელ ქართლის კათალიკოსისა და იოანე საბანისძის ეპისტოლეებით [Disposizioni di Samoel, katholikos di Kartli]; Risposta di Ioane alla lettera (შურღაია 2003: 187-191). თარგმანის პირველივე გვერდებიდან იწყება კომენტარები, რომელთაც წიგნში მოცულობით ტექსტზე არანაკლები ადგილი ეთმობა. თარგმანი შედგება ოთხი თავისაგან: „Annuncio ai convenuti per il culto divino. Insegnamenti per coloro che sono devoti alla memoria dei Martiri e commemorazione di sant’Abo, nuovo martire“ („ღმრთის მსახურებისათვის შეკრებულთა მათ უწყებად და მარტვლთ მოყვარეთა მათ სწავლად და ახლისა ამის მონამისა მოკსენებად წმიდისა ჰაბოისი“) (შურღაია 2003: 193-215); „Arrivo in Kartli e battesimo del santo martire Abo“ („ქართლად შემოსვლად და ნათლის-ღებად წმიდისა მონამისა ჰაბოისი“) (შურღაია 2003: 216-230); „Martirio di sant’Abo“ („წამებად წმიდისა ჰაბოისი“) (შურღაია 2003: 231-247); „Lode al santo martire Abo“ („ქებად წმიდისა მონამისა ჰაბოისი“) (შურღაია 2003: 248-255).

„აბო თბილელის წამების“ იტალიურ თარგმანს ერთვის ვრცელი გამოკვლევა, რომელშიც დაწვრილებითაა გაანალიზებული თხზულების პრობლემატიკა, წყაროები, ტექსტის ესთეტიკურ-ლიტერატურული ღირსებები, განსაზღვრულია მისი ადგილი ქართული სულიერი კულტურის ისტორიაში (შურღაია 2003: 27-167). თარგმანის ტექსტს პარალელურად ახლავს ვრცელი კომენტარები, რომლებიც მკითხველს თითქმის ამომწურავ ინფორმაციას აწვდის ამა თუ იმ საკითხზე. წიგნი აღჭურვილია შესანიშნავი მეცნიერული აპარატით, ახლავს ბიბლიოგრაფია და საძიებლები (შურღაია 2003: 169-183; 268-290).

გ. შურღაიას თარგმანმა სამეცნიერო წრეებში მაღალი შეფასება დაიმსახურა. დაიბეჭდა არაერთი რეცენზია თუ გამოხმაურება ქართულ და იტალიურ ენებზე (ყაუხჩიშვილი 2005; გვაზავა 2004; გუჯეროტი 2005; მაგაროტო 2003: 303-307; ლუი-

Gaga Shurgaia



LA SPIRITUALITÀ GEORGIANA

Ioane Sabanisze



Edizioni Studium Roma

„აბო თბილელის წამების“
იტალიური გამოცემის გარეკანი



ზიე 2004: 581-583; რავაზი 2004: 36; რონკონი 2004: 96 და სხვ.). თარგმანის შესახებ ვრცელი რეცენზია გამოაქვეყნა რომის პაპის აღმოსავლური ინსტიტუტის საეკლესიო ისტორიის კათედრის პროფესორმა ვინჩენცო პოჯიმ. იგი წერს: „სიხარულით ვხვდები გ. შურლაიას ნაშრომს, რომელმაც „აბო ტფილელის ნამებას“ შესაბამისი მეცნიერული, ისტორიული და ფილოლოგიური კონტექსტები მიუჩინა, მშვენიერი იტალიურით თარგმნა ორიგინალიდან, ვრცელი კომენტარი დაურთო, ზუსტად გადმოიღო ქართული სიტყვები და საკუთარი სახელები ჩვენს ანბანზე და დაურთო საძიებელი, რომელიც საშუალებას იძლევა, მიზანმიმართულად გამოვიყენოთ ეს წიგნი. ამ სახით იგი სავსებით აკმაყოფილებს სპეციალისტების მოთხოვნებს. ამავე დროს, ნაშრომი ნათელი სტილით არის დანერგილი და იგი შეიძლება გამოიყენოს მკითხველთა ფართო წრემაც, რომელიც დაინტერესებულია საქართველოთი, იმ უძველესი კულტურის სახელმწიფოთი, რომელიც ევროპის მრავალ ქვეყანაზე გაცილებით ადრე გაქრისტიანდა. ამდენად, ჩვენს წინაშეა წიგნი, რომელიც გამოირჩევა დიდი აკადემიური ღირსებებით; შესანიშნავად წარმოაჩენს საქართველოს სულიერებას, მის ყველაზე ღრმა ტრადიციებს და, ამავე დროს, ხელმისაწვდომია მკითხველთა ფართო წრისათვის... ვინმემ აზრი რომ მკითხოს, ქართულ სულიერებას როგორ გავეცნო, აუცილებლად ვურჩევ, ყურადღებით წაიკითხოს გაგა შურლაიას წიგნი. სხვათა შორის, იმის გამოც, რომ ქართული სულიერების ხატად იგი წარმოგვიჩენს პიროვნებას, რომელიც საქართველოში არ დაბადებულა და ეს ნიშანია სხვათა კულტურის მიმართ გახსნილობისა, რომელიც პირადად მეც დიდი სიამოვნებით შევნიშნე ქართველებში... ალბათ, ამ კულტურულ გახსნილობას ხელს უწყობს თვით საქართველოს ეთნიკური სიმდიდრე და მრავალფეროვნება“ (პოჯი 2009: 26).

დასასრულ, უნდა აღინიშნოს, რომ, სამწუხაროდ, კარგა ხანია ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების არც ერთი ახალი თარგმანი აღარ გამოცემულა ევროპულ ენებზე; მით უმეტეს – ორიგინალიდან, მით უმეტეს – სპეციალისტის მიერ. ამიტომაც იმსახურებს „აბო თბილელის ნამების“ იტალიური თარგმანი განსაკუთრებულ ყურადღებას.

დამოწმებანი:

ამიზა 1988: Иоане Сабанидзе. Мученичество Або Тбилели. // Абхазия и абхазцы средневековых грузинских повествовательных источников. Груз. тексты на русс. яз. перевёл, предисл. и примечаниями снабдил Г. Амичба. Тбилиси: 1988.

ბარამიძე ... 1958: Барамидзе А., Радиани Ш., Жгенти Б. *История грузинской литературы* (Краткий очерк). Тбилиси: 1958.

ბარამიძე ... 1968: Барамидзе А. Г., Гамезардашвили Д. М. *Грузинская литература*. Тбилиси: 1968.

ბირო 1977: Biró M. Az Abo vértanúságai kapcsolatos kérdések vizsgálatát lásd: M. Biró. Abo's Georgian Vita: Acta Orient. Hung. Tomus XXXI. 2. (1977).

ბირო 1981: Biró M. Iovane Szabaniszdze. Szent Abo vértanúsága. Fordította Biró Margit: Tiniko. Válogatás másfél évezred gzúz prózájából. Európa Könyvkiadó. 1981.

ბირო 1990: Biró M. Az Életadó oszlop legendája és más történetek. Georgiai szentek élete és vértanúsága és más történetek. Georgiai szentel élete és vértanúsága. Válogatta, ógrúz eredetiből fordította, az utószót és a jegyzeteket készítette: Biró Margit. Éietünk könyvek: 1990.

ბრანდი 1961: Brandi M. V. Abo di Tiflis. // Bibliotheca Sanctorum. I. Roma, Italia: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, 1961.

ბუბულაშვილი 2014: ბუბულაშვილი ე. „ქართველთა განმანათლებლის და მოციქულთასწორის წმინდა ნინოს მოღვაწეობა და მის სახელთან დაკავშირებული სიწმინდეები“. კრ-ში: *წმინდა ნინო* (სამეცნიერო კრებული) (პროექტის ავტორი და ხელმძღვანელი რ. სირაძე. შემდგენელ-რედაქტორი მ. ტუსკია). II. თბილისი: „მერიდიანი“, 2014.

გვაზავა 2004: გვაზავა ქ. „იტალიურად ამეცყველებული იოანე საბანისძე (ქართველოლოგიის ახალი მასშტაბი)“. გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1.IV.2004, №16-17.

გუჯეროტი 2005: გუჯეროტი კ. „მადლობა საქართველოს“. გაზ. „საქართველოს რესპუბლიკა“, 30.VI.2005, №153.

ზეთეიშვილი 1988: Зетеишвили И. "Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або". // Памятные книжные даты. Москва: 1988.

ზეთეიშვილი 1989: ზეთეიშვილი ი. აბოს გმირობა და იოვანე საბანისძის ღვაწლი. „ხელოვნება“, 1989, №1.

ზეთეიშვილი 2000: Зетеишвили И. Подвиг Або и деяние Иованэ Сабанидзе. „Символ“ (журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже). № 44. Париж: 2000.

ზეთეიშვილი 2012: Иакоб Цуртавели. Мученичество святой Шушаник, царицы (V в.); Аноним. Мученичество и терпение святого Эвстати Мцхетели (VI в.); Иованэ Сабანიшдзе. „Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або (VIII в.). Переводы с древнегрузинского Протоирея Иосифа Зетеишвили. Москва: 2012.

თარხნიშვილი 1951: Tarnischvili M. Georgia Letteratura. // Enciclopedia Cattolica. VI. Firenze: Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1951.

თოგოშვილი 1962: Сабанишдзе Иоанн. Мученичество Або (отрывки). // История Осетии в документах и материалах (с древнейших времён до конца XVIII века). Сост. Г. Тогошвили и И. Цховребов. Цхинвали: 1962.

იოანე საბანისძე 1982: Иоанн Сабанишдзе. Мученичество Або Тбилели. Пер. К. Кекелидзе. // Древнегрузинская литература (V-XVIII вв.). Сост. Л. Менабде. Тбилиси: 1982.

იოანე საბანისძე 1987: Иоанн Сабанишдзе. Мученичество Або Тбилели. Пер. К. Кекелидзе. // Древнегрузинская литература (V-XVIII вв.). Сост. Л. Менабде. Тбилиси: 1987.

კარსტი 1934: Karst J. *Littérature géorgienne chrétienne*. Paris: 1934.

კეკელიძე 1939: Кекелидзе К. *Конспективный курс истории древне-грузинской литературы*. Тбилиси: 1939.

კეკელიძე 1955: Иоане Сабанишдзе. Мученичество Або Тбилели (отрывки). Пер. К. Кекелидзе. // Грузинская проза. Избранные романы, повести и рассказы в трех томах. Т. I. Москва: 1955.

კეკელიძე 1956: Кекелидзе К. *Памятники древнегрузинской агиографической литературы*. Грузинский текст перевел, исследованием и примечаниями снабдил К.С. Кекелидзе. Тбилиси: 1956.

კეკელიძე 1974: Кекелидзе К. "Иоанн Сабанишдзе. Мученичество Або Тбилели". ნგ-ში: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. XII. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1974.

კეკელიძე 1986: კეკელიძე კ. „იოანე საბანისძე. მარტვილობა აბო თბილელისა“. ნგ-ში: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. XIV. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1986.

ლანგი 1956: Lang D. M. The Martyrdom of Abo. // D. M. Lang. *Lives and Legends of the Georgian Saints*. Selected and Translated from the original texts. London: 1956.

ლუიზი 2004: Luisier P. Gaga Shurgaia, La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanisdsze, Roma 2003, Edizioni Studium, 295 p. // *‘Orientalia Christiana Periodica’* 70 (2004).

მაგაროტო 2003: Magarotto L. Gaga Shurgaia, *La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo* di Ioane Sabanisdze, Roma 2003, Edizioni Studium, 295 p. `Europa Orientalis~ 22 (2003).

მაგაროტო 2004: პროფესორ ლუიჯი მაგაროტოს რეცენზია გაგა შურლაიას ნიგნზე – იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის წამება“. გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1.IV.2004, №16-17.

მაგაროტო 2004: მაგაროტო ლ. „შუშანიკის წამება“ იტალიურად (სათაურში უზუსტობაა. უნდა იყოს: „აბო თბილელის წამება“ იტალიურად – დ. მ.). კრიტიკური, № 11-12. თბილისი: 2004.

მეგრელიძე 1957: Мегрелидзе И. Памятники Древней Грузинской Литературы. Литературная Грузия, № 4. 1957.

მენაბდე 1986: მენაბდე ლ. „ივანე ჯავახიშვილი“. კრ-ში: *ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარი*. თბილისი: 1986.

ონიანი 1956: Ониани III. *Иоанн Сабанисдзе: Жизнь и творчество*. // АКФН. Тбилиси: 1956.

პეტერსი 1934: Peeters P. Les Khazars dans la Passion de S. Abo de Tiflis, *Analecta Bollndiana*. t. LXII, fasc. I, et II. 1934.

პოჯი 2009: პოჯი ვ. ქართული სულიერი კულტურა. ჩვენი მწერლობა, № 10, 15.V.2009.

პრამპოლინი 1949: Prampolini G. *Storia della letteratura universale*. 2. Torino: UTET. 1949.

რავაზი 2004: Ravasi G. Quei classici da tenere vicini. La corretta interpretazione della teoria dell'amore di Sant'Agostino, i fondatori del Metodismo e testimoni della fede meno conosciuti, come Vigilio di Tapso. Esce in italiano il primo saggio sulla spiritualità dei georgiani; uno dei popoli più devoti. „Il Sole-24 Ore“, 29.II.2004, № 59.

რონკონი 2004: Ronconi M. Georgia, crocevia di fede, passioni e lotte. „Jesus“, 2004. № 26:3.

საბინინი 1871: Сабинин М. *Полное жизнеописание святых грузинской церкви*. ч. I. Санкт-Петербург: 1871.

საბინინი 1882: საბინინი მ. *საქართველოს სამოთხე*. სანკტ-პეტერბურგი: 1882.

სალია 1972: Salia K. *La Littérature géorgienne*. „Bedi Kartlisa“, vol XXIX-XXX. Paris: 1972.

ტატიშვილი 1981: ტატიშვილი ლ. „ქართული პროზა დუნაისპირეთში (საქართველო-უნგრეთის კულტურული ურთიერთობისათვის)“. გაზ. „კომუნისტი“. 24.IX.1981, № 220.

ფენრიხი 1981: Fährnrich H. Die Georgische Literatur (Ein Überblick). Tbilisi: 1981.

ყაუხჩიშვილი 2005: ყაუხჩიშვილი ნ. „ქართული კულტურის დიდი შენაძენი“. გაზ. „მწერლის გაზეთი“, 23.IX-3.X. 2005, № 14.

შულცი 1905: Schultze K. Des Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. Texte un Untersuchungen, N. Folge XIII. 4. Leizig: 1905.

შურგაია 2003: Shurgaia G. La spiritualità georgiana: „Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo“ di Ioane Sabanisძე. Presentazione di Levan Menabde. Roma: Edizioni Studium. 2003. (La Spiritualità Cristiana Orientale, 3).

ძეგლები 1964: „წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მონაშისა ქრისტჳსისა ჰაბოჲსი“... წგ-ში: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. I (V-X სს.) (დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით). თბილისი: 1964.

ჯავახიშვილი 1901: Das Matirium des Heligen Eustatius von Mzcheta. Übers. von Dschawachoff. Bearb. von A. Harnack. – Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften. Berlin: XXXVIII, 1901.

„აბო თბილელის წამება“ უცხოურ ენებზე

(მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის)

გერმანულ ენაზე

თარგმანი:

K. Schultze. Des Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. Texte un Untersuchungen, N. Folge XIII. 4. Leizig: 1905.

ლიტერატურა:

Fährnrich H. Die Georgische Literatur (Ein Überblick). Tbilisi: 1981, s. 38.

ინგლისურ ენაზე

თარგმანი:

Lang D. M. The Martyrdom of Abo. // D. M. Lang. Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and Translated from the original texts. London: 1956, p. 115-133.

იტალიურ ენაზე

თარგმანი:

Shurgaia G. La spiritualità georgiana: „Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo“ di Ioane Sabanisძე. Presentazione di Levan Menabde. Roma: Edizioni Studium. 2003. (La Spiritualità Cristiana Orientale, 3).

ლიტერატურა:

გვაზავა ქ. იტალიურად ამეცხველებული იოანე საბანისძე (ქართველოლოგიის ახალი მასშტაბი). გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1.IV.2004, №16-17.

გუჯეროტი კ. მადლობა საქართველოს. „საქართველოს რესპუბლიკა“, 30.VI.2005, 153.

ზარნაძე გ. გუნდრუკს არ ეუკმევ. „თბილისი“, 2-3.IV.2004, № 35.

ზარნაძე გ. მომავლიდან მოსული. „ლიტერატურული საქართველო“. 16-22.IV, 2004, № 15.

თარხნიშვილი 1951: Tarchnischvili M. Georgia Letteratura. // Enciclopedia Cattolica. VI. Firenze: Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1951, pp. 64-79.

მაგაროტო ლ. „შუშანიკის წამება“ იტალიურად (სათაურში უზუსტობაა. უნდა იყოს: „აბო ტფილელის წამება“ იტალიურად – დ. მ.). „კრიტიკრიუმი“, 11-12, 2004, გვ. 174-177.

მარდალეიშვილი ვ. როგორ გააიტალიელა იოანე საბანისძე გაგა შურლაიამ. „საქართველოს რესპუბლიკა“, 27.III.2004, № 71.

პოჯი ვ. ქართული სულიერი კულტურა. „ჩვენი მწერლობა“, 15.V.2009, №10, გვ. 22-27.

პროფესორ ლუიჯი მაგაროტოს რეცენზია გაგა შურლაიას წიგნზე – იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის წამება“. გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1.IV.2004, №16-17.

პუპარი პ. ქართული თვითმყოფადობისა და სულიერების დედაბოძი. „ქართველოლოგი“. №13. 2006. გვ. 26-33.

ყაუხჩიშვილი ნ. ქართული კულტურის დიდი შენაძენი. „მწერლის გაზეთი“, 23.IX-3.X. 2005, № 14.

შურლაია გ. იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის წამების“ დათარიღების ფორმულისათვის. // „ლიტერატურა და სხვა“, №1 (3), 2001, გვ. 112-125.

B.C.Gaga Shurgaia, La spiritualità georgiana. «Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanisidze», coll. La spiritualità cristiana orientale, Roma, Studium, 2003, 19x12, 295 p., 24,50 € // Nouvelle revue théologique. Revue publiée tous les trois mois par un groupe de professeurs de la faculté de théologie de la compagnie de Jésus. – 130:2. – 2008. pp. 382-283.

Brandi M. V. Abo di Tiflis. // Bibliotheca Sanctorum. I. Roma, Italia: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, 1961, pp. 85-87.

Janeras S. Gaga Shurgaia, La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo, di Ioane Sabanisidze, Presentazione di Levan Menabde (La spiritualità

cristiana orientale 3), Edizioni Studium: Roma 2003, 295 pp. // Revista catalana de Teologia. – 29:2. – 2004, pp. 506-507.

Luisier P. Gaga Shurgaia, *La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanisdze*, Roma 2003, Edizioni Studium, 295 p. // „Orientalia Christiana Periodica“ 70 (2004), pp. 581-583.

Magarotto L. Gaga Shurgaia, *La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanisdze*, Roma 2003, Edizioni Studium, 295 p. // Europa Orientalis, Studi e Ricerche sui Paesi e le Culture dell'Est Europeo. 22. 2003. pp. 303-307.

Poggi V. Gaga Shurgaia, *La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanisdze*, Roma 2003, Edizioni Studium, 295 p. // Civiltà Cattolica. – 156, 1 (n. 3712=19.02.2005). 2005. pp. 417-418.

Prampolini G. Storia della letteratura universale. 2. Torino: UTET. 1949. pp. 509-527.

Ravasi G. Quei classici da tenere vicini. La corretta interpretazione della teoria dell'amore di Sant'Agostino, i fondatori del Metodismo e testimoni della fede meno conosciuti, come Vigilio di Tapso. Esce in italiano il primo saggio sulla spiritualità dei georgiani; uno dei popoli più devoti. „Il Sole-24 Ore“, 29.II.2004, № 59, pp. 36.

Ronconi M. Georgia, crocevia di fede, passioni e lotte. „Jesus“, 2004. № 26:3, pp. 96.

Shurgaia G. Ioane Sabanisdze, გგ. Christian-Muslim Relations, A bibliographical history, edited by David Thomas and Barbara Roggema, with Juan Pedro Monferrer Sala ... [et al.], Leiden: Brill, 2009 (The History of Christian-Muslim Relations, 11), გვ. 334-337.

Shourgaia G. Per la formula di datazione del Martirio di Abo di Tbilisi di Giovanni Sabanisdze, a Mons. Paul Canart, in «Studi sull'Oriente Cristiano» 3:1 (1999), pp. 83-95.

Tarchnischvili M. Georgia Letteratura. In: Enciclopedia Cattolica. Firenze. 6. Città del Vaticano: 1951. pp. 64-79.

რუსულ ენაზე

თარგმანები:

Зетеишвили И. Подвиг Або и деяние Иованэ Сабанисдзе. „Символ“ (журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже). № 44. Париж: 2000, с. 273-323.

Иакоб Цуртавели. Мученичество святой Шушаник, царицы (V в.); **Аноним.** Мученичество и терпение святого Эвстати Мцхетели (VI в.); **Иованэ Сабанисдзе.** „Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або (VIII в.). Переводы с древнегрузинского Протоирея Иосифа Зетеишвили. Москва: 2012.

Иоане Сабанисдзе. Мученичество Або Тбилели (отрывки). Пер. К. Кекелидзе. // Грузинская проза. Избранные романы, повести и рассказы в трех томах. Т. I. Москва: 1955. с. 15-21.

Иоане Сабанидзе. Мученичество Або Тбилели. // Абхазия и абхазцы средне-вековых грузинских повествовательных источников. Груз. тексты на русс. яз. перевёл, предисл. и примечаниями снабдил Г. Амичба. Тбилиси: 1988. с. 6-10.

Иоанн Сабанидзе. Мученичество Або Тбилели. Пер. К. Кекелидзе. // Древне-грузинская литература (V-XVIII вв.). Сост. Л. Менабде. Тбилиси: 1982. с. 42-68.

Иоанн Сабанидзе. Мученичество Або Тбилели. Пер. К. Кекелидзе. // Древне-грузинская литература (V-XVIII вв.). Сост. Л. Менабде. Тбилиси: 1987. с. 42-68.

Кекелидзе К. Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Грузинский текст перевел, исследованием и примечаниями снабдил К.С. Кекелидзе. Тбилиси: 1956. с. 31-60.

Кекелидзе К. Иоанн Сабанидзе. Мученичество Або Тбилели. // კ. კეკელიძე. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. XII. თბილისი: 1974. с. 104-128.

Сабанидзе Иоанн. Мученичество Або (отрывки). // История Осетии в документах и материалах (с древнейших времён до конца XVIII века). Сост. Г. Тогошвили и И. Цховребов. Цхинвали: 1962. с. 77.

Сабинин М. Полное жизнеописание святых грузинской церкви. ч. I. Санкт-Петербург: 1871, с. 166-178.

ლიტერატურა:

Барамидзе А., Гамезардашвили Д. Грузинская литература. Тбилиси: 1968. с. 7-8.

Барамидзе А., Радиани Ш., Жгенти Б. История грузинской литературы (Краткий очерк). Тбилиси: 1958. с. 13-14.

Зетишвили И. „Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або“. // Памятные книжные даты. Москва: 1988, с.64-65.

Кекелидзе К. Конспективный курс истории древне-грузинской литературы. Тбилиси:1939, с. 19-23.

Кучухидзе Г. Имена Господни в „Мученичестве Святого Або Тбилели“. Научные труды, серия: филология. XII. Санкт-Петербургский гос. университет, Тбилисский гос. университет. Санкт-Петербург-Тбилиси: 2006, с. 102-113.

Кучухидзе Г. Евангелие от Иоанна и Божьи имена в Мученичестве св. Або Тбилели. „Acta Humanitarica Universitatis Saulensis“ (Издание Гуманитарного факультета Шяуляйского университета). Статьи реферируются в международной базе данных «Index Copernicus». 8. 2009, с. 152-160.

Мегрелидзе И. Памятники Древней Грузинской Литературы. „Литературная Грузия“, 1957, № 4, с. 135-136.

Меликсег-Беков Л. О междоусобице в Тифлисе в 1197 г. по поводу Кривой пасхи (Вокруг старого Тифлиса). Известия Кавказского Историко-Археологического Института. III. Тифлис: 1925, с. 56-60.

Никитин В., Крашенинникова Н. Або Тбилисский // Православная Энциклопедия. Москва: т. 1. 2000, с. 45-46.

Ониани Ш. Иоанн Сабанидзе: Жизнь и творчество. // АКФН. Тбилиси: 1956.

Освящение часовни св. Або в Тифлисе. „Закавказский вестник“, 1850, №28.

Хаханов А. Очерки по истории грузинской словесности, вып. II. Древняя литература до конца XII века. Москва: 1897, с. 33-35.

უნგრულ ენაზე

თარგმანები:

Biró M. Iovane Szabaniszdze. Szent Abo vértanúsága. Fordította Biró Margit: Tiniko. Válogatás másfél évezred gzúz prózájából. Európa Könyvkiadó. 1981. pp. 21-35.

Biró M. Az Életadó oszlop legendája és más történetek. Georgiai szentek élete és vértanúsága és más történetek. Georgiai szentel élete és vértanúsága. Válogatta, ógrúz eredetiből fordította, az utószót és a jegyzeteket készítette: Biró Margit. Éietünk könyvek: 1990. pp. 103-135.

ლიტერატურა:

ტატიშვილი ლ. ქართული პროზა დუნაისპირეთში (საქართველო-უნგრეთის კულტურული ურთიერთობისათვის). გაზ. „კომუნისტი“. 24.IX.1981, 220.

Biró M. Az Abo vértanúságát kapcsolatos kérdések vizsgálatát lásd: M. Biró. Abo's Georgian Vita: Acta Orient. Hung. Tomus XXXI. 2. (1977). pp. 247-260.

ფრანგულ ენაზე

ლიტერატურა:

Karst J. Littérature géorgienne chrétienne. Paris: 1934, p. 77-79.

Peeters P. Les Khazars dans la Passion de S. Abo de Tiflis, Analecta Bollndiana. t. LXII, fasc. I, et II. 1934, p. 21-56.

Salia K. La Littérature géorgienne. “Bedi Kartlisa”, vol XXIX-XXX. Paris: 1972, p. 209.

***The Martyrdom of Abo Tbileli* in Foreign Languages**

Ioane Sabanisdze's composition *The Martyrdom of Abo* (8th century) played a great role in the formation of national self-knowledge of Georgian people. Beginning with the second half of the 19th century, the text has been translated into several foreign languages (Russian, German, English, Hungarian and Italian). This paper gives a survey of these translations and scholarly literature dealing with this composition in foreign languages.

The Martyrdom of Abo, the Perfumer From Baghdad*

During the two centuries which separate the lives of St.Eustace and St.Abo, the whole political structure of the Near East had been altered by a series of military and political upheavals. After capturing Jerusalem in 614, the Persians had undergone complete and humiliating defeat at the hands of the Byzantine Emperor Heraclius. The two great powers were by the middle of the 7th century so weakened by their death-struggle that Persia fell an easy prey to the new force of Islam, while the Arabs came at one point near to storming Constantinople itself. Tiflis, which had been for a short time under Byzantine control, was surrendered to the Arabs about the year 655, and remained until early in the 12th century under Muslim sway.

The Passion of St.Abo of Tiflis, who was put to death by the Arab governor of Georgia on January 6th, 786, is described by a Georgian observer, John son of Saban. His account has the merit of being written soon after Abo's death. In a prologue, which has been omitted in this translation, John describes the pitiful condition to which the Georgian nation had been reduced by Arab rule. The Caliphs had spared no effort to turn the Georgians into Muhammadans; force, cunning and economic coercion, complains John, had all been brought into play, with the result that some of the folk were "shivering like reeds in a high wind". It was partly to encourage his countrymen to stand firm that John relates the heroic death of St.Abo, himself an Arab by birth, but converted to Christianity while living in Georgia.

Abo's Passion is of value not only for the religious history of Georgia, but also for the remarkable account it contains of a journey to the Khaqan or Emperor of the Khazars, a people of Turkish origin who adopted the Jewish faith. From their headquarters on the Volga they played a vital role in eastern politics and trade. Their rather unattractive habits and appear-

* Lang D. M. *Lives and Legends of the Georgian Saints*. Selected and translated from the original texts. London: 1956, pp.115-133.

ance became a byword among the Greeks, who used the expression, “You Khazar-face!” as a term of abuse.

The German version of the Passion of St.Abo edited by K.Schultze in Harnack’s *Texte und Untersuchungen* (1905) gives a full list of references for the numerous biblical quotations encountered throughout the text. **January 7th**. Passion of the Holy and Blessed Martyr of Christ Abo, who was martyred in Georgia, in the town of Tiflis, by the hands of the Saracens; related by John, son of Saban, at the command of Samuel, by the grace of God Catholicos of Georgia.

Abo’s arrival in Georgia, and his baptism

A.D.772. Now this happened at the time when the ruling prince of Georgia, Nerses, son of the Kuropalates** and ruling prince Adarnerse, had been summoned to the land of Babylon by its ruler, the Saracen Caliph Abdulla, the Commander of the Faithful, who ruled in the great city of Baghdad which he himself had built. At the instigation of evil men, he cast Duke Nerses of Georgia into a dungeon, where he was kept for three years until by God’s command the Caliph Abdulla died and was succeeded by his son Mahdi (A.D. 775-85). Then God in His beneficence prevailed on Mahdi the Commander of the Faithful to release Nerses. So he let him out of his foul dungeon and sent him home again to be Duke of his own country once more.

And now, O lovers of Christ, I should like to tell you about the blessed saint and martyr Abo, what sort of person he was, and how he came here to Georgia. He was born of the line of Abraham, of the sons of Ishmael and the race of the Saracens. He had no foreign blood in him, nor was he born of a slave-woman, but of pure Arab stock on both his father’s and his mother’s side of the family. His father and mother and brothers and sisters resided there in Baghdad, the city of Babylon. And he was a lad about eighteen, or at least seventeen years old.

* A high Byzantine court title, regularly bestowed on the ruling princes of Georgia, Armenia and other frontier states adjoining Byzantium.

Wishing to come here in Georgia with Duke Nerses, he entered into his service, because he was good at preparing fragrant scents and lotions, as well as versed in the literature of the Saracens, the children of Ishmael, whom Hagar bore to Abraham.

It was not of his own free will that Abo decided to come to our country. Just as the Lord spoke to the blessed Abraham in that land of Chaldaee, saying, “Depart from your country and your kindred and your father’s house, and enter into a land which I will show you” – in the same way this descendant of Abraham was not actuated by his own resolution but by a divine summons. So he left his father and mother, his brothers, sisters and relatives, his possessions and lands, as it laid down in the Holy Gospel, and travelled here with Nerses for the love of Christ. When he arrived in Georgia he lived with Duke Nerses; his good qualities made him generally popular, and he learnt to read and write and converse freely in Georgian.

Then he started to acquire and read the holy books of the Old and the New Testaments, for the Lord guided his understanding. He used to go to church and listen regularly to the Holy Gospel and readings from the Prophets and Apostles, and ask questions and gain information from many expert theologians. Some of them, by seeming to oppose him, were really giving him the chance to gain knowledge. In this way he became perfectly familiar with all the doctrine which has been given by Christ to the Holy Catholic Church. And so he became estranged from the faith of Muhammad and abandoned the rites and beliefs of his native land. He began to love Christ with all his heart, being inspired by the words, “They related to me the creed of the heathen; but it was not like unto Thy law”. As he could not profess Christianity openly, he fasted and prayed to Christ in secret, and looked for a hidden place where he might receive the baptism of Christ, for he was afraid of the Saracens who occupy and rule our land.

A.D.779-80. Now at this time the Saracen authorities again became enraged against Duke Nerses, and he took the flight. Though hard-pressed by the Saracen army the Lord saved him from their hands, and he passed through the gateway of the Ossetes, which they call Dari-Alan (the Alans’ gate, or Dariel Pass over the Caucasus). Among the three hundred men of his escort was Abo, the blessed servant of Christ.

Nerses came as a refugee from his own country into the land of the north, where is the home and abode of the sons of Magog who are called the Khazars – wild men, fearsome of face, savage in character, drinkers of blood, without religion, except that they recognize a god the creator. When Duke Nerses arrived in the presence of the King of Khazars the latter welcomed him graciously, as a stranger and a refugee from his enemies, and gave him and his followers food and drink.

When the blessed Abo saw that he had left the dread of Saracen tyranny far behind he hastened to draw near to Christ, and was baptized by the hands of venerable priests, in the name of the Father, Son and Holy Ghost. For there are many towns and villages in that northern land which by the grace of the Holy Ghost abide securely in the Christian faith. The blessed Abo was henceforth evermore filled by Christ's grace, and able to devote himself without hindrance to fasting and prayer.

After some time had elapsed, Nerses asked the King of the North to let him leave for the land of Abkhazia; he had earlier sent his mother, wife, children and treasure and all his household there since that country was secure from the Saracen threat.

Then God put the King of the North into a kindly mood, and he let Nerses go after presenting him with many gifts. So they set out, joyful in God's grace, and crossed the land of the heathen folk who are entirely ignorant of God, travelling in safety day and night for three months*. The blessed Abo spent all the journey in prayer and fasting, and uninterruptedly singing psalms. When they reached the land of Abkhazia, the prince of that country welcomed Nerses and all his retinue. When Nerses set eyes on the queen his mother, and his wife and children, everyone gave joyful praise to God for keeping them safe and sound.

After the prince of Abkhazia had heard about the blessed Abo and how he had recently been baptized, he and all his people were very glad. The prince and the bishops and priests invited him and gave him their blessing, fortified him with encouraging words and cheered him with the promise of eternal life in Christ Jesus. Abo for his part thanked them, answering with words of true faith, so that they were amazed and glorified

* Some manuscripts read "three days", which is absurd when we consider the distance between the Volga and the Black Sea province of Abkhazia.

God. More and more thanks did the blessed Abo render to God when he saw how their country was filled with Christ's faith, and no pagans were to be found living inside its borders. The frontiers of their land are formed by the Pontic (Black) Sea, which is a special domain of the Christian faith right up to the Khaldian borders. Trebizond is situated there, and so is Ap-sarea and the port of Nicopsia. And these towns and spaces are under the sway of the servant of God, the emperor of the Ionians, whose residence is in the great city of Constantinople.

When the blessed Abo saw the exceptional devotedness of the local people and their assiduity in prayer, he was filled with a fever of emulation, remembering the words of the holy apostle, "It is always good to imitate excellence". In that wintry season, on the 17th of January, the commemoration of our holy father Antony, he began to emulate Antony's severe exertions. Though living an urban life he struggled against man's enemy the devil as if he were out in the wilderness. By vigil and fasting he subdued his youthful flesh, so that he was to quench all the fiery darts of the evil one. He remembered how our Redeemer went out into the desert after His baptism and by praying and fasting forty days defeated the wiles of His temper the devil. In the same way the blessed Abo uttered no word in human society, but directed his gaze up to God in pious prayer; and thus he passed three months plunged in fasting and silent meditation. During those holy days of Lent, for seven weeks he used to partake of the sacred mystery of the Body and Blood of Christ on Sundays and Saturdays. On these occasions only he used to take a little food. At last he reached the great and holy festival day of the Resurrection of Christ our Lord; after this, he relaxed his austere fasting and loosed his tongue from its silence and glorified God.

Meanwhile after the flight of Nerses from Georgia, the Caliph Muhammad sent Stephen, son of Gurgen, and nephew of Nerses, to be prince of that country in place of his uncle, according to God's command. Then Nerses was glad because God had not deposed his family from its royal dignity. As he was extremely homesick, he sent envoys to ask the Caliph's representatives in Georgia to grant him a safe-conduct, and set off homewards with all his followers.

Just as they were leaving the land of Abkhazia, the prince of Abkhazia summoned the blessed Abo and said to him, “Do not leave this country because the Saracens control the land of Georgia, and you are of Saracen birth. They will not tolerate you among them as a Christian. I am afraid for your sake, lest they deflect you willy-nilly from the Christian faith, and so bring to nothing your great feats of piety”.

But the blessed Abo replied, “Now that Christ has shown His mercy towards me and released me from the darkness of my original ignorance and made me worthy of being baptized in Him, nothing can make me deny His name. Even if they offer me vast sums of gold and silver or interrogate me with tortures and flogging, they cannot take away from me the love of my Savior! So do not detain me, O faithful servant of God! For what merit is there in my staying here, where no danger exists, nor any chance of denying for Christ? I pray you now let me go to reveal my Christian faith to those that hate Christ, just as I have heard that it was declared by Christ in the Holy Gospel, “No one lights a candle and puts it under a bushel, but they set it on a candlestick, so that it may give light to all. Thus let your light shine before men”. So why should I hide this radiant truth with which Christ has illuminated me? Nothing will make me hide from the risk of death, for I have learnt from the holy apostle that “the faint-hearted cannot inherit the kingdom of God”. Therefore I am not afraid of death, since I look for the kingdom of Christ”.

A.D.782. In this way he won over the prince who let him go. Then he went with Nerses to the land of Georgia and entered the city of Tiflis, where he walked about openly professing the Christian faith. Of the local Saracens who had known him before some swore at him, others tried to intimidate him, others pestered him, while some tried to win him over by soft words. But he remained firmly attached to Christ, and was quite unmoved by them. For three years he went about openly in the city and the villages nearby as a professing Christian, and nobody molested him, for his time had not yet come. But God-fearing people who knew of his piety provided him with food and clothes.

The martyrdom of St. Abo

You who love Christ Jesus and the holy martyrs, listen to my account of this Christian hero, whose glorious courage won him the martyr's crown!

A.D.786. In the reign of our Lord Jesus Christ, in that year after His Passion and Resurrection when Constantine, son of Leo, was reigning over the Christians in the great city of Constantinople, when Mousa, son of Mahdi, Commander of the Faithful, was reigning among the Saracens, in the pontificate of Samuel, Catholicos of Georgia, when Stephen, son of Gurgen, was Duke of Georgia, in the year 6424 from the Creation,* on Friday, January 6th, we commemorate the day of witness of the blessed saint and pious hero Abo in the city of Tiflis. Now this is how it occurred:

A.D.785. A little time before those days, the blessed martyr of Christ had been arrested and brought before the magistrate who was Amir (Saracen governor) over the city of Tiflis, who cast him into prison because of his Christian beliefs. Soon afterward, however, Duke Stephen of Georgia intervened on his behalf and brought him out of prison and let him go.

A few days later, the people who had denounced the holy martyr were again moved to anger and fury, and filled with spite against the Christians. They concerted an intrigue against the saint and appeared before the new magistrate, who had replaced the previous Amir and judge in the city of Tiflis, and said to him, "In this town there is a youth who was a Saracen by birth and brought up to live in that faith which Muhammad the Prophet gave us; and now he has abandoned this faith of ours and declares himself a Christian and walks fearlessly about the city teaching many of our people how to become Christians. Now you order his arrest and have him tortured and beaten until he confesses the faith of our prophet Muhammad. If he refuses, then kill him, so that his words may not win him a lot of imitators".

When certain Christians heard what these people were urging they quickly went and told the blessed Abo. "Look you", they said, "they are

* Thus in some of the manuscripts; however, the list of names of contemporary sovereigns shows this date, corresponding to A.D.915 is wrong, and that the year must in reality have been A.D.786.

now hunting for you to arrest, torture and beat you”. And they besought him to run away and hide. But he replied, “I am ready to face not only torture but even death for Christ’s sake”. So he went out cheerfully and walked openly about the city precincts.

Then the magistrate’s ushers came and arrested the blessed Abo and dragged him before the judge. And the magistrate said to him, “What is this I hear about you, that you are a Saracen and descent, and have abandoned your native religion and fallen into error among the Christians? Now get ready to pray according to the faith in which your parents brought you up”.

The blessed Abo, however, fortified in devotion to Christ and filled with spiritual faith, said to the Amir his judge, “You are quite right in saying that I am a Saracen by blood, born into that race on both father’s and mother’s side. I was educated in the religion of Muhammad, and lived according to it as long as I remained in ignorance. But when the Almighty had mercy on me and selected me from among my brothers and relatives and saved me through His Son Jesus Christ my God, and granted me a more perfect understanding, then I quitted my former faith, as being a man-made creed based on fables thought up by human subtlety and invention. So now I cling to the true faith I have been baptized and now worship, for this is the True God, and now I am a Christian unwavering in my conviction”.

The judge said to him, “Give up these insane ideas! If it was through any material want that you were attracted to the Christians, I will now treat you with greater gifts and favour”.

The blessed Abo said to him, “Let your gold and silver remain with you for your own corruption. I do not seek human favours for I possess Christ’s bounty, the crown of life incorruptible and grace eternal in heaven”.

Then the judge ordered Abo’s hands and feet to be bound with iron chains, and in this condition he was shut up in prison. But the saint was happy and gave thanks to the Lord, saying, “I thank Thee, O Lord, my God and Redeemer Jesus Christ, for making me worthy of enduring trial and imprisonment for Thy holy name”. It was then Tuesday, December 27th, the commemoration of St. Stephen the disciple of Christ, first deacon

and protomartyr, and prince of all the martyrs; thus it fittingly befell that the prince of all martyrs, together with all the martyred host, should intercede for him, that this latest witness for Christ might not be prevented from being numbered among their glorious company!

So the blessed Abo stayed in his dungeon fasting and praying and singing psalms incessantly day and night. He performed deeds of charity, selling all his property to minister to the wants of his needy and famished fellow-prisoners. But the teachers of falsehood and the informers came to him and uttered words of cunning flattery: "Son, do not sacrifice yourself, do not bargain away your young life in exchange for Christianity or alienate yourself from your brothers and relatives, lest you bring evil on your own head, and make us all sad. Some of them threatened him and said, "What use will this Christ of yours be to you? Who is going to save you from our hands? For they are already getting fire and instruments of torture ready to be used on you if you do not turn to us".

Abo paid no attention to them, but went on praying and singing psalms silently in his mind. After they had gone on talking a long time he said, "It is no use haranguing me, for I am like a deaf man and have heard nothing, and like a dumb man who never opens his mouth; I have become like a man deprived of hearing, with whom it is quite useless to converse, for my hope is in the Lord. Leave me alone, you worthless people, so that I can seek out the commandments of my God". Since they could not shake this righteous man they went crestfallen away.

The blessed Abo remained in prison nine days, and spent all the day-time fasting and the nights in vigil until dawn. But on the ninth day he said to all the Christians and others who were with him in jail, "Tomorrow is the day of my passing away, to be united with my Lord God Jesus Christ". For this fact was revealed by the Lord to His martyr.

After this he stripped off his clothes and gave them to be sold, so that they could buy candles and incense to burn for him; and these he distributed for burning in all the city churches. He also sent to ask all the priests to pray for him, so that he might not be deflected from the Christian faith, but be made worthy of the calling of the Christian martyrs.

He passed the night before his solemn commemoration day in vigil,

and lifted up two great candles in his hands and stood up in the middle of his prison. There he remained standing upright till dawn without respite, until he had finished reciting the Psalms and the candles had burnt away in his hands, which were fastened to his neck with iron chains. And as he stood steadfastly he spoke aloud, saying, “I will lift up my eyes unto the Lord, He is ever before me, for He is my right hand that I may not falter”, and the words that follow.

When the tenth day dawned, it as the 6th of January, the commemoration of our Lord’s baptism; and it was a Friday. And the blessed Abo said, “This is a great day for me, for I see the twofold victory of my Lord Jesus Christ, since it was on this day that he went down unclothed into the river Jordan to be baptized; and the heads of the monster hidden in those deep waters He annihilated by divine power. Now it is my turn today to vanquish the fears which beset my soul’s fleshly covering, and go down into the city as into the sacred waters to be baptized in my own blood by fire and spirit, as John the Baptist preached. Then indeed I shall enter again into the waters to receive baptism, for it is today that the Holy Spirit goes over all the waters, by which all Christ’s faithful followers are baptized as in the river Jordan. When I am divested of my body, I shall revile and trample on the wily machinations which Satan has devised for me in this city.

“And again, it was on a Friday that my Lord Jesus Christ in His Passion, with His hands nailed to the Cross exposed the enemy of all mankind and put him to shame to all the ends of the earth. Now grant me too that I may take up the struggle against that foe of the Christians, and by shedding my blood for Christ may turn him into an object of contempt and derision for all Christians because he imagined that he could estrange me by fear of death from the love of my Lord Jesus Christ. But I shall pour scorn on his plans and overcome him by Christ’s grace and thus repay my twofold debt to my Saviour”.

Then he asked for water and washed his face and anointed his head and said, “Once upon a time I myself was a skilled perfumer and mixer of fragrant oils. But today this is my anointing for the grave. From now on I shall no longer be anointed with this perishable oil of my petty nature, but as Solomon the Wise taught me in his *Song of Songs*, “I ran in the savior of Thy good ointments,” O Christ, who filled me with the imperishable

perfume of Thy faith and love. Thou knowest, O Lord, that I have loved Thee more than I have loved myself!”

When he had spoken these words he went into the holy church and they let him partake of the Holy Sacrament of Christ’s Body and Blood. It was the third hour of his solemn festival day, and when he had partaken of the true and life-giving mystery, he said, “I thank Thee, my Lord God Jesus Christ, who hast given me as provision for my journey this life-imparting flesh of Thine, as well as Thy sacred blood to be my cheer and strength! Now I know that Thou hast not abandoned me, but art standing by me, and I by Thee. From now on I shall take no more of that other food from which one grows hungry again, nor of that other drink from which one thirsts again, but this is sufficient for me until the life eternal. Now, though I walk through the valley of the shadow of death, I will fear no evil, for Thou, O Lord, art with me”.

As soon as he has said these words the judge’s minions arrived, and he took leave of all the imprisoned Christians and said, “Remember me in your prayers, for you will see me no more in this transitory world”. And they attached chain to his feet and hands and brought him out through the town. The Christians and friends of his who saw him shed tears for his sake; but St.Abo said to them, Do not weep over me, but be glad, for I am going to my Lord. Send me on my way with prayers, and may the peace of the Lord protect you!” But he went along like someone who is making a corpse to walk, for it was thus that he looked upon his body; and as he went along he repeated in his mind the 118th Psalm*: “Blessed are the undefiled in the way, who walk in the law of the Lord”. After he had chanted this passage he repeated the words of that blessed robber, “Lord, remember me when Thou comest into Thy kingdom”.

In this way he arrived before the judgment seat of the Amir his judge: when he had come there, he boldly made the sign of the Cross over the gate, and crossed himself. Then they brought him before the magistrate, who said to him, “What is this, young man, what ideas have you got into your head?” But the holy martyr became filled with the Holy Ghost and said, “I have taken thought, and am a Christian”.

* In the English Psalter, Psalm 119.

The judge said to him, "Have you abandoned your idiocy and folly?" The blessed Abo said to him, "Although I was once sunk in ignorance and foolishness, nevertheless I later became worthy of Christ".

The judge said to him, "Do you not realize that with these words of yours, you have pronounced your own death sentence?" St.Abo replied, "If I die, I am convinced that I shall live with Christ. Why do you delay? Carry out your design upon me! For I am as firm as that wall against which you are leaning; I do not listen to your futile words, for my mind is with Christ in heaven".

The judge said to him, "What is this delight granted to you from Christ, for the sake of which you do not even shrink from death?" St.Abo said to him, "If you desire to know this delight, then believe in Christ yourself and be baptized in Him, and thereby you will become worthy to experience the delight he bestows".

Then the Amir became angry and ordered him to be taken out and beheaded. The attendants led him out from the bar of judgment into the palace courtyard and removed from him the irons which shackled his hands and feet. But the saint himself quickly tore off the robe in which he was clad; when he was naked he made the sign of the cross over his face and body, saying, "I thank and bless Thee, O Holy Trinity, that Thou hast made me worthy to take part in the feats of Thy holy martyrs!" After saying this, he folded his arms cross-wise behind his back, and with a glad face and steadfast spirit invoked Christ and bowed down his neck to the sword.

Three times they struck him with the sword, for they thought that by fear of death, they might separate him from Christ; but the holy martyr looked on the sword in brave silence until he offered up his soul to the Lord.

When the foes of Christ who had denounced the saintly martyr saw that the blessed one's life was accomplished in Christ, that he had fought the good fight and had overcome their demented frenzy by his faith and constancy, they were even more filled with spite, and appeared in front of the tyrant and said, "We know that the Christians have a custom that if someone is executed for this Christ of theirs, they steal his body and give it honorable burial. And with fraudulent intent they publicly declare

it to have miraculous healing powers and distribute the garments and hair from its head as well as its bones as a talisman against sickness, and in this way they deceive a lot of ignorant people. Now order his body to be handed over for us to take out and burn with fire and scatter to the wind and confound the fraud of the Christians, so that they may all see and be afraid, and some of them be converted to our faith. Our people also would be deterred by this from turning to the doctrine of the Christian". (Although they said this from spite towards the Christians they testified to the strict truth, since Christ's martyrs are a source of healing grace to all who draw near to them in Christ-given love and faith).

The judge answered, "take it wherever you like, and do with it whatever you think best". Then they went and raised his sacred body from the ground and laid it in a portable box together with his clothes: from the earth they scooped up the blood that had been shed by this righteous one. Leaving absolutely nothing upon the ground, and they poured it into a receptacle. They loaded the saint on to a cart, just like those forty steadfast saints – for the place where they cut off the head of the holy martyr was by the portals of the holy church dedicated to the Forty Saints*, so that it was fitting that he should be treated in the same way as those forty valiant holy martyrs had been.

After they had transported the saint's sacred body outside the town and taken it up to the spot which is called the Place of Lamentation – for it is there that the burial ground of the people of this town is situated – they took him off the cart and laid him on the ground. They collected firewood and straw and oil, and heaped it on to the holy body and set fire to it, until they had burnt the flesh of the holy martyr on that spot which is to the east of the city fortress which they call *Sadilego* ("the Dungeon"), at the edge of a cliff on the steep bank of the great river which flows eastwards from the city and is called the Kura.

They did not let any of the Christians come near that place until they had finished burning the holy martyr's corpse. But the relics of the holy martyr, which they were unable to destroy by fire, they stuffed into a sheepskin which they sewed up firmly and carried and threw into great

* These are the Forty Martyrs of Sebastia, to whom there is more than one reference in the Life of Peter the Iberian, above.

river, below the city bridge on which the venerable Cross of the Bridge was set up. And the river water became a winding sheet for those sacred relics and the depths of the waters a sepulcher for the holy martyr, so that no one should wantonly disturb them. Thus it was that Christ's foes acted, and thus that the blessed one completed his noble deeds of piety.

Then a multitude of Christians from the town assembled and set aside all dread of the tyrants and came out in a body to the place where they had burnt the corpse of the holy martyr. Old folk hurried along with their sticks, the lame hopped along like deer, youths came running, children raced each other, while the women were like those saintly bringers of perfume who ran to bring sweet ointments to the tomb of Christ of our Lord – truly now they imitated them, for they ran with tears and brought with them candles and incense in their hands. All of them came joyfully, offering up thanks to Christ and scooped up the earth at that spot and brought many who were afflicted by various diseases, and they were cured that same day.

But God omnipotent showed His might still more greatly, and gave glory to his martyr and revealed a wondrous miracle so that all should know that this was a martyr of Christ. When that day was growing dim and it was the first hour of the night, the Lord set over that spot a flaming star like a fiery torch, which stood for a long time over the place where they had burnt the blessed martyr of Christ. It stood high up in the sky until the third hour of the night or longer, and gave forth a brilliance that was like no earthly fire, but like a fearsome lightning flash, seen by all the townspeople, including the judge and all the local Christians and all the Saracen judge's attendants came out to look at that spot because they imagined the Christians might have lit the place up. When they drew near the spot they saw the star rising up higher in the air, and could not approach the place, for they were seized with the fear of God.

Again, on the second night a light still more wondrous issued from the river. The Saracens, amazed by this unusual spectacle of heavenly fire between earth and sky, tried to conceal the marvel; yet no waters could quench it, nor could the furiously seething waves and depths put it out. Where they had hurled in the divinely consecrated relics of the

blessed martyr below the bridge, a light shone in the form of a pillar like a lightning flash, which continued bright for a long time. Both sides of the river were lit up, the craggy banks, and the bridges from top to bottom. This also was witnessed by the whole multitude of the townsfolk, so that all might be convinced that this was indeed a martyr of Jesus Christ, the Son of God, and that everyone, whether believers in Christ or unbelievers, might understand that true is the word of the Lord when He said, "If anyone serve me, he will receive honor from my Father, which is in heaven".

If now he showed such honour to Abo's perishable flesh, how much more shall we not see him honored at the resurrection of the just, when he is crowned imperishably among the angels in glory and exaltation? What shame for their demented frenzy will fall upon those who denied Christ and smote and persecuted and destroyed those saints of His whom then He will be admitting into His heaven! But, now, beloved, it behoves us all the more to cherish the memory of those first blessed martyrs, that through what we have witnessed of this new martyr we may believe also in those protomartyrs, and utter the words of the blessed David: "Honourable before the Lord is the death of His saints!" And to Him belongs glory, now and always and for all eternity, Amen.

წმინდა აბო თბილელისადმი მიძღვნილი საგალობლები

თთუესა იანვარსა ზ წმიდისა აბოისი* დასადებელნი

უფალო ღალატყავსა, გ~ დ

ეჰა დიდებული, საკუირველი წმიდისა და ახოანისა ქრისტეა-
სისა აბოისი, რამეთუ რომელი-იგი ისმაიტელ იყო რჩულითა,
შური აიღო წმიდისა მოციქულისა პავლე(მ)სი, რათა ზე აქუნდეს
სახელი მისი ყოველთა კიდეთა სოფლისათა. მოვედით, მორწ-
მუნენო, ვადიდებდეთ საცსენებელსა მისსა და უგალობდეთ...
რომელმან ღირსად გუირგუინის ყო იგი.

რაჟამს წარადგინეს იგი წინაშე მძლავრისა მის აგარეანისა,
აიძულებდა მას და ეტყოდა, რათამცა უარ-ყო ქრისტეა, ხოლო
მან აიარა ძე მამისა თანა და არა უარ-ყო სამება წმიდაა.
მოვედით, მორწმუნენო, ვადიდებდეთ [საცსენებელსა მისსა და
უგალობდეთ, რომელმან ღირსად გუირგუინის ყო იგი].

(მა)შინ განრისხნა გულისწყრომითა მძლავრი იგი და ფერი
პირისა მისისა ექცეოდა ზედა წმიდისა მონამისა ქრისტეისისა
აბოისა, ხოლო იგი უფროს ღალადებდა და იტყოდა: დაღაცათუ
ცეცხლითა და ტანჯვითა აღმასრულოთ მე, არა უარ-ვყო სამე-
ბა წმიდაა. მოვედით, მორწმუნენო, [ვადიდებდეთ საცსენებ-
ელსა მისსა და უგალობდეთ, რომელმან ღირსად გუირგუინის
ყო იგი].

* უძველესი იადგარი. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები
დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანიკევმა და ლ. ხევსურიანმა. თბ., 1980, გვ. 57-59.

მაშინ აიჭურვოდეს ურჩულონი იგი წყობად ზედა წმიდისა მოწამისა ქრისტესისა აბოძსა, ხოლო მან სიხარულით მოუდრიკა მახუილსა ქედი თუისი, რამეთუ სუროდა მისლვად უფლისა თუისისა და ისწრაფდა შესლვად სასუფეველსა მისსა. მოვედით, [მორწმუნენო, ვადიდებდეთ საკსენებელსა მისსა და უგალობდეთ, რომელმან ღირსად გუირგუინის ყო იგი].

აკურთხევდითსა

(ყოველ)ნი საქმენი ღმრთისანი და (ყოველ).

რაჟამს შეკრბეს მოხუცებულნი ისმაიტელთანი წინაშე ურაკპარაკთა მათთა და განიზრახვიდეს იგინი წმიდისა მოწამისა ქრისტესისა აბოძსთუის. მღდელნი აკურთხევდით, რომელმან განაძრიელა იგი, ერნი უფროსად ამაღლებდით მას უკუნისამდე.

მაშინ უბრძანა მძლავრმან მან მოწოდება წმიდისა აბოძსი და ეტყოდა მას: უკუეთუ ესე ესრეთ არს, აბო, რასა-ესე შეგნამებენ შენ? მღდელნი აკურთხევდით, რომელმან ძრიელებად მიჰმადლა, ერნი [უფროსად ამაღლებდით მას უკუნისამდე].

მიუგო წმიდამან მოწამემან უფლისამან აბო და რქუა მას: მშობელნი ჩემნი თუ ისმაიტელ არიან, ხოლო მე მსახური ვარ ჭეშმარიტისა ძისა ღმრთისაჲ. მღდელნი აკურთხევდით, რომელმან განაძრიელა იგი, ერნი [უფროსად ამაღლებდით მას უკუნისამდე].

მაშინ განრისხნა მძლავრი იგი და ფერი პირისა მისისაჲ ექცეოდა ზედა წმიდისა და ახოანისა ქრისტესისა აბოძსა. [მღდელნი აკურთხევდით, რომელმან განაძრიელა იგი, ერნი უფროსად ამაღლებდით მას უკუნისამდე].

ადიდებდითსა გ~ დ გ~ ი

დღეს ღაღადებდა აბოჲ შორის სიმრავლესა წარმართთასა: ვითარ მიმელოს მე ცხორებაჲ კაცობრივი და ვითარ წარმეკუეთოს თავი აბოს? ვითარ მომმართოს მახუილმან, ვითარცა ნაყოფმან კეთილმან? ვითარ აღმევსოს მე გული სისხლითა, ვითარცა მანანაჲთა? მიკსენ მე, უფალო, აგარეანთაგან. ხოლო სიმრავლეჲ აგარეანთაჲ ღაღადებს და ეტყუის აბოს: მოიქეც რჩულისა ჩუენისაებრ და იყო შენ ყოველთა უწყესთაჲს.

ხოლო აბოი ღაღადებდა და ეტყოდა: არა მიკვს მე თქუენ-
გან ქრთამი – ოქროი, არცა ანთრაკი, არცა ვეძიებ ცხორებასა
ამის სანუთროდსასა, არამედ რაითა ვიხილო სული წმიდაჲ მარ-
ჯულ მამისა მჯდომარეი, რომლისა სიტყუანი მისნი ტკბილ არ-
იან უფროდს თაფლისა მის გოლეულისა, არამედ ვითარ გნებავს,
წარმართნო, აღმასრულეთ, რამეთუ არავინ არს მიმღებელ სუ-
ლისა წმიდისა.

მაშინ მონყუიდეც აბოი მახუილითა და გუამი მისი დაწუეს
ცეცხლითა და წარიყვანეს იგი ანგელოზთა ღმრთისათა წინაშე
უფლისა. იხილა და რქუა მას: გიხაროდენ, აბო, რომელ არა შე-
განუხა მახუილმან, არცა სატანჯველთა, არცა სიმრავლემან
აგარეანთამან. ამისთუისცა ღირს იქმენ შესლვად სასუფეველსა
ცათასა და ცხორებასა წარუალსა.

აქებდითსა გ~ ა ა გ~ ი

ტანჯვასა დაუთმო ისმაიტელთასა წმიდამან აბო, მკნდა და
ემშაკნი განასხნა, და მსხუერპლად შეწირნა ჳორცნი თუისნი და
ქრისტესა ქადაგებდა. ვითარცა მნათობმან და მოლუანემან ყოვ-
ლისა სოფლისამან ილუანა და სიკუდილი შეურაცხ-ყო, და ზრუნ-
ვაჲ ამის სოფლისაჲ დაუტევა, და შენ მხოლოსა სათნო-გეყო, და
ან მეოხ არს სულთა ჩუენთათუის დიდსა წყალობასა.

სუროდა მისლვად უფლისა თუისისა სანატრელსა მოწამე-
სა ქრისტესისა აბოს. დგა წინაშე მძლავრისა მის, ჰხედვიდა
მახუილსა აღმართებულსა. არა შეშინდა შინებისაგან მათისა,
არამედ განიძუარცა სამოსელი, მოუდრიკა მახუილსა თავი თუ-
ისი და დასთხინა სისხლნი თუისნი, და ან მეოხ არს სულთა ჩუენ-
თათუის დიდსა წყალობასა.

შეიმოსა სამოსელი ღირსთა მამათაჲ საყუარელმან ქრის-
ტესმან აბო. ურმითა მიაქუნდა, ვითარცა ეტლითა, ადგილსა
მას შესაწირავსა. ვითარცა მსხუერპლი კეთილი და საკუმეველი
სუნნელი და ნელსაცხებელი პატიოსანი ცეცხლისაგან შეიწირა
და საფლავი მისი წყალთა ზედა, და ან მეოხ [არს სულთა ჩუენ-
თათუის დიდსა წყალობასა].

დღესასწაულსა მას შუენიერსა, ნათლის-ღებასა მაცხოვ-
რისასა, მეორედ შობასა დიდისა მოწამისა აბოისსა იხარებ-

დეს მდინარენი და მნათობდეს ღელვანი, რამეთუ სათნო-იყო ქრისტემან მის თანა წყალთა შინა. მაშინ განიკურნებოდეს უძრულებანი კაცთანი და სიხარულით აივსნეს მორწმუნენი, და აწ მეოხ [არს სულთა ჩუენთათუის დიდსა წყალობასა].

ოხითაჲ

რომელი გალობაჲ ანუ ვითა.

**ფსალმუნი, აღელუაჲ, სახარებაჲ –
ყოველი წმიდათაჲ ამსახურო.**

ველთაბანისაჲ ვ~ დ ბ

მოვედით, მორწმუნენო ქრისტესნო, ვჰყოფდეთ ვსენებასა წმიდის(ა) აბოძსა, რომელმან შეურაცხ-ყო განწყობილებაჲ იგი აგარეანთაჲ და შეურაცხ-ყო ცეცხლი და მახუილი სახელისათუის ქრისტესისა, მოიგო გუირგუინი ღიდებისაჲ წმიდათა მისთა თანა.

დღესასწაულობა ნათლისღებისათვის უფლისა ჩუენისა
იესუ ქრისტესა და კსენებად ღუანლით შემოსილისა
უძლეველისა მონამისა ჰაბო ისმაიტელ ყოფილისა
ქართველისა*

უფალო ღალატყავსა... კმაჲ, დ... (რაჟამს იხილე ურ...)**

დამბადებელი დაბადებულთაჲ, ღმერთი, გარეშეუნერელი
და მიუნდომელი, უხილავი, გამოუთქუმელი, რომელმან
სიბოძნით დაჰბადა და შექმნა წყალთაგან ქუეყანაჲ ესე
ძალითურთ და სამყაროთ, და გამოაბრწყინვა მას შინა
ნათელი ესე მცხინვარებისა მზისაჲ და კაცთა მოჰმადლა
ცხოვრებაჲ ესე, ინება კუალად ცხოვრებაჲ ჩუენი წყალთაგან
და ქუხს კმითა ზეგარდამო განახლებად სულთა ჩუენთათვის.

ნათელი ნათლისაგან შობილი, სიტყუაჲ მამისაგან
გამოსრული, სრული ღმრთეებითა, თანაარსი და თანამოსაყდრე,
სწორი მამისაჲ ბუნებით, გამოჩნდა ჴორცითა, წყალთაგან
ნათელი ილო ან, რაითა განწმიდნეს და ყვნეს იგინი
განწმედელად სულთა კაცთასა და განმანათლებელ,
განმათავისუფლებელ ცოდვათაგან, და მოსცეს მადლი
დათრგუნვად მანქანებათა ბოროტთა მტერისათა და შემოსოს
ძალი ღმრთეებისაჲ უძლეველი.

სული ღმერთ არს, ვითარცა იტყუს წერილი, თუთ ჴელმწიფე
და შემოქმედ, ვითარცა იგი, დაჰბადებდა რაჲ დაბადებულთა,
იქცეოდა ზედა წყალთა, დღეს იორდანესა სახითა ტრედისაჲთა

* ქართული პოეზია (თხუთმეტ ტომად). ტ. I (ძველი ქართული პოეზია. V-XII სს.).
ტომი შეადგინა სარგის ცაიშვილმა. თბ., 1979, გვ. 88-93.

** გამოცემათა ტრადიციისამებრ აბოს საგალობელთა ტექსტები დაბეჭდილია პრო-
ზაული სახით, გაბეჭდილად.

ს. ცაიშვილი.

გარდამოჰდა, რაღათა უჩუენოს, რომლისათჳს მამაჲ
ზეგარდამო წამებს ჳმითა, რამეთუ ესე არს, რომელმან მოსცეს
პირველი იგი წარწყმედული კაცთა ცხოვრებაჲ წყალთა მიერ
აღსარებითა სამებისა წმიდისაჲთა [აბოჲსნი].

განჰკაფე გუამი შენი, წმიდაო, მარხვითა და განსწმიდე
სული შენი. მაშინ მადლითა ღმრთისა-მიერითა აღივსე და
მიჰრბიოდე წამებად, ვითარცა ზუარაკი შესაწირავად
ღმრთისა, მრგულიად დასაწუველად, და აღიარე კადნიერად
მძღაფრთა წინაშე, და სახელს იდეჲ ქრისტეანედ და სთქუ:
არაჲ მეშინის ტანჯვათაგან თქუენთა, უღმრთონო, და
თავყუანის-ვსცემ ღმერთსა ჩემსა, სამებით ცნობილსა
და ერთარსებით დიდებულსა.

რაჟამს გეუწყა განსრულებაჲ ღუანლთაჲ მათ შენთაჲ,
წმიდაო, და განსლვაი საკრველთა მათგან კორცთაჲსა და
მისლვაჲ უფლისა, მაშინ უფროჲს განსძლიერდი და იწყე
გალობად, ვითარცა რაჲ იგი გალობნ მკუდარსა ზედა,
და ავაზაკისა თანა ჰჳმობდი: მომიჰსენე, უფალო,
მოსლვასა მეორედ დიდებით, და შესწირევდი თავსა
თჳსსა მსხუერპლად, ვითარცა მღდელი ჯერისაებრ, და
ღირს იქმენ სუფევასა დაუსრულებელსა!

დიდ არს მადლი ნიჰთა შენთაჲ მეუფეო, რომელნი
ჰყვენ წმიდათათჳს, რმელნი-ესე სათნო გეყვნეს შენ
ღირსებითა, რამეთუ გამოაცხადე დღეს მოწამე შენი აბო
ზეცით ცეცხლისა მოვლინებითა და უჩუენე ყოველთა კაცთა
დიდებაჲ, რომელთა შენთჳს ილუანონ. ან გევედრებით,
მეოხებითა მათითა მოგუმაღლე მშჳდობაჲ და წყალობაჲ
შენმიერი, რაღათა მარადის უგალობდეთ სახელსა შენსა!

ოხითად კმაჲ ა გუერდი

გიხაროდენ გამორჩეულო მაღლისა მიერ, ღმრთისა მამისა
და ძისა მხოლოდ-შობილისა მიერ ნოდებულო, სულისა
წმიდისა განბრწყინებულო, ზეცას უკორცოთა გუნდსა
თანა შეერთებულო, მონამეთა და მართალთა შორის ქებულო,
ეკლესიათა შუენიერო სამკაულო, მარტულთა სიქადულო,
მეფეთა სიხარულო, მორწმუნეთა შემწეო, ახოვანო
მოღუანეო აბო, ღმერთსა ევედრე ან მონიჭებად სულთა
ჩუენთა დღეს დიდი წყალობაჲ!

ცისკრად ნეტარარიანთა დასდებელნი:

[თავნი იტყჳან ა ბ ო]

აღმსაარებელნი სამებისანი, მორწმუნენი ადამეანნი,
აღმასრულებელნი საუფლოსა ამას დღესა ნათლითა
შემოსილისა, საღმრთოთა შესხმითა უგალობდეთ ჳსენებასა
აბო ახლისა მონამისასა!

ბუნებითა უზეშთაეს შეიმოსე ბუნებაჲ ჩემი, ღმრთისა
სიტყუაო, მხოლოდ-შობილო, და ნათელს-ილე ჳორცითა,
უცოდველო, რომლისა მსგავსებითა ნათელს ილო მჳნემან
აბო წყლითა და სისხლთა დათხევითა!

ოჳარისმყოფელთა ქრისტეისტა, უშჳულოთა ისმაიტელთა,
ნაშობთა შორის ბნელისათა ვარსკულავად მნათობად
გამოჳბრწყინდი, მჳნეო მონამეო აბო, და საღმრთოთა
ნათლითა განანათლენ ქართლისა მყოფნი!

რომლისათჳს გუახარებდა ესაია ღმრთისმეტყუელი და
სულითა წმიდითა პირველივე იტყოდა მოსლვისათჳს ღმრთისა
ჳორცითა ცხოვრებად მორწმუნეთა, რომელმანცა იტჳრთნა

უძლურებანი ძეთა კაცთანი, დღეს იორდანეს მოვიდა
ნათლისღებად თუთ მნათობი ნათელი, თუალთ-შეუდგამი,
სოფლისა განმანათლებელი!

წინადაწარვე მოგუასწავა დავით წინადაწარმეტყუელმან
მოსლვაჲ მკსნელისაჲ იორდანისა წყალთა, იტყოდა რაჲ
განცხადებულად საღმრთოთა მით სიბრძნითა, მთანი
იხარებდით წინაშე პირსა უფლისასა, რამეთუ მოვალს
დღეს ნათლის ღებად სიმდაბლით იორდანეს, რომლისაგან
მიშინ ძრწიან უსხეულონი ზეცისანი.

ნაშობნო იქედნეთანო, ვინ გიჩუნა თქუენ სივლტოლაჲ
მოწვენადისა მისგან საუკუნოჲსა რისხვისა მის
მომავალისა, რამეთუ არაჲ ჰყავთ თქუენ ნაყოფი
სიმართლისაჲ! ეტყოდა წინამორბედი მომავალთა მისა:
მაშინ მოვიდა მკსნელი გალილეაჲთ იორდანეს ნათლისღებად,
განმანათლებელი ყოველთაჲ!

სურვილითა სულისაჲთა და ფრიად სიყუარულითა შენითა,
დიდებულო მოწამეო ჰაბო, აღიძრვის დღეს გონებაჲ ჩუენი
ქებად ლუანლთა მათ შენთა ბრწყინვალითა ქებითა. პირველად
წამებისა შენისა, ვითარ მკნედ ჰშურებოდე, ძლიარად ეწყევ
მტერსა, რაჟამს წარსდეგ მძლავრთა წინაშე, განდიდნა სახელი
წამებისა შენისაჲ!

მოვედით დღეს, მორწმუნენო, იხილეთ მენელსაცხებლე,
რომელმან შეწირა თავი თუჲსი მსხუერპლად მისთუჲს, რომელმან
ივნო ჩუენთუჲს, და სისხლთა დათხევითა სულნელ-ყო ეკლესიაჲ
უფროჲს ყოველთა ნელსაცხებელთა და ან ევედრების ყოველთა
მეუფესა, ღმერთსა ჩუენსა, სულთა ჩუენთა კსნისათუჲს
ყოვლისაგან განსაცდელისა!

განზრახვითა კეთილითა შესცვალე შუებაჲ სოფლისაჲ და
დიდებაჲ მისი შეჰრაცხე ნაგევად, რაჲთა ქრისტე შეიძინო,
და სრულიად ილუანე, და ან არაჲ სარკითა, ვითარცა სახედ

ჰხედავ მას, არამედ პირისპირ იხილავ სანადელსა. მეოხ
გუეყავ, რომელნი აღვასრულებთ ჴსენებასა შენსა ნეტარო!

ადგილი იგი სამსხუერპლოდ, რომელსა ზედა დაინუა
ყოვლად წმიდაჲ გუამი შენი, ნეტარო, დიდებაო მონამეთაო,
ემსგავსა საკურთხეველსა წმიდისა აჰრონისსა ზეცით ცეცხლისა
დადგრომითა განგრძობილად, ღირსო, ნათლითა ბრწყინვალითა,
ჰხედვიდეს რაჲ, ურწმუნოთა დაუკჳრდა და მორწმუნენი
იხარებდეს!

დასდებელნი ნათლისღებისა და წმიდისა მონამისა ჰაბოხსნივე*

I. გიხაროდენ წინამორბედო და საღმრთოისა მოსლვისა მქადაგებელო! აჰა დღეს მოვიდა გალილეათ იორდანედ ქრისტე, კრავი ღმრთისაჲ, ტარიგი წმიდაჲ, ჩუენთჳს განმზადებული მოსიკუდიდ ნეფსით ჯუარითა, რომელმანცა აღიხუნა სოფლისა ცოდვანი. განემზადე აწ, იორდანეო, განბანად უბინოთა კორცთა მისთა, რომელსა არა უკმდა საბანელი განწმენდად, არამედ ჰნებაეს განწმენდაჲ წყალთაჲ, ამას თავყუანის-ვსცეთ, რომლისაგან პოვა სოფელმან დღეს დიდი წყალობაჲ.

გამოშჩდი ვარსკულავად მნათობად, განმანათლებელად ქართლისა, ნეტარო, და ღუანლი შენი უფროჲს ნათელსა მზისასა ბრწყინვალედ გამოჩნდა სახედ ელვისა, ბრძენო, საცნაურად სამყაროთა ზესკნელისათა, სახილველად ყოველთ[ა] კიდეთა ცისათა, რაჟამს ხატ ექმენ უფლისა ნათლისღებასა და განშიშულებული შთაჰკედ ემბაზსა ღუანლისასა და ორ-გზის ნათელს იღე წყლითა და სისხლითა, მკნეო ჰაბო, ღმერთსა ევედრე აწ მონიჭებად სულთა ჩუენთა დღეს დიდი წყალობაჲ!

მკკდრად აღთქუმისა გამოჰბრწყინდი და ძედ ზეცისა ჩინებისად იწოდე, ნაშობად აბრაჰამისა იქმენ, ნეტარო, ისაკ მეორე, ნეფსით მოგჳურილი დაკლვად, შესანიწავად უფლისა. სულად სულნელად გიცნა, ღირსო, ეკლესიამან, და ენითა შვილთა თჳსთაჲთა კმობს ღუანლთა შენთა სიმკნესა, რომელიც შეიმკო სახედ ძონეულისა და განშუენდა ბრწყინვალედ სისხლითა შენითა, მონამეო, ღმერთსა ევედრე აწ მონიჭებ[ა]დ სულთა ჩუენთა დღეს დიდი წყალობაჲ!

* ქართული პოეზია (თხუთმეტ ტომად). ტ. I (ძველი ქართული პოეზია. V-XII სს.). ტომი შეადგინა სარგის ცაიშვილმა. თბ., 1979, გვ. 94-104.

II. დაღაცათუ დამბადებელმან, სიტყუამან ღმრთისამან, შეიმოსა
კაცებაჲ და მით ნათელ-ილო ჩუენთჳს, ხოლო არათუ ბუნებით
შეირწყუნეს ღმრთეებაჲ და კაცებაჲ, არამედ შეიყვენეს!

დაღაცათუ ვითარცა ტრედი იხილვა გუამითა დღეს სული
უხილავი ნათლისღებასა ქრისტესსა, არამედ არა ბუნებით
აქუნდა გუამოვნებისა იგი ხატი, გარნა მსგავსებით.

შემდგომად დიდისა მის დღისა, დღესასწაულისა
განმანათლებელისა, ნათლისღებისა უფლისა, შევამკოთ ერნო
მოლუანისაცა, ახლისა მოწამისა კსენებაჲ [ჰ]აბოღისი!

რაჟამს მიიწია ბაბილონდ მთავარი ქართლისაჲ, მაშინ
ნეტარი ჰაბო, შჯულითა ისმაიტელი, შეინყნარა განგებითა
ღმრთისაჲთა და მის მიერ გულისხმა-ყო ძალი ქრისტესი.

განიზრახა გულისხმის-ყოფითა მედგრობაჲ შჯულისა
თჳსისა მამულისაჲ ქრისტეს მოყუარემან [ჰ]აბო და მყის
დაუტევა სიცბილი პირველი და აღიარა ქრისტეს ღმრთეებაჲ.

მოიწია ჟამი ჩუენი, წარმართთა ბნელთა განათლებისაჲ,
წყუდიადსა შინა მყოფთაჲ, რამეთუ მოვიდა უხილავი ნათელი
კორცჴესხმული გალილეაჲთ იორდანესა და მიიღო დღეს
ნათლისღებაჲ იორდანეს, ვითარცა კაცმან, ჴელითა
წინამორბედისაჲთა.

ვითარცა იხილა იოვანე უფალი ნათლისღებად, ესრეთ
ეტყოდა ერსა: ესერა მდგომარე არს თქუენ შორის კრავი
ღმრთისა მალღისაჲ, აღმზუმელი სოფლისა ცოდვათაჲ, ესე არს
მუშაკი კეთილი, ნაყოფიერ-მყოფელი სულთაჲ და წმიდა-
მყოფელი ყოველთაჲ.

მო-რამ-იწია სანატრელი ჰაბო არეთი ქართლისათა, იწყო
ვედრებად ღმრთის-მოყვარებისათჳს უმჯობესად, და მოჰხედა
უფალმან, შეინყნარა თხოვაჲ მისი, გულისხმა-უყო შიში და

სიყუარული და ტრფიალ-ყო მცნებათა მისთა ცხოველს-
მყოფელთა.

მიერულა გონებისა სიბრმითა აგარენათა ერსა,
რომელთაგან გამოჩნდა ვითარცა რაჲ ვარდი ეკალთაგან
დაუტევა შჯული უნდოჲ და შეიყუარა სარწმუნოვებაჲ
ქადაგებული მოციქულთაჲ, ღუანლით შემოსილმან [ჰ]აბო
და იწოდა მსახურ სამეხისა.

ვითარცა ესმა სანატრელსა ჰაბოს წიგნთაგან
სულიერთა ახოვნებაჲ წმიდათაჲ, რომელი აჩუენეს
სიმკნით ქრისტესთჳს, განიცადნეს ტანჯვითა, აღეგზნა
საღმრთოთა შურიტა და ისწრაფდა მსგავს ყოფად მათა,
რადთა დასთხინეს უბიწონი სისხლნი თჳსნი ქრისტესთჳს.

IV. ღმრთად იცნა ქრისტე იორდანემან და შეძრწუნდა
ძალისა მისგან შეუძრველისა. დასცხრა ოხრისაგან,
დუმილით ისწავა კრძალულებით განბანად საუფლოთა მათ
ჭორცთა შემოქმედისა, ყოველთა ღმრთისა.

მსახურნი სამეხისანი, უხილავნი, თანადგეს
მაცხოვრისა ნათლისღებასა გარემოს საღმრთოსა
საბანელსა, წმიდაარსობითა აქებდეს მხოლოდ-შობილსა
ძესა, ჳორციტა ჩუენთჳს ნათელღებულსა.

ბნელთა მათ აერთა, ღრუბელთაგან უნაყოფოთა,
ვითარცა ვარსკულავი გამობრწყინდა ქრისტეს მოწამე
და არეთა შინა ჩრდილოდსათა მზეებრ გამობრწყინდა
ნეტარი [ჰ]აბო და ჳნათობს ქართლისა მეკუდრთა.

ყუავილი სულნელი ძირითაგან უნაყოფოთა გამოჩნდა
ფერითა მით მენამულთა და სულმან წმიდამან ალიტაცა
ზეცად გონებითა და მუნ უჩუენა შუებაჲ წმიდათაჲ
ყვავილოვანსა სამოთხისასა.

მკეცთა მათ მძვნვარეთა სისხლის მჭამელთა, მარადის
მტერთა სულისა წმიდისათა, რაჟამს გულისხმა-ყვეს
სარწმუნოვებაჲ უქცეველი, რომელი აქუნდა ნეტარსა [ჰ]აბოს,
განიზრახეს მათ წარწყმედაჲ მისი.

- V. კბილთა მათ გულისათა გესლოვან-ყვეს პირველქმნული,
ხატად ღმრთისა დაბადებული, ხოლო ქრისტემან, იორდანეს
განბანითა, კულად განასპეტაკა.

ვითარცა იხილა ნათლისმცემელმან დაუსაბამოდ ნათელი
ნათლისღებად მომავალი, ქრისტე ღმრთად იცნა და კრავად
სახელ სდვა, რომელი დაკლვად იყო სოფლისათუს.

ეძიებდეს შეპყრობად მოწამესა ქრისტესსა უშჯულონი,
ხოლო იგი ნეფსით მიეცა ჴელთა მათთა, ვითარცა მკსნელი
მოსიკუდიდ ჴელთა ჴურიათასა.

რამეთუ ცხოვრებაჲ ჩემი ქრისტე არს და სიკუდილი
შესაძინელ არს, ესრეთ ჰჴმოზდი, მოწამეო, წინაშე
უშჯულოთა მძლავრთა და მისთუს დასთხიენ სისხლნი შენნი.

ისწავებდა წიგნთაგან და მოძღუართა ღირსად
სარწმუნოვებასა და წესისა შჯულოსა ნეტარი ჰაბო და
სიხარულით ადიდებდა მამასა ძით და სულით წმიდითურთ.

- VI. რომელმან განახუნა საქანელნი ცისანი და წყალნი იგი
ზესკნელისანი დამოადინა ქუეყანად, დღეს განიბანების
კორცითა იორდანისა წყალთა.

რომელმან შექმნა ზღუაჲ ესე დიდი და ვრცელი, და ჴმელი
ჴელთა მისთა დაჰბადეს, დღეს ნათელს იღებს დაულამებელი
ნათელი, თუთ მნათობი არსებაჲ.

ეტყოდა რაჲ [ჰ]აბო ნათესავთა თჴსთა: კეთილ არს დატევებაჲ
ბნელისაჲ და მოწრაფებაჲ ნათელსა ღმრთის-მეცნიერებისასა
მონებად სამეგბისა.

ესმა რაჲ ერსა ისმაიტელთასა, აღევზნნეს ცეცხლებრ
გულისწყრომითა და მკეცებრ იღრჭენდეს კბილთა, რაჲთა მისცენ
მოსიკუდიდ [ჰ]აბო, ქრისტეს მონამეა.

არად შეჰრაცხა განრისხებაჲ უშჯულოთაჲ, არცა ყოვლად
ზარგანკდილ იქმნა, რამეთუ უყუარდა ქრისტეჲ და არაჲ
დასცხრებოდა კითხვად ნიგნთა მათ საღმრთოთა.

VII. ზეცით ჰხადა უფსკრულსა იორდანესა ზედა, უფსკრულსა
მას სიბრძნისასა, მამამან ძესა ჯორც-შესხმულსა, და ესე
ესმა იოვანეს, ვითარმედ ეგე არს ბუნებით ძეჲ ჩემი და
თანასწორი არსებაჲ დაუსაბამო.

დღეს დუმან მდინარენი და ოხრიან აერნი, ღრუბელნი
სამყაროთანი აცურევენ ცუარსა საღმრთოსა, შეითქუნეს
მეტყუელი და უტყუ, იოვანე და იორდანე, და შიშით განბანნეს
კორცნი მკსნელისანი, ყოვლად უცოდველნი.

მოინია რაჲ [ჰ]აბოჲს ჟამი მოლუანებისაჲ, მყის
მოინინეს მსახურნი უშჯულოჲსა მსაჯულისანი, შეიპყრეს
მონამე ქრისტესი და შეკრული საკრველითა სამშჯავროდ მისცეს
უმშჯავროდ და ჰგუემდეს მსგავსად მკსნელისა.

განიხარა ნეტარმან უმშჯავროდ გუემაჲ ქრისტესთჲს,
ინყო დაუცადებელად საპყრობილესა მას შინა, სულთქუმითა
კმოზდა ქრისტეს მიმართ: აჰა ესერა სიხარულით დავსდებ
შენთჲს სულსა ჩემსა, შეივედრე, მკსნელო!

აუნყა მას ქრისტემან ჟამი აღსრულებისაჲ, მოსცა სიმკნჭე
გულსა მისსა და სიმტკიცე გონებასა მისსა. მას ჟამსა
ჰრქუა მისთანათა მათ: არღარა სადა მიხილოთ, რამეთუ
მსურის მე განსლვად და ქრისტჲს თანა ყოფად.

VIII. შეინანა დაბადებაჲ კაცისაჲ დამბადებელმან და
რისხვით აღჴოცნა წყლითა ნოვეს ზე ნათესავნი ან მითვე წყლითა
მკსნელმან აღჴოცნა ცოდვანი ჩუენნი.

ღმრთეებისა სამჭედურმან შთაიცუა, ვითარცა მატლი,
მინისაგანი ბუნებაჲ და მით მოინადირა წყალთა შინა
ვეშაპი, მომზირალი ბრჭალთა ჩუენთაჲ.

აღეგზნეს გულის-წყრომითა უღმრთონი ისმაიტელნი
ჰაბოღსთჳს მოლუანისა და ეტყოდეს მსაჯულსა: წარწყმიდე
მაცთური ესე და მკდომი შჯულისა ჩუენისაჲ.

მოჰყვანდა ვითარცა კრავი ნეფსით თჳსით დაკლვად
ქრისტესთჳს გზასა მას წამებისასა, განსცხრებოდა
სიხარულით, მოუდრიკა თავი მახვლსა და შეჰვედრა სული
უფალსა.

ძისა აღმსაარებელი, მამისა მადიდებელი, მაქებელი
სულისაჲ უშჯულოთა ჳელითა დაიკლა, ვითარცა კრავი და
შეინირა მსხუერპლად ღმრთისა.

IX. იორდანესა, ვითარცა უზეშთაესს ყოველთა მდინარეთასა,
მაქებელ ვექმნეთ, რამეთუ განწმიდა დღეს სულმან წმიდამან
და ეშაპი ექმნა საღმრთოთა ჳორცთა ქრისტესთა.

დაჰბადე, ქრისტე, ადამ ხატად ბრწყინვალედ, ხოლო
მაცთურმან აცთუნა და დააბნელა, არამედ მოხუედ და კუალად
ბრწყინვალე ჰყავ ნათლისღებითა და მაცთური დააბნელე.

შეში უღმრთოთაჲ განაგდეს მორწმუნეთა და სურვილით
ამბორს უყოფდეს უბიწოსა ქრისტეს მონამესა, რაჟამს იხილეს
აღსრულებული ქრისტესთჳს კეთილითა აღსაარებითა.

გამოჩნდა ზეცით ვარსკულავი მოტყინარეჲ ღამესა
ბნელსა მზეებრ ბრწყინვალეჲ გუამსა ზედა ქრისტეს მონამისასა
პატივად ღუანლთა [ჰ]აბო მკნედ მოლუანისათა.

შეკრიბნეს ძუალნი ახოვნისა [ჰ]აბოღსნი და შთაყარნეს
დიდსა მას მდინარესა, ხოლო იგინი ბრწყინვიდეს წყალთა
შინა, ვითარცა მთიებრნი ყოვლად მნათობიერნი.

X. რომელმან შეკრიბნა წყალნი შესაკრებელსა ერთსა
საღმრთოთა ბრძანებითა და დაადგინნა, ვითარცა თხიერთა,
უფსკრულისა საუნჯეთა, ღმრთისა სიტყუამან, წყლითა
ნათელ-სცა წინამორბედმან.

დაუსაბამოდსა მზისა ნათლისა ნათლისღებითა
დამდაბლებულ არიან და დაბნელებულ უკუნისამდე მაცნებელნი
სულნი ბოროტნი და მზეებრ ნათობენ ნათელღებულნი ადამიანნი.

ზეგარდამო წოდებული სარწმუნოჲ ქრისტეჲ მონამეჲ,
სანთელი განბრწყინებული, ნეტარი ჰაბო დაფარეს აქა
კორციტა ისმაიტელთა, ხოლო ქრისტეს მიერ ნათობს სულითა
სასუფეველსა.

უვარისმყოფელნი შენნი, მომსრველნი მართალთანი,
სიცრუვისა მოქმედნი, ურწმუნონი ისმაიტელნი, ქრისტე,
მისცენ მწარესა მას საუკუნესა სატანჯველსა დაუსრულებელსა.

უძლეველო მონამეო, სრბაჲ კეთილად აღასრულე და აწ
მკჳდრ ხარ ნათელსა გამოუთქუმელსა, ევედრე ქრისტესა,
რათა დაამკუნეს მტერნი ჩუენნი აგარეანნი და ძლევაჲ
მოსცეს მეფესა ჩუენსა.

XI. განწმიდნა წყალნი წყალთა დამბადებელმან, განიზანა
რად მათ შინა ორითა ბუნებითა, აკურთხნა სულისა მიერ
წმიდისა და ჩუენ მოგუანიჭა მათ მიერ მკსნელმან
ნათელღებულთა სასუფეველი.

მდინარეჲ ღმრთისაჲ აღივსო საღმრთოთა წყლითა
ცხოველითა დღეს, იორდანე, რაჟამს შეეზავა წყაროჲ
უხრწნელებისაჲ სიტყუაჲ ღმრთისაჲ, რომლისა ცუარითა
იხარებს ჯეჯილი სულთა მართალთა ნათელღებულთაჲ.

ვითარცა ესმა კმაჲ ზეცით იოვანეს, ოხრაჲ მამისაჲ,
მას ჟამსა ჰრქუა ერსა: აჰა ესერა მდგომარე არს თქუენ

შორის კრავი ღმრთისად, მე ნათელს-გცემ წყლითა, იგი
ნათელს გცემს სულითა წმიდითა და ცეცხლითა.

რაჟამს შეჰვედრა [ჰ]აბო სული უფალსა, ზეცისა
გუნდნი წინაუძლოდეს მას, სიხარულით აღიყვანეს გალობითა
ზეცად და მამად აბრაჰამ მიეგებვოდა და შეინყნარა წიაღთა
თჳსთა.

რაჟამს მიუპყრა მონამემან ქრისტესმან, ლუანლისა
მძლემან, მახვლსა ქედი თჳსი ქრისტესთჳს, მას ჟამსა
კმა-ყვეს მაღლით უკორცოთა: აღმოვედ ჩუენ თანა, გინესს
უფალი, და იხარებდი წინაშე მისსა.

რომელთა მოკლეს უმშჯავროდ ნეტარი ჰაბო, დაესაჯა
მათ საშველი საუკუნოდ ჯოჯოხეთი და ბნელი იგი
გარესკნელისად, ხოლო იგი ბრწყინავს წინაშე ღმრთისა
ნათელსა შინა უკუნისამდე.

რაჟამს მოვიდეს მსაჯული სახიერი და დაჯდეს
განკიცხვად საყდართა სუფევისა თჳსისათა, მაშინ მეოხ
გუეყავ, ნეტარო ჰაბო, წინაშე ღმრთისა სულთა ჩუენთათჳს.

უზეშთაეს ხარ ქერობინთასა, ღირსო, უშუენიერეს
ყოველთა სამკაულთა, ღმრთისმშობელო, უნათლეს მნათობთა
სამყაროდსათა, რამეთუ საღმრთოდთა მაღლითა სავსეჲ ჰნათობ
მარადის წინაშე ღმრთისა.

გალობანი ქრისტეს ნათლისღებისანი და ჰაბო ისმაიტელ-ყოფილისა ქართველისანი*

რომელმან იორდანეს
ნათლისღებითა განმანათლე,
ანცა სული სიბრძნისაჲ
განმიახლე ჯეროვნად შემამკობელად.
გამოჴსნისა კრებასა
და მოწამისა ღირსებით პატივცემასა!

2. მკსნელო, ნათლისღებითა
შენითა წმიდითა გუესწავა
შეერთებაჲ წყალთაგან
სულისაჲ, რომლითაცა აღესებულმან დღეს,
ყოვლად ქებულმან [ჰ]აბო,
სიკუდილისა სასუმელი შენ თანა შესუა!

3. შეგინებულისა მის
სარწმუნოვებისა მოძღუართა
სამშჯავროდ მიგცეს ღირსო,
ვითარცა პავლე ჰრომედ ჰურიათა მათ
და უშჯულომან მძლავრმან
განაჩინა შენთჴს სიკუდილი სანადელი!

4. რომელი ნისლსა შინა ეჩუენა მოსეს
უცნაურად, ღმერთი მაღალი,
გამოჩნდა იორდანეს
და საცნაურ იქმნა ჴმითა
ოხრითა მამისაჲთა,
რომლითა ვიცანთ მხოლოდ
ძეჲ ღმრთისაჲ თანასწორი მამისაჲ!

* ქართული პოეზია (თხზულებანი თხუთმეტ ტომად). ტ. I (ძველი ქართული პოეზია. V-XII სს.). ტომი შეადგინა სარგის ცაიშვილმა. თბ., 1979, გვ. 117-125.

5. შეუძლებელ იყო შეუხებელისა,
უნივთოდა მის შანთისა,
ღმრთეებისა შეხება,
ამისთვის განკორციელდა
ძეა ღმრთისაჲ, მხოლოდშობილი,
განბანად უცოდველი,
რომლისა შეიწირა დღეს ჰაბო!
6. შეერთებულ იქმენ სულითა ნეტარო,
შვილთა თანა აღთქმისათა
და ჰრბიოდე განსა მას
ზეცისა ჩინებისასა,
რომლისათჳსცა გურგუნი
ძლევისაჲ მოგანიჭა
მაღლით მაცხოვარმან, მკნეო ჰაბო!
7. თავისუფალ იყვნეს ცოდვისაგან
კორცნი შენნი, შეერთებულნი
ღმრთეებასა სინმიდით,
არამედ ნათლისღებითა
განაგე კაცთაჲ წყალთაგან
განძარცუვაჲ ცოდვისაჲ, მკსნელო!
8. ჴმითა მამისაჲთა და სულისა
მოსლვითა და იორდანისა
კუალად ქცევითა გქადაგა
წინამორბედმან ძედ ღმრთისა,
რომლისა მოიწრაფა დღეს
სიკუდილითა ნეტარმან ჰაბო.
9. ვითარცა მსგავსი მამათ-მთავრისაჲ
ქალდეველთა ქუეყანისაგან
გამოსლვითა, და მოწამეჲ
ქრისტეს ვნებათაჲ, ღირსებით
იდიდები მორწმუნეთაგან
შესხმითა, ყოვლად ქებულო!

10. რომელნი ქრისტეს თანა
დავეფლენით,
ნათლისღებითა ვემსგავსენით მას,
განზრახვათგან
განხრწნადთა განვეშორნეთ
და ესრეთ დავიცვეთ ბეჭედი
ნათლისაჲ, დამკვნელი სიკუდილისაჲ.
11. რომელმან შინაგანნი
სახედველნი
საღმრთოთა ხილვითა წმიდა ჰყვენი,
წინამორბედო,
შენგან ნათელ-ღებულსა
დღეს მოსწრაფედ შეუდგა ჰაბო,
და მისთვის სიკუდილი დაითმინა.
12. ტრფიალ იქმენ შჯულსა მას
სულიერსა,
რომელმან განგათავისუფლა შენ
საშჯელისა მისგან
სიკუდილისა, და ქრისტეს
ნათლისღებისა მსგავსებითა,
ქეშმარიტად შვილ ექმენ აბრაჰამს!
13. სრბაჲ ბუნებისა შჯულთაჲ
დასცხრა, რაჟამს შეუნერელმან
ღმერთმან ნათლისღებითა მდინარეთა
მიანიჭა დაფარულთა მწიკულებანებათა
განბანაჲ კაცთაჲ, და კუალად
ნეტარებაჲ მოგუეცა ემბაზისაგან წმიდისა.
14. ვმაჲ სიტყვსა საღმრთოისაჲ,
სინანულისა მქადაგებელი,
ახარებს ღმერთსა განკაცებულსა
აღსრულებად კსნისა ჩუენისა საიდუმლოსა,
რომლისათჳს მოწამე ჰაბო
მეორედ შობასა მოიგებს სისხლითა თჳსთა!

15. გონებაჲ შენი ღირსო,
ღმრთისა კეთილთა მცნობელ ჰყავ,
და სიტყუაჲ შენი ქრისტეს ქადაგ ჰყავ,
და სულისა განწმედითა შეამკუე ხატებაჲ
ღმრთისაჲ, რომლისათჳს იხარებ
განშუენებული გჳრგჳნითა დაუჭნობელითა!
16. ძემან ღმრთისამან ბუნებით
ძმად გჳწოდა ჩუენ მადლით, რაჟამს-იგი
ბუნებაჲ ჩუენი მიიღო,
და განწმედისა ჩუენისათჳს
განწმედაჲ თავს იდვა უცოდველმან წინამორბედისაგან.
17. ჭეშმარიტად სოფლისა ჳსნისა
დასაბამ არს დღესასწაული ესე:
მამისა ჳმაჲ და სულისა
მოსლვაჲ განკაცებულსა მას ღმრთად
გუაჲწყებს, რომლისათჳს [ჳ]აბო სიკუდილსა თავს იდებს.
18. რომელი იქმენ პირმშო მკუდართა
და გზაჲ სიკუდილისაჲ, წყარო ცხოვრების ჰყავ
მორწმუნეთათჳს, დღეს შენთჳს
მიიღო სასუმელი იგი
განმაცხოველებელი მახჳლითა მონამემან ჳაბო.
19. ემბაზსა მას გამოჳსნისასა დღეს
მდინარესა განმაცხოველებელსა
იორდანესა
უსხეულ[ო]თა განწყობილებაჲ გარემოადგს, რომელნი
ნათელღებულსა შეასხმენ,
საუკუნეთა მფლობელო უფალო,
კურთხეულ ხარ შენ!
20. ნათლისღებაჲ წყლითა და სულითა
შენ თანა აღასრულა მონამემან
და სასუმელიცა

ვნებათა შენთაჲ შესუა და გალობით ღალად-ყო,
აღმაღლებულო ღმერთო
მამათა ჩუენთაო, უფროჲსად
კურთხეულ ხარ შენ!

21. გონებითა მიიცვალე შენ
უზეშთაესსა ცხოვრებასა წმიდათა
შეერთებასა

და ბოროტთა შეძინებაჲ სიცოფედ შეჰრაცხე
და სთქუ აღმაღლ[ლებულო
ღმერთო მამათა ჩუენთაო, უფროჲსად
კურთხეულ ხარ შენ]!

22. საკუმილისა იგი შემწუველობაჲ
ღმრთისა სიტყუამან შემაცურველყო ყრმათათჳს,
ხოლო დღეს ნათლისღებითა
წყალთა ბუნებასა მისცა

ცოდვათა შემწუველობაჲ ნათელმღებელთა, რომელნი
ჴმოებენ: აღმაღლ[ლებულო ღმერთო
მამათა ჩუენთაო, უფროჲსად კურთხეულ ხარ შენ]!

23. ეჴა სახიერებაჲ შემოქმედისაჲ
რამეთუ დაბადებულთათჳს უსწრო და გზაჲ
ცხოვრებად მიმყვანებელი,
პირველად აღასრულა, რაჲთა

რომელნი ნათლისღებითა განახლდენ, ცხოვრებასა
ზიარ იყვნენ, ამისთჳს მჴურვალედ
მოისწრაფა მისთჳს სიკუდიდ მონამემან ჴაბო!

24. გუამი შენი, შრომითა განწმედილი,
საღმრთოჲ ცეცხლისა შეერთებითა, ღირსო,
მარადის ეგზებოდა,
არამედ მოშურნეთა მათ

ცეცხლითა დანუეს, რომელსა პატივ
ვსცემთ მეტყუელნი,

უფალსა უგა[ლობდეთ ძლევისა

გალობასა, რამეთუ დიდებით დიდებულ არს].

გალობანი ნათელთანი
და ჰაბო ისმაიტელ-ყოფილისა ქართველისანი*

გალობა I**

„ზღვსა მის მენამულისა“ – ამათ ზედა.

იესუ ღმრთისა სიტყუაო,
მასწავე ჩუენ სიტყუაჲ სიბრძნისაჲ
ქებად ნათლისღებასა წმიდასა
შენსა, და ღირსად გალობად
უძლეველთა ღუანლთა მონამისა
ჰაბო, კეთილად
მოღუანისათა.

რომელიცა განშიშულდა დღეს
იორდანეს შინა კორციითა.
სანატრელმან მან მონამემან
ჰაბო მისთჳს განიძარცუა
ძუელი კაცი საქმითურთ მისით,
და შეიმოსა
ძალი ქრისტესისი.

ყოველნი თესლნი მოვედით
მკვდრთა თანა ქართლისათა დღეს,
და იხილეთ ღუანლისა მძლე ჰაბო,
განშუენებული ბრწყინვალედ
სისხლითა წამებისაითა
ღირსად გალობით
მას უგალობდეთ.

* პ. ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული შვიდ ტომად, III, თბ., 1965, გვ. 410-413.

** იბეჭდება გამოკრებით (გალობანი I, I-ა, IV, V, VIII).

პ. ინგოროყვა

გალობა I-ა

„ისმენდინ ქუეყანა“ – ამათ ზედა.

შეჰმუსრე მაცხოვარ,
იორდანეს თავები ვეშაპისაჲ,
დამალული წყალთ-შინა პირველითგან,
რამეთუ ჳმაჲ საღმრთოთა მქადაგებელთაჲ
აღასრულე განგებით, ღმრთისა სიტყუაო,
რაჟამს მონისაგან
ნათელს იღე, მჳსნელო,
და განანათლე სოფელი.

მაცხოვრისა თანა
ნათელს იღე, ღუანლისა მძლეო ჳაბო,
რაჟამს შთაჳკედ ემბაზსა ღუანლისასა,
ვითარცა მჳსნელი ჩუენი იორდანესა,
და სისხლისა მის დათხევეითა განჳბანე
გუამი შენი, რაჟამს
დაიკალ უწყალოდ
მახჳლითა მტერთაჲთა.

სისხლთა დათხევეითა
მენამულ ჳყავ ღუანლი, ჳ სანატრელო,
ყოვლად ქებულო მონამეო ჳაბო,
და შეამკვე ვითარცა ძონეულითა
ეკლესიაჲ წარმართთაჲ, და შეჳკრიბენი
მას შინა ყოველნი
მგალობლად ღუანლთა მათ
შენთა, ქრისტესს მონამეო.

არცხჳნე, ნეტარო,
ნაშობთა მათ მჳვევლისათა უღმრთოთა,
და დაუყვენ პირნი მათნი მგმობარნი
საღმრთოთა მით სიბრძნითა ზეგარდამოთა.

რაჟამს ჰქადაგე სამეზაი ერთ-ღმრთეზაი,
და განსწმინდე ქართლი
სისხლისა შენისა
დათხევეთა, მონამეო.

გალობაი IV

„შენ, უფალო, ნათელი ხარ“ – ამათ ზედა.

შენ, უფალო,
იორდანეს განაქიქე მაცთური
შენვე განამტკიცე გული
მონამისა ჰაბოღსი.
რომელმანცა აღგიარა.
პყრობილ იქმენ
ძვრის მოქმედებრ, ჰაბო სანატრელო,
არამედ გამოიკსნიდი
სულთა მიმძღავრებულთა
მტერისაგან ბოროტისა.

ნათლისღეზაი
სამი მოიგე. მკწნეო მონამეო,
წყლითა, სულით, და სისხლითა
და შემდგომად ცეცხლითა
გამობრწყინდა ღუანლი შენი.

გალობაი V

„ღალადებდა წინასწარმეტყუელი“ – ამათ ზედა.

ღალადებდა
კადნიერად სანატრელი ჰაბო და ეტყოდა
უშჯულოთა
ისმაიტელთა: განმეშოვრენით მე, ჰ უკეთურნო,

და გამოვიძინე
ღმრთისა მცნებანი!

განშიშულდი შენ
სათნობათ მოგებითა, ღირსო, და ჰყუაოდე
გვრგვნითა
მოღუანებისადათა სრულითა, და ესრეთ კმა ჰყავ, მკნეო:
სასო ჩემდა არს
ქრისტე ღმერთი!

ღუანლსა სრულსა
მკნედ გამოჩნდა მონამე ჰაბო და აღავსო მან
ეკლესიაჲ
ნელსაცხებელთა სულნელებითა, და ნმიდა ყო ერი —
მადლითა საღმრთოთა
გამორჩეული!

გალობა VIII

„შობაჲ შენი უხრწნელ“ — ამათ ზედა.

კმითა მამისადათა წყალთა მათ ზედა,
და განბანითა ძისადათა მათ შინა,
და სულისა წმიდისა
სახედ ტრედისა გარდამოსლვითა მათ ზედა,
განწმიდნეს წყალნი
და გუექმნეს ან ჩუენ მეორედ მშობელ.
განჰბრწყინდი შენ სულითა, ჰ მკნეო,
აღანთენი სანთელნი და ჰგალობდი
ვითარცა შემწირველი
საკუერთხთა უბინოთაჲ მღდელი მგალობელი,
და თავსა თჳსსა
სიხარულითა მოგზაურ ექმენ.

დავითის ჳმასა ღალადებდი ჳაბო,
და ნეტარისა მის ავაზაკისა
თანა ჳჳმობდი ძლიერად
„მომიჳსენე, მაცხოვარო, სასუფეველსა!“
 ან მეოხ გუეყავ
მადიდებელთა შენთა, წმიდაო!“

განწყობილსა შორის ანგელოზთასა
და დასსა წმიდათა მონამეთასა
 განბრწყინებული იხარებ,
სანატრელო ჳაბო, ან ეკედრე ქრისტესა,
 რათა ძლევაი
მაღლით მოჳმადლოს მეფესა ჩუენსა.

იანვარსა ზ: დასდებელნი ნათლისღებისანი და წმიდისა მოწამისა აბოჲსნი:*

ს ტ ი ქ ა რ ო ნ ი დ

მიტხრეს მე უშჯულოთა ზრახვაჲ ბოროტი უღმრთოებისაჲ. იტყოდე ღირსო აბო წინაშე ისმაიტელთა ერისა. ხოლო არა ეგრჳთ იყო,

ვითარ შჯული შენი, ქრისტე მაცხოვარ, რომელსა გმსახურებენ ანგელოზნი და კაცნი, და მეცა გიკმობ: მომიკსენე...

ჟამი მოიწია განათლებისაჲ წარმართთა ზედა არეთა ქართლისათა, სანატრელი მოწამჲ ქრისტჳსი ყოვლად დიდებული აბო, განმანათლებელი ყოვლისა სოფლისაჲ და მთიეზი ბრწყინვალჲ, რომელსა უღალადებთ აღსაარებით: მიკსენ ჩუენცა წინაშე მაცხოვრისა.

ესმა რაჲ ნეტარსა წიგნთა მიერ სულიერთა სიტყუაჲ. რაჟამს იგი მოიკლნეს მოწამენი ნეტარნი ქრისტჳსთჳს, მაშინ სანატრელმან აბო უარყო შჯული იგი უნდოჲ მამული და აღიარა ქრისტე, კმა-მაღლად ღალადებდა აღსაარებით: მომიკსენე...

რამეთუ წარმავალ არს შიში ტანჯვათა ნუთ-ჟამისათაჲ, ხოლო მერმე დიდებაჲ დაუღვენელ არს ღირსთა მისთათჳს. ესე მოიკსენე ღირსო, და შეხვედ ასპარეზსა მას აღთქუმისასა და სისხლთა დათხევითა მკუდრ იქმენ ქრისტჳს თანა. მომიკსენენ ჩუენ, რომელნი აღვასრულებთ საკსენებელსა შენსა.

* გადმოზეჭდილია წიგნიდან: კ. კეკელიძე, უცნობი რედაქცია ქართული ჰიმნოგრაფიული თთუენისა. ეტიუდეზი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VIII, თბ., 1962, გვ. 44-50.

უ გ ა ლ ო ბ დ ე თ ს ა

განძლიერდა ძალითა ქრისტჳსითა ღუანლით-შემოსილი აბო წინააღდგომად მტერთა და სირცხულეულ ყვნა იგინი მადლითა სულისა წმიდისაჲთა.

მოსწრაფედ წინააღუდგა აბო ძალითა ჯუარისაჲთა სიმრავლესა მას უშულოთასა და დაამდაბლა სიქადული მათი შეწევნითა ქრისტჳსითა.

დღეს დათხევითა სისხლთა უბინოთაჲთა ახოვანმან მონამემან მოიგო ქრისტჳსგან ზეცისა გურგუნი ბრწყინვალჳ და მეოხ არს ჩუენ მგალობელთა მისთათჳს.

მ ო ი ხ ი ლ ე ს ა

ემოსა სამოსლად ნათელი ბრწყინვალჳ აბოს დიდებულსა. განათლდა სულითა და ღალადებდა: ჰსურის სულსა ჩემსა შენდამი, ღმერთო ჩემო, მასწავენ მე გზანი შენნი ცხოვრებისანი; ქრისტე, მომეც ძალი დათმენად ღუანლისა ბრძოლასა მას მტერთა ჩემთასა.

გ ა ნ ძ ლ ი ე რ დ ე ს ა

სისხლთა დათხევად ემბაზ გექმნა, მომატყუებელ საღმრთოჲსა ნათლისა, და ღირს იქმენ შენ სუფევასა საუკუნესა, ნეტარო მონამეო აბო.

ზეცით წოდებაჲ მოიღე შენ და იქმენი მონამჳ ჭეშმარიტი, ნეტარო აბო, რომლისათჳს დასთხიენ სისხლნი და მკჳდრ იქმენ სასუფეველსა.

ჰნათობ ბრწყინვალედ მოხარული და ზეცისა უკორცოთა თანაშეერთებულ ხარ. ითხოვე ღმრთისაგან წყალობაჲ ჩუენ მაქებელთა შენთათჳს.

უ ფ ა ლ ო მ ე ს მ ა ს ა

მადლთა მდინარენი დიოდეს შენთანა და თუალითა შენითა იხილენ. ღირსო, მტერნი შენნი დაცემულნი, დამდაბლებულნი ქრისტჳს ძალითა.

დაუყავ პირნი აგარენთა უთავოთა. აღებასა პირისასა მოგეცა მადლი ზეცით, სანატრელო მონამე აბო, ნუ დასცხრები ან ვედრებად ჩუენთჳს.

შჯული იგი მამული დაუტევე, ღირსო, და გზასა ნამეზისასა მიჰრბიოდე და იტყოდე: მიგდევდა შენ სული ჩემი, უფალო, დამიფარენ მარჯუენემან შენმან.

ღ ა მ ი თ გ ა ნ ს ა

დათხევითა სისხლთაჲთა განათლდა სული შენი, აბო და ესრჳთ ღალადებდა: დიდებაჲ, დიდებაჲ შენდა იესუ, ძეო ღმრთისაო.

მეოხებითა, ღმერთო, აბო მონამისაჲთა განსაცდელთა-გან მიჰსენ მაქებელნი ღუანლსა მისსა და ღირს მყვენ სასუფეველსა.

ღ ა ღ ა დ ყ ა ვ ს ა

რომელმან მიეც წმიდასა აბოს ჯუარი შენი საჭურველად. უფალო ღმერთო, შემენიენ ჩუენ.

რომელმან იჰსენ ნეტარი აბო საცთურთაგან მტერისათა, უფალო ღმერთო, შემენიენ ჩუენ.

კ უ რ თ ხ ე უ ლ ა რ ს ა

ებნითა მით სიტყჳსა ენისა შენისაჲთა ზარტეხილ ჰყვენ უღმრთონი და ჳმამალად იტყოდე: კურთხეულ ხარ შენ, უფალო.

მარადის იხარებდი წამებასა ქრისტესსთვის და ღირს იქმენ
დიდებასა საღმრთოსა და ღალადებდი: კურთხეულ ხარ შენ.
უფალო.

ა კ უ რ თ ხ ე ვ დ ი თ ს ა

არაჲ ჰდიდე ჳორცთა შენთა სიკეთესა და თავს ისხენ გან-
საცდელად მრავალნი უშჯულოთაგან და მადლობით ესრჳთ ღა-
ლადებდი: ყოველნი დაბადებულნი დამბადებელსა [ვაქებდეთ].

მოფენითა სულისა წმიდისაჲთა განათლდა სული შენი,
ნეტარო მონამეო აბო. და მოხარული ღალადებდი: ყოველნი და-
ბადებულნი დამბადებელსა [ვაქებდეთ].

მეუფესა ქრისტესა ღმერთსა ჩუენსა, რომელმან მისცა
ჯუარი თჳსი საჭურველად წმიდასა აბოს დათრგუნვად ზუაობაჲ
მძლავრისაჲ. ყოველნი აღვამაღლებდეთ და ვაკურთხევდეთ მას
მხოლოსა უკუნისამდე.

ა ქ ე ბ დ ი თ ს ა

აღასრულა წმიდამან შენდა მომართ აღნათქუემი. ქრისტე
ღმერთო ჩუენო, ვითარცა კრავი დაიკლა უშჯულოთაგან მონამჴ
შენი აბო.

სირცხვლეულ იქმნა დღეს ნათესავი აგარისი, რამეთუ
ქრისტესსთვის ინამა ნეტარი აბო და განბასრა მან შჯული
ისმაიტელთაჲ.

ვედრებად ნუ დასცხრები ჩუენ, მორწმუნეთათჳს. აბო.
ქრისტჳს ღმრთისა მიმართ, რაჲთა მოგუმადლოს შენდობაჲ
მაქებელთა შენთა და დიდი წყალობაჲ.

სხუანი ნათლისღებისანი და აბოძსნივე

უფალო ღაღადვყავსა ზედა
ჰმაღა გუერდი

რაჟამს მიუპყრა. მოწამემან ქრისტჳსმან, წმიდამან აბო მეწრმლეთა უწყალოთა. თავი თჳსი. მას ჟამსა ჰმა-ყვეს ანგელოზთა: აღმოვედ ჩუენ თანა. გინესს უფალი. და იხარებდი სასუფეველსა.

რაჟამს შეჰვედრა. სული. აბო უფალსა. მაშინ უძლოდეს. ანგელოზნი სულსა მას სანატრელსა. და აღიყვანეს გალობითა ცათა შინა. და მამად აბრაჰამ. მსწრაფლ მოეგება. და შეინყნარა წიაღთა შინა (თჳსთა).

რაჟამს მოვიდეს. ტკბილი იგი მეუფჳ. და ჯდეს საყდართა საშინელთა სუფევისა მისისათა. ნეტარო აბო. მაშინ გიბრძანოს შენ. კეთილო მონაო. შევედ შუებასა. და სიხარულსა საუკუნესა.

უგალო ბდეტსა

რაჟამს მიიწია ბაბილონდ. ნერსჳ ერისთავი. მაშინ ჭაბუკი ესე შჯჳლითა ისმაიტელი. შეწყნარებითა ღმრთისადთა განათლდა. და მის მიერ გულის ხმაყო. ძლიერებაჲ ქრისტჳსი.

განაგდო გულის-ხმის ყოფით. მედგრობაჲ შჯჳლისა თჳსისა მამულისად. ქრისტჳს მოწამემან აბო. განიზრახა რადთა დაუტეოს. ქუეყანად თჳსი. და მოვიდეს ქართლისა ქუეყანად.

განძლიერდესა

ყუავილი. სულნელი ძირთაგან უნაყოფოთა. გამოჩნდა. ფერითა მით მენამულითა. და სულმან წმიდამან აღიტაცა ზე-

ცას გონებითა. და მუნ უჩუენა შუებაჲ წმიდათაჲ ყუაგილოვანსა სამოთხისასა.

მკეცთა მათ, ველურთა მსუმელთა სისხლსა მართალთასა. მარადის მტერთა სულისა წმიდისათა შეინახეს აბო. და ცნეს ვითარმედ ისმაიტელ არს. აღივსნეს შურიტა ბოროტიტა და განიზრახეს წარწყმედაჲ მისი.

უ ფ ა ლ ო მ ე ს მ ა ს ა

ეძიებდეს შეპყრობად წმიდასა მას. ქრისტჳს მტერნი. სარკინოზნი. ხოლო ქრისტჳს მოსაგნი ეტყოდეს. მიეფარე თუალთაგან მათთა. და ნუ მიეცემი ნებასა მათსა.

ისწავებდა წიგნთაგან მრავალთა. ღირსად სარწმუნოებისა. შჯულისა და წესსა ნეტარი აბო. და სიხარულით ადიდებდა მამასა ძესა და წმიდასა სულსა.

ღ ა მ ი თ გ ა ნ ს ა

ეტყოდა რად, აბო ნათესავთა თჳსთათჳს. ვითარმედ მსგავს არიან ასპიტანი. რამეთუ ცუდად ხატად ვლენ. სავსენი უწესოებითა და არანმიდებითა.

ესმა რად ესე ერსა მას სარკინოზთასა. ცეცხლებრ აღეგზნეს. გულისწყრომითა, და მკეცებრ იღრჭენდეს კბილთა. რადთა სიხარულით შეიპყრან მონამჳ ქრისტჳსი.

ღ ა ლ ა დ ყ ა ვ ს ა

მოიწია რად ჟამი აბოჲს მოღუანებისად. მოვიდეს მტარვალნი იგი უშჯულოდსა მის მსაჯულისანი. შეიპყრეს და შეკრეს ჯაჭვთა. შეიყვანეს საპყრობილესა. და მკეცებრ ვითარცა მგელნი კბენდეს კრავსა მას ქრისტჳსა.

განიხარა ნეტარმან მან ტანჯვათგან ქრისტჳსათჳს. იწყო დაუცადებელად ლოცვად საპყრობილესა შინა და სულთთქუმიტ

ვმოზდა მისსა მიმართ. აჰა ესერა სიხარულად. აღიყვანებ სულსა ჩემსა. შეივედრე მეუფეო.

კ უ რ თ ხ ე უ ლ ა რ ს ს ა

ხრიდეს თავთა გულისწყრომითა, ღმრთისმბრძოლნი იგი აბოძეს. და ეტყოდეს მსაჯულსა. მოკალ განგომილი ეგე და შემაჩუენებელი მუჰმედ მოციქულისაჲ.

მიჰყვანდა რაჲ მოსისხლეთა. მოკლვად მონამჲ ქრისტესი. ტიროდეს მორწმუნენი. ხოლო მას უხაროდა. მიუჰყრა ქედი მახვლსა და შეინირა მსხუერპლად ღმრთისა.

ძისა აღმსაარებელი. მამისა მადიდებელი. მაქებელი სულისაჲ. მოჰურნეთა ჴელითა დაიკლა. ვითარცა კრავი. და შეინირა მსხუერპლად ღმრთისა.

ა კ უ რ თ ხ ე ვ ს ა

შიში უღმრთოთაჲ განაგდეს. მორწმუნეთა. მოვიდეს და ემთხუეოდეს კადნიერად. ადგილსა მას. სადა იგი დაწუეს ცეცხლითა გუამი აბოძი, კრებულმან უშჯულოთამან.

გამოჩნდა ზეცით. მასვე არესა შინა. ღამჲ ყოველ ცეცხლებრ ელვარჲ ვარსკულავი. და დაემჴუნის ურწმუნონი. ხოლო მორწმუნენი განახლდეს. და აკურთხევდეს ქრისტესა.

შეკრიბნეს ძუალნი. ახოვნისა აბოძსნი. შეკრნეს და შთაყარნეს. დიდსა მდინარესა, რაჲთა დაფარნეს. ხოლო იგინი ბრწყინვიდეს წყალთა მათ შინა ღამჲ, ვითარცა მთიებნი.

ა დ ი დ ე ბ დ ი თ ს ა

ზეგარდმო წამებული. სარწმუნოჲ ქრისტეს მონამჲ. ნათელი განბრწყინებული. ნეტარი აბო. უღმრთოთა სარკინოზთა

დრკუთა დაფარეს რაჲ ჴორცითა. ხოლო ქრისტჳს მიერ სულითა სუფევს საუკუნესა.

განმარისხებელნი შენნი, მოსისხლენი. მარტულთა მკლველნი. ბილნებისა გულის-თქუმიტა. სულთა და ჴორცთა შემაგინებელნი. ქრისტე, მისცენი მწარესა მას. უღმრთოჲსა სატანჯველსა და დასცენ უწყალოდ.

უძლეველო მონამეო. სრბაჲ კეთილად აღასრულჳ და ან მკჳდრ ხარ, ნათელსა მას. გამოუთქუმელსა. ევედრე ქრისტესა და დაამდაბლნეს მტერნი ჩუენნი მკლველნი შენნი, აბო. და მოსცეს ძლევაჲ მეფესა ჩუენსა.

მარტყოობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ (ბიბლიოგრაფია)

1. **აბულაძე ი.** ერთ-ერთი უცნობი წყარო იოანე საბანისძის აბო ტფილელის მარტვილობისა. თსუ შრომები. XXXV. 1949. გვ. 221-232.
2. **აბულაძე ი.** ერთ-ერთი უცნობი წყარო იოანე საბანისძის აბო ტფილელის მარტვილობისა. // **ი. აბულაძე.** შრომები. III. თბილისი: 1982, გვ. 128-139.
3. **ალექსიძე ზ.** აბო თბილელის მარტვილობის თარიღი და მასთან დაკავშირებული ქართლის ერისმთავართა ქრონოლოგია. „მრავალთავი“. XIX. თბილისი: 2001, გვ. 311-315.
4. **ანჩაბაძე გ.** ეთნონიმ „ხაზარის“ მნიშვნელობისთვის „ქართლის ცხოვრებაში“. „წყაროთმცოდნეობა“. VIII (1993). გვ. 40-48.
5. **ბარამიძე რ.** ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან. თბილისი: 1966, გვ. 50-56.
6. **ბარამიძე რ.** იოანე საბანისძის ზნეობრივი იდეალი. „სკოლა და ცხოვრება“. 1981. № 4, გვ. 59-64.
7. **ბარამიძე რ.** იოანე საბანისძის ზნეობრივი იდეალი. // **რ. ბარამიძე.** ქართული მწერლობის შესწავლისათვის. თბილისი: 1986, გვ. 41-53.
8. **ბარამიძე რ.** დაკვირვებები იოანე საბანისძის პროზაზე. „ლიტერატურული ძიებანი“. III (XVIII). 1989. გვ. 242-269.
9. **ბარამიძე რ.** დაკვირვებები იოანე საბანისძის პროზაზე. // **რ. ბარამიძე.** ნარკვევები ქართული მწერლობის ისტორიიდან. თბილისი: 1990, გვ. 26-77.
10. **ბარამიძე რ.** იოანე საბანის ძე — „წამებაჲ ჰაბოდისი“. // ქართული პროზის საკითხები. თბილისი: 1995, გვ. 34-85.

11. **ბარამიძე რ.** ეროვნული ცნობიერების საკითხი იოანე საბანისძის „აბოს წამებაში“. „ლიტერატურული ძიებანი“. XIX. 1998. გვ. 77-89.
12. **ბერიძე თ.** წმიდა აბო თბილელის ნიშის ისტორიისათვის. „ლიტერატურული საქართველო“, 9.VIII. 96, № 32.
13. **ბესარიონი (მენაბდე; დეკანოზი), აბაშიძე ქ., გორგიშელი ი., ჯანაშია რ.** მეტეხის კლდე და წმიდა აბო თბილელის ნიში. „ბურჯი ეროვნებისა“, II. 97, № 2-3.
14. **ბოგვერაძე ა.** აბო თბილელი. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. ტ. I. თბილისი: 1975, გვ. 30.
15. **ბოკუჩავა ნ.** ფსალმუნისა და სახარებისეული სახე-სიმბოლოების დამოწმება იოანე საბანისძის „აბოს წამებაში“. „ჯვარი ვაზისა“. 1991, № 1, გვ. 35-46.
16. **ბრეგაძე დ.** „აბო ტფილელის მარტვილობის“ ზოგიერთი საკითხი. „მაცნე“ (ელს), 1974, № 4, გვ. 18-26.
17. **ბრეგაძე დ.** წარსულის სიახლოვე. ქუთაისი, 1980, გვ. 12-28.
18. **გაბიძაშვილი ე.** აბო თბილელი. // ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. IV (სვინაქსარული რედაქციები — XI-XVIII სს). გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: 1968, გვ. 178-181, 255-257.
19. **გაბიძაშვილი ე.** ძველი ქართული ორიგინალური სასულიერო მწერლობა და თხზულებათა დარგობრივი ბიბლიოგრაფია. თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა. 2015, გვ. 77-79.
20. **გაგოშაშვილი ნ.** ღვთისშემეცნების გზა „ჰაბოს წამების“ მიხედვით. კრბ.: „კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა“. 2000. №3. გვ. 20-25.
21. **გვაზავა ქ.** იტალიურად ამეტყველებული იოანე საბანისძე (ქართველოლოგიის ახალი მასშტაბი). გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“. 2004, №16-17.
22. **გიგინეიშვილი მ., გრიგოლაშვილი ლ., როდონაია ვ.** ძველი ქართული ლიტერატურა (ნიგნი ძველი ქართული ლიტერატურის შემსწავლელთათვის). თბილისი: 2015, გვ. 36-46.

23. **გოგიშვილი ნ.** სისხლი, რომელსაც გაციება არ უწერია [ნ. წულეისკირის „ღვანლი და წამება აბოსი და იოანესი“]. „კრიტიკა“, 1989, № 4, გვ. 41-48.
24. **გორგაძე ს.** სვანეთის მრავალთავი. საქართველოს არქივი. III. ტფილისი: 1927, გვ. 27-33.
25. **გრიგალაშვილი ი.** ლიტურგიული ცნობიერების ასახვა იოვანე საბანისძის „ჰაბოს წამებაში“. კრბ.: „ეკლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა“. 2004. №7. გვ. 53-61.
26. **გრიგალაშვილი ი.** „პავლენი“ იოვანე საბანისძის „ჰაბოს წამებაში“. „კრიტიკურიუმი“. 2004. №10. გვ. 93-95.
27. **გუჯეროტი კ.** მადლობა საქართველოს. „საქართველოს რესპუბლიკა“, 30.VI.2005, № 153.
28. **ზარიძე ხ.** „წამებად წმიდისა მონამისა ჰაბოისი“ (იდუურ-მხატვრული ანალიზი). „ბურჯი ეროვნებისა“. 1997, 1-4.
29. **ზარიძე ხ.** „წამებად წმიდისა მონამისა ჰაბოისი“ (იდუურ-მხატვრული ანალიზი). // იოანე საბანისძე. „წამებად წმიდისა მონამისა ჰაბოისი“ (აბიტურიენტის ბიბლიოთეკა). თბილისი: 1997, გვ. 55-79.
30. **ზარნაძე გ.** გუნდრუკს არ ვუკმევ. „თბილისი“, 2-3.IV.2004, №35.
31. **ზარნაძე გ.** მომავლიდან მოსული. „ლიტერატურული საქართველო“. 16-22.IV, 2004, № 15
32. **ზეთეიშვილი ი.** აბოს გმირობა და იოვანე საბანისძის ღვანლი. „საბჭოთა ხელოვნება“. 1989. № 1, გვ. 68-79.
33. **ინგოროყვა პ.** ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. „მნათობი“, 1939, № 9, გვ. 119-123.
34. **ინგოროყვა პ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. თხზულებათა კრებული. IV. თბილისი: 1978, გვ. 383-398.
35. **იოანე საბანისძე.** წამებად წმიდისა მონამისა ჰაბოისი (აბიტურიენტის ბიბლიოთეკა). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონი დაურთო ნ. ჭუმბურიძემ. იდუურ-მხატვრული ანალიზი ხ. ზარიძისა. თბილისი: 1997, გვ. 55-79.
36. **იოვანე საბანისძე.** წამებად წმიდისა მონამისა ჰაბოისი. // **ი. იმნაიშვილი.** ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია. ტ. I. ნაწ. I. 1982, გვ. 156-177.

37. **კარბელოვი პ.** წმიდა მოწამე აბო ტფილელი. ტფილისი: 1899.
38. **კეკელიძე კ.** ახალნი საგალობელნი წმიდისა მოწამისა აბო თბილელისა. „მწყემსი“, 1905, №13-14, გვ. 3-6.
39. **კეკელიძე კ.** ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა. ტფილისი: 1935, გვ. 7-52, 55-80.
40. **კეკელიძე კ.** ახალი საგალობლები აბო თბილელისა. // ეტიუდები ძველი ქართული ტერატურის ისტორიიდან. VI. თბილისი: 1962. გვ. 414-417.
41. **კეკელიძე კ.** იოანე საბანისძე, მარტვილობა აბო თბილელისა. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. XIV. თბილისი: 1986, გვ. 3-48.
42. **კეკელიძე კ.** უცნობი რედაქცია ქართული ჰიმნოგრაფიული თუნისა. // ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. VIII. თბილისი: 1962. გვ. 5-55.
43. **კეკელიძე კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I⁵. თბილისი: 1980 გვ. 129-132.
44. **კეკელიძე კ., ბარამიძე ა.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი: 1987, გვ. 74-29.
45. **კილანავა ბ.** „აბოს წამების“ ატრიბუციისათვის, სსსრ მა მოამბე, ტ. 69, № 1, 1973, გვ. 209-212.
46. **კილანავა ბ.** იოვანე, ძე საბანისი. ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან. თბილისი: 1990, გვ. 260-281.
47. **კირიონი [ეპისკოპოსი].** წმიდა მოწამე აბო ტფილელი. თბილისი: 1998.
48. **კოპლატაძე გ., რუხაძე გ.** ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება. I. აბოს წამება. „მადლი“. 11.II.94. № 2.
49. **კუჭუხიძე გ.** ქრისტიანული ხელდასხმის გზა იოვანე საბანისძის მიხედვით. ჟურნ. „რელიგია“, 1994, № 1-2, გვ. 65-75.
50. **კუჭუხიძე გ.** „ზეალსვლა ჰაბო ტფილელისა“. ჟურნ. „რელიგია“. 1998, № 11-12, გვ. 25-48.
51. **კუჭუხიძე გ.** სახარება „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობის“ ფონზე. ჟურნ. „კლდეკარი“, 1998, №3, გვ. 184-203.
52. **კუჭუხიძე გ.** მაცხოვარის ორი სიმბოლოს განმარტებისათვის, კრბ. „კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა“. თბილისი: 2001, № 4, გვ. 22-24.

53. **კუჭუხიძე გ.** რა იყო წმიდა ჰაბო ტფილელის არაბული სახელი? კრბ.: „კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა“. 2002-2003. №5-6. გვ. 40-41.
54. **კუჭუხიძე გ.** იოვანე საბანისძის ვინაობისათვის. „კრიტიკურიუმი“. 2005. №14. გვ. 127-133.
55. **კუჭუხიძე გ.** სიმბოლოთა სისტემა „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტივობაში“. ინტერნეტ-ჟურნალი „Inform-მაცნე“ (WWW.Acnet.ge. WWW.Literatori.Iatr.ge), 2005.
56. **კუჭუხიძე გ.** „წმიდა ჰაბოს წამების“ ტექსტისათვის. კრბ.: „კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა“. 2006. №10. გვ. 3-7.
57. **კუჭუხიძე გ.** „წმიდა ჰაბოს წამების“ დათარიღებისათვის. „კრიტიკურიუმი“. 2006. №15, გვ. 198-201.
58. **კუჭუხიძე გ.** იოვანე საბანისძის „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტივობა“ (ტექსტოლოგიური და ღვთისმეტყველებითი ანალიზი). სადოქტორო დისერტაციის ავტორეფერატი. თბილისი: 2006.
59. **კუჭუხიძე გ.** სახარების ერთი ლექსიკური ერთეულის განმარტებისათვის. ჟ. „რელიგია“, 2009, № 4, გვ. 68-70.
60. **კუჭუხიძე გ.** „წმიდა ჰაბო ტფილელის წამების“ სკოლაში სწავლებისათვის. ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთეკა). III. ძველი ქართული ლიტერატურა. თბილისი: 2009. გვ. 115-122.
61. **კუჭუხიძე გ.** ერთი სანათლისღებო ჰომილია და „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტივობა“. „ლიტერატურული ძიებანი“. XXXII. 2011, გვ. 9-13.
62. **ლეონიდე** [თბილელი მიტროპოლიტი]. მოწოდება თბილისის მორწმუნე მოქალაქეთადმი. „ბურჯი ეროვნებისა“, 1997, №1.
63. **ლორთქიფანიძე მ.** ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა. თბილისი: 1966, გვ. 42-52.
64. **ლუიზიე ფ.** ქართული ჰაგიოგრაფიის ბრწყინვალე ნიმუში იტალიურ ენაზე. // ჟ. „საპატრიარქოს უწყებანი“. 2005, № 32, გვ. 18-19.
65. **მაგაროტო ლ.** იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის წამება“. გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“ 2004. № 16-17, გვ. 7.

66. **მაგაროტო ლ.** „შუშანიკის წამება“ იტალიურად (სათაურში უზუსტობაა. უნდა იყოს: „აბოს წამება“ იტალიურად – დ. მ.). „კრიტიკრიუმი“, № 11-12, 2004.
67. **მარდალეიშვილი ვ.** როგორ გააიტალიელა იოანე საბანისძე გაგა შურლაიამ. „საქართველოს რესპუბლიკა“, 27.III.2004, №71.
68. **მარტყოლაძე ჰაბო ტფილელისაძე.** // ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I (V-X სს.). დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა, ც. ჯღამაიამ. ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი: 1964, გვ. 46-81.
69. **მელიქიძე ი.** „აბოს წამების“ I თავის ზოგიერთი წყარო. თსუ ახ. მეცნ. შრომები. XIV(1987). გვ. 123-127.
70. **მელიქიძე ი.** „აბოს წამების“ საღმრთო სახელთათვის. თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა სამეცნიერო შრომები. XVI(1988), გვ. 141-145.
71. **მენაბდე ლ.** ძველი ქართული მწერლობის კერები. თბილისი: 1962, I, გვ. 129-133.
72. **მეტრეველი ფ.** მხატვრული სიტყვის ტრანსფორმაცია იოანე საბანისძის „წმიდა აბოს წამების“ მიხედვით. „ლიტერატურული ძიებანი“. XXIII. 2002. გვ. 50-62.
73. **მეტრეველი ფ.** იოანე საბანისძის „ცხოვრების“ სიტყვა. კრბ.: „კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა“. 2002-2003. №5-6. გვ. 24-30.
74. **მეფარიშვილი რ.** „აბო თბილელის წამება“ (სახისმეტყველებითი სიტყვარი). თბილისი: 1996.
75. **მეფარიშვილი რ.** აბო და ბიბლიური სიმბოლოები. თბილისი: 1996.
76. **მიშველაძე ბ.** ლიტერატურული განათლება „აბოს წამების“ სწავლებისას. „სკოლა და ცხოვრება“. 1989, № 10, გვ. 23-29.
77. **მურდულია გ., ალიბეგაშვილი გ., მაღლაფერიძე ვ.** იოანე საბანისძე. „წმ. აბოს წამება“ // საუბრები ძველ ქართულ ლიტერატურაზე. თბილისი: 2007. გვ. 67-90.
78. **მჭედლოშვილი თ.** დაუჯდომელი საგალობელი წმიდისა დიდისა მონამისა აბო თბილელისა. შეადგინა თ. მჭედლოშვილმა. თბილისი: 2009.

79. **ნაკუდაშვილი ნ.** იოანე საბანისძის „აბოს წამება“ (ნაწყვეტები). ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთეკა). III. ძველი ქართული ლიტერატურა. თბილისი: 2009, გვ. 109-114.
80. **ნუცუბიძე ს.** წმინდა მონამე – თბილისის მფარველი [გ. გაგარინის ილუსტრაციები რუსულ მუზეუმში]. „სახალხო განათლება“. 3.1.90. №1.
81. **ნუცუბიძე შ.** ნარკვევები პედაგოგიური აზროვნების ისტორიიდან //კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა. თბილისი: 1965. გვ. 390-393, 402-408.
82. **ონიანი შ.** იოანე საბანის ძე. ცხოვრება და მოღვაწეობა. ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. თბილისი: 1955.
83. **ონიანი შ.** იოანე საბანის ძე. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. ტ. V. თბილისი: 1980, გვ. 192.
84. **პოჯი ვ.** ქართული სულიერი კულტურა. ჟ. „ჩვენი მწერლობა“. 2009, № 10, გვ. 22-27.
85. **პუპარი პ.** ქართული თვითმყოფადობისა და სულიერების დედაბოძი. ჟ. „ქართველოლოგი“. № 13. 2006. გვ. 26-33.
86. **როდონაია ვ.** „მხნედ მიითვალვიდა მახვილსა“. „ბალავერი“, 1988. № 1, გვ.61-65.
87. **როდონაია ვ.** „მხნედ მიითვალვიდა მახვილსა“. ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთეკა). III. ძველი ქართული ლიტერატურა. თბილისი: 2009, გვ. 123-125.
88. **საბინინი მ.** საქართველოს სამოთხე. სანქტ-პეტერბურგი: 1882, გვ. 333-350.
89. **საისტორიო მასალა** [წერილები სამოელ კათალიკოსისა და იოანე საბანისძისა]. „ივერია“. 1889, № 53; 1892, № 96.
90. **სირაძე რ.** იოანე საბანისძის ესთეტიკურ-პოეტიკური თვალთახედვა. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1984, № 4, გვ. 109-119.
91. **სირაძე რ.** იოანე საბანისძის ესთეტიკურ-პოეტიკური თვალთახედვა. // **რ. სირაძე.** ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები. თბილისი: 1987, გვ. 41-67.
92. **სირაძე რ.** ქართული აგიოგრაფია. თბილისი: 1987, გვ. 48-79.

93. **სირაძე რ.** „ჩვეულებისამებრ მამულისა სვლა“. // **რ. სირაძე.** ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა. I. თბილისი: 1992, გვ. 25-32.
94. **სირაძე რ.** იოანე საბანისძე, „წმინდა აბო თბილელის წამება“ // ქართული აგიოგრაფია (სასკოლო საკითხავი). თბილისი: 2001. გვ. 72-97.
95. **სირაძე რ.** მამულისა ჩვეულებისამებრ სვლა. „ლიტერატურული საქართველო“, 21.IX.90. № 38 [აგრეთვე: კრბ. „ნათელი ქრისტესი“. თბილისი: 2003, გვ. 136-144].
96. **სირაძე რ.** იოანე საბანისძე, „აბო თბილელის წამება“ // ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი: 2005. გვ. 64-85.
97. **სირაძე რ.** იოანე საბანისძე, „წმინდა აბო თბილელის წამება“ // ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთეკა) III. ძველი ქართული ლიტერატურა. თბილისი: 2009. გვ. 126-138.
98. **სირაძე რ., კუჭუხიძე გ.** არაბული რეალიები „წმინდა ჰაბოს წამებაში“. ჟ. „ჩვენი მწერლობა“. 2010, № 26, გვ. 41-44.
99. **ტატიშვილი ლ.** ქართული პროზა დუნაისპირეთში (საქართველო-უნგრეთის კულტურული ურთიერთობისათვის). გაზ. „კომუნისტი“. 24.IX.1981, № 220.
100. **უძველესი იადგარი.** გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა. თბ., 1980, გვ. 57-59.
101. **ფარულავა გ.** მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში. თბილისი: 1982, გვ. 114, 128-129, 133-134, 161-162, 199-201.
102. **ფერაძე ი.** წმ. და ნეტარი მოწამე ქრისტესი აბო. „ცნობის ფურცელი“, 1899, № 724-727, № 729.
103. **ფერაძე ი.** წმინდა აბო ტფილელი. „საქართველო“, 9.I.1916, № 6; 10.I.1916, № 7.
104. **ქართული პოეზია** (თხუთმეტ ტომად). ტ. I (ძველი ქართული პოეზია. V-XII სს.). ტომი შეადგინა სარგის ცაიშვილმა. თბ., 1979, გვ. 49-53, 88-104.
105. **ქურდაძე შ.** საკითხავი ტექსტის პედაგოგიკურ-მეთოდური დამუშავება იოანე საბანისძის „აბოს წამების“ მიხედვით. გორის პედაგოგ. ინსტ. შრომები. IX (1964), გვ. 53-63.

106. **ლადუა ია.** აბოსადმი მიძღვნილი საგალობლები და მათი მიმართება იოანე საბანისძის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებასთან. კრბ.: „კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა“. 2004. № 7. გვ. 62-67.
107. **ყაუხჩიშვილი ნ.** ქართული კულტურის დიდი შენაძენი. „მწერლის გაზეთი“ 2005, № 14.
108. **შურღაია გ.** სასწაული საკვირველი და აპრიორთა ოთხება. „კრიტიკა“, 1988. № 1, გვ. 226-250.
109. **შურღაია გ.** „განმარტებულითა ენით“-ის განმარტებისათვის. „კრიტიკა“, 1989, № 6, გვ. 62-72.
110. **შურღაია გ.** „განმარტებული ენის“ სტრუქტურისათვის. „მაცნე“ (ელს), 1989, № 4, გვ. 92-109; 1990, № 1, გვ. 112-128.
111. **შურღაია გ.** იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის წამების“ დათარიღების ფორმულისათვის (ეძღვნება მონსინიორ პოლ კანარს). ჟ. „ლიტერატურა და სხვა“, № 1 (3). 2001, გვ. 112-125.
112. **ჩაგუნავა რ.** „აბო თბილელის მარტვილობის“ განსხვავებული თარიღების წარმომავლობის საკითხისათვის. „მრავალთავი“. XX. თბილისი: 2004, გვ. 256-261.
113. **ჩუბინოვი დ.** ქართული ქრესტომათია. სპბ.: 1863, გვ. 19-23.
114. **ცქიტიშვილი ო.** არაბეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XI სს.) [იოანე საბანისძე]. „მაცნე“ (იას), 1980, № 4, გვ. 102-113.
115. **ცქიტიშვილი ო.** წანარ-კახთა აჯანყება და დიდი ნერსე. „ლიტერატურული საქართველო“, 18.III.88. № 12.
116. **ცქიტიშვილი ო.** ადრეული შუასაუკუნეების ისლამი და საქართველო. „ლიტერატურული საქართველო“, 5.IV.91. № 14.
117. **წამებაჲ აბო ტფილელისაჲ.** // ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. IV (სვინაქსარული რედაქციები – XI-XVIII სს). გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: 1968, გვ. 376-377.
118. **წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მონაწიისა ქრისტისისა ჰაბოფსი, რომელი იწამა ქართლს შინა, ქალაქსა ტფილისს, კელითა სარკინოზთაჲთა, გამოთქუმული იოვანე, ძისა საბანისი, ბრძანებითა ქრისტეს მიერ სამოელ ქართლისა კათალიკოზისაჲთა.** // ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია.

- I. შედგენილი სოლ. ყუბანიშვილის მიერ. თბილისი: 1946, გვ. 55-71.
119. **ნერეთელი გ.** წმინდა მონამე აბო. „კვალი“, 1893, № 50, გვ. 8-10.
 120. **წმ. მონამე აბო.** „მწყემსი“, 1886, № 5, გვ. 13-14.
 121. **წმ. მონამე აბო ტფილელი.** „მწყემსი“, 1905, № 5, გვ. 14-15.
 122. **წულეისკირი ნ.** ორი ვარსკვლავი მოტყინარე [„აბოს წამება“ და „ქება და დიდება“ უნდა ვასწავლოთ სკოლაში]. „ლიტერატურული საქართველო“, 27.V.83, №22.
 123. **ჭელიძე ე.** იოანე საბანისძის ლიტერატურული წყაროების შესახებ. „გულანი“, 1989, გვ. 8-17.
 124. **ჭელიძე ე.** ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა. I (ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ტექსტები, თარგმანებითა და კომენტარებით). თბილისი: 2005, გვ. 1046-1150.
 125. **ჭელიძე ვ.** ქართლის ერისთავი ნერსე. // **ვ. ჭელიძე.** ცხოვრება ივანე მაჩაბლისა. ლიტერატურული პორტრეტები. თბილისი: 1987, გვ. 556-607.
 126. **ჭუმბურიძე ნ.** „წამება წმიდისა მონამისა ჰაბოძის“. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონი დაურთო ნ. ჭუმბურიძემ. თბილისი: 1997.
 127. **ჯავახიშვილი ი.** ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თხზულებანი. VIII. თბილისი: 1977, გვ. 76-85.
 128. **ჯანაშია ს.** არაბობა საქართველოში. // **ს. ჯანაშია.** შრომები. II. თბილისი: 1952, გვ. 342-411.
 129. **ჯერგალიძე ქ.** მამამთავარ აბრაამის სახისმეტყველებითი შინაარსი ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურულ ძეგლებში. // ბიზანტინოლოგია საქართველოში. 2. 2009.
 130. **ჯღამაია ლ.** აბოსადმი მიძღვნილი იოანე მინჩხის საგალობელი. „მრავალთავი“. XIX. თბილისი: 2001, გვ. 13-20.

1. **Барамидзе А.**, Гамезардашвили Д. Грузинская литература. Тбилиси: 1968. с. 7-8.
2. **Барамидзе А.**, Радиани Ш., Жгенти Б. История грузинской литературы (Краткий очерк). Тбилиси: 1958. с. 13-14.
3. **Зетеишвили И.** „Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або“. // Памятные книжные даты. Москва: 1988, с. 64-65.
4. **Зетеишвили И.** Подвиг Або и деяние Иованэ Сабанидзе. „Символ“ (журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже). № 44. Париж: 2000, с. 273-323.
5. **Иакоб Цуртавели.** Мученичество святой Шушаник, царицы (V в.); **Аноним.** Мученичество и терпение святого Эвстати Мцхетели (VI в.); **Иованэ Сабанидзе.** „Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або (VIII в.). Переводы с древнегрузинского Протоирея Иосифа Зетеишвили. Москва: 2012.
6. **Иоане Сабанидзе.** Мученичество Або Тбилели (отрывки). Пер. К. Кекелидзе. // Грузинская Проза. т. I. Москва: 1955, с. 15-21.
7. **Иоане Сабанидзе.** Мученичество Або Тбилели. Пер. К. Кекелидзе. // Древнегрузинская литература (V-XVIII вв.). Сост. Л. Менабде. Тбилиси: 1982, с. 42-68; Тбилиси: 1987, с. 42-68.
8. **Иоане Сабанидзе.** Мученичество Або Тбилели. // Абхазия и абхазы средневековых грузинских повествовательных источников. Грузинские тексты на русский язык перевел, предисловием и примечаниями снабдил Г. Амичба. Тбилиси: 1988, с. 6-10.
9. **Кекелидзе К.** Конспективный курс истории древнегрузинской литературы. Тбилиси: 1939, с. 19-23.
10. **Кекелидзе К.** Иоанн Сабанидзе. Мученичество Або Тбилели. // Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Тбилиси: 1956, с. 31-60.
11. **Кекелидзе К.** Иоанн Сабанидзе. Мученичество Або Тбилели. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. XII. თბილისი: 1974, გვ. 104-128.
12. **Кучухидзе Г.** Имена Господни в «Мученичестве Святого Або Тбилели». Научные труды, серия: филология, XII, Санкт-Петербургский гос. университет, Тбилисский гос. университет, Санкт-Петербург. Тбилиси: 2006, с. 102-113.

13. **Кучухидзе Г.** Евангелие от Иоанна и Божьи имена в Мученичестве св. Або Тбилиели. „Acta Humanitarica Universitatis Saulensis“ (Издание Гуманитарного факультета Шяуляйского университета). Статьи реферируются в международной базе данных «Index Copernicus». 8. 2009, с. 152-160.
 14. **Меликсег-Беков Л.** О междоусобице в Тифлисе в 1197 г. по поводу Кривой пасхи (Вокруг старого Тифлиса). Известия Кавказского Историко-Археологического Института. III. Тифлис: 1925, с. 56-60.
 15. **Никитин В. А., Крашенинникова Н. Н.** Або Тбилисский // Православная Энциклопедия. Москва: 2000. т. 1. с. 45-46.
 16. **Ониани Ш.** Иоанн Сабанисдзе: Жизнь и творчество. АКФН. Тбилиси: 1956.
 17. **Освящение часовни св. Або в Тифлисе.** „Закавказский вестник“, 1850, №28, с. 109-110.
 18. **Сабанисдзе Иоанн.** Мученичество Або. // История Осетии в документах и материалах (с древнейших времен до конца XVIII века). Сост. Г. Тогошвили и И. Цховребов. т. I. Цхинвали: 1962, с. 77.
 19. **Сабинин М.** Полное Жизнеописание святых грузинской церкви. ч. I. Санкт-Петербург: 1871, с. 166-178.
 20. **Хаханов А.** Очерки по истории грузинской словестности, вып. II. Древняя литература до конца XII века. Москва: 1897, с. 33-35.
-
1. **B.C.GAGA SHURGAIA,** La spiritualità georgiana. «Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanisdze», coll. La spiritualità cristiana orientale, Roma, Studium, 2003, 19x12, 295 p., 24,50 € // Nouvelle revue théologique. Revue publiée tous les trois mois par un groupe de professeurs de la faculté de théologie de la compagnie de Jésus. – 130:2. – 2008. pp. 382-283.
 2. **Biró M.** Az Abo vértanúságát kapcsolatos kérdések vizsgálatát lásd: M. Biró. Abo's Georgian Vita: Acta Orient. Hung. Tomus XXXI. 2. (1977), 247-260.
 3. **Biró M.** Az Életadó oszlop legendája és más történetek. Georgiai szentek élete és vértanúsága és más történetek. Georgiai szentek élete

- és vértanúsága. Válogatta, ógrúz eredetiből fordította, az utószót és a jegyzeteket készítette: Biró Margit. Életünk könyvek: 1990, 103-135.
4. **Biró M.** Iovane Szabanisdze. Szent Abo vértanúsága. Fordította Biró Margit: Tiniko. Válogatás másfél évezred gzúz prózájából. Európa Könyvkiadó. 1981, 21-35.
 5. **Brandi M. V.** Abo di Tiflis. // Bibliotheca Sanctorum. I. Roma, Italia: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, 1961, pp. 85-87.
 6. **Fähnrich H.** Die Georgische Literatur (Ein Überblick). Tbilisi: 1981. s. 38.
 7. **Janeras S.** Gaga SHURGAIA, La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo, di Ioane Sabanisdze, Presentazione di Levan Menabde (La spiritualità cristiana orientale 3), Edizioni Studium: Roma 2003, 295 pp. // Revista catalana de Teologia. – 29:2. – 2004, pp. 506-507.
 8. **Karst J.** Littérature géorgienne chrétienne. Paris: 1934, pp. 77-79.
 9. **Lang D.** The Martyrdom of Abo, the perfumer from Baghdad. – Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and Translated from the original texts. London: 1956, p. 115-133.
 10. **Luisier P.** GAGA SHURGAIA, La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanisdze, Roma 2003, Edizioni Studium, 295 p. // „Orientalia Christiana Periodica“ 70 (2004), pp. 581-583.
 11. **Magarotto L.** Gaga Shurgaia, *La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo* di Ioane Sabanisdze, Roma 2003, Edizioni Studium, 295 p. // Europa Orientalis, Studi e Ricerche sui Paesi e le Culture dell'Est Europeo. 22. 2003. pp. 303-307.
 12. **Peeters P.** Les khazars dans la Passion de S. Abo de Tiflis. Analecta Bollandiana. t. LXII, fasc. I-II, Bruxell: 1934, p. 21-56.
 13. **Poggi V.** Gaga Shurgaia, La spiritualità georgiana. Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanisdze, Roma 2003, Edizioni Studium, 295 p. // Civiltà Cattolica. – 156, 1 (n. 3712=19.02.2005). 2005. pp. 417-418.
 14. **Prampolini G.** Storia della letteratura universale. 2. Torino: UTET. 1949. pp. 509-527.
 15. **Ravasi G.** Quei classici da tenere vicini. La corretta interpretazione della teoria dell'amore di Sant'Agostino, i fondatori del Metodismo e testi-

moni della fede meno conosciuti, come Vigilio di Tapso. Esce in italiano il primo saggio sulla spiritualità dei georgiani; uno dei popoli più devoti. „Il Sole-24 Ore“, 29.II.2004, № 59, pp. 36.

16. **Ronconi M.** Georgia, crocevia di fede, passioni e lotte. „Jesus“, 2004. № 26:3, pp. 96.
17. **Salia K.** La Littérature géorgienne. “Bedi Kartlisa”, vol XXIX-XXX. Paris: 1972, pp. 209.
18. **Schultze K.** Das Marturium des heiligen Abo von Tiflis. Texte und Untersuchungen N. Folge. XIII, 4. Leipzig: 1905.
19. **Shurgaia G.** Ioane Sabanisdze, წგნ. Christian-Muslim Relations, A bibliographical history, edited by David Thomas and Barbara Roggema, with Juan Pedro Monferrer Sala ... [et AL.], Leiden: Brill, 2009 (The History of Christian-Muslim Relations, 11), გვ. 334-337.
20. **Shourgaia G.** Per la formula di datazione del Martirio di Abo di Tbilisi di Giovanni Sabanisze, a Mons. Paul Canart, in «Studi sull’Oriente Cristiano» 3:1 (1999), pp. 83-95.
21. **Shurgaia G.** La spiritualità georgiana: „Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo“ di Ioane Sabanisze. Presentazione di Levan Menabde. Roma: Edizioni Studium. 2003. (La Spiritualità Cristiana Orientale, 3).
22. **Tarnichvili M.** Georgia Letteratura. In: Enciclopedia Cattolica. Firenze. 6. Città del Vaticano: 1951. pp. 64-79.

შეადგინა **დარეჯან მენაბდეშ**

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის

გზამკვლევის გამოცემები:

1. წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2009).
2. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ და ადრექრისტიანული კულტურა (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2012).
3. ათონის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლა (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2013).