შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

The Guide of the Institute of Literature

The Martyrdom of Saint Shushanik

and the Early Christian Culture

The Literature Institute`s Publishing House

Tbilisi 2012

ლიტერატურის ინსტიტუტის გზამკვლევი

იაკობ ცუცხვაველის „შუშანიკის წამება“ და ადრექრისტიანული ხელოვნება

ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა

თბილისი 2012

UDC(უაკ) 821.353.1,09+008(09)
ი–18

სარედაქციო კოლეგია:

დარეჯან მენაბდე
(რედაქტორი)
ივანე ამირხანაშვილი
გიორგი ალიბეგაშვილი
გოჩა კუჭუხიძე
ზვიად ტყეშელაშვილი

Editorial Board:

Darejan Menabde
(Editor)
Ivane Amirkhanashvili
Giorgi Alibegashvili
Gocha Kuchukhidze
Zviad Tkeshelashvili

სარედაქციო საბჭო:
ირმა რატიანი, მაკა ელბაქიძე, მანანა კვაჭანტირაძე,
გაგა ლომიძე, რევაზ სირაძე, რუსუდან ჩოლოყაშვილი,
როსტომ ჩხეიძე

Editorial Council:

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

გარეკანზე: ზურაბ სამხარაძის ნახატი „იაკობ ცურტაველი“

კომპიუტერული უზრუნველყოფა თინათინ დუგლაძისა

© შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი
© Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

რედაქციის მისამართი: 0108, თბილისი, მერაბ კოსტავას ქ. № 5.
E-mail: litinstituti@yahoo.com
ISBN 978-9941-0-0465-0

შ ი ნ ა ა რ ს ი

C o n t e n t s

წინათქმა
Preface.....9

Fragmentum.....11

სათავეებთან
Origins

ირინა ნაცვლიშვილი
„შუშანიკის წამების“ შესწავლის ისტორია
და თანამედროვე მდგომარეობა

Irina Natsvlishvili
History of the Study of “The Martyrdom of
Saint Shushanik” and Modernity.....38

ქეთევან მანია
„შუშანიკის წამების“
ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი
შესწავლის ისტორიიდან

Ketevan Mania
From the History of the Historical and Source Studies
of “The Martyrdom of Saint Shushanik”.....68

გოჩა კუჭუხიძე
„წმიდა შუშანიკის მარტვილობა“ და
ქართული მწერლობის დასაწყისის პრობლემა

Gocha Kuchukhidze
“The Martirdom of Saint Shushanik” and
The Origins of Georgian Literature.....89

ისტორია და ჰაგიოგრაფია
History and Hagiography

ივანე ამირხანაშვილი
ისტორია და აგიოგრაფიული თხზულება

Ivane Amirkhanashvili
History and Hagiographic Writing.....113

ეკა ჩიკვაიძე
საღვთისმსახურო ტრადიციები და
ტერმინოლოგია „წმინდა შუშანიკის წამებაში“

Eka Chikvaidze
Religious Service Traditions and Terminology
in " The Martyrdom of Saint Shushanik".....128

ნანა მრევლიშვილი
იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“
სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურება

Nana Mrevlishvili
Structural and Composition Peculiarities of
Iacob Tsurtaveli's "The Martyrdom of Saint Shushanik".....152

საბა მეტრეველი
ნების თავისუფლების პრობლემა
„წმიდა შუშანიკის წამების“ მიხედვით

Saba metreveli
Freedom of the Will in
"The Martyrdom of Saint Shushanick".....175

პარალელები
Parallels

გრიგერ ფარულავა
ამბავი „მარგალიტისა“
„წმინდა შუშანიკის წამების“ ქართულ და
სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართებისათვის

Griver Parulava
Towards the Reciprocal Action of
Georgian and Armenian Editions of
"The Martyrdom of Saint Shushanik".....189

გიორგი ალიბეგაშვილი
„შუშანიკის წამება“ და „წმიდა სოფიასა
და მისი ასულების მარტვილობა“
(ჰაგიოგრაფიული პარალელები)

Giorgi Alibegashvili
“The Martyrdom of Saint Shushanik”
and “The Martyrdom of Saint Sophia
and Her Daughters” (Hagiographic Parallels).....211

სახისმეტყველება
Creative Thinking

რევაზ სირაძე
აგიოგრაფიული სახისმეტყველების
ერთი პარადიგმული ნიმუში
(რამდენიმე შენიშვნა)

Revaz Siradze
One Paradigmatic Sample of Hagiographic
Tropology (several remarks).....234

ლაურა გრიგოლაშვილი
სძალი ქრისტესი

Laura Grigolashvili
The Bride of Christ.....249

ანა ლეთოდიანი
„შუშანიკის წამების“
სიმბოლოთა გააზრებისათვის

Anna Letodiani
For the Analysis of Symbols in
"The Martyrdom of Saint Shushanick".....251

თარგმანები
Translations

დარეჯან მენაბდე
„შუშანიკის წამება“ უცხოურ ენებზე
Darejan Menabde
"The Martyrdom of Saint Shushanick" by
Iakob Tsurtaveli in Foreign Languages.....264

ბიბლიოგრაფია
Bibliography

„შუშანიკის წამება“ – ბიბლიოგრაფია.
(შეადგინეს დ. მენაბდემ და ქ. მანიამ)
"The Martyrdom of Saint Shushanik" – *Bibliography*
(Prepared by D. Menabde, K. Mania).....294

„შუშანიკის წამება“ უცხოურ ენებზე
(მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის)
(შეადგინა დ. მენაბდემ)
"The Martyrdom of Saint Shushanik" in Foreign Languages
(Prepared by D. Menabde).....314

ტექსტი
Text

„წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“
"The Martyrdom of Saint Shushanik".....324

წინათქმა

წინამდებარე გამოცემა შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ახალდაარსებული სერია „გზამკვლევის“ მეორე წიგნია. პირველი – „წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა“ – მიეძღვნა საქართველოს გაქრისტიანებისა და ჩვენი მწერლობის უძველესი ძეგლის „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ თემატიკას. „გზამკვლევის“ მეორე წიგნში – „იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ და ადრექრისტიანული კულტურა“ – წარმოდგენილია V საუკუნის ავტორის, იაკობ ცურტაველის, თხზულებასთან დაკავშირებული პრობლემატიკა.

კრებული იხსნება ამონარიდებით (Fragmentum) გამოჩენილ მეცნიერთა ნაშრომებიდან. წარმოდგენილია „შუშანიკის წამების“ ფილოლოგიური და წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის ისტორია, აგრეთვე, სხვადასხვა თაობის ქართველ ლიტერატურათმცოდნეთა უახლესი გამოკვლევები, რომლებიც ისტორიულ-ფილოლოგიური თუ სახისმეტყველებითი კვლევის ტრადიციების გათვალისწინებით თანამედროვე რეცეფციებს გვთავაზობს. „შუშანიკის წამება“ განხილულია ადრექრისტიანულ კულტუროლოგიურ ჭრილში, შესაბამისი ეპოქის პოლიტიკურ-იდეოლოგიური და ისტორიულ-ლიტერატურული კონტექსტის გათვალისწინებით. იაკობ ცურტაველის თხზულების შესახებ ბევრი ითქვა და დაიწერა XX საუკუნეში (ძეგლის პოპულარიაზაციას განსაკუთრებით შეუწყო ხელი 1978 წელს იუნესკოს ეგიდით 1500 წლისთავის აღნიშვნამ – გამოიცა მონოგრაფიები, სამეცნიერო შრომათა კრებული, შესრულდა რამდენიმე ახალი თარგმანი და ა. შ.). მიუხედავად ამისა, ბევრი შეხედულება ახლებურ ინტერპრეტაციას საჭიროებს, არაერთი საკითხი უახლესი ლიტერატურათმცოდნეობითი თვალსაზრისითაა გასააზრებელი. თანამედროვე მკითხველს ინოვაციები უნდა შევთავაზოთ, მით უმეტეს, რომ ტექსტი ჯერ კიდევ ბევრ საფიქრალს აღძრავს, ბევრია გასარკვევი და ასახსნელი; აქტუალურია „შუშანიკის წამებისა“ და ქართული მწერლობის დასაწყისის პრობლემა, „შუშანიკის წამების“ მიმართება ადრექრისტიანულ კულტურასთან, სახისმეტყველებითი კვლევები და ა. შ.; დღემდე აქტუალურია თხზულების ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურ-

თიერთმიმართების პრობლემა – სამწუხაროდ, არაერთხელ ნათქვამი ზოგჯერ გამეორებას, დამატებით არგუმენტაციას, ახლებურ ხედვასა თუ თანამედროვე კვალიფიკაციებს მოითხოვს.

აქვე იბეჭდება „შუშანიკის წამების“ ტექსტი და სომხური ვრცელი რედაქციის ილია აბულაძისეული ქართული თარგმანი, რომელიც უკანასკნელად 1978 წელს გამოიცა. კრებულს ერთვის ბიბლიოგრაფია ქართულ და უცხოურ ენებზე (ტექსტის ძირითადი მეცნიერული გამოცემები და ლიტერატურა „შუშანიკის წამების“ შესახებ).

წარმოდგენილი სამეცნიერო ნაშრომები საგანგებოდ ამ კრებულისთვის დაიწერა. წიგნი განკუთვნილია მკითხველთა ფართო წრისათვის და, განსაკუთრებით, ახალგაზრდობისათვის. ავტორთა სურვილია, XXI საუკუნის ქართველ მკითხველს გავუღვივოთ ინტერესი ისტორიულ-კულტურული მემკვიდრეობისადმი, წარმოვაჩინოთ V საუკუნეში შექმნილი ამ შესანიშნავი ჰაგიოგრაფიული ძეგლის ადგილი მის თანამედროვე თუ დღევანდელ მსოფლიო კულტურულ-ლიტერატურულ კონტექსტში. „გზამკვლევის“ მიზანიც ხომ სწორედ ეს არის.

დარეჯან მენაბდე

ივანე ჯავახიშვილი

იაკობ ხუცესი*

იაკობ ხუცესს ეკუთვნის „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“, რომელიც ჯერჯერობით მაინც უძველეს ქართულ საისტორიო თხზულებად უნდა ჩაითვალოს. თვით ავტორი თავის თავს პირდაპირ არ ასახელებს იქ, სადაც თავის ვინაობაზე ლაპარაკობს, არამედ თავმდაბლობით ნათქვამი აქვს მხოლოდ „ესე მივსწერე თქუენდა“-ო (ს. გორგაძის გამოც., 1), ან კიდევ უფრო გარკვევით: „მეცა ხუცესი დედოფლისა შუშანიკისი (სხვაგან) თანა ვჰყვანდი ეპისკოპოსსა მას“, როდესაც შუშანიკს პირველად ქმრის გამაზდეანობის ამბავი მოუვიდაო (იქვე, 20–22). მაგრამ ამისდა მიუხედავად უკვე მ. ს ა ბ ი ნ ი ნ მ ა სამართლიანად შენიშნა, რომ ამ ხუცესს სახელად იაკობი ერქვა...

როგორც თანამედროვესა და თანადამხდურს შეეფერება, იაკობ ხუცესს თავისი თხზულება თარიღებით შეუმკია. წამების აღწერას, მაგ. ის ასე იწყებს:

„იყო მერვესა წელსა სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვასქენ პიტიახში ძჱ არშუშაჲსი“ (1_{6-7}). აქ უეჭველია სპარსთა მეფის სახელი აკლია, რომელიც, რასაკვირველია, თავდაპირველს დედანში უნდა ყოფილიყო, რადგან უამსახელოდ ზემომოყვანილს თარიღს ყოველგვარი მნიშვნელობა ეკარგება. საყურადღებოა, რომ X საუკ. ხელთნაწერშიაც ეს სპარსთა მეფის სახელი გამოტოვებულია. მაგრამ ჯუანშერის თხზულება ამტკიცებს, რომ მას ხელთ ჰქონია ისეთი ხელთნაწერი, რომელშიაც სპარსთა მეფის სახელი ჯერ გამოტოვებული არა ყოფილა. მას თავის შრომაში სხვათა შორის შუშანიკის მარტყლობის ამბავიცა აქვს შეტანილი და აი რა უწერია: „ამასვე ჟამსა მეფობდა სპარსეთს [მეფე] რომელსა ერქუა ურმიზდ და მასვე ჟამსა იყო სომხითსა კაცი ერთი შვილი მთავართა სახელით ვარსქენ და ესუა მას ცოლი მთა-

* ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VIII, თბ., 1977, გვ. 56-65.

ვართა შვილი რომელსა ერქუა შუშანიკ ასული ვარდანისი“ და სხვა (ც~ა ვახტანგ გურგასალისა მ~მ დ~ფსი ქც~ა 404, გვ. 188, ანა დფ~ლს ქც~ა-შიც ამგვარადვეა). აქ დასახელებული ურმიზდი მესამე უნდა ყოფილიყო პეროზად წოდებული (457-484). მოთხრობის დასაწყისი ეხება, მაშასადამე, ისეთს ამბავს, რომელიც პეროზის მეფობის მერვე წელს, ე.ი. 464-465 წ. მომხდარა. იაკობ ხუცესს ამას გარდა აღნიშნული აქვს, რომ შუშანიკმა „ექუსი წელი ციხესა შინა აღასრულა“ (გვ. 14_{6-7} და 17_{31-32}), ხოლო, როცა მისი აღსასრულის დღენი მოახლოვდა, მაშინ უკვე „მეშჳდე წელი დადგებოდა“ (17_{34}). „წამების“ ბოლოში უფრო ზედმიწევნით არის დასახელებული თვე და რიცხვი: „არს დასაბამი ტანჯვათა მათ წმიდისა შუშანიკისა-თაჲ თთუესა აპნისისასა, მერვესა თთჳსასა და დღესა ოთხშაბათსა და მეორედ გუემაჲ მისი შემდგომად აღვსებისა ზატიკსა, დღესა ორშაბათსა და კუალად ტანჯვაჲ ვარდობისა თთუესა ათცხრამეტსა და აღსრულებაჲ მისი–თთუესა ოკდონბერსა (sic) ათშჳდმეტსა... და დღჱ ხუთშაბათი იყო რომელსა განვაწესეთ საჭსენებელი წმიდისა შუშანიკისი“ (გვ.22–23). ასეთის ზედმიწევნილობით მხოლოდ თანამედროვესა და თანადამხდურს შეეძლო თარიღების განსაზღვრა, რასაკვირველია, თუ იმ გარემოებასაც ანგარიშს გავუწევთ, რომ ავტორის თანამედროვეობას, როგორც უკვე დავინახეთ, და შემდეგშიაც უფრო მეტადაც დავრწმუნდებით, იაკობ ხუცესის თხზულების სხვა მრავალი თვისებაც ცხადჰყოფს.

თუ გავიხსენებთ, რომ შუშანიკის წამება დაიწყო 465-თე წელს და რომ მისი წამების უკვე მეშვიდე წელიწადი ყოფილა, როდესაც სული განუტევებია, მაშინ ცხადი იქმნება, რომ შუშანიკი 17 ოქტომბერს ხუთშაბათს 472-ე წელს უნდა გარდაცვლილიყო.

იაკობ ხუცესის თხზულების დიდ ღირსებას ის თვისებაც შეადგენს, რომ მას მოთხრობაში მოხსენებულ პირთა ვინაობის შესახებაც აქვს ცნობები მოყვანილი და სახელებიც ყოველთვის აღნიშნული აქვს. მოქმედების ასპარეზად ქცეული დაბა-ქალაქებისა თუ ქვეყნების შესახები გეოგრაფიული ცნობებიც მუდამ მკაფიო და ზედმიწევნითია. ყველა ეს გარემოებანი ჩვენი ისტორიკოსის თანამედროვეობისა და თვითმხილველობის აზრს უფრო აძლიერებენ.

იაკობ ხუცესის ნაწარმოებში, როგორც თანამედროვის მიერ დაწერილს თხზულებას შეჰშვენის, მაშინდელი საქართველოს შინაური თუ საზოგადო ყოფაცხოვრებისა და ზნეჩვეულების შესახებ მრავალი საუცხოო ცნობები მოიპოვება, რომელნიც მთელს მოთხრობაში ისე ბუნებრივად არის ჩაქსოვილი, ისე უშუალოდ თანსდევენ ამბავის მიმდინარეობას, რომ მკითხველს თვალწინ მაშინდელი ცხოვრების ცოცხალი, მხატვრული სურათი ეშლება. ასე სრულად და ცხოვლად მაშინდელი საქართველოს ყოფაცხოვრების აღწერა მხოლოდ თანამედროვეს შეეძლო და იაკობ ხუცესის ყოველს ცნობას თანამედროვეობის ბეჭედი ცხადად აზის კიდეც…

ყველა ზემოთქმულის შემდეგ ცხადია, რომ იაკობ ხუცესის თხზულება როგორც თავისი ისტორიული, საგეოგრაფიო, ქრონოლოგიური ცნობებით, ისევე ყოფა-ცხოვრების აღწერილობით, მოთხრობის თვისებითა და კილოთი, დასასრულ ავტორის მიერ ნაამბობის ფსიქოლოგიურის უტყუარობით მართლაც თანამედროვის, თანადამხდურისა და მონაწილის მიერ დაწერილ ნაწარმოებად უნდა იქმნეს ცნობილი.

მაგრამ ჩვენ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ წ~ა შუშანიკის წამება ოთხია შენახული: ორი ქართულად და ორი სომხურად. ქართულადაც და სომხურადაც ეს ნაწარმოები ორგვარი სახით მოიპოება: ერთი ვრცელია, მეორე კიდევ მოკლე…

მაგრამ თვით სომხური მოკლე წამებისა და მისი ქათული თარგმანის ტექსტის პირველი წაკითხვაც-კი საკმარისია, რომ მკვლევარმა მაშინვე შეატყოს, რომ ეს ძეგლი ამ ნაწარმოების თავდაპირველი დედანი-კი არ არის, არამედ მერმინდელი და არა-თავდაპირველი მარტყლობის მხოლოდ შემდეგდროინდელი შემოკლება. აქ ისეთი ცნობები გვხვდება, რომელთა გაგება შეუძლებელია, თუ რომ ადამიანს ვრცელი მარტყლობა წაკითხული არა აქვს. შუშანიკის წამების უმთავრესი ნაწილი აქ გამოტოვებულია და მხოლოდღა აღსასრულია აღწერილი. ყველაფერი, რაც ნიშანდობლივია და ადგილობრივი ცხოვრების ვითარების გამომხატველი, ამ მოკლე წამებაში გამოტოვებულია. მაშასადამე ცხადია, რომ შუშანიკის მოკლე მარტყლობა თავდაპირველი დედანი არ არის, არც სომხური და მით უმეტეს არც ქართული, რომელიც სომხურითგან არის ნათარგმნი.

მაგრამ მოკლე წამების გარდა, როგორც აღნიშნული იყო, ვრცელი მარტყლობაც არის შენახული: ერთი ქართულად და ერთიც სომხურად. რომელი მათგანია თავდაპირველი და საზოგადოდ რა დამოკიდებულებაა მათ შორის?

ქართულთან შედარებით სომხური მარტყლობა ერთიორად უფრო ვრცელია. მაგრამ ამ შემთხვევაში სომხური წამების სივრცე მის თავდაპირველობისა და დედნობის დამამტკიცებელი არ არის.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ქართული ვრცელი წამების აღმწერი მის მიერ მოთხრობილი ამბების თანამედროვეა და ხან თანადამხდური და თვითმხილველი ყოფილა, ხან მონაწილეც-კი. სულ სხვანაირად არის სომხური ვრცელი წამება დაწერილი. იქ ავტორი სრულებით არა ჩანს, მისი სახელი გაკვრითაც-კი არსად არის მოხსენებული. წამების მთელი მოთხრობაც სამოთხრობო ენით, მესამე პირით, არის აღწერილი. არც თანამედროვეობა, მით უმეტეს არც თვითმხილველობა და თანადამხდურობა სომხური ვრცელი წამების ავტორს არ ეტყობა. ყოველივე ამის დამამტკიცებელი კვალი მის თხზულებაში წარხოცილია. ქართული დედნის საუკეთესო ადგილები, რომლებშიაც იმდროინდელი ცხოვრების უტყუარი სურათებია შენახული, სომხურს ვრცელს მარტყლობაში გამოტოვებულია...

შუშანიკის ვრცელი სომხური წამება იაკობ ხუცესის ქართულ დედანთან შედარებით მაინც შემოკლებულია, რომ თითქმის ყველაფერი, რაც ქართულში მაშინდელს სახელმწიფო წესწყობილებას, საზოგადოებრივ, თუ კერძო ყოფა-ცხოვრებას და ზნე-ჩვეულებებს ნიშანდობლივ გვიხატავს, ან ავტორის თანამედროვეობისა, თანადამხდურობისა და თვით მონაწილეობის გამომჟღავნებელი იყო, სომხურში გამოტოვებულია...

სამაგიეროდ სომხური წამების შინაარსი გადიდებული და გავრცელებულია შუშანიკის ლოცვა-ვედრებათა აღნუსხვით. მაგ. თუ იაკობ ხუცესის ქართულს ტექსტში ლოცვა მთლად ოთხ სტრიქონად არის გამოთქმული (გვ. 3_{8-12}), სომხურში იმდენად ვრცელია, რომ სრული ორი გვერდი უჭირავს (გვ. 13-15). იქაც-კი, სადაც იაკობ ხუცესს ლოცვაზე ერთი სიტყვაც-კი არა აქვს ნათქვამი („შევიდა მუნ შინა სიმწარითა სავსჱ... და მწარითა ცრემლითა ტიროდა“ 3_{13-16}), სომხურს ვრცელს ც˜-აში ნათქვამია, შუშანიკი მთელ ღამეს გაუჩერებლივ ტირილით ლოცულობდაო (გვ. 15).

მაშასადამე, სივრცისა და სიდიდისდა მიუხედავად სომხური წამება იაკობ ხუცესის თხზულებასთან შედარებით თავდაპირველობასა და დედნობას ვერას გზით ვერ დაიჩემებს, არამედ თავის არსებითს ნაწილში შემოკლებულია, ხოლო სამაგიეროდ შუშანიკის სიტყვებისა და ლოცვების უხვად ჩართვით მეტისმეტად და უშნოდ გადიდებულია. ამიტომ უეჭველია, რომ ქართული წამება, იაკობ ხუცესის თხზულება დედანია, სომხური-კი მერმინდელი გადანაკეთები.

მაგრამ თავისდა თავად ცხადია, რომ იაკობ ხუცესის ქართული ვრცელი წამების დედნობა იმას არ ნიშნავს, რომ იგი თვით ავტორის იაკობ ხუცესის მიერაც სწორედ იმ სახით ყოფილიყოს დაწერილი, როგორადაც მან ჩვენამდე მოაღწია. პირიქით, ჩვენ უფლება გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ეს X ს. ხელთნაწერში შენახული იაკობ ხუცესის თხზულების ტექსტი სრულ დედნად ვერ ჩაითვლება. ამას თვით იაკობ ხუცესისავე შემდეგი სიტყვები გვაფიქრებინებენ. ჩვენს ავტორს წამების თითქმის დასაწყისშივე ნათქვამი აქვს: იყო „შუშანიკ მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით“ (1_{12-14}): თავითგან ბოლომდის რომ გადაიკითხოთ მთელი წამება, ისეთს ცნობას, სადაც ავტორს აღნიშნული ჰქონდეს, თუ როგორი მოშიში იყო ღმრთისა შუშანიკი ჯერ კიდევ ყმაწვილობის დროს, ეხლანდელს ტექსტში ვერსად იპოვით. ცხადია მაშასადამე, რომ იაკობ ხუცესის თხზულება სრულად არ ყოფილა შენახული და მას უნდა ზოგი რამე აკლდეს. ზემომოყვანილს წინადადებას ყურადღება შუშანიკის წამების გამომცემელმა ს. გორგაძემაც მიაქცია. მას ნათქვამი აქვს: „ნაანდერძევ ტექსტს თავში რაღაც აკლია. ვგონებ არ შევცდებით თუ ვიფიქრებთ, რომ ეპისტოლის თავში მოთავსებული უნდა ყოფილიყო მიწერ-მოწერა ავტორსა და იმ პირს შორის, რომელსაც შუშანიკის „წამების აღწერა შეუკვეთია“-ო (გვერდი 26). უძღოდა თუ არა რაიმე მიწერ-მოწერა ძნელი სათქმელია, ეს-კი ცხადია, რომ ს. გორგაძის აზრი, ვითომც იაკობ ხუცესს თავისი თხზულება ვისიმე შეკვეთილობით დაეწეროს თვით ავტორის, იაკობ ხუცესის, ცნობას ეწინააღმდეგება. ერთგან იაკობ ხუცესს სხვათა შორის აღნიშნული აქვს: როდესაც შუშანიკის წამება დაიწყო „ვარქუ მე სანატრელსა მას: „ხუაშიადადრე, ვითარ გეგულების, მითხარ მე, რაჲთა უწყოდი და აღვწერო შრომაჲ შენი“-ო (4_{10-12}). ავტორის ამ მკაფიო სიტყვებითგან ნათლადა ჩანს, რომ შუშანიკის წამება დაწყებულა თუ არა,

იმთავითვე იაკობ ხუცესს წ~ა შუშანიკის წამების „შრომისა და ღუაწლის“ აღწერა განუზრახავს თავისით და არა ვისიმე შეკვეთილობით.

უეჭველია, ზემომოყვანილი სიტყვების ისე განმარტება, როგორც ს. გორგაძეს გაუგია, შემცდარი იქმნებოდა. უფრო საფიქრებელია, რომ იაკობ ხუცესის თხზულების პირველს ნაწილში შუშანიკის ღვთისმოშიშობა უნდა ყოფილიყო მოთხრობილი სიყრმითგანვე. ამგვარად შესაძლებელია იაკობ ხუცესის ნაწარმოებს დასაწყისი მაინც აკლდეს. ხოლო თუ შენახული ტექსტის შესავალს სიტყვებს მივაქცევთ ყურადღებას, რომ იაკობ ხუცესის შრომა მოულოდნელად ასე იწყება, „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“ (1₄-5), უნდა უნებლიეთ აზრი დაიბადოს, რომ შენახული „წამება“ იქნებ იაკობ ხუცესის თხზულების მხოლოდ მეორე ნაწილი იყოს და მას თავში მარტო შესავალი-კი არა, მთელი პირველი, შუშანიკის ცხოვრების მომთხრობელი, ნაწილი აკლდეს, სადაც სხვათა შორის შუშანიკის ყრმობის დროითგანვე თანდაყოლილ „ღმრთის მოშიშობაზეც“ ექმნებოდა ავტორს საუბარი.

მაინც ცხადია, რომ იაკობ ხუცესის თხზულების დედნის ის ნაწილი, სადაც წამებაა აღწერილი, ქართულად სრულად არის შენახული. საფიქრებელი და შესაძლებელია მხოლოდ, რომ V საუკუნის ქართველი ავტორის ენა მერმინდელ გადამწერთაგან განახლებული იყოს, თუმცა ქართული ენის ისტორია ჯერ სრულებით შესწავლილი არ არის და არც ვიცით, თუ რა სახე ჰქონდა ქართულს V ს-ში.

ყველა ზემოთქმულის შემდეგ ცხადია, რომ იაკობ ხუცესის მიერ დაწერილი წ~ა შუშანიკის ვრცელი „წამება“ ჯერჯერობით უძველესი ქართული საისტორიო ძეგლია და ვითარცა თანამედროვის, თანადამხდურისა და მონაწილის მიერ შედგენილი ძვირფას და შინაარსიან საისტორიო წყაროდ უნდა ჩაითვალოს. იაკობ ხუცესის უტყუარი მხატვრული ნიჭი და მშვენიერი ცოცხალი ენა ამ თხზულებას სასიამოვნო საკითხავ ნაწარმოებადაცა ხდის.

იაკობ ცურტაველი*

მეხუთე საუკუნის პირველ მეოთხედში ცნობილი ყოფილა ვიღაც ჯადი ან ჯადა, სომხური და ბერძნული ენებიდან მთარგმნელი. სამწუხაროდ, არც ვინაობა, არც ლიტერატურული შრომები მისი ჩვენ არ ვიცით, ასე რომ უძველეს მწერლად, რომლის ნაწარმოები ჩვენამდე შენახულა, უნდა მივიჩნიოთ იაკობ ცურტაველი; მას დაუწერია აგიოგრაფიული თხზულება, რომელსაც ეწოდება „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“.[1]

თხზულებაში ნაჩვენებია ის მომენტი ჩვენი ცხოვრებისა მეხუთე საუკუნეში, როდესაც ირანის შაჰები, თავისი აგრესიული პოლიტიკური ზრახვების განსახორციელებლად ქართლში, ეძებენ აქაურ ფეოდალთა შორის საჭირო აგენტებს, რომელნიც შეძლებდნენ ძირი გამოეთხარათ მშობლიური ქვეყნის დამოუკიდებლობისათვის. ამგვარი ტენდენციის ფონზე თხზულებაში ოსტატურად გადაშლილია მწვავე დრამა, რომელსაც ადგილი ჰქონია ქვემო ქართლის ერთ-ერთი პიტიახშის ოჯახში.

შუშანიკი იყო ასული სომეხთა სპასპეტის ან მხედართმთავრის ვარდანისა, რომელიც ცნობილი ისტორიული პირია, მამიკონიანთა საგვარეულოდან, სომეხთა კათოლიკოსის საჰაკ დიდის შვილიშვილი, ტარონიდან. ის ცოლად ჰყოლია ქართლის პიტიახშს ვარსქენს, რომელიც ქრისტიანი იყო. ვარსქენი წასულა სპარსეთში და „რაჲთამცა სათნო ეყო მეფესა“ სპარსეთისასა, ცეცხლთაყვანისმცემლობა მიუღია. შაჰს, თანახმად მისი თხოვნისა, ცოლად მიუცია მისთვის „ასული მეფისაჲ“, რომელიც, სომხური რედაქციით, იყო სიდედრი მისი. ვარსქენს შაჰისათვის სიტყვა მიუცია, „ბუნებითს“ ცოლს, ესე იგი შუშანიკს, და შვილებსაც, მოვაქცევო. როდესაც შუშანიკმა გაიგო ეს, მიატოვა მეუღლის სარეცელი და სასახლეში თავისთვის, განცალკევებულად,

---

* კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I[4], თბ., 1980, გვ. 113-122.

[1] მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, გვ.181–192; ს. გორგაძე, იაკობ ხუცესი – წამება წმიდისა შუშანიკისი, ქუთაისი, 1917 წ., ილ. აბულაძე, იაკობ ცურტაველი, 1938 წ., ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I. გვ. 34-44. К. Кекелидзе, Памятники древнегрузинской агиографии. стр. 7- 28. 1956.

დაიწყო ცხოვრება. ვარსქენმა ამით თავი შეურაცხყოფილად მიიჩნია, თან თავისი განზრახვაც, შუშანიკის მოქცევა, ვერ განახორციელა, ამიტომ სამჯერ აუტანელი ფიზიკური შეურაცხყოფა მიაყენა მას და ციხეში ჩასვა. ციხეში შუშანიკმა დაყო ექვსი წელიწადი და მეშვიდე წელს, დიდი ღვაწლისა და მოთმინებისაგან ძალამიხდილი, გარდაიცვალა იქვე, ცურტავს.

ყოველივე ეს აუწერია არამც თუ უბრალო თანამედროვესა და თანადახვდომილს, არამედ სასახლესთან მეტად დაახლოებულს და ამასთან შედარებით მომზადებულ პირს, ი ა კ ო ბ ს, რომელიც იყო კარის მღვდელი და მოძღვარი შუშანიკისა. იაკობი ერთი იმ პირთაგანი იყო, რომელიც ერთ წამსაც კი არ მოშორებია თავის სულიერ შვილს აუტანელი წამებისა და გაჭირვების დროს, მასთან იყო სასახლეშიც და მის გარეც, ეკლესიაშიც და, შეძლებისამებრ, ციხეშიაც. ის ანუგეშებდა და ამხნევებდა შუშანიკს, ის უამებდა მას როგორც ფიზიკურ, ისე სულიერ ტანჯვას. ამ კაცს, როგორც დაახლოებულს და შუშანიკის ცხოვრების ინტიმურ მხარეთა მცოდნეს, უკისრია მისი ღვაწლისა და მოთმინების აღწერა. პიტიახში ვარსქენი ჯერ არ დაბრუნებულიყო სასახლეში სპარსეთიდან, სადაც მან ცეცხლთაყვანისმცემლობა მიიღო, როდესაც იაკობი, რომელიც წინასწარ გრძნობდა, თუ რა მოხდებოდა ცოლ-ქმარს შორის, მივიდა შუშანიკთან და უთხრა მას: „ღუაწლსა დიდსა შესლვად ხარ დედოფალო“, ამიტომ მაუწყე ყოველივე შენი თავგადასავალი, „რაჲთა ვუწყოდი და აღვწერო შრომაჲ შენიო“. აქედან ნათლად ჩანს, რომ იაკობს შუშანიკის წამების აღწერა არ უკისრია ვისიმე წინასწარი შეკვეთითა და თხოვნით[1], ამის მზადებასა და თადარიგს ის ჯერ კიდევ ღვაწლისმძლე დედოფლის სიცოცხლეშივე შედგომია.

თხზულება რომ იაკობის მიერაა დაწერილი, ეს ჩანს თვით შრომიდან, სადაც ავტორი პირველი პირით ლაპარაკობს თავისთავის შესახებ: „და მეცა, ხუცესი დედოფლის შუშანიკისი, თანა ჵყვანდი ეპისკოპოსს მას“, „ხოლო მე ვიჯმენ ადრე და მივიწიე დაბასა“. „შუშანიკ მრქუა მე... და მე ვარქუ მას“, „მოვიდა ყმაჲ ერთი და თქუა: იაკობ მანდა არსა? და მე ვარქუ ვითარმედ: რაჲ გინებს? და მან მრქუა: უწესს პიტიახში. და მე დამიკჳრდა თუ რაჲსა მე მიწესს ამ-

[1] როგორც ს. გორგაძე ფიქრობდა, გვ.25.

ას ჯამსა, და მივესწრაფე და მივედ. და მან მრქუა მე: უწყია ხუცეს!“

ბიოგრაფიული ცნობები იაკობის შესახებ არ მოგვეპოვება; ვიცით მხოლოდ, რომ ის იყო კარის ხუცესი ან მღვდელი, მოძღვარი შუშანიკისა, რომელიც მისი ბედით ძალიან დაინტერესებული იყო. ყოველ შემთხვევაში, სიკვდილის წინ ის მის თავს აბარებს სახლის ეპისკოპოსს აფოცს: „შემვედრა მე, კაცი ცოდვილი და გლახაკი“ აფოცსაო, ამბობს იაკობი (ილ. აბულაძის გამოც., XVIII, 3-4). როგორც ასეთს, თან ცნობილ იმ დროს მწერალს, მას შეეძლო თვალსაჩინო საეკლესიო კარიერა გაეკეთებია. საფიქრებელია, რომ შემდეგში ის დადგენილ იქნა ცურტავის ეპისკოპოსად. 506 წლის დვინის კრების მონაწილე ქართველ ეპისკოპოსთა რიცხვში აღნიშნულია ცურტავის ეპისკოპოსი იაკობი, როგორც მეხუთე მღვდელმთავარი ამ კათედრისა აფოცის შემდეგ. ადამიანი, რომელიც მეხუთე საუკუნის ოთხმოციან წლებში კარის მღვდელი იყო, 506 წლისათვის უკვე შესძლებდა ეპისკოპოსობის ხარისხის მიღებას (შეად. ი ლ . ა ბ უ ლ ა ძ ე , გვ. 060).

საფიქრებელია, რომ იაკობს, როგორც განათლებულსა და მომზადებულ პირს, შუშანიკის მარტვილობის გარდა, კიდევ დაეწეროს რამე. ყოველ შემთხვევაში, ამის საბუთს გვაძლევს ჩვენ თვით დასახელებული მარტვილობა, რომელიც იწყება, როგორც იტყვიან, ex abrupto: „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ“. გამოდის, თითქოს ეს მარტვილობა გაგრძელებას შეადგენს რომელიღაც სხვა ნაწარმოებისას. ამასვე გვაფიქრებინებს წინადადებაც: შუშანიკი იყო „მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით“. არსად თხზულებაში არ მოიპოვება ცნობა შუშანიკის ღვთისმოშიშობის შესახებ ბავშვობაში. ცხადია, ავტორს სადღაც, რომელიღაც ნაწარმოებში, წინათაც ჰქონია ლაპარაკი შუშანიკის შესახებ...

ავტორს შეუმკია თავისი თხზულება ქრონოლოგიური ცნობებითაც, როგორც, მაგალითად, ვარსქენის სპარსეთს გამგზავრება, სპარსელების ომიანობა ჰუნებთან, შუშანიკის ტანჯვის დასაწყისი და ეტაპები, მისი ციხეში ყოფნა, გარდაცვალება და ხსენების დღის დაწესება. მას წარმოუდგენია ამ შრომაში ცოცხალი სურათი მაშინდელი ჩვენი ყოფა-ცხოვრებისა. ჩვენი უძველესი კულტურულ-სარწმუნოებრივი

ვითარება, სოციალურ-პოლიტიკური წყობილება, საეკლესიო ორგანიზაცია და კერძო საოჯახო ცხოვრება...

ავტორის მიზანია განმტკიცება ქრისტიანობისა და სამშობლოსადმი, რომელსაც აწვება აგრესიულად განწყობილი ირანი, ერთგულებისა და სიყვარულის გრძნობისა. ის ხაზს უსვამს იმ თანაგრძნობას, რომელსაც იწვევს ადამიანის გულში მოწამებრივი ღვაწლი შუშანიკისა, და იმ ზიზღს, რომელიც დაიმსახურა ვარსქენის ჯალათობამ, პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივმა რენეგატობამ და სამშობლოს ღალატმა. მას, როგორც ღრმად მორწმუნე ქრისტიანს, სჯერა, რომ თუ ამ ქვეყნად არა, იქ, საიქიოს, მაინც მოეღება ბოლო მამაკაცისა და დედაკაცის უთანასწორობას. ვინაიდან იქ „არა არს რჩევაჲ მამაკაცისა და დედაკაცისაჲ“, იქ მე (შუშანიკმა) და მან (ვარსქენმა) „სწორი სიტყუაჲ ვთქუათ წინაშე“ ქრისტესა.

თხზულება დაწერილია მეხუთე საუკუნეში, მაგრამ, სახელდობრ, როდის? ამისათვის საჭიროა გავარკვიოთ შუშანიკის წამების თარიღები. ს. გ ო რ გ ა ძ ი ს აზრით, რომელსაც მხარს უჭერს აკად. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი ც, შუშანიკი გარდაიცვალა 472 წლის 17 ოქტომბერს: ის ციხეში ჩასვეს მეფის პეროზის მერვე წელს (466), აქ მან დაყო ექვსი წელი და აღესრულა. მაშასადამე, 472 წელსაო. მაგრამ სომხური სვინაქსრის სინქრონოლოგიური ცნობით,[1] შუშანიკი გარდაცვლილა 474-6 წლებში...

თხზულება დაწერილია შუშანიკის გარდაცვალების შემდეგ (აქ აღწერილია მისი სიკვდილი და დასაფლავება). ისიც ცხადია, რომ დაწერილია იგი ვარსქენის სიკვდილამდე, რომელსაც ადგილი ჰქონდა 484 წელს,[2] წინააღმდეგ შემთხვევაში ავტორი უეჭველად აღნიშნავდა მის არაბუნებრივ სიკვდილს, თუ სხვა მოსაზრებით არა, როგორც ღვთისაგან მისდა სამაგიეროს მიგებას უკეთურებისათვის მაინც. მით უმეტეს, რომ ასეთ „მიგებას“ ის თხოულობს შუშანიკის პირით, რომელსაც ათქმევინებს: ვარსქენს „მიაგოს უფალმან“, რადგან მან ესა და ეს მიყო მეო. ამნაირად, შუშანიკის მარტვილობა იაკობ ცურტაველის მიერ დაწერილი უნდა იყოს 476-483 წლებში, მაშასადამე, ის მართლაც უძველესი ძეგლია ქართული ორიგინალური მწერლობისა.

---

[1] ილ. აბულაძის გამოცემა, გვ. 63.

[2] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1[3], 221.

არსებობს მეორე, მოკლე რედაქცია შუშანიკის მარტვილობისა, რომელიც ათონის ივერიის მონასტრის XI საუკუნის დამდეგის ერთ-ერთ ხელნაწერში (№ 57) აღმოაჩინა ნ.მარმა[1] და გამოსცა ა. ხახანაშვილმა.[2] ეს რედაქცია გადმოთარგმნილი ყოფილა სომხურიდან არა უგვიანეს 940 წლისა.[3] იმ რედაქციიდან, რომელიც დაბეჭდილია „სოფერქ ჰაღკაკანქის“ მეცხრე ტომში (გვ.49-55). სომხური დედანი ან მოკლე რადაქციისაა გადმოკეთებული ყოფილა ვრცელი რედაქციიდან.[4] ხოლო ეს უკანასკნელი გადმოკეთებულია იაკობის შრომიდან.[5] ასე იყო წარმოდგენილი მეცნიერებაში აქამდე ურთიერთობა ქართულ-სომხური ტექსტებისა...

იაკობის შრომა ერთ-ერთი უძველესი ძეგლია ქართული ორიგინალური მწერლობისა, მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ჩვენამდე თხზულება შენახულია იმ სახით, რა სახითაც ის ავტორის ხელიდან გამოვიდა. ძეგლს ზოგიერთი ცვლილება განუცდია: 1) როგორც ნათქვამია, თხზულებას თავში უნდა აკლდეს; 2) გადაწერის პროცესში გამოტოვებულია სპარსეთის მეფის პეროზის სახელი;[6] 3) აღწერილობა შუშანიკის მესამედ წამებისა, რომელსაც, თხზულებით, „ვარდობის“ თვეში ჰქონია ადგილი, ეს აღწერილობა სომხურ ტექსტს შემოუნახავს;[7] 4) მოთხრობა ვარსქენის შვილის წყალში დახრჩობის შესახებ, რომელიც უტყუარი ამბის შთაბეჭდილებას ახდენს, ესეც სომხურ ტექსტში გადარჩენილა;[8] 5)შეცვლილია სახელწოდება „სთულისა“ ოკდონბრად; 6) მიმატებულია გლოსა კოზმან და დამიანეს შესახებ; 7) ეჭვი არაა, თხზულებამ ენობრივადაც იცვალა სახე, ყოველ შემთხვევაში, იმაში აღარ ჩანს კვალი „ხანმეტობისა“, რომელიც მეხუთე საუკუნის თხზულებისათვის დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო.

---

[1] „Из поездки на Афон“, ЖМНП, Март, 1899 г.; მისივე, Агиографические материалы, I, 64.

[2] Материалы по грузинской агиологии стр. 49– 51; ილ. აბულაძე; მარტყლობა შუშანიკისი, გვ. 49-53.

[3] P. Peeters: Analecta Bollandiana, t. 53, fasc III–IV, p. 299; ნ. მარით კი არაუგვიანეს VIII საუკუნისა.

[4] „სოფერ ჰაღკაკანქ“, ტ. IX, გვ.10-47; ილ. აბულაძის გამოკვლევით, მოკლე, სვინაქსარული რედაქცია წინ უსწრებს ვრცელს („იაკობ ცურტაველი“, გვ.034).

[5] ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გამოც. 2, გვ.20-23.

[6] თუ ზოგიერთ ხელნაწერში ფრაგმენტი სიტყვისა მრ... პეროზის სახელს არ შეიცავს. (იხ. ილ. აბულაძის გამოც., გვ. 3, სტრიქ. 6).

[7] ილ. აბულაძის გამოც. გვ. 33-36.

[8] ილ. აბულაძის გამოც., გვ. 23.

ილია აბულაძე

მარტვილობის წიგნთა შინაარსისა და კომპოზიციის საკითხებისათვის*

მას შემდეგ, რაც შუშანიკის მარტვილობის წიგნთა ტექსტობრივი ანალიზი იაკობ ცურტაველის ნაწარმოებს ძირითად წყაროდ აცხადებს მარტვილობის სომხური წიგნებისათვის, ბევრი რამ სათქმელი მათი შინაარსობლივი მხარისა და კომპოზიციის შესახებ არა დაგვრჩენია რა. მაგრამ რადგანაც ამ მხრივაც არსებობს დაეჭვება ქართული ძეგლის მიმართ, რომ ვითომც მას თანმიმდევრობაც აკლდეს, ამიტომ მასზე ჩვენ ერთ ხანს მაინც შევჩერდებით.

მარტვილობის წიგნები შუშანიკის წამების მიზეზად უღვთოსა და ურჯულო ქმრის, ვარსქენის (სომხ. ვაზგენის) ქცევას – გამაზდეანებას – ასახელებენ. ვარსქენმა უარყო ჭეშმარიტი ღმერთი და იქმნა სპარსთა შჯულისა აღმსაარებელ ან ცეცხლ-მსახურო – აღიარებენ ისინი ერთხმად. გამაზდეანებულმა ქართლის მთავარმა ანუ პიტიახშმა ერთგულების ნიშნად პირობა მისცა სპარსთა მეფეს: ჩემს ცოლშვილსაც გავამაზდეანებო. მის შესასრულებლად მან ყოველივე იღონა, ცოლი მაინც უარზე დადგა ბოლომდის, რის გამო ექვსი წლის წამების შემდეგ აღესრულაო. ასეთია მოკლედ შინაარსი, რომელსაც წამების ყოველი წიგნი მოიცავს.

რა იყო ძირითადი აღმძვრელი მიზეზი ვარსქენის გამაზდეანებისა? სხვადასხვანაირად უპასუხებენ ამას წამებები. სომხური წიგნებით (გარდა ეჩმიაძინის ნუსხისა) ვარსქენმა თითქოს უარისმყოფლობა „შიშითა კაცთაჲთა გინა თუ ნეფსით თჳსით ასულისა თჳსისათჳს“ ჩაიდინა. ქართულით (ვრცელით, ცხადია, თორემ მოკლე ხომ იგივე სომხურია, მხოლოდ გადმოქართულებული!) კი პირიქით ვარსქენს „არცა ჭირი ეხილვა, არცა შიში, არცა მახჳლი, არცა პყრობილებაჲ ქრისტჱსთჳს“. ეს შიშისათვის, ხოლო ასულისათვის ხომ კრინტიც არსადაა დაძრული ქართულში.

---

* ი. აბულაძე, იაკობ ცურტაველი, მარტჳლობაჲ შუშანიკისი, ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ი. აბულაძემ, თბ., გვ. 56-60.

ბუნებრივია, უმიზნოდა და უმიზეზოდ არაფერი ხდება, მაგრამ მაინც ის არგუმენტები, რომელიც წამების სომხურ წიგნებს მოჰყავს, დამაჯერებელი არაა. მარტვილობათა წიგნების მიხედვით ვარსქენს გააქვს თავისი. ერთგულების დასამტკიცებლად მოჰყავს ცოლად სპარსი მეფის ნათესავი (ქართულით მეფის ასული, სომხურით კი–მეფის სიდედრი), მიაქცევს შვილებს მაზდეანობაზე და „ბუნებით“ ცოლს აწამებს, მაგრამ არსადაა თქმული, რა ქნა ასულისათვის. ასულზე ხმა არსადაა დაძრული. არც კაცთა შიშის გამოვლინება ჩანს რამეში კონკრეტულად. ასეთი მხარეებია ნაგულისხმევი სომხური წამების წიგნებით ვარსქენის უწესო ქცევაში, რომლისათვისაც ჯერ კიდევ სამეფო კარს, კტეზიფონს, წასვლის წინ ევედრებოდა ღმერთს შუშანიკი და სხვებსაც სთხოვდა ელოცათ, რომ მოქცეულიყო კეთილ გონიერებაზე შემცოდე. ასეთია მიზანი და მიზეზი ვარსქენის გამაზდეანებისა სომხურით, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, თხზულებაში გამყოლ ძაფად არ არის გატარებული თავიდან ბოლომდის.

სხვანაირი მდგომარეობაა ქართულში. მიზანი და მიზეზი აქ უფრო გამოუმჟღავნებელია. სომხურის მსგავსი რამ მან არ იცის. სამეფო კარს წასვლის წინ რომ გარკვეული გადაწყვეტილება ჰქონდა გამოტანილი ვარსქენს და მის შესაბამისად კიდევაც იქცეოდა, ეს შუშანიკმაც იცოდა. შუშანიკი არ თანაუგრძნობდა მას, ამას იგი უწესო ქცევად უთვლიდა ვარსქენს. მაგრამ რაში მდგომარეობდა ეს უწესო ქცევა, ქართული არას ამბობს.[1] ეს იმით კი არ აიხსნება, რომ აგიოგრაფს აქ რაიმე შეეცოდოს, დავიწყებოდეს თხრობის შემდგომი მიმდინარეობისას, არამედ სულ სხვით. შენიშნულია უკვე ქართველ მკვლევართაგან,[2] რომ შუშანიკის წამებას გარდა აგიოგრაფს (იაკობ ხუცესს) სხვა შრომაც უნდა ჰქონოდა, სადაც შუშანიკის ყრმობა და სხვა ამბები იქნებოდა მოთხრობილი. ამას წამების დასაწყისი სიტყვები მოწმობს: „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდი-

[1] P. Peeters-ი აღნიშნულთან დაკავშირებით თავის ნარკვევში ერთგან (ნ.Anal. Bol., LIII, გვ.286) აღნიშნავს, რომ თხრობის გაგრძელება არაა სრულ თანხმობაში იმ განზრახვებთან, რომლებიც რენეგატს მიაწერესო. შენიშვნა სწორია, მაგრამ ის, როგრც ვნახეთ, უფრო სომხურს შეეხება, ვიდრე ქართულს.

[2] პროფ. ი ვ . ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი – „ქართ.საისტ. მწერლობა“, I, 2 გამოც., გვ. 25; პროფ. კ . კ ე კ ე ლ ი ძ ე – „ქართ. ლიტ. ისტორია“, I, გვ. 120.

სა და სანატრელისა შუშანიკისი“. აგრეთვე ისეთი გამონათქვამი, როგორიცაა: „...შუშანიკ, მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით“ (ნ.ა I, 11-12). შუშანიკის მოშიშეობა, ჩამომავლობა, გათხოვება, ვარსქენთან ცოლობა და შესაძლოა მაშინ ვარსქენისაგან გამომჟღავნებული მისი უწესო ქცევის სახეც აქ იყო მოთხრობილი. მეორეჯერ განმეორება საჭიროდ აღარ მიიჩნია აგიოგრაფმა და ამიტომაც დღეს ჩვენ უკმაყოფილებას გვაგრძნობინებს ეს მომენტი.

ამრიგად, არა გვგონია, რომ სომხურის მიერ აღნიშნული მხარეები ყოფილიყო მიზეზი ვარსქენისათვის მამული რჯულის დასატევებლად, კერძოდ კი – ასულის ცოლობა. რომ **ეს ვისმესთვის დასაჯერებელი ყოფილიყო, მაშინ მას სომ**ხური მარტვილობის ის ნუსხა, რომელიც ეჩმიაძინშია დაცული (№ 941), არ გამოტოვებდა, ანდა უკეთ – არ შესცვლიდა მას.

არც ოდენ შეურაცხყოფისათვის („ჩემი ხატი დაამჭუ და საგებელსა ჩემსა ნაცარი გარდაასხ...“), რომელიც მიაყენა შუშანიკმა გამაზდეანებულ ვარსქენს სახლიდან წასვლით („შენი ადგილი დაგიტევებიეს და სხუად წარსრულ ხარ“), უნდა იყოს ესოდენ განძვინებული ვარსქენი. არც მარტო გამაზდეანების ამბის შეტყობა შუშანიკისთვის უნდა ყოფილიყო მოულოდნელი და გასაოცარი, რომ მისთვის მას მიეტოვებინა სახლი – პალატი, როგორც ეს სამართლიანად P. Peeters-მა შენიშნა.[1] რჯულის გამოცვლა არაჩვეულებრივი არ იყო არც მის მახლობლებში. მისი ბიძაშვილი ვაჰანი და თუნდ მამამთილი არშუშა, ხომ უარის მყოფლები იყვნენ! თუ მას შეეძლო არშუშას ქცევა თვალთმაქცობად მიეჩნია, ამას ვერ ვიტყვით ვაჰანის მიმართ, რადგანაც ასეთი თვალთმაქცობა მან შუშანიკის აღსრულების შემდეგ გამოამჟღავნა. მანამ კი ის, როგორც მისი კარის ისტორიკოსი ლაზარე ფარპელი მოწმობს, უარისმყოფლად და უშჯულოდ იყო მიჩნეული სომეხთაგან. მიზეზი უფრო ღრმა უნდა ყოფილიყო და იგი შედეგი უნდა ყოფილიყო მართლაც მაშინდელი პოლიტიკური ვითარებისა.

სასანიანთა ირანის მცდელობა დღიდან ამ დინასტიის აღმოცენებისა ნიადაგ ის იყო, რომ ჰეგემონი ყოფილიყო ამიერკავკასიაში. ეს აუცილებელი იყო იმისთვის, რომ შე-

[1] Anal . BoI., LIII, გვ. 287.

ენარჩუნებინა თავისი ბატონობა და ძლიერება, რაშიაც მას მოქიშპეობას უწევდნენ კავკასიონის იქითა ხალხები და ბერძნები. პირველ რიგში ყურადღება სომხეთს მიაპყრეს. სომხეთის დაქვემდებარებით მათ იმედი ჰქონდათ საქართველოსა და ალბანეთზე გაბატონებისა. „როცა სომხეთი ჩვენი იქნებაო, წერს V ს-ის გასულის ისტორიკოსი ლაზარე ფარპელი, მაშინ საქართველოცა და ალვანეთიც ჩვენიაო“, იყო თურმე მაშინდელი აზრი.

მომძლავრება ამ მიზნით სწორედ პირველ ყოვლისა სომხეთზე დაიწყეს და განსაკუთრებით იეზდიგერდ II-ის მეფობის ჟამს (438-457). პირველად აქ იქმნა დამხობილი მეფობა. სომხეთი სამარზპანოდ პირველად მაშინ იქცა. დიდ-აზნაურობას – ნახარარებს – წინადადება მიეცათ მეფისათვის სამსახური გაეწიათ მხედრობის გამოყვანითა და ფულადი სახსრების გაღებით. მაგრამ ესეც არ აკმარეს. საბოლოო შემოერთებისათვის რჯულის ერთობის საკითხიც დაისვა (იეზდიგერდის მეფობის მე-12 წელს, ე.ი. 449 წ.). ერთიანობა ამ სფეროში იმიტომ იყო აუცილებელი, რომ დასავლეთთან ყოველგვარი კავშირი გაწყვეტილიყო. სომხეთის შემდეგ ეს საკითხები მორიგად იქცნენ ქართლისა და ალბანეთისათვის. ყველაზე ადრე კი იგი უშუალოდ ქვემო ქართლს ანუ, სომხები რომ გუგარქს ეძახდნენ, ეხებოდა. ეს გუგარეთი, რომლის მოსახლეობა ამ დროისათვის ნარევი იყო, წინა საუკუნეებში მასზე სომხეთის გარკვეული სახის პოლიტიკური ბატონობის გამო (იგი მისი საპიტიახშო იყო), მართალია, მაშინ ქართლის სამეფოს ეკუთვნოდა, მაგრამ მისი პიტიახშების ხაზით სომეხ დიდ-დიდ აზნაურობასთან, კერძოდ, მამიკონიანებთან ერთგვარ ახლო შეხებაში იყო. ეს პიტიახშები ემოყვრებოდნენ ნახარარებს (არშუშა მაგ. ქვისლი იყო ვარდან მამიკონიანის ბიძის ჰმაიაკისა; ვარსქენი კიდევ, როგორც ჩვენი წამებები მოწმობენ – სიძეა ვარდანისა), შემწეობას უჩენენ ერთმანეთს (ჰმაიაკის შვილები – ვაჰანი და მისი ძმები – დედასთან ერთად სპარსთა ტყვეობიდან დახსნილნი, არშუშას საპიტიახშოს კარს იზრდებიან) და ერთ ხვედრსაც იზიარებენ იეზდიგერდის ლაშქრობისას (არშუშა მძევალია სამეფო კარს მსგავსად ზოგიერთი სომეხი დიდ-დიდი აზნაურისა) და სხვ... ერთი სიტყვით, სპარსეთის მოცილე სომეხ დიდ-დიდ აზნაურთა (მამიკონიანელებისა და სხ.) რიგებში მყოფნი თუ არა, თანამგრძნობი და ნეიტრალობის

დამცველები მაინც ჩანან ქართლის პიტიახშები. ყოველ შემთხვევაში ვასაკ სივნიელის საქმეთაგან შორს დგას არშუშა პიტიახში და ერთ ხანს მაინც, ალბათ, მისი მემკვიდრე ვარსქენიც.

იეზდიგერდი თავისი ლაშქრობის წინ და მერმეც თვით ლაშქრობის ჟამს თავის ზრახვათა სისრულეში მოსაყვანად ცეცხლ-მსახურთ ანუ მოგვებს აგზავნის ქართლს, ალვანეთსა და სომხეთს. ლაზარე ფარპელის ცნობით ქართლს 300 მოგვი გამოგზავნა. მათ საქმიანობას ერთგვარად ფრთა გაუშლია ქართლში, როგორც ამას ქართული წყაროები მოწმობს. თანამგრძნობები გაუჩენიათ პოლიტიკის მეოხებით: მიმძლავრებითა და გადაბირებით. ცხადია, მათი ერთ-ერთი მძლავრი ბუდე ქვემო ქართლშიაც იქნებოდა, მით უმეტეს, რომ ქვემო-ქართლის პიტიახშები აქტიური წინააღმდეგობის გზაზე არ ჩანს, რომ მდგარიყვნენ ირანელთა მიმართ.

ქართული წამების წიგნით (იაკობისა) ამ მოგვთა მზრუნველობა ვარსქენის მიმართ ნათლად ჩანს. სპარსი ვინმე მოგვი არა ერთგზის აძლევს გარკვეულ რჩევას ვარსქენს. ისინი ცდილობენ შუშანიკის დამორჩილებასაც და სხ... უდაოდ მათ გავლენას უნდა მიეწეროს ვარსქენის უარისმყოფლობაც. მათდამი თანაგრძნობა და მათ მხარეზე გადასვლა ვარსქენისა შუშანიკისათვის თავიდანვე შესამჩნევი იქნებოდა. მისთვის, ცხადია, სასიამოვნო არ იქნებოდა ამით იმ სომეხ დიდ-დიდ აზნაურთათვის ზურგის შექცევა, რომლებიც ირანის მიმართ აშკარად თუ თვალთმაქცურად საწინააღმდეგოდ იყვნენ განწყობილი. როგორც ჩანს, ვარსქენის გეზითა და საზოგადოდ საქციელით არც ქართლის მეფე უნდა ყოფილიყო კმაყოფილი, რისთვისაც, სწორედ შესაფერ მომენტში კიდეც მოკლა იგი. ვიმეორებ: შუშანიკი არ გამხდარა ქმრის ქცევათა და ორიენტაციის გამზიარებელი; გვგონია, რომ უფრო ვარსქენის პოლიტიკური და საზოგადოდ ორიენტაციად აღებული გზა უნდა ყოფილიყო მათ შორის აშლისა და მდგომარეობის გამწვავების მიზეზი, ვიდრე ვარსქენის უარისმყოფლობა ანდა შუშანიკის მიერ ვარსქენის შეურაცხყოფა პალატის დატევებით, და მით უმეტეს ისეთი მიზეზი, როგორიცაა „შიშითა კაცთაჲთა გინა თუ ნეფსით თჳსით ასულისა თჳსისათჳს შევარდნა მოგუებასა“.

ქრისტიანობის ღალატს გარდა რომ სხვა უფრო ღრმა მიზეზი უნდა იყოს ვარსქენისა და შუშანიკის დაცილებისა, ეს

ერთგვარად ხუცესისა და შუშანიკის პირველ საუბარშივე უნდა განისმოდეს: „და ვარქუ მე სანატრელსა მას ხუაშიად-ად-რე „ვითარ გეგულების, მითხარ მე, რაჲთა უწყოდი და აღვწერო შრომაჲ შენი“. ხოლო მან მრქუა მე – „რაჲსა მკითხავ ამას?“ და მე მიუგე და ვარქუ მას: „მტკიცედ სდგაა?“ და მან მრქუა მე: „ნუ იყოფინ ჩემდა, თუმცა ვეზიარე საქმეთა და ცოდვათა ვარსქენისათა“.

რით უნდა აიხსნებოდეს ასეთი ალეგორიული თუ არა, ბუნდოვანი თქმები მოწამისა და მისი მოძღვრისა? ან იმით, რომ იაკობ ხუცესი როგორც თანამედროვე და თვითმხილველი ავტორი, ერიდებოდა წყრომას შუშანიკის მოცილე და მოწინააღმდეგე მხარისას, რომელსაც იმ კუთხის პოლიტიკურსა და საზოგადოებრივ სფეროში მეტი ხვედრითი წონა ჰქონდა, ანდა იმით, რომ ვარსქენის „საქმეთა და ცოდვათა“ შესახებ მას უკვე ჰქონდა ერთგან საუბარი, შრომის პირველ ნაწილში, რომელსაც ჩვენამდის არ მოუღწევია. ამიტომაც შემდეგისათვის ავტორი მას აღარ იმეორებს და მარტო გაკვრით მიუთითებს მკითხველს. ორში ერთი, უფრო კი უკანასკნელი. ყოველ შემთხვევაში არა ის, თითქოს ქართველმა აგიოგრაფმა, როგორც არა-თანამედროვემა და ფალსიფიკატორმა, არ იცოდეს იგი და მის გამო არღვევდეს თხრობის მთლიანობას ერთმანეთთან შეუთანხმებელი მხარეების დასახელებით (P. Peeters – Sainte Sousanik... „Anal. Bollan“, LIII, fasc. IV, გვ. 286).

ამრიგად, უდაოდ საგულისხმო მოსაზრებად და ვგონებ სინამდვილესთან ახლო მდგომად მისაჩნევია P. Peeteps-ისებური ახსნა იმისა, რომ ვარსქენის გამაზდეანების მიზეზი მარტო რელიგიის შეცვლით კი არ არის გამოწვეული, არამედ მაშინდელი სოც.-პოლიტიკური მდგომარეობით, ოღონდ მიზეზის სათანადო გამოვლინება, რომელიც სრული სიცხადით მარტვილობის არც ერთ წიგნს არ გააჩნია, მაინც რამდენადაც კი მოეპოებათ, უფრო მართებულად ქართული მარტვილობის წიგნით (იაკობ ცურტაველისა) არის წარმართული, ვიდრე სომხური წიგნებით და ამ მხრითაც, მაშასადამე, ქართული სომხურზე უფრო მთლიანი და ხელუხლებელი (ამდენადვე პირვანდელი) ძეგლიც არის.

იაკობ ხუცესის „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი“*

შუშანიკის „მარტვილობა“, როგორც მხატვრული ნაწარმოები, არაჩვეულებრივი მოვლენაა არა მარტო ძველ ქართულ მწერლობაში, არამედ ასევე სომხურ მწერლობაშიც. სომხურ ენაზეც ითარგმნა იგი და ამჯერად არსებობს მისი სომხური რედაქციაც. ეს რედაქცია რამდენადმე განსხვავებულია ქართულისგან: აკლია ბევრი ეპიზოდი, ქართულის ბევრი ბრწყინვალე მხატვრული ადგილი. გარდა ამისა, თხზულება ალაგ-ალაგ გავრცობილია გრძელი ლოცვებით, ღვთისმეტყველური ადგილებით. ასე რომ, მხატვრულობის თვალსაზრისით ის ჩამოუვარდება იაკობ ხუცესის თხზულებას, სომხური რედაქციის პირველწყაროს. მიუხედავად ამისა, მას შემოუნახავს მაინც ქართული რედაქციის ზოგადი მხატვრული სახე ცალკეული ეპიზოდების, საერთო შინაარსისა და სხვა მხატვრული ადგილების სახით. სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ის მიჩნეულია ორიგინალურ ნაწარმოებად, რაც სიმართლეს არ შეეფერება, მაგრამ ამჯერად ჩვენ ეს არ გვაინტერესებს. მთავარია ჩვენთვის სომეხ მეცნიერთა აზრი შუშანიკის „მარტვილობის“ სომხური რედაქციის მხატვრულ ღირებულებაზე და მის მიმართებაზე ძველ სომხურ აგიოგრაფიულ ძეგლებთან. ცნობილი სომეხი მეცნიერი მანუკ აბეღიანი სომხური ლიტერატურის ისტორიის კურსში საგანგებოდ გამოყოფს შუშანიკის „მარტვილობას“, როგორც ყველაზე სრულყოფილ ნაწარმოებს სომხურ აგიოგრაფიაში. 1973 წელს რუსულ ენაზე გამოვიდა სომხური აგიოგრაფიის ძეგლები, თარგმნილი კ. ს. ტერ-დავთიანის მიერ, სათანადო გამოკვლევისა და კომენტარების დართვით. მთარგმნელისა და მკვლევარ-კომენტატორის აზრით, შუშანიკის „მარტვილობა“ წარმოადგენს ძველი სომხური აგიოგრაფიის მარგალიტს (39, გვ. 194). ორივე გამოხატავს შუშანიკის „მარტვილობის“ შესახებ სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში შემუშავებულ აზრს, მათ საერთო შეხედულებას და შეფასე-

* შ. ონიანი, იაკობ ხუცესის „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი“, თბ., 1978, გვ. 117-118.

ბას. ასე რომ, მათზე დამყარებით შეგვიძლია ვთქვათ: შუშანიკის „მარტვილობა“ თავისი მხატვრული სიძლიერით გამოირჩევა სომხური აგიოგრაფიის ფონზეც. იქ, ის მიჩნეულია ძვირფას მარგალიტად, რომელსაც სხვა აგიოგრაფიული ძეგლები თვალს ვერ უსწორებენ. რაც შეეხება თხზულების სომხურ რედაქციას, ის ქართულზეა დამყარებული, მის ერთგვარ გადამუშავებას წარმოადგენს და არ არის სომხური ორიგინალური ნაწარმოები. აქ არ შეიძლება ორი აზრი არსებობდეს.

ამგვარად, შუშანიკის „მარტვილობა“ ძველი ქართული მწერლობის კლასიკური ნიმუშია, მხატვრული სიტყვის უბადლო ძეგლი, რომელიც დღესაც თავდაპირველი სინათლით ბრწყინავს, გვხიბლავს თავისი უშუალობით და მხატვრული სიძლიერით. 1500-მა წელმა, რაც მისი შექმნის დროიდან გავიდა, მას მხოლოდ დიდება და პატივი შემატა. არა გვგონია მას ოდესმე ჩრდილი მიაყენოს დრომ და მკაცრმა ლიტერატურულმა კრიტიკამ.

შუშანიკის წამება*

ქრონოლოგიურადაც და ხასიათითაც „შუშანიკის წამება“ ადრინდელ აგიოგრაფიულ მწერლობას განეკუთვნება. მართალია, ამ პერიოდის საკუთრივ ქართული მწერლობის სხვა ძეგლებს ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ ადრინდელ აგიოგრაფიულ მწერლობაზე მსჯელობა ბიზანტიური აგიოგრაფიის მიხედვითაც შეგვიძლია. ამის უფლებას გვაძლევს „შუშანიკის წამების“ არა მარტო ქრონოლოგიური და ტიპოლოგიური სიახლოვე იმავე პერიოდის ბიზანტიურ აგიოგრაფიასთან, არამედ უეჭველი პირდაპირი კავშირიც მასთან. და მაინც, არ იქნება გადემეტებული, თუ ვიტყვით, რომ იაკობის თხზულება აშკარად განსხვავდება თავის თანამედროვე სხვა აგიოგრაფიულ თხზულებათაგან. ეს განსხვავება გამოიხატება არა მარტო რეალისტურობაში, კიდევ უფრო მეტ უშუალობასა და გულწრფელობაში, არამედ მის განსაკუთრებულ სიღრმეში, მის განსაკუთრებულ მხატვრულ ძალაში. „შუშანიკის წამების“ ავტორი იაკობი ჭეშმარიტად უდიდესი ნიჭით დაჯილდოებული მწერალია...

„შუშანიკის წამება“ უაღრესად საინტერესო და მნიშვნელოვანი საისტორიო წყაროცაა. მასში საკმაებით რეალისტურადაა აღწერილი V ს. მეორე ნახევრის ქართლი, მოცემულია მეტად მნიშვნელოვანი ცნობები პოლიტიკური და სოციალური ბრძოლებისა თუ დამოკიდებულებების შესახებ, გასაოცარი სიცხადითაა ნაჩვენები ძველი ყოფა, ჩვენს თვალწინ გაცოცხლებულია იმდროინდელი ადამიანები თავისი ნამდვილი მისწრაფებებითა და ვნებებით. მრავალი თვალსაზრისით ამ თხზულებას ბადალი არა ჰყავს ქართულ ისტორიოგრაფიაში. მაგრამ ისევე როგორც ლიტერატურული, წყაროთმცოდნეობითი თუ ისტორიული თვალსაზრისითაც იგი ჯერ კიდევ არაა სათანადოდ შესწავლილი. მისი შესწავლის დროს ჩნდება მრავალი ზოგადსალიტერატურო სა-

* ნიკოლოზ ჯანაშია, „შუშანიკის წამება“ (ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა), თბ., 1988, გვ. 368-373.

კითხი. დღემდე, შეიძლება ითქვას, ყურადღება ექცეოდა უმთავრესად მხოლოდ ძირითადი ისტორიულ-ქრონოლოგიური პრობლემის, კერძოდ, „წამების“ დაწერის დროის და სხვადასხვა რედაქციათა ურთიერთდამოკიდებულების დადგენას, მაგრამ აქაც ჯერ კიდევ ყველაფერი საბოლოოდ გარკვეული არაა. მაგალითად: „შუშანიკის წამების“ დაწერის დრო საკმაო სიზუსტითაა დადგენილი ს. გორგაძის, ივ. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძის მიერ. თუმცა ეს დათარიღება სავსებით დამაჯერებელი და სარწმუნოა, საჭიროა ენობრივმა ანალიზმაც დაადასტუროს იგი, რადგან „წამების“ უძველესი ხელნაწერი X ს-ზე ადრინდელი არაა. როგორც ითქვა, ეს თხზულება ჯერ კიდევ არაა მონოგრაფიულად შესწავლილი ენის თვალსაზრისით, რაც იმდენადვე გაუგებარია, რამდენადაც შეუწყნარებელი. ხოლო, სანამ ასეთი სამუშაო ჩატარებული არ იქნება, „შუშანიკის წამების“ დათარიღების საკითხი საბოლოოდ ამოწურულად ვერ ჩაითვლება.

„წამების“ ენობრივ შესწავლასთან ერთად საჭიროა მისი სტილისტური და ტექსტოლოგიური შესწავლაც, რათა მეტი სიცხადე იქნას შეტანილი იმ საკითხში, თუ რა სახით მოაღწია ჩვენამდე თხზულების ტექსტმა და რა ცვლილება განიცადა მან დროთა განმავლობაში.

„შუშანიკის წამების“ ტექსტის შესწავლის პროცესში, რა თქმა უნდა, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემაა მისი რედაქციების ურთიერთდამოკიდებულება. მიუხედავად იმისა, რომ ამ პრობლემაზეც არსებობს ივ. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის ავტორიტეტული და სავსებით სწორი დებულებები, ხოლო ი. აბულაძეს კი გამოქვეყნებული აქვს ბრწყინვალე გამოკვლევა, ჯერ კიდევ რჩება საკითხები, რომლებიც მოითხოვენ დაზუსტებას.

როგორც ითქვა, საჭიროა „შუშანიკის წამების“, როგორც საისტორიო წყაროს, შემდგომი შესწავლა, მასში აღწერილი ამბების რეალურ-ისტორიული ღირებულების დაზუსტება. „შუშანიკის წამების“ წმინდა ლიტერატურული ანალიზი მოითხოვს ქართული აგიოგრაფიის თავისებურებათა გათვალისწინებას, მისი სპეციფიკურობის წარმოჩენას სხვა ხალხთა თანადროულ (და არა მარტო თანადროულ) აგიოგრაფიულ მწერლობებთან შედარებით. მხოლოდ ამის შემდეგ გაირკვევა „შუშანიკის წამების“ ნადვილი ადგილი ჯერ საკუთრივ ქართულ აგიოგრაფიაში და, საერთოდ, ქართულ

ლიტერატურაში, ხოლო შემდეგ კი მსოფლიო აგიოგრაფიასა და მსოფლიო ლიტერატურაში. ამგვარი კვლევა საბოლოოდ გაარკვევდა, თუ რომელ ლიტერატურულ ჟანრს განეკუთვნებიან „შუშანიკის წამება“ და ძველი ქართული ლიტერატურის ზოგი სხვა ძეგლი, რომელთა ჟანრობრივი განსაზღვრა ჯერ კიდევ ყველასთვის ერთნაირად მისაღები არაა.

ჩვენი აზრით, შემდგომ გაღრმავებულ კვლევას მოითხოვს „შუშანიკის წამების“ სხვა ლიტერატურული მხარეებიც. მაგალითად, მოქმედ პირთა სახეები, ავტორის, როგორც ერთერთი მოქმედი პირის, ადგილი მოთხრობაში, მხატვრული სტილი, მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხები და სხვა...

დაბოლოს, კიდევ ერთხელ გვინდა გავიმეოროთ, რომ „შუშანიკის წამება“ უაღრესად საინტერესო და მნიშვნელოვანი ძეგლია როგორც ლიტერატურული, ისე წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისით და მისი ყოველმხრივი ღრმა შესწავლა მომავლის საქმეა. გამოვთქვამთ ღრმა რწმენას, რომ ამგვარი შესწავლა კიდევ უკეთ წარმოაჩენს მის ბრწყინვალე ლიტერატურულ ღირსებებს და ყველასათვის ცხადყოფს, თუ რატომაა ეს პატარა წიგნაკი მრავალსაუკუნოვანი ქართული ლიტერატურის სიამაყე, მისი ერთ-ერთი უმაღლესი მწვერვალი.

მანანა გიგინეიშვილი

იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“*

V საუკუნის ლიტერატურული ნაწარმოების შესასწავლად, მისი ჟანრული სპეციფიკის, კომპოზიციური და სტილური ნიშნების, მისი სახისმეტყველებითი სისტემის გამოსავლენად უთუოდ გვმართებს გათვალისწინება ადრეულ შუა საუკუნეთა ლიტერატურის სპეციფიკისა. „შუშანიკის წამების“ შექმნის ხანაში გაუთიშველია შემეცნებითი, ეთიკური და ესთეტიკური კატეგორიები, თავისებურია ამ ეპოქის ხელოვანის დამოკიდებულება შემოქმედებითი პროცესისადმი, განსხვავებულია სამყაროსა და ადამიანის მისეული ხედვა, გმირის იდეალი, გამომსახველობითი საშუალებები.

თვითშემეცნების ქრისტიანული გზა ქრისტეს ბაძვით ადამიანის სულიერ ამაღლებაში მდგომარეობდა. მარტვილობა იყო ქრისტეს ვნებათა გაზიარება და დამოწმება. ბერძნული „მარტვილი“ და ქართული „მოწამე“ ნიშნავს „მოწმეს“, ორივემ შემდეგ მიიღო „წამებულის“ მნიშვნელობა. მარტვილნი საკუთარი ტანჯვით ემოწმებოდნენ მაცხოვრის ვნებებს, მისი ბაძვით, მისი ტანჯვის გაზიარებით ადასტურებდნენ, რომ შესაძლებელია წარმავალ ღირებულებათა მიღმა სულიერი ღირებულებებისკენ სწრაფვა, სულიერი ამაღლება, საკუთარ არსებაში ღვთაებრივი არსის გაღვიძება.

ქრისტიანულმა შუა საუკუნეებმა ადამიანის ორი ტიპი იცის: წმინდანი და ცოდვილი. მონანიების პრინციპმა წმინდანად აქცია ავაზაკი და მეძავი. ამ ეპოქის მსოფლმხედველობის შესაბამისად, მწერლობა აღწერს პიროვნებაში მომხდარ ძვრას, მაგრამ არა – პიროვნების თანდათანობით განვითარებას და დადებითი საწყისისადმი დაქვემდებარებას უარყოფითი თვისებებისას, წმინდანი ბავშვობიდანვე გამოირჩევა ღვთისმოშიშებით, ან მასში ხდება სასწაულებრივი გარდასახვა. იგი რჩეულია, ადამიანის პირველსახემდეა ამაღლებული, ზნესრული პიროვნებაა. მას უარყოფითი თვისებები არ გააჩნია.

---

* მ. გიგინეიშვილი, იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“. ჟ. „საუნჯე“, 1978, №6, გვ. 223-235.

რენესანსის ეპოქამდე შუა საუკუნეების აზროვნებას ასევე სწორხაზოვნად ესახება უარყოფითი გმირიც, მისთვის შეუფერებელია რაიმე დადებითი თვისება. გმირის ხასიათის სირთულე, უარყოფით თვისებათა გვერდით დადებითის არსებობა ამ დროისთვის უჩვეულოა. ადრეულ შუა საუკუნეთა მწერლობა ხატავს ზოგადად ადამიანს, მაგრამ არ ხატავს ხასიათს, ინდივიდს. ასეთი ვითარებაა არა მხოლოდ ლიტერატურაში, ასეთია ცნობიერების საერთო პროცესი. ამიტომაა, რომ შუა საუკუნეების მხატვრობაში გვაქვს ხატი და არა – პორტრეტი.

ჰაგიოგრაფია ადამიანის პირველსახეს მიახლებული იდეალური გმირის დახატვას ისახავს მიზნად. მაგრამ ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების გმირი ამავე დროს რეალური ისტორიული პიროვნებაა. ჰაგიოგრაფი „მრავლისაგან მცირედს“ აღწერდა და ამ „მცირედში“ ხვდებოდა ის, რაც მის შემოქმედებით მეთოდს შეეთავსებოდა.

ქრისტე, როგორც „ზეციური სასიძო“, და მოწამებრივი გზა, როგორც „ღვთაებრივი ქორწინება“, ფართოდ გავრცელებული სახე-სიმბოლოა ქრისტიანულ მწერლობაში. სულიერი სრულყოფის ქრისტიანობამდელი გზა ადამიანის ღვთაებრივ არსს მოიაზრებდა „ღვთაებრივი სასიძოს“ სახით, სრულყოფის გზაზე შემდგარი პიროვნება „სძლად“ იყო სიმბოლურად გააზრებული. ადამიანის სულის ეს სწრაფვა საკუთარი ღვთაებრივი არსისაკენ სატრფიალო დიალოგის სახეს იღებს *ქება ქებათაში.* ღვთაებრივი ქორწინება დასტურდება *ძველი აღთქმის* სხვა წიგნებშიც. *ახალმა აღთქმამ* ღვთის სიტყვის განსხეულებას დაუკავშირა ადამიანის სრულყოფა და „ღვთაებრივ სასიძოდ“ უშუალოდ ქრისტე იქნა დასახული.

„ღვთაებრივი ქორწინების“ იდეა საფუძვლად უდევს „შუშანიკის წამებას“. იაკობ ხუცესი გვიჩვენებს შუშანიკის სულიერი ამაღლების გზას ვარსქენის „ბუნებითი“ ცოლობიდან „ქრისტეს სძლამდე“. მოწამებრივ გზაზე შემდგარი შუშანიკი სწორედ ამიტომ „საწუთრო მეუღლეს“ უწოდებს ვარსქენს. შუშანიკი განძარცულია სადედოფლო სამკაულთაგან და დაბორკილია „საკრველთაგან“. სასულიერო მწერლობაში „საკრველი“ ცოდვათა მეტაფორაა: „შეკრულ ვარ ცოდვათაგან, ვითარცა საკრველითა რკინისაჲთა“ (იოანე ოქროპირი). ამქვეყნიური პატივის მომასწავებელ

სამკაულთაგან განძარცულ და ცოდვათა ბორკილებისგან განთავისუფლებულ შუშანიკს რკინის „საკრველი“ ჰქცევია სულის სამკაულად. ნაგვემი შუშანიკი იყო „შუენიერად, ვითარცა სძალი შემკული საკრველთა მათგან“, – ასე დაგვიხატა იაკობ ხუცესმა მოწამის სულიერი ამაღლება.

ეპოქის იდეალებს პოზიტიურისა და ნეგატიურის დაპირისპირებით ამკვიდრებს იაკობი. ერთმანეთს უპირისპირდება არა მხოლოდ მოწამე და მარტვილი, „ქრისტეს სძლად“ ქცევა და „საწუთრო მეუღლისაგან“ განდგომა. ეს დაპირისპირება ნაწარმოების კომპოზიციის წარმმართველი პრინციპია: ერთმანეთს უპირისპირდება ქრისტიანობა და მაზდეანობა, რწმენა და ურწმუნოება, მარადიული ცხოვრება და „საწუთო“ ყოფა, სულიერი სიძლიერე და უხეში ფიზიკური ძალა, „სულითა ცხოველ“ და „სულითა მომკუდარ“ ყოფნა, „დიდებაჲ ღმრთისაჲ “ და „დიდებაჲ კაცთაჲ“. ეს ძირითადი კომპოზიციური პრინციპი ნაწარმოებში ვლინდება სხვადასხვა დონეზე: გმირთა საპირისპირო ქცევაში, ხაზგასმით საპირისპირო ტროპებში („სამგზის სანატრელი“ – „სამგზის საწყალობელი“, „მოწამე ღმრთისაჲ“ – „მტერი ღმრთისაჲ“, „კრავი“ – „მგელი“); „მან უჟამოდ ყუავილი ჩემი დააჭნო“, – იტყვის შუშანიკი ვარსქენის შესახებ და იქვე დასძენს: „ესე ყოველი ცხორებაჲ, ვითარცა ყუავილი ველთაჲ, წარმავალ არს და დაუდგრომელ“; ღვინით სავსე ჭიქას შეალეწავს ჯოჯიკის ცოლს, მაგრამ უარს არ ამბობს იაკობ ხუცესის მიერ შეთავაზებულ ღვინოში ჩამბალ პურზე, ეპისკოპოსთაგან მოძღვნილ „ჭამადზე“, რაც ქრისტეს სისხლისა და ხორცის ზიარებად აღიქმება. ღვინის ეს ორი შეთავაზება ეხმიანება *ახალი აღთქმის* მუხლებს: „ვერ ჴელ-გეწიფების სასუმელი უფლისაჲ სუმად და სასუმელი ეშმაკთაჲ, ვერ ჴელ-გეწიფების ტაბლასა უფლისასა ზიარებაჲ და ტაბლასა ეშმაკთასა“ (I კორინთელთა, X, 21).

V საუკუნის ქართულ ლიტერატურულ ქმნილებას საფუძვლად უდევს ქრისტიანული სახისმეტყველება. იაკობ ხუცესი კონკრეტულისა და სიმბოლურის შერწყმით აღწევს თავის მიზანს, რეალურ საგანსა თუ მოვლენას სიმბოლური აზრით ტვირთავს და ადამიანის სულიერი ამაღლების მოწმედ ხდის თავის იმჟამინდელ მსმენელსა და დღევანდელ მკითხველს.

თამაზ ჭილაძე

იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“*

თხუთმეტი საუკუნის წინათ საქართველოში დაიწერა რომანი – იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“, რომელიც დღესაც დიდი ინტერესით იკითხება, როგორც ადამიანთა ბობოქარი ვნებების წიგნი, თავისი დრამატიზმით და ხასიათების სიმძაფრით ანტიკური ტრაგედიების სიმაღლეზე რომ დგას. ეს რომანი და მასთან ერთად მრავალი სხვაც, რომლებიც ძველ ქართულ პროზას წარმოადგენს, დღეს კიდევ ერთხელ გვაგრძნობინებს, თუ როგორ ჰგვანან ადამიანები ერთიმეორეს და როგორ ვიბრძოდით ჩვენ მთელი ისტორიის მანძილზე ყველაზე დიდი წმინდანობის – ადამიანობის დასამკვიდრებლად. ლიტერატურის ისტორიამ ბევრი მაგალითი იცის, როცა ნაწარმოები მისი გამოქვეყნებიდან დიდი ხნის მერე იქნა ნამდვილად წაკითხული. ბევრი სიტყვა თუ ფრაზა უეცრად აკიაფდა. ან ნიჭარასავით გადაიხსნა, თითქოს ადრე ტექსტში არც კი იყო და ახლა ჩვენს თვალწინ დაიბადაო. დაიბადა და მთელ ნაწარმოებს შუქი მოჰფინა...

ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ რაღაც საიდუმლო კავშირი არსებობს ამ სამ სიკვდილს შორის:

476 წელს – შუშანიკი,

482 წელს – ვარსქენი,

502 წელს – ვახტანგ გორგასალი,

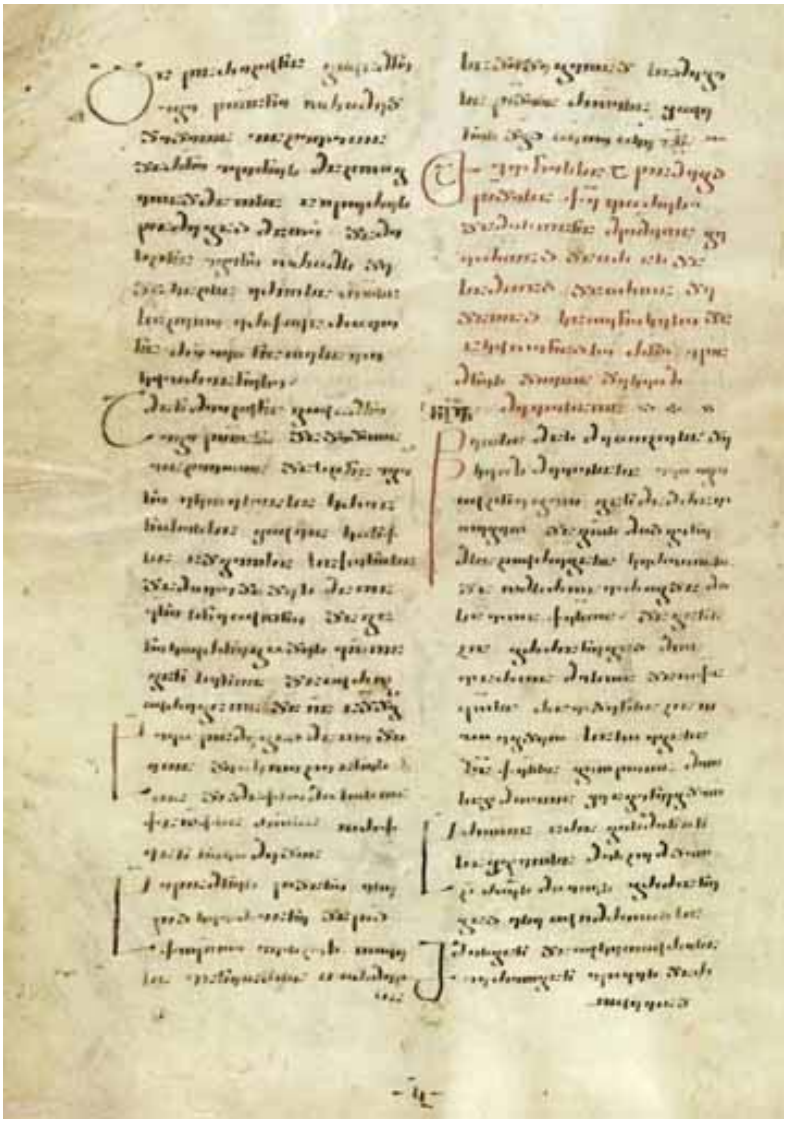
ეს არის ორმხრივი, ფარული (ისტორიისთვისაც კი!) ბრძოლის შედეგი. თანაც არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მხედველობიდან გამოგვრჩეს ვარსქენის გამაზდეანებული მემკვიდრენი. იმ დროსაც არა მარტო ბრძოლის ველზე იბრძოდნენ, არამედ უფრო ცხარე, მე ვიტყოდი, უფრო სისხლიანი ბრძოლა ისტორიის კულისებში მიმდინარეობდა. ეს იყო ბრძოლის ყველაზე გააფთრებული, ყველაზე დაუნდობელი და ამავე დროს ყველა ბრძოლასთან შედარებით ყველაზე მნიშვნელოვანი ბრძოლა – იდეოლოგიური ბრძოლა!

---

* თ. ჭილაძე, იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“, წიგნში: წერილები, თბ., 1978, გვ. 193-228.

იმ ასპარეზზე, სადაც ერთმანეთს ხვდებოდა, ხვდებოდა კი არა – ეხეთქებოდა ორი რელიგია, ორი მრწამსი და, რაც მთავარია, ორი პოლიტიკური პოზიცია – დამპყრობლისა და დაპყრობილისა, გამარჯვებულისა და შეთქმულისა, ყველაზე ნაღდი და ნაცადი იარაღი (ეს არაერთი მაგალითით დასტურდება ისტორიაში) მოსასხამის ქვეშ დამალული დანაა, ანდა მოწამლული ისარი, რომლითაც აქილევსივით მოკლეს (გაიხსენეთ იღლიაში გარღვეული აბჯარი!) მძლეთამძლე გმირი, ვახტანგ მეფე, მართლაც, აქილევსის მსგავსი აღნაგობისა და ძალის პატრონი.

„შუშანიკის წამება“ თავისთავად დიდად მნიშვნელოვანი იქნებოდა ჩვენთვის, როგორც პირველი, ჩვენამდე მოღწეული ქართული მწერლობის ფაქტი, მაგრამ რამდენად მნიშვნელოვანია ის ამბავიც, რომ ეს არის დიდი რომანი, ფუძე ქართული მწერლობის დიადი შენობისა, დიდი გაკვეთილი ოსტატობისა, ბოლომდე ამოუხსნელი გამოცანა, რომელიც ასე დარჩება სულ, როგორც ყველა ჭეშმარიტი ქმნილება ხელოვნებისა, რათა მრავალი და მრავალი თაობა გააოცოს და მოხიბლოს მომავალშიც.



ფრაგმენტი „შუშანიკის წამების“ შემცველი პარხლის მრავალთავის ხელნაწერიდან (A-95, X ს.)

I

წმ. ვახტანგ გორგასალი

წმინდა შუშანიკის ხატი

ირინა ნაცვლიშვილი

„შუშანიკის წამების“ შესწავლის ისტორია და თანამედროვე მდგომარეობა

საქართველოს ისტორიულ ტერიტორიაზე, ტაო-კლარჯეთში, მდ. პარხლისწყლის ხეობაში მდებარეობს X საუკუნეში იოანე ნათლისმცემლის სახელზე აგებული პარხლის მონასტერი, რომელიც, ამ რეგიონის სხვა ქრისტიანული ძეგლების მსგავსად, შუა საუკუნეების ქართული კულტურისა და მწიგნობრობის მძლავრი კერა ყოფილა. სწორედ პარხლის მონასტერთან არის დაკავშირებული რამდენიმე მნიშვნელოვანი ხელნაწერი, მათ შორის – გაბრიელ პატარაძის მიერ „დედითა იშხნისაჲთა“ გადაწერილი მრავალთავი (X ს.), რომელმაც შემოგვინახა ქვემო ქართლის საპიტიახშოს დედოფლის, შუშანიკის, „მარტვილობის“ (V ს.) ყველაზე ადრინდელი ტექსტი.

„შუშანიკის წამება“, დღეისათვის არსებული, მეცნიერულად დასაბუთებული ცნობების მიხედვით, ქართული მწერლობის სათავეებთან დგას (მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს არაერთი საფუძვლიანი ვარაუდი ზოგიერთი ჩვენამდე მოღწეული ტექსტის [„ფარნავაზის ცხოვრება“, „წმინდა ნინოს ცხოვრება“, იოანე ზოსიმეს “ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“ და სხვ.] ადრინდელობის შესახებ). ამიტომაც ბუნებრივია, რომ ძველიდან მოყოლებული დღემდე მის მიმართ მკვლევართა ინტერესი არ შენელებულა. თუმცა, რასაკვირველია, ამ ინტერესს მხოლოდ თხზულების უძველესობა როდი განაპირობებს, არამედ, უპირველესად, ის ლიტერატურული ღირსებები, რომლებითაც „შუშანიკის წამება“ აშკარად ერთ-ერთი გამორჩეული ძეგლია ქართული მწერლობის ისტორიაში.

„შუშანიკის წამების“ მეცნიერული შესწავლის პროცესი არაერთ საუკუნეს მოიცავს. ამ სტატიაში ჩვენ, რა თქმა უნდა, ვერ შევძლებთ თხზულების კვლევის მთელი ისტორიის წარმოჩენას, მაგრამ შევეცდებით გამოვყოთ მისი ძირითადი

ეტაპები და ის მნიშვნელოვანი შედეგები, რომლებიც ნათელს ჰფენს ტექსტთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას.

„შუშანიკის მარტვილობის“ მეცნიერული შესწავლა ისტორიულ-ლიტერატურული და ბიბლიოგრაფიული ცნობების მოძიებით, ანალიზითა და შეჯერებით დაიწყო. იმთავითვე გამოიყო რამდენიმე კარდინალური საკითხი: თხზულების ავტორი, თარიღი, ტექსტში ასახულ მოვლენათა ქრონოლოგია, დასაწყისის პრობლემა, ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართება და სხვ. ბუნებრივია, პირველ ყოვლისა, ყურადღება მიექცა ძველ ქართულ წყაროთა მონაცემებს, თუმცა, სამწუხაროდ, ეს წყაროები ძირითადად სანდო ვერ აღმოჩნდა. მხედველობაში გვაქვს „მოქცევაÁ ქართლისაÁ“ (IX ს.), ჯუანშერის „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“ (XI ს.), ვახუშტი ბაგრატიონის საისტორიო თხზულება (XVIII ს.), ანტონ კათალიკოსის „მარტირიკა“ (XVIII ს.) და იოანე ბაგრატიონის „კალმასობა“ (XIX ს.). ფაქტობრივად, ყველა ეს წყარო შუშანიკის წამების ფაქტს ბაკურის მეფობის ხანაში, VI საუკუნის მეორე ნახევარში, ათავსებს.

დასახელებული წყაროების ქრონოლოგიური ცნობები უკრიტიკოდ გაიზიარა ზოგიერთმა მკვლევარმაც, თუმცა, XIX საუკუნეშივე, სომხური მასალების შესწავლის საფუძველზე, ცხადი გახდა, რომ ქვემო ქართლის პიტიახშისა და მისი მეუღლის, შუშანიკის, კონფლიქტი, რომელიც ამ უკანასკნელის მოწამებრივი აღსასრულით დასრულდა, ვახტანგ გორგასლის მეფობით, ანუ V საუკუნის მეორე ნახევრით, უნდა დათარიღდეს. პირველად ეს თვალსაზრისი გამოთქვა პ. იოსელიანმა (იოსელიანი 1843: 55; იოსელიანი 1850: 57-63), ხოლო შემდეგ – მარი ბროსემ (ბროსე 1851: 74-80, 114-117; ბროსე 1895: 81-82). მან, როგორც ჯუანშერის თხზულების ქართული ტექსტისა და მისი ფრანგული თარგმანის გამომცემელმა, დეტალურად გააანალიზა ქართველი მემატიანის ცნობა და სომხურ წყაროებთან შეპირისპირებით არსებითად მართებული დასკვნა გამოიტანა, როდესაც შუშანიკის წამება ვახტანგ გორგასლის მეფობით დაათარიღა.

„შუშანიკის წამების“ მეცნიერულ კვლევას დიდად შეუწყო ხელი მისმა ბეჭდურმა გამოცემამ (საბინინი 1882: 181-192), მიუხედავად იმისა, რომ ტექსტში ბევრი შეცდომაა და თხზულების მართებულად აღქმას აფერხებს გამომცემლის მიერ ჩართული ახსნითი სიტყვები თუ წინადადებები. რო-

გორც შენიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, „შუშანიკის წამების“ ტექსტში ჩართულ თუ სქოლიოში მოცემულ განმარტებებისათვის მ. საბინინი სარგებლობს „ქართლის ცხოვრებით“ (ქართულ და ფრანგულ ენებზე), ანტონ ბაგრატიონის „მარტირიკით“, იოანე ბაგრატიონის „კალმასობით“, პ. იოსელიანის შრომებით. დამოწმებულ ლიტერატურას ზოგჯერ მიუთითებს, ხშირად კი წყაროს დაუსახელებლად ტოვებს. ამ წყაროებიდან „შუშანიკის წამების“ გამოცემაში მ. საბინინის მიერ შეტანილია რამდენიმე საყურადღებო ცნობა ისეთ საკითხებზე, როგორიცაა: 1. შუშანიკის წარმომავლობა, 2. ვარსქენის ვინაობა, 3. თხზულების ავტორის სახელი, 4. შუშანიკის გარდაცვალების თარიღი, 5. ვარსქენის სიკვდილით დასჯა ვახტანგ გორგასლის მიერ, შუშანიკის დაკრძალვა ჯერ ცურტავს და კირიონის დროს თბილისის მეტეხის ტაძარში გადმოსვენება“ (ცხადაძე 1978: 174-175). ძირითადად, მ. საბინინის მიერ „შუშანიკის წამების“ ტექსტსა თუ სქოლიოებში შეტანილი, იაკობ ხუცესის თხზულებისაგან განსხვავებული ინფორმაცია არის რედაქტორის ზემოთ მითითებულ წყაროთა ერთგვარი კომპილაცია ერთი ცვლილებით: შუშანიკის გარდაცვალებიდან 120 წლის შემდეგ მისი წმინდა ნაწილების ცურტავიდან მეტეხის ტაძარში გადმოსვენების (რასაც, თავის მხრივ, მეცნიერული საფუძველი არ აქვს და ზეპირგადმოცემას უნდა ემყარებოდეს) თარიღად ის, პ. იოსელიანისაგან (586 წ. – ი.ნ.) განსხვავებით, 578 წელს ასახელებს, ვინაიდან ფიქრობს, რომ დედოფალი 458 წ. აღესრულა (მ. საბინინის გამოცემის შესახებ – ცხადაძე 1978: 174-182).

მ. საბინინისა და მ. ბროსეს ცნობათა საფუძველზე „შუშანიკის წამებას“ V საუკუნის მეორე ნახევრით ათარიღებდა დ. ბაქრაძეც (ვახუშტი 1885: 105; ბაქრაძე 1889: 176), აგრეთვე, ტექსტის მეორედ გამომცემელი ს. გორგაძე (იაკობ ხუცესი 1917). ის მიიჩნევდა, რომ ვარსქენმა ცეცხლთაყვანისმცემლობა მიიღო 466 წელს, ხოლო შუშანიკი აღესრულა 472 წლის 17 ოქტომბერს (იაკობ ხუცესი 1917: 26-37; გორგაძე 1925). ი. ჯავახიშვილიც ფიქრობს, რომ შუშანიკი 472 წელს უნდა გარდაცვლილიყო (ჯავახიშვილი 1977: 58). ეს თარიღი სომხური სვინაქსარის ცნობებსა და „წამების“ ტექსტზე დაკვირვების შედეგად დააზუსტა კ. კეკელიძემ და წარმოგვიდგინა თხზულებაში აღწერილ მოვლენათა სრული ქრონო-

ლოგია (კეკელიძე 1980: 117-118). მეცნიერის დასკვნით, შუშანიკ დედოფალი აღესრულა 475 წლის 17 ოქტომბერს, პარასკევ დღეს, ხოლო მისი ხსენება, იმჟამინდელი ეორტალოგიური პრაქტიკის შესაბამისად, განუწესებიათ ხუთშაბათს. აქვე კ. კეკელიძე ასახელებს თხზულების დაწერის სავარაუდო თარიღს – 476-483 წწ., ვინაიდან, იმჟამინდელი მონაცემებით, ვარსქენი 484 წელს მოკლეს, თხზულებაში კი ის ცოცხალი ჩანს. დღევანდელ ისტორიოგრაფიაში გარკვეულია, რომ მოღალატე ვარსქენ პიტიახში ვახტანგ გორგასალმა 482 წელს მოაკვლევინა, ამდენად, „შუშანიკის წამების“ დაწერა 475 წლის 17 ოქტობრის შემდეგ 482 წლამდე უნდა ვივარაუდოთ.

კ. კეკელიძე საგანგებოდ საუბრობს „შუშანიკის წამების“ ავტორზე. ფაქტობრივად, მისი დასახელება პრობლემური არც გამხდარა, ვინაიდან მის შესახებ ცნობებს თავად თხზულება შეიცავს. პირველად ამისთვის ყურადღება მიუქცევია ანტონ კათალიკოსს, სწორედ მან სცნო ყველაზე ადრე თხზულების ავტორად იაკობ ხუცესი. როგორც ჩანს, ანტონის ცნობას ეყრდნობა მ. საბინინიც, რომელიც ტექსტის თითქმის დასაწყისშივე რთავს ფრჩხილებში ჩასმულ შენიშვნას: „ჰსწერს იაკობ ხუცესი“ (საბინინი 1882: 182). თხზულების მეორედ გამომცემელიც, ს. გორგაძე, „შუშანიკის წამების“ ავტორად იაკობ ხუცესს ასახელებს, თუმცა, როგორც შენიშნავს ი. ჯავახიშვილი, „არც წინასიტყვაობაში, არც შენიშვნებში ეს ცნობა დასაბუთებული არ აქვს. მხოლოდ საძიებლითგან (იხ. იაკობ) შეიძლება მკითხველი მიხვდეს, რომ მას ამგვარ საბუთად თვით ავტორისავე ის სიტყვები აქვს მიჩნეული, რომელზედაც ალბათ საბინინის ცნობაც უნდა იყოს დამყარებული“ (ჯავახიშვილი 1977: 56). მისგან განსხვავებით, ი. ჯავახიშვილსა და კ. კეკელიძეს „წამების“ ტექსტიდან მოაქვთ არაერთი არგუმენტი იმის დასტურად, რომ თხზულება დაუწერია შუშანიკის მოძღვარსა და კარის მღვდელს, იაკობს, რომელიც უბრალო თანამედროვე კი არ იყო, არამედ მონაწილე მოთხრობილი ამბებისა. ის პიტიახშის სასახლესთან მეტად დაახლოებულ პირად მოჩანს, რომელსაც დედოფლის მარტვილობის ისტორია ვინმეს დაკვეთით კი არ დაუწერია (როგორც ფიქრობდა ს. გორგაძე – იაკობ ხუცესი 1917: 26), არამედ თადარიგს საამისოდ შუშანიკის სიცოცხლეშივე შესდგომია (კეკელიძე 1980: 114; ჯავა-

ხიშვილი 1977: 64). იაკობ ხუცესის შესახებ არანაირი სხვა ბიოგრაფიული ცნობა არ შენახულა, მაგრამ კ. კეკელიძე გამოთქვამს ვარაუდს, რომ „შემდეგში ის დადგენილ იქნა ცურტავის ეპისკოპოსად. 506 წლის დვინის კრების მონაწილე ქართველ ეპისკოპოსთა რიცხვში აღნიშნულია ცურტავის ეპისკოპოსი იაკობი, როგორც მეხუთე მღვდელმთავარი ამ კათედრისა აფოცის შემდეგ“ (კეკელიძე 1980: 115). ამ ცნობაზე „ეპისტოლეთა წიგნში“ შესული აბრაამ კათალიკოსის III წერილიდან ყურადღებას ამახვილებს ი. აბულაძეც (აბულაძე 1938: 060). მისი განსაკუთრებული დამსახურება „შუშანიკის წამების“ კვლევის ისტორიაში ტექსტის ქართულ და სომხურ რედაქციათა საფუძვლიანი შესწავლა და მათი ურთიერთმიმართების წარმოჩენაა. ცნობილია, რომ შემონახულია თხზულების ოთხი – ორი ქართული (ვრცელი და მოკლე) და ორიც სომხური (ვრცელი და მოკლე) რედაქცია. ქართული მოკლე ტექსტი ნ. მარმა აღმოაჩინა ათონის ქართველთა მონასტრის X საუკუნის ხელნაწერში და ის სომხური მოკლე წამების თარგმანად მიიჩნია (მარი 1899: 16; მარი 1900: 47-72). ასევე ფიქრობდა ი. ჯავახიშვილი, მაგრამ, ამასთანავე, აღნიშნავდა, რომ „თვით სომხური მოკლე წამებისა და მისი ქართული თარგმანის ტექსტის პირველი წაკითხვაც კი საკმარისია, რომ მკვლევარმა მაშინვე შეატყოს, რომ ეს ძეგლი ამ ნაწარმოების თავდაპირველი დედანი კი არ არის, არამედ მერმინდელი და არა-თავდაპირველი მარტვილობის მხოლოდ შემდეგდროინდელი შემოკლებაა“ (ჯავახიშვილი 1977: 61). მიუხედავად იმისა, რომ ვრცელი სომხური რედაქცია გაცილებით „ვრცელია“, ვიდრე იაკობ ხუცესის თხზულება, ი. ჯავახიშვილმა ის ქართული დედნის შემოკლებულ ვარიანტად მიიჩნია, ვინაიდან მასში გამოტოვებულია პიტიახშის კარის ეპისკოპოსისა და შუშანიკის მოძღვრის სახელები, მაშინდელი საქართველოს გეოგრაფიული თუ სოციალური რეალობის აღმნიშვნელი სიტყვები, შუშანიკის პიროვნულ-სახასიათო შტრიხებზე მიმთითებელი ეპიზოდები და სხვ. სამაგიეროდ, გავრცობილია შუშანიკისა და იაკობის ლოცვა-ვედრებებით. საფუძვლიან ეჭვს ბადებს ის ფაქტი, რომ სომხურ ტექსტში თხრობა არათუ მხოლოდ მესამე პირში მიმდინარეობს, არამედ ავტორი, როგორც თა-

ნამედროვე და მონაწილე გადმოცემული ამბებისა, საერთოდ არ ჩანს (ჯავახიშვილი 1977: 60-64).

სრულიად განსხვავებული თვალსაზრისი ჰქონდა ბელგიელ ორიენტალისტს – პ. პეეტერსს, რომელმაც 1935 წელს გამოაქვეყნა თხზულების ქართული და სომხური ტექსტების ლათინური თარგმანი ვრცელი გამოკვლევით (პეეტერსი 1935). მას „შუშანიკის წამება“ ფსევდოეპიგრაფიკული ძეგლი ჰგონია, რომელიც არ ეკუთვნის შუშანიკის თანამედროვე იაკობს. ის, მკვლევრის აზრით, დაწერილია 940 წლის მომდევნო ხანებში გასაბათილებლად სომხურიდან ამ დროს თარგმნილ მოკლე სვინაქსარულ რედაქციასა და უხტანესის საისტორიო შრომაში აქცენტირებული, ქართველებისათვის შეუფერებელი ცნობისა შუშანიკის სომხობის შესახებ; დედოფლის პირველი „მარტვილობა“, რომელიც მალევე დაკარგულა, ქართველებს შეუთხზავთ ქართულ-სომხური საეკლესიო განხეთქილების (VII ს.) შემდეგ იმის დასამტკიცებლად, რომ შუშანიკი ქართველი წმინდანია, ხოლო დღეს ცნობილი სომხური ვრცელი რედაქცია თხზულებისა, რომელიც ხაზგასმით წარმოაჩენს შუშანიკის სომხობას, არის, თავის მხრივ, ქართული დაკარგული ტექსტის ეროვნული ტენდენციების გამაბათილებელი. ქართულ და სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების ეს „ჩახლართული“ და სრულ გაუგებრობაზე დაფუძნებული პეეტერსისეული ვერსია სათანადო მეცნიერული არგუმენტებით უარყვეს ი. აბულაძემ და კ. კეკელიძემ (აბულაძე 1938: 020-042; კეკელიძე 1980: 119-121). „ტექსტობრივ დამოკიდებულებასა და მათი ფაქტობრივი მხარეების შედარებაზე“ დაფუძნებით ი. აბულაძე აკეთებს ასეთ დასკვნას: „ქართული წამება, რომლის ავტორად იაკობ ხუცესია დასახელებული, ძირითადი წყაროა სომხური წამებისა... ესენი IX-X სს-ების ნახელავი გვგონია, ერთი უფრო ადრინდელი („მოკლე წამება“) და მეორე („ვრცელი წამება“) მერმინდელი, წინას შემდგომი გადამუშავება. მათი პროტოტიპი VII ს-დან უნდა შექმნილიყო, რადგან ამ დროიდან იწყება ქართულისა და სომხური ეკლესიების ცხოვრების ეროვნული სახით წარმართვა“ (აბულაძე 1938: 041-042).

მიუხედავად იმისა, რომ ქართველმა მეცნიერებმა სრულიად ეჭვმიუტანლად ცხადყვეს „შუშანიკის წამების“ ვრცელი ქართული რედაქციის პირველადობა, რასაკვირველია, X ს-

ის პარხლის ხელნაწერით მოღწეული ტექსტი რამდენადმე უნდა სხვაობდეს V ს-ის უკანასკნელ მეოთხედში იაკობ ხუცესის ხელიდან გამოსული თხზულებისგან. გარდა ენობრივი მხარისა, მკვლევარნი მიუთითებდნენ ზოგიერთ გვიანდელ ჩანართსა თუ დაკლებულ ფრაგმენტზე. მათი ყურადღება იმთავითვე მიიქცია თხზულების უცნაურმა დასაწყისმა („და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“) და იქვე ორიოდე მოულოდნელმა ფრაზამ („რომლისათÂს-ესე მივსწერე თქუენდა“; „მოშიში ღმრთისაÁ, ვითარცა-იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თÂსით“ – ძეგლები 1964: 11). გამოითქვა რამდენიმე თვალსაზრისი. ს. გორგაძე წერდა: „ნაანდერძევ ტექსტს თავში რაღაც აკლია. ვგონებ არ შევცდებით თუ ვიფიქრებთ, რომ ეპისტოლის თავში მოთავსებული უნდა ყოფილიყო მიწერ-მოწერა ავტორსა და იმ პირს შორის, რომელსაც შუშანიკის წამების აღწერა შეუკვეთია“ (იაკობ ხუცესი 1917: 26). ი. ჯავახიშვილი თავს იკავებს იმის კატეგორიული უარყოფისგან, უძღოდა თუ არა რაიმე მიწერ-მოწერა წინ ტექსტს, მაგრამ თხზულებაში გადმოცემულ იაკობისა და შუშანიკის პირველივე დიალოგზე დაყრდნობით აბსოლუტურად გამორიცხავს „წამების“ ვინმეს შეკვეთით დაწერას. ის მიიჩნევს, რომ, შესაძლოა, „მარტვილობას“ „თავში მარტო შესავალი-კი არა, არამედ მთელი პირველი, შუშანიკის ცხოვრების მომთხრობელი, ნაწილი აკლდეს, სადაც სხვათა შორის შუშანიკის ყრმობის დროითგანვე თანდაყოლილ „ღმრთის მოშიშობაზეც“ ექმნებოდა ავტორს საუბარი“ (ჯავახიშვილი 1977: 64). კ. კეკელიძის აზრით კი: „შეიძლება უფრო ახლოს ვიქნეთ სიმართლესთან, თუ ვიფიქრებთ, რომ იაკობს დაწერილი ჰქონდა რაღაც ისტორიული შრომა, რომელშიც შუშანიკის შესახებ გაკვრით იყო ლაპარაკი... მერე ცალკე, საგანგებოდ ან დამტკიცებით, როგორც თვითონ ამბობს, აღწერა მისი მარტვილობა“ (კეკელიძე 1980: 115).

მთავარი ისტორიულ-ფილოლოგიური თუ ტექსტოლოგიური საკითხების გვერდით, იმთავითვე არ დარჩენილა შეუმჩნეველი „შუშანიკის წამების“ ავტორის მწერლური ოსტატობა, გულწრფელი ტონი, სადა და დახვეწილი ენა. უფრო მეტიც, მკაფიოდ ითქვა, რომ ეს აგიოგრაფიული ნაწარმოები პერსონაჟთა ცოცხალი სახეებისა თუ თხრობის უშუალობის

გამო ნამდვილად ვერ ეტევა თავისივე ჟანრის ჩარჩოებში და ნამდვილი ბელეტრისტიკის სფეროში გადადის.

„შუშანიკის წამების“ კვლევის ადრეულ ეტაპზევე გამოიკვეთა მისი სხვა ღირსებაც, კერძოდ, ის, რომ თხზულება მდიდარია ისტორიული გეოგრაფიით, ყოფა-ცხოვრებითი, კულტურული, სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობისა თუ საეკლესიო ორგანიზაციის ამსახველი დეტალებით. რასაკვირველია, განსაკუთრებული ყურადღება დაეთმო ძეგლის ეროვნულ, სარწმუნოებრივ თუ ზოგადმსოფლმხედველობრივ პრობლემატიკას.

არსებულ სამეცნიერო ბაზაზე დაყრდნობით, XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან „შუშანიკის წამების“ ფართომასშტაბიანი კვლევა გაიშალა არაერთი მიმართულებით. სპეციალური ნარკვევები მიეძღვნა „შუშანიკის წამების“ სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციის საკითხს (გაბაშვილი 1978: 214-235), ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ (ჭანტურიშვილი 1978: 183-211) თუ პოლიტიკური ცხოვრების ამსახველ (ჯანაშია 1988: 317-367) მასალას, ძველი ქართული საისტორიო ძეგლების („მოქცევაÁ“, ჯუანშერის, ვახუშტისა და იოანე ბაგრატიონის თხზულებანი) ცნობებსა და მათთან „მარტვილობის“ ტექსტის მიმართებას (მენაბდე 1978: 103-118; ჯანაშია 1975 ა: 91-103; ჯანაშია 1988: 70-82; 110-141), სომხურ წყაროებს (კორიუნი, აგათანგელოსი, ფავსტოს ბუზანდი, ეღიშე, ლაზარ პარპეცი, მოვსეს ხორენაცი, „ეპისტოლეთა წიგნი“, აჰარონ ვანანდეცი, უხტანესი), რომლებშიც იხსენიებიან შუშანიკი და თხზულებაში დასახელებული სხვა პირები (ჯანაშია 1988: 31-70; 82-87; 88-110; ალექსიძე 1968:), არშუშა პიტიახშის ისტორიულ და მხატვრულ სახეთა ურთიერთმიმართებას (კილანავა 1990: 89-123), უცხოელ ქართველოლოგთა (მარი ბროსე, ჟოსეფ კარსტი, გერჰარდ დეეტერსი, იულიუს ასფალგი, დევიდ ლანგი და სხვ.) წვლილს „შუშანიკის წამების“ შესწავლისა და პოპულარიზაციის საქმეში (მენაბდე 1978: 119-127), ზოგიერთი ტერმინისა და ფრაზის („ზეპურნი დედანი“, „დედათა ბუნებაÁ იწრო არს“, „მამისაგან სახელით ვარდან“, „ყრმაÁ ერთი“) ინტერპრეტაციასა და დაზუსტებას (კილანავა 1990: 146-167; რობაქიძე 1978: 130-140; ბარამიძე 1977: 16-18), ტექსტის ენას; საგულდაგულო ანალიზის შედეგად სრულიად ცხადი გახდა, რომ X საუკუნის ხელნაწერით შემორჩენილ თხზუ-

ლებაში მიზანმიმართულად არის ამოყრილი „ხან“-ები, სხვა მხრივ კი, მისი ენა ულტრაარქაიზმით ხასიათდება; ტექსტი გამოირჩევა ლექსიკის, მხატვრული ხერხებისა და გრამატიკული ფორმების საოცარი სიმდიდრით, სიტყვებს შენარჩუნებული აქვთ ის ძველი მნიშვნელობა, რომელიც მათ ქრისტიანობამდე ჰქონიათ (იმნაიშვილი 1978: 67-93); ხელახალი ფიქრის საგანი გახდა როგორც „შუშანიკის წამების“ დათარიღების საკითხი (ონიანი 1978: 34-38; ჯანაშია 1988: 221-241), ისე დასაწყისის პრობლემაც; აღორძინდა ს. გორგაძის აზრი, რომ თხზულებას თავში უნდა აკლდეს შემკვეთის, სავარაუდოდ, სამოელ ქართლის მთავარეპისკოპოსის, ეპისტოლე (ონიანი 1978: 75-76) თუ რაღაც, მიმოწერის ტიპის ფრაგმენტი „ერთ-ერთ ეპისკოპოსთან, ვთქვათ, აფოცთან ან იოვანესთან“ (ბარამიძე 1977: 137); ამასთანავე, გამოითქვა მოსაზრება, რომ ჩვენთვის ცნობილი ტექსტი შეიძლება იაკობის საისტორიო ნაშრომის ერთი ნაწილიც ყოფილიყო, ეს ნაშრომი კი ასახავდა არშუშა პიტიახშის ცხოვრებასა და ქვემო ქართლის ისტორიას (ონიანი 1978: 78-83); ახალი არგუმენტებით განმტკიცდა ის თვალსაზრისი, რომ „შუშანიკის წამების“ ქართულ და სომხურ რედაქციათაგან პირველად უნდა შექმნილიყო ქართული ვრცელი ტექსტი (ფარულავა 1979: 219-224; კილანავა 1978: 95-102; კილანავა 1990: 37-67; ონიანი 1978: 11-18, 52-67; ჯანაშია 1988: 145-213).

ყოველივე ზემოთქმულის პარალელურად, XX საუკუნის მეორე ნახევარში, განსაკუთრებით კი ბოლო მეოთხედში, საგანგებო ყურადღება მიექცა „შუშანიკის წამების“ მხატვრულ-ესთეტიკურ და სახისმეტყველებით საკითხებს. ტექსტის მხატვრულ ენაზე, გამომსახველობით საშუალებებზე, მთავარი პერსონაჟის სახის მრავალპლანიანობაზე, ავტორის ავტოპორტრეტსა და შემოქმედებითობაზე საუბრობს თავის არაერთ წიგნსა თუ სტატიაში რ. ბარამიძე. იგი აღნიშნავს: „როგორც უცხოურ, ისე ჩვენს ტიპიურ აგიოგრაფიულ ძეგლებში მოქმედი პირები სქემატურად, უსიცოცხლოდ არიან წარმოდგენილნი. ისინი უფრო ცხოვრების ინტერესებიდან დაცლილ ადამიანთა სილუეტებს წარმოადგენენ, მათში ვერ ვიგრძნობთ ჯანსაღ, რეალურ ადამიანებს... თანამედროვე მკითხველს ხიბლავს ცურტაველის მიერ გამოძერწილ ადამიანთა რეალისტური სახეები, საკუთარ შინაგანი წინააღმდეგობებითა და ღრმა ფსიქოლოგიზმით, რომელთათვისაც უც-

ხო არ არის ფერწერული სიმკვეთრე და პლასტიკურობა, ხოლო მათ ხასიათსა და მოქმედებაში ძლიერი ვნებათაღელვა, დრამატული სიმძაფრე და ნაზი ლირიზმი ისე ბუნებრივადაა ურთიერთშეზავებული და გადაჯაჭვული, რომ განსაკუთრებით შთამბეჭდავს ხდის მათ მრავალმხრივ მიმზიდველ სახეებს“ (ბარამიძე 1977: 4-5). (ზემოდასახელებულ საკითხებთან დაკავშირებით იხ., აგრეთვე, ბარამიძე 1978, ბარამიძე 1966, ბარამიძე 1988).

ტექსტის არაერთ ფრაგმენტზე დაკვირვებისა და ლიტერატურათმცოდნეობითი ანალიზის შედეგად წარმოაჩენს იაკობ ხუცესის მხატვრულ ოსტატობას გ. ფარულავა. მკვლევარი წერს: „ადამიანის ვნება-განცდების ურთულესი ნიუანსების ცოდნა, პოეტური ხელოვნება და მხატვრული სტილის გრძნობა სრულქმნილებას ზეიმობს ქართული სიტყვიერი კულტურის პირველსავე ძეგლში... ეროვნული მხატვრული აზროვნების ამოძრავება-მიმოქცევიდან არა ერთსა და ორ საუკუნეს უნდა გაევლო იაკობ ცურტაველამდე. მეორე მხრივ, იაკობ ცურტაველის პოეტიკა და სტილი თვალსაჩინოდ თვითმყოფადია, ეროვნული“ (ფარულავა 1978: 168). ამასთანავე, გ. ფარულავა ცხადყოფს, რომ თხზულების პათოსს მიწიერ ვნებათა და ზეცაზე ფიქრის დაპირისპირების დრამატიზმი წარმართავს. სწორედ შინაგანი ტკივილის საფასურად ხორცზე სულის ზეობა განაპირობებს აგიოგრაფიული პერსონაჟის მხატვრული სახის ამაღლებულობას („შუშანიკის წამების“ მხატვრულ-ესთეტიკური საკითხების შესახებ იხ., აგრეთვე, ფარულავა 1973: 34-38; ფარულავა 1982, ფარულავა 1983; ცაიშვილი 1990: 3-26).

„შუშანიკის წამების“ მხატვრულ-ესთეტიკურ და მსოფლმხედველობრივ საკითხებზეა გამახვილებული ყურადღება მ. გიგინეიშვილის წერილშიც „იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“ (გიგინეიშვილი 1978: 223-235). მკვლევარი გამოკვეთს თხზულების პერსონაჟის ტიპაჟს, მის აგიოგრაფიულ მოდელს, განიხილავს სივრცესა და დროს, როგორც ეთიკურ კატეგორიებს, წარმოაჩენს დაპირისპირებათა მრავალპლანიანობას (ქრისტიანობა – მაზდეანობა, რწმენა – ურწმუნოება, მარადიული ყოფა – საწუთრო ცხოვრება, ამაღლებული სულიერი მისწრაფებანი – მიწიერი ბუნება და ა. შ.) და აღნიშნავს, რომ თხზულების „კომპოზიციის წამყვანი პრინციპია კონტრასტულობა“, რომელიც „ვლინდება სხვადასხვა დონე-

ზე: გმირთა საპირისპირო ქცევებში, ნაწარმოების პერსონაჟებთან მათ საპირისპირო დამოკიდებულებაში, ხაზგასმით საპირისპირო ტროპებში“ (გიგინეიშვილი 1978: 226). გამოკვლევაში ყურადღება გამახვილებულია „შუშანიკის წამების“ თემატურ და ლექსიკურ პარალელებზე ბიბლიურ და ბიზანტიური აგიოგრაფიის ტექსტებთან, აგრეთვე, მეტაფორა-სიმბოლოებზე, რომლებშიც ვლინდება ზოგადქრისტიანული თვალთახედვა და რომელთა წყარო ბიბლიის სახეობრივი სისტემაა. თუმცა, „იაკობ ხუცესი თხზავს, ძერწავს, შემოქმედებითად ეხმიანება სიმბოლურ-სახეობრივ ბებერ ბიბლიურ აზროვნებას, ფაქიზად გრძნობს მასში ახალი აღთქმით შეტანილ ნიუანსურ ცვლილებებს, კონკრეტულისა და სიმბოლურის შერწყმით ძლიერ ესთეტიკურ ეფექტს აღწევს, დღევანდელი რაციონალისტური ეპოქის ადამიანსაც კი აგრძნობინებს რეალურ და ირეალურ ფენომენთა მიჯნაზე მდგარი შემოქმედის ხატოვანი აზროვნების დიდებულებას. ჩვენ წინაშე წამოიმართება დიდი ხელოვანი, დიდი სიბრძნითა და ტალანტით ცხებული“, – წერს მკვლევარი (გიგინეიშვილი 1978: 233). (იაკობ ხუცესის შემოქმედებით მიდგომაზე ლიტერატურულ წყაროებთან, კერძოდ კი – ბიბლიასთან, იხ., აგრეთვე, კილანავა 1990: 123-133; დანელია 1982: 107-108).

„შუშანიკის წამებას“, როგორც „აგიოგრაფიის ტიპური იდეალური პერსონაჟის მხატვრულ განსახიერებას“, განიხილავს რევაზ სირაძე „სახისმეტყველებაში“ (სირაძე 1982: 91). ის ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ ხელოვნების იმჟამინდელი სინკრეტიზმის კვალობაზე „შუშანიკის წამებაში“ ვლინდება ორი ნაკადი – საისტორიო და საკუთრივ ლიტერატურული, რომელთაგან წამყვანი, რა თქმა უნდა, ეს უკანასკნელია. მკვლევრის თქმით, „შუშანიკი ამაღლებული მხატვრული სახეა. ნაწარმოებში მისი გარეგნობაც მშვენებად ჩანს, მაგრამ არა მისი ხორციელი მიმზიდველობის საჩვენებლად, არამედ ისევ და ისევ მისი სულიერი ამაღლებულობის ნათელსაყოფად. ჩვენთვის შუშანიკი სულიერი მშვენიერებით გაცისკროვნებული სახეა და ალბათ, იშვიათად თუ ვინმეს წარმოუდგება კეკლუცი ბანოვანის სახით. მისი სახე ფრესკული სახეა, ფრესკულად ამაღლებული და შთაგონებული“ (სირაძე 1982: 92). შუშანიკის ღვაწლის მნიშვნელობაზე საუბრისას რ. სირაძე აღნიშნავს, რომ მას ჰქონდა როგორც საიმქვეყნო, ისე საამქვეყნო – კონკრეტულ-ისტო-

რიული, ეროვნულ-პოლიტიკური დატვირთვაც, ამასთანავე, შუშანიკის „შრომას“ არ განაპირობებდა ეგოცენტრიზმი, არამედ ეს იყო „სიკეთე სხვისთვის“. რ. სირაძის თქმით, „შუშანიკის წამების“ დიდი ღირსება ისიცაა, რომ იგი არ რჩება წარსულის ფერფლწაყრილ ძეგლად, არამედ აქტიურად უკავშირდება დღევანდელობას, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანთმცოდნეობის თვალსაზრისით (სირაძე 1982: 91-105; სირაძე 1987: 18-48; სირაძე 2001: 50-71; სირაძე 2005: 45-63).

„შუშანიკის წამების“ ამ „დიდმა ღირსებამ“, იმან, რომ V საუკუნის ძეგლი, როგორც „ჭეშმარიტი ლიტერატურული ქმნილება, სხვადასხვა ეპოქის ადამიანებისთვის შეიძლება იყოს მახლობელი“ და „სხვადასხვა ეპოქის ადამიანმა შეიძლება წაიკითხოს ახლებურად, თავისი ეპოქის ლიტერატურული გემოვნებისა და შემოქმედებითი პრინციპების შესაბამისად“ (გიგინეიშვილი 1978: 223), გზა გაუხსნა აგიოგრაფიული ტექსტის არატრადიციული, განსხვავებული წაკითხვის მცდელობას, რომელიც, თავის მხრივ, საინტერესოა, მაგრამ ზოგ შემთხვევაში – მიუღებელიც. იაკობ ხუცესის უშუალო, ბუნებრივმა თხრობამ და მაღალმა პროფესიონალიზმმა ზოგიერთ მკვლევარს არაორდინალური დასკვნების გამოტანის საშუალება მისცა. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ეჭვქვეშ დადგა თხზულების ჟანრობრივი კუთვნილების საკითხიც კი. ჯერ კიდევ XX საუკუნის პირველ ნახევარში „შუშანიკის წამება“ აგიოგრაფიისგან გამიჯნა პავლე ინგოროყვამ. მან თხზულება „ბიოგრაფიულ-ისტორიულ“ ჟანრს მიაკუთვნა და აღნიშნა, რომ ის „ყოფა-ცხოვრებით რომანის ხაზებშია გაშლილი“ (ინგოროყვა 1939: 164). ა. ბარამიძის შენიშვნით: „გარეგნულად, ფორმალურად, „შუშანიკიანი“ განეკუთვნება ე. წ. აგიოგრაფიული მწერლობის ჟანრს. ნამდვილად და არსებითად ეს არის მხატვრულ-ბიოგრაფიული ხასიათის ნაწარმოები, რომელიც ვერ მოთავსდება აგიოგრაფიული ჟანრის ვიწრო ფარგლებში“ (ბარამიძე ა. 1978: 127). ამ საკითხზე მსჯელობისას გაცილებით „შორს მიდის“ ვ. ჭელიძე, რომელიც, ფაქტობრივად, უარყოფს ქართული აგიოგრაფიის არსებობას და ამ ჟანრის საუკეთესო ძეგლებისთვის, მათ შორის, „შუშანიკის წამებისათვის“, აგიოგრაფიის „იარლიყის მიკერებას“ მათ „დაკნინებად და მოკვლად“ მიიჩნევს (ჭელიძე 1972: 291; ჭელიძე 1976; ჭელიძე 1978: 5-29). „შუშანიკის წამება“ საერო

მწერლობას მიაკუთვნა ზოგიერთ ნაშრომში ნ. ჯანაშიამაც (ჯანაშია 1975 ბ: 73-99; ჯანაშია 1975 გ: 108-118). ამ თვალსაზრისის ერთ-ერთ არგუმენტად მკვლევარი ანტონ კათალიკოსის მიერ თხზულების გადამუშავებასაც მიიჩნევს. ის წერს: „ანტონი, როგორც ჩანს, ისახავდა ორ მიზანს: პირველი, გაესწორებინა ის ნაკლი, რაც ანტონის შეხედულებით ჰქონდა ლიტერატურული თვალსაზრისით იაკობის თხზულებას, და მეორე, გაემართა იგი აგიოგრაფიული ჟანრის მოთხოვნების შესაბამისად“ (ჯანაშია 1988: 119). ამასთან დაკავშირებით მ. გიგინეიშვილი შენიშნავს, რომ ანტონის მიერ ტექსტში შეტანილ ცვლილებათა კვლევა საყურადღებოა მისი თვალსაზრისის, თხზულებასთან დაკავშირებული ზოგი ისტორიული რეალიის გასათვალისწინებლად, მაგრამ არა მისი ჟანრული სპეციფიკის გასარკვევად; XVIII საუკუნეში, მძლავრი საერო მწერლობის არსებობის ხანაში, ჰაგიოგრაფიული მწერლობისადმი წაყენებული მოთხოვნილებანი განხვავდებოდა ადრეული შუა საუკუნეების მოთხოვნილებათაგან, როცა ჰაგიოგრაფიას უნდა ეტვირთა ბელეტრისტიკის სიმძიმე; არ უნდა დაგვავიწყდეს ისიც, რომ ანტონის მოღვაწეობას ახასიათებდა ერთგვარი კონსერვატიზმი. მისი სამი სტილის თეორიაც სწორედ ჟანრულ ზღუდეთა მოშლის საერთო ტენდენციის საპირისპირო მოვლენად მოჩანს (გიგინეიშვილი 1978: 234).

„შუშანიკის წამების“ ჟანრის განსაზღვრასთან დაკავშირებით თითქოს ერთგვარად შუალედურ პოზიციას იკავებს რ. ბარამიძე. წიგნში „ნარკვევები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან“ იგი წერს, რომ თხზულება ვერ ეტევა ჰაგიოგრაფიის ჩარჩოებში და იაკობ ხუცესის ესთეტიკურ-პოეტიკური მიღწევანი მის ფარგლებს გარეთ უფროა საძიებელი (ბარამიძე 1957: 51-69). ამასთანავე, შუშანიკის მხატვრული სახის ანალიზისას მკვლევარი აღნიშნავს: „...ის საოცარი დიდი სევდითა და შინაგანი ღრმა ტკივილით დასტირის თავის ფიზიკური მშვენიერების ასე უდროოდ და ხელოვნურად დაკარგვას. ეს სრულიად მოულოდნელი სტრიქონები უფრო საეროა, ვიდრე სასულიერო, ეს უფრო შესაფერისია რომანტიკულ-სამიჯნურო ეპოსისათვის, ვიდრე მარტიროლოგიური ძეგლისათვის“ (ბარამიძე 1977: 22); თუმცა, რ. ბარამიძის სხვა ნაშრომში ვკითხულობთ: „იაკობის თხზულება თავისი ძირითადი ნიშან-თვისებით, ნაწარმო-

ების ავტორისეული წარმმართველი ტენდენციებით, ჟანრობრივად აგიოგრაფიას განეკუთვნება“ (ბარამიძე 1978: 10-11).

მიუხედავად იმისა, რომ „შუშანიკის წამების“ „აგიოგრაფიულობას“ ეჭვქვეშ არ აყენებს თ. ჭილაძე, ის თხზულებას მაინც განსხვავებული თვალით კითხულობს. მისი თქმით: „თხუთმეტი საუკუნის წინათ საქართველოში დაიწერა რომანი – იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“, რომელიც დღესაც დიდი ინტერესით იკითხება, როგორც ადამიანთა ბობოქარი ვნებების წიგნი, თავისი დრამატიზმითა და ხასიათების სიმძაფრით ანტიკური ტრაგედიის სიმაღლეზე რომ დგას. ეს რომანი... დღეს კიდევ ერთხელ გვაგრძნობინებს, თუ როგორ ჰგვანან ადამიანები ერთიმეორეს და როგორ ვიბრძოდით ჩვენ მთელი ისტორიის მანძილზე ყველაზე დიდი წმინდანობის – ადამიანობის დასამკვიდრებლად“ (ჭილაძე 1978: 3).

„შუშანიკის წამების“ ახლებური წაკითხვა განპირობებულია ძირითადად თხზულების პერსონაჟთა მხატვრული სახეების არატრადიციული ხედვითა და აგიოგრაფიულ-კანონიკური ტექსტის თავისუფალი ინტერპრეტაციით. ასე მაგალითად, ზოგიერთი მკვლევრის ნაშრომების მიხედვით, შუშანიკსა და ვარსქენს, წმინდანსა და მის ჯალათს, ერთმანეთი ბოლომდე უყვარდათ (ჭილაძე 1978), განხეთქილება მათ შორის სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის ნიადაგზე მოხდა; შუშანიკი ნებაყოფლობით, სარწმუნოებრივი შთაგონებით კი არ ეწამება, არამედ ამ ნაბიჯს დგამს იძულებით, მასზე ახდენენ უხეშ ზემოქმედებას (ბარამიძე 1966: 18-19; ბარამიძე 1977; ბარამიძე 1978). ვარსქენის მოწინააღმდეგეთ სჭირდებოდათ დიდი დანაშაულებრივი აქტი, რისთვისაც მათ გამოიყენეს შუშანიკი, რომელიც რომელიღაც პოლიტიკური ორგანიზაციის შეთქმულების მონაწილედ იქცა; ამავე შეთქმულების მონაწილეა იაკობ ხუცესიც, რომელიც შუშანიკს ვახტანგ გორგასლისგან ჰყავდა მიჩენილი (ჭილაძე 1978). ამიტომაც ყველა მისი ცნობა ვარსქენის შესახებ ტენდენციურია, წარმოდგენა პიტიახშის არაადამიანურ სისასტიკესა და შეუბრალებლობაზე – გაზვიადებული. სინამდვილეში ის მომთმენია, თუმცა ფიცხი (ჯანაშია 1988: 242-316), შემდგომ კი რცხვენია სიფიცხისას ჩადენილი დანაშაულისა; მისთვის უცხო არ არის ადამიანური სისუსტე, სითბო და მზრუნველობა. შუშანიკის პირველი გვემის შემდეგ მან

ღამე თეთრად გაათია, ხოლო სანადიროდ წასვლით საკუთარ თავს გაექცა, დაემალა (ჭილაძე 1978; ბარამიძე 1977; ბარამიძე 1966; ბარამიძე 1978). ვარსქენი არ კლავს შუშანიკს, ქალი თვითონ იკლავს თავს; მისი სიმტკიცე ქმრის ღალატით შეურაცხყოფილი ქალის სიკერპისგან წარმოიშვა და გახდა საფუძველი მისი წმინდანობისა; შუშანიკი ამით ვარსქენს სჯის, თორემ ნაწარმოებში მისი მდიდრული მოსასხამივით ლივლივებს დაუფარავი სევდა დედოფლობაზე; არის რაღაც არტისტული მის სიტყვებსა და პოზაში, რაც აღძრავს სიბრალულის მწვავე გრძნობას, როგორც ყოველგვარი პათეტიკით შენიღბული უმწეობა (ჭილაძე 1978:); შუშანიკს უყვარს მაყურებელი და მსმენელი. მისი მოქმედებაც მათზეა ორიენტირებული; შუშანიკი პატივმოყვარე, ეგოისტი, დემაგოგი, ავადმყოფურად ეგზალტირებული, აღგზნებადი და ამპარტავანი ადამიანიცაა. ის ითხოვს დაკრძალვას ეკლესიის ეზოში, რადგან უნდა მუდმივად ყურადღების ცენტრში იყოს. ამით ის ძეგლს იდგამს, თუმცა თავისი წამებით ვარსქენსაც უსჯის უკვდავებას (ჯანაშია 1988: 242-316). ერთი სიტყვით, ჩვენ წინაშე იშლება „სიძულვილად გარდაქმნილი სიყვარულის ისტორია“, რომანი, რომელსაც „გარედან აგიოგრაფიის სიფრიფანა ყინული აქვს შემოხვეული, შიგნიდან კი ასხივებს ადამიანური ვნებების შუქი“ (ჭილაძე 1978).

ყოველივე ზემოთქმულის კვალობაზე დაისმის ქართული აგიოგრაფიის ბიზანტიურისგან მკვეთრად განსხვავებულობის საკითხიც, რომელსაც თ. ჭილაძე ასე ხსნის: „როცა არღვევდა იმდროინდელ ქრისტიანულ სამყაროში ყველა მწერლისთვის სავალდებულო კანონებს აგიოგრაფიისას, იაკობი პარალელურად ქმნიდა ახალ, ქართული აგიოგრაფიული მწერლობისათვის სავალდებულო კანონებს. უპირველეს ყოვლისა კი, უარყოფდა ბელეტრისტიკას და ამკვიდრებდა პოეზიას“ (ჭილაძე 1978: 22-23).

„შუშანიკის წამების“ არატრადიციულ, „თავისუფალ“ წაკითხვას ძველი ქართული მწერლობის მკვლევართა აშკარა თუ შეფარული, მაგრამ მკვეთრი და არგუმენტირებული კრიტიკა მოჰყვა (ბარამიძე ა. 1978: 130; ბარამიძე 1980: 324-334; გიგინეიშვილი 1978: 223-235; ონიანი 1978: 109-114; კილანავა 1990: 67-89 და სხვ.). მართალია, ტექსტის ახლებურად ინტერპრეტატორები თხზულებას მრავალსაუკუნოვანი ქართული მწერლობის შედევრად, ხოლო მის ავტორს მხატ-

ვრული სიტყვის დიდოსტატად აღიარებდნენ და ზოგიერთი მათი დაკვირვება შეიძლება საინტერესოც იყოს, მაგრამ, უნდა აღინიშნოს, რომ, მიუხედავად კლასიკის მარად თანამედროვეობისა, ის, უპირველეს ყოვლისა, თავისი ეპოქის კულტურულ-მსოფლმხედველობრივ კონტექსტში უნდა განიხილებოდეს.

კლასიკა რომ არასდროს რჩება მტვერწაყრილ, გაუფასურებულ წარსულად, ამას ისიც ადასტურებს, რომ „შუშანიკის წამება“ დღესაც დიდ ინტერესს აღძრავს და თხზულებასთან დაკავშირებული პრობლემატიკაც აქტუალობას არ კარგავს. თანამედროვე მკვლევართა სტატიებსა და ნარკვევებში ახალი მასალის საფუძველზე გამყარებულია, ზოგჯერ – გადაფასებულიც, ზოგიერთი ადრე გამოთქმული თვალსაზრისი ან წამოწეული და გაანალიზებულია ჯერ კიდევ შეუსწავლელი საკითხები. კვლავ საფიქრალად რჩება „შუშანიკის წამების“ დასაწყისი. გ. კუჭუხიძე სრულიად უეჭველად მიიჩნევს, რომ „მართლაც არსებულა რომელიღაც ჩვენამდე მოუღწეველი ტექსტი, რომელშიც წმინდა შუშანიკზე იყო საუბარი“ (კუჭუხიძე 2007: 23). ასეთ ტექსტად მკვლევარს ესახება „მარტვილობის“ შესავალი, რომლითაც „მოძღვარი მსმენელებს ნეტარი შუშანიკის ამბის მოსასმენად ამზადებდა“ (კუჭუხიძე 2007: 24), მაგრამ თხზულებაში ჩართული, ადრევე ყურადღებული სიტყვები: „რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა“, მისი აზრით, უნდა გულისხმობდეს წერილს და ამ წერილის მიმღებ კონკრეტულ ადრესატს, რომელიმე საეკლესიო პირს, რომელიც, მრევლისგან განსხვავებით, მქადაგებლის ახლოს არ იმყოფება (კუჭუხიძე 2007: 24). ვარაუდი იმის შესახებ, რომ „შუშანიკის წამებას“ წინ უძღოდა ავტორის ეპისტოლე, ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში გამოთქვა ს. გორგაძემ, ხოლო შემდგომ ამა თუ იმ სახეცვლილებით გაიმეორა ზიგიერთმა მეცნიერმა. გ. კუჭუხიძე ლუკას სახარებისა და მოციქულთა ეპისტოლეების მაგალითზე დაყრდნობით ფიქრობს, რომ „შუშანიკის წამებაც“ ერთი პირისადმი მიმართვით იწყებოდა, მაგრამ მსმენელად თუ მკითხველად მთელ მრევლს გულისხმობდა. ქრისტიანობის ადრეულ პერიოდში ქართულ ეკლესიაში საკითხავის ამგვარად დაწყება სწორედ ზემოდასახელებულ ბიბლიურ წიგნთა ზეგავლენით აღმოცენებული ტრადიცია უნდა ყოფილიყო (კუჭუხიძე 2007: 22-27).

ეპისტოლეს არსებობას, ოღონდ სხვა ტიპისას, ერთ-ერთ შესაძლებლობად განიხილავს ი. გრიგალაშვილი. ის წერს: „შესაძლოა, ავტორს მასალის შეკრებისას ეპისტოლეთი მიუმართავს იმ პირის ან პირებისათვის, რომლებმაც ზედმიწევნით ზუსტად იცოდნენ წმინდა შუშანიკის წარმომავლობასა და ბავშვობასთან დაკავშირებული დეტალებიც კი. საფიქრებელია, რომ მან მიაგნო სწორედ ასეთ შეტყობინებაში, პასუხში ცნობას იმის შესახებ, რომ თავდაპირველად წმინდანისათვის „ვარდანი“ დაურქმევიათ, ხოლო შემდეგ სიყვარულით, მოფერებით უწოდებიათ მისთვის „შუშანიკ“ (გრიგალაშვილი 2006: 34). მეორე მხრივ, მკვლევარი ფრაზას: „რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა“ ასე ხსნის: იაკობს „ვარდანის ასულის გამო დაუწერია „ესე“, ანუ თხზულება; „თქუენდა“, ანუ თქვენთვის, მრევლისთვის, ეკლესიაში წასაკითხად“ (გრიგალაშვილი 2006: 34). ასე რომ, ი. გრიგალაშვილი არ იზიარებს „შუშანიკის წამების“ წინარე, დაკარგული ტექსტის არსებობის თვალსაზრისს. მას სრულიად ბუნებრივად, იმჟამინდელი საღვთისმსახურო პრაქტიკის შესაბამისად მიაჩნია ცნობილი დასაწყისი „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ...“, ხოლო მითითება თხზულების მთავარი პერსონაჟის სიყრმიდან ღვთისმოშიშებაზე, რომლის შესახებაც ავტორს თითქოს სადღაც უკვე „უთქვამს“ – აგიოგრაფიულ შაბლონად (გრიგალაშვილი 2006: 30-37).

„შუშანიკის წამების“ დასაწყისის პრობლემაზე, მართალია, საგანგებოდ არ მსჯელობს ფ. მეტრეველი, მაგრამ ის ყურადღებას ამახვილებს „და“ ნაწილაკზე, რომელიც, როგორც ფრაზის დასაწყისი, სპეციალისტთა დაკვირვებით, ახასიათებს ბიბლიურ წიგნთა ქართულ თარგმანებს და ბერძნულის სტილური გავლენის შედეგია. როგორც ჩანს, ფ. მეტრეველი „შუშანიკის წამების“ ტექსტის ამგვარ დასაწყისს უფრო ემოციურ ფუნქციას ანიჭებს და გამოთქვამს ფრთხილ ვარაუდს: „იქნებ ეს „და“ ნაწილაკი... ამბის თხრობის უშუალობას უწყობს ხელს, რაღაც ბარიერს ხსნის, თითქოსდა დიალოგური განწყობის ტონუსის მიმცემია, იქნებ ავტორის სულიერი შემართების მაჩვენებელიც“ (მეტრეველი 2000: 66. იხ., აგრეთვე, მეტრეველი 2008: 52-53).

„შუშანიკის წამების“ ტექსტის დასაწყისში, ზემოაღნიშნულთა გარდა, არის კიდევ ერთი გაუგებარი თუ გაუმართავი ფრაზა: „მამისაგან სახელით ვარდან და სიყუარულით

სახელი მისი შუშანიკ“, რომელმაც ადრიდანვე მიიქცია „მარტვილობის“ თითქმის ყველა მკვლევრის ყურადღება და სხვადასხვაგვარი დასკვნის გამოტანის საფუძველი გახდა, თუმცა, ფაქტობრივად, პასუხი ვერ გაეცა კითხვას: შუშანიკს ორი სახელი ჰქონდა – „ნამდვილი“ და „მოფერებითი“ – თუ ხელნაწერებში რაღაც უზუსტობასთან უნდა გვქონდეს საქმე? ამიტომაც ეს კითხვა აქტუალურად რჩება თხზულების კვლევის თანამედროვე ეტაპზეც. როგორც ჩანს, ი. გრიგალაშვილისთვის სრულიად უეჭველია არსებული ტექსტის ჩვენება. მას მიაჩნია, რომ „თავდაპირველად წმინდანისათვის „ვარდანი“ დაურქმევიათ, ხოლო შემდეგ სიყვარულით, მოფერებით უწოდებიათ მისთვის „შუშანიკ“ (გრიგალაშვილი 2006: 34). გ. კუჭუხიძე ფიქრობს, რომ აღნიშნული ფრაზა „მარტვილობის“ წინარე, დაკარგულ ტექსტში (ეპისტოლეში) მოცემული ცნობების ერთგვარი გამეორება-დაზუსტებაა: „...იაკობი მაინც კიდევ ამბობს, რომ დედოფლის სახელი შუშანიკი იყო და ამას იმიტომ აკეთებს, რათა აგვიხსნას, რომ ამ სახელს მას სიყვარულით უძახდნენ, ხოლო „ნამდვილი“ სახელი სხვა იყო, ე. ი. ამ შემთხვევაში იმის დაზუსტება ხდება, რომ შუშანიკ დედოფალს, ვიტყვით ასე, –„ოფიციალურად“ მამისეული სახელი – ვარდანი ერქვა... თუ მისი სახელი „ვარდანდუხტი“ იყო, მაშინ, შესაძლოა, ისიც უნდა ვიფიქროთ, რომ სპარსული დაბოლოების სახელის ხსენება არ სურს იაკობს, რომ ამ სახელით აღარ იხსენიებდა შუშანიკი თავს...“ (კუჭუხიძე 2007: 23).

სხვა სტატიაში გ. კუჭუხიძე ყურადღებას ამახვილებს „შუშანიკის წამების“ კიდევ ერთ ფრაზაზე: „დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“. ჯერ კიდევ XX საუკუნის 70-იან წლებში ამ კონტექსტში „იწროს“ არასწორი გაგება სვადასხვა ლექსიკოლოგიურ მასალაზე დაყრდნობით უარყო მ. რობაქიძემ და აღნიშნა, რომ ამ სიტყვით იაკობ ხუცესი ქალის ემოციურ, გრძნობაჭარბ, ადვილადაღგზნებად ბუნებაზე მიუთითებს (რობაქიძე 1978: 130-140). გ. კუჭუხიძე არსებითად ეთანხმება ამ თვალსაზრისს და დამატებით არგუმენტად მოაქვს იოანე ოქროპირის „განმარტება იოანეს სახარებისა“, რომელშიც უფლის საფლავთან მარიამ მაგდალინელის მგლოვარებასთან დაკავშირებით ნათქვამია: „ბუნებაÁ დედათაÁ ლმობიერ არს და გლოვად ადვილად მიმავალი“ (კუჭუხიძე 2008: 51-57). ამის კვალობაზე მკვლევარი წერს: „შუშანიკი

იოანე ოქროპირის გავლენით მარიამ მაგდალინელთან არის შედარებული, აქ მის მწუხარე, მგლოვარე ბუნებაზე არის ლაპარაკი და არა – გონებრივ შეზღუდულობაზე... სიტყვები – „იწრო ბუნება“ მწუხარე ხასიათს აღნიშნავს“ (კუჭუხიძე 2008: 56).

„შუშანიკის წამების“ შესწავლის თანამედროვე ეტაპი საინტერესოა თხზულების შესახებ მივიწყებულ ან სამეცნიერო საზოგადოებისათვის უცნობ გამოკვლევათა გამომზეურება-ანალიზის თვალსაზრისითაც. სწორედ ერთ-ერთ მათგანს, როგორც პირველ განსხვავებულ თვალსაზრისს „შუშანიკის წამების“ ავტორისა და დაწერის დროის შესახებ, განიხილავს ლ. კარიჭაშვილი. ეს გახლავთ XIX-XX საუკუნის მიჯნაზე მოღვაწე მეცნიერის, დ. კარიჭაშვილის, გამოუქვეყნებელი ნაშრომი, რომელშიც ავტორი, შეიძლება, სადავო, მაგრამ რამდენიმე არგუმენტით ცდილობს დაამტკიცოს, რომ „შუშანიკის წამება“ არ შეიძლება დაწერილი იყოს თანამედროვის მიერ, ის გაცილებით გვიანი ხანისაა (VIII-IX სს.) (კარიჭაშვილი 2002-2003: 17-24); თხზულებას საფუძვლად უნდა დადებოდა „იაკობ ხუცესის ხელიდან გამოსული ისტორიული წერილი, რომელშიც ქართლის პიტიახშის ამბავი იყო გადმოცემული. თხზულების ავტორმა გარკვეული ცვლილებები შეიტანა ამ წერილში, ზოგი რამ ჩაუმატა, ზოგიც გადააკეთა. იაკობ ხუცესის სახელი კი შეუნარჩუნა ალბათ იმ მიზნით, რომ თხზულება უფრო დამაჯერებელი ყოფილიყო და მეტი ნდობა მოეპოვებინა“ (კარიჭაშვილი 2002-2003: 23). ლ. კარიჭაშვილს მიაჩნია, რომ ზემოაღნიშნულ „თვალსაზრისს, რასაკვირველია, უპირისპირდება სათანადო კონტრარგუმენტები, მაგრამ იგი უდავოდ საინტერესოა პირველ ყოვლისა იმ ნიშნით, რომ წერილში გამოთქმული შენიშვნები და მოსაზრებები იმ დროისათვის იყო სრულიად ახალი და ერთგვარად მოულოდნელიც კი... დ. კარიჭაშვილის მიერ წამოჭრილმა არაერთმა საკითხმა თხზულების შესწავლის მხოლოდ გვიანდელ ეტაპზე იჩინა თავი“ (კარიჭაშვილი 2002-2003: 24).

უნდა აღინიშნოს, რომ დ. კარიჭაშვილის ეს ნაშრომი დღეს ლიტერატურათმცოდნეობისათვის შეიძლება საინტერესო იყოს მხოლოდ „შუშანიკის წამების“ კვლევის ისტორიის თვალსაზრისით. თანამედროვე ეტაპზე, ფაქტობრივად, საეჭვოა მეცნიერის ყველა არგუმენტი. თხზულების ავტო-

რად უდავოდ არის მიჩნეული შუშანიკის მოძღვარი იაკობ ხუცესი. არაერთი გამოკვლევა მიეძღვნა მის მხატვრულ ოსტატობას, პიროვნულ მახასიათებლებს, დამოკიდებულებას თავის სულიერ შვილთან, წმინდა შუშანიკთან. ქ. ელაშვილი იაკობს, როგორც მოძღვარს, გრიგოლ ხანძთელის „დიდწინაპრადაც“ კი მიიჩნევს, ვინაიდან „პირველი ქართველი მარტვილის გამოჩინება“ ვერ მოხდებოდა თავისთავად, იმ სულიერი მზაობის გარეშე, რომელიც შუშანიკს მოწამებრივ გზაზე შედგომამდე უნდა ჩამოყალიბებოდა იაკობ ხუცესის თანმიმდევრული წვრთნის შედეგად (ელაშვილი 2004: 90-93; ელაშვილი 2009: 144-148).

საგანგებოდ მსჯელობს იაკობ ხუცესზე ფ. მეტრეველი (მეტრეველი 2000: 77-81). საღვთისმეტყველო ლიტერატურაზე დაყრდნობით, მკვლევარი წარმოაჩენს მღვდლობის, მოძღვრობის არსს და ამ კონტექსტში განიხილავს იაკობ ხუცესის მხატვრულ სახეს. იგი წერს: „იაკობ ხუცესმა სტრიქონებს შორის, ფრაზებს მიღმა გამოძერწა საკუთარი თავი“ (მეტრეველი 2000: 81), ის „არის წმ. შუშანიკის სულიერი მოძღვარი და მათს ურთიერთობას, უპირველესად, განსაზღვრავს ცხონების მოტივი“ (მეტრეველი 2000: 99). ამასთანავე, ფ. მეტრეველი სათანადო სამეცნიერო თუ თეოლოგიური მასალის გათვალისწინებით მსჯელობს „შუშანიკის წამების“ მსოფლმხედველობრივ ასპექტებზე. მკვლევრის თქმით, „თითოეული სიტყვა აგიოგრაფიული ძეგლისა დატვირთულია ღრმა რელიგიური აზრით. ჩვენში იჭრება ევანგელური ხედვა, რადგან ასეთია იმ ეპოქის აზროვნების წესი: ყველაფერი რწმენასთან კავშირშია, ყოველი დეტალიც კი გააზრებულია და გადის თეოლოგიურ არხში. სიტყვაში განფენილია ეპოქის საღვთისმეტყველო სიბრძნე“ (მეტრეველი 2008: 55). სწორედ ამის კვალობაზე განიხილავს ის თხზულების პერსონაჟთა სახეებს, შუშანიკის ღვთისმოშიშებას, მის ეპითეტებს – წმინდა, სანატრელი, ნეტარი; სიტყვა-მონოლოგებს – ლოცვას, როგორც ერთგვარ დიალოგს უზენაესთან, „მარტვილობაში“ ასახულ სიკეთე-ბოროტების დაპირისპირებას, დამოკიდებულებას ცოდვილისა და ცოდვის მიმართ და სხვ. (მეტრეველი 2008: 52-81; მეტრეველი 2000: 65-96). ფ. მეტრეველი წერს: „იაკობ ხუცესის თხზულება, მისი სულიერი სიტყვა აღვსილია დიდი თეოლოგიური ძალით. ის თავისთავში არსებობს, აგრძელებს სიცოცხლეს,

ინარჩუნებს თავისთავადობას. ნაწარმოების სიტყვიერი ქსოვილი ცხადყოფს ავტორის არა მარტო მაღალ ხელოვნებას, ოსტატობას, არამედ წარმოაჩენს მისი თეოლოგიური აზროვნების უნივერსალიზმს. აქ სიტყვა გაჯერებულია ქრისტოლოგიური სიბრძნით. იაკობ ხუცესის სიტყვაში ასახული სახე-სიმბოლოები გვაწვდის შუშანიკის, ვითარცა მარტვილის ცხოვრების დეტალებს, მოწამის ყოფიერების შემადგენელ მომენტებს, ურთულესი შინაგანი კატაკლიზმებით აღსავსეს. იაკობ ხუცესის სიტყვა აღსავსეა მისწრაფებით, გადმოგვცეს ადამიანის, კონკრეტულ შემთხვევაში ქრისტეს მადიდებელი ქვემო ქართლის წამებული დედოფლის სულიერი ცხოვრების თავისებურებანი, დახატოს ე.წ. „შინაგანი ადამიანი“, ანუ ხატი ადამიანობისა, რომელიც უნივერსალურია. ეს არის ერთგვარი სტილიც მწერლისა...“ (მეტრეველი 2000: 96).

„შუშანიკის წამების“ ქრისტოლოგიურ-სახისმეტყველებით საკითხებს მიეძღვნა თანამედროვე მკვლევართა არაერთი სხვა ნაშრომი თუ სტატია. მაგალითად, ლ. წერეთელი ყურადღებას ამახვილებს შესამოსლის ფუნქციასა და მის ალეგორიულ-სიმბოლურ დატვირთვაზე ბიბლიაში და ამ კონტექსტში განიხილავს იაკობ ხუცესის ცნობას იმის შესახებ, რომ შუშანიკს ციხეში ანტიოქიის პალეკარტის ქვეშ ძაძა ემოსა. მისი თქმით, „ანტიოქიის პალეკარტი“ შუშანიკის მოწამებრივი ღვაწლის ხატსახოვნებაა და ცალკე არ მოიაზრება, არამედ ძაძასთან ერთად ქმნის მთლიანობას“ (წერეთელი 2005: 20); „პალეკარტი სულიერად გარდაქმნილი რეალობაა და არა ვარსქენის სასახლიდან გამოყოლილი უძვირფასესი შესამოსელი, როგორც ხსოვნა სასახლეში დედოფლად მყოფობისა, ამქვეყნიური დიდების ღირსსახსოვარი“, ის „შუშანიკის ღვთიურ საიდუმლოს, სულიერად გარდაქმნილ სხეულს ფარავს“ (წერეთელი 2005: 25). ამასთან, ლ. წერეთელს მიაჩნია, რომ ანტიოქიის პალეკარტი „ერთგვარი მისამართია ანტიოქიური საღვთისმეტყველო ტრადიციის, ჰაგიოგრაფიული სახისმეტყველების წარმომავლობისა“ (წერეთელი 2005: 26). სვიმეონ მესვეტის ცხოვრებასა და ეგნატე ანტიოქიელის ეპისტოლეებზე დაკვირვების შედეგად მკვლევარი აკეთებს დასკვნას, რომ მატლთა დასხმის, ჯაჭვისა და ბორკილის, როგორც სულიერი ჯილდოსა და სამკაულის, სიმბოლიკის გამოყენებით იაკობ ხუცე-

სის „შუშანიკის წამება“ ანტიოქიური საღვთისმეტყველო აზროვნების კვალს ატარებს (წერეთელი 2005: 20-27).

ლ. წერეთლისაგან განსხვავებით, ანტიოქიის პალეკარტს სწორედ „სადედოფლო ატრიბუტიკად“ გაიაზრებს ქ. ელაშვილი, ისევე როგორც შუშანიკის სამკაულს, რომელსაც ის უბრუნებს ვარსქენს (ელაშვილი 2009: 123-124), თუმცა მიუთითებს ამ სახე-სიმბოლოთა „ორსახოვნებაზე“. კერძოდ, მისი თქმით, „...სამკაული გამოხატავს, როგორც მოწამის სულის მოძრაობას – ესაა ამ სამკაულისაგან თავის დაღწევის სურვილი, ასევე „სადედოფლო ატრიბუტიკის“ კატეგორიული მოთხოვნა პიტიახშისაგან, კიდევ ერთხელ მიგვანიშნებს მის სულიერ დაცემაზე. საგულისხმოა..., რომ ნეტარი შუშანიკი... წინ უსწრებს მოვლენებს. თავდაპირველად, სწორედ მას უჩნდება სურვილი „სადედოფლო ატრიბუტიკის“ გაცემისა და ამით ემიჯნება ვარსქენ პიტიახშს – მისივე სახელდების მატარებელი სამკაულების განძარცვით, რომელიც თავისი სახისმეტყველებით, იმავდროულად შეიძლება მივუსადაგოთ ასევე „სადედოფლო ატრიბუტიკის“ – „ანტიოქიის პალეკარტის“ სიმბოლიკასაც“ (ელაშვილი 2009: 24).

ძაძისა და ანტიოქიის პალეკარტის სახისმეტყველებით ფუნქციაზე მსჯელობს ე. დგვეფაძეც. მისი თქმით, „შესამოსელი ადამიანის შინაგანი სამყაროს წარმოჩენაა. ამიტომ აცვია შუშანიკს ძაძა. იგი მგლოვიარეა, მაგრამ მისი გლოვა სულიერია, ამაღლებული, რადგან იგია გასაიდუმლოებული, დაფარული, დამარხული ანტიოქიის პალეკარტის ქვეშ. ანტიოქიის პალეკარტით ეწამება დედოფალი ქართლის ერისა, რათა ევნოს არა როგორც უბრალო ქალი, არამედ სწორედ როგორც დედოფალი, ვისკენაც მიმართულია მზერა ქვეყნისა“ (დგვეფაძე 2005: 6). ე. დგვეფაძე ყურადღებას ამახვილებს „შუშანიკის წამების“ ტექსტის არაერთ სხვა მნიშვნელოვან პასაჟსა თუ დეტალზეც, რომელთა ინტერპრეტირებასაც, ერთი მხრივ, ბიბლიურ პირველსახეთა, ხოლო მეორე მხრივ, ავტორის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მსოფლმხედველობის კვალობაზე წარმოადგენს (დგვეფაძე 2005: 3-12).

უკანასკნელ წლებში გამოქვეყნდა სხვა ნაშრომებიც, რომლებშიც ავტორები განიხილავენ და აანალიზებენ „შუშანიკის წამების“ ტექსტთან თუ პერსონაჟებთან დაკავშირებულ არაერთ საკითხს. ი. ბეკარიშვილი სტატიაში „შუშანიკის

წამების“ ორი ადგილის გაგებისათვის“ ყურადღებას ამახვილებს სიტყვა „ნავთსადგურსა“ და პურობის ეპიზოდზე (ბეკარიშვილი 2001: 177-187); ვარსქენ პიტიახშის რელიგიურ მრწამსსა და პოლიტიკურ შეხედულებებზე მსჯელობს ბ. ინაური (ინაური 2004).

„შუშანიკის წამების“ შესწავლის თანამედროვე ეტაპზე საგანგებოდ უნდა გამოვყოთ ე. ჭელიძის მიერ მომზადებული გამოცემა „ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურის ძეგლები“ (ჭელიძე 2005), რომელიც წარმოადგენს ძველი ქართული ლიტერატურის ხუთი ძეგლის, მათ შორის – იაკობ ხუცესის თხზულების, არსებულ ნუსხათა მონაცემების გადასინჯვის შედეგად მომზადებული ტექსტების პუბლიკაციას ახალ ქართულ ენაზე შესრულებული თარგმანითა და ვრცელი, მრავლისმომცველი სქოლიოებით. „შუშანიკის წამების“ სამეცნიერო პრობლემატიკასთან დაკავშირებით აღნიშნულ გამოცემაში განხილული და გაანალიზებულია არაერთი მნიშვნელოვანი საკითხი. კერძოდ, ე. ჭელიძე ყურადღებას ამახვილებს თხზულების დასაწყისზე და გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ „მარტვილობას“ ჰქონდა ჰაგიოგრაფიული შრომისათვის საკმაოდ ნიშანდობლივი მცირე ზომის შესავალი, სადაც იქნებოდა მოკლე მიმართვა მრევლისადმი (როგორც ადრესატისადმი) მომხდართან დაკავშირებით და ცხადია, საკუთრივ წმ. შუშანიკის შესახებ“ (ჭელიძე 2005: 45). სწორედ ასე ხსნის მკვლევარი ტექსტის იმ რამდენიმე ფრაზას („და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ“, „რომლისათჳს-ესე მივსწერე თქუენდა“, „ვითარცა იგი ვთქუთ“), რომლებმაც თხზულების შესწავლის დასაწყისშივე მიიქციეს მეცნიერთა ყურადღება. ე. ჭელიძეს უშედეგოდ ესახება საუბარი იაკობის მიერ შუშანიკის ყრმობის საგანგებოდ აღწერის შესახებ, ვინაიდან ცნობა – შუშანიკი იყო „მოშიში ღმრთისაჲ სიყრმითგან თჳსით“ – იმდენად ზოგადი, საყოველთაო მითითებაა, რომ ამ ტიპის ხაზგასმა ხშირად იჩენს თავს წმინდანთა შესახებ დაწერილ ყველაზე მოკლე ჰაგიოგრაფიულ, თუნდაც საკუთრივ სვინაქსარულ საკითხავებშიც (ჭელიძე 2005: 45). ამასთანავე, პუბლიკაციის სქოლიოებში ე. ჭელიძე უხვი ლექსიკოლოგიური მასალის, საღვთისმეტყველო ლიტერატურის, სასულიერო ძეგლების, შესაბამისი პერიოდის ბერძნული და სომხური ტექსტების ფრაზეოლოგიური შესატყვისების გაანალიზების საფუძველ-

ზე გვთავაზობს თხზულების ზოგიერთი სიტყვისა თუ პასაჟის ახლებურ ინტერპრეტაციას (მაგ.: „ბუნებითი ცოლი“, „კუბასტი“, „განბორებისა სალმობაჲ“, „წესიერებითა საღრმრთოჲთა ყუაოდა“, „შენ ჩემი ხატი დაამჴუ“, „ჭიჭნაუხტისა საქმე“ და სხვ.). საინტერესოა მკვლევრის თვალსაზრისი წმ. შუშანიკის მეორედ წამების დროის („აღვსებისა ორშაბათი“, „შემდგომად აღვსებისა ზატიკსა“) განსაზღვრის თაობაზე. ბერძნულ-ებრაულ წყაროებზე დაყრდნობით და „მარტვილობის“ ზოგიერთი დეტალის გათვალისწინებით ე. ჭელიძეს ეჭვი შეაქვს სრულიად უდავოდ მიჩნეულ აღვსებაა-აღდგომის ტერმინოლოგიურ იგივეობაში. იგი წერს: „V-VI სსში, საღვთო წერილის იმ რედაქციების შემუშავების ჟამს, რაც დღეისთვის მოგვეპოვება, ტერმინ „აღვსებას“ გამოკვეთილად საეკლესიო შინაარსი უკვე კარგა ხნის შეძენილი უნდა ჰქონოდა... ეს საეკლესიო შინაარსი... გულისხმობდა მაცხოვრის მიერ ჩვენთვის გაღებულ უდიდეს მსხვერპლს, თავად მაცხოვარს, მსხვერპლად შეწირულს ჩვენს გამოსახსნელად, და ამ უწმინდეს მსხვერპლშეწირვასთან დაკავშირებულ ლიტურგიკულ ჟამს, ვნების შვიდეულს, რაც გვირგვინდება ყოვლადბრწყინვალე აღდგომის კვირადღით... სწორედ ეს შინაარსი იკვეთება [„შუშანიკის მარტვილობაში“]... სადაც ლიტურგიკული ცნება „აღვსებისა ორშაბათი“... უფრო „ვნების შვიდეულის ორშაბათს“ უნდა გულისხმობდეს, ვიდრე „ბრწყინვალე შვიდეულისას“, ხოლო „აღვსებისა ზატიკი“ უნდა იყოს ტოლფასი სემანტემა თავად „ვნების შვიდეულისა“ (ჭელიძე 2005: 272).

„შუშანიკის წამების“ ტექსტზე დაკვირვების შედეგად, ე. ჭელიძე ვარაუდობს ზოგიერთი ბიბლიური წიგნისა (გამოცხადება თუ არა, ესაიას წინასწარმეტყველება მაინც) და აგიოგრაფიული ძეგლის („წმინდა არიანეს მარტვილობა“, ქალწულმოწამეთა ღვაწლის ამსახველი ძეგლები, „წმინდა მოწამეთა ანდრიანესი და მისი ცოლის ანატოლესის წამება“) ქართული თარგმანის არსებობას V საუკუნის II ნახევარში, ვინაიდან იაკობ ხუცესის თხზულება მათი გავლენის კვალს ატარებს (ჭელიძე 2005: 104-106; 214). ამის პარალელურად, მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს „შუშანიკის წამების“ ავტორის ორიგინალური მხატვრული აზროვნების ნიმუშებზეც, რომელთა პარალელი წმინდა წერილსა თუ სხვა საეკლესიო ძეგლებში არ იძებნება ან სასაუბრო მეტყველები-

დან არის შემოტანილი (მაგ.: „ეშმაკი თხრიდა გულსა მისსა“, „ვერ დამითმო გულმან ჩემმან“) (ჭელიძე 2005: 94, 106).

ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ე. ჭელიძე სქოლიოებში ეხება „შუშანიკის წამების“ ტექსტოლოგიურ საკითხებსაც. კერძოდ, ის მიზანშეწონილად მიიჩნევს თხზულების ზოგიერთი იკითხვისის შესწორებას გვიანდელ ნუსხათა ჩვენებების მიხედვით (მაგ.: ვითარცა ერთგული სოფლად შევიდეს – ვითარცა გუელი სოფლად შემოვიდეს, ცურტავ – ცურტაეთ, სახლსა სადედოფლოსა – სახლსა სამეუფოსა, გალიაკსა – გავალაკსა, სუდარი – მჩუარი და სხვ.) (ჭელიძე 2005: 292-293, 299-302, 307-308).

„შუშანიკის წამების“ შესწავლის ისტორიასთან დაკავშირებით, რა თქმა უნდა, კიდევ ბევრი რამ შეიძლება დაიწეროს, მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჩვენი მიზანი არ იყო და ვერც იქნებოდა ამ ისტორიის სრული სურათის ჩვენება. ჩვენ შევეცადეთ წარმოგვეჩინა იმ საკითხთა წრე, რომლებიც დაისვა თხზულების კვლევის სხვადასხვა ეტაპზე. ზოგიერთი მათგანი დღეისათვის უკვე საბოლოოდ გარკვეულია, ზოგი კი კვლავ იძლევა მეცნიერული ძიებისა და დაკვირვების საშუალებას. ცხადია ისიც, რომ „შუშანიკის წამება“, როგორც ქართული კლასიკური კულტურის ნაწილი, დღესაც ისეთივე ინტერესით იზიდავს მკვლევართ, როგორითაც მისი შესწავლის გარიჟრაჟზე. როგორც ჩანს, შორეული, ბოლომდე შეუცნობელი წარსულის სიღრმიდან მომდინარე იაკობ ხუცესის პოეტურ სიტყვას მრავალსაუკუნოვანი მდიდარი ქართული ლიტერატურის ფონზეც კი არ დაუკარგავს თავისი გამორჩეული ხიბლი და მნიშვნელობა.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1938: იაკობ ხუცესი. მარტÂლობაჲ შუშანიკისი. ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილია აბულაძემ. ტფ.: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1938.

ალექსიძე 1968: ეპისტოლეთა წიგნი. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ. თბ.: „მეცნიერება“, 1968.

ანტონ I 2008: ანტონ I. მარტირიკა. სასულიერო მწერლობა. IV. ტომის შემდგ.-რედ.: მიხეილ ქავთარია, ენრიკო გაბიძაშვილი. თბ.: „ციცინათელა“, 2008.

ბარამიძე ა. 1978: ბარამიძე ა. ქართული მწერლობის უძველესი ძეგლი ათასხუთასი წლისაა. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. VII. თბ.: „მეცნიერება“, 1978.

ბარამიძე 1980: ბარამიძე ა. „შუშანიკის წამების“ ახლებური გაგების გარშემო. // ძველი ქართული მწერლობის პრობლემები. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1980.

ბარამიძე 1957: ბარამიძე რ. ნარკვევები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (V-XI სს.). ნაწ. I. თბ.: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957.

ბარამიძე 1966: ბარამიძე რ. ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან. თბ.: „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1966.

ბარამიძე 1977: ბარამიძე რ. შუშანიკის წამება. თბ.: „ცოდნა“, 1977.

ბარამიძე 1978: ბარამიძე რ. ქართული მწერლობის სათავეებთან. თბ.: „განათლება“, 1978.

ბარამიძე 1988: ბარამიძე რ. ლიტერატურული შტუდიები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1988.

ბაქრაძე 1989: ბაქრაძე დ. ისტორია საქართველოსი. თბ.: 1889.

ბეკარიშვილი 2001: ბეკარიშვილი ი. „შუშანიკის წამების“ ორი ადგილის გაგებისათვის. მწიგნობარი 2001. თბ.: 2001.

ბროსე 1851: Brosset M. Additions et Eclaircissements a l’Histoire de la Georgie. St.-P. 1851.

ბროსე 1895: ბროსე მ. საქართველოს ისტორია. I. თბ.: 1895.

გაბაშვილი 1978: გაბაშვილი ვ. „შუშანიკის წამების“ სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციისათვის. // შუშანიკის წამება. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

გიგინეიშვილი 1978: გიგინეიშვილი მ. იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“. საუნჯე. №6, 1978.

გორგაძე 1925: გორგაძე ს. ჩვენი ძველი მწერლობა და ხალხური პოეზია. ქუთაისი: 1925.

გრიგალაშვილი 2006: გრიგალაშვილი ი. „წმინდა შუშანიკის წამების“ დასაწყისი. // ლიტერატურული ძიებანი, XVII. თბ.: 2006.

დანელია 1982: დანელია კ. ქართული სამწერლო ენის ისტორიის საკითხები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1982.

დგვეფაძე 2005: დგვეფაძე ე. ჰაგიოგრაფიული პარადიგმები „შუშანიკის მარტვილობის“ მიხედვით. // კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, №9. თბ.: 2005.

ელაშვილი 2004: ელაშვილი ქ. იაკობ ხუცესი – დიდწინაპარი გრიგოლ ხანძთელისა. კრიტერიუმი. თბ.: 2004.

ელაშვილი 2009: ელაშვილი ქ. სიტყვით თრობა. თბ.: „ბაკმი“., 2009.

ვახუშტი 1985: ვახუშტი. საქართველოს ისტორია. განმარტებული და შევსებული ახლად შეძენილის არხეოლოგიურისა და ისტორიულის ცნობებით დ. ბაქრაძის მიერ. თბ.: 1885.

იაკობ ხუცესი 1917: იაკობ ხუცესი. წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი. ტექსტი, შენიშვნები და ვარიანტები. ს. რ. გორგაძის რედაქტორობით. ქუთაისი: 1917.

იმნაიშვილი 1978: იმნაიშვილი ი. „შუშანიკის წამების“ ენა. // შუშანიკის წამება. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

ინაური 2004: ინაური ბ. ვარსქენ პიტიახშის ტრაგედია. თბ.: 2004.

ინგოროყვა 1939: ინგოროყვა პ. ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. მნათობი, № 2, 1939.

იოანე ბატონიშვილი 1990-91: იოანე ბატონიშვილი. ხუმარსწავლა. I, II. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ციალა კახაბრიშვილმა და ცოტნე კიკვიძემ. თბ.: „მერანი“, 1990-1991.

იოსელიანი 1843: Иоселиани П. Краткая история грузинской церкви. СПб. 1843.

იოსელიანი 1850: Иоселиани П. Жизнеописание святых прославляемых православною грузинскою церковию. Т.: 1850.

კარიჭაშვილი 2002-2003: კარიჭაშვილი ლ. პირველი განსხვავებული თვალსაზრისი „შუშანიკის წამების“ ავტორისა და დაწერის დროის შესახებ. // კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, №5-6. თბ.: 2002-2003.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I. თბ.: „მეცნიერება“, 1980.

კილანავა 1978: კილანავა ბ. „შუშანიკის წამების“ ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების ერთი ასპექტი. // შუშანიკის წამება. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

კილანავა 1990: კილანავა ბ. ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1990.

კუჭუხიძე 2007: კუჭუხიძე გ. „წმინდა შუშანიკის მარტვილობის“ არქეტიპის აღდგენისათვის. // ლიტერატურული ძიებანი, XVIII. თბ.: 2007.

კუჭუხიძე 2008: კუჭუხიძე გ. „დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. ქუთაისი: „ინტელექტი“, №1, 2008.

მარი 1899: Марр Н. Из поездки на Афон. ЖМНП. N3, 1899.

მარი 1900: Марр Н. Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера. I. // Описание пяти пергаментных рукописей. С-П.: 1900.

მენაბდე 1978: მენაბდე დ. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ და ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. // შუშანიკის წამება. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

მენაბდე 1978: მენაბდე ლ. უცხოელი მეცნიერები იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ შესახებ. // შუშანიკის წამება. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

მეტრეველი 2000: მეტრეველი ფ. აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი. თბ.: „ნეკერი“, 2000.

მეტრეველი 2008: მეტრეველი ს. ქართული აგიოგრაფიის (IV-X სს.) იკონოგრაფიული სახისმეტყველება. თბ.: „ნეკერი“, 2008.

ონიანი 1978: ონიანი შ. იაკობ ხუცესის „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი“. თბ.: „მეცნიერება“, 1978.

პეეტერსი 1935: Peeters P. Sainte Sousanik, Martyre en Armeno-Georgie. „Analecta Bollandiana“. LIII. 1935.

რობაქიძე 1978: რობაქიძე მ. „შუშანიკის წამების“ ერთი ადგილის გაგებისათვის. // შუშანიკის წამება. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.
საბინინი 1882: საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერა ღუაწლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა. შეკრებილი ქრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ. სპბ. 1882.
სირაძე 1982: სირაძე რ. სახისმეტყველება. თბ.: „ნაკადული“, 1982.
სირაძე 1987: სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია. თბ.: „ნაკადული“, 1987.
სირაძე 2001: სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია (სასკოლო საკითხავი). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2001.
სირაძე 2005: სირაძე რ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ.: „განათლება“, 2005.
ფარულავა 1973: ფარულავა გ. იაკობ ცურტაველის მხატვრული სამყარო. // ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, № 2, 1973.
ფარულავა 1978: ფარულავა გ. იაკობ ცურტაველის პოეტური ხელოვნება. // შუშანიკის წამება. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: თსუ გამომცემლობა. 1978.
ფარულავა 1979: ფარულავა გ. ფერისცვალება პოეტური სიტყვისა. საუნჯე, №6, 1979.
ფარულავა 1982: ფარულავა გ. მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში. თბ.: „განათლება“, 1882.
ფარულავა 1983: ფარულავა გ. ქართული მწერლობის სათავეებთან. // ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, № 1, 1983.
ქართლის ცხოვრება 1955: ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I. თბ.: „სახელგამი“, 1955.
ქართლის ცხოვრება 1973: ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. IV. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1973.
ცაიშვილი 1990: ცაიშვილი ს. სიტყვის უკვდავება. ქართული მწერლობა: წერილები, ნარკვევები, ესეები. თბ.: „მერანი“, 1990.
ცხადაძე 1978: ცხადაძე ქ. „შუშანიკის წამების“ პირველი გამოცემის ისტორიიდან. // შუშანიკის წამება. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.
ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა. ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: 1964.
წერეთელი 2005: წერეთელი ლ. „ძაძა და ანტიოქიის პალეკარტი“. // ლიტერატურული ძიებანი. XXVI. თბ.: 2005.
ჭანტურიშვილი 1978: ჭანტურიშვილი ს. „შუშანიკის წამება“, როგორც ისტორიული ეთნოგრაფიის წყარო. // შუშანიკის წამება, გამოკვლევები და წერილები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.
ჭელიძე 1972: ჭელიძე ვ. „ქართლის ცხოვრების“ ქრონიკები. I. თბ.: „ნაკადული“, 1972.

ჭელიძე 1976: ჭელიძე ვ. ჩარჩოები. ლიტერატურული საქართველო. №23 (2022), 4. VI. 1976.
ჭელიძე 1978: ჭელიძე ვ. წერილები. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1978.
ჭელიძე 2005: ჭელიძე ე. ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა. ძეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. I. თბ.: „ახალი ივირონი“, 2005.
ჭილაძე 1978: ჭილაძე თ. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1978.
ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თხზულებანი 12 ტომად. VIII. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1977.
ჯანაშია 1975ა: ჯანაშია ნ. შუშანიკის წამების ამბავი ქართულ საისტორიო მწერლობაში. თსუ შრომები. 165. იხე. თბ.: 1975.
ჯანაშია 1975ბ: ჯანაშია ნ. „შუშანიკის წამების“ ანტონისეული რედაქცია. მრავალთავი. IV. თბ.: 1975.
ჯანაშია 1975გ: ჯანაშია ნ. „შუშანიკის წამების“ სომხური რედაქციების ურთიერთდამოკიდებულებისათვის. მრავალთავი. V. თბ.: 1975.
ჯანაშია 1988: ჯანაშია ნ. „შუშანიკის წამება“. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა. საბჭოთა საქართველო. თბ.: 1988.

Irina Natsvlishvili

History of the Study of “The Martyrdom of Saint Shushanik” and Modernity

Summary

The scholarly study of “The Martyrdom of St.Shushanik” has a long history. Beginning from the 19th century P.Ioseliani, M.Brosse, D.Bakradze, S.Gorgadze, K.Kekelidze, I.Javakhishvili, I.Abuladze, etc., gave the right direction into research and in the majority of cases, by using solid arguments shed light on more than one philological and historical issue of the composition such as author, date, chronology of the events reflected in the text, problem of the beginning, the interrelationship of the Georgian and Armenian redactions, etc. From the very outset writing skill and sophisticated language of the author of “The Martyrdom of St.Shushanik” did not go unnoticed; attention was paid to the issues related to nation, faith or world outlook in the monument.

Supported by existing research base a large-scale study of “The Martyrdom of St.Shushanik” has been unfolded in various directions since the second half of the 20th century. Special works (scientific publications by I.Imnaishvili, L.Menabde, N.Janashia, R.Baramidze,

Sh.Oniani, S.Chanturishvili, V.Gabashvili, Z.Aleksidze, B.Kilanava, M.Robakidze, G.Parulava, D.Menabde, etc.) were devoted to the materials reflecting historical-ethnographical and political life in the composition, data on the old Georgian historical monuments, Armenian sources, contribution of foreign Kartvelologists in studying "The Martyrdom of St.Shushanik", interpretation and clarification of some terms and phrases, language of the text, etc. Dating of the text and problem of the beginning have become the subject of rethinking. Special attention was paid to artistic-aesthetic and tropological issues of "The Martyrdom of St.Shushanik" a major contribution to the manifestation and analysis of which was made by R.Baramidze, G.Parulava, R.Siradze, M.Gigineishvili. There appeared an attempt of non-traditional, different, "free" reading of "The Martyrdom of St.Shushanik" (V.Chelidze, N.Janashia, R.Baramidze, T.Chiladze) that was criticized by the scholars of old Georgian writing.

"The Martyrdom of St.Shushanik" excites great interest in scholarly circles today, too. In the articles and essays written by modern researchers (E.Chelidze, G.Kuchukhidze, F.Metreveli, I.Grigalashvili, L.Karichashvili, I.Bekarishvili, L.Tsereteli, K.Elashvili, E.Dgvepadze, etc.) some views expressed earlier are confirmed on the basis of a new material, sometimes – even reevaluated, not yet studied questions are either advanced or analyzed. The beginning of "The Martyrdom of St.Shushanik", christologic-tropological, world outlook related aspects of the text still remain the subject of reflection.

ქეთევან მანია

„შუშანიკის წამების“ ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის ისტორიიდან

ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლი „შუშანიკის წამება“ სპეციალისტთა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევდა და იწვევს დღესაც, რაც განპირობებულია, ერთი მხრივ, იმ გარემოებით, რომ უკანასკნელ დრომდე ქართული მწერლობის პირველ ნიმუშად ითვლებოდა (დღეისათვის სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართული მწერლობის პირველ ნიმუშად „წმინდა ნინოს ცხოვრებაა“ მიჩნეული), მეორე მხრივ, ძეგლი პირველხარისხოვან წყაროს წარმოადგენდა ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხების შესასწავლად. თუმცა აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ, მართალია, ძეგლი უკანასკნელ დრომდე ადრეულ ნიმუშად იყო მიჩნეული, მაგრამ მკვლევრები ქართული მწერლობის სათავეებს უფრო შორეულ წარსულში ვარაუდობდნენ (ცაიშვილი 1985: 3; ლორთქიფანიძე 1966: 35).

წინამდებარე გამოკვლევა ძირითადად წარმოადგენს ძეგლის ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის მიმოხილვას. თხზულების კარდინალური საკითხების კვლევა მჭიდროდ არის დაკავშირებული ტექსტოლოგიურ ანალიზთან, აქედან გამომდინარე, რამდენადაც ნაშრომი მოითხოვს, გვერდს ვერ ავუვლით ფილოლოგიურ გამოკვლევებსაც და შესაბამის კონტექსტში მოკლედ იქნება წარმოდგენილი მათი განხილვა, იმის გათვალისწინებით, რომ კრებულში ქვეყნდება ფილოლოგიური კვლევების მიმოხილვისადმი მიძღვნილი სპეციალური სტატია.

„შუშანიკის წამება“ შეიცავს ლიტერატურული, წყაროთმცოდნეობითი თუ ისტორიული თვალსაზრისით მრავალმხრივ საყურადღებო ინფორმაციებს. მასში აღწერილია ისტორიულ სინამდვილეში მომხდარი ფაქტები. ამიტომაც მის კვლევას დიდი ინტერესით ეკიდებოდნენ წყაროთმცოდნე-ისტორიკოსები. ყურადღება ექცეოდა ისტორიულ-ქრონოლოგიური პრობლემის, კერძოდ, შუშანიკის წამების, თხზულების დაწერის დროისა და სხვადასხვა რედაქციათა ურთიერთმიმართების დადგენას, ძეგლის ეროვნული კუთვნილების, ატ-

რიბუციის, ისტორიულ პირთა იდენტიფიკაციის, იდეოლოგიური პრობლემების კვლევას. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი რა მხრითაც კვლევა უნდა წარმართულიყო, არის ენობრივ-სტილისტური და ტექსტოლოგიური კვლევა, რაც გამოარკვევდა იმას, თუ როგორი სახით მოაღწია ძეგლმა ჩვენამდე, რა ცვლილებები იქნა შეტანილი ავთენტურ ვარიანტში. მაგრამ სანამ უშუალოდ ტექსტოლოგიურ ანალიზს შეეხებოდნენ მკვლევრები, უპირველეს ამოცანად დაისახა რედაქციათა ურთიერთმიმართების გარკვევა.

რედაქციების ურთიერთმიმართების საკითხი

თხზულებამ ჩვენამდე რამდენიმე რედაქციით მოაღწია – ვრცელი, მოკლე და სვინაქსარული რედაქციები ქართულ და სომხურ ენებზე. აქედან გამომდინარე, სრულიად ბუნებრივია, რომ აზრთა სხვადასხვაობა შეინიშნება სპეციალურ ლიტერატურაში რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხთან დაკავშირებით. უძველესი ხელნაწერი, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია არის X ს-ის პარხლის მრავალთავი, სხვა დანარჩენი გვიანდელია და XVIII-XIX სს. თარიღდება. მრავალი რედაქციით მოღწეულ თხზულების ხელნაწერებს შორის ე. გიუნაშვილი და ზ. სარჯველაძე ორ სხვადასხვა რედაქციას გამოყოფენ. ისინი A რედაქციას უწოდებენ პარხლის ხელნაწერს, B-ს კი – XVIII-XIX სს. ხელნაწერებში დაცულ ტექსტს. ამ ორი რედაქციის ტექსტების I-XII თავებში 411 კითხვა-სხვაობა გამოავლინეს, რომელთა შედარებითი ანალიზის შედეგად ასკვნიან, რომ B რედაქცია XI ს-ში უკვე ჩამოყალიბებული იყო. იგი თავის კრებულში შეიტანა დომენტი კათალიკოსმა. კრებული ჩვენამდე მოღწეულია 1713 წელს გადაწერილი ხელნაწერით. შედარებითი ანალიზით ასევე ნაჩვენებია, რომ დომენტი კათალიკოსს არ უსარგებლია პარხლის მრავალთავის ტექსტით. მიუთითებენ, რომ A და B რედაქციები ერთი საერთო წყაროდან მომდინარეობენ (გიუნაშვილი, სარჯველაძე 1980: 131-134).

ქართულ-სომხური რედაქციების პირველი შედარებითი ანალიზი გვხვდება ი. ჯავახიშვილთან. მკვლევარი ტექსტში დადასტურებული მთელი რიგი სხვაობების ანალიზის საფუძველზე ასკვნის, რომ ქართული ვრცელი რედაქცია დედანია,

იაკობ ხუცესის მიერ არის დაწერილი და სომხური ვრცელი მისი თარგმანია. სომხური ვრცელის შემოკლებას კი, მისი აზრით, წარმოადგენს მოკლე რედაქცია. ამ უკანასკნელის თარგმანად ი. ჯავახიშვილი, ნ. მარის (მარი 1899: 18) მსგავსად, მიიჩნევდა ქართულ მოკლე რედაქციას (ჯავახიშვილი 1977: 53). აღნიშნული პრობლემის გადაწყვეტის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ი. აბულაძის დამსახურება. იგი ასევე შედარებითი ანალიზის საფუძველზე მიუთითებდა მოკლე ქართული რედაქციის მოკლე სომხური რედაქციიდან მომდინარეობას. მისი შენიშვნით, ეს არ იყო სიტყვასიტყვითი თარგმანი, არამედ მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა სომხური ვარიანტისაგან, რაც მეცნიერს აძლევს იმის შესაძლებლობას, აღნიშნოს, რომ მოკლე რედაქცია აღებულია არა ვრცელი რედაქციისაგან, არამედ განსხვავებული ნუსხიდან. მისი შეხედულებით, არსებობდა ორი ვრცელი სომხური რედაქცია, რომელთაგან ერთ-ერთი მოკლე რედაქციაშია შემონახული. ეს უკანასკნელი კი, მისი მითითებით, იჩენდა განსაკუთრებულ სიახლოვეს იაკობისეულ ტექსტთან. ავთენტურ ტექსტად ქართულ ვრცელ რედაქციას ასახელებს, ხოლო მისგან მომდინარედ მიიჩნევს სომხურ ვრცელ რედაქციას (აბულაძე 1978: 31-44). ეს შეხედულება გაბატონებულია თანამედროვე ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. თუმცა პრობლემა დღეისათვის გადაწყვეტილად არის მიჩნეული, მაგრამ აღნიშნული შეხედულების შემდგომი დასაბუთების მიზნით კვლევა კვლავაც გრძელდება. ამის მაგალითს წარმოადგენს ბ. კილანავას სტატია, სადაც განხილულია ქართულ-სომხურ რედაქციათა ერთი ასპექტი. ავტორი, ვრცელ სომხურ რედაქციაში ტრადიციული ატრიბუტის გარეშე შუშანიკის მამა ვარდანის მოხსენიებას, მთარგმნელის იდეურ პოზიციად მიიჩნევს. იგი ამ დასკვნამდე მიდის რედაქციათა ტექსტოლოგიური მონაცემების ისტორიულ რეალიებთან შედარებითი ანალიზის საფუძველზე. სამეცნიერო ლიტერატურაში გაზიარებული თვალსაზრისით, ქართული ვრცელი რედაქცია დაედო საფუძვლად სომხური ვრცელი რედაქციის თარგმანს, სადაც ვარდანი მოხსენიებულია როგორც სპასპეტი, ხოლო სომხური სამყაროდან იგივე ვარდანი ისევ ქართულ მწერლობას უბრუნდება, როგორც სპასპეტი და წმინდანი. მკვლევარი მიუთითებს, რომ ეს ფაქტი მოწმობს რედაქციის გვიანდელობას. ვარდანის წმინდანად მოხსენიება

შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ VI ს-ის შემდგომ. მანამდე სომხური ეკლესია ვერ გადაწყვეტდა მის წმინდანად აღიარებას, რადგან V ს-ის 60-70-იან წლებში ირანის შაჰმა მოახდინა სომხური ეკლესიის რეორგანიზაცია, თანამდებობიდან გადააყენა სომეხთა კათალიკოსი – გიუტი და მის ნაცვლად თავისი ერთგული პირი დანიშნა (კილანავა 1978: 94-102). ე.ი. მკვლევრის შენიშვნით, ისტორიული ფაქტები პირდაპირ ადასტურებენ ატრიბუტის გაჩენის გვიანდელობას, რაც კიდევ ერთხელ მოწმობს სომხური რედაქციის VI ს-ის შემდგომ შექმნას და მისი ქართულიდან თარგმნის ფაქტს.

რედაქციათა წარმომავლობის საკითხთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებული თვალსაზრისი აქვს გამოთქმული სომხური აგიოგრაფიული ძეგლების თარგმანთა გამომცემელს კ. ტერ-დავითიანს. „შუშანიკის წამება“ აღნიშნულ თარგმანთა გამოცემაშია შესული. გამოცემას ახლავს წინასიტყვაობა და შენიშვნები. წინასიტყვაობაში გამომცემელი თხზულებას ადრეული სომხური მხატვრული ლიტერატურის ნიმუშად ასახელებს. ავტორად კი საჰაკ პართევის ერთ-ერთ მოწაფეს, წმინდა ლაზარის მონასტრის წინამძღვარს ანდრეასს მიიჩნევს, რომელიც შუშანიკს გაჰყოლია საქართველოში და მისი შვილების ნათლია და მოძღვარი ყოფილა (ტერ-დავითიანი 1973: 108-118). თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, დღეისათვის გადაწყვეტილია ავთენტური ტექსტის საკითხი. გამორკვეულია, რომ ქართული ვრცელი რედაქცია არის ავტორისეული ტექსტი და აღწერილია თანამედროვის, იაკობ ხუცესის მიერ.

რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხს შეეხო ნ. ჯანაშია. მეცნიერმა მონოგრაფიული ნაშრომი მიუძღვნა „შუშანიკის წამების“ ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი პრობლემების კვლევას, სადაც წარმოდგენილია თხზულების, როგორც ისტორიული წყაროს მნიშვნელობის განსაზღვრა, ქრონოლოგიის, ავტორის ვინაობის, რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხების განხილვა. ნ. ჯანაშია იზიარებს ზემოთ აღნიშნულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბატონებულ შეხედულებას თხზულების დედნად იაკობისეული ტექსტის მიჩნევის თაობაზე. მაგრამ იმისათვის, რომ მკითხველს სრულად შეექმნას შთაბეჭდილება გამოთქმულ დებულებებთან დაკავშირებით, მკვლევარი საკუთარ დაკვირვებებს სთავაზობს. იგი აღნიშნავს, რომ ი. აბულაძეს შედარებული ჰქონ-

და „წამების“ რედაქციების ბოლო ნაწილები, თავად კი წარმოგვიდგენს „წამების“ რედაქციების წინა ნაწილების შედარებით ანალიზს, ამით მეტ სიზუსტეს სძენს უკვე არსებულ შეხედულებებს. ნ. ჯანაშია რედაქციებს შორის უპირატესობას ანიჭებს ვრცელ და ანტონისეულ რედაქციას. მან გამოარკვია, რომ ანტონ კათალიკოსმა გადაამუშავა და მეცნიერული სიღრმითა და სიზუსტით შეისწავლა იაკობის ტექსტი, მის შესავსებად სხვადასხვა ლიტერატურული წყარო მოიძია და გამოიყენა. აქვე აღნიშნავს იმ გარემოებებს, რასაც შესაძლოა განეპირობებინა ისეთი განსხვავებული რედაქტირება, როგორიცაა ანტონისეული რედაქცია. მისი შენიშვნით, ქრონოლოგიურადაც და ლიტერატურული თვისებებითაც იაკობის „შუშანიკის წამება“ ადრინდელ ჰაგიოგრაფიას განეკუთვნება, მაგრამ თავისი რეალისტურობით იგი ამ ხანის სხვა ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებებს გადაამეტებს. ამის გამო ნ. ჯანაშია თვლიდა, რომ თხზულება მთლად ვერ ეტეოდა აღნიშნული ჟანრის ჩარჩოებში, და, შესაძლებელია, არც საეკლესიო მიზნებისთვის ყოფილიყო ყოველმხრივ გამოსადეგი. ამიტომაც გადაამუშავა ნ. ჯანაშიას აზრით, ანტონმა თხზულება და ჰაგიოგრაფიული ჟანრის მოთხოვნებს შეუფარდა იაკობის მოთხრობის გმირების ხასიათები და ქცევა, ხოლო თვით მოთხრობა კი ორთოდოქსალურ ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებად აქცია (ჯანაშია 1988).

აზრთა სხვადასხვაობა აღინიშნა „შუშანიკის წამების“ ჟანრობრივი კუთვნილების თაობაზე. ზოგი თვალსაზრისით თხზულება ჰაგიოგრაფიულ მწერლობას განეკუთვნება (ბარამიძე 1977: 4; ჯანაშია 1988), ზოგის აზრით, ეს არის მხატვრულ-ბიოგრაფიული (ა. ბარამიძე 1978: 43-50) ან ბიოგრაფიული ისტორიულ-მხატვრული (ინგოროყვა 1978: 293; ლორთქიფანიძე 1966: 38) ხასიათის ნაწარმოები. ეს უკანასკნელი აზრი ეყრდნობა ტექსტობრივ მონაცემებს, რომელიც დიდად შორდება უბრალოდ ბიოგრაფიულ ჩარჩოს და შუშანიკის ცხოვრების აღწერისას ფართო ისტორიული თხრობა იშლება. ზოგი კატეგორიულად გამორიცხავს თხზულების ჰაგიოგრაფიული ჟანრისადმი კუთვნილების თვალსაზრისს: თხზულებას მხატვრულ ნაწარმოებად ასახელებს ვ. გაბაშვილი (გაბაშვილი 1978: 5-16); ასევე მხატვრულ (რომანი) კუთვნილებას ანიჭებს უპირატესობას თ. ჭილაძე (ჭილაძე 2006: 405-437). ზოგიც საერო ლიტერატურას მიაკუთვნებს (ჭელიძე

1997: 90). თუმცა ერთი რამ ნათელია, რომ ფაქტი, რომელიც თხზულებაში არის აღწერილი, მიუხედავად იმისა რომელ ჟანრს განეკუთვნება, ასახავს ისტორიულ რეალობას. სარწმუნოებრივი ფაქტორი, რომელიც განმსაზღვრელი იყო ქვეყნის დამოუკიდებლობის, იღებდა პოლიტიკურ ელფერს. ე.ი. სარწმუნოებრივი არჩევანი იყო სოციალურ-პოლიტიკური წინააღმდეგობების მიზეზი. როგორც ვხედავთ, სამეცნიერო ლიტერატურაში თხზულების მთავარ მიზანდასახულობად მიჩნეული იყო ქრისტიანული სარწმუნოების დაცვა-განმტკიცება, ერის ზნეობრიობის შენარჩუნება. თუმცა ამავდროულად მკვლევრები ხაზგასმით მიუთითებდნენ თხზულების ეროვნულ-განმათავისუფლებელ სულისკვეთებას. ამ მხრივ საყურადღებოა ო. გოჩელაშვილის ნაშრომი. მკვლევრის მითითებით, შუშანიკი არის ქვეყნის დამოუკიდებლობისა და თავისუფლებისათვის წამებული და არა მხოლოდ სარწმუნოების დაცვისათვის. სარწმუნოების დაცვა და ეროვნულ-პატრიოტული საკითხები აქ ერთმანეთთან მჭიდროდაა გადაჯაჭვული (გოჩელაშვილი 2000).

თხზულების ატრიბუცია-დათარიღების საკითხი

თხზულების ატრიბუცია-დათარიღების შესახებ პირველ შეხედულებებს ვხვდებით პირველივე გამოცემებში. მკვლევრები (მ. ბროსე, ს. გორგაძე, ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა, ი. აბულაძე) თხზულების ვრცელი ქართული რედაქციის პირველ პირში თხრობის საფუძველზე ავტორად, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, შუშანიკის თანამედროვესა და მოძღვარს იაკობს ასახელებდნენ. განსხვავებული თვალსაზრისით თავდაპირველად შეიქმნა თხზულების სომხური ვრცელი ტექსტი ლაზარის მონასტრის წინამძღვრის ანდრეას მიერ (ტერ-დავითიანი). ავტორის ვინაობის საკითხს შეეხო ნ. ჯანაშია თავის მონოგრაფიაში „შუშანიკის წამება“. ნაშრომში რედაქციათა ურთიერთმიმართების განხილვისას გამოკვეთილია მკვლევრის პოზიცია საკითხის თაობაზე. იგი სიძველისა და შენახულობის თვალსაზრისით უპირატესობას ქართულ ვრცელ რედაქციას ანიჭებს და ავტორად სხვა ქართველი მკვლევრების მსგავსად, შუშანიკის ხუცესს თვლის. აქვე ნ. ჯანაშია მსჯელობს პ. პეეტერსის შეხედულების შე-

სახებ რედაქციათა ტენდენციურობაზე. სომხური რედაქციების ავტორი სომხები არიან. ბუნებრივია, მათ სომეხი მკითხველისათვის თავის რედაქციაში მეტი სომხური რეალია შეიტანეს, მაგრამ მკვლევრის მითითებით, ამით ისინი მიზნად არ ისახავდნენ შუშანიკის ეროვნული ან სარწმუნოებრივი უპირატესობის დამტკიცებას. ამ ხსენების მიზანია მკითხველს უჩვენოს, რომ სარწმუნოებისათვის თავდადება და სიმტკიცე მემკვიდრეობით მოსდევს. იმის აღნიშვნა, რომ შუშანიკის წინაპრები ქრისტიანობისათვის თავდადებული ადამიანები იყვნენ, მეტ დიდებას ჰმატებს შუშანიკს. თავის მხრივ იაკობმაც აღნიშნა ვარსქენის მამის ღმრთისმოსაობა, რითაც ვარსქენის განდგომა უფრო მუქ ფერებში წარმოადგინა. მაგრამ შუშანიკის წინაპრების ღირსებების აღნიშვნა ისევე არ არის სომხური რედაქციების ეროვნულ-საეკლესიო ტენდენციურობის გამოხატულება, როგორც იაკობის მიერ არშუშას ღმრთისმოსაობის მოხსენიება არაა იაკობის ეროვნულ-საეკლესიო ტენდენციურობის გამოვლინება... იაკობი ქრისტიანობისგან განდგომილ ვარსქენს უპირისპირებს მტკიცე ქრისტიან მამამისს, სომეხი რედაქტორი კი ვარსქენს ამცირებს იმით, რომ არ ლაპარაკობს მამამისის სიკეთეზე (ჯანაშია 1988).

საყურადღებო თვალსაზრისი ჰქონია აღნიშნული ისტორიკოსსა და ფილოლოგ დ. კარიჭაშვილს. მისი შეხედულებები სამეცნიერო საზოგადოებისათვის ცნობილი გახდა ლ. კარიჭაშვილის სტატიიდან, რომელიც ეყრდნობა ლიტერატურის მუზეუმის არქივში დაცულ მკვლევრის ხელნაწერს. განხილვიდან ვიგებთ, რომ დ. კარიჭაშვილს განსხვავებული აზრი ჰქონია ავტორის ვინაობის, თხზულების დაწერის დროისა და ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხებზე. მისი თვალსაზრისით, თხზულებამ რა სახითაც ჩვენამდე მოაღწია, შეუძლებელია დედოფლის თანამედროვე პირის მიერ ყოფილიყო აღწერილი. არგუმენტად დასახელებულია ხშირ შემთხვევაში შუშანიკის წმინდანად ან ნეტარად მოხსენიება. ამ სახით პიროვნების წოდება შესაძლებელია მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ეკლესია მას წმინდანად ცნობს. შუშანიკის ამგვარი ფორმით მოხსენიება მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ ავტორი არის არა თანამედროვე დედოფლისა, არამედ გვიანდელი მწერალი, რომელიც დედოფალს იცნობს, როგორც წმინდანს. ასევე, გვიანდელ ჩანამატად მი-

იჩნევს შუშანიკის სასწაულმოქმედების და მასთან შესაწირავებით სიარულის ფაქტს. დ. კარიჭაშვილის შეხედულება ასეთია: ქართველთა და სომეხთა განხეთქილების შემდეგ, ქართველებს წმინდანის ცხოვრება გადაუსინჯავთ. ეს უნდა მომხდარიყო შუშანიკის აღსრულებიდან ორი-სამი საუკუნის შემდეგ. მისი აზრით, თხზულებას საფუძვლად დაედო იაკობ ხუცესის ხელიდან გამოსული ისტორიული წერილი. თხზულების ავტორმა გარკვეული ცვლილებები შეიტანა ამ წერილში, ზოგი რამ ჩაუმატა, ზოგიც გადააკეთა. იაკობ ხუცესის სახელი კი შეუნარჩუნა, ალბათ იმ მიზნით, რომ თხზულება უფრო დამაჯერებელი ყოფილიყო (კარიჭაშვილი 2002-2003: 17-24).

რაც შეეხება დათარიღების საკითხს, „ქართლის ცხოვრებაზე“ დაყრდნობით თხზულებას ბაკურ III-ის დროს შექმნილად აცხადებდნენ ანტონ I, ვახუშტი ბატონიშვილი, დ. ფურცელაძე. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ აღმოჩენამ ერთგვარად ამავე შეხედულების გაზიარების საფუძველი შექმნა ქართულ ისტორიოგრაფიაში (ჟორდანია 1892; ჯანაშვილი 1900) – აქ შუშანიკის წამება ბაკურის მეფობის ხანასთან არის დაკავშირებული. ადრევე გამოითქვა განსხვავებული აზრი თხზულების დათარიღების შესახებ. მ. ბროსე, (ბროსე 1895: 85), პ. იოსელიანი და დ. ბაქრაძე (იოსელიანი 1866; ბაქრაძე 1889) ვახტანგის ეპოქას უკავშირებდნენ „შუშანიკის წამებას“. თხზულებას V ს-ით ათარიღებდნენ ი. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე (ჯავახიშვილი 1977: 56-65; კეკელიძე 1960: 113-122). ქართულ საისტორიო ტრადიციაში არსებული ხარვეზის კვლევას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა „შუშანიკის წამების“ ქრონოლოგიური საკითხების გადაწყვეტის თვალსაზრისით. ნ. ჯანაშია არსებული ლაფსუსის გაჩენას ხსნიდა V-VI საუკუნეებში ერთდროულად მოღვაწე ისტორიულ პირთა წყვილი სახელების დამთხვევით. ამან განაპირობა მკვლევრის თვალსაზრისით შუშანიკისა და ვარსქენის ერთი საუკუნით გვიანდელი არშუშასა და ვარდანის შვილებად მიჩნევა (ჯანაშია 1988: 73). ამ პასაჟის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის საფუძველზე მ. ჩხარტიშვილი მიუთითებს, რომ VII ს-ის ავტორისათვის არ იყო უცნობი შუშანიკის მოღვაწეობის რეალური ქრონოლოგია. ამას ადასტურებს ამ დროს ქართველ-სომეხთა შორის საეკლესიო პოლემიკური მიმოწერის მასალები. იგი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ ცნობა

შუშანიკის შესახებ უნდა იყოს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ძირითად, ე.ი. V ს-ის II ნახევარში შექმნილ ნაწილში, მაგრამ მოცემულია ქრონიკის იმ ნაწილში, რომელიც დამატებულ იქნა VII ს. შუა ხანებში. ანაქრონზმის გაჩენას უკავშირებას VII ს. რედაქტირებას. შეტანა-არშეტანის, შემდგომში ცნობის ჩართვის აუცილებლობის გაჩენის ერთ-ერთ მიზეზად მ. ჩხარტიშვილი ასახელებს შემდეგს – შესაძლოა შუშანიკი ქართლის ერთ-ერთი მხარის, გუგარეთის მმართველის მეუღლე, რანგით არ ჩაითვალა ქართლის უმაღლეს სასულიერო და საერო პირთა გვერდით და თანაბრად მოხსენიების ღირსად. მოგვიანებით შუშანიკის შესახებ ცნობის არარსებობა შესაძლოა ხარვეზად ჩაითვალა და VII ს-ის რედაქტორი შეეცდა ამ ფაქტის შესახებ ცნობით გაემდიდრებინა ქრონიკის თხრობა, თუმცა არასწორ ქრონოლოგიურ ლოკალიზაციას ახდენს. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ქრონოლოგიური ანაქრონიზმი გაჩნდა არა ეპოქების დამსგავსებით, არამედ ტექსტის შესაბამისი მონაკვეთების ერთგვაროვნობის ფორმალური მოჩვენების საფუძველზე (ჩხარტიშვილი 1990: 146-149).

აღნიშნული დათარიღებისაგან განსხვავებულ ვერსიას გვთავაზობს თხზულების ლათინურ ენაზე მთარგმნელი და გამომცემელი პ. პეეტერსი. მისი მოსაზრებით თხზულება დაწერილია არა V ს-ში, როგორც ი. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე თვლიდნენ, არამედ გაცილებით გვიან პერიოდში, X ს-ში (პეეტერსი 1935: 245-307). არგუმენტად, მიუთითებდა იაკობის შრომის არგამოხმაურებას ძველ ქართულ ლიტერატურაში. პ. პეეტერსის თვალსაზრისის არამართებულობა აღნიშნული აქვს კ. კეკელიძეს. იგი შენიშნავდა, რომ იაკობს იხსენიებს კირიონი სომხებთან მიწერ-მოწერაში, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ვახტანგ გორგასლის ისტორიკოსი, არსენ დიდი საფარელი, მიქაელ მოდრეკილი, იოანე-ზოსიმეს სვინაქსარი, პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ვერსია „იერუსალიმის განჩინებისა“ და თვით „იერუსალიმის განჩინება“ (კეკელიძე 1960: 113-122).

დღეისათვის მიღებული შეხედულებით, „შუშანიკის წამება“ დაწერილია V ს-ში შუშანიკის თანმედროვის მიერ, შუშანიკის სიკვდილის შემდეგ, ვახტანგის მიერ ვარსქენის სიკვდილით დასჯამდე, ვინაიდან იაკობი აუცილებლად მიუთითებდა თხზულებაში ამ უკანასკნელ ფაქტზე. აღინიშნა ქრონოლოგიური ჩარჩოების უფრო დაზუსტების მცდელობა. ნ. ჯა-

ნაშია ირანული კალენდარული წლის დასაწყისისა და პეროზის გამეფების დროის ურთიერთშეფარდების, აგრეთვე ლაზარ ფარპეცის ცნობის, რომლის მიხედვით ვახტანგმა ვარსქენი პეროზის მეფობის ოცდამეხუთე წელს მოკლა, გათვალისწინებით თვლის, რომ ვარსქენი მოუკლავთ 482 წელს. რაც შეეხება შუშანიკის წამების თარიღს, ნ. ჯანაშია იზიარებს კ. კეკელიძისეულ (წამების 475 წლით დათარიღების) შეხედულებას და დამატებითი საბუთიანობით ამყარებს თვალსაზრისს (ჯანაშია 1988: 213-241). ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი იყო გარკვევა იმისა, თუ რატომ არ იყო მოხსენიებული ქართლის მეფე თხზულებაში. შ. ამირანაშვილის ვარაუდით, ქართლის მეფის მოუხსენიებლობა მარტვილობაში იმით უნდა აიხსნას, რომ ბოლნისის ტაძრის აგებისა და ვარსქენ პიტიახშის მიერ შუშანიკის წამების დროს ვახტანგ გორგასალი საქართველოში არ იმყოფებოდა. იგი გაწვეული იყო სპარსეთს, ხოლო დაბრუნებისთანავე სიკვდილით დასაჯა ვარსქენი, როგორც საქართველოს მოღალატე (ამირანაშვილი 1958: 3-5). ეს თვალსაზრისი ეყრდნობა საისტორიო წყაროების მონაცემებს: ჯუანშერის ცნობით, 22 წლის ვახტანგ გორგასალი სპარსელებს გაუწვევიათ რამდენიმე თვით სალაშქროდ; ვახტანგის დაბადების დროდ კი სამეცნიერო ლიტერატურაში 442 წელია მიჩნეული. ამ მონაცემების გათვალისწინებით, ბ. ხურცილავა განსხვავებულ ქრონოლოგიურ შეხედულებებს გამოთქვამს. მისი თვალსაზრისით შუშანიკის წამების ქრონოლოგიური პერიოდი 464-470 წწ. უნდა განისაზღვროს, თხზულების დაწერის დროს კი პირობითად 470-482 წლებს შორის პერიოდში ვარაუდობს (ხურცილავა 2006: 115-151).

ტექსტოლოგიური ანალიზი

თხზულების ტექსტოლოგიური ანალიზი გვხვდება მისი პირველი პუბლიკაციებიდან მოყოლებული. თუმცა უკანასკნელი პერიოდის ტექსტოლოგიური კვლევები ნათელი დადასტურებაა იმისა, რომ არის ისეთი ეპიზოდები, რომელთა ახლებური გააზრება ან დაზუსტება თხზულების კვლევასთან დაკავშირებული საკითხების ახლებური კუთხით დანახვის ან უკვე გამოთქმული თვალსაზრისების გამყარების შე-

საძლებლობას იძლევა. ამ მხრივ საინტერესოა ბ. ხურცილავასა და რ. ბურჭულაძის სტატიები, რომლებიც დასაწყისი ეპიზოდის „იყო მერვესა წელსა (მრ) სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში“, კვლევას ეძღვნება.

აღნიშნული ეპიზოდის ანალიზიც უმთავრესად საისტორიო წყაროების (ლაზარ ფარპეცი, ვახუშტი ბატონიშვილი) მონაცემებს ეყრდნობა, რომელთა საფუძველზე მკვლევრები ერთსულოვნად სპარსთა მეფეში პეროზს გულისხმობდნენ. „შუშანიკის წამების“ ტექსტის ქრონოლოგიურ საკითხებთან დაკავშირებით კი მიუთითებდნენ, რომ ვინაიდან არ არის მოხსენიებული სპარსთა მეფის სახელი, ტექსტში დაცული ინფორმაცია საკმარისი არ იყო აღწერილი ფაქტების დასათარიღებლად. ეს გახდა მიზეზი იმისა, რომ ავტორიტეტი მკვლევრების (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, ნ. ჯანაშია) ნააზრევში აზრთა სხვადასხვაობა შეინიშნება სპარსთა მეფის სახელის იდენტიფიკაციის – აქ მოხსენიებული პირი პეროზი იყო თუ ჰორმიზდი, ან საერთოდ მათი იგივეობის საკითხის შესახებ. ამ საკითხის კვლევაში განსაკუთრებულია მკვლევარ ვ. გაბაშვილის დამსახურება, რომელმაც გამოარკვია, რომ არამართებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნული პეროზისა და ჰორმიზდის იგივეობის თვალსაზრისი და დაადგინა, რომ ვარსქენ პიტიახში ირანში გამგზავრებულა პეროზის ზეობის დროს (გაბაშვილი 1978: 212-233). აღნიშნულ შეხედულებას ამყარებს „მრ“ კომპლექსის გაშიფრვის კუთხით წარმართული კვლევა. როგორც ცნობილია, უძველესი X ს-ის ხელნაწერი არ შეიცავს აღნიშნულ კომპლექსს, კომპლექსი მხოლოდ გვიანდელ ხელნაწერებშია დაცული. ბ. ხურცილავა მიუთითებს, რომ სპარსთა მეფის სახელი „მრ“ ადრეულ რედაქციაში ეწერა და მოგვიანებით რაღაც მიზეზით გაბუნდოვნდა. იგი „მრ“ იკითხვისს ძველ ქართულში იშვიათად ხმარებულ „მრე“ სიტყვის ნაშთად მიიჩნევს. ი. აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ სიტყვა განმარტებული ყოფილა, როგორც „მძლე, მომრევი“. საშუალო სპარსული სიტყვა პეროზი გამარჯვებულს, ძლევამოსილს ნიშნავდა, ე.ი. კომპლექსი ავტორის დაკვირვებით, წარმოადგენს სპარსეთის მეფის სახელის პეროზის ქართულ თარგმანს. იგი აქვე ცდილობს აღნიშნული სიტყვის გაჩენის ქრონოლოგიური ჩარჩოების განსაზღვრას. ვინაიდან საშუ-

ალო სპარსული ახალ სპარსულს ადგილს უთმობს VIII-IX სს-თა მიჯნიდან, მკვლევრის ვარაუდით, პეროზი ქართულად უთარგმნიათ, სავარაუდოდ, VII–VIII სს-ში (ხურცილავა 2001: 62-82). შემდგომში იგი კვლავ აგრძელებს ამ კუთხით მუშაობას და დამატებითი არგუმენტებით ამყარებს ადრე გამოთქმულ თვალსაზრისს. ერთ-ერთ ასეთ არგუმენტად ასახელებს V ს-ის სომეხი მემატიანის მოვსეს ხორენაცის ცნობებს. მოვსე ხორენაცთან დაცული ცნობის მიხედვით, სპარსეთის მეფეს ვოლოგეზ III-ს რომაელთა სამფლობელოს დალაშქვრის გამო დაერქვა პეროზი, რაც ძლევამოსილს ნიშნავს, ე.ი. ისტორიული წყარო გვაძლევს სიტყვის პირდაპირ განმარტებას. მეორე საბუთად ასახელებს სპარსული პეროზის ძველი ქართული შესატყვისის დაცულობას ძველი აღთქმის ერთ-ერთ ფსალმუნში „...მრე ვეყავ მას“, რომელიც ჩვენამდე მოღწეული სახით ჩამოყალიბებულა VIII ს-ში. მკვლევარი აქვე გამოთქვამს ვარაუდს იმის თაობაზე, არის თუა არა სიტყვა ავტორისეული. აღნიშნავს, რომ შესაძლოა პეროზის ძველ ქართული შესატყვისით მოხსენიება იაკობ ხუცესს ეკუთვნოდეს, რადგან იაკობისთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო სიტყვის სემანტიკა. სომხური რედაქციების ჩამოყალიბებას ადგილი უნდა ჰქონოდა იაკობ ხუცესის თხზულების ტექსტის გადამუშავება-გადაკეთების ნიადაგზე არაუადრეს IX ს-ისა (ხურცილავა 2006: 165-170). აღნიშნული თვალსაზრისისგან დამოუკიდებლად ამავე დასკვნამდე მიდის რ. ბურჭულაძე. სხვადასხვა მიზეზებით დაკარგული ბგერითი ვოკალი (ე)-ს აღდგენა ტექსტს ნათელყოფს (ბურჭულაძე 2003: 114-118). ამდენად აღნიშნული ნაშრომებით ირკვევა, რომ თხზულება შეიცავდა მნიშვნელოვან ქრონოლოგიურ მითითებებს, რომლებიც საყურადღებოა ფაქტების დათარიღების თვალსაზრისით.

სამეცნიერო ლიტერატურაში საგანგებო მსჯელობის საგნად იქცა პურობის ეპიზოდი. ეპიზოდს მკვლევართა ნაწილი ქალის მამაკაცთან ერთად პურის ჭამის უუფლებობით ხსნიდა. ზოგის აზრით იაკობ ცურტაველმა არაჩვეულებრივი ფსიქოლოგიური დაკვირვების მაღალი ნიჭით აღბეჭდა თავისი თხზულება და მოგვცა „დედათა ბუნების“ საინტერესო დახასიათება – სპარსის მიმართვა მიუთითებს არა შუშანიკის გონებრივ შეზღუდულობაზე, არამედ ქალის ბუნების ემოციურობაზე, ადვილ აგზნებადობაზე (რობაქიძე 1978: 128-140).

ეპიზოდის უუფლებობით ახსნის თვალსაზრისს გამოეხმაურა გ. ჯაფარიძე, რომელიც აღნიშნავს, რომ თუ V საუკუნის საქართველოში ქალი უფლებრივად დაბლა იდგა მამაკაცზე, ის როგორ შეიძლება აიხსნას, რომ ჯოჯიკის ცოლიც უჯდა მაგიდას. მკვლევრის გაკვირვებას იწვევს ის გარემოება, თუ როგორ შეიძლება, უუფლებობა ერთის უფლებამოსილებას და მეორის ჩაგვრას გულისხმობდეს ან თუ დედაკაცს არა აქვს მამაკაცთან პურობის ნება, რაღა თქმა უნდა, ამ უფლებას მამაკაციც მოკლებული იქნებოდა. იგი თვლის, რომ ამ ეპიზოდში ასახულია არა ქალისა და მამაკაცის უთანასწორობის ფაქტი, არამედ ქართული ტრადიცია, რომლის მიხედვით მამაკაცების და დედაკაცების ერთად პურობა სირცხვილი იყო. ამ ტრადიციის სათავეს ეძიებს წინაქრისტიანულ ქართულ სამყაროში. მოიხმობს რა ს. მაკალათიას ჩანაწერებს, ასკვნის, რომ თხზულებაში დაცული ზნე-ჩვეულებისა და ტრადიციის უმრავლესობა, მათ შორის პურობის წესი, დღემდე შემონახულა საქართველოს მთაში – ფშავ-ხევსურეთში, თუშეთში, მთარაჭაში, სვანეთსა და გუდამაყარ-მთიულეთში (ჯაფარიძე 2001: 4-6)

წარმოჩენილ იქნა თხზულების ისტორიული ღირებულება. „შუშანიკის წამება“, როგორც საისტორიო წყარო განხილული აქვს მ. ლორთქიფანიძეს თავის მონოგრაფიულ გამოკვლევაში „ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა“. მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს ისტორიული საკითხებზე, მსჯელობს მოვლენის განმაპირობებელ მიზეზებზე. მიუთითებს, რომ შესაძლებელია მხოლოდ ქრისტიანობის დაცვისთვის ასე მკაცრად არ მოქცეოდა შუშანიკს ვარსქენი, მაგრამ ამას დაერთო მისი სახლიდან წასვლა და მისი დაპირისპირება პროირანულ პოლიტიკასთან. ე.ი. სცილდება საოჯახო კონფლიქტის ფარგლებს და ეჯაჭვება V ს-ის ქართლის საერთო პოლიტიკურ ვითარებას. შუშანიკის წამებისა და სიკვდილის ფონზე ნაწარმოებში ავტორი ორი ძალის დაპირისპირების სურათს იძლევა – ანტიირანულისა და პროირანულის. მკვლევარი ხაზგასმით აღნიშნავს ავტორის მსოფლმხედველობას და მის დამოკიდებულებას ისტორიული მოვლენებისადმი. იაკობ ხუცესი არა მხოლოდ გადმოგვცემს ისტორიულ სინამდვილეს, არამედ ამ სინამდვილის შეფასებასაც ცდილობს (ლორთქიფანიძე 1966: 20-35). ქართლის ეროვნული განადგურებისაკენ მიმართული ირა-

ნის პოლიტიკამ გამოიწვია ეროვნული გრძნობისა და თვითშეგნების გამოფხიზლება, რისი დასტურია სწორედ იაკობ ხუცესის თხზულება. თხზულება მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ქვეყნის ცხოვრებაში, ხელს უწყობდა ქართველი ხალხის ეროვნულ მობილიზაციას და სწორი პოლიტიკური არჩევანის გაკეთებას. განიხილავს რა თხზულების როგორც საქართველოს ისტორიისათვის პირველხარისხოვანი წყაროს საკითხს თ. პაპუაშვილი, მიუთითებს, იაკობ ცურტაველმა ასახა ქვემო ქართლის საპიტიახშოს ისტორია, გადმოგვცა შინაგანი ცხოვრება. V ს-ის მეორე ნახევარში, ქართლში ირანელთა მკაცრი პოლიტიკური რეჟიმის ხანაში, უკვე ფაქტი თვით ისეთი ნაწარმოების შექმნისა, როგორიცაა „შუშანიკის მარტვილობა“, ნამდვილ პოლიტიკურ დემონსტრაციას წარმოადგენდა. ეს თხზულება ერთ-ერთი ნათელი ნიშანია იმისა, რომ ქართლის ფეოდალური საზოგადოების მოწინავე ნაწილი, ქედს არ იდრეკდა სასტიკი მტრის წინაშე და როგორც ფიზიკურად, ასევე მორალურად აქტიურ წინააღმდეგობას უწევდა მას (პაპუაშვილი 1978: 188-206). V ს-ის ქართლის ისტორიის რეკონსტრუქციისათვის წყაროდ „შუშანიკის წამებას“ იყენებს ნ. ჯანაშიაც. მოკლე ისტორიული ექსკურსის წარმოდგენის შემდეგ იგი მსჯელობს თხზულების მიხედვით სამეფოში არსებულ პოლიტიკურ თუ სოციალურ საკითხებზე, სამეფოსა და საპიტიახშოს დამოკიდებულების საკითხზე. ირკვევა, რომ საპიტიახშო ქართლის ცენტრალური ხელისუფლებისაგან დამოუკიდებელი პოლიტიკური ორგანიზმია, რომლის მმართველი ვარსქენი თავის სამფლობელოში შეუზღუდველი უფლებებით სარგებლობდა. მის ხელში იყო საერო, სასამართლო, სამხედრო გამგებლობა. ვარსქენი საპიტიახშოს გამგებელი და „უფალია“, მისი მეუღლე კი – „დედოფალი“. მკვლევრის შეხედულებით, პიტიახშის სახლის ეპისკოპოსი, იგივე ცურტავის ეპისკოპოსი, საპიტიახშოს ნაწილს განაგებდა, დედოფალს კი თავისი ხუცესი ჰყავდა. იგი შენიშნავს, რომ „შუშანიკის წამებაში“ წარმოდგენილი ირანული რეჟიმი საპიტიახშოსი, დამოკიდებულება ირანელების მიმართ არსებითად განსხვავდება იმ სურათისაგან, რომელიც წარმოდგენილია საისტორიო წყაროებში. ნ. ჯანაშიას ვარაუდით, შესაძლებელია თხზულებაში აღწერილი საპიტიახშოს ვითარება იმის შედეგია, რომ ირანელები თავის მოკაშირე პიტიახშებს რაიმე შეღავათებს აძლევ-

დნენ. ამ შემთხვევაში უნდა მივიღოთ, რომ საპიტიახშოს ვითარება ამ პერიოდში მეტ-ნაკლებად განსხვავდებოდა დანარჩენი ქართლის ვითარებისაგან. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ, როგორც ჩანს, საპიტიახშოს, ამ უზარმაზარ პოლიტიკურ ერთეულს, ქართლის სამეფოში, ჰქონდა ტენდენცია გამოყოფისა და განცალკევებისა მთელი სამეფოდან. ეს ტენდენცია, როგორც ქართლის სამეფოს დამასუსტებელი და დამშლელი, ცხადია, ხელსაყრელი იქნებოდა ირანისათვის, რომელიც, გარკვეულ შეღავათებს აძლევდა მას (ჯანაშია 1988: 317-367).

ასევე, შესწავლილ იქნა თხზულების მიხედვით V ს-ის მეორე ნახევრის ქართლის სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა (გაბაშვილი 1978: 5-16; ჩანტლაძე 1978: 55-61). მკვლევართა ყურადღებას იქცევს თხზულებაში დაცული სოციალური ტერმინოლოგია (აზნაური, აზნაურნი დიდ-დიდნი, ზეპურნი დედანი, მსახურნი, საკუთარნი, მონა-მხევალნი, უაზნონი და სხვა), რაც უშუალოდ და ორგანულად იყო დაკავშირებული ფეოდალური ურთიერთობის დადგომასა და ჩამოყალიბების პროცესთან. ძეგლში ფართოდ არის ასახული პოლიტიკური ხასიათის ფაქტები (ირან-საქართველოს ურთიერთობა, ირანის რელიგიური პოლიტიკა ქართლის მიმართ, ჰეფთალელ ჰუნთა წინააღმდეგ ომში ქართველების მონაწილეობა) ყოველდღიური ყოფა-ცხოვრების და ზნე-ჩვეულების დეტალები, ქრონოლოგიური და გეოგრაფიული ხასიათის ცნობები. თხზულებაში დაცული ცნობები მნიშვნელოვან დახმარებას გვიწევს ქართლის პოლიტიკური სიტუაციის დასადგენად. ნაწარმოები იძლევა შესაძლებლობას თვალი გავადევნოთ ქართლში პიტიახშის ინსტიტუტის განვითარებას. მსჯელობს თხზულებაში ქართლის მეფის არ მოხსენიებასთან დაკავშირებით. ამის მიზეზად ასახელებს საპიტიახშოს განსაკუთრებულ პოლიტიკურ მდგომარეობას. მისი ვარაუდით ვარსქენი სათავეში ედგა ქართლის ოპოზიციურ ძალებს, ამიტომ იგი უნდა დაპირისპირებოდა ყველას, ვინც კი მეფის ხელისუფლების განმტკიცებისა და ქვეყნის დამოუკიდებლობისათვის იბრძოდა. ამ დაპირისპირების ფინალი არის ვახტანგ გორგასლის მიერ ვარსქენის მოკვლევინება. მკვლევრის დაკვირვებით თხზულებაში ჭარბობს პოლიტიკური ხასიათის მოვლენები, ვიდრე სარწმუნოებრივი (გაბაშვილი 1978: 5-16). გაანალიზებულ იქნა აგრეთვე „შუშა-

ნიკის წამების“ მიხედვით ქართული ქორწინების წესები (ნადარეიშვილი 1978: 71-77).

თხზულება საყურადღებო ცნობებს შეიცავს V ს-ის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ყოფა-ცხოვრების შესასწავლად. ამის გათვალისწინებით სპეციალური ნაშრომი მიეძღვნა თხზულებაში დაცული ცნობების ანალიზს. „შუშანიკის წამება“ შესწავლილი იქნა როგორც ეთნოგრაფიის წყარო. კერძოდ, ს. ჭანტურიშვილის ნაშრომში გაანალიზებულია ოჯახთან და საოჯახო ყოფასთან, აგრეთვე პიტიახშის, დედოფლის, ფეოდალთა სახლის სხვა წარმომადგენლების თუ სასულიერო პირების საქმიანობასთან დაკავშირებული ცნობები, ნათესაური ურთიერთობისა და სამეურნეო საქმიანობის ამსახველი ტერმინოლოგია, მიცვალებულის დაკრძალვისა და წმინდანის კულტთან დაკავშირებული რიტუალები (ჭანტურიშვილი 1978: 183-211).

უყურადღებოდ არც „შუშანიკის წამების“ ქართულ საისტორიო მწერლობაში ასახვის საკითხი დარჩენილა, ვინაიდან ქართულ საისტორიო მწერლობაში ამ ფაქტის აღმნიშვნელი არაერთი ცნობაა დაცული. ზოგიერთი ცნობის ანალიზით, დ. მენაბდის ნაშრომში წარმოდგენილია შემდეგი საკითხების განხილვა: შუშანიკის წამების ქრონოლოგია, შუშანიკისა და ვარსქენის წარმომავლობა, ვარსქენის სამფლობელო, შუშანიკის წამებისა და დაკრძალვის ადგილი, ვარსქენის დასჯა ქართველთა მეფის მიერ (მენაბდე 1978: 103-118).

გამოცემები

ძეგლის შესწავლის თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა აქვს მის პუბლიკაციას, რომელიც უმთავრესად ხორციელდებოდა ტექსტოლოგიური ანალიზის შედეგად. თხზულება პირველად მ. საბინინმა გამოსცა პეტერბურგში (საბინინი 1882), ი. აბულაძის მითითებით მას გამოუყენებია 1748 წელს გადაწერილი ხელნაწერი. თხზულების პირველი მეცნიერული პუბლიკაცია ოთხი ხელნაწერის მიხედვით ეკუთვნის ს. გორგაძეს (გორგაძე 1917). გამოცემის საფუძვლად ს. გორგაძეს აღებული აქვს X ს. პარხლის ხელნაწერი, ნაკლული ადგილების შესავსებად გამოუყენებია გვიანდელი XVIII-XIX სს.

ნუსხები. შეეხება წამების ტექსტს, ისტორიულ ეპოქას, მოქმედ პირებს, ქრონოლოგიას. მკვლევარი შეეცადა გაერკვია მრავალი ისტორიული რეალია, მოცემული აქვს სოციალური ტერმინების ახსნა. თხზულება ორჯერ იქნა გამოცემული ი. აბულაძის მიერ, პირველად გამოსცა 1938 წელს (ძეგლები 1938). გამოცემაში შესულია რვა ხელნაწერის კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი. მათ შორის სომხური ტექსტების ქართული თარგმანი. პუბლიკაცია აღჭურვილია სრული სამეცნიერო აპარატით, ტექსტებს წამძღვარებული აქვს გამოკვლევები, ერთვის ლექსიკონები და საძიებლები, 1963 წელს თხზულების თერთმეტი ხელნაწერის მიხედვით მომზადებული ტექსტი გამოქვეყნდა ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების I ტომში (ძეგლები 1963).

გასული საუკუნის 70-იან წლებში აღინიშნა „შუშანიკის წამების“ ათასხუთასი წლისთავი. ამ იუბილესთან დაკავშირებით გამოქვეყნდა სპეციალური კრებული (შუშანიკის წამება). კრებულში წარმოდგენილი ნაშრომები საკითხთა ფართო სპექტრს მოიცავს: ტექსტოლოგიური, სახისმეტყველებითი, ისტორიოგრაფიული, ქრონოლოგიური ანალიზი, რედაქციათა ურთიერთმიმართებითი პრობლემების შესწავლა, თხზულების როგორც ისტორიული თუ ეთნოგრაფიული წყაროს კვლევა.

ასეთია დღეისათვის ქართული მწერლობის შესანიშნავი ნიმუშის „შუშანიკის წამების“ შესწავლის მდგომარეობა. როგორც ზემოთ განხილული მასალა გვიდასტურებს, ინტენსიურად მიმდინარეობდა თხზულების კარდინალური პრობლემების კვლევა. პირველი პუბლიკაციების პარალელურად აღინიშნა პირველი შეხედულებები ქრონოლოგიურ, ტექსტოლოგიურ, რედაქციათა ურთიერთდამოკიდებულების თუ ატრიბუციის საკითხებთან დაკავშირებით. „შუშანიკის წამების“ ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის თვალსაზრისით თვისებრივად გამორჩეულია XX ს. 80-იანი წლებიდან პერიოდი – იხვეწება კვლევის მეთოდები, განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ძეგლის სკრუპულოზულ ანალიზს, მისი როგორც ისტორიული წყაროს სანდოობის და ისტორიული რეკონსტრუქციისათვის გამოყენების შესაძლებლობის დადგენას. თხზულების შესახებ გამოთქმული პირველი შეხედულებებიდან მოყოლებული მისდამი მკვლევართა ინტერესი არ შენელებულა. ამას მოწმობს დათარიღების თუ ტექსტო-

ლოგიური დაზუსტების თვალსაზრისით უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნებული არაერთი ნაშრომი. გამოითქვა ახალი თვალსაზრისები, გაკეთებულ იქნა ახლებური ინტერპრეტაციები. ამ საკითხებზე დაიწერა საგანგებო მონოგრაფიები. გამოიცა კრიტიკული ტექსტები. განხორციელდა თარგმანები რუსულ და ევროპულ ენებზე.

ზემოთქმული თვალსაჩინო დადასტურებაა იმ ფაქტისა, რომ „შუშანიკის წამება“ წარმოადგენს ქართული მწერლობის იშვიათ ნიმუშს, რომლის მონაცემები დიდ დახმარებას გვიწევს თანადროული პერიოდის საქართველოს ისტორიის მთელი რიგი საკითხების გააზრების თვალსაზრისით.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1978: აბულაძე ი. „შუშანიკის წამების“ 1938 წლის გამოცემის წინასიტყვაობა. შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

ამირანაშვილი 1958: ამირანაშვილი შ. ბოლნისის სიონის აგების თარიღის დაზუსტებისათვის. საქართველოს პოლიტექნიკური ინსტიტუტის შრომები. №4 (61). 1958.

ბარამიძე 1978: ბარამიძე ა. ათასხუთასი წლის ძეგლი. შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

ბარამიძე 1977: ბარამიძე რ. „შუშანიკის წამება“. თბ.: „ცოდნა“, 1977.

ბაქრაძე 1889: ბაქრაძე დ. ისტორია საქართველოსი. ტფ.: 1889.

ბროსე 1895: ბროსე მ. საქართველოს ისტორია. ნაწილი პირველი. ტფ.: 1895.

ბურჭულაძე 2003: ბურჭულაძე რ. „შუშანიკის წამების“ ზოგიერთი ადგილის განმარტებისათვის. // ვალერიან გაბაშვილი – 90. თბ.: თსუ გამომცემლობა. 2003.

გაბაშვილი 1978: გაბაშვილი ვ. „შუშანიკის წამების“ სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციისათვის. შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

გაბაშვილი 1978: გაბაშვილი ვ. „შუშანიკის წამება“ როგორც წყარო. მაცნე (ფილოსოფიის სერია), №3, 1978.

გიუნაშვილი... 1980: გიუნაშვილი ე., სარჯველაძე ზ. „შუაშანიკის წამების“ ტექსტის ისტორიისათვის. ცისკარი, № 8, 1980.

გორგაძე 1917: გორგაძე ს. იაკობ ხუცესი – წამება წმიდისა შუშანიკისი. ქუთაისი: 1917.

გოჩელაშვილი 2000: გოჩელაშვილი ო. ვინ, რისთვის აწამა შუშანიკი? თბ.: 2000.

ინგოროყვა 1978: ინგოროყვა პ. თხზულებათა კრებული. IV. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“ 1978.

იოსელიანი 1843: Иоселиани П. Краткая история грузинской церкви. составленная кандидатом Платоном Иоселианом. Издание второе. С.-Петербург: 1843.

კარიჭაშვილი 2002-2003: კარიჭაშვილი ლ. პირველი განსხვავებული თვალსაზრისი „შუშანიკის წამების“ ავტორისა და დაწერის დროის შესახებ. // კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა. №5-6, 2002-2003.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია. I. თბ.: „მეცნიერება“ 1980.

კილანავა 1978: კილანავა ბ. „შუშანიკის წამების“ ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების ერთი ასპექტი. // შუშანიკის წამება. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1978.

ლორთქიფანიძე 1966: ლორთქიფანიძე მ. ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა. თბ.: „მეცნიერება“, 1966.

მარი 1899: Марр Н. Из поездка на Афон. ЖМНП. №3, 1899.

მენაბდე 1978: მენაბდე დ. იაკობ ცურტაველიის „შუშანიკის წამება“ და ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. // შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

ნადარეიშვილი 1978: ნადარეიშვილი გ. საქორწინო სამართალი V საუკუნის საქართველოში იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის მარტვილობის“ მიხედვით. საბჭოთა სამართალი, №6, 1978.

პაპუაშვილი 1978: პაპუაშვილი თ. იაკობ ცურტაველის „მარტვილობაჲ შუშანიკისი“ (საქართველოს ისტორიია მნიშვნელოვანი პირველწყარო). მაცნე (ისტორიია სერია), №4, 1978.

პაპუაშვილი 1978: პაპუაშვილი თ. იაკობ ცურტაველის „მარტვილობაჲ

პეეტერსი 1935: Peeters P. Sainte Sousanik, martyre on Armeno-Georgie. Analecta Bollandiana. LIII. № 3-4, 1935.

ჟორდანია 1892: ჟორდანია თ. ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა. ტფ.: 1892.

რობაქიძე 1978: რობაქიძე მ. „შუშანიკის წამების“ ერთი ადგილის გაგებისათვის. შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: თსუ, 1978.

საბინინი 1882: მ. საბინინი. საქართველოს სამოთხე. პეტერბურგი: 1882.

ტერ-დავითიანი 1973: Тер-давитян К.С. Памятники Армянской агиографии. Выпуск I. Перевод с дренеармянского вступительные статьи примечания К.С. Тер-Давитян. Ереван: 1973.

შუშანიკის წამება 1978: შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები). თბ: თსუ გამომცემლობა, 1978.

ჩხარტიშვილი 1990: ჩხარტიშვილი მ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ერთი ანაქრონიზმის შესახებ. მნათობი, №9, 1990.

ცაიშვილი 1985: ცაიშვილი ს. ძველი ქართული მწერლობა. // წერლები და გამოკვლევები. ტ. 2. თბ.: „მეცნიერება“, 1985.

ძეგლები 1938: იაკობ ცურტაველი. „მარტვილობაჲ შუშანიკისი“. ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები,

ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ი. აბულაძემ. თბ.: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1938.

ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით. თბ.: 1964.

ჭანტურიშვილი 1978: ჭანტურიშვილი ს. „შუშანიკის წამება“ როგორც ისტორიული ეთნოგრაფიის წყარო. // შუშანიკის წამება (წერილები და გამოკვლევები). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

ჭელიძე 1997: ჭელიძე ვ. ქართლის ცხოვრების ქრონიკები. ტ. I. თბ.: „მერანი“, 1997.

ჭილაძე 2006: ჭილაძე თ. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. რჩეული თხზულებანი ექვს ტომად. ტ. I. თბ.: საქართველოს მაცნე. 2006.

ხურცილავა 2001: ხურცილავა ბ. „შუშანიკის წამების“ ქრონოლოგიისათვის. კლიო, №11, 2001.

ხურცილავა 2006: ხურცილავა ბ. ქართული დამწერლობისა და ადრექრისტიანული ხანის საქართველოს ისტორიისათვის. თბ.: 2006.

ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თხზულებანი თორმეტ ტომად. VIII. თბ.: „მეცნიერება“, 1977.

ჯანაშვილი 1900: ჯანაშვილი მ. ქართული მწერლობა. წიგნი პირველი. ტფ.: 1900.

ჯანაშია 1978: ჯანაშია ნ. „შუშანიკის წამების“ სომხური რედაქციების ურთიერთდამოკიდებულებისათვის. მრავალთავი. V, თბ.: „მეცნიერება“, 1978.

ჯანაშია 1988: ჯანაშია ნ. შუშანიკის წამება ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1988.

ჯაფარიძე 2001: ჯაფარიძე გ. წინაქრისტიანული ტრადიცია „შუშანიკის წამებაში“. დარდისას გეტყვი. გიორგი ჯაფარიძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული: ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, ნარკვევები, რეცენზიები. თბ.: „საარი“, 2001.

Ketevan Mania

From the History of the Historical and Source Studies of "The Martyrdom of Saint Shushanik"

Summary

The discussed material of the given article obviously shows that historical and source studies of the brilliant Georgian literature example "The Martyrdom of Shushaniki" was and is intensively carried on. The first viewpoints on the text itself, its chronology, interrelations of the different redactions or its attribution were expressed as soon as the martyrdom was published for the first time. From the point of view of historical and source studies the period that took place from the 80es of the 20th century differs substantially from others. From this period on the methods of study became refined. The attention was mostly paid to the detailed analyses of the historical monument, its reliability as a historical source and itts possible usage for historical reconstruction. Since the first viewpoints were expressed about the text till now the interest of scientists towards it has not been waned. Not a single published work is a witness of this interest.There are attempts to date the martyrdom or specify the text in these works. The new viewpoints and interpretations were put forward. Special monographs were dedicated to the subject. Critical text was published. The text was translated in English and Russian.

All above mentioned obviously proves that "The Martyrdom of Shushaniki" is an exceptional, outstanding example of the Georgian literature the data of which serve us a great service to understand not a single problems of those days Georgia.

გოჩა კუჭუხიძე

„წმიდა შუშანიკის მარტვილობა“ და ქართული მწერლობის დასაწყისის პრობლემა

ქართული მწერლობის ისტორიის დასაწყისზე მსჯელობისას ჯერაც „წმიდა შუშანიკის მარტვილობაზე“ ვსაუბრობთ, მაშინ, როცა არსებობს რევაზ სირაძის, მარიამ ჩხარტიშვილის, რევაზ ბარამიძისა და სხვათა საყურადღებო ნაშრომები, რომლებიც „წმიდა ნინოს ცხოვრებას“, „ფარნავაზიანს“ ეხება და რომლებიც, თუ ჯერ იმის საშუალებას არ გვაძლევს, რომ რომელიმე ძეგლი ძველი ქართული მწერლობის ქრესტომათიაში უკვე შევიტანოთ როგორც „წმიდა შუშანიკის მარტვილობაზე“ ადრეული ნაწარმოები, ქართული მწერლობის V საუკუნეზე ადრე არსებობის შესახებ თამამად მსჯელობის საშუალებას იძლევა. თუ სათქმელს უფრო დავაკონკრეტებთ, უნდა ითქვას, – მიგვაჩნია, რომ „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ არქეტიპს სხვადასხვა რედაქციის ურთიერთშედარების შემდეგ აღდგენა სჭირდება, რაც ბოლოდროინდელი გამოკვლევების გამოქვეყნების შემდეგ სავსებით შესაძლებელია. ქართული მწერლობის უფრო ადრეულ პერიოდში არსებობის შესაძლობაზე კი უკვე შეიძლება საუბარი.

სანამ ხსენებულ საკითხზე დავიწყებდეთ მსჯელობას, საჭიროა, იმ პრობლემასაც შევეხოთ, რამდენად არის შესაძლებელი, ვივარაუდოთ, რომ თავად იაკობ ცურტაველს წმიდა შუშანიკისადმი სხვა ნაწარმოებიც ჰქონდა მიძღვნილი.

იაკობ ხუცესი „წმიდა შუშანიკის მარტვილობის“ დასაწყისში წერს: „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუნიკისი“; შემდეგ იწყებს თხრობას, თუ როგორ გაემგზავრა ვარსქენ პიტიახში ირანის შაჰის კარზე და იქვე ბრძანებს:

„და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაჲპეტისაჲ, რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა, მამისაგან სახელით ვარდან, და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა-იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით“ (ძეგლები 1964: 11).

სიტყვები – „ვითარცა იგი ვთქუთ“, დიდი ხანია, რაც იქცევს მკვლევართა ყურადღებას. რადგან ნაწარმოებში შუშა-

ნიკის ბავშვობაზე არსად არ არის საუბარი, მკვლევართა უმეტესობისათვის ცხადი ხდება, რომ იაკობ ხუცესს დედოფლის ბავშვობაზე, სხვა, – ჩვენამდე მოუღწეველ ტექსტში უსაუბრია. მკვლევართა შორის არ არის თანხმობა, თუ რა სახის უნდა ყოფილიყო ის ტექსტი.

სერგი გორგაძე მიიჩნევდა, რომ „წმიდა შუშანიკის მარტვილობას“ წინ უძღოდა მიწერ-მოწერა ავტორსა და იმ პირს შორის, ვინც იაკობს ნაწარმოების დაწერა დაავალა (იაკობ ხუცესი 1917: 25).

ივანე ჯავახიშვილი არ იზიარებდა მოსაზრებას, რომ ნაწარმოები, შესაძლოა, შეკვეთით იყოს დაწერილი, – იმიტომ, რომ, როგორც იგი აღნიშნავს, „მარტვილობიდან“ კარგად ჩანს, თავისი ნებით რომ გადაუწყვეტია იაკობს დედოფლის მოწამეობის აღწერა, – იაკობი წამებისათვის მზად მყოფ დედოფალს ეუბნება: „ვითარ გეგულების, მითხარ მე, რაჲთა უწყოდი და აღვწერო შრომაჲ შენი“ (ჯავახიშვილი 1980: 64).

ვფიქრობთ, ეს იმას ნიშნავს, რომ, თუ შუშანიკი გაუძლებს გამოცდას, თუ შეძლებს, რომ ისევ ქრისტესკენ შემოაქციოს ვარსქენი, მაშინ, შესაძლოა, ღირსეული დედოფლის „ცხოვრება“ დაიწეროს და ვარსქენიც ცოდვისაგან თავდახსნილთა, მომნანიეთა შორის იქნება ამ წიგნში მოხსენიებული, აღნიშნავენ ნეტარი დედოფლის დიდ ღვაწლს, რაც ცოდვაში ჩავარდნილის გადასარჩენად გასწია. გავიხსენოთ დედა ფებრონია „წმიდა გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებიდან“, – მან ხომ მეფე „სიძვის დედაკაცთან“ ერთად ცოდვაში ყოფნისაგან იხსნა. თუ მოწამეობრივად აღასრულებს დედოფალი ცხოვრებას, მაშინ „მოწამეობა“ დაიწერება მისი. იაკობმა წინასწარ არ იცის, „ცხოვრების“ ჟანრის ნაწარმოები შეიქმნება მის მიერ ჩაწერილი მოვლენების საშუალებით, თუ – „წამებისა“. ამ საკითხზე სიტყვას არ გავაგრძელებთ, მაგრამ გვინდა მკითხველის ყურადღება ერთ გარემოებაზეც გავამახვილოთ, – არ უნდა ვიფიქროთ, რომ, როცა შუშანიკს ღვაწლის აღწერა შესთავაზა იაკობმა, ამით, ფაქტიურად, მოწამეობისათვის შეამზადა იგი, – არა, როგორც ითქვა, თუ შუშანიკი მოწამეობრივად არ დაასრულებდა ცხოვრებას, მაშინ არა – წამების, არამედ დედოფლის ღირსეული „ცხორების“, მისი „მოქალაქობის“, „ღვაწლის“ შესახებ შეიქმნებოდა ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოები.

ივ. ჯავახიშვილი მიიჩნევდა, რომ, შესაძლოა, ნაწარმოების მხოლოდ მეორე ნაწილია შემორჩენილი და მას აკლია „მთელი პირველი, შუშანიკის ცხოვრების მომთხრობელი“ ნაწილი, რომელშიც შუშანიკის ღვთისმოსავობაზეც იქნებოდა საუბარი (ჯავახიშვილი 1980: 64).

კორნელი კეკელიძე, მართალია, ბოლომდე არ უარყოფდა, მაგრამ მაინც საეჭვოდ მიიჩნევდა ამ აზრს, რადგან, როგორც თვითონ აღნიშნავს, „აგიოგრაფიულ მწერლობის ტრადიციას ასეთი დანაწილება ერთი მთლიანი ნაწარმოებისა არ სჩვევია“ (კეკელიძე 1980: 115). იგი ვარაუდობდა, რომ, შესაძლოა, იაკობ ცურტაველს დაწერილი ჰქონდა წმიდა შუშანიკისადმი მიძღვნილი სხვა ნაწარმოები, „რომელშიც შუშანიკის შესახებ გაკვრით იყო ლაპარაკი“, შემდეგ კი ახალი ნაწარმოები დაწერა, სადაც „საგანგებოდ ან დამტკიცებით [...] აღწერა მისი მარტვილობა“ (კეკელიძე 1980: 115).

ამ საკითხების შესწავლისას შერმადინ ონიანმა სერგი გორგაძის მოსაზრება გაიზიარა, მიიჩნია, რომ „შუშანიკის „მარტვილობას“ უნდა აკლდეს იაკობ ხუცესის წერილი თხზულების შემკვეთისადმი და შეიძლება შემკვეთის წერილიც იაკობისადმი, რომლებშიც ზოგადად ყოფილა საუბარი შუშანიკის შესახებ“ (ონიანი 1978: 76); იგი სხვა შემთხვევაშიც ეთანხმება სერგი გორგაძეს და აღნიშნავს, რომ „იაკობ ხუცესის წერილში უნდა ყოფილიყო საუბარი შუშანიკის „ღვთისმოშიშებაზე“, და მისი სახელის შესახებაც“. მკვლევარი ვარაუდობს, რომ შემკვეთი, შესაძლოა, სამოელ მთავარეპისკოპოსი იყო და რომ სწორედ მას მიმართა იაკობმა სიტყვებით – „მივწერე თქუენდა“ (ონიანი 1978: 75-76). შერმადინ ონიანს არ მიაჩნია მართებულად მოსაზრება, რომლის მიხედვით, ნაწარმოებს, შესაძლოა, პირველი ნაწილი ჰქონდა. ჩვენამდე მოღწეული ტექსტიდან კარგად ჩანს, რომ იაკობ ხუცესი „პირველად გვაცნობს თხზულების პერსონაჟებს: ვარსქენი არშუშა პიტიახშის ძეა, ქრისტიანი მშობლების შვილი, მას ცოლად ჰყავს სომეხთა სპასპეტის ვარდან მამიკონიანის ასული. თხზულებას რომ პირველი ნაწილი ჰქონოდა, მაშინ ეს ყველაფერი იქ იქნებოდა აღნიშნული და ავტორს მათი გამეორება აღარ დასჭირდებოდა“ (ონიანი 1978: 75).

სრულიად უეჭველია, რომ მართლაც არსებულა რომელიღაც ჩვენამდე მოუღწეველი ტექსტი, რომელშიც წმიდა შუშანიკზე იყო საუბარი.

კონკრეტულად რის შესახებ უნდა ყოფილიყო იმ ტექსტში საუბარი, იქნებოდა თუ არა მასში შუშანიკის ცხოვრება მოთხრობილი?

როგორც განხილული ციტატიდან ვნახეთ, ნაწარმოების დასაწყისში ავტორი გვამცნობს, თუ ვინ იყო შუშანიკი, ვისი მეუღლე, ვისი შვილი გახლდათ, რა ერქვა მამამისს. რომ ყოფილიყო ჩვენთვის უცნობ ტექსტში წმიდა შუშანიკის ცხოვრება, თუნდაც, ძალიან მოკლედ მოთხრობილი, იქ ისიც იქნებოდა ნათქვამი, რომ ვარდანის ასული და ვარსქენის ცოლი იყო იგი და იაკობს ამ ცნობების გამეორება, როგორც შერმადინ ონიანი ნაწარმოების პირველი ნაწილის არსებობისა თუ არარსებობის შესახებ მსჯელობისას წერს, არ დასჭირდებოდა. იაკობ ხუცესი იმ უცნობი ტექსტიდან, ჩვენი აზრით, მხოლოდ რამდენსამე ცნობას იმეორებს. თუ ჩავუკვირდებით ნაწარმოებს, შევამჩნევთ, რომელი წინადადება წარმოადგენს წინარე ტექსტში მოცემული ცნობების გამეორებას: „მამისაგან სახელით ვარდან და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ," ამ შემთხვევაში ადრე ნათქვამის ნაწილობრივი გამეორება უნდა იყოს. ჩვენ კარგად ვიცით, თუ რა ერქვა დედოფალს, მისი სახელი ჩვენს ხელთ არსებულ ტექსტშიც უკვე მოხსენიებული აქვს ავტორს და, ცხადია, მოხსენიებული იქნებოდა იმ ტექსტშიც, რომელშიც დედოფლის ბავშვობიდან ღვთისმოშიშობაზე ყოფილა საუბარი. მაგრამ იაკობი მაინც კიდევ ამბობს, რომ დედოფლის სახელი შუშანიკი იყო და ამას იმიტომ აკეთებს, რათა აგვიხსნას, რომ ამ სახელს მას სიყვარულით უძახდნენ, ხოლო „ნამდვილი" სახელი სხვა იყო, ე. ი ამ შემთხვევაში იმისი დაზუსტება ხდება, რომ შუშანიკ დედოფალს, ვიტყვით ასე, „ოფიციალურად" მამისეული სახელი – ვარდანი ერქვა. თუ მისი სახელი „ვარდანდუხტი" იყო, მაშინ, შესაძლოა, ისიც უნდა ვიფიქროთ, რომ სპარსული დაბოლოების მქონე სახელის ხსენება არ სურს იაკობს, რომ ამ სახელით აღარ იხსენიებდა შუშანიკი თავს.

დამოუკიდებელი ნაწარმოები იქნებოდა ეს ტექსტი თუ შემადგენელი ნაწილი ნაწარმოებისა, როგორი შინაარსისა უნდა ყოფილიყო იგი?

„მარტვილობა", როგორც აღვნიშნეთ, იწყება სიტყვებით: „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული". ე. ი. ავტორი ამბობს, რომ ახლა კი დანამდვილებით, დამოწმებით (ე. ი. ფაქტების ჩვენებით) მოყვება ნეტარი შუშანიკის აღსასრულს.

ნაწარმოები ეკლესიაში საკითხავადაა დაწერილი, ხოლო აქ მოყვანილი წინადადება ადრე დაწყებული საუბრის უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენს (ამ საკითხებზე იხ. – იაკობ ხუცესი 1917: 25, კეკელიძე 1980: 115); მოძღვარი მრევლს იმის შესახებ ესაუბრება, რაზედაც ცოტა ხნის წინათ დაიწყო ლაპარაკი. ჩვენი აზრით, **ძალიან ძნელი დასაჯერებელია, რომ ეკლესიაში მყოფი მქადაგებელი წმიდა შუშანიკისადმი მიძღვნილ სხვა ნაწარმოებს, სხვა საკითხავს გულისხმობდეს, – იმას, რომელიც, საეჭვოა, ჩვენთვის ცნობილ საკითხავთან ერთად ყოველთვის ყოფილიყო წაკითხული,** რომელსაც, შესაძლოა, არც იცნობდა მრევლი. ძნელი დასაჯერებელია, რომ იაკობის ეს სიტყვები სხვა, დამოუკიდებელი, ნაწარმოების არსებობაზე მიანიშნებდეს, **იგი მოსასმენად არ ახსენებდა ისეთ საკითხავს, საერთოდ, – რაიმე ისეთ ტექსტს, რომელიც ამ მრევლისათვის, შესაძლოა, სრულიად უცნობი ყოფილიყო**. უფრო ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ „მარტვილობის“ ჩვენთვის ცნობილ ტექსტს წინ უძღოდა მასთან უშუალოდ დაკავშირებული ტექსტი, – შესავალი, რომელშიც წმიდა შუშანიკის ღვთისმოშიშობაზე, სიკეთეზე იყო საუბარი, რომელშიც მისი საქებარი სიტყვები იქნებოდა გადმოცემული, რითაც მოძღვარი მსმენელებს ნეტარი შუშანიკის ამბის მოსასმენად ამზადებდა.

თუ აქ წარმოდგენილი ვარაუდი სწორია, მაშინ საფიქრებელი ხდება, რომ ეს იყო ნაწარმოები, რომელშიც ავტორი ნეტარი შუშანიკის ამბის უშუალოდ მოთხრობამდე მსმენელს წმიდანის სათნოებაზე ესაუბრებოდა, ადიდებდა მის გამძლეობას, ტანჯვათა ატანის უნარს, დიდ მორწმუნეობას, ღვთისმოშიშებას, რაც შუშანიკს ბავშვობიდანვე გამოარჩევდა.

შესაძლებელია უფრო მეტი დაზუსტებაც.

როგორც ვნახეთ, იაკობი, ბრძანებს:

„და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაპეტისაჲ, რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა“.

ე. ი. წმიდა შუშანიკის მამის შესახებ უკვე მოგწერეთო.

გარდა იმისა, რომ ხსენებული სიტყვები იაკობ ხუცესის მიერ დაწერილი სხვა, ჩვენთვის უცნობი, ტექსტის არსებობას კიდევ ერთხელ ადასტურებს, იგი სხვა მხრივაც იქცევს ყურადღებას: საეჭვოა, რომ ეს სიტყვები მხოლოდ მრევლისაკენ იყოს მიმართული, სრულიად აშკარად ჩანს, რომ აქ მართლაც წერილის გაგზავნაზე, მიწერაზეა ლაპარაკი, ადრესა-

ტად იგულისხმება ის ადამიანი, რომლისთვისაც წერილი მიუწერია, რომელიც, მრევლისაგან განსხვავებით, მქადაგებლის ახლოს არ იმყოფება. მართალია, ამ სიტყვებს მრევლს უკითხავენ, მაგრამ სიტყვები – „მივწერე თქუენდა“ აშკარად მიგვანიშნებს, რომ აქ წერილის გაგზავნაზეა ლაპარაკი და მართლაც საფიქრებელი ხდება, რომ იაკობს რომელიღაც პირი ჰყავს მხედველობაში, მას უამბობს მომხდარს, ეუბნება, – აწ დამტკიცებულად (ე. ი. – ახლა კი ფაქტების მოყვანით, დამოწმებით) გეტყვი, გიამბობ წმიდა შუშანიკის აღსასრულის შესახებო. ერთ პირს მიმართავს, მაგრამ, ცხადია, მსმენელებად მრევლს, საერთოდ, „შუშანიკის წამების“ ყველა მკითხველს გულისხმობს.

თხრობის ეს წესი თავად სახარებაშია გამოყენებული – ლუკა მახარებელი სახარების დასაწყისში ღმრთისმოყვარედ მოხსენიებულ თეოფილეს მიმართავს, თეოფილეს უამბობს უფლის შესახებ, მაგრამ, ცხადია, სახარება მხოლოდ მისთვის კი არა, – მთელი ქრისტიანული სამყაროს გასაგონად იწერება.

მოციქულთა ეპისტოლეებს კონკრეტული ადრესატები ჰყავს, მაგრამ ამ ეპისტოლეებს ეკლესიაში მთელ მრევლს უკითხავენ, – იმიტომ, რომ, ცხადია, ეს ეპისტოლეებიც მთელი ქრისტიანული სამყაროს გასაგონად არის დაწერილი.

ლუკას სახარება, როგორც ითქვა, თეოფილესადმი მიმართვით იწყება, თეოფილეს საყურადღებოდ წერს ლუკა მახარებელი ამ სიტყვებს, – „ჯერ-მიჩნდა მეცა, რომელი შეუდეგ პირველითგან ყოვლითა ჭეშმარიტებითა შემდგომად **მიწერად** შენდა მჴნეო ღმთისმოყუარეო თეოფილე, რაჲთა სცან, რომელთათჳს-იგი ისწავე სიტყუათა მათ კრძალულებაჲ“, – ლ. 1, 3-4 (ციტირებას ვახდენთ შემდეგი გამოცემიდან – ქართული ოთხთავი 1979); ახალ ქართულ თარგმანში – „მივიჩნიე მეც, რომ მას შემდეგ, რაც გულდასმით გამოვიკვლიე ყოველივე თავიდან, თანმიმდევრულად აგიწერო, ღირსეულო თეოფილე. რომ შეიცნო იმ მოძღვრების ჭეშმარიტება, რომელიც გისწავლია“ (ახალი აღთქმა 1991).

არ არის ძნელი შესამჩნევი, რომ ეს სიტყვები სტილისტურადაც ახლოა „შუშანიკის წამების“ სიტყვებთან, – „რომელი ესე მივწერე თქუენდა“, „დამტკიცებულად გითხრა“, – იაკობიც ხომ დამოწმებით, ე. ი. ფაქტების მოყვანით, თანმიმდევრულად, ანუ „დამტკიცებით“ აპირებს თხრობას.

ვფიქრობთ, არ არის საეჭვო, რომ იაკობი შესავალ ნაწილში ადრესატს მიმართავდა. თუ ეს იყო საეკლესიო იერარქი, რომელმაც იაკობს საეკლესიო საკითხავის დაწერა დაავალა, ასეთ შემთხვევაში იაკობ ცურტაველი, როგორც ჩვეულებრივ ხდებოდა ხოლმე, ალბათ, უღირსად მიიჩნევდა თავს, მაგრამ მერე ვერ გაბედავდა დავალების შესრულებაზე უარის თქმას და დათანხმდებოდა, მოეთხრო ამ დიდი წმიდანის ცხოვრება; შემდეგ კი იმის შესახებ ისაუბრებდა, რომ შუშანიკი ბავშვობიდანვე ღვთისმოშიში იყო. სწორედ ამ დროს ახსენებდა შუშანიკის მამას, – „სპაიპეტ“ ვარდანს (რომელზეც შემდეგ თქვა: „რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა“), შეაქებდა შვილის სათნოდ აღზრდისათვის... ნაწარმოებიდან მართლაც აშკარად ჩანს, რომ იაკობმა ნეტარი შუშანიკის ცხოვრების აღწერა არა ვინმეს დავალებით, არამედ, საკუთარი ნებით დაიწყო, მაგრამ ერთია ცხოვრების აღწერა და მეორე – ამ აღწერილისათვის საეკლესიო საკითხავის ფორმის მიცემა. იაკობმა, შესაძლოა, გაბედა, რომ ჩაეწერა ნეტარი შუშანიკის ცხოვრებისეული ფაქტები, შესაძლოა, დედოფლის სიცოცხლეშივე იწერდა მის თავს გარდამხდარ მოვლენებს, მან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, შექმნა მასალა საეკლესიო საკითხავის დასაწერად, მაგრამ თავად საკითხავის შესაქმნელად, ალბათ, უღირსად მიიჩნევდა თავს.

ამასთან, თუნდ, დავუშვათ, რომ მას თავიდანვე გადაწყვეტილი ჰქონდა, ეკლესიაში წასაკითხი წიგნი თავადვე დაეწერა, არ არის შეუძლებელი, საქმის ბოლომდე მისაყვანად მაინც თავისზე დიდი საეკლესიო იერარქის თხოვნა თუ ბრძანება მართლაც დასჭირვებოდა, – ისეთი თხოვნა, რომელშიც, დაახლოებით ისევე, როგორც „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობაში“, ეწერებოდა, რომ, რადგან იაკობმა კარგად იცის, თუ რა გარდახდა თავს წამებულს, რადგან უშუალოდ შეესწრო მოვლენებს, სწორედ მას ევალება წმიდა შუშანიკზე საკითხავის დაწერა. შერმადინ ონიანის მართებული აღნიშვნით, იაკობი თავის განზრახვას, დაეწერა „შუშანიკის მარტვილობა“, „ვერ განახორციელებდა სხვათა დახმარებისა და შემკვეთის გარეშე“ (ონიანი 1978: 76).

შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ „წმიდა შუშანიკის მარტვილობის“ ჩვენთვის ცნობილ ტექსტს წინ მართლაც უძღოდა საეკლესიო იერარქისადმი იაკობ ხუცესის მიმართვა. ხსენებული საეკლესიო იერარქის დაწერილი ეპისტოლე, შესაძლოა, არ

ახლდა ნაწარმოებს და იაკობის მიმართვიდან ჩანდა, რომ მის თხოვნას ასრულებდა ჰაგიოგრაფი, მაგრამ, თუ „წმიდა ჰაბოს წამების“ მაგალითს გავიხსენებთ, ამგვარი ვარაუდის გამორიცხვაც არ იქნება მართებული (ამ საკითხზე იხ. იაკობ ხუცესი 1917: 25).

არც ის არის შეუძლებელი, რომ იაკობი მიმართავდა არა თავისზე დიდ საეკლესიო პირს, არამედ, რომელსამე სხვა ღვთისმოსავ ადამიანს, რომელსაც წმიდა შუშანიკის მოწამეობის ამბის მოსმენა აინტერესებდა, რომელსაც სულის სასარგებლო ისტორიის მოსმენა სჭირდებოდა. ეს საჭიროებაც გაამართლებდა ხუცესის მიერ „წმიდა შუშანიკის მარტვილობის“ დაწერის ფაქტს.

ორივე შემთხვევაში **საფიქრებელია, რომ „წმიდა შუშანიკის მარტვილობას“ წინ უძღოდა შესავალი, რომელიც მიმართვის ფორმით იყო დაწერილი** და რომელშიც ღვთისმოშიში შუშანიკის ბავშვობაზე, მის კარგად აღმზრდელ მამაზე და სხვაზე იქნებოდა ზოგადი საუბარი. ჩანს, „წმიდა შუშანიკის მარტვილობას“ წინ ისეთი შესავალი უძღოდა, რომელსაც საეკლესიო იერარქთან, ან სხვა ღვთისმოსავ პიროვნებასთან, მიწერილი ეპისტოლეს ფორმა ჰქონდა. როგორც ითქვა, ჩვენ არ ვართ დარწმუნებულნი, რომ ეს იყო ჩვეულებრივი, – კლასიკური ფორმის ეპისტოლე, ან ისეთი მიმოწერა ორ პირს შორის, როგორიც ეს „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობაშია“, შესაძლოა, ეს იყო არა ეპისტოლე ან მიმოწერა, არამედ, ისეთი შესავალი ნაწარმოებისა, რომლის დასაწყისში ერთ-ერთი პიროვნებისადმი ხდებოდა მიმართვა და ეპისტოლეს ფორმა ჰქონდა. საფიქრებელია, რომ შესავალში წმიდა შუშანიკზე მხოლოდ ზოგადად, ცხოვრებისეული ფაქტების ჩვენების გარეშე, იყო საუბარი, ცხოვრებისეული ფაქტების თანამიმდევრული გადმოცემა კი დაიწყო სიტყვებით: – „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ“.

ჩვენ ვერც იმ მოსაზრებას გავიზიარებთ, თითქოს ლიტურგიაზე ზეპირად წარმოითქვა ფრაზა წმიდა შუშანიკის ბავშვობის შესახებ, რომ ამაზე მეტყველებს ტექსტში შემორჩენილი სიტყვები: „ვითარცა იგი ვთქუთ“... „წმიდა შუშანიკის წამება“ არის ეკლესიაში საკითხავად წინასწარ შექმნილი ტექსტი და არა – ეკლესიაში მქადაგებლის მიერ ჰომილიასავით ზეპირად წარმოთქმული და ამ დროს, ან შემდეგ, სხვის მიერ ჩაწერილი. ვერ გავიზიარებთ აზრს, თითქოს სიტყვები

„და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ“ – წმიდა შუშანიკის მოწამეობის დღეს, – უშუალოდ ღვთისმსახურების შემდეგ წარმოთქმული ფრაზაა, და რომ ე. ი. ამ წინადადებას სხვა ტექსტის გაგრძელების გამო კი არა აქვს ასეთი, – რომელიღაც სხვა ტექსტის მომდევნო წინადადების სახე, არამედ იმიტომ, რომ მისით წირვის ან ლოცვის შემდგომი ეტაპი, – ქადაგება, უშუალოდ, – წმიდა შუშანიკის ცხოვრების თხრობა იწყებოდა. ჰაგიოგრაფიული საკითხავი მხოლოდ ეკლესიაში, მხოლოდ ლიტურგიაზე არა, – იგი სახლებშიც იკითხებოდა, მონასტერში კითხულობდნენ მონაზვნები (კლუჩევსკი 2000: 751-775), „წმიდა შუშანიკის წამების“ დაწერისას აუცილებლად გაითვალისწინებდნენ, რომ ეს მხოლოდ ლიტურგიისას საკითხავი ნაწარმოები არ არის და მას ისეთ ფორმას არ მისცემდნენ, რომ მარტო ლიტურგიაზე მოსახმარად გამომდგარიყო და, როგორც დამოუკიდებელ მხატვრულ ნაწარმოებს, ვთქვათ, სახლში წაკითხვისას, არასრულყოფილი, ნაკლული ტექსტის სახე ჰქონოდა. მართალია, „აბიბოს ნეკრესელის წამება“ ამგვარად იწყება, – „ხოლო ჯერ-არს, რაჲთა მცირედ შემოვიღოთ ჴსენებაჲ წმიდისა და უბიწოჲსა მღდელთ მოძღურისა და მოწამისა“ (ძეგლები 1964: 240), მაგრამ ამ სიტყვებით დავით გარეჯელის ცხოვრების აღწერის დასრულების შემდეგ ახალ ამბავზე გადასვლა ხდება, – წმიდა აბიბოს ნეკრესელის შესახებ იწყება თხრობა (ვრცლად ამ საკითხების შესახებ იხ. – კუჭუხიძე 2005: 53-54) და ამიტომ არ უნდა მივიჩნიოთ, რომ ხსენებული ნაწარმოების ასეთი სტილით დაწყება იმან განაპირობა, რომ მისი კითხვა ლიტურგიის დასრულებისა და მასზე დაკანონებული საკითხავების წაკითხვის შემდეგ დაიწყეს. როგორც ითქვა, „ცხოვრება“ თუ „წამება“ მხოლოდ ლიტურგიაზე არ გამოიყენება, – მას ლიტურგიის გარეშეც კითხულობდნენ და იმგვარად არ წერდნენ, რომ დამოუკიდებელი ნაწარმოების სახე არ მიეცათ (ამ საკითხების შესახებ იხ. გრიგალაშვილი 2006: 34-36).

ამრიგად, ვფიქრობთ, ივანე ჯავახიშვილი და კორნელი კეკელიძე სავსებით მართებულად მიიჩნევდნენ, რომ იაკობ ცურტაველს წმიდა შუშანიკისადმი მიძღვნილი სხვა ტექსტიც უნდა ჰქონოდა დაწერილი, სერგი გორგაძე კი, ჩანს, ამ შემთხვევაში კიდევ უფრო **ახლოს მივიდა** სიმართლესთან, – სიმართლესთან ახლოს დადგა, როცა მიიჩნია, რომ **„წმიდა შუშანიკის მარტვილობას“ წინ შესავალი, კერძოდ, – მიმოწე-**

რა უნდა ჰქონოდა წამძღვანებული. ვამბობთ, რომ, ჩანს, ახლოს მივიდა სიმართლესან, რადგან, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, არ არსებობს დამარწმუნებელი არგუმენტი, რომ ეს იყო მიმოწერა და არა მხოლოდ ისეთი ტექსტი, რომელიც სასულიერო პირისადმი მიმართვით იწყებოდა. ამ შესავალში, შესაძლოა, რომელიმე პიროვნებისადმი იაკობის მხოლოდ მიმართვა იყო და არა – მის მიერ შექმნილი კლასიკური ეპისტოლე, ვთქვათ, – პასუხი თავისი მოძღვრისადმი. დაზუსტებით ვერ ვიტყვით, იყო თუ არა ეს ეპისტოლე, ან მიმოწერა, მაგრამ ის აზრი კი დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ **ნაწარმოებს წამძღარებული ჰქონდა შესავალი, რომელშიც რომელიღაც პირს მიმართავდნენ და რომლის აღმოცენებაც ლუკას სახარებამ და მოციქულთა ეპისტოლეებმა განაპირობა**.

საფიქრებელია, რომ ჰაბოსა და, თუ აქ წარმოჩენილი მოსაზრება სწორია, შუშანიკის „წამებებში“ თხრობა მსგავსი ფორმით, – კონკრეტული პიროვნებისადმი მიმართვით იწყებოდა. ერთი პიროვნებისადმი ისეთი მიმართვა, რაც არა მხოლოდ ამ ერთ ან რამდენსამე პიროვნებას, არამედ, მსმენელის განუსაზღვრელ რაოდენობას გულისხმობს, როგორც ითქვა, სახარებაშია დადასტურებული. ლუკას სახარებისა და ეპისტოლეების მიბაძვით **საკითხავის ამგვარად დაწყების ტრადიცია, შესაძლოა, ქართულ ეკლესიაში ქრისტიანობის ადრეულ პერიოდში იწყებდა აღმოცენებას**.

საფიქრებელია, რომ წმიდა შუშანიკის ბავშვობაზე მიმართვის ფორმის მქონე შესავალში იქნებოდა საუბარი და არა – ცალკე ნაწარმოებში ან შუშანიკის ცხოვრების მომთხრობელ, – ნაწარმოების პირველ ნაწილში. როგორც ჩანს, საეკლესიო პრაქტიკაში „წმიდა შუშანიკის მარტვილობის“ შესავალი ნაწილის კითხვა არ იყო ტრადიციად ჩამოყალიბებული, ლიტურგიაზე მას ყოველთვის არ კითხულობდნენ, ესეც უნდა იყოს **ერთ-ერთი** მიზეზი იმისა, რომ შემდგომში ეს შესავალი აღარ გადაიწერეს და „წმიდა შუშანიკის მარტვილობამ“ ჩვენამდე მის გარეშე მოაღწია.

ამრიგად, ვიზიარებთ მოსაზრებას, რომ წმიდა შუშანიკის შესახებ სხვა ნაწარმოების არსებობა არ არის სავარაუდო. ჩვენს ხელთ არსებულ ნაწარმოებს წინ წამძღვარებული უნდა ჰქონოდა უცნობი ტექსტი, შესავალი, რომელშიც ავტორი რომელიღაც პირს მიმართავდა და რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია.

ქართული მწერლობის დასაწყისის პრობლემასთან დაკავშირებით ჩვენს ყურადღებას შემდეგი გარემოება იქცევს:

ძვ. წღ-ის XIV-XIII სს-ით დათარიღებულ ხეთურ რელიგიურ ტექსტებს შორის შემორჩენილია ხეთურ კერპთა აღწერილობანი, რომლებიც ქართულად აკად. გრიგოლ გიორგაძემ თარგმნა (გიორგაძე 1985: 149-151). ტექსტებს იმ მიზნით წერდნენ, რომ ზუსტად ყოფილიყო დადგენილი, თუ როგორი იკონოგრაფიისა უნდა ყოფილიყო ესა თუ ის კერპი, რომელი მასალისაგან უნდა დაემზადებინათ იგი, განსაზღვრულიყო საკულტო ინვენტარი, კერპის ადგილმდებარეობა და სხვა, რათა „საჭიროების შემთხვევაში აღედგინათ დანგრეული ტაძრები და ძველი კერპები“ (გიორგაძე 1985: 148). ამ ტექსტებს „აღწერილობანი“ კ. გ. ბრანდენშტაინმა და ლ. იაკობროსტმა უწოდეს (იქვე).

გრ. გიორგაძემ გაარკვია, რომ ხეთურ კერპთა აღწერილობანი ზედმიწევნით ემთხვევა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-სა და „ქართლის ცხოვრებაში“ შემონახულ არმაზის, გაცისა და გას აღწერებს (გიორგაძე 1985: 151-156), რომ ერთნაირია ხეთურ და ქართულ კერპთა აღწერილობების სტრუქტურა. ორივე შემთხვევაში გამოიყოფა „აღწერილობის ძირითადი კომპონენტები: კერპის ანთროპომორფულობა და სქესი, მისი პოზა, მასალა, რომლითაც იგი დამზადდა, ღვთაების ატრიბუტები, ღვთაების ბუნება, მისი ჩაცმულობა, კერპის თანხმლები ღვთაების არსებობა“ (გიორგაძე 1985: 153). შეიძლება თამამად ითქვას, რომ გრ. გიორგაძის დაკვირვებები საეტაპო მნიშვნელობისაა ქართული წარმართობის ისტორიის კვლევისათვის.

ხეთურ კერპთა აღწერილობები მრავალრიცხოვანია. მსგავსება მართლაც უდავოა. აი, ხეთური ტექსტის გრ. გიორგაძისეული თარგმანის ერთი ნაწილი:

„ღვთაება იშთარი (მკვლევარის აღნიშვნით, მისი ხეთური სახელი უცნობია, – გ. კ. – გიორგაძე 1985: 149): [ქალღვთაება], მჯდომარე. მხრებიდან [ფრთები გამოსდის]; მარჯვენა ხელში ოქროს თასი [უპყრია, მარცხენა ხელში] აქვს ოქროს „სიკეთე“ (მთარგმნელის თქმით, – ეს რომელიღაც სიმბოლოა, გ. კ. – იქვე). მის ქვემოთ საყრდენია, მოვერცხლილი, [რომლის ქვეშ] დევს ლომის გამოსახულება, მოვერცხლილი. ლომის ფრთების მარჯვნივ [და მარცხნივ] ქალღვთაება ნი-

ნათა (და) ქალღვთაება ქულითა დგანან. ისინი ვერცხლისაა, მათი თვალები მოოქრულია“ (გიორგაძე 1985: 149).

„ღვთაება იშთარი „ძახილისა“: ოქროს ქანდაკება, მდგომარე მამაკაცი. მხრებიდან ფრთები გამოსდის. მარჯვენა ხელში ოქროს ცული უპყრია, მარცხენა ხელში კი ოქროს „სიკეთე“ აქვს; დგას კუდიან ლომზე, მოვერცხლილზე, რომლის მკერდი მოოქრულია. ფრთებიდან მარჯვნივ და მარცხნივ ქალღვთაება ნინათა და ქალღვთაება ქულითა დგანან“ (იქვე).

შევადაროთ ეს აღწერილობები ქართულ კერპთა აღწერებს:

„კაცი ერთი სპილენძისა და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭუ ოქროჲსა და ჩაფხუტი ოქროჲსა და სამჭარნი ესხნეს: ფრცხილი და ბივრიტი და ჴელსა მისსა აქუნდა ჴრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცევოდა ჴელსა შინა [...] და მარჯულ მისა დგა კერპი ოქროჲსა და სახელი მისი გაცი, და მარცხლ მისა კერპი ვერცხლისა და სახელი მისი გა“ (ძეგლები 1964: 119).

„კაცი ერთი სპილენძისა, ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭუ ოქროსი, და თავსა მისსა ჩაბალახი მყარი, და თუალნი ესხნეს ზურმუხტი და ბივრიტი, და ჴელთა მისთა აქუნდა ჴრმალი ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა და იქცეოდა ჴელთა შინა [...], და კუალად იყო მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი და მარცხენით მისსა უდგა კაცი ვეცხლისა, და სახელი მისი გაიმ“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 89).

გრ. გიორგაძის აზრით, ხეთების სამეფოს განადგურების შემდეგ (დაახლ. ძვ. წღ-ის 1200 წ.) ჭოროხისა და ზემო ევფრატის ტერიტორიიდან მუშქების ნაწილი ჩრდილოეთისაკენ, ნაწილი სამხრეთისაკენ უნდა გადანაცვლებულიყო და მათ ისტორიულ ქართლში უნდა გადმოეტანათ ანატოლიასთან, ხეთების სამეფოსთან დაკავშირებული რელიგიური ტრადიციებიც, რომლებიც ძვ. წღ-ის III ს-მდე, ე. ი. ფარნავაზის მიერ საკულტო რეფორმის გატარებამდე იარსებებდა (გიორგაძე 1985: 157); ე. ი. უნდა ვივარაუდოთ, რომ, როგორც ამაზე ქართული წყაროები მიგვანიშნებს, ქართველთა ზოგიერთ ტომს, – „ყოველ ეჭვს გარეშე, ისტორიული ქართლის უფრო სამხრეთით მდებარე“ (გიორგაძე 1985: 157) „არიან ქართლიდან“ მოუტანია კერპები, რომლებიც ხეთურ კერპებთან ამჟღავნებდა სიახლოვეს (იქვე).

გვინდა ჩვენი მოსაზრება გამოვთქვათ იმ საკითხთან დაკავშირებით, თუ რა მიზეზები უნდა განაპირობებდეს ხეთურ და ქართულ კერპთა აღწერილობების ტექსტოლოგიურ სიახლოვეს.

ხეთურ და ქართულ ტექსტებზე დაკვირვებიდან აშკარად ჩანს, რომ მათ შორის უშუალო კავშირი არსებობს. ტრადიციის თანახმად, კერპები წმიდა ნინოს უნახავს და ხილულს იგი აგვიწერს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ II ნაწილში, ე. წ. „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ თხრობა პირველ პირშია. ეს ნაწარმოები ლეონტი მროველს თავის „მეფეთა ცხოვრებაში“ ჩაურთავს და თხრობა მესამე პირში გადაუტანია. თუ ქართული ტექსტებიდან ამოვიღებთ ზოგიერთ ზმნას („ეცუა“, „ესხნეს“, „აქუნდა“...), რომელიც წარსულ დროშია ჩაყენებული და ბუნებრივ, თხრობით კილოს ანიჭებს „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ამ ადგილს, ან, თუ ამ ზმნებს აწმყო დროში გადავიყვანთ, მაშინ ჩვენ წინაშე წარმოჩნდება ზუსტად ისეთივე მკაფიო სტრუქტურით ჩამოყალიბებული ტექსტი, როგორიც ხეთურია და რომელიც, როგორც ჩანს, ლაკონურად განსაზღვრავს კერპთა იკონოგრაფიას, ატრიბუტიკას, დასამზადებელ მასალას, კერპთა ადგილმდებარეობას; აშკარად ჩანს, რომ ხეთურ და ქართულ „აღწერილობებს“ შორის სიახლოვე შემთხვევითი არ არის და რომ არმაზის, გაცისა და გას აღწერებიც ე. წ. „საინვენტარო ტექსტებს“ წარმოადგენს.

როგორც უკვე ითქვა, – ბოლო დროის გამოკვლევებით აშკარად ირკვევა, რომ „წმიდა ნინოს ცხოვრება“ IV ს-თან დაკავშირებული ძეგლია (რევაზ სირაძე, მარინა ჩხარტიშვილი, რევაზ ბარამიძე, ლელა პატარიძე, გურამ ნარსიძე, მაია ნაჭყებია... იხ. სირაძე 1997; ჩხარტიშვილი 1987; ბარამიძე 2003; ნაჭყებია 2000...); ითქვა, რომ ამ ნაწარმოებს გარკვეული ცვლილებები აქვს განცდილი, თუმც, სათანადო მუშაობის შემდეგ მისი არქეტიპის აღდგენა, ვფიქრობთ, შესაძლებელი გახდება. ეს ნაწარმოები მართლაც თავად წმიდა ნინოსა და ძეგლში მოხსენიებული მოვლენათა სხვა თვითმხილველების მონათხრობის საფუძველზე უნდა იყოს შექმნილი. მონათხრობის ჩამწერი, ერთ-ერთი რედაქტორი (ოღონდ არა – ავტორი), როგორც ნაწარმოებიდან ჩანს, არის სალომე უჯარმელი.

ამ რამდენიმე წლის წინ შესრულებულ ნაშრომში ჩვენ აღვნიშნავდით, რომ „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ კერპების

აღწერა გაუქმებული წარმართული ტაძრიდან გამოტანილი ტექსტის მიხედვით უნდა იყოს მომხდარი (კუჭუხიძე 1999: 133-134); ჩანს, რედაქტირებისას წმიდა ნინოსეული მონათხრობი ამ ტექსტის მიხედვით დაუზუსტებიათ. „წმიდა ნინოს ცხოვრება“ იმ დროს იწერება, როცა კერპები უკვე დანგრეულია და კერპთა ზუსტი აღწერისათვის რედაქტორები „აღწერილობათა“ ტექსტით ისარგებლებდნენ. „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ ჩართვისას „აღწერილობების“ ტექსტში ზმნებს წარსულ დროში გადაიყვანდნენ, ან ზოგს ამოიღებდნენ, რათა „ცხოვრებაში“ ჩართულ ამ ტექსტს თხრობითი სახე მიეღო და ნაწარმოებში თხრობის საერთო სტილს მისადაგებოდა.

ფარნავაზ მეფე ქმნის კერპ არმაზს, რომელიც ჰგავს როგორც ირანულ აჰურამაზდას, ისე ბერძნულ-რომაულ ზევსსა და იუპიტერს, ოღონდ, მხოლოდ ჰგავს, მაგრამ დამოუკიდებელი, თავისთავადი სახის მქონეა. ჩანს, რეფორმამდე კერპთა ტრიადა უკვე არსებობდა, ოღონდ მასში არმაზის ადგილი ხეთურ-ლუვიურ არმას ეკავა (ამ საკითხებზე ვრცლად ვმსჯელობთ წერილში – კუჭუხიძე 2000).

ფარნავაზის, როგორც რელიგიური რეფორმატორის, მოღვაწეობა, ვფიქრობთ, კულტმსახურების ენობრივ მხარესთან მჭიდროდ იქნებოდა დაკავშირებული. ფარნავაზმა „განავრცო ენაჲ ქართული“, მისი მოღვაწეობის შემდეგ „არღარა იზრახებოდა სხუაჲ ენა ქართლსა შინა თვინიერ ქართულისა“, მან „შექმნა მწიგნობრობა ქართული“; ფარნავაზის სახელმწიფოში არმაზული ტაძარი, ცხადია, იდეოლოგიის ცენტრი იყო, – ძალიან ძნელი დასაჯერებელია, რომ ქვეყანაში, სადაც, ქართულის გარდა, სხვა ენა არ „იზრახებოდა“, კულტმსახურების ენა ქართული არ ყოფილიყო, რომ ქართლის წარმართული ტაძარი არ იყო ქართულენოვანი.

ფარნავაზის ისტორიის შემომნახავ ლეონტი მროველს თავის „მეფეთა ცხოვრებაში“, „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ გარდა, ჩართული უნდა ჰქონდეს „ფარნავაზიანი“ (ბარამიძე 1990: 11) და, ასევე, – „მირიანის ცხოვრება“ (ხსენებულ საკითხებზე იხ. გოილაძე 2008: 158-168...).

ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაშიც“ ფარნავაზ და მირიან მეფეებზე საუბრისას აშკარად იგრძნობა, რომ ფარნავაზის მიერ შექმნილი კერპი „ქართულენოვანი“ იყო და რომ მირიან მეფეც ქრისტიანობაზე მოქცევამდე ქართულ

ენასთან დაკავშირებულ კერპებს ემსახურებოდა. დავუკვირდეთ ლეონტი მროველისეულ ტექსტს:

ფარნავაზის შესახებ ჯერ ნათქვამია, რომ მან „განავრცო ენა ქართული“ და „შექმნა მწიგნობრობა ქართული“ და შემდეგ წერია: „მოკუდა ფარნავაზ და დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა“. კონტექსტიდან აშკარად იგრძნობა, რომ არმაზი ქართულენოვან სამყაროსთან დაკავშირებული კერპია; ამ კონტექსტით, ფარნავაზმა ქართული ენის განვრცობით, „ქართული მწიგნობრობის“ შექმნით, დიდი ღვაწლი გასწია და ამ დიდი ეროვნული ამაგის გამღები მეფე ბოლოს თავისი კერპის წინაშე ვალმოხდილი „დაემარხა“; როცა ნაჩვენებია, რომ „ქართული მწიგნობრობის“ შექმნით ქართველთა ღვთაების წინაშე აღსრულდა ვალი, ეს იმას ნიშნავს, რომ ღვთაება ქართულენოვანი რელიგიური სამყაროს „წარმომადგენელია“, საფიქრებელია, რომ ტექსტში კერპისადმი ერთგვარი სიმპატიის გამოვლენა ძველი წყაროდან მომდინარეობს, – ლეონტი მროველი, შესაძლოა, ოდნავ ცვლის ტექსტს, მაგრამ ამ წყაროს საერთო განწყობილება „მეფეთა ცხოვრებაშიც“ ისახება.

მირიანი „მეფეთა ცხოვრებაში“ წარმოშობით ირანელადაა წარმოჩენილი; ირანის შაჰი ქართლის დიდებულებს ამ პირობას უდებს: „იყოს შვილი ჩემი ორსავე სჯულსა ზედა, მამათა ჩუენთა ცეცხლსმსახურებასა და თქუენთა კერპთასა“... შემდეგ ნათქვამია, რომ მირიანი აღიზარდა „მსახურებასა შვიდთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა. ხოლო შეიყუარნა ქართუელნი და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული. და ჰმატა შემკობა კერპთა და ბომონთა, კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი. და ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა. და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. ხოლო ესე ყოველი ქართუელთა სათნოებისათვის ჰქმნა. და კეთილად იპყრნა ქართუელნი ნიჭითა და ყოვლითა დიდებითა. და შეიყუარნეს იგი ყოველთა ქართუელთა უმეტეს ყოველთა მეფეთასა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 62-65). აქ აშკარად ერთმანეთთან არის დაპირისპირებული, ერთი მხრივ, ცეცხლისმსახურება და სპარსული ენა და, მეორე მხრივ, კერპები და ქართული ენა; მირიანი სპარსულ ენასა და მაზდეანობას შორდება, ქართულ ენასა და ქართველთა ღვთაებებს კი ითავისებს. კონტექსტიდან იგრძნობა, რომ, თუ ქართლში

მაზდეანობის ენა სპარსულია, ქართული კერპებისა – ქართული. ჩვენ წინამდებარე წერილში მირიანის ეროვნებაზე არ ვმსჯელობთ, არ ვიკვლევთ, მართლა ირანელი შაჰის ძე იყო იგი თუ არა („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატიანეს თანახმად, იგი ქართველთა მეფის ძეა), მაგრამ ვხედავთ, რომ განხილული ქართული წყაროების თანახმად, მირიანი ორ რელიგიურ სამყაროს შორის დგას და ბოლოს იგი ირჩევს ქართლის კერპებს, რომლებიც ქართულენოვან სამყაროსთან დაკავშირებულად აღიქმებიან.

მცხეთის კერპები ლეონტი მროველის მიერ „გაქართულებული“ არ არის. ქართლის წარმართული რელიგიის ქართულენოვნად წარმოჩენა მროველის ფანტაზიის ნაყოფს რომ წარმოადგენდეს, მას ყალბი ისტორიის შექმნის სურვილი რომ ჰქონდეს, მაშინ გარკვევით, მკაფიოდ, ცხადად იტყოდა, რომ ქართლში წარმართული კულტმსახურება ქართულ ენაზე აღევლინებოდა, რომ ამ კერპებზე ქართულად ლოცულობდნენ, მაგრამ ტექსტში ამგვარი ცნობები არ მოიპოვება, აქედანაც ცხადი ხდება, რომ ლეონტი მროველი მართლაც სხვა წყაროებით სარგებლობდა, – ისეთით, რომლებშიც კერპები „ქართულენოვნად“ იყო წარმოდგენილი. წყაროები აშკარად მიგვანიშნებს, რომ ქართლში წარმართული კულტმსახურება ქართულ ენაზე სრულდებოდა.

არმაზული რელიგია, როგორც ჩანს, ე. წ. „მწიგნობრული რელიგია“ იყო. არმაზის ტაძარში რელიგიური ტექსტები ყოფილა შენახული („ტაძარს“ ამ სიტყვის არა მხოლოდ ზოგადი, არამედ, პირდაპირი მნიშვნელობითაც ვხმარობთ; რელიგიური ტექსტები, თავად კერპები, შენობაში, – ტაძარში იქნებოდა დაცული, როგორც ეს გარკვეული პერიოდის ხეთურ რელიგიაში ხდებოდა. იხ. გიორგაძე 1985: 151); ჩანს, რომ მასში ე. წ. „საინვენტარო ტექსტებიც“ ინახებოდა.

ქართლის მთავარი კერპების „აღწერილობა“ ქართლის წარმართულ ტაძარში დაცული ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ტექსტი იქნებოდა და საეჭვოა, რომ იგი რომელსამე სხვა ენაზე ყოფილიყო დაწერილი.

„მატიანე შემეცნებათა“-ს მიხედვით, ქართველ ქურუმებს ჯერ კიდევ ფარნავაზამდე ჰქონდათ ქართული ანბანი (შარაძე 1972: 122-127); ხსენებულ ძეგლში ლაპარაკი უნდა იყოს იმის შესახებ, რომ ეს იყო მხოლოდ პერგამენტზე საწერი ანბანი, რომელიც ფარნავაზს წარმართული ტაძრიდან

საერო ხმარებისათვის გამოუტანია (კუჭუხიძე 2001)... თუ ქართველი ქურუმები ფარნავაზის რეფორმამდე უკვე იყენებდნენ ქართულენოვან ტექსტებს, მაშინ უნდა მივიჩნიოთ, რომ ფარნავაზის რეფორმა მხოლოდ თავად კერპებს შეეხებოდა და ქართული „აღწერილობანი“ ქართულ ენაზე ფარნავაზამდე გაცილებით ადრეულ პერიოდში ჩამოყალიბებულა. ასეთ შემთხვევაში უნდა ვიფიქროთ, რომ „აღწერილობანი“, რომელსაც ანატოლიასთან დაკავშირებული ერთ-ერთი ქართველური ტომი ისტორიულ ქართლში მოსვლამდე იყენებდა, ფარნავაზის რეფორმის დროს მხოლოდ შინაარსობრივ ცვლილებას განიცდიდა, – კერპების იკონოგრაფიის შეცვლასთან ერთად შეიცვლებოდა „აღწერილობა“, მესამე კერპის სახელი, თუმც, „აღწერილობის“ ძირითადი სქემა უცვლელი დარჩებოდა; თუ მივიჩნევთ, რომ ფარნავაზმა, როგორც რელიგიურმა და ეროვნულმა რეფორმატორმა, ენობრივი რეფორმები ტაძარშიც განახორციელა, რომ მან არა მხოლოდ საერო ცხოვრებაში, არამედ უპირველესად წარმართულ ტაძარში „განავრცო ენაჲ ქართული“ და მასში დანერგვა „მწიგნობრობა ქართული“, მაშინ ქართულენოვანი „აღწერილობა“ ჩვ. წღ-მდე III ს-ით უნდა დათარიღდეს.

დღეს ჩვენს ხელთ არსებული ტექსტი, მისი ცალკეული სიტყვები, გადაწერისას ამა თუ იმ დროის ენობრივი ნორმების შესაბამისადაც შეცვლილი სახით იქნება მოღწეული (თუ რამდენად არის შემორჩენილი „აღწერებში“ ნაწარმოების მთელი ტექსტიდან გამორჩეული არქაული ფორმები, ეს საკითხი ენათმეცნიერთა კვლევის სფეროა)... თუ ეს ტექსტი ანატოლიასთან დაკავშირებულმა ქართველურმა ტომმა ფარნავაზზე გაცილებით ადრე შექმნა, მაშინ, ბუნებრივია, ენობრივი ცვლილებები თავდაპირველ ტექსტს გაცილებით ბევრჯერ ექნება განცდილი (საერთოდ, ქართველურ ტომთა კულტმსახურებაში ტექსტების არსებობის, შემორჩენილი ქართული აღწერების წერილობითი გზით მომდინარეობის სასარგებლოდ, ხეთური და ქართული აღწერების ზუსტი ტექსტოლოგიური მსგავსების გარდა, სხვა გარემოებაც მიგვანიშნებს, – თუ ერთ-ერთი ქართველური ტომის წარმართული სარწმუნოება უშუალოდ ხეთურს უკავშირდებოდა, თუ მათი კერპები მსგავსი იყო, მაშინ არაფერია უჩვეულო იმაში, რომ ქართველურ ტომებსაც ადრიდანვე ჰქონოდათ ხეთების მსგავსი ტექსტები, მსგავსი ყოფილიყო კულტმსახურებაც).

უძველესი ტექსტი ჩვენამდე მოღწევამდე ცვლილებებს განიცდიდა, მაგრამ ეს გარემოება ხელს არ უშლის იმ მოსაზრების არსებობას, რომ ხეთური „აღწერილობების“ შესაბამისად შექმნილი ქართულენოვანი ტექსტის აღმოცენების სავარაუდო ზღვარად ჩვ. წღ-მდე III საუკუნე ან გაცილებით ადრეული, ხეთების სამოფოსთან კავშირის პერიოდი, მივიჩნიოთ. ვფიქრობთ, ამ მიმართებით მომავალში საჭირო იქნება კვლევა.

თუ ქართული წარმართული რელიგია მწიგნობრული იყო, თუ ქართულ ენაზე საინვენტარო ტექსტები იქმნებოდა, ცხადია, საფიქრებელია, რომ სხვა რელიგიური ტექსტებიც იქნებოდა ამ ტაძარში დაცული და ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანობამდელი ქართული მწერლობის არსებობაზე უფრო თამამად შეიძლება ვისაუბროთ. მით უმეტეს, ამის მეტ საფუძველს პროფ. ლევან ჭილაშვილის არქეოლოგიური აღმოჩენა გვაძლევს (ჭილაშვილი 2000).

ამრიგად, ვფიქრობთ, წმიდა შუშანიკისადმი მიძღვნილი სხვა ნაწარმოების არსებობა არ არის სავარაუდო, მაგრამ ქრისტიანობის დამკვიდრებამდე ქართული მწერლობის გაცილებით ადრე არსებობაზე თამამად შეიძლება ვიმსჯელოთ. ქართულ წარმართულ ტაძარში საინვენტარო ტექსტებთან ერთად, როგორც ითქვა, აუცილებლად იქნებოდა დაცული სხვა რელიგიური ტექსტებიც, – დამოძღვრა, თუ მითები ღვთაებათა შესახებ.

ხსენებულ საკითხებთან დაკავშირებით კიდევ ერთ გარემოებაზე გვინდა გავამახვილოთ ყურადღება: თუ ქართული მწერლობის განვითარების ისტორიას გადავხედავთ, ადვილად შევამჩნევთ, რომ რომ „წმიდა კონსტანტი კახის მართვილობამდე“ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში სულ არაქართველ წამებულებზე იწერება წიგნები. არაქართველად არის წარმოჩენილი წმიდა ნინო, არაქართველები არიან გვირობანდაკი, ანუ წმიდა ევსტათი მცხეთელი, ასურელი მამები, მათ შორის, – წამებული – აბიბოს ნეკრესელი, რაჟდენ პირველმოწამე, არჩილ მეფის შესახებ ნათქვამია, რომ იგი იყო „ნათესავი და ტომი ხუასროვანთა სპარსთა მეფისა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 247); შესაძლოა, ქართველ მრევლს უცნობიერებენ, რომ ქართველთა ქვეყანა ისაა, სადაც უცხოელებს განსაკუთრებით უყვარდებათ ქრისტეს სჯული და მისთვის თავს სწირავენ. შემდგომში ამ იდეამ უფრო გამოკვეთილი

სახე იოანე საბანისძესთან მიიღო. ჩანს, ეს ძველქართულ ლიტერატურულ ტრადიციად უნდა განვიხილოთ.

თუ „წმიდა ნინოს ცხოვრება“ მართლაც ადრეულ პერიოდში შეიქმნა, მაშინ საფიქრებელი ხდება, რომ ქალი მოწამის ცხოვრების აღწერის ტრადიციაც იწყებდა ჩვენში ჩამოყალიბებას, მაგრამ ეს ტრადიცია შემდგომში სხვათა და სხვათა მიზეზის გამო აღარ განმტკიცებულა. „წმიდა ნინოს ცხოვრება“ და „წამება წმიდა შუშანიკისა“, შესაძლოა, ჩანასახში მყოფი ამ ტრადიციის ამსახველი ძეგლები იყოს.

აკად. კორნელი კეკელიძე სავსებით სწორად ამახვილებდა ყურადღებას იმ ფაქტზე, რომ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეა „წმიდა ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ იღებს სათავეს. შემდგომში ეს აზრი პროფ. სოსო მახარაშვილმა განავითარა, – აღნიშნა, რომ ამ მოვლენას პოლიტიკური მიზეზები უნდა ჰქონოდა და ის აზრიც გამოკვეთა, რომ ღვთისმშობლისადმი ქართლის წილხვდომილობის იდეას საეკლესიო გადმოცემაც ედო საფუძვლად (მახარაშვილი 2009: 209-221). არ არის შეუძლებელი, რომ „წმიდა შუშანიკის წამება“ სწორედაც რომ მასზე ადრე დაწერილ „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ლიტერატურულ ტრადიციასაც მისდევდეს, მისი ერთგვარი ზეგავლენის ქვეშაც იყოს მოქცეული. ისევე, როგორც „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“, არც ამ ძეგლში არ არის წარმოჩენილი ღვთისმშობლის ძლიერი კულტი (ერთგან გვაქვს ასეთი წინადადება – „ვიხილე ტარიგი იგი ქრისტჱსი შუენიერად, ვითარცა სძალი, შემკული საკვრელთა მათგან“. თუმცა, აქ ქრისტეს სძალზეა ლაპარაკი და ქრისტიანული პარადიგმა, შესაძლოა, ღვთისმშობელთან არც კავშირდებოდეს. – ძეგლები 1964: 22).

საერთოდ, ვფიქრობთ, „წმიდა შუშანიკის მარტვილობაში“ შეიძლება მოიძებნოს ადგილები, რომლებიც „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ გავლენით უნდა იყოს დაწერილი. მაგალითად, გავიხსენოთ შუშანიკის გარდაცვალების ეპიზოდი: „და ჰმადლობდა ღმერთსა და თქუა: „კურთხეულ არს უფალი ღმერთი ჩემი, რამეთუ მშჳდობით მას ზედა დავწევ და დავიძინე“ (ძეგლები 1964: 28). ფსალმუნიდან მოხმობილ ამ სიტყვების (4, 9) გამოძახილი, შესაძლოა, იყოს „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ შემდეგი სიტყვები, რომელთაც აღსრულების პირას მყოფი ნინო წარმოთქვამს: „დამეძინებიან ძილითა დედისა ჩემისაჲთა საუკუნოდ“ (ძეგლები 1964: 105). ცხადია, ჩვენ არ გვაქვს

საფუძველი იმისა, ეჭვი შევიტანოთ, რომ ნეტარმა შუშანიკმა მართლა წარმოთქვა ეს ფრაზა, – ამჯერად ყურადღებას იმ ფაქტზე ვამახვილებთ, რომ „წმიდა შუშანიკის მარტვილობაში“, შესაძლოა, „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ მსგავსი ეპიზოდი მეორდება, რაც იმ ფაქტზე შეიძლება მიუთითებდეს, რომ შუშანიკისადმი მიძღვნილი ძეგლის ავტორი შუშანიკის მიერ წარმოთქმული ამ სიტყვების გამეორებას „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ზეგავლენითაც ახდენს.

„წმიდა შუშანიკის მარტვილობა“ გვესახება იმ ძეგლად, რომელიც „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ არეალში უნდა განვიხილოთ. ქართული მწერლობის დასაწყისი კი, ვფიქრობთ, გაცილებით ადრეულ პერიოდშია საძიებელი.

დამოწმებანი:

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

ახალი ვარიანტი 1891: ახალი ვარიანტი წმ. ნინოს ცხოვრებისა ანუ მეორე ნაწილი ქართლის მოქცევისა. ექვთიმე თაყაიშვილის გამოცემა. ტფ.: 1891. .

ბარამიძე 1977: ბარამიძე რ. „შუშანიკის წამება“, თბ.: 1977.

ბარამიძე 2003: ბარამიძე რ. ქართული მწერლობის სათავეებთან. // ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ.: 2003.

ბარამიძე 1990: ბარამიძე რ. „ფარნავაზმა ძლიერჰყო ქუეყანა თვისი“. 1990.

გიორგაძე 1985: გიორგაძე გრ. ხეთურ-არმაზული „ტრიადები“. „მნათობი“, № 5, თბ.: 1985.

გოილაძე 2008: გოილაძე ვ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკისა და „მეფეთა ცხოვრების“ ურთიერთმიმართების საკითხი. // სამეცნიერო კრებული „წმინდა ნინო“. თბ.: „არტანუჯი“, 2008.

გრიგალაშვილი 2006: გრიგალაშვილი ი. „წმიდა შუშანიკის წამების დასაწყისი“. // ლიტერატურული ძიებანი, XXVII, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტარტურის ინსტიტუტი, თბ.: 2006.

იაკობ ხუცესი 1917: იაკობ ხუცესი, წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი. ტექსტი, შენიშვნები და ვარიანტები ს. რ. გორგაძის რედაქტორობით. ქუთაისი: 1917.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I, თბ.: 1980.

კლუჩევსკი 2000: Ключевский В. Краткий курс по русской истории. М.: 2000.

კუჭუხიძე 1999: კუჭუხიძე გ. კიდევ ერთხელ „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ დათარიღებისათვის. // ლიტერატურული ძიებანი, XX, თბ.: 1999.

კუჭუხიძე 2000: კუჭუხიძე გ. ქართველი არმაზიანები ქრისტეანული ეპოქის ზღურბლზე. „რელიგია“, № 1-2-3, თბ.: 2000.

კუჭუხიძე 2001: კუჭუხიძე გ. თეიმურაზ ბაგრატიონის ერთი ცნობა და ქართული ანბანის წარმოშობის საკითხი. // ლიტერატურული მედიტაციების სამყაროში. თბ.: 2001.

ონიანი 1978: ონიანი შ. იაკობ ხუცესის „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი“. თბ.: „მეცნიერება“, თბ.: 1978.

ნაჭყებია 2000: ნაჭყებია მ. მასალები „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ დათარიღებისათვის. // საერთაშორისო სიმპოზიუმი – ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი (მოხსენებათა მოკლე შინაარსები). თბ.: 2000.

სირაძე 1989: სირაძე მ. „ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა. „განთიადი“, № 2, თბ.: 1989.

სირაძე 1997: სირაძე მ. „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბ.: 1997.

ქართლის ცხოვრება 1955: ქართლის ცხოვრება. I, სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა. 1955.

ოთხთავი 1979: ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივანე იმნაიშვილმა. თბ.: 1979.

შარაძე 1972: შარაძე გ. თეიმურაზ ბაგრატიონი. ცხოვრება. თბ.: 1972.

ჩხარტიშვილი 1987: ჩხარტიშვილი მ. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, „ცხოვრება წმიდისა ნინოჲსი“. თბ.: 1987.

ძეგლები 1864: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ.გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. გამომც. 1964.

ჭილაშვილი 2000: ჭილაშვილი ლ. წინაქრისტიანული ხანის ქართული წარწერა ნეკრესიდან. // ქართველოლოგია, VII. თბ.: 2000.

ჯავახიშვილი 1980: ჯავახიშვილი ივ. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. წიგნი I. თბ.: 1980.

Gocha Kuchukhidze

"The Martirdom of Saint Shushanik" and The Origins of Georgian Literature

Summary

The history of Georgian writing is generally regarded to begin with "The Martyrdom of St.Shushanik" (5th century) despite the fact that very significant researches have been appeared since the eighties of the last century (by the professors: Revaz Siradze, Marina Chkhartishvili etc.) according to which "The Life of St.Nino" was created not in the 9th or 10th century as it was believed for a long time but in the 4th century, though it has come down to us in an altered form.

In "The Life of St. Nino" there is an episode in which the idols of Kartli (Iberia): Armaz, Gatsi and Ga are described.

Almost similar descriptions of the idols are preserved in the Hittite texts of the 14th or 13th century BC. For illustration we present the text of Hittite and Georgian descriptions:

"The deity Ishtar [goddess] sits. From the shoulders [wings appear]; in the right hand the golden cup [has in the left hand] has golden "kindness". Beneath it there is silver support, [under which] is the image of a lion in silver. On the right of lion's wings [and on the left] the goddess Ninata (and) the goddess Kulita stand. They are in silver, their eyes are of golden".

Let us compare these descriptions with the description of Georgian idols:

"One copper man (Armaz) stands wearing golden helmet, and with jaspers and emerald on the shoulder straps; and in his hands he has a double-edged sword glittering and rotating in his hands, (…) and to the right of him there is a golden idol whose name is Gatsi, and to the left of him there is a silver idol and its name is Ga".

It is evidenced from the texts that Georgian paganism must have had some connection with the Hittite world as was stated by Grigol Giorgadze.

It is known that the Hittites preserved these texts at the temple so as in case of damage they could restore the idol according to the data kept in the text. It seems they had the same purpose in Kartli.

It is very doubtful that anybody could have kept it in mind as to what kind the inventory text of technical character preserved in the 4th–

century heathen temple was up to the 9th or 10th century (the manuscripts are of 10th century). It is also questionable that this inventory text itself had been kept up to the 9th or 10th century and then included into "The Life of St. Nino" (if they had desire to preserve the old texts on Georgian paganism, they would have kept significant manuscripts on inventory texts). It seems very unlikely that these texts of technical character were taken off from the abolished pagan temple in the 4th century and inserted to the "The Life of St. Nino" for accurate description of the idols. The existence of this text in "The Life of St. Nino" is additional evidence that the mentioned composition was of an earlier period because in the 9th or 10th centuries these texts could not have appeared in "The Life of St. Nino".

Besides the inventory texts, clearly, other kinds of ecclesiastical texts must have been preserved in Georgian pagan temple.

When and what language these texts must have been preserved in Kartli?

In Grigol Giorgadze's view after the downfall of the Hittite kingdom (ca 1200 BC) from the territory of the Upper Euphrates part of the ancient Georgian tribes – Mushki moved to the north, another part must have moved from the south and they appeared to transfer religious traditions connected with Hittite kingdom to historical Kartli as well. These traditions must have been changed during the conduction of cult reform by the King of Kartli (Iberia) Parnavaz in the 3rd century BC.

The king Parnavaz set up the idol of Armaz which has connection both with the Iranian Ahura Mazda and Greek-Roman Zeus and Jupiter, but there is only resemblance as it has its own independent unique identity. It seems that the triad of deities had already been existed before Parnavaz's reform but Armaz was replaced by Hettite-Luwian Arma, Armaz took its place that was created by Parnavaz on his name.

The reformatory activity of Parnavaz seems to be closely connected with the linguistic side of worshipping. According to Leonti Mroveli Parnavaz "spread the Georgian language". No other language was spoken in Kartli since then. It is also said that Parnavaz created Georgian "*mtsignobroba.*" The Georgian word "*mtsignobroba*" is defined by the scholars as alphabet and as literacy, i.e. according to the second point of view Parnavaz had established Georgian written language in the Kingdom, it is very likely that Parnavaz made Georgian the official language.

No matter how we comprehend the word – "*mtsignobroba*", one thing is certain –Georgian language appeared to attain the highest status during the reign of Parnavaz in Iberia. In Parnavaz's kingdom the Armaz temple was considered as ideological centre, _ it is rather unbelievable that in the country where, as Leonti Mroveli puts it, "besides Georgian, no other language was spoken", that the language of worship service not to be Georgian. The description of the main idols of Kartli must have been one of the most important texts kept in the pagan temple of Kartli and it is doubtful to be written in any other language.

As old Georgian historical source "*Matiane Shemecnebata*" reports, Georgian priests had already had Georgian script before Parnavaz which was used in the.

If we consider that Parnavaz as a reformer, implemented language reform not only in the secular life but first of all he "spread the Georgian language" in the pagan temple, then the Georgian texts must be considered to be created in the 3rd century BC.

If Georgian priests had already used Georgian texts in the temples, then it may be supposed that Parnavaz took the Georgian script already existed since Hittites in this temple from the pagan temple for secular use. In this case the words created "mtsignobroba" mean just this. It should be noted that the creation of Georgian script prior to Parnavaz (3rd century BC) must be linked to Hittites epoch.

The oldest text came down to us in "The Life of St.Nino" must have undergone the alteration mainly during conduction of religious reforms in Parnavaz time.

We can speak with more certainty on the existence of Georgian writing in pre-Christian times.

III

ცურტავი (ქოლაგირი). დედათა მონასტერი

ივანე ამირხანაშვილი

ისტორია და აგიოგრაფიული თხზულება

გიორგი მერჩულე თავისი თხზულების შესავალში ხაზგასმით წერს: მოგითხრობთ იმას, რაც წმიდა გრიგოლის მოწაფეთაგან და მოწაფის მოწაფეთაგან გამიგონიაო. სავსებით ნათელია ავტორის პოზიცია – იგი ჰყვება ჭეშმარიტ ამბავს, რომლის უტყუარობის გარანტად, მისი აზრით, თვითმხილველთა გადმოცემები უნდა მივიჩნიოთ. ეს არის დოკუმენტური თხრობის პრინციპი და ამ პრინციპს მთხრობელი დეკლარაციული ფორმით ამტკიცებს. მაგრამ როცა საგანს მტკიცება ესაჭიროება, ეს იმას ნიშნავს, რომ არსებობს საპირისპირო მოდუსი, საწინააღმდეგო დებულება, გნებავთ, საპირისპირო თვალსაზრისი, რომელიც ლოგიკურად თუ არა, ქვეცნობიერად მაინც უარყოფს მოცემულ მტკიცებას.

ყოველი მტკიცება თავის თავში ატარებს ანტინომიის ჩანასახს. ის, რასაც ვამტკიცებ, ჩემთვის ჭეშმარიტებაა, მაგრამ სხვისთვის შეიძლება არ იყოს ჭეშმარიტება, ანდა შეიძლება სხვისთვის ჭეშმარიტება იყოს ის, რასაც უარვყოფ ჩემს მტკიცებაში.

თავისი მტკიცებით გიორგი მერჩულე ნება-უნებლიეთ აღიარებს იმ ფაქტს, რომ აგიოგრაფიულ თხრობაში არსებობს სივრცე, რომელიც შეიძლება შეივსოს არა დოკუმენტური, არა ნამდვილი, არამედ გამონაგონი, ფიქტიური ნაკადით.

ივანე ჯავახიშვილი წმინდანთა ცხოვრებებსა და მარტვილობებს საისტორიო მწერლობის ორგანულ ნაწილად მიიჩნევდა, რითაც აგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობით სანდოობას აღიარებდა, იგი იმასაც დასძენდა, რომ ქართული სამოქალაქო საისტორიო დარგი საეკლესიო მწერლობისგან განვითარდა (ჯავახიშვილი 1945:13). თუმცა, თუ აგიოგრაფია ისტორიოგრაფიის ნაწილია, მაშინ როგორ ხდება, რომ ისტორიოგრაფია ვითარდება აგიოგრაფიის წიაღში, ანუ როგორ იტევს ნაწილი მთელს? დამაფიქრებელი კითხვაა, ამი-

ტომ სანამ პასუხს გავცემდეთ, მანამ მოგვიწევს გარკვევა იმისა, თუ

რა არის ისტორია?

სად არის ისტორია?

როგორია ისტორია?

ისტორია არსებობს იმდენად, რამდენადაც არსებობს წერილობითი ძეგლი, დაწერილი სიტყვა, იგივე ტექსტი, თუმცა შეიძლება ყველაფერი იმის აღნიშვნით დავიწყოთ, რომ ადამიანი, თავისი ინდივიდუალური, თავისთავადი, განუმეორებელი ბედის გათვალისწინებით, ისტორიული არსებაა და ადამიანის სული არის ის ადგილი, სადაც ისტორია ახორციელებს თავის თავს. წარსულში ჩვენც ვმონაწილეობთ იმდენად, რამდენადაც შეგვიძლია გავეცნოთ წარსულს და ამ გაცნობაში, ამ ცოდნაში თანაარსებობს ორი დრო – ინდივიდუალური და ზოგადი დრო.

ისტორიოგრაფიის მიზანი უბრალოა – გამოარკვიოს ფაქტები და აღადგინოს კავშირი ამ ფაქტებს შორის. სირთულე იწყება იქ, სადაც ისტორიკოსი არა მარტო არკვევს და შეისწავლის ფაქტებს, არამედ ცდილობს მათ წვდომას, გააზრებას და იმის ძიებას, თუ როგორ მოქმედებს ღვთიური საწყისი ისტორიაში.

სწორედ ამ გზაზე გადადგმულ პირველ ნაბიჯად ითვლება ის, რომ ვიწყებთ გაგებას, თუ როგორ უკავშირდებიან ერთმანეთს ისტორიის ფაქტები (ტოინბი 2003: 122).

ისტორიაში ღვთიური საწყისის ძიება სუბიექტური ინტერესის სფეროს განეკუთვნება და ამიტომაც ძიება ემოციის, იდეის სახით წარმოგვიდგება. ისტორიული მოვლენების ხასიათსა და სტრუქტურას ადამიანთა ემოციური და იდეალისტური განწყობილებები განსაზღვრავენ.

როგორც რაიმონ არონი წერს, არ არსებობს ინტერესი, იდეის საბურველში გახვევას და მისი საშუალებით თავის დაცვას რომ არ ესწრაფვოდეს, არ არსებობს ვნება, იდეალურ ან ისტორიულად აუცილებელ მიზანს რომ არ ეძლეოდეს თავდავიწყებით (არონი 2000: 460).

არსებობს ასეთი ფრანგული გამოთქმა: „ადამიანები ქმნიან თავიანთ ისტორიას, მაგრამ არ იციან ისტორია, რომელსაც ქმნიან“.

ადამიანი თავისი დროის, თავისი „სიცოცხლის ისტორიის“ განმავლობაში ჩართულია იმ პროცესებში, რომლებიც

ქმნიან მის თანამედროვე ისტორიას, მაგრამ ყოველივე ეს ისტორიად იქცევა მაშინ, როცა იგი ტოვებს თავის დრო-სივრცეს და მის ნაცვლად მოდის სხვა თაობა და სხვა დრო-სივრცე, რომელსაც, თავისი შესაძლებლობების მიხედვით, მეტაფიზიკურ პლანში გადააქვს წინამორბედი თაობის პრაქტიკული ყოფიერება და მისი გათვალისწინებით ფასეულობათა ახალ წყებას აყალიბებს.

ფასეულობა, როგორც ტრადიცია, ტექსტის სახით ფორმდება, ოღონდ ისე, რომ ტექსტის შინაარსი არ ემთხვევა ყოფიერების შინაარსს – არც მოცულობით და არც სტრუქტურით. ყოფიერება არასოდეს არ არის ისეთი, როგორსაც წიგნში ვხედავთ. ბასილი ზარზმელი იტყვის, წიგნი არის „სიტყვისმიერი გამოხატვა ვრცელისა ცხორებისა“-ო. ცხოვრება სხვაგვარად განსაზღვრავს თავისი ლიტერატურული თვითდადგენის წესს, ტრანსფომირებულად, სხვაგვარი მოდიფიკაციით გადადის წიგნში.

ცხოვრება წიგნში უარყოფს თავის თავს იმისათვის, რომ გადარჩეს, რომ იყოს ისეთი, როგორიც მისთვის არის მისაღები (დერიდა 2000: 122). თვითუარყოფის მომენტში ყოფიერება თავის პირობებს უყენებს ავტორს, ავტორი კი, პირიქით, ცხოვრების წინაშე აყენებს მოთხოვნებს. ამ წინააღმდეგობას არეგულირებს სიტყვა, როგორც გამოსახვის საშუალება. ჩნდება სტილი – ცხოვრების ლიტერატურული მიზანსცენა. თხრობის წერილობითი ფორმა მეისტორიეს საშუალებას აძლევს დააკანონოს თავისი შემოქმედებითი პრეტენზიები. ივანე ჯავახიშვილი საგანგებოდ შენიშნავდა, რომ ქართული საისტორიო მწერლობის ტრადიციის თანახმად, ღირსეული ისტორიკოსისთვის საუგო იყო თხრობის უბრალო, ლიტონი სიტყვით დაწერა.

ხატოვანება თხრობის შინაგანი თვისებაა. არ არსებობს ისტორია ტროპოლგიისა და რიტორიკული ფორმების გარეშე. „ეფექტების თეორიის“ მიხედვით, საისტორიო თხრობის ძალა მხატვრული საშუალებების გამოყენებაში ვლინდება (რიკიორი 2004: 329). ამის კლასიკური მაგალითია ძველი აღთქმის წიგნები, რომლებშიც ისტორიული მეხსიერება სხვა მხრიდან არის განათებული, რეალური მოვლენები მოთხრობილია აშკარად გამოკვეთილი სტილიზებული აქცენტით, ფაქტობრივად გაუქმებულია ზღვარი ლიტერატურასა და მატიანეს შორის.

ისტორიის ინტერტექსტუალური ფაქტურა, ანუ ენობრივ-ლიტერატურული ნაკადი უდავო ფაქტია, მაგრამ გასათვალისწინებელია, რომ აქ ლაპარაკია ზედაპირზე და არა სიღრმეებზე, სადაც განსხვავება, ლიტერატურასთან მიმართებით, წესია, მსგავსება კი – გამონაკლისი.

არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მხატვრული ტექსტი ქმნადობის შედეგია, როგორც ენობრივი, ისე სახეობრივი თვალსაზრისით. იგი ქმნის სამყაროს, რომელშიც ჩადებულია „არაპროგნოზირებადი თვითგანვითარების მექანიზმები" (ლოტმანი 2000: 354).

ისტორია კი ვალდებულია აღწეროს ზუსტად ის, ან მიუახლოვდეს იმას, რაც სინამდვილეში იყო და, შეძლებისდაგვარად, თავიდან აიცილოს ჟანრისთვის შეუთავსებელი „თვითგანვითარების მექანიზმები", ანუ მხატვრული გამონაგონი.

არისტოტელეს განმარტებით, ისტორიაში წარმოებს დროის ერთი მონაკვეთის გაშუქება, სადაც შეიძლება ამბებს ერთმანეთთან შემთხვევითი კავშირი ჰქონდეთ, მაშინ, როცა მხატვრულ ნაწარმოებში შუქდება ერთი მოქმედება, რომელშიც ყველა ამბავი კონცენტრირებულია ერთი მთლიანი ამბის გარშემო და აქვს თავისი დასაწყისი, შუა ნაწილი და ბოლო (არისტოტელე 1944: 50).

ლიტერატურული აზროვნება იწყება მოვლენის ფენომენოლოგიურ სიღრმეში, სადაც მწერალი თვითონ ირჩევს, საით წავიდეს – მომხდარი ამბის ობიექტური მთლიანობისკენ, თუ სუბიექტური ნაწილისკენ. მემატიანისთვის ფაქტი არის დასრულებული დრო, სრული ნამყო, მწერლისთვის კი – დაუსრულებელი აწმყო.

როგორც ისტორია არ არის მარტო ქრონიკა და ფაქტების გროვა, ისე ლიტერატურა არ არის მარტო სიუჟეტი და მეტაფორები. გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ შინაგანად რა იდეას ატარებს ჟანრი, რა ინტენცია, რა ჩანაფიქრი დევს მის თვითგანვითარებაში, რადგან, როგორც ცნობილია, სულ სხვაა ისტორიის იდეა და სულ სხვა – ლიტერატურის იდეა.

აგიოგრაფიასა და ისტორიას შორის არსებობს მსგავსება, ორივე ასახავს წარსულს და ორივე განკუთვნილია შემდგომი დროისათვის, რომელშიც ერთ კულტურულ სივრცედ მოიაზრება აწმყო და მომავალი. ზოგიერთი აგიოგრაფიული თხზულების შესავალში ჰეროდოტეს ისტორიის შესავლის

რემინისცენციებიც კი შეიმჩნევა – „რომ არ უნდა იქნეს დავიწყებული გამოჩენილ მოღვაწეთა საქმიანობა“ და ა. შ. ორივე ჟანრის პრინციპია ინდივიდუალური მეხსიერების გარდასახვა კოლექტიურ მეხსიერებად. შეიძლება აგიოგრაფიული ნაწარმოები ისტორიულ წყაროდ გამოვიყენოთ, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ვერ ვიტყვით, რომ იგი საისტორიო ჟანრის თხზულებაა. უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ საქმე გვაქვს იდეურ, მსოფლმხედველობრივ და ესთეტიკურ სხვაობებთან. ერთი ასეთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება. ვთქვათ, გადავწყვიტეთ დავწეროთ საქართველოს ლიტერატურული ისტორია, ანუ ქართველი ერის ისტორია ლიტერატურასთან კავშირში. რომელ ტექსტს მივანიჭებთ განსახილველი მასალის სტატუსს – „შუშანიკის წამებას“ თუ ჯუანშერის თხზულებას? რა თქმა უნდა, „შუშანიკის წამებას“. ისტორიული თხზულება ვერ იქნება ჟანრზე მეტი, რაც არის, ის არის – თავისთავადი, თვითკმარი, თავის თავში არსებული.

აგიოგრაფიული თხზულება ჰყვება ამბავს და არა ისტორიას. ამბავი არის ის კონკრეტული რეალობა, რაც მოხდა, ისტორია კი – ამ რეალობის აღდგენის საშუალებათა სისტემა. ეს კარგად არის გამიჯნული გერმანულ ენაში: ამბავი – Geschichte, ისტორია – Historie. ასევეა ინგლისურშიც – history – ისტორია და story – ამბავი, თხრობა.

ისტორიოგრაფიის მიზანია მოვლენების თანდათანობით შეცნობა, ფაქტების დიალექტიკური ანალიზი; აგიოგრაფია ინტერესდება მოვლენათა ურთიერთმოქმედების შედეგით. ფერწერის ენაზე რომ ვთქვათ, მეისტორიეს აინტერესებს პერსპექტივა, აგიოგრაფოსს – ფონი. ისტორიკოსი გვიხსნის, აგიოგრაფოსი – მოგვითხრობს. პირველი ახდენს ისტორიის დეინდივიდუალიზაციას, მეორე – ისტორიის ინდივიდუალიზაციას, ანუ გმირის, ინდივიდის სახეში ახდენს მოვლენათა შინაარსის თავმოყრას. პირველის ხედვა რეტროსპექტულია, მეორისა – ინტროსპექტული (იმ თვალსაზრისით, რომ ავტორი იხედება გმირის სულიერ ბიოგრაფიაში).

ისტორიკოსი შედის მოვლენის სიღრმეში და ალაგებს მის სტრუქტურას, არკვევს, თუ რა, როგორ და რატომ მოხდა, ცდილობს იყოს ობიექტური და გამოიყენოს თხრობის შესაბამისი ტექნიკა, რომელიც შექმნის ილუზიას, რომ ისტორია თვითონ ჰყვება თავის თავს.

აგიოგრაფიაში ჩადებულია განსაკუთრებული ფსიქოლოგიური მექანიზმი, რომელიც აქტიურად პულსირებს მძაფრი სუბიექტური განწყობილებების ფონზე და თხრობის დინება მიჰყავს მკაცრად შემოსაზღვრულ კალაპოტში, სადაც ყველაფერი ხდება აღმსარებლობის წესის მიხედვით. აგიოგრაფიულ თხზულებაში არ არის და არც შეიძლება იყოს ფაქტების კოორდინაცია, მოვლენათა სინთეზი, იგი, როგორც ისტორიით დატვირთული მეხსიერება, ქმნის ახალ, სიცოცხლისუნარიან მეხსიერებას, რომელიც საზოგადოებრივი კონცეფციის სახით იარსებებს დროსა სივრცეში. მისი პერსონაჟი არის სუბიექტი, რომელიც თავისი ბიოგრაფიით საზოგადოებისთვის მნიშვნელოვან რეალობას ქმნის, თუმცა ეს არ არის საზოგადოების ისტორია, თუნდაც იმიტომ, რომ საერთოდ ისტორია არ არის პიროვნებათა ბიოგრაფიების ჯამი და, სხვათა შორის, არც პიროვნების ბიოგრაფიაა საზოგადოების ისტორიის დაყოფა-დანაწევრების შედეგი. აგიოგრაფიის მეტაფიზიკური ყოფიერების წარმოსაჩენად ნაკლებად გამოიყენება ისტორიული მასალა, ყოველ შემთხვევაში, მას მეორადი ფუნქცია აკისრია და თანაც სახეცვლილი, გამჭვირვალე და ეფემერულია.

სხვა არის ისტორიის ფაქტი, სხვა – აგიოგრაფიის ფაქტი. შესაბამისად, ისტორიკოსის მზერა სისტემურია, იგი მთლიანობაში, მოვლენათა ურთიერთკავშირში აღიქვამს ფაქტებს, აგიოგრაფოსი მთლიანობიდან იღებს ცალკეულს და აქედან ქმნის თავის ნარატივს, თავის თხრობას. მაგალითად, იაკობ ხუცესი მხოლოდ გაკვრით, ყოველგვარი კონტექსტის გარეშე ახსენებს შუშანიკის მამას – ვარდან მამიკონიანს, ანტიირანული მოძრაობის გმირს, ხოლო ისტორიკოსი, არშუშა პიტიახშის კარზე აღზრდილი ლაზარ ფარპეცი, რომელიც პირადად იცნობდა იაკობის თხზულების ყველა პერსონაჟს, საერთოდ არ ახსენებს შუშანიკის წამების ფაქტს, მაშინ, როცა დაწვრილებით განიხილავს მამიკონიანთა სანათესაოს ისტორიას. ფარპეცი ვერ ხედავს შუშანიკის წამების მნიშვნელობას (ჯანაშია 1980: 70), მისთვის ეს არ არის ისტორიულ მოვლენათა თანმიმდევრული განვითარების ნაწილი. ერთი მხრივ, ფარპეცის დუმილი და მეორე მხრივ, იაკობის მეტყველება ამტკიცებს იმ ჭეშმარიტებას, რომ ფაქტი, როგორც ასეთი, ისტორიულის გარდა შეიძლება სხვა შინაარ-

სსაც ატარებდეს და ამ შინაარსის აღმოჩენა და განზოგადება არის მოვალეობა მწერლისა და არა ისტორიკოსისა.

არსებობს შებრუნებული ვარიანტიც, როცა აგიოგრაფია არ ითვალისწინებს ისტორიულ რეალიებს. ნიკოლოზ ჯანაშია ყურადღებას მიაქცევდა იმას, რომ „შუშანიკის წამების“ ავტორი განსაკუთრებულ სიფრთხილეს იჩენს პოლიტიკური თემების მიმართ, იაკობი არაფერს წერს ქართლში არსებულ ვითარებაზე, სიტყვას არ ძრავს ვარსქენისა და ვახტანგ გორგასლის მწვავე დაპირისპირებაზე. მართებულია მკვლევარის დასკვნა, რომ იაკობის სიჩუმე არ არის უცოდინარობის სიჩუმე. ეს არის სიჩუმე აღწერილი ამბის უშუალო მონაწილისა, რომელსაც აქვს დუმილის მიზეზი და უფლებაც. იაკობს არ სურს იყოს პოლიტიკურ მოვლენათა მემატიანე, არ სურს იყოს ისტორიკოსი, მითუმეტეს, ამას არც ნაწარმოების ჟანრული სპეციფიკა მოითხოვს მისგან.

ამგვარად, აგიოგრაფიული ტექსტის ავტორის ფსიქოლოგიური განწყობა განსხვავდება მემატიანის განწყობისაგან, მკაცრად რომ ვთქვათ, რაც ერთისთვის მისაღებია, მეორისთვის მიუღებელია. ის, რაც აგიოგრაფოსისთვის ფაქტს წარმოადგენს, შეიძლება ისტორიკოსისთვის არ იყოს ფაქტი. მაგალითად, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მეჭურჭლე ქალის სიტყვები – „გარდარეული სიყუარული აქუს ჩემდა მომართ კურაპალატსა“ – ავტორისთვის წარმოადგენს ფსიქოლოგიურ დეტალს, გარკვეული ეპიზოდის კონცეპტუალურ ნაწილს, ისეთ ერთეულს, რომელიც ისტორიკოსს ნაკლებად დააინტერესებდა, ვინაიდან ეს არ არის ქრონიკის, საზოგადოებრივი ცხოვრების მატიანის მონაცემი. აგიოგრაფიული ნაწარმოების ავტორის აზროვნებაში ისტორიულ ცნობიერებას ძირეულ მოვლენად ვერ მივიჩნევთ, ის უფრო მეორეული ნაკადია, რომელიც თარიღიანი ფაქტების შეკრებითა და მათ შორის მიზეზობრივი კავშირების ძიებით არ არის დაკავებული.

მეისტორიე თვითონ შედის მოვლენებში, დამოუკიდებლად აკვირდება და სწავლობს ფაქტებს, აგიოგრაფოსი კი თავისი გმირის მეშვეობით ეცნობა ფაქტებს, მოვლენათა სიღრმეებში გმირს მიჰყვება, როგორც დანტე ვერგილიუსს.

მისაღებია პოლ ვენის მარტივი და ზუსტი ფორმულირება: „ისტორია მოგვითხრობს იმას, რაც მოხდა, უბრალოდ, მოგვითხრობს იმიტომ, რომ მოხდა... ისტორია არ არის აგიოგრაფიული, დამოძღვრითი“ (ვენი 2003: 67).

ისტორია აგიოგრაფიის ანტითეზაა თუნდაც იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ისტორიის ფუნქცია არის აღნუსხვა, აგიოგრაფიისა კი – პანეგირიკი, ხოტბა; აგიოგრაფიის მიზანი არ არის ისტორიული მოვლენის ინტერპრეტაცია. მართალია, აქ გარკვეულ ეპიზოდებში შეიძლება მოვლენა ახდენდეს თვითინტერპრეტაციას, მაგრამ ეს არ ცვლის საგნის არსს, მკითხველში არ იცვლება აღქმის ტიპი, ანუ, ვილჰელმ დილთეის ტერმინით რომ ვთქვათ, „ფსიქიკური მოქმედების ფორმა“.

აგიოგრაფიული თხზულების ავტორი დიახაც ხედავს მოვლენას როგორც ისტორიული პროცესის ნაწილს, მაგრამ საკითხავია, რა არის მისთვის ისტორიული პროცესი? – საზოგადოება, პოლიტიკა, კულტურა თუ იდეოლოგია? როგორ გარდაისახება მოვლენა მწერლის წარმოსახვაში, უდრის თუ არა მოვლენა თავის თავს იქ, სადაც წარმოსახვა იწყებს მოქმედებას?

აგიოგრაფიული მოვლენა არ იბადება იმ დროს, იმ მომენტში, როცა იწერება, როცა ტექსტად გარდაიქმნება, როცა შედის სიუჟეტურ მოქმედებაში. მას წარმოშობის ხანგრძლივი გზა აქვს და წარმოშობამდეც არსებობს, როგორც იდეოლოგიური ყოფიერება, მისთვის დრო და სივრცე წინასწარვეა გამზადებული ჟანრის კანონებში. ყოველი კერძო მოვლენა კანონის პირველსაწყისში ერთიანდება.

პირველსაწყისი, ანუ არქეტიპი არის ის „ჯიუტი“ საძირე, რომელზედაც რა ისტორიული ფაქტიც უნდა დაამყნო, მაინც ერთგვაროვან ნაყოფს მიიღებ. ამის თვალსაჩინო მაგალითია XVIII საუკუნის მოღვაწის, დავით გარეჯის კულტურული კერის ცნობილი წარმომადგენლის ბესარიონ ბარათაშვილ-ორბელიშვილის „არჩილ მეფის მარტვილობა“, რომელიც ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის თხზულებათა კომპილაციას წარმოადგენს. ბესარიონ ბარათაშვილ-ორბელიშვილი ყველანაირად ცდილობს, ისტორიული მასალა აგიოგრაფიული ლიტერატურის კუთვნილებად აქციოს. იგი მეტაფრასტიკის ხერხებით ავრცობს წინამორბედ ტექსტებს, ემოციურად მუხტავს სიტყვას და ფრაზას, ერთი სიტყვით, აგიოგრაფიული ფაქტურით აფორმებს თხრობას. მას არ სურს იყოს ნოვატორი, მისი მიზანია შეუერთდეს ისტორიულ-კულტურულ ტრადიციას, რომელიც, როგორც პროცესი, ოთხასი წლით ადრე – XIII საუკუნეში შეჩერდა.

ბარათაშვილ-ორბელიშვილი კი არ აწესრიგებს აგიოგრაფიულ კანონს, არამედ აგიოგრაფიული კანონი იწესრიგებს თავს ბარათაშვილ-ორბელიშვილის ხელით. დავარქვათ ბარათაშვილ-ორბელიშვილის მცდელობას ლიტერატურული ნოსტალგია, სულერთია, მასში მაინც საუკეთესოდ არის გამოხატული არქეტიპის ძალა. აქ ხდება არა განახლება, არა რეკონსტრუირება, არამედ ძველთან დაბრუნება, სტერეოტიპის აღდგენა. რაც უფრო დინამიკურია ძველი, მით უფრო სტატიკურია ახალი. მიუხედავად ამისა, მათ აქვთ საერთო მიზეზობრივი კავშირი. როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში მთავარ როლს ასრულებს სოციალური დაკვეთა. ქრისტიანული საზოგადოება ბარათაშვილ-ორბელიშვილის დროსაც იმ პრობლემის წინაშე დგას, რა პრობლემის წინაშეც იდგა, ვთქვათ, იაკობ ხუცესის ან იოვანე საბანისძის დროს. ორივე შემთხვევაში საზოგადოებრივი იდეალი, საზოგადოებრივი მოთხოვნილება დიალექტიკურ კავშირშია ჟანრის არსებობასთან.

გვიანი ფეოდალური ხანის აგიოგრაფიამ მარტო რიტორიკული ხერხების არსენალი კი არ გადაიღო, არამედ გადაიღო იდეაც – ზუსტად გააზრებული ეროვნული იდეა. აი, რა არის მთავარი. აგიოგრაფიაში ობიექტურ ისტორიაზე მეტად იდეის ისტორიაა საძიებელი, ვინაიდან აქ ფაქტი სულიერი დოკუმენტაციის სტატუსს ატარებს.

იდეა, როგორც ისტორიული კლიშე!

ეს არის ლიტერატურული მსოფლმხედველობის საკმაოდ მყარი თეორია. რაც შეეხება პრაქტიკას, ანგარიშგასაწევია ის, რომ კონკრეტული ადამიანები ავალებენ კონკრეტულ ადამიანს, დაწეროს კონკრეტულ ადამიანზე, რომელიც კონკრეტული ძაფებით არის დაკავშირებული სინამდვილესთან, საზოგადოებასთან, ისტორიასთან.

როგორც ზემოთ ითქვა, ადამიანი ისტორიული არსებაა, იგი იმყოფება ისტორიაში და ისტორია იმყოფება ადამიანში. ადამიანს ვერ გამოაცალკევებ ისტორიიდან და ვერც ისტორიას გამოაცალკევებ ადამიანისგან (ბერდიაევი 2001: 21).

პიროვნულ-კონკრეტულისა და ზოგად-ისტორიულის შეერთებამ შექმნა ათონის ლიტერატურული სკოლა, ქართული კულტურის უდიდესი ქრონოტოპოსი, სადაც ყველაზე თვალსაჩინოდ არის გამოვლენილი ქართული ისტორიული იდეის შინაარსი.

ათონელები თავისებურად ხედავენ ისტორიას, თავისებურად გაიაზრებენ ისტორიულ მოვლენებსა და იმ გარემოს, სადაც უწევთ ცხოვრება და მოღვაწეობა. მათ აქვთ კონკრეტული მიზანი – ათონის სულიერ-კულტურული ტრადიციის დაცვა-შენარჩუნება – და ყოველგვარ მოვლენას ამ თვალთახედვით უყურებენ. ამიტომ მათ შემოქმედებაში ბიზანტიური რეალიები წარმოგვიდგება გარკვეული ლოკალის სახით, რომლის არეში არ ხვდება ბევრი ისეთი მოვლენა, რაც იმპერიის ისტორიის ქრესტომათიულ ნაწილს წარმოადგენს, ისინი თავს უფლებას აძლევენ გამოტოვონ ისეთი ფაქტები, როგორ ფაქტებსაც ისტორიკოსი არ გამოტოვებდა.

როგორც ცნობილია, 330 წელს რომის იმპერატორმა კონსტანტინემ იმპერიის დედაქალაქად გამოაცხადა ბოსფორის ნაპირებზე მდებარე მეგარის კოლონია – ბიზანტიონი და მას კონსტანტინეპოლი უწოდა. ამით საფუძველი დაედო აღმოსავლეთ რომის იმპერიის შექმნას, რაც ოფიციალურად 476 წელს გაფორმდა.

კონსტანტინეპოლელი იმპერატორები თავიანთ სამფლობელოს ყოველთვის რომის იმპერიას უწოდებდნენ, თავიანთ თავს კი რომაელებს. „ბიზანტიის იმპერიის“ ცნება გვიან, რენესანსის პერიოდში გაჩნდა.

იმპერიის ყველა მოქალაქე, თუნდაც ბერძენი ყოფილიყო, რომაელად იწოდებოდა. ეს ტრადიცია ჩვენს დრომდე შემორჩენილა. ყოველ შემთხვევაში, XX საუკუნის 40-იან წლებში არნოლდ ტოინბი წერდა, დღესაც, ბერძენ გლეხს რომ ჰკითხო, ვინ ხარო, ცოტა ხნით დაფიქრდება და გეტყვის, „რომეიოს“, ესე იგი, მარადიული რომის იმპერიის მართლმადიდებელი ქვეშევრდომიო (ტოინბი 2003: 375).

ბიზანტიის იმპერია ზეეროვნული მოვლენა იყო, ამიტომაც სახელწოდებად აირჩია არა „ჰელლას“ – საბერძნეთი, არამედ „რომი“. ზურაბ კიკნაძის აზრით, „რომი“ ანუ „ჰრომი“ იყო თითქმის სიმბოლური სახელი, რომელიც „ძალის“ ასოციაციას იწვევდა. „ჰრომე“ გამოხატავდა უნივერსალურს, რასაც ვერ იტვირთავდა „ჰელლენ“, რადგან იგი „წარმართის“ მნიშვნელობით იყო დამკვიდრებული „ახალი აღთქმის“ წიგნთა წყალობით“ (კიკნაძე 2002: 133).

მაგრამ აქ იყო დაშვებული დიდი შეცდომა, რამაც საბედისწეროდ იჩინა თავი გვიან შუა საუკუნეებში. იმავე ტოინბის მოსაზრებით, სწორედ რომის იმპერიის აჩრდილით გა-

ტაცება, დრომოჭმული ინსტიტუტის აღდგენისა და გაიდეალების ამაო ცდა იყო ბიზანტიის დაღუპვის მიზეზი (ტოინბი 2003 II: 327).

ათონელების თხზულებებში ბიზანტიას ზოგჯერ კი ეწოდება „ჰრომი“, „ქუეყანაი ჰრომისაი“, მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს გამონაკლისის სახით, ოფიციალური ეტიკეტის დაცვის მიზნით კეთდება, სინამდვილეში პრინციპულად არის გამიჯნული ძველი და ახალი რომის ცნებები. უფრო ხშირად მთაწმიდელები აღმოსავლეთს ანუ ბიზანტიას უწოდებენ საბერძნეთს, დასავლეთს კი – „ჰრომს“. ეს არის ნაწილი კონცეფციისა, რომელსაც ქართველი მოღვაწეები იყენებენ ბერძენ ბერებთან გამუდმებული დაპირისპირების დროს. ისინი აშკარად, დაუფარავად ამჟღავნებენ სიმპათიებს დასავლეთ რომის მიმართ. კონსტანტინეპოლის სამეფო კარზე გამართულ დისკუსიაში გიორგი ათონელი პირდაპირ განუცხადებს იმპერატორსა და იქ შეკრებილ ბერძნებს: ქრისტიანობის აღიარების შემდეგ თქვენში მრავალგზის შემოსულა ერესი და ცთომილება, ხოლო რომაელები („ჰრომნი“) არასოდეს შემცდარან და მათში არანაირ ერესს არ შეუღწევიაო (ძეგლები 1963: 250).

ბერძენ ბერებთან დაპირისპირების ფონზე ქართველები განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდნენ საიმპერატორო ხელისუფლების დოქტრინას, რომლის მიხედვით, ბიზანტიის იმპერატორი გამოცხადებული იყო მთელი ქრისტიანული სამყაროს მეთაურად.

ბიზანტიის ეკლესიას ჰქონდა გარკვეული თავისუფლება, მაგრამ პოლიტიკურად და ეკონომიკურად ყოველთვის ცენტრალიზებულ სახელმწიფო სისტემაზე იყო დამოკიდებული (უდალცოვა 1984: 33). რა თქმა უნდა, სახელმწიფოზე იყო დამოკიდებული ათონის მთის ნებისმიერი მონასტრის ბედიც.

ათონელთა თხზულებებში არ ჩანს კონსტანტინეპოლის სამეფო კარის ცერემონიულ-პარადული ესთეტიკა, სამაგიეროდ, ჩანს ურთიერთობები, რომელსაც წარმატებით იყენებდნენ იოანე, ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელები. იოანემ პირადად ბასილი ბულგართმმუსვრელისგან (976-1025) მიიღო სავანის დაარსების ნებართვა და შემწეობა. ეს, რა თქმა უნდა, თორნიკესი და დავით კურაპალატის დამსახურება იყო, მაგრამ შემდგომშიც, როცა ბერძენმა ბერებმა კიდევ უფრო გაამწვავეს ანტიქართული კამპანია, იმპერატორები აშკარა

კეთილგანწყობას იჩენენ ივირონის საძმოს მიმართ. მაგალითად, 988 წელს ბასილი ბულგართმმუსვრელმა გააუქმა ნიკიფორე ფოკას მიერ მიღებული კანონი, რომელიც კრძალავდა ათონზე ახალი მონასტრების მშენებლობას და არსებული მონასტრების მიერ ახალი მამულების შეძენას, რითაც ქართველებს საშუალება მიეცათ გაეფართოვებინათ სამონასტრო მშენებლობა; 1041 წელს მიქაელ პაფლაღონელმა ივირონი ქართველთა საკუთრებად გამოაცხადა; ნიკიფორე III ბოტანიატმა (1078-1081) ივირონს ყველა მამული დაუკანონა, თვითმმართველობა მიანიჭა და გადასახადებისგან გაათავისუფლა (სოკოლოვი 2003: 212). ტრადიცია მეთორმეტე საუკუნეშიც გაგრძელდა, თუმცა პარალელურად მიმდინარეობდა ბერძენ ბერთა შემოტევებიც, რომელსაც თავისი ისტორია ჰქონდა. ათონურ აგიოგრაფიაში არაფერია ნათქვამი იმაზე, თუ რა მოვლენები უძღოდა წინ ივერთა მონასტრის აშენებას. საქმე ის არის, რომ 970 წელს ათონის ბერებმა აჯანყება მოაწყვეს წმიდა ათანასეს წინააღმდეგ (სოკოლოვი 2003: 200), რომელიც ქართველთა მოამაგედ იყო ცნობილი. მართალია, აჯანყების მიზეზი ათანასეს მიერ შემოღებული სამონასტრო წესები იყო, მაგრამ, როგორც ჩანს, ბერძნებმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭეს იმ ფაქტს, რომ ქართველებმა ათანასეს მხარე დაიჭირეს და შემდგომ, როცა იმპერატორ იოანე ციმისხიოსის მეცადინეობით კონფლიქტი მოგვარდა, მათ თავიანთი რეაქცია ივირონის წინააღმდეგ მიმართეს და დაიწყეს ბრძოლა ათონიდან ქართველთა აღმოსაფხვრელად.

ბერძენ-ქართველთა დაპირისპირება განსაკუთრებით გამწვავდა XI საუკუნეში, კერძოდ, 1029-34 წლებში. კონფლიქტი დამთავრდა იმპერატორ მიხაილ პაფლაღონელის (1034-1041) საქმეში ჩარევით, „ქართველების სრული გამარჯვებით და ბერძნების გაწბილებით“ (კეკელიძე 1955: 65).

ამ კონფლიქტის კვალზეა დაწერილი ცნობილი „მოსახსენებელი“, რომელიც გიორგი მთაწმიდელს დაურთავს „იოანეს და ეფთვიმეს ცხოვრებისთვის“.

სიტყვა „მოსახსენებელი“ თავისთავად მიუთითებს, რომ ეს არის დეკლარაცია, რომლის მიზანია შეკრას „დროთა კავშირი“, შექმნას თაობათა თანამოღვაწეობის ტრადიცია, ჩამოაყალიბოს ეროვნული ღირსებისათვის ბრძოლის ზნეწესი ისტორიული ვალდებულების სტატუსით.

ისტორიზმი, როგორც მოვლენათა დიალექტიკური თანამიმდევრობის გააზრება, ათონელებთან იდეის სახით არის მოცემული. ფაქტებს არ აძლევენ დიდ მნიშვნელობას, მთავარი აქცენტი იდეაზე გადააქვთ. ექსპრესიულ-ემოციური ტენდენციების ნაკადში თავს იჩენს ზნეობრივი, ეროვნული და ფსიქოლოგიური კატეგორიები – ერთგვარი წყალგამყოფი რეალობასა და იდეას შორის. ისტორიული სინამდვილე გადმოცემის ობიექტი კი არ არის, არამედ ფონი იდეის განვითარებისთვის.

როგორც კი დაისმის შეკითხვა, არის თუ არა აგიოგრაფია საისტორიო ჟანრი, მაშინვე პასუხის მოძებნის „რეჟიმზე“ გადავერთვებით ხოლმე. მაგრამ ხომ არ ჯობია, სანამ პასუხს მოვძებნიდეთ, მანამ დავფიქრებულიყავით იმაზე, თუ რა ბადებს ამ შეკითხვას. იქნებ დაეჭვება! ამიტომ ლოგიკური ხომ არ იქნებოდა, თვით შეკითხვაში მოგვეჩხრიკა პასუხი, უფრო სწორად, შეკითხვა მიგვეჩნია პასუხად?

„არის თუ არა აგიოგრაფია საისტორიო ჟანრი?“ – შეკითხვის ქვეცნობიერი იმპულსი არის იმის დაშვება, რომ შეიძლება აგიოგრაფია არ იყოს საისტორიო ჟანრი. ქვეცნობიერი აღიარებს, რომ მსგავსების მიუხედავად, განსხვავება არსებითია: აგიოგრაფიული და საისტორიო ჟანრები თავიანთი კანონებით ცხოვრობენ, თავიანთი ჰაერით სუნთქავენ.

რატომ არის, რომ აგიოგრაფიაში ყველაზე უფრო აქტიური როლი ენას ენიჭება? რატომ არის სწრაფვა ენობრივი მრავალხმიანობისკენ, სტილური ავტონომიურობისკენ? რა არის ტექსტის მიზანი და „განზრახვა“? სამივე შეკითხვას ერთი პასუხი აქვს – ენის საკითხი არის მთავარი, ყველაფერი აქედან გამომდინარეობს და ყველაფერი აქეთ მიედინება. ენის მხატვრულობა აგიოგრაფიის ბელეტრისტული კანონია.

მხატვრულ კომპონენტებს სხვა ხასიათი აქვს აგიოგრაფიაში და სხვა – ისტორიაში. პირველ შემთხვევაში ის საერთო-სისტემური მოვლენაა, მეორეში კი – ინდივიდუალურ-ფორმალური. სხვადასხვა ცნებებია მხატვრულობის ისტორიზმი და ისტორიზმის მხატვრულობა. მხატვრულ წარმოსახვაში ხდება ისტორიის, ენის, ტრადიციის, იდეოლოგიის, კონკრეტული თემისა და თვით ავტორის კონსტრუირება (ეკო 2004: 19), ისტორია კი ყველა ამ ცნების ეპისტემოლოგიური ჯამია. სწორედ ეპისტემოლოგიური ანუ შემეცნებითი

თვალსაზრისით, მხატვრული ნაწარმოები არის მეტაფორა (ეკო 2004: 177), ისტორია კი – დოკუმენტი.

ისტორიის თხრობა ქრონოლოგიურ ძაფს მიჰყვება, აგიოგრაფიისა – სიუჟეტს. თხრობის კონსტრუქციას თუ პირობითად ასე დავყოფთ: მოვლენა – იდეა, ისტორიისთვის მთავარი იქნება მოვლენა, აგიოგრაფიისთვის – იდეა.

აგიოგრაფიაში გარეგნულად მართლაც შეინიშნება „ისტორიზმის“ დიქტატურა“, მაგრამ ეს ვერ ზღუდავს ნაწარმოების შინაგან თავისუფლებას, იდეური ხაზი უცვლელია. რატომ? შეკითხვის დასმა სრულიად ზედმეტია, ვინაიდან ყველაფერი ისედაც ცხადია. ბოლოსდაბოლოს, აგიოგრაფია არის წმინდანთა ცხოვრების აღწერა, თხრობა რელიგიური იდეის შესახებ, ისტორიოგრაფია კი – ისტორიის აღწერა, თხრობა მოვლენათა შესახებ.

დამოწმებანი:

არისტოტელე 1944: არისტოტელე. პოეტიკა. წინასიტყვაობა. თარგმანი და კომენტარი სერგი დანელიასი. თსუ, 1944.

არონი 2000: Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. Университетская книга. М. – С. Пб., 2000.

ბერდიაევი 2001: Смысл истории, новое средневековье, «Канон +», М.: 2001.

დერიდა 2000: Деррида Ж. Письмо и различие. Академический проект. М. 2000.

ეკო 2004: Эко У. Скрытое произведение. Академический проект. С-Пб., 2004.

ვენი 2003: Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: «Научный мир», 2003.

კეკელიძე 1955: კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველ ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. III, თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1955.

კიკნაძე 2002: კიკნაძე ზ. ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ. თბ.: „ლომისი“, 2002.

ლოტმანი 2000: Лотман Ю. Семиосфера. Санкт-Петербург: «Искусство _ СПБ», 2000.

რიკიორი 2004: Рикёр П. Память, История, Забвение. М.: изд. гуманитарной литературы, 2004.

სოკოლოვი 2003: Соколов И.И. Состояние монашества в Византийской Церквы. Сан кт-Петербург, «Изд. Олега Абышко», 2003.

ტოინბი 2003: Тойнби А. Дж., Цивилизация перед судом истории. сборник. М.: «Аирис-Пресс», 2003.

ტოინბი 2003 II: Тойнби А. Дж. Постижение истории. «Аирис-Пресс», 2003.

უდალცოვა 1984: Удальцова З.В. Особенности экономического, социального и политического развития Византии, Культура Византии. М.: «Наука», 1984.
ძეგლები 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ილია აბულაძის რედაქციით. ტ. I, თბ.: 1963.
ჯავახიშვილი 1945: ჯავახიშვილი ი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თბ.: 1945.
ჯანაშია 1980: ჯანაშია ნ. „შუშანიკის წამება“. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა. თბ.: „საბჭ. საქართველო“, 1980.

Ivane Amirkhanashvili

History and Hagiographic Writing

Summary

Hagiography describes historic events, but it isn't historiography. History has a passive factology part in the hagiographic text the main and active function is possessed to the language and stylistical autonomousness. Hagiography is a literary law.

There is a difference between the historical fact and the hagiographical fact. The vision of historian is systematic; it perceives the fact as a whole, in correlation with events; the author of hagiographical work takes part from the whole and creates his narration. Historian enters into phenomena himself, observes facts and learns them; the author of hagiographical work is acquainting with facts by the hero; the hero is leading him into the events.

ეკა ჩიკვაიძე

საღვთისმსახურო ტრადიციები და ტერმინოლოგია „წმინდა შუშანიკის წამებაში“

„შუშანიკის წამება“ მრავალმხრივ არის საყურადღებო. მიუხედავად იმისა, რომ თხზულებამ X საუკუნის ხელნაწერით მოაღწია ჩვენამდე, იგი ასახავს ქართული ეკლესიის ისტორიის მნიშვნელოვან ფურცელს და წარმოაჩენს დოგმატურ-საღვთისმეტყველო საკითხებისა და შესაბამისი ტერმინოლოგიის განვითარების ასპექტებს. იაკობ ხუცესის თხზულებაში არეკლილია ქალკედონიტობის კვალი ქართულ-სომხურ ურთიერთობაში, ეკლესიის სტრუქტურა და მსახურების ტიპი V საუკუნის საქართველოში. იკვეთება მარტვილი დედოფლის ღვაწლი ზოგადად და ღვაწლის კონკრეტული სახე, წმინდანის „სრბა“ დიდმარხვის ჟამს, მსგავსება მონაზვნობასთან, წმინდანის გაპატიოსნება, კანონიზირების საფუძველი წმინდანის სიცოცხლეშივე, ტერმინოლოგიური სისტემა და ლექსემების: გონება, გულისხმისყოფა, ვანი, წმინდა კაცი, სახე, ხატი... მნიშვნელობა, წმინდა წიგნების ციტირება და ა.შ. შესაბამისად, ძეგლის ამ ასპექტით შესწავლა, როგორც ეკლესიის ისტორიის, ისე ენის ტერმინოლოგიური განვითარების აღქმა-გააზრების მხრივ, ძალზე საყურადღებოა. საერთოდ, აგიოგრაფიული ძეგლების წყაროთმცოდნეობითი ასპექტით აღქმა-გააზრება სიახლე არ არის. გამონაკლისი, ცხადია, არც იაკობ ხუცესის თხზულებაა. ძეგლზე ჩვენთვის საინტერესო კუთხით დაკვირვებამ სამი ასპექტი გამოკვეთა: I. მსახურება და საეკლესიო ტრადიციები; II. დოგმატურ-საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია და III. წმინდა წერილის ციტირება.

I. მსახურება და საეკლესიო ტრადიციები

ნებისმიერი სარწმუნოება გულისხმობს უნივერსალური ტრადიციებისა და კანონების დამკვიდრებას იმ არეალში, რომელშიც ის აღიარებული და გავრცელებულია. თუმცაღა, ქრისტიანობის წიაღში ცალკეა ადგილობრივი ტრადიციები და ცალკე – საყოველთაოდ აღიარებული დოგმები თუ წეს-

კანონები (ან საიდუმლოებანი; ამგვარი კი სულ შვიდია). „შუშანიკის წამებაში“ რამდენიმე საიდუმლო, წესი თუ ტრადიციაა ფიქსირებული, რომლებიც საერთოა ორთოდოქსული ქრისტიანული სამყაროსთვის: ნათლობა, ზიარება, დაკრძალვა, წმინდანთა თაყვანისცემა და ხსენების დღის დაწესება.

1. ნათლისღება

პირველი ეპიზოდი, რომელიც ჩვენთვის საყურადღებო ცნობას შეიცავს, არის ის, როდესაც წმინდანი მეუღლის რჯულგადასვლის ამბავს შეიტყობს და გამაზდეანებული ვარსქენის მოქმედებას მოქმედებითვე უპასუხებს (ჭელიძე 2005: 7: „აღდგა და დაუტევა ტაძარი თჳსი და ღმრთისმოშიშებით ეკლესიად შევიდა“),* „წინაშე საკურთხეველსა“ წარმდგარ შვილებს უფალს ავედრებს: „ღმერთო, შენნი მოცემულნი არიან და შენ დაიცვენ ესენი, ***განათლებულნი წმიდისაგან ემბაზისა მადლითა სულისა წმიდისაჲთა***, ყოფად ერთ სამწყსო ერთისა მწყემსისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა“. მოცემულ პასაჟში რამდენიმე ყურადსაღები დეტალია: ერთი მხრივ, აქ გვაქვს ცნობა **ნათლისღებაზე** თავისი ქრისტოლოგიური დატვირთვით და ადეკვატური, მოწესრიგებული ცნებითი ღირებულების ტერმინოლოგიით (***საკურთხეველი, ემბაზი, განათლებული, მადლითა სულისა წმიდისაჲთა***) (ნათელია, რომ ქრისტიანულ სამყაროში ცნობილი ნათლობის ხუთი შესაძლო ფორმიდან „შუშანიკის წამებაში“ მხოლოდ ემბაზში აღსრულებული საიდუმლო იგულისხმება. მხედველობაში გვაქვს იოანე მოსხოსის ლიმონარში დამოწმებული ნათლობის სახეები); მეორე მხრივ, ვაწყდებით იმ პრობლემას, რომელიც არათუ ქრისტიანობის გავრცელების პირველ ეტაპზე, არამედ ათონისა და გელათის სალიტერატურო სკოლებისთვისაც პრობლემური და აქტუალური იყო: ტერმინთა გამიჯვნა და პოლისემია. „***ტაძარი*** თჳსი“ გულისხმობს არა ეკლესიას, რა დატვირთვაც გვიან შეიძინა ამ ლექსემამ, არამედ სასახლეს.

---

* აქ და შემდეგ ტექსტს ვიმოწმებთ ედ. ჭელიძის გამოცემის მიხედვით (ჭელიძე 2005).

2. მწუხრის ჟამი

საეკლესიო მსახურების, კერძოდ, ღვთისმსახურების ის წესი, რომელიც V საუკუნის ქართული ეკლესიისთვის იყო დამახასიათებელი, ჩანს წმინდა შუშანიკის მიერ ეკლესიაში გადასვლისა და საკუთარი თავის პირისპირ დარჩენის შემდგომ ლოცვის მონაკვეთშიც. იაკობ ხუცესი გვიამბობს: „და ვითარცა მწუხრისა ჟამი აღასრულეს, სახლაკი ერთი მცირჱ პოვა მახლობელად ეკლესიასა და მუნ შევიდა შინა სიმწარითა სავსჱ და მიეყრდნა ყურესა ერთსა და მწარითა ცრემლითა ტიროდა“. ჩვენთვის საყურადღებო პირველივე ფრაზაა: „და ვითარცა ***მწუხრისა ჟამი*** აღასრულეს...“ მწუხრის ჟამს მკვლევარი ედ. ჭელიძე სრულიად სამართლიანად განმარტავს, როგორც „მწუხრის მსახურებას“: „მწუხრი, როგორც ცნობილია, ნიშნავს საღამოს, ხოლო „ჟამი“ – შესაბამის მსახურებას, არსებითად, ლოცვას და ფსალმუნებაგალობას, ანუ ჟამობას“. საღმრთო ლიტურგია სამ ძირითად ნაწილად იყოფა: მწუხრი, ცისკარი და საკუთრივ ლიტურგია, ანუ წირვა (როცა აღესრულება უსისხლო მსხვერპლშეწირვა, საიდანაც წარმოდგება კიდეც ეს ტერმინი). მწუხრსა და ცისკარს შორის იკითხება ექვსფსალმუნება (დავითნიდან გამორჩეული ექვსი ფსალმუნი). ***მწუხრს*** სახელი მსახურების შესრულების დროის გამო ეწოდა (ბერძნულად მას Ὁ Ἑσπερινός ჰქვია). მას აღასრულებს ყველა ის ეკლესია, რომელიც თავს მოციქულთა მემკვიდრედ მიიჩნევს, რადგან სწორედ მოციქულთა მსახურებით ჩაეყარა მას საფუძველი. მსახურების ეს ეპიზოდი იგულისხმება „შუშანიკის წამების“ აღნიშნულ ფრაზაში და ასახავს ეკლესიის იმ ბოლომდე შემორჩენილ ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც მწუხრი საღამოს აღესრულებოდა ცისკრის გარეშე, ხოლო ცისკარი და წირვა – დილით.

3. მარხვა. დიდმარხვა

მარხვა ქრისტიანთა ცხოვრების განუყოფელი ნაწილია. დღეს ცნობილი ოთხი მარხვიდან, რომლებიც საეკლესიო წლიურ ციკლში განმეორებადია და ყოველთვის ერთსა და იმავე საეკლესიო დროს (საეკლესიოს, რადგან დღესასწა-

ულთა ერთი ნაწილი სამოქალაქო კალენდრის მდგრად დღეებს არ ემთხვევა, ამ თვალსაზრისით, გარდამავალია, თუმცაღა, კონკრეტული ათვლის სისტემა აქვთ) აღინიშნება. მაგრამ მარხვის ეს კანონი თანდათან ჩამოყალიბდა.

საზოგადოდ მარხვას ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის ეკლესია იცნობს. ბიბლიაში არაერთგან იხსენებენ მარხვას კონკრეტული ფუნქციით: „მარხვა ხორცისა საზრდოა სულისა“ (წმინდა იოანე ოქროპირი). გავიხსენოთ რამდენიმე ეპიზოდი: მარხვის გატეხვით, ანუ აკრძალული ხილის ჭამით, ადამმა და ევამ დაკარგეს სამოთხე (როგორც ცნობილია, თავისთავად, სიტყვა მარხვაც ნიშნავს რაიმეს შენახვას, დამარხვას. ამ შემთხვევაში ღვთის მიერ მიცემული კანონის დაცვას, შენახვას) (დაბ. 3.17.23). მოსე წინასწარმეტყველმა სინას მთაზე 40 დღის მარხვის შემდეგ მიიღო ღვთისაგან აღთქმის ფიქალები (რჯლ. 9. 9-11). დანიელ წინასწარმეტყველმა სწორედ მარხვის შემდეგ მიიღო წინასწარმეტყველების ნიჭი (დან. 1. 8,16-17). „ხოლო რაჟამს იგინი მაჭირვებდიან მე, შევიმოსე ძაძაჲ და დავიმდაბლე მარხვითა სული ჩემი და ლოცვაჲ ჩემი წიაღადვე ჩემდა მოიქცეს“ (ფსალმ. 34.13). ახალ აღთქმაში აღწერილია, რომ მარხულობდა იოანე წინასწარმეტყველი და ნათლისმცემელი, ხოლო თავად იესომ ორმოცი დღე და ორმოცი ღამე იმარხულა (მათე 4.2). სხვადასხვა ეპიზოდში მახარებლები და მოციქულები გადმოგვცემენ ხან მაცხოვრის უშუალო სწავლებას, ხან კი უფლის სწავლებაზე დაფუძნებულ თავიანთ შეგონებას: „მოვა დრო, როცა სიძე აღარ ეყოლებათ და მაშინ იმარხულებენ“ (მათე 9.15). „და როდესაც მარხულობ, ნუ იქნებით მწუხარენი, ვითარცა წარმართნი... ხოლო შენ როდესაც მარხულობ, თავს იცხე და დაიბანე პირი შენი, რათა ხალხს კი არ ეჩვენო მმარხველად, არამედ დაფარულში მყოფ მამას შენსას” (მათე 6.16-18). ბიბლიის ამ მუხლებიდან ჩანს, რომ მარხვა ჯერ კიდევ ძველი აღთქმიდან იღებს სათავეს, ეს წესი ახალ აღთქმაშიც ამავე დატვირთვით გადმოვიდა (მიუხედავად იმისა, რომ ძველი აღთქმის არაერთმა ტრადიციამ ახალ აღთქმაში განსხვავებული სიმბოლური დატვირთვა მიიღო) და ეკლესია დღესაც უცვლელად აღასრულებს მას. მარხვა, როგორც ძველი, ისე ახალი აღთქმის მიხედვით ცოდვათა მონანიების, თავმდაბლობის, განსაცდელის ჟამს სულიერი გაძლიერების თვალსაზრისით, უმნიშვნელოვანესია ადამიანთა ცხოვრება-

ში. თავისთავად დიდი მარხვა უშუალოდ მოციქულთა დროიდან დაწესდა (ამას სახარებისა და საქმე მოციქულთას გარდა ტერტულიანე – სტატია „მარხვის შესახებ“ და სხვა წყაროებიც – მოწმობენ) ადგილობრივი ეკლესიების ტრადიციული ყოფის ორგანულ ნაწილად იქცა, განსხვავებით მარხვის დღევანდელი ოთხეტაპიანი წლიური ციკლისგან, რომელიც თანდათანობით ჩამოყალიბდა.

„შუშანიკის წამებაში“ დიდმარხვა საყოველთაო წესია. შუშანიკიც მარხულობს, ე.ი. შეიძლება ითქვას, „იცავს თავს მარხვით“ და იგლოვს საკუთარ ცოდვებს. დიდმარხვა იაკობ ხუცესის თხზულებაში ორგზის არის ნახსენები. პირველად აგიოგრაფი აღწერს: „და ვითარცა მოიწინეს ***დიდნი იგი მარხვანი***, მივიდა ნეტარი იგი შუშანიკ მახლობელად წმიდასა ეკლესიასა და იძია მცირჱ სარკუმელი და დაყო იგიცა. და იყო იგი ბნელსა მას შინა მარხვითა და ლოცვითა და ტირილითა“; დედოფლის ექვსი წლის ღვაწლს კი ამგვარად წარმოაჩენს: „ხოლო ***დიდთა მათ მარხვათა აღვსებისათა***, ***ერგასისთა მათ დღეთა***, ექუსთა წელთა შინა არცა დღისი, არცა ღამჱ არა დაჯდის ქუე, არცა დაიძინის, არცა საჭმელი რაჲმე მიიღის, გარნა დღესა ხოლო კჳრიაკესა ეზიარის ჴორცსა და სისხლსა ქრისტჱს ღმრთისა ჩუენისასა; და მცირედ ოდენ წუენაკი მხლისა შექმნული – იგიცა მცირედ – მიიღის, ხოლო პურისა გემოჲ არა იხილის ვიდრე აღვსებადმდე“ (ჭელიძე 2005: 30). ამ ორი მონაკვეთიდან ჩვენთვის საყურადღებოა, ერთი მხრივ, დიდი მარხვის აღნიშვნის ტრადიცია (რის შესახებაც უკვე ვისაუბრეთ), ხოლო, მეორე მხრივ, ღვაწლის ის სახე, რომელსაც წმინდა შუშანიკი მიმართავდა დიდმარხვაში (წმინდანის ქცევა დიდი მარხვის ჟამს). მოცემულ ეპიზოდებში შუშანიკის მარხვა უკავშირდება როგორც დიდმარხვის პერიოდს (აღვსების, ანუ აღდგომისა), ისე განსაცდელის ჟამს სულის გასაძლიერებლად დედოფლის ყოველდღიურ ღვაწლს.

4. ზიარება

ზიარება შვიდი საეკლესიო საიდუმლოდან (ნათლისღება, მირონცხება, ზიარება, სინანული, მღვდლობა, ქორწინება, ზეთის კურთხევა) ერთ-ერთია და მას, მსგავსად ნათლისღებისა, საფუძველი სახარებაში აქვს. ხუცესი გვიამბობს: შუ-

შანიკი „დღესა... კურიაკესა ეზიარის ჴორცსა და სისხლსა ქრისტჱს ღმრთისა ჩუენისასა“ (ჭელიძე 2005: 30). ექვსწლიანი ღვაწლის ჟამს დედოფალი ეზიარება დილეგში. მასთან ზიარება საკუთარ მოძღვარს – იაკობს მიაქვს. საერთოდ, როგორც ცნობილია, წესისამებრ, ზიარების საიდუმლო აღესრულება საგანგებო ღვთისმსახურების — წირვის (საღვთო ლიტურგიის) დროს და მას სულისა და ხორცის კურნების, სულიერ-ხორციელი ძალმოსილების შეძენის, ცოდვებისაგან განწმენდის დატვირთვა აქვს. მართლმადიდებლური ეკლესიის წესით სისხლითა და ხორცით ზიარება ყველა მორწმუნეს შეუძლია, კათოლიკურით — მხოლოდ სამღვდელოებას. საეკლესიო მოძღვრებით ზიარების საიდუმლო დააწესა იესო ქრისტემ (მისი ვნების წინ, საიდუმლო სერობის დროს). ზიარების საიდუმლო სიმბოლურად გამოხატავს მორწმუნეთა მიერ ქრისტესადმი სამადლობელ (უსისხლო) მსხვერპლს (ასეთ გაგებას ეფუძნება ზიარების ბერძნული სახელწოდება ევქარისტია – „მადლობა“). ადრექრისტიანულ ხანაში ზიარებას განსაკუთრებული კრძალულებით ეპყრობოდნენ. პირველი ქრისტიანები ყოველ კვირას ეზიარებოდნენ, რადგან კვირა აღდგომის განახლებაა. IV საუკუნის აგიოგრაფიულ ძეგლებში (მაგ. მარიამ მეგვიპტელის, ანტონი დიდის ცხოვრება) აღწერილი ტრადიციით ქრისტიანები საგანგებოდ ეზიარებოდნენ აღდგომას, წელიწადში ერთხელ. შუშანიკი ეზიარება არა მხოლოდ აღდგომას და არა მხოლოდ დიდ მარხვაში. განმეორებადობას აღნიშნავს ზმნური ფორმა „***ეზიარის***“, ე.ი. ეზიარებოდა ხოლმე. ამავე დროს, შუშანიკი ეზიარება სისხლითა და ხორცით, ისე, როგორც დააწესა მაცხოვარმა (ინ. 6. 53-58).

5. საეკლესიო იერარქია

ეკლესიის ისტორია კარგად იცნობს იმ ფაქტს, რომ ქართული ეკლესია მოციქულთა მიერაა დაფუძნებული. სწორედ მოციქულთა ქადაგების გამო მას სამოციქულო ეწოდა და არის ავტოკეფალიური. არც ის არის სიახლე, რომ წმინდა ნინომ მეორედ იქადაგა ქრისტიანობა საქართველოში, რის შემდეგაც ეს სარწმუნოება სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა. როგორც პირველ, ისე მეორე შემთხვევაში საქართველოში დაფუძნდა ეკლესია: თავდაპირველად საეპისკოპო-

სო კათედრა, ხოლო შემდეგ – საკათალიკოსო. ეკლესიის დაფუძნებას თან ახლავს სასულიერო დასის სტრუქტურულად ჩამოყალიბება, რაც უსათუოდ დასრულდებოდა პირველ საუკუნეებშივე. ეს პროცესი (სასულიერო დასის სტრუქტურულად ჩამოყალიბება) სახარებასა და მოციქულთა საქმეშიც არის ასახული და სათანადო საეკლესიო წოდებით თუ მისი შესაბამისი ტერმინებით ჩამოყალიბებული. რაც შეეხება საეკლესიო ხარისხს (რომელიც თავისთავად სამია: დიაკონი, მღვდელი, ეპისკოპოსი), „შუშანიკის წამებაში“ სამივე საფეხური მოხსენიებულია, რაც თავისთავად მეტყველებს იმაზე, რომ V საუკუნეში სტრუქტურული მოწყობა ქართულ ეკლესიაში დასრულებული პროცესია: დიაკონი („მოიწია ***დიაკონი*** შინაჲთ“, „***დიაკონი*** ვინმე ერთი მის ეკლესიისა...,“); მღვდელი/ხუცესი („არცა ***მღდელ***თაგანი ვინ იპოვა მოწყალე...“ „მეცა, ***ხუცესი*** დედოფლისა, მის თანავე ვიყავ...“ „***ხუცეს***, და მეცა დიდსა ღუაწლსა განმზადებულ ვარ“...); ამავე დროს, უნდა ითქვას, რომ მიუხედავად სახარების თარგმანში უპირატესად მიჩნეული ***მღვდელ*** ტერმინისა, იაკობ ცურტაველისთვის დომინანტური სწორედ ***ხუცეს*** ფორმაა. „შუშანიკის წამებაში“ არაერთი ეპისკოპოსია მოხსენიებული (აფოცი, იოანე, სამოელი). საეკლესიო მოწყობა გულისხმობს, რომ ეკლესია ეპარქიებად არის დაყოფილი, ყველა ეპარქიას თავისი მმართველი ეპისკოპოსი ჰყავს, ხოლო ეკლესიის მმართველ პირს განსხვავებული ტერმინით მოიხსენიებენ იმის მიხედვით, რა სტატუსიც აქვს კონკრეტულ ეკლესიას მოცემულ ეპოქაში (მხედველობაში გვაქვს ტერმინები: კათალიკოსი, პატრიარქი, კათალიკოს-პატრიარქი, მთავარეპისკოპოსი. ამის შესაბამისად განსხვავებულია დეფინიციაც, რომლითაც მიმართავენ უმაღლეს იერარქს. შესაბამისად, კონკრეტული ეკლესიის მმართველის საყდრის ტიტული სხვადასხვაგვარია: უწმინდესი, მაღალყოვლადუსამღვდელოესი, უნეტარესი...). „შუშანიკის წამებაში“ სამოელი მღვდელმთავარია, რომელსაც იაკობი მოიხსენიებს ტერმინით „თავი ეპისკოპოსთა“, ხოლო აფოცი და იოანე – ეპისკოპოსები; ამათგან აფოცი სასახლის ეპისკოპოსია, ხოლო იოანე, შესაძლოა, ჰერეთის ეპისკოპოსი (თუმცაღა, ეს უბრალოდ ვარაუდია, რადგან თხზულებაში არაფერია ამის შესახებ ნათქვამი. ჩვენი დასკვნა მხოლოდ შუშანიკის ღვაწლში იოანე ეპისკოპოსის აქტიურ ჩართვას

ეფუძნება): „ხოლო ***ეპისკოპოსი*** იგი სახლისა მის პიტიახშისაჲ, რომელსა სახელი ერქუა აფოც...“ „მცირედ ვაიძულე მიღებად ჭამადი, რომელი მოეძღუანა ***სამოელს ეპისკოპოსსა*** და ***იოვანეს***“, „მოიწია ***თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოელ*** და ***იოანე ეპისკოპოსი***, მისივე მოყუასი“...

6. მონაზვნობა. ღვაწლი

V საუკუნე ის ხანაა, როცა ქრისტიანობამ უკვე იცის მონაზვნური ღვაწლი და მონაზვნური კანონიც ჩამოყალიბებულია. მონაზვნობას საფუძვლად ძველი აღთქმის ესეიტთა (სავარაუდოდ, იოანე ნათლისმცემელი) და ნაზორეველთა მიმდინარეობები დაედო საფუძვლად. ცნობილია მონაზვნობის (მარტოდ მყოფი, ბერძნული სიტყვიდან μόνος — მარტო-მყოფი, μονάζειν –მარტო, განმარტოებით ცხოვრება, μοναχός, μοναστής – მარტო მცხოვრები, μοναστήριον – განმარტოებული სამყოფელი) ორი სახე: ანაქორეტული და კინევიალური. ანაქორეტული მონაზვნობის ფუძემდებლად ანტონი დიდი და ილარიონი ითვლებიან, ხოლო საძმოში ცხოვრებისა – პახომი დიდი. დროთა განმავლობაში მონაზვნური კანონი ჩამოყალიბდა და დაიხვეწა. მონაზვნობამ თანდათანობით მთელი ქრისტიანული სამყარო მოიცვა. VI საუკუნეში კი საქართველოშიც გავრცელდა.

საერთოდ, ნებისმიერი მოვლენა ენაში ლექსიკური ქსოვილით აღიბეჭდება, ყოველი სიახლე სიტყვაში ცხადდება და ამჟღავნებს თავს. ზემოხსენებული მაგალითი სწორედ ამის დასტურია, რასაც ვერ ვიტყვით ბოლო დროს თავჩენილ მოსაზრებაზე ვინმე წმინდა კაცის მონაზვნობასთან დაკავშირებით. ერთ-ერთი არგუმენტი მონაზვნური ყოფის დასადასტურებლად არის ლექსემა ***ვანის*** განმარტება. როცა წმინდა შუშანიკმა სასახლე დატოვა, იაკობ ხუცესი აფოც ეპისკოპოსთან ერთად „ვანად კაცისა ვისამე წმიდისა მისრულ იყო კითხვად“. როგორც ედ. ჭელიძე მიუთითებს, ვანი არის პოლისემანტიკური ლექსემა, რომელიც სახლსაც აღნიშნავს და მონასტერსაც. მოცემულ პასაჟში კი სწორედ სახლის მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს (ჭელიძე 2005: 50-51, სარჯველაძე 2000: 80; აბულაძე 1973: 153). საკითხი იმის შესახებ, შეიძლება თუ არა წმინდა ნინო ან შუშანიკი მონაზვნებად ჩავთვა-

ლოთ, იმთავითვე უსაფუძვლოა მათი წმინდანობის რანგის, მსახურების ტიპის და იმის გამოც, რომ ასურელ მამათა შემოსვლამდე საქართველოში მონაზვნობა, როგორც ღვაწლის სახე, არ არსებობდა; მაგრამ რამ განაპირობა ამ წმინდანთა ცხოვრების გზის ასეთი შეფასება?

სანამ ამ კითხვას პასუხს გავცემდეთ, უნდა შევეხოთ საკითხს, რომელიც დღეს ლიტერატურის თეორიის ასპექტებს განეკუთვნება, ხოლო V საუკუნეში ქრისტიანთა ცხოვრებისა და ცხონების ის მძიმე მხარე გახლდათ, რომელიც სიკეთესა და ბოროტებას შორის ხილული დაპირისპირებით გამოიხატებოდა. ცხონების გზის ამ სიმძიმემ ბუნებრივად წარმოშვა ქრისტიანული ლიტერატურის ორი ქვეჟანრი: „წამება“ და „ცხოვრება“. ორივე ქვეჟანრს საფუძველი სახარებაში აქვს და ემყარება სიკეთის ბაძვას (თეზას – „კეთილ არს ბაძვა სიკეთისა საუკუნოდ“; ფაქტობრივად, აგიოგრაფი ბაძავს მახარებელს, ხოლო წმინდანი – მაცხოვარს). მარტვილობისა და ცხოვრება-მოქალაქობის აღმწერი თხზულებები ერთმანეთისაგან განსხვავდება არა მხოლოდ იმით, რომ ერთის გმირი ეწამა, მეორემ კი ცხოვრება შესწირა ქრისტეს, მაგრამ საკუთარი აღსასრულით გარდაიცვალა, არამედ სტრუქტურითაც. მათი ცხოვრებიდან გამომდინარე, განსხვავებულია თხზულებათა ტიპოლოგიაც, კომპოზიციაც და სტრუქტურაც. მოწამე ჯვარცმულ მაცხოვარს აღსასრულითაც შეემსგავსება, ხოლო ცხოვრება-მოქალაქობის გმირი არ ეწამება, თუმცაღა თავისი ყოველდღიური ღვაწლით იმეორებს ჯვარცმას (გიორგი მერჩულე „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“ მოწამეთა და მონაზონთა ღვაწლის შედარებისას, ერთი მხრივ, იმოწმებს ფსალმუნს და, მეორე მხრივ, პავლეს ქადაგებას: „შენთვის მოვსწყდებით მარადღე“ (ფს. 43.23) და პავლე იტყვის: „მე რა-დღე ქრისტესთვის მოვკუდები“ (I კორ. 15.31). აგიოგრაფი მოწამის ცხოვრების აღწერას იწყებს იმ ეპიზოდების წარმოჩენით, რომლებიც საფეხურებრივი ზეაღსვლის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია. ამავე დროს, მოწამეთა ღვაწლის აღმწერი ტექსტი უფრო დაკუმშულია, რადგან, როგორც წესი, „ერთსა ხოლო შინა ჟამსა“ გრძელდება (გიორგი მერჩულე). შუშანიკი, როგორც ტექსტიდანაც ვიცით, ექვს წელს ეწამებოდა, ხოლო მეშვიდე წელს აღესრულა (უნდა ითქვას, რომ აქ წამება მთელ მის ცხოვრებას დაერქმევა და არა „ერთსა ჟამსა“, აღსასრულისას).

ამავე დროს, აღესრულა თავისი სიკვდილით, მიუხედავად იმისა, რომ ის მძიმე პირობებში სწორედ ვარსქენმა ჩააყენა (ვარსქენის ბრალეულობის გამოსაკვეთად ეს პირობები საგანგებოდ ზედმიწევნით აღწერა იაკობმა). თავისთავად, უკვე ის, რომ შუშანიკის ცხოვრება-წამება დროშია განფენილი, თითქოს დინამიკურობას არღვევს. თუმცაღა, მხედველობაში გვაქვს არა თხრობის დინამიკა, არამედ ***მოვლენათა განვითარებისა, რაც, ჩვენი აზრით, მარტვილი შუშანიკის ღვაწლს ცხოვრება-მოქალაქობის გმირთა ღვაწლს უახლოვებს***.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ისედაც ძირძველი ქართულ-ბერძნული ურთიერთობები ქრისტიანობის გავრცელებამ კიდევ უფრო დააახლოვა და პოლიტიკური და სოციო-კულტურული კონტექსტიდან რელიგიურ ასპექტშიც გადაიყვანა, რამაც, თავის მხრივ, ლინგვისტური მიმართულებაც შეიძინა. ფაქტობრივად, ყოველი მოვლენა, რომელიც ბიზანტიაში, როგორც ქრისტიანული კულტურის ცენტრში, იჩენდა თავს, მყისიერად ვრცელდებოდა მთელ ქრისტიანულ სამყაროში და სწორედ საქართველო იყო ერთ-ერთი პირველი ორთოდოქსულ ქრისტიანობაში, რომელიც სარკესავით ირეკლავდა მიმდინარე პროცესებს. თავისთავად, ბერმონაზვნობის სათავე ძველი აღთქმის ეკლესიაშია (ზილოტები და სხვ.). იოანე ნათლისმცემელი ერთ-ერთი პირველია, რომელიც მონაზვნური ღვაწლის ფუძემდებლად და მაგალითად ითვლება. მას, ცხადია, ერთვის თვით მაცხოვრის ღვაწლი, რომელიც უდაბნოში 40 დღით გასვლაში აისახა და რაც, ერთი მხრივ, დასტურია ძველი აღთქმისეული ტრადიციების გაგრძელებისა, ხოლო, მეორე მხრივ, ნათლისმცემლის მოღვაწეობასთან ერთად, მაგალითია მონაზვნური ღვაწლის ქრისტიან მტვირთველთათვის. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ბერმონაზვნობამ თავისი სტრუქტურული სახე მხოლოდ *ადრეულ შუასაუკუნეებში* ჩამოიყალიბა და მის ფუძემდებლად, როგორც აღვნიშნეთ, ითვლება ანტონი დიდი (პახომი დიდთან ერთად). ეს გახლავთ მეოთხე საუკუნე. საქართველოში ბერმონაზვნური ღვაწლის ფუძემდებლად ასურელი მამები არიან მიჩნეულნი. **წინარე პერიოდში მონაზვნობის რაიმე სახის დამადასტურებელი საბუთი, უბრალოდ, არ გვაქვს**. თუკი ამ ჭრილში განვიხილავთ „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“ ან „შუშანიკის წამებას“, ვფიქრობ, უნდა ვისაუბროთ არა საკუთრივ მონაზვნობაზე, არამედ იმ ღვაწლის წინასახეზე,

რომელსაც შემდგომში ჩვენი ეკლესიის წიაღშიც მონაზვნობის სახელით ვიცნობთ.

როგორ აღასრულებს „სრბას“ წმინდა შუშანიკი და რით ემსგავსება იგი მონაზვნებს? გავიხსენოთ გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“: „შეეძინებოდეს უფალსა მუშაკნი მეათერთმეტისა ჟამისანი მოქმედად ჭეშმარიტსა მას ვენახსა და თანაზიარ-იქმნებოდეს პირველთა მათ მართალთა და მონაწილე წმიდათა მოწამეთა, მხნდებოდეს რა ღუაწლსა მას მონაზონებისასა მსგავსად წმიდათა მოწამეთა და უფროჲს მათსა, რამეთუ მარტჳლნი ერთსა ხოლო შინა ჟამსა იწამნეს, ხოლო ესენი ყოველსა ჟამსა იწამებოდეს სახელისათვის ქრისტესისა, ვითარცა დავით იტყვის: „შენთვის მოვსწყდებით მარადღე“ და პავლე იტყვის: „მე რაჲ-დღე ქრისტესთვის მოვკუდები“ (ფს. 43,23; I კორ. 15,31; ჭელიძე 2005).

როცა შუშანიკის ღვაწლზე ვსაუბრობთ, მხედველობაში არ გვაქვს არც დაპირისპირება, რომელიც ვარსქენის ქმედების წინააღმდეგ მიმართული გააზრებული ნაბიჯი იყო, არც უშუალოდ გვემა (პურობის თუ თმით მიმოთრევის ჟამს), არამედ, უპირველესად, სწორედ ექვსწლიანი „შრომა“, რომლის აღწერაც იაკობ ხუცესის ძეგლის წამებათა ქვეჟანრის თხზულებათაგან სტრუქტურულ განსხვავებას განაპირობებს. ამ თვალსაზრისით, ყურადღება უნდა მივაქციოთ შუშანიკის ცხოვრებას „სახლაკში ... მახლობელად ეკლესიასა“, სასახლეში („სენაკსა მცირესა შინა“), დიდმარხვაში („იძია მცირე სენაკი“ ეკლესიის მახლობლად) და ციხეში („შევიდეს ციხედ, პოვეს სახლაკი ერთი ჩრდილოდთ კერძო“), სადაც აღესრულა კიდეც.

ა. „სახლაკი ... მახლობელად ეკლესიასა“: სასახლის დატოვების შემდეგ დედოფალი სწორედ ეკლესიის მახლობლად მდებარე სენაკშია დავანებული. ამ პერიოდის მოღვაწეობის შესახებ თხზულებაში არაფერია ნათქვამი, თუმცა, შემდეგ, როცა აფოც ეპისკოპოსი და ჯოჯიკი (მეუღლესთან ერთად) მას სასახლეში დაბრუნებაზე დაითანხმებენ, დედოფალს თან მოაქვს „ევანგელჱ თჳსი... და წმიდანი იგი წიგნი მოწამეთანი“, ე.ი. წმინდა მოწამე სახარებასა და წმინდანთა ღვაწლის ამსახველი წიგნების კითხვით ძლიერდებოდა სულიერად.

ბ. სასახლეში დაბრუნებული დედოფლის შესახებ იაკობი ბრძანებს: „ყოველნი იგი დღენი უზმასა გარდაევლნეს“. ამავე დროს, შუშანიკი არა მხოლოდ მარხულობს ამ უკიდურესი ფორმით, იგი პურობისას გვემის შემდეგ სამოელ და იოანე ეპისკოპოსთა მიერ გამოგზავნილ „ჭამადს“ მიიღებს იაკობის ძალისხმევით („მაშინ მოვიღე მცირედ ღვინო და პური დავალბე და მცირედ გემო იხილა“). მისთვის „უზმად“ ყოფნა კიდევ ერთი გამიზნული ნაბიჯია, რომელიც ვარსქენის საქმეებისა და ცოდვისაგან გამიჯვნასაც ემსახურება. ამავე დროს, დედოფალი სულით ძლიერდება სახარებისა და წმინდა მოწამეთა საქმეების კითხვით (რადგან, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, თან ჰქონდა წმინდა სახარება და მოწამეთა საქმეების აღმწერი თხზულებები).

გ. განსხვავებულია დედოფლის მოღვაწეობა დიდმარხვაში („იძია მცირჱ სენაკი“ ეკლესიის მახლობლად). მან ***„დაყო“ (დაგმანა) მცირე სარკმელი*** „და იყო იგი ***ბნელსა*** მას შინა ***მარხვითა და ლოცვითა და ტირილითა***“. მარხვა არის საგანგებო პერიოდი, როცა ქრისტიანები სულის განწმენდას ცდილობენ გაძლიერებული ლოცვითა და სინანულით (ტირილით). საყურადღებოა, რომ დედოფალი სენაკს აბნელებს, რითაც ღვაწლს კიდევ უფრო ამძიმებს. რადგან ბნელში ლოცულობს, უნდა ვიფიქროთ, რომ გარკვეული ლოცვანი მან ზეპირადაც იცის. სწორედ ამგვარი ღვაწლით შეემსგავსება შუშანიკი მონაზონთ. თუკი „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებას“ გავიხსენებთ, ადვილად დავინახავთ მსგავსებას ღვაწლის ამ მძიმე სახეებს შორის. გრიგოლი თავის მოწაფეებთან ერთად მცირე უსარკმლო და უსაკვამურო სენაკში იყო დავანებული, სადაც დიდ სანთელსაც არ ანთებდნენ. ღვაწლის ამგვარი მძიმე ფორმის ტვირთვა მხოლოდ სულიერად ძალმოსილ ადამიანთა ნებითი ხვედრია.

დ. გვემის შემდეგ ვარსქენის განაჩენით დედოფალი ციხედ, ბნელ საპყრობილეში დაამწყვდიეს: „პოვეს სახლაკი ერთი ჩრდილოჲთ კერძო, მცირე და ბნელი და მუნ შეაყენეს წმიდაჲ იგი და ჯაჭვი იგი, რომელ ედვა ქედსა მისსა ზედა, ეგრეთვე ედვა“. ჯოჯიკის თხოვნით დედოფალს ჯაჭვი „აღხადეს“ ქედიდან, ხოლო „ბორკილთა არა თავს იდვა ... ვიდრე აღსასრულადმდე მითურთით“. ექვსი წლის განმავლობაში „საღმრთოჲთა წესიერებითა ყუაოდა: მარხვითა, მარა-

დის მღვიძარებითა, ლოცვითა და ვედრებითა, ზედგომითა, თაყუანისცემითა და ცრემლითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთაჲთა მოუწყინებელად. განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნარითა... ნაცვლად ჭიჭნაუხტისა საქმისა, დიდითა გულსმოდგინებითა ხელთა აღიხუნა დავითნი და მცირეთა დღეთა შემდგომად ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავნა, რომლითა-იგი დღე და ღამე ზესკნელისა მის მეუფისა მიმართ სათნოსა მას გალობასა შესწირავნ ცრემლით". ***ძალიან მნიშვნელოვანია ის, რომ იაკობი თავად აფასებს დედოფლის ღვაწლს სინონიმური ცნებითი ღირებულების ლექსემით „შრომა" (ეს ორი ტერმინი თანაბრად გამოიყენება როგორც მოწამეთა, ისე მოღვაწეთა მიმართ. მაგ.: გრიგოლი „ღვაწლის მძლეა", ბარბარეს წამებას კი სრულად ასეთი სახელით ვეცნობით: „ღვაწლი და შრომა წმიდა დიდმოწამე ბარბარესი")***. სხვაგან ვკითხულობთ: „დამაშურალობითა ***შრომათა მათ შინა*** სიმხნისა მისისაჲთა სენი სნეულებისა მოიწია მის ზედა". მოწამე მარხვით, მარადის ზედგომით და „***ღამე ყოველ დაშურომითა***, ფსალმუნებითა და გალობითა ... არცაღა მცირედ სადა ... ჴორცთა მისთა განსუენებითა ... დადნა ვითარცა ავლი". დიდმარხვაში ექვსივე წლის განმავლობაში ორმოცდაათ დღეს არც დღისით, არც ღამით არ ჭდებოდა, არც იძინებდა, მხოლოდ კვირაობით ეზიარებოდა ხოლმე ქრისტეს ხორცსა და სისხლს და მცირედ იღებდა მხლის წვენს, ხოლო პურს საერთოდ არ იხმევდა აღდგომამდე.

იაკობ ხუცესი ცალკე აღნიშნავს, რომ მთელი ექვსი წლის განმავლობაში შუშანიკს ბალიშის ნაცვლად თავი ალიზზე ედო, ქვესაგებად კი ბეწვის გათელილი მოსასხამი ჰქონდა; დასანახად „კაცთა თვალსა" „ანტიოქიური პალეკარტი" ემოსა, რადგან მისი ღვაწლი მხოლოდ მოძღვარმა და უფალმა უწყოდნენ. მეშვიდე წელს დედოფალს „დაუცხრომელად შრომათა მათ გამო დაუსივდეს ფერხნი მისნი და თხრამლი აღმოსდიოდა ადგილდ-ადგილდ და წყლულებანი დიდ-დიდნი იყვნეს და მატლიცა დასხმულ-იყო წყლულთა მათ, რომელთა-იგი აღიღო ხელითა თჳსითა".

თუკი დედოფლის ექვსი წლის შრომას, განსაცდელთა დათმენას, ციხის სულიერი ქნარით „განათლებას," სულიერ აღმშენებლობას და სხვათათვის ღვწას (მხედველობაში

გვაქვს „სულიერითა ქნარითა ციხის განათლების“, მოგვი დედაკაცის განკურნებისა და სიკვდილის წინ ჯოჯიკის სახლეულის დამოძღვრის ეპიზოდები) შევადარებთ ბერის ცხოვრებას, **მსგავსება აშკარა გახდება. მაგრამ აქვე იკვეთება ის მნიშვნელოვანი განსხვავებაც, რომ ბერობა, მონაზვნობა ჩამოყალიბებული კანონია, ცხოვრების წესია, შუშანიკი კი მხოლოდ ცოდვათა განწმენდას და სულიერი ძალმოსილების მოკრებას ცდილობს მძიმე შრომით**. შუშანიკის ღვაწლის ეს მსგავსება მონაზონთა ცხოვრების წესთან განაპირობებს, ერთი მხრივ, მკვლევართა დასკვნას, რომ შუშანიკი მონაზონია (რასაც, ცხადია, არ ვეთანხმებით) და, მეორე მხრივ, ჩვენს მოსაზრებას, რომ ეს ექვსი წელი ***მარტვილი შუშანიკის ღვაწლს ცხოვრება-მოქალაქობის გმირთა ღვაწლს უახლოვებს*** და, შესაბამისად, დინამიკა მოვლენათა განვითარებისა (ამ ღვაწლის აღწერის გამო) შემცირებულია. **ამიტომვე გამოვთქვით ვარაუდი, რომ „შუშანიკის წამების“ სტრუქტურა წამების ქვეჟანრის თხზულებების ტიპოლოგიისგან განსხვავდება** (თავისთავად, ეს სტრუქტურული დაყოფაც თხზულებათა ტიპოლოგიისა გვიანდელია, რადგან თუკი სახარებას, როგორც ბაძვისთვის ორიენტირს, დავაკვირდებით, ვნახავთ ცხოვრების ორივე წესის ერთობას: მხედველობაში გვაქვს მაცხოვრის გასვლა უდაბნოში და მისივე ჯვარცმა).

როგორც აღვნიშნეთ, ასურელ მამათა შემოსვლამდე საქართველოში მონაზვნური ყოფა და სამონასტრო ცხოვრების წესი, ტიპოსი (ტიპიკონი) არ არსებობდა. მაგრამ რამ განაპირობა ზემოაღნიშნული მსგავსება? ერთი მხრივ, ამ მსგავსებას სახარებაშივე აქვს საფუძველი, ხოლო, მეორე მხრივ, შესაძლოა, ზეპირგადმოცემის გზით უკვე არსებობდა გარკვეული წარმოდგენა ღვაწლის იმ მძიმე სახეზე, რომელსაც ანტონი დიდი და ილარიონი ეწეოდნენ, რის ანარეკლსაც ვხედავთ „შუშანიკის წამებაში“.

აქვე კიდევ ერთხელ უნდა გამოვკვეთოთ, რომ წამება, იგივე შრომა შუშანიკისა, მთელ იმ პერიოდს მოიცავს, რომელიც ვარსქენის რჯულგადასვლით დაიწყო და შუშანიკის აღსასრულით დამთავრდა, მაშინ, როცა მოწამე წმინდანთა ღვაწლი დროში დასაზღვრულია და მცირე დროითი პერიოდით შემოიფარგლება.

ამგვარად, წმინდა შუშანიკი (ისე, როგორც წმინდა ნინო) ყველა ნიშნით (მოღვაწეობით, მარადის ლოცვითა და სიფხიზლით, მკაცრად მარხვით, მძიმე პირობებში შეგნებულად ყოფნით ხორცის დაუძლურებით... რასაც განაპირობებს სახარებისეული სწავლება: „უფალმან ღმერთმან, რომელი ხედავს დაფარულთა, მოგაგოს შენ ცხადად“, ან კიდევ, „არა ეჩვენო კაცთა მმარხველად“ და სხვა არაერთი მსგავსი კონცეპტი) მონაზვნურ ღვაწლშია, თუმცაღა – **არა აღკვეცილი მონაზონი**. ასევე უნდა ვიფიქროთ წმინდა კაცზე „შუშანიკის წამებიდან“: წმინდაა ღვაწლით, მაგრამ არა **აღკვეცილი მონაზონი**.

7. წმინდანის თაყვანისცემა. წმინდანი-მეოხი. ხსენების დღის დაწესება

როცა იაკობ ხუცესი „შუშანიკის წამებას“ აღწერს, ჰერეთის დედოფალი უკვე კანონიზირებული წმინდანია. თხზულებაში ვკითხულობთ, რომ შუშანიკის ხსენება კოზმან და დამიანეს ხსენების დღეს დააწესეს. ამიტომ, ბუნებრივია მისი მოხსენიებისას ისეთ დეფინიციათა გამოყენება, რომლებიც წმინდანებს მიემართება (წმინდა, ნეტარი, სანატრელი, სამგზის სანატრელი, სძალი და მხევალი ქრისტესი, მარტვილი, მოწამე. თუმცაღა, იმავე ლექსემებით – წმინდა, სანატრელი – იაკობი მიმართავს ეპისკოპოსსაც). აქ თავს იჩენს ერთი კითხვა, რომელზეც პასუხის გაცემა ჰიპოთეტური, მაგრამ უაღრესად მნიშვნელოვანი უნდა იყოს: რატომ დაემთხვა შუშანიკის ხსენების დღე კოზმან და დამიანეს ხსენების დღეს, ხომ არ შეიძლება, იყოს რაიმე სახის კავშირი ამ წმინდანთა ღვაწლს შორის, რამაც განაპირობა ხსენების დღის დამთხვევა?

იაკობ ხუცესი შუშანიკის თვისებათაგან ჯერ კიდევ ვარსქენის რჯულგადასვლამდე წარმოაჩენს დედოფლის წინასწარმეტყველების ნიჭს, ხოლო შემდეგ – ექვსწლიანი თავგანწირვის შედეგს: სულიერ ძალმოსილებას, რომელსაც ნეტარმა დედოფალმა მიაღწია; საფეხურებრივი ზეაღსვლის გზაზე შუშანიკი ჩვეულებრივი მოკვდავობიდან მიწაზევე წმინდანად იქცა და ***სასწაულებრივი კურნების უნარი შეიძინა***: „და მიერითგან განითქუა ყოველსა ქართლსა საქმჱ მისი. და მოვიდოდეს მამანი და დედანი აღნათქუემთა შეწირვად

და რაჲ ვის უხმდა, მიემადლებოდა წმიდითა ლოცვითა ნეტარისა შუშანიკისითა, რომელსა მოსცემდა მას კაცთმოყუარე ღმერთი: უშვილოთა შვილი, სნეულთა კურნება, ბრმათა – თუალთა ახილვაჲ“. ცხადია, ***კურნება აგიოგრაფიულ თხზულებაშიც სახარების ანალოგიით ორგემაგე დატვირთვის (სულიერი და ფიზიკური) მქონეა. ორმაგი დატვირთვა აქვს მოგვი დედაკაცის კეთრისგან განკურნებასაც, რასაც იერუსალიმში წასვლა და, ცხადია, სულიერი განწმენდაც მოჰყვება***: „და განიკურნა იგი სალმობისა მისგან და ვითარ გარემოიქცა იგი სიხარულითა დიდითა და მოიწია მუნვე, მოვიდა იგი წმიდისა შუშანიკისა მადლისა გარდახდად და წარვიდა სახიდ თჳსა სიხარულითა განმრთელებული“.

შუშანიკის გამორჩეული სულიერი ღვაწლი და სასწაულებრივი კურნების ნიჭი მასში წმინდანს შეაცნობინებს ჯერ იაკობს, შემდეგ კი ჯოჯიკსაც. აგიოგრაფი დიდმარხვის შემდეგ ნაგვემ დედოფალს „საკრველთაგან შემკულ ქრისტეს სძალს“ უწოდებს; სიკვდილს მიახლებულ **„შუშანიკ მარტვილს“** ჯოჯიკი „პირველთა მათ უწესოთა საქმეთა“ გამო შენდობას სთხოვს და მიმართავს: „სძალო და მხევალო ქრისტჱსო, ითხოვე ღმრთისაგან, რათა მომიტევნეს მე მრავალნი შეცოდებანი ჩემნი“. ხოლო ჯოჯიკისა და მისი სახლეულის წინ წარმოთქმული ქადაგების შემდეგ მას უკვე „სოფლისა კაცნი“ მიმართავენ, როგორც წმინდანსა და მოწამეს და სთხოვენ მეოხებას ქრისტეს წინაშე: „მოგჳტევენ ბრალნი ჩუენნი და გუაკურთხენ ***წმიდაო მოწამეო და მარტვილო სანატრელო*** ქრისტეს ღმრთისაო“. შუშანიკიც სწორედ ამგვარად უპასუხებს: „ღმერთმან მოგიტევენინ, რომელ რაჲ-იგი ჰყავთ“. ცხადია, წმინდა შუშანიკი სულიერად გამორჩეული პირია, რომელსაც ღვთის წინაშე შუამდგომლობის, მეოხების კადნიერება აქვს.

საერთოდ, წმინდანი ქრისტიანობაში ისტორიული პირია, რომელსაც განსაკუთრებულ პატივს მიაგებენ და თვლიან მეოხად ადამიანთა და ღმერთს შორის. ეს არის ღვთივსათნო პიროვნება, კანონიზირებული ეკლესიის მიერ, რომელიც სათნოებითა და ცხოვრების წესით სხვათათვის მაგალითია. ტერტულიანე და კვიპრიანე კართაგენელი მოწმობენ წმინდანთა თაყვანისცემის წესის დამკვიდრებას პირველივე საუკუნიდან. ამაზე მეტყველებს მოციქულთა დადგენილებებიც (წიგნი VI, თ. 30; წიგნი VIII, თ. 33). მეოთხე საუკუნის წმინ-

და მამებთან კი უკვე საგანგებო სწავლებას ვხვდებით (ეფრემ ასური, იოანე ოქროპირი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ბასილი დიდი და ა.შ.). წმინდანი ეკლესიისავე სწავლებით აღსრულების შემდეგ იმკვიდრებს სასუფეველს და ღვთის წინაშე მარადის ლოცულობს ადამიანებისთვის. ამიტომ აგიოგრაფიულ (და ჰიმნოგრაფიულ) თხზულებებში ხშირად შევხვდებით ეპიზოდებს, რომლებიც გადმოგვცემენ, როგორ ეგებება მათ ზეციური იერარქია. მაგალითად „აბოს წამება“ (როგორც საბანისძის თხზულება, ისე მიქაელ მოდრეკილის საგალობელი), „ბარბარეს წამების“ კიმენური თუ მეტაფრასული რედაქციები და სხვ. გამოგვადგება.

ადრექრისტიანულ ძეგლებში **(IV საუკუნის I ნახევრამდე და V საუკუნეშიც კი!)**, როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ქრისტიანებში სიტყვა ***წმინდა*** (ბერძნ. „აგიოს“, ლათ. sanctus) არ გამოიყენებოდა წმინდანის დღევანდელი მნიშვნელობით და ამგვარად არ მოიხსენიებდნენ არც მოციქულებს, არც წამებულთ, არც მოგვიანებით კანონიზირებულ არცერთ პირს. მათ უბრალოდ, სახელებით, მიმართავდნენ. მაგალითად, პავლე (მოციქულისა ან წმინდანის გარეშე). ამავე ტრადიციას იცავს რომაული კალენდარი (რომელიც გამოიცა ჯერ ბუხერის, ხოლო შემდეგ რუინარდის მიერ „Acta sincera”-სთან ერთად). ამ თვალსაზრისით, გამონაკლისია კართაგენის ეკლესიის კალენდარი (III-V საუკუნეები), რომელშიც ეს დეფინიცია სათანადო კონოტაციით ხშირია. პირველი კალენდარი, რომელშიც ღვაწლითა და სათნოებით გამორჩეულ ადამიანს მოიხსენიებენ სიტყვით წმინდა, არის პოლემიოსის „Acta Sanctorum“ (ტ.I), ხოლო ეპიგრაფიკულ ძეგლებში 472 წლამდე დეფინიციით ***წმინდა*** არ მოიხსენიება არც იოანე ნათლისმცემელი. იგივე ლექსემა, გარდა ადამიანის პირადი სულიერი სათნოებისა და სიწმინდისა, აღნიშნავდა, რომ ესა თუ ის პირი, ან ადგილი, განკუთვნილი იყო რომელიმე წმინდა მსახურებისთვის (მაგ.: საუფლო ლოცვაში „წმინდა იყავნ სახელი შენი“ – მთ. 6:9). სახარების მიხედვით (როგორც მართლმადიდებელთა, ისე კათოლიკეთა შორის გავრცელებული აზრით), წმინდა წერილი აღიარებს მხოლოდ ღვთის თაყვანისცემას (მეორე სჯ. 6. 13; ესაია 42. 8; მთ. 4. 10; ტიმ. 1. 17), მაგრამ აღიარებს წმინდანთა თაყვანისცემას ისე, რომ მათი ღვაწლითაც წარმოჩნდეს უფლის

სიდიადე წმინდანთა მიერ აღსრულებული საქმეების სიდიადით („წმიდათა შორის საკვირველი“, – ფსალმ. 67. 36).

წმინდანთა თაყვანისცემის ტრადიციას ძველი აღთქმიდანვე ჩაეყარა საფუძველი (დავით მეფსალმუნე ლოცვას ამგვარად იწყებს: „უფალო, ღმერთო აბრაამისა, ისააკისა და ისრაილისა, მამათა ჩვენთა“ (29.18). ახალ აღთქმაში იაკობ მოციქული უკვე პირდაპირ მოძღვრავს ქრისტიანთ ილოცონ ერთმანეთისთვის (იაკ. 5. 16), პეტრე მოციქულმა მორწმუნეთ თავისი აღსასრულის შემდეგ ზრუნვა აღუთქვა (2 პეტრე, 1. 15), იოანემ დაამოწმა, რომ წმინდანები უფალთან შუამდგომლობენ მლოცველებს (გამოცხ. 5. 8; 8. 3-4). მოგვიანებით (ნიკეის მე-7 მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე, რომელიც 784 წელს გაიმართა), წმინდა მამებმა ანათემა გამოუცხადეს იმ პირთ, რომლებიც წმინდანთა თაყვანისცემას უარყოფდნენ.

ქრისტიანული ეკლესია წმინდანებს მიიჩნევს ადამიანებად, რომელთაც აქვთ ქრისტეს მიერ შუამდგომლობის, მეოხების ძალა და მადლი. ის დამოუკიდებელი მეოხია უფალსა და ადამიანებს შორის, რომელმაც თავი გაწირა სხვათა გამოსყიდვისთვის და ამითაც შეემსგავსა უფალს (1 ტიმ. 2.5-6). წმინდანთა დასი ერთმანეთისგან განსხვავდება ღვაწლის შესაბამისად. ხოლო ამის მიხედვით განსხვავებულია დეფინიცია, მიმართვა, რომელიც ოცამდე რანგს განასხვავებს ერთმანეთისგან (მოციქული, უვერცხლოდ მკურნალი, კეთილმორწმუნე, ნეტარი, დიდმოწამე, აღმსარებელი, მოწამე, მართალი... და ა.შ.). მათ შორის ერთ-ერთია **მოწამე//მარტვილი** (ადამიანი, რომელმაც სიკვდილი მიიღო თავისი რწმენის გამო). ასე მიმართავენ შუშანიკსაც. „შუშანიკის წამებაში“ ვხვდებით მოციქულსაც, წმინდა მოწამესაც („მასმიეს მე პავლე მოციქულისაგან...“, ან უვეცხლოდ მკურნალნი კოზმა და დამიანე, „წმიდანი წიგნნი მოწამეთანი“). **სამგზის სანატრელი, წმინდა, ნეტარი, ტარიგი ქრისტესი, ახოვანი, მხნე** დეფინიციებია, რომელთაც რანგის განსაზღვრის თვალსაზრისით მნიშვნელობა არა აქვს და უბრალოდ იაკობისა თუ სხვა თანამგრძნობთა კრძალულ დამოკიდებულებას გამოხატავს შუშანიკისადმი, მაგრამ **მარტვილი და მოწამე** უკვე ღედოფლის ღვაწლის კონკრეტული შეფასება და წმინდანის რანგის სიცოცხლეშივე განსაზღვრაა.

ვფიქრობთ, რადგან წმინდა შუშანიკი სიცოცხლეშივე კურნების ნიჭით იყო დაჯილდოვებული და სასწაულიც,

რომელსაც იაკობ ხუცესი აღგვიწერს, სწორედ მოგვის მოქცევასა და განკურნებას უკავშირდება, სრულიად ლოგიკურია მისი ხსენების დღის დაწესება უვეცხლოდ მკურნალთა – კოზმან და დამიანეს ხსენების დღეს.

როგორც აღვნიშნეთ, ქრისტიანული სამყარო წმინდანის თაყვანისცემითაც უფალს ადიდებს. უფალს განადიდებს წმინდანიც თავისი საქმეებით: ფსალმუნის სიტყვები: „საკვირველ არს უფალი წმიდათა შორის მისთა“ სწორედ ამ დამოკიდებულებას წარმოაჩენს, რაც, ცხადია, ასახულია „შუშანიკის წამებაშიც“. თხზულებაში ვკითხულობთ: „განვაწესეთ სახსენებელი წმიდისა შუშანიკისი სადიდებელად და საქებელად ღმრთისა, მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა, რომლისა შუენის დიდება უკუნითი უკუნისამდე, ამინ!“

8. წმინდა ნაწილთა თაყვანისცემა. გაპატიოსნება. დაკრძალვა

შუშანიკს ემცნო თავისი გარდაცვალების („წოდების“) დღე. ცხადია, ეს ფაქტიც იმაზე მეტყველებს, რომ დედოფალი მიწაზევე წმინდანია. შუშანიკი უკანასკნელი სიტყვებითაც უფალს ადიდებს: „კურთხეულ არს უფალი ღმერთი ჩემი, რამეთუ მშვიდობით მას ზედა დავწევ და დავიძინე“.

როგორც ითქვა, აგიოგრაფიული თხზულებები ხშირად წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისითაც ძალიან მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდიან. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა იაკობ ხუცესის თხზულებაც, რომელშიც დაცულია შუშანიკის გაპატიოსნების ამბავი: ეპისკოპოსმა იოანემ სხვებთან ერთად განბანა და ტილოში შეგრაგნა „***წმიდა და პატიოსანი ნაწილნი***“ დედოფლისა. „წმიდა და პატიოსანი ნაწილნი“ წმინდანთა თაყვანისცემის უკვე დამკვიდრებული ტრადიციის ქართულ ქრისტიანულ სივრცეში გავრცელებაზე მეტყველებს. მხედველობაში გვაქვს ის ფაქტი, რომ ქრისტიანობა იცნობს არა მარტო წმინდანთა, არამედ წმინდა ნაწილთა თაყვანისცემას. ეს წესიც, მსგავსად წმინდანთა თაყვანისცემისა, უფლის დიდების გამომხატველია, რადგან ეფუძნება ბიბლიურ თეზას: „საკვირველ არს უფალი წმიდათა შორის მისთა“.

ზეციური საუნჯისთვის მოღვაწე „ჭართა მხნეთა დაუღლვილთა“, იოანე და აფოც ეპისკოპოსებმა, შეგრაგვნის შემ-

დეგ შუშანიკი ფსალმუნებით, საკმევლის კმევითა და ანთებული კერეონებით გადააბრძანეს და დაკრძალეს ანდერძისამებრ, „ვინაჲცა-იგი პირველად გამოათრიეს“ (ჭელიძე: 38). შესვენებულ დედოფალს კი „დავითის ქნარით“ ანგელოზთა დარად ღამე უთიეს.

II. დოგმატურ-საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია

„შუშანიკის წამება“, როგორც ჩვენამდე მოღწეული ერთერთი უადრესი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლი, ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბების გზაზე დაკვირვების თვალსაზრისითაც არის საყურადღებო. ქრისტიანობის ორგზის (I და IV საუკუნეებში) ქადაგებამ სახარებისა და სამოციქულოს თარგმნა ბუნებრივად დააყენა დღის წესრიგში. თარგმანმა კი გარკვეული ქრისტიანული ცნებების მოწესრიგების აუცილებლობა წარმოშვა. მიუხედავად ამისა, მოსალოდნელი და, ამავდროულად, მნიშვნელოვანია, რომ V საუკუნე ის ეტაპია, როცა ტერმინოლოგია ჯერ კიდევ არ არის ჩამოყალიბებული და დადგენის ფაზაშია. თუმცაღა, ჩამოყალიბების შემდეგაც პრობლემურ საკითხად რჩებოდა ლექსემათა პოლისემანტიზმი. საკითხის ამგვარად წამოჭრის შემდეგ „შუშანიკის წამებაში“ 1. ცალკე იკვეთება ჩამოყალიბებული დოგმატურ-საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 2. ცალკე – ის ლექსემები, რომელთაც ცნებითი ღირებულების ტერმინოლოგიის სახე ჯერ არ მიუღიათ, ან ორმაგი დატვირთვა აქვთ და ყოფით და ცნებით მნიშვნელობას ითავსებენ.

ჩამოყალიბებულ ტერმინთაგან ცალკე უნდა აღვნიშნოთ უფლის სახელები: „ჭეშმარიტი ღმერთი“, „უფალი ღმერთი“, „ღმერთი, შემოქმედი ცათა და ქუეყანისა“, „უფალი“, „უფალი ყოველთა შემწყნარებელი“, „მეუფე მეუფეთა“, „მსაჯული მსაჯულთა“ (ამავე დროს, ***უფალი*** ცალკე ლექსემად მეცხრამეტე საუკუნის ჩათვლით დუალური დატვირთვისა იყო და ბატონსაც აღნიშნავდა, გამოიყენებოდა წოდებრივი უპირატესობის, თუ ზრდილობიანი მიმართვისასაც, მაგ.: ***უფალი ჭაჭავაძე***). ამ საღმრთო სახელთა უმეტესობა დამკვიდრებული და გავრცელებულია დღემდე. ლექსემა ***უფალი***-ს მნიშვნელობა კი შევიწროვდა და დღეს ის აღარ გამოიყენება ერისკაცის მნიშვნელობით.

ჩვენ უკვე შევეხეთ რამდენიმე ლექსემას, რომელთა უმეტესობაც ქრისტიანობის წიაღში სწორედ ტერმინებია, მაგრამ ყოფითი მნიშვნელობაც არა აქვთ დაკარგული. ამგვარ ლექსემათა რიგშია ***ხატი, გონება, სახე, ბუნება, საწუთრო მეუღლე, ბუნებითი ცოლი, ძალი და მხევალი ქრისტესი***. უადრეს ქართულ სასულიერო ძეგლებში დადასტურებული ძირითადი საღვთისმეტყველო ტერმინები გამოიკვლია ედ. ჭელიძემ ნაშრომებში: „ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია“ და „ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა“. ამიტომ დაწვრილებით აღარ შევჩერდებით, მაგრამ სრულად წარმოდგენისთვის თვალი გადავავლოთ რამდენიმე მათგანს:

ხატი – „შენ ჩემი ***ხატი*** დაამხუ“; „არათუ მე აღმემართა ***ხატი*** იგი და მემცა დავამხუ“.

გონება / გონიერება / უგუნურება – „რაჲთამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან ***უგუნურებისა*** და იქმნამცა ***გონიერებასა*** ქრისტჱსსა“; „მსგავსად მისვე სახისა აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“; „მწარე ***გონებაჲ*** აქუს მას“; „ნუ ეგევითარი ***გონებაჲ*** გიპყრიეს“;

სახე – „რაჲთამცა ცვალა იგი ღმერთმან ***სახისა*** მისგან უგუნურებისა და იქმნამცა გონიერებასა ქრისტესსა“; „მაგის ***სახისათვის*** მოვედ მე შენდა“; „და თუ შენ ***სახედ*** ყრმებრ არარაჲ ჰქმენ, ღმერთმან მოგიტევნეს შენ“; „ხოლო ღმრთისმოყუარებისა თქუენისათვის ხუცესმან აღავსენინ წადილი თქუენი მაგის ***სახისათვის***“.

ბუნება – „დედათა ***ბუნება*** იწრო არს“;

ბუნებითი ცოლი – „რომელი-იგი ***ბუნებითი ცოლი*** არს და შვილნი, იგინიცა ... შენსავე მაგას მსახურებას მოვაქცინე“.

საწუთრო მეუღლე – „არავინ იპოვა კაცთაგანი, რომელმანცმცა შეაჯერა უღმრთოსა მას ***საწუთროსა მეუღლესა***“;

ძალი და მხევალი ქრისტესი – „***ძალო და მხევალო ქრისტესო***, რაჲთა მომიტევნეს მე მრავალნი შეცოდებანი ჩემნი“;

ცნებითი ღირებულების დაპირისპირებას ქმნის ანტონიმური წყვილი „***საწუთრო მეუღლე“*** და ***„ძალი და მხევალი ქრისტესი“***. ვარსქენი შუშანიკს მოიხსენიებს „ბუნებით ცოლად“, შუშანიკისთვის ვარსქენი „საწუთრო მეუღლეა“, რაც სივრცულ თუ სემანტიკურ ანტინომიაშია „ქრისტეს ძალსა და მხევალთან“. დედოფალი აშკარად გულისხმობს საღმრთო ქორწინებას უფალთან (რაც უფალთან ერთობას,

ქრისტესთან ერთობას) ნიშნავს. ამავე დროს, ნიშნეულია, რომ შუშანიკს უნდა დაეძლია ბუნებითი, საწუთრო მეუღლეობა, რომ ქრისტეს სძალი გამხდარიყო.

III. წმინდა წერილის ციტირება

ციტატა კლასიკური განმარტებით არის „წინადადება, ამოღებული რომელიმე ნაწარმოებიდან და გამოყენებული სხვა ნაწარმოებში წყაროს აღნიშვნით“ (გიორგიძე 1974: 157). ამავე დროს, ციტაცია ზუსტი გადმოტანაა ფრაზისა თუ წინადადებისა (წინადადებებისა) ერთიდან მეორე თხზულებასა თუ ზეპირმეტყველებაში. ციტატას, ძირითადად, სანდოობის, დამაჯერებლობისა თუ აზრის გამყარების მიზნით მიმართავენ. დამოწმების ამ წესს ჯერ კიდევ ანტიკური სამყაროდან ყველა კულტურა იცნობს და ცნობს. ამ მეთოდს მხატვრული ხერხის დატვირთვაც აქვს და ქრისტიანული კულტურაც ძალუმად მიმართავს მას. თუმცაღა, განსხვავებულია თავად ციტირების წესი. ქრისტიანულ ლიტერატურაში ციტირება შესაძლოა ზედმიწევნით და თავისუფლად. ამავე დროს, წყაროს მითითებით და მითითების გარეშე. მხოლოდ პირველ შემთხვევაში თავისუფალმა მიდგომამ არ უნდა დაარღვიოს აზრის სიზუსტე, ხოლო წყაროს მიუთითებლობა განპირობებულია მოსაზრებით, რომ აზრი, რომელიც ჭეშმარიტებას შეამეცნებინებს კაცობრიობას, საყოველთაოა. როცა თავისუფალ ციტაციაზე ვსაუბრობთ, შესაძლოა შემოვიტანოთ ცნება პარაფრაზისა („რაიმეს საკუთარი სიტყვებით გადმოცემა, თხრობა საკუთარი სიტყვებით, „მოხელის სამაგიდო ლექსიკონი“, ურიდია 2004: 483). ამგვარად (თავისუფალი ციტაციით) იმოწმებს შუშანიკი პავლე მოციქულის სიტყვებს: „მასმიეს მე პავლე მოციქულისაგან: არა დამონებულ არს დაჲ გინა ძმაჲ, არამედ განეყენენ“. მოცემული მუხლი, როგორც არაერთი მკვლევარი აღნიშნავს, პავლეს Iკორ. 7.15 – ის არაზუსტი ციტირებაა. შევადაროთ: „ხოლო უკეთუ ურწმუნო იგი განეყენებოდის, განეყენენ; არა დამონებულ არს ძმაჲ იგი, გინა დაჲ იგი ესევითარითა მით, რამეთუ მშვიდობასა გვიწოდნა ჩუენ ღმერთმან“. დედოფალი დაიმოწმებს ლუკა მახარებლის სიტყვებს: „მე მიუგო სიტყუაჲ თქუენ წილ“ (შდრ.: ლკ. 12.12 „სულმან წმიდამან გასწაოს თქუენ მას ჟამსა შინა, რაჲ-იგი სთქუათ“); ასეთი პარაფრაზირებული

სახით იყენებს „ვენახის მეათერთმეტე ჟამის მუშაკის“ იგავს და მაცხოვრის სწავლებას: „ვინ სთესა – მოიმკო და ვინ განაბნია გლახაკთათვის, – შეიკრიბა და რომელმან წარიწყმიდოს თავი თჳსი, მან პოოს იგი, რომელმან ადიდა იგი“. უნდა აღინიშნოს, რომ, თუკი ადრექრისტიანული ხანის თხზულებებს გადავავლებთ თვალს, ციტირების თვალსაზრისით, სწორედ მსგავს (თავისუფალი ციტაციით) მიდგომას აღმოვაჩენთ. ათონელთა და, განსაკუთრებით, გელათელთა დამოკიდებულება (რომელიც, მაგალითად, გიორგი მთაწმიდელის სახარებისეულ თარგმანში, მისივე ანდერძში და X-XII საუკუნეების ქართულ ხელნაწერებში გამოიკვეთა, ზედმიწევნითი ციტაცია) სწორედ გვიანდელი და არა მეხუთე საუკუნის ხედვის ამსახველია.

დაბოლოს, „შუშანიკის წამება“ არა მხოლოდ იმიტომ იპყრობს მკვლევართა ყურადღებას, რომ ის ჩვენამდე მოღწეული ერთ-ერთი პირველი ქართული აგიოგრაფიული თხზულებაა. მიუხედავად კვლევის თითქმის ასწლიანი ისტორიისა, დღემდე რჩება საკითხები, რომელთა შესწავლაც სხვა საინტერესო ასპექტებით დაგვაფიქრებს და ღირებულ ცნობებს გვაწვდის ქართული ეკლესიის, მისი განვითარების, ისტორიისა თუ V საუკუნის ქრისტიანული ქართლის სოციოკულტურული ყოფის შესახებ.

დამოწმებანი:

ახალი აღთქმა 1963: ახალი აღთქმა. თბ.: საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, 1963.

აბულაძე 1973: აბულაძე ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ.: „მეცნიერება“, 1973.

გორგიძე 1974: გიორგიძე გ. კარტოზია გ. საბიბლიოთეკო ტერმინების ლექსიკონი. თბ.: „მეცნიერება“, 1974.

სარჯველაძე 2000: სარჯველაძე ზ. ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა. თბ.: 2000.

ურიდია 2004: ურიდია ს. მოხელის სამაგიდო ლექსიკონი. თბ.: 2004.

ჭელიძე 1996: ჭელიძე ე. ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია. I, თბ.: „ახალი ივირონი“, 1996.

ჭელიძე 2005: ჭელიძე ე. ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა. თბ.: „ახალი ივირონი“, 2005.

Eka Chikvaidze

Religious Service Traditions and Terminology in " The Martyrdom of Saint Shushanik"

Summary

The Martyrdom of Shushanik, as the first hagiographical literary text is noteworthy in many ways. Although the work that has reached the present times is the manuscript of the 10th century it describes a significant page of the history of the Georgian Church and demonstrates the aspects of development of dogmatic-theological issues and relevant terminology. In this regard, the content provided by IakobKhutsesi's the Martyrdom of Shushanik is relatively interesting for three aspects: 1. service and religious traditions; several mysteries, rules or traditions common to the Orthodox Christian realm are stated in the Martyrdom of Shushanik: baptism, Eucharist, interment, worship of saints and instituting the day of remembrance. The work reflects the position that the Christian world glorifies the Lord by worshipping a Saint, a Saint worships the Lord with his/her acts. 2. Dogmatic-theological terminology; Martyrdom of Shushanik as the first Georgian hagiographical work that has reached modern times is notable also in terms of observing the way of development of terminology. 3. Citing the Scripture. Quotes in the Martyrdom of Shushanik, as a rule, are brought according to the principle of the loose citation, versus an exact one, which is typical of the works of the pre-Christian epoch.

ნანა მრევლიშვილი

იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურება

იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“ დღემდე მკვლევართა გაუნელებელი ინტერესის საგანია. ბევრი ითქვა, ბევრი კვლავაც სათქმელი დარჩა, ბევრი რამ ახლებურ ინტერპრეტაციას ითხოვს... ჩვენ შევეცდებით მოკლედ ვიმსჯელოთ იმ სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურების შესახებ, რომელიც ამ უნიკალურ ძეგლს ახასიათებს. საკითხზე მსჯელობა აუცილებელია დავიწყოთ იმის გახსენებით, თუ რა კონკრეტული თემისა და იდეის გამოსახატავად შექმნა ავტორმა ნაწარმოები. ნაწარმოების თემაა ისტორიული პირის, წამებული შუშანიკ დედოფლის სარწმუნოებრივი ღვაწლის აღწერა, ხოლო ავტორის იდეაა შექმნას და წარმოაჩინოს სახე ქრისტიანი ადამიანისა, რომელსაც, კონკრეტული საჭიროებისას ყველაზე ღირებულის – სიცოცხლის (ხოლო შუშანიკის შემთხვევაში კიდევ მეტის – შვილების) დათმობაც კი შეუძლია აღმსარებლობისათვის, შუშანიკ დედოფლის მოწამებრივი აღსასრულის ჩვენებით ავტორი გამოკვეთს იდეალს (შეცნობა ჭეშმარიტი აღმსარებლობისა – ქრისტიანობისა – და მისი უანგარო მსახურება), რომლისთვისაც ნამდვილად ღირს თავშეწირვა, რომელიც ამქვეყნიურ ყველა იდეალზე მაღლა დგას.

რასაკვირველია, ეს იდეა არც კონკრეტული ავტორის აზროვნების პროდუქტია და არც – ორიგინალურ ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებული. ამგვარი იდეის გამოხატვა თავად აგიოგრაფიული ჟანრის სპეციფიკის უცილობელი ატრიბუტია. ხოლო მთლიანობაში აგიოგრაფიული ძეგლის იდეოლოგიური კონცეპტი, რა თქმა უნდა, თანხვდება ზოგადად ქრისტიანის იდეოლოგიურ კონცეპტს და მისი ფორმულირებაა ადამიანის მიერ ღვთის შემსგავსება, განკაცებული ღმერთის ამქვეყნიური ცხოვრების გზის განმეორების მეშვეობით უფლის წიაღ დაბრუნება.

ამგვარი ანალოგის თვალსაზრისით პრიორიტეტი მოწამეობას ენიჭება და ადრეული პერიოდი განსაკუთრებით გამოირჩევა „მარტვილობათა“ ჟანრის ნაწარმოებების სიმრავ-

ლით. ამ ტიპის ძეგლების სიმრავლეს, როგორც ცნობილია, თავისი კონკრეტული მიზეზები აქვს. I-IV საუკუნეებში, ქრისტიანობის ჩამოყალიბების საწყის ეტაპზე, როდესაც რომის იმპერიაში განსაკუთრებული სისასტიკით იდევნებოდნენ ამ აღმსარებლობის მიმდევრები, იქმნებოდა მათი მოწამებრივი ღვაწლის ამსახველი მასალა, ამასთან, რეალური საფრთხის გამო, ყველა ადამიანი, ვინც ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში მონაწილეობდა, ითვლებოდა „ღვთის კაცად," ღვთისთვის თავშეწირულად. მართალია, ამ დროისათვის ქრისტიანული კანონიზაცია ფორმირებული არ იყო, მაგრამ ღვთისმსახურების დროს უკვე ხდებოდა ქრისტიანობისათვის თავშეწირულ პირთა, და განსაკუთრებით – მოწამეთა, თაყვანისცემა და საგანგებო ლოცვით მოხსენიება.

პარადოქსია, მაგრამ ადრეული პერიოდის მოწამეთა ღვაწლის ამსახველი ძეგლების წყაროდ გვევლინება ჩანაწერები სწორედ იმ ადამიანებისა, რომლებიც სჯიდნენ ქრისტიანებს. ეს არის ძირითადად დოკუმენტური მასალა, დაკითხვების ოქმები, სასჯელის მისჯის ამსახველი წერილობითი აქტები, რომის კონსულებისა თუ მოსამართლეების მიერ დამოწმებული. ცხადია, ამ მასალას, გასაგები მიზეზების გამო, არ შეიძლებოდა ჰქონოდა რაიმე მხატვრული ღირებულება. ეს მასალა ძირითადად ერთმანეთის მსგავსი და ერთფეროვანი იყო და, მეტ-ნაკლებად გადამუშავებული, იგზავნებოდა ერთი ეკლესიიდან მეორეში და ასე იგებდა საზოგადოება ამა თუ იმ მოწამის ღვაწლის შესახებ.

ისტორიულ ქრონიკებში გვხვდება ცნობები, რომ უკვე უძველესი პერიოდიდანვე ქრისტიანებმა დაიწყეს შედგენა კრებულებისა, რომლებშიც საღმრთო ლიტურგიაზე მოხსენიების მიზნით, აღნუსხავდნენ მოწამეების ვინაობასა და გარდაცვალების თარიღებს. მოგვიანებით ინფორმაცია წმინდანების შესახებ უფრო მრავალფეროვანი და დეტალური ხდება. თანდათან ყურადღება ექცევა მხატვრულ-ესთეტიკურ ფორმას. ავტორები ცდილობენ გამომსახველობითი საშუალებების მოძიებას, ფორმირებასა და დახვეწას, რთულდება და იხვეწება ძეგლების სიუჟეტურ-კომპოზიციური მხარე, ყურადღება ექცევა თხრობის სტილსა და მანერას, უფრო მოგვიანებით კი ავტორები მდიდარ გამომსახველობით საშუალებებსაც მიმართავენ. ეს ყველაფერი მკითხველზე ემოციური ზეგავლენის გაძლიერებას ემსახურება.

იკონოგრაფიისა, და ზოგადად, საეკლესიო ხელოვნების მსგავსად, აგიოგრაფიას ახასიათებს მკვეთრად განსაზღვრული კანონიკა. ის მისდევს მკაცრად დადგენილ წესებს, რომლებიც განსაზღვრავენ ჟანრის სპეციფიკას. ამგვარი კანონიკა აყალიბებს ნაწარმოების როგორც ენობრივ-სტილისტურ, ასევე – სტრუქტურულ-კომპოზიციურ ხასიათს. რადგან შუა საუკუნეების ლიტერატურაში თვითმყოფადობისა და თავისუფლების გაგება არ სცილდება მკაცრად კანონიზირებულ ჩარჩოებს, სქემატურია როგორც პერსონაჟის ვიზუალური თუ შინაგანი სახე, ისე ნაწარმოების კონსტრუქცია. თუმცა, ზოგჯერ, მიუხედავად მკაცრად დადგენილი ჩარჩოებისა, ავტორის თვითმყოფადობა თავს იჩენს როგორც სტილისტური თვალსაზრისით, ისე – მხატვრული სახის ფორმირებისას.

როგორც იკონოგრაფია ახდენს ადამიანის სახის გარკვეულ დეფორმირებას ადამიანის სულიერი არსის გამოვლინების მიზნით, ასევე აგიოგრაფია მიზანმიმართული სტრუქტურის გამოყენებით ქმნის წმინდანის სახეს და ამ პროცესში უკანა პლანზე გადადის ყოფითი ასპექტები და რეალურ-ისტორიული ფაქტები. არსებითად, წმინდანის ფიგურა არის ცენტრალური ღერძი ნაწარმოებისა და თხრობის სხვა ასპექტები (ყოფითი დეტალები თუ ფაქტები) მისი სულიერი კონტურებისა და, შესაბამისად – წმინდანის ღვაწლის გამოსაკვეთად არის დანიშნული.

კონკრეტულ სქემას ექვემდებარება პერსონაჟთა განლაგებაც. „შუშანიკის წამების“ ცენტრალური ფიგურის – შუშანიკის – გვერდით მუდმივად ჩანს ან მოიაზრება ორი პერსონაჟი, ვარსქენი – მისი მეუღლე, რომელიც მისი მოწამეობრივი აღსასრულის მიზეზიცა და აღმსრულებელიც ხდება და დედოფლის მოძღვარი – იაკობი – რომელიც იმავდროულად ნაწარმოების ავტორიცაა. პრაქტიკულად, ეს არის ორი განშტოება დედოფლის მოწინააღმდეგე და მომხრე პირებისა, დანარჩენი პერსონაჟების განლაგება და ფუნქცია ამავე პრინციპს ექვემდებარება. ამასთან, ავტორი ხაზგასმით წარმოაჩენს დედოფლის მომხრეთა აშკარა რიცხობრივ უპირატესობას: **ჯოჯიკი და მისი ცოლი**, რომლებიც მუდმივად თანაუგრძნობენ დედოფალს, რომლებიც ცდილობენ განვითარებული კონფლიქტის შერბილებას (თავდაპირველი მოციქულობა შუშანიკთან, პურობის სცენა, ვარსქენისთვის შუშანიკის ბორკილებისაგან განთავისუფლების თხოვნა ჰერე-

თის საზღვართან...), რომლებსაც სჯერათ შუშანიკის მოწამეობრივი ღვაწლისა, სჯერათ, რომ დედოფალი ღვთისაგან წმინდანადაა გამორჩეული (ნაწარმოების ფინალი, როდესაც ჯოჯიკი მთელ ოჯახთან ერთად მიდის შუშანიკთან, რათა შენდობა და კურთხევა მიიღოს წამებული რძლისაგან); **სასულიერო პირები** – პრაქტიკულად, ისინი თავიდანვე მკვეთრად და კატეგორიულად გამოხატავენ თავიანთ პოზიციას („წარსწყმიდე თავი შენი და ჩუენცა წარგუწყმიდე...“ ძეგლები 1964: 14), ამასთან, ზოგი ვარსქენის მიმართ ვერდაძლეული შიშის გამო ფარულად თანაუგრძნობს დედოფალს (დიაკონი ვინმე, რომელმაც დაწყებული სიტყვის დასრულება ვერ მოახერხა...), უმეტესობა კი ცხადად იღვწის წამებული დედოფლის ნივთიერი თუ მორალური თანადგომის გამოსახატავად (მთავარეპისკოპოსი სამოელი, ეპისკოპოსები აფოცი და იოანე), რაზედაც ვარსქენი საგანგებოდ ხუჭავს თვალს, რათა ისედაც გამწვავებული კონფლიქტი კიდევ მეტად არ გამწვავდეს და საპიტიახშოს საზღვარს არ გასცდეს. ავტორის თქმით, შუშანიკის თანამდგომთა რიგში არიან „აზნაურნი დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“ (ძეგლები 1964: 27), რაც, პრაქტიკულად ამ გეოგრაფიული არეალის მთელ მოსახლეობას გულისხმობს. ვინ დგას პიტიახშის მხარეს? გამოკვეთილი მომხრე ვარსქენისა, თუ არ ჩავთვლით სპარს კაცს, რომელიც მანამდე გამოჩნდება ნაწარმოებში, ვიდრე რწმენაშეცვლილი ვარქენი დაბრუნდება სასახლეში, არ ჩანს. რასაკვირველია, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ პირიახშს ჰყავს გარკვეული წრე თანამდგომელებისა, რომელზე დაყრდნობითაც ცდილობს საკუთარი პოლიტიკური ჩანაფიქრის აღსრულებას, მაგრამ ავტორი მათი ხსნებისა და, მით უფრო, დახასიათებისაგან, თავს იკავებს. ამდენად, ვარსქენის მომხრეთა შორის ვხედავთ სპარს კაცს, კიდევ ერთ პერსონაჟს, რომელიც ცდილობს მის შეჩერებას, როდესაც ვარსქენი გეგმავს დედოფლის გვემას („ჰრქუა ვინმე პიტიახშსა საკუთარმან მისმან, ვითარმედ: „ამათ წმიდათა მარხვათა ნუ რას ეტყჳ მას“ (ძეგლები 1964: 19), და იგულისხმება ძლიერი მფარველი სპარსეთის შაჰის სახით. შუშანიკისა და ვარსქენის მომხრეების ამგვარი რიცხობრივი თანაფარდობის მიუხედავად, სპარსეთის შაჰის ძლიერებით ზურგმომაგრებულ პიტიახშს რეალურად ვერავინ უპირისპირდება, შვიდი წლის

განმავლობაში იგი ახორციელებს ქმედებას, რომელიც კატეგორიულად მიუღებელია საზოგადოებისათვის, მაგრამ საზოგადოება ვერ ახერხებს მის შეჩერებას. თუმცა, ვარსქენის ქმედებას ეწირება წამებული დედოფლის სიცოცხლე, მაგრამ ეს ვარსქენის მარცხია და არა გამარჯვება, რადგან პიტიახშის მიზანი არც ოჯახური დრამის განვითარება და არც დედოფლის წამება არ ყოფილა. მისი მიზანდასახულება პოლიტიკური ძალაუფლების შენარჩუნება-გამყარება იყო, მაგრამ ვარსქენი, როგორ ვიცით, ამ ანგარებიან და პატივმოყვარე მიზნებს შეეწირა.

ამდენად, პერსონაჟთა კომპოზიციური სქემა სამპლანიანია: შუშანიკი – ცენტრალური ფიგურა, მისი მომხრეები – იაკობი და მასთან – მთელი საზოგადოება, და მოწინააღმდეგეები – სპარსეთის შაჰთან გარიგებული მოღალატე პიტიახში თანამომხრეთა მცირე ჯგუფთან ერთად.

მაგრამ, იბადება კითხვა: პერსონაჟთა ამგვარ კომპოზიციურ სქემაში კონკრეტულად სად აქვთ ადგილი მიჩენილი შუშანიკის შვილებს?

ნაწარმოებში შუშანიკის შვილები მოიხსენიებიან ჯერ კიდევ მანამ, ვიდრე ისინი, როგორც პერსონაჟები გამოჩნდებიან კონკრეტულ პასაჟში. სპარსეთის შაჰის კარზე მისული ვარსქენი მეფეს აღუთქვამს: „რომელი-იგი ბუნებითი ცოლი არს და შვილნი, იგინიცა ესრევე მოვაქცინე შენსა სჯულსა, ვითარცა-ესე მე“ (ძეგლები 1964: 12). ამ კონტექსტიდან ორი რამ ხდება ცხადი: 1. ვარსქენს ჰყავს შვილები (შუშანიკის, როგორც ცოლის, შესახებ ინფორმაციას ადრევე ვეცნობით). 2. იგი ამ შვილებს გამაზდეანებას უპირებს.

შემდეგ პასაჟში, რომლის მეშვეობითაც უკვე მათ რაოდენობასა (ოთხი) და სქესს (სამი ვაჟი და ერთი ასული) ვიგებთ, აღწერილია როგორ მიჰყავს ისინი შუშანიკს ეკლესიაში, როდესაც ვარსქენის გამაზდეანების ამბავს შეიტყობს, დააყენებს მათ საკურთხევლის წინ და ღმერთს ავედრებს მათი სულების ხსნას. შუშანიკს აქვს (და, როგორც დავინახავთ, არც უსაფუძვლოდ) მოლოდინი იმისა, რომ მხოლოდ გამაზდეანება ვარსქენისა არ არის უბედურება... ეს ერთ-ერთი რგოლია უბედურებათა ჯაჭვისა, რომელიც დაიწყო და რომელიც შეეხება მასაც და მის შვილებსაც, რომელიც გაანადგურებს და დაშლის იმ ყველაფერს, რაც მას აქამდე

უშენებია. ამგვარი წინათგრძნობა განაპირობებს შუშანიკის ემოციის სიმძაფრეს.

მესამედ შუშანიკის შვილების შესახებ ავტორი მოგვითხრობს მაშინ, როდესაც მათ უკვე შეიცვალეს სარწმუნოება და ეს ამბავი გააგებინეს დედოფალს: „შვილნი იგი შენნი მოაქცინა მოგობასა“ (ძეგლები 1964: გვ. 12). შუშანიკისთვის ეს უმძიმესი დარტყმაა. მისი განცდა მძაფრია და ტრაგიკული. ავტორი დაგვანახებს თავზარდაცემული, მაგრამ არა სასოწარკვეთილი და სულიერად გატეხილი მოწამის სახეს. მისთვის ეს ფაქტი კიდევ ერთი გამოცდაა, ამიტომაც მორჩილებით იღებს ამ ამბავს, ლოცვას გააორმაგებს („მაშინ იწყო თაყუანის-ცემად ღმრთისა მიმართ,“ ძეგლები 1964: 12) და ღმერთს მადლობას სწირავს: „გმადლობ შენ, უფალო ღმერთო ჩემო, რამეთუ იყვნესვე არა ჩემნი, არამედ შენნი მოცემულნი იყვნეს. ვითარცა გნებავს, იყავნ ნებაჲ შენი, უფალო, და დამიცევ მე საქმეთაგან მტერისათა“ (ძეგლები 1964: 12). ამ პასაჟის ბოლოს ავტორი მრავლისმეტყველ კომენტარს დაურთავს: „და ვიდრე მუნ ჟამამდე მოვიდიან შვილნი იგი მისნი ხილვად დედისა თჳსისა, ხოლო რაჟამს მიექცნეს და უვარ-ყვესცა ღმერთი, ვერღარა იკადრეს ხილვად მისა, არამედ სახელიცა მისი სძაგდა სმენად“ (ძეგლები 1964: 12).

ამდენად, შუშანიკის გადაწყვეტილება მკაცრია და კატეგორიული – რაკი შვილებმა უარყვეს ქრისტე, როგორც მათი მაცხოვარი, მან უარყო ისინი, როგორც შვილები. ჩნდება კითხვა: ხომ არ არის დედოფალი ზედმეტად მკაცრი და კატეგორიული შვილების მიმართ, რომლებსაც არ ძალუძთ წინ აღუდგნენ მამის ნებას?

ვიცით, რომ შუშანიკი 476 წლის 17 ოქტომბერს, წამებიდან მეშვიდე წელს გარდაიცვალა. როდესაც ვარსქენი სპარსეთის შაჰის სამეფო კარზე მიემგზავრება, მათი ოჯახი უკვე კარგა ხნის შექმნილი ჩანს. ავტორი იმაზეც მიგვითითებს, რომ ცოლ-ქმარს სარწმუნოებასთან დაკავშირებით გარკვეული უსიამოვნება აქვთ. ღრმადმორწმუნე დედოფლისათვის მიუღებელია ვარსქენის გულგრილი დამოკიდებულება ქრისტიანული აღმსარებლობის მიმართ. შუშანიკისათვის ქრისტიანული სარწმუნოება არსებობის წესი და საფუძველია, ვარსქენისათვის – ოდენ ტრადიციული აღმსარებლობა. შუშანიკმა შეიძლება აპატიოს ადამიანს ქრისტიანობის

ფორმალური უარყოფა, თუ ეს გარდაუვალი აუცილებლობით არის განპირობებული (ამგვარი შემწყნარებლური დამოკიდებულება ჩანს როგორც საკუთარი, ისე ვარსქენის მამის მიმართ. ისტორიულად ცნობილია, რომ, თუმცა, ვარდანმაც და არშუშამაც ფორმალურად უარყვეს ქრისტიანობა, სიცოცხლის ბოლომდე რეალურად ამ აღმსარებლობის მიმდევრები დარჩნენ), მაგრამ ვერ შეეგუება, რომ ადამიანმა, რომელთანაც სარეცელს იყოფს, პირად და ანგარებიან ზრახვებს შესწიროს ქრისტეს რჯული, რომელიც შუშანიკისთვის თავისი არსით არის უმაღლესი ღირებულება და, ამასთან, პიროვნული და ეროვნული იდენტობის შენარჩუნება-განვითარების საფუძველი. ამდენად, კამათი, უსიამოვნება, წინათგრძნობა ვარსქენისაგან სარწმუნოების უარყოფისა, შუშანიკისათვის მღელვარების საგანია დიდი ხნის განმავლობაში. მაგრამ როდის შეიქმნა შუშანიკისა და ვარსქენის ოჯახი? ზოგიერთი მკვლევრის (ზ. სარჯველაძე; ე. გიუნაშვილი) მოსაზრებით: „შუშანიკი არშუშა პიტიახშის ოჯახთან ადრევე ყოფილა დაკავშირებული. ჩანს, იგი თავისი ბიძის, არშუშას ქვისლის, ჰმაიკ მამიკონიანის, ოჯახის წევრებთან ერთად იყო მამიკონიანთა ძნელბედობის ჟამს არშუშას ოჯახში. ამ დროს უნდა მომხდარიყო ვარსქენისა და შუშანიკის ქორწინებაც“ (სარჯველაძე 2009: 49). თუ ვივარაუდებთ, რომ მათი შეუღლება ვარდანის სიცოცხლეშივე მოხდა, მაშინ ეს 451 წლამდე უნდა მომხდარიყო, რადგან ვარდანი ავარაირას ბრძოლაში დაიღუპა 451 წლის 26 მაისს, გამოდის, 467 წლისთვის, როცა ვარსქენი სპარსეთში მიდის, მათ 16 წლის შექმნილი ოჯახი უნდა ჰქონდეთ და საკმაოდ მოზრდილი შვილებიც უნდა ჰყავდეთ, რაც ნაკლებ სარწმუნო ჩანს, რადგან შუშანიკის დამოკიდებულება შვილებთან, ეკლესიაში მიყვანისა და საკურთხეველთან ლოცვის ეპიზოდიც უფრო მცირეწლოვან ბავშვებს გვავარაუდებინებს, ვიდრე 15-17 წლის ყმაწვილებს. ვარსქენი 2 წლის შემდეგ ბრუნდება სპარსეთიდან, ხოლო მისი შვილების გამაზდეანების პერიოდი უნდა ემთხვეოდეს შუშანიკის წამების მეოთხე-მეხუთე წელს, რადგან შუშანიკის შვილების გამაზდეანების ცნობას ავტორი მაშინ გვაწვდის, როცა შუშანიკის, როგორც მოწამის, სახელი, უკვე განთქმულია მთელს ქართლში, ანუ მოღვაწეობის უფრო გვიანდელ პერიოდში. სავარაუდოდ, ამ დროისათვის მისი შვილები უკვე დიდები არიან, ანუ, იმ ასაკის

ადამიანები, რომლებსაც ჩამოყალიბებული აქვთ ცხოვრებისეული პრინციპები, ამიტომ არის ამდენად მკაცრი და კატეგორიული შუშანიკი შვილების ქმედების მიმართ. როგორც ჩანს, შინაგანად ის მაინც იმედოვნებდა, რომ ამგვარი რამ არ მოხდებოდა, ვარსქენის უზნეობა და ცინიზმი აქამდე არ მივიდოდა. გულის სიღრმეში იქნებ პირადი მაგალითი და შეუპოვრობაც ეიმედებოდა?! თუმცა, შუშანიკის შვილების ქმედების შეფასებისას ავტორი ამგვარ კატეგორიულობას არ იჩენს. მისი პოზიციით, ესენი არიან ტრაგიკული ადამიანები, რომლებიც მამის იძულებისა და დედის გმობის ობიექტები აღმოჩნდნენ.

სომხური ტექსტი უფრო დეტალურად აღწერს ვარსქენის მიერ შვილების გამაზდეანების ამბავს: „არა დასცხრა ამაოთა ზრახვათაგან, დაღაცათუ ვითარცა მანქანაჲ რაჲმე მტკიცისა ზღუდისაგან გარე მიიქცეოდა ახოვნისა მისგან. ეგრეთვე შვილნიცა იგი აიძულნა უვარის ყოფად და მოგუპეტთა მათ მიერ დაიმორჩილნა და მადლსა მიაგებდა მეფესა მას სპარსთასა, რაჲთა უმეტესი პატივი მოიღოს მისგან...“ (აბულაძე 1978: 111)

საგულისხმოა, აგრეთვე, რომელიც შემოუნახავს სომხურ ტექსტს და, რომელიც შუშანიკის ერთ-ერთი შვილის წყალში დახრჩობის ამბავს მოგვითხრობს: „მათ ჟამთა ოდენ მოიწია შიში სადაჲთმე და შვილნი მისნი წარიყვანეს ციხესა სადამე. მიჰყვანდეს რაჲ წიაღ მტკურისა მდინარისა, ერთი ყრმათაგანი მდინარესა შთავარდა და დიდი გლოაჲ ეწია პიტიახშა მას და სოფელსა“ (აბულაძე 1978: 97). გასაოცარია შუშანიკის დამოკიდებულება ამ ტრაგიკული ფაქტის მიმართ. დედოფალი „ჰმადლობდა ღმერთსა,“ რადგან მიაჩნდა, რომ ყრმის უდროო სიკვდილი ერთგვარი გამოსავალი, ხსნა იყო ყრმისთვის იმ განსაცდელისაგან, სულიერი სიკვდილისაგან, რომელიც გარდაუვალად მოელოდა ურჯულო მამის ხელში: „დაღაცათუ ჴორცითა მოკუდა, გარნა სულითა განერა საბრჭესა მამისა მისისა უვარის მყოფელისასა. და აწ ღმერთსა დიდებაჲ ყოველსა შინა“ (აბულაძე 1978: 97).

შვილების პერსონაჟების ჩვენებისას, გარდა ფაქტობრივი მასალის წარმოდგენისა, ავტორის მთავარი მიზადასახულებაა კიდევ ერთხელ გაუსვას ხაზი მოწამის ურყევ ნებას, რწმენას, რომელიც აღმატებულია დედობრივ გრძნობაზეც კი. ამასთან, ავტორი ხაზგასმით გვიჩვენებს, რომ ეს აღმა-

ტება გულისხმობს ტკივილიან, ეკლიან, ტრაგიზმით აღსავსე გზას.

ამდენად, როგორც ვხედავთ, თხზულების საერთო კომპოზიციურ ქარგაში შუშანიკის შვილებს ავტორი გამორჩეულ ადგილს უთმობს. ისინი ნამდვილად ვეღარ არიან დადებითი პერსონაჟები, მაგრამ ვერც ცალსახად უარყოფით პერსონაჟებად განვიხილავთ. ავტორისეული შეფასებით, ისინი ტრაგიკული პიროვნებები არიან, რადგან დაკარგეს ორი ყველაზე დიდი მფარველი სამყაროში – დედა და ღმერთი.

როგორია თავად მთავარი პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპი?

როგორც ფორმალური („ჴორცითა თხელ“...), ისე არსობრივი ასპექტებით („სულითა უბიწო“) აგიოგრაფიული ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი – წმინდანი მიმსგავსებულია მაცხოვრის ხატთან, პრაქტიკულად, აგიოგრაფიული ნაწარმოების პერსონაჟი მაცხოვრის სახის სახე-სიმბოლოა. როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეების სიმბოლისტურმა აზროვნებამ ტოტალური ხასიათი მიიღო და, ფაქტობრივად, ყველა სფეროსა და აზროვნების ყველა ასპექტში პოვა განსახოვნება. პირველად სწორედ აგიოგრაფიულ ძეგლებში ხდება მაცხოვრის სახის, როგორც ნიმუშის, ბაძვის ობიექტის განზოგადება, ობიექტისა, რომელიც წმინდანისათვის ხდება ძირითადი ორიენტირი სამოღვაწეო ასპარეზზე. ამასთან, იქმნება გარკვეული სტრუქტურული მოდელი, ეტალონი, როგორც ქრისტიანი მოღვაწის სახისა, ასევე, მთლიანობაში აგიოგრაფიული ჟანრის ნაწარმოებისა. მოციქულებისა თუ ადრეული პერიოდის მოღვაწეების მოწამეობრივი აღსასრულის ამსახველი მასალები არა მხოლოდ კონკრეტულ ინფორმაციას გვაწვდიან, არამედ ქმნიან გარკვეულ ორიენტირებს შემდგომი პერიოდის მოღვაწეებისათვის და, პრაქტიკულად, ამკვიდრებენ აგიოგრაფიული ჟანრის ფორმალურ-შინაარსობრივ ტრადიციებს.

კონკრეტული ლიტერატურული ტრადიციებიდან გამომდინარე, რომლებიც იმ დროისათვის უკვე არსებობდა მწერლობაში, წმინდანის სახეს მკაცრად განსაზღვრული სტრუქტურა აქვს. ვიზუალური და შინაარსობრივი აქ ერთ მთლიანობას წარმოადგენს და კონკრეტულ მიზანს – წმინდანობის, მოწამეობის არსის ჩვენებას ემსახურება. ჩვენს შემთხვევაში, გარეგნულ პორტრეტზე აქცენტირება ნაკლებად ხდება, თუმ-

ცა, მცირე შტრიხებით ავტორი მიგვანიშნებს გამხდარ, ნაზ არსებაზე, რომლისთვისაც უცხოა გაჭირვება და ტკივილი და ამგვარი ხაზგასმით კიდევ მეტად ამკვეთრებს მის ღვაწლს.

თვისებათა ერთობლიობა – ღრმად მორწმუნე, პრინციპული, პირდაპირი, მიზანმიმართული... – ჩვენ წინაშე წარმოაჩენს პერსონაჟის სტრუქტურულ ტიპს, რომელიც სრული განსახოვნებაა ქრისტიანი მოწამის იდეოლოგიური არსისა. მაგრამ აქ შემოდის კიდევ ერთი, და ძალიან მნიშვნელოვანი შტრიხი – მოწამის ადამიანური ბუნების წარმოჩენა-ხაზგასმა. შუშანიკი ქალია, რომელიც ზოგჯერ ერთგვარ ქალურ სისუსტეს ავლენს, წუხს ფიზიკური სილამაზის უდროოდ დაკარგვის გამო, დასტირის საკუთარ ახალგაზრდობას და იბადება კითხვა: ხომ არ ირღვევა პერსონაჟის ტიპის ის სტრუქტურა, კონსტრუქცია, რომელიც უნდა ჰქონდეს წმინდანის მხატვრულ სახეს? თუ შევეცდებით ჩავწვდეთ ავტორის მიზანდასახულობას პერსონაჟის ამ კუთხით წარმოჩენისას, ცხადი ხდება, რომ ამგვარი ფორმით ავტორი მიგვანიშნებს, რაც ძნელად დასათმენს დაითმენს წმინდანი, რაც ძნელად გასაცემს გასცემს, მით მეტ ღვაწლს მოიღვაწებს და ღვთისთვის მით უფრო სათნო იქნება გაღებული მსხვერპლი. ამასთან, ნებისმიერი განსაცდელისათვის წმინდანი მადლობას სწირავს ღმერთს და მორჩილებით იღებს მას, როგორც მორიგ გამოცდას. ამგვარი პასაჟები იდენტურია სახარებიდან გეთსემანიის ბაღის ეპიზოდისა.

ავტორისეული კონცეფციით, მოვლენა არ ქმნის წმინდანს, ის უბრალოდ წარმოაჩენს იმას, რაც ობიექტურად არსებობს და ჯერ არ გამოვლენილა.

შუშანიკი გაცილებით ადრე დაადგა წმინდანობის გზას, ვიდრე ვარსქენი პირველად აწამებდა მას. ვარსქენის გამაზდეანების გაგება, პრაქტიკულად, შუშანიკის გადაწყვეტილების საფუძველია. მოვლენების განვითარების ამგვარ შესაძლებლობაზე კი, აშკარად ჩანს, დედოფალს მანამდეც არაერთგზის უფიქრია.

შუშანიკის პერსონაჟს ავტორი წარმოადგენს მთლიანობაში: ისტორიული კონტექსტით (რომელიც, სავარაუდოდ, უფრო ვრცელი უნდა ყოფილიყო), პიროვნული განვითარების ეტაპებით: ბავშობიდანვე ღვთისმოშიში, დედოფლის პატივითა და დიდებით აღსავსე ცხოვრება, მეუღლის გამაზდეანება

– ძირეული სოციალურ-ფსიქოლოგიური გარდატეხა – და გზა მარტვილისა ვიდრე საბოლოო მოწამებრივ აღსასრულამდე;

პერსონაჟის განვითარება მთლიანად ორიენტირებულია ფუნდამენტურ არსზე. ეს არის ის, რაც არ იცვლება. შუშანიკის პიროვნება ყალიბდება ამ ძირეულ არსთან მიმართებაში. შესაძლოა, პიროვნების შინაგანმა წონასწორობამ მცირე რყევები განიცადოს, მაგრამ არა – მნიშვნელოვანი და არსებითი, რადგან პერსონაჟის საზრისსა და სულის მდგომარეობას განსაზღვრავს არა მოვლენა, შემთხვევითობა, სხვათა ზეწოლა, არამედ – მისივე რწმენა და ნებელობა. ამიტომაც მოწამეობრივი გზა, რომელიც შუშანიკმა საკუთარ თავს დაუსახა, ვარსქენის გამაზდეანების ლოგიკურ-ადეკვატური პასუხია.

ავტორის მიზანია, კონკრეტული პოზიციის განზოგადების მიღწევა. რამდენადაც ავტორისათვის ამოსავალი ქრისტიანული იდეოლოგიაა, იმდენად ცდილობს იგი ინდივიდუალური და კონკრეტული ზოგადში გადაზარდოს – შეუქმნას მკითხველს შესაბამისი ფსიქოლოგიური განწყობა, გამოიწვიოს სასურველი ესთეტიკური რეაქცია. თუმცა, შუშანიკის პერსონაჟი კონკრეტული იდეისა და სიმბოლოს განსხეულებაა, მაგრამ იგი ოდენ იდეა და სიმბოლო არ არის. მწერალი სცილდება ჩარჩოებს, არღვევს აგიოგრაფი ავტორისათვის დადგენილ ზღვარს, დაგვანახებს პერსონაჟის სულის იმგვარ მდგომარეობასაც (სიფიცხე, წუხილი მისი ამქვეყნიური მშვენიერების დამდაბლების გამო, ქალური სისუსტის გამოვლინების სხვა პასაჟები...), რომლებიც მატრვილის სახეში ინდივიდს გვაგულისხმებინებს, ანუ ავტორი არ კარგავს იმას, ვინც იდეის, სიმბოლოს, ტექსტის მიღმა დგას.

ტიპი პერსონაჟისა, რომელსაც იაკობი გვიხატავს ქვემო ქართლის პიტიახშის, **ვარსქენის,** სახით, იმგვარად არის კონსტრუირებული, რომ, რაც შეიძლება მეტად გაუსვას ხაზი შუშანიკის, როგორც ზნესრული, იდეალური პერსონაჟის მხატვრულ სახეს. პრაქტიკულად, ვარსქენის პერსონაჟის სრული კონტრასტულობა ქმნის მაქსიმალურად მკვეთრ ფონს მარტვილის სახის წარმოსაჩენად.

არსებითი მახასიათებლები, რომლებიც ვარსქენის სულიერ მდგომარეობასა და მის ქმედებებს განაპირობებენ, ანუ ქმნიან მის ფსიქოტიპს, არის ამპარტავნება, პატივმოყვარეობა და სიხარბე. ის მერყევი და გაუწონასწორებელი პიროვნებაა.

ვარსქენმა კიდეც მიიღო გადაწყვეტილება (სპარსეთის შაჰთან პოლიტიკური ალიანსის შეკვრა, რომლის გამყარებასაც სარწმუნოებრივი ერთობითა და ნათესაური კავშირით ცდილობს) და კიდეც შეასრულა ის შუშანიკთან გაზიარებისა და შეთანხმების გარეშე. ამდენად, ის, ერთი შეხედვით, ერთპიროვნული, მტკიცე ნების ადამიანი ჩანს. მაგრამ, თუ მის ქმედებას დავუკვირდებით, დავინახავთ, რომ ასე არ არის. ვარსქენს კარგად აქვს გაცნობიერებული ამ ნაბიჯის ამორალიზმი და უზნეობა, ხვდება, როგორი იქნება მთლიანად საზოგადოებისა და შუშანიკის რეაქცია ამ ქმედების მიმართ, ამიტომ ცდილობს დაძაბულობის შერბილებას, ერიდება შუშანიკთან პირისპირ შეხვედრას (ჯერ მსახური გამოუგზავნა და შორიდან მოიკითხა, შემდეგ, პურობის ჟამს ჯოჯიკი და მისი ცოლი მოიწვია), არ სურს პირდაპირ მივიდეს სასახლეში, ჩერდება ჰერეთის საზღვართან და იქ იბარებს მსახურებსა და შვილებს, ერიდება სასულიერო პირებთან თავის უზნეო ქმედებაზე პირდაპირ საუბარს („აწ ნურას მერიდებით მე და ნუცაღა გძაგ...“ ძეგლები 1964: 14), თითქოს იმის თქმას ცდილობს, რომ მისი ქმედება ოდენ ფორმალური უარყოფაა ქრისტესი, იძულებითა და პოლიტიკური აუცილებლობით განპირობებული. გულით კი ისევ ქრისტიანია და ამიტომაც მისი დამოკიდებულება ქრისტიანი სასულიერო პირების მიმართ არ შეცვლილა... მაგრამ ამგვარად ვერ ფიქრობენ სულიერი მამები, ისინი ზუსტ და ადეკვატურ დეფინიციას აძლევენ ვარსქენის ქმედებას: „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩვენცა წარგვწყმიდენ!“ (ძეგლები 1964: 14)

ჩანს, ვარსქენისთვის ადვილი არ იყო გადაწყვეტილების მიღება. მან დიდი სულიერი მღელვარების გზა განვლო, ვიდრე არსებულ ალტერნატივებს შორის არჩევანს გააკეთებდა. მისი სულიერი მღელვარება და ამ მღელვარების მოტივაცია მხედველობიდან არ გამორჩენია შუშანიკს, ამას მოწმობს დედოფლის შფოთვა: „ევედრებინ ყოველთავე ლოცვის-ყოფად მისთჳს. რაჲთამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურებისა და იქმნამცა გონიერებასა ქრისტესსა“ (ძეგლები 1964: 11). ვარსქენის ცნობიერებისათვის იმთავითვე ცხადი იყო ამ ალტერნატივების ზნეობრივ-მორალური ასპექტები, მაგრამ, როგორც ჩანს, იმედი იმისა, რომ ვითარების მართვასა და კონტროლს მოახერხებდა, მაინც ჰქონდა. იმედგაცრუება კი მას წონასწორობას აკარგვინებს. თუმცა მიმხვდარია,

რომ მრისხანება, ოჯახური დრამა, დაპირისპირება დედოფალთან, მისი წამება, რომელიც მთელი საზოგადოების თვალწინ ხდება, მისი პოლიტიკური მიზნების განხორციელებას კიდევ მეტად შეუშლის ხელს, მაგრამ ემოციებს ვეღარ აკონტროლებს. ავტორი ქმნის ცალსახად უარყოფით პერსონაჟს, თუმცა სიუჟეტის ზოგიერთი შტრიხი მკითხველს საშუალებას აძლევს დაინახოს ტრაგიკული, საკუთარი ნამოქმედარით შეძრწუნებული პერსონაჟი, რომელსაც ყველა სადავე ხელიდან გაუსხლტა და, რომლის ქმედებაც სასოწარკვეთილი და განწირული ადამიანის ქმედებას ემსგავსება. მან თავად გამოუტანა განაჩენი საკუთარ თავს, იგი თავად არის საკუთარი ტრაგიზმის შემომქმედი. ამდენად, ავტორისეული პოზიციით, იღუპება ის, ვინც ღალატობს მრწამსსა და ზნეობრივ ღირებულებებს, მხოლოდ ის მოიპოვებს საუკუნო განსასვენებელსა და სულის სიმშვიდეს, ვინც ჭეშმარიტების ერთგულებას შეძლებს ნებისმიერ ფასად.

ნაწარმოებში **ავტორი** ყველგან ჩანს და ყოველთვის იგრძნობა, იგი ძალიან აქტიურია. არამხოლოდ საკუთარ პოზიციას გვთავაზობს, სხვადასხვა მხატვრული ფორმით გამოხატულს („მოვიდა მგელი იგი," „ვითარცა მჴეცი მძჳნვარჱ, ყოდა და იზახდა, ვითაცა ცოფი," „ვარქუ მე სანატრელსა მას," „ვიხილე ტარიგი იგი ქრისტესი შუენიერად, ვითარცა სძალი, შემკული საკრველთა მათგან..."), არამედ – საკუთარ შეფასებებსა და ინტერპრეტაციებსაც. ავტორი სპარსი კაცის შესახებ შენიშნავს: „ზრახვითა იყო იგი ვარსქენისითა და ზაკუვით იტყოდა ამას და უნდა მონადირებაჲ ნეტარისა მის" (ძეგლები 1964: 14), ვრცელ მსჯელობას წარმოადგენს იმის ასახნელად, თუ რამდენად წინააღმდეგობრივია მისი თანადროული კულტურულ-ისტორიული და სოციალური კონტექსტისათვის ვარსქენის მოქმედება: „ხოლო ამის უბადრუკისა და სამგზის საწყალობელისა ვარსქენისი, ვითარმე ვინ თქუას ყოვლად განწირულისაჲ, ვითარ-იგი განაგდო სანატრელი სასოებაჲ ქრისტესი, ანუ ვინ არა სტიროდის მას, რომელსა არცა ჭირი ეხილვა, არცა შიში, არცა მახჳლი, არცა პყრობილებაჲ ქრისტესთჳს?! რამეთუ რაჟამს წარდგა იგი წინაშე სპარსთა მეფისა, არა თუ პატივისა მოღებისათვის, არამედ ძღუნად თავსა თჳსსა შესწირჳდა მეფისა მის მიმართ, უვარის-ყოფითა ჭეშმარიტისა ღმრთისაჲთა და თაყუანის-სცემდა ცეცხლსა, რამეთუ ყოველითკერძოვე თავი

თჳსი ქრისტეჲსგან განაგდო“ (ძეგლები 1964: 11), კატეგორიულია ვარსქენის სულიერი მდგომარეობის შეფასებისას: „და ვითარ მოიწია აღვსებისა ორშაბათი და მოვიდა პიტიახში ბრძოლისა მისგან ჰონთაჲსა, ეშმაკი თხრიდა გულსა მისსა...“ (ძეგლები 1964: 19).

მკითხველი ავტორის ხედვის კუთხიდან აკვირდება მოვლენების განვითარებას. ხოლო ავტორის მონათხრობის დამაჯერებლობასა და უტყუარობას განსაზღვრავს ის გარემოება, რომ იგი დედოფლის მესაიდუმლე, ფიქრთა და განცდათა თანაზიარია. მისი პოზიცია მკვეთრია და ცალსახა. პასაჟები მუქი ტონებითაა შეფერადებული, ინტონაცია – ტრაგიზმით გაჯერებული...

ამდენად ავტორი მხოლოდ მოვლენათა გადმოცემით ვერ შემოიფარგლება, რადგან თავადაც მოვლენათა განვითარების შუაგულში დგას. განვითარებული დრამა მასაც იმდენად ეხება, რამდენადაც შუშანიკის ტკივილი, შექმნილი ტრაგიკული მდგომარეობა გათავისებული აქვს. იაკობისა და შუშანიკის ურთიერთობა ერთმანეთზე ზრუნვის, თანადგომის, თანაგანცდისა და გაზიარების ნიმუშია. ნაწარმოებში ვერ ვხედავთ, რომ იაკობს სხვა, უფრო მნიშვნელოვანი სატკივარი და საზრუნავი ჰქონდეს, ვიდრე წამებული დედოფლის ბედი, მისი სულიერი თუ ფიზიკური მდგომარეობაა. იმდენად ღრმაა და უსაზღვრო იაკობის წუხილი ნაწამები დედოფლის მდგომარეობის გამო, რომ შუშანიკი იქით ცდილობს ატირებული მოძღვრის დამშვიდებას: „ნუ სტირ ჩემთჳს, რამეთუ დასაბამ სიხარულისა იქმნა ჩემდა ღამჱ ესე“ (ძეგლები 1964: 18).

ხუცესი თავადაც თავგანწირვით ცდილობს დედოფლის მდგომარეობის შემსუბუქებას და ამავეს მოითხოვს სხვებისგანაც: „უბადრუკო, არა მისი განზრდილი ხარა? და თუცა მოკგლას შენ მისთჳს, რაჲ არს?“ – ეუბნება იგი შუშანიკის მცველს, რომელიც ვარსქენის შიშით ვერ ბედავს იაკობის დახმარებას (ძეგლები 1964: 18).

არაერთგზის შენიშნულა, რომ ავტორისეული სტილი მარტივია და უბრალო, წინადადებათა კონსტრუქცია დახვეწილი და სადა. თხრობა სხარტია, მოქნილი, ლაკონური. თხრობის დინამიურობის ეფექტისათვის ავტორი ხშირად მიმართავს დიალოგებს... მოქმედებას წარმოგვიდგენს არა მომაბეზრებელი დეტალების აღწერით, არამედ არსებითი შტრი-

ხებითა და შედეგების გადმოცემით. რა თქმა უნდა, ძნელია ტექსტში დაცული ენობრივი ქსოვილის მიხედვით ავტორისეულ ენაზე მსჯელობა, რადგან ჩვენ ხელთ არ გვაქვს V საუკუნის ხელნაწერი და, მით უმეტეს, არც ავტორისეული ავტოგრაფი, მაგრამ, ვფიქრობთ, სტილურ მახასიათებლებს გადამწერთა ხელში მნიშვნელოვანი ცვლილება არ უნდა განეცადა.

დიდი ხნის განმავლობაში აგიოგრაფი ავტორები არჩევდნენ ეწერათ ანონიმურად, არ გაემხილად ვინაობა... საკითხის მიმართ ამგვარი დამოკიდებულება განპირობებული იყო თვითდამდაბლების მოტივით, რომელიც არა მხოლოდ აგიოგრაფიული, ზოგადად, საღვთისმეტყველო ტექსტების ავტორებს ახასიათებდათ. თუკი ავტორი მაინც ასახელებდა საკუთარ ვინაობას, ამას ერთგვარი მობოდიშებით აკეთებდა და თხზულების დაწერის სურვილს საკუთარი არასრულფასოვნებით, ნაკლულევანებით ხსნიდა... ამგვარი ხასიათის ინფორმაცია ძირითადად განთავსებული იყო თხზულების დასაწყისში (მოგვიანებით გვხვდებოდა ანდერძ-მინაწერებშიც. ნიმუშად შეგვიძლია გავიხსენოთ ეფრემ მცირის ანდერძები), აგიოგრაფი ავტორები ყოველთვის ხაზს უსვამდნენ გმირის განსაკუთრებულობას, გამორჩეულობას და იქვე შენიშნავდნენ, რომ მათი ადამიანური შესაძლებლობები წმინდანის ღვაწლის აღსაწერად საკმარისი არ იყო, ისინი ნამდვილად ვერ შეძლებდნენ ამბის სრულად გადმოცემას და წმინდანის ღვაწლის ჯეროვნად აღწერას, მაგრამ გარკვეული აუცილებლობიდან გამომდინარე ბედავდნენ ამის გაკეთებას. თავისთავად ცხადია, რომ ამგვარ საქმეს ხელს მხოლოდ განათლებული და წიგნიერი ადამიანი მოჰკიდებდა, რომელიც, იმავდროულად, დაჯილდოებული იყო შემოქმედებითი ნიჭით. ამგვარი ვითარება გვაქვს „შუშანიკის წამების“ შემთხვევაში. პრაქტიკულად, ნაწარმოები (რა ფორმითაც მან ჩვენამდე მოაღწია) ანონიმურია და, რომ არა ცნობილი პასაჟი, რომელშიც ვარსქენის მიერ გამოგზავნილი მსახური უხმობს იაკობს, ნაწარმოების ავტორის სახელიც არ გვეცოდინებოდა.

თხზულება **არქიტექტონიკის** თვალსაზრისით მწყობრი და თანმიმდევრულია. მოვლენათა განვითარებას ავტორი ქრონოლოგიური მიმდევრობით გვთავაზობს. მაგრამ, უდავოა, რომ ავტორისეულ ტექსტს (ან ამ ნაწარმოებს სრულად, ან სხვა ნაწარმოებს) ჩვენამდე არ მოუღწევია.

აღნიშნულ საკითხზე არაერთ მეცნიერს გამოუთქვამს მოსაზრება. ივ. ჯავახიშვილი ვარაუდობდა, რომ ტექსტს აკლია „მთელი პირველი, შუშანიკის ცხოვრების მომთხრობელი“ ნაწილი (ჯავახიშვილი 1980: 64), კ. კეკელიძეს დასაშვებად მიაჩნდა, რომ იაკობ ცურტაველს დაწერილი ჰქონდა წმიდა შუშანიკისადმი მიძღვნილი სხვა ნაწარმოები, – „რომელშიც შუშანიკის შესახებ გაკვრით იყო ლაპარაკი“, შემდეგ კი ახალი ნაწარმოები დაწერა, სადაც „საგანგებოდ ან დამტკიცებით [...] აღწერა მისი მარტვილობა“ (კეკელიძე 1980: 115).

ნაწილი მეცნიერებისა (ს. გორგაძე, გ. კუჭუხიძე და სხვ.) „შუშანიკის წამებას,“ „აბოს წამების“ მსგავსად, დაკვეთით დაწერილად მიიჩნევენ და თვლიან, რომ ნაწარმოებს უნდა ჰქონოდა წამძღვარებული ეპისტოლეს მსგავსი შესავალი, რომელშიც, გარდა დამკვეთ პირთან მიმოწერისა, შუშანიკის ბავშვობაზეც იქნებოდა საუბარი. „როგორც ჩანს, საეკლესიო პრაქტიკაში იაკობ ცურტაველის ეპისტოლეს კითხვა არ იყო ტრადიციად ჩამოყალიბებული, ლიტურგიაზე მას ყოველთვის არ კითხულობდნენ, – ესეც უნდა იყოს ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ შემდგომში ეპისტოლე აღარ გადაიწერეს და „წმიდა შუშანიკის მარტვილობამ“ ჩვენამდე შესავლის გარეშე მოაღწია“ (კუჭუხიძე 2007: 19). საინტერესოა, რომ ავტორი თავისი მოსაზრების არგუმენტად ლუკას სახარების კომპოზიციურ თავისებურებას იშველიებს: „თხრობის ეს წესი თავად სახარებაშია გამოყენებული – ლუკა მახარებელი სახარების დასაწყისში ღმრთისმოყვარედ მოხსენიებულ თეოფილეს მიმართავს, თეოფილეს უამბობს უფლის შესახებ, მაგრამ, ცხადია, სახარება მხოლოდ მისთვის კი არა, – მთელი ქრისტიანული სამყაროს გასაგონად იწერება...“ (კუჭუხიძე 2007: 18).

ვფიქრობთ, მოსაზრება ნამდვილად საგულისხმოა, მაგრამ დავაკვირდეთ ტექსტს: მთავარი პერსონაჟის წარმოდგენისას ზოგადად სიტყვაუხვი ავტორი მხოლოდ გაკვრით და ორიოდე ფრაზით გვესაუბრება წმინდანის გამორჩეულ ბავშვობაზე (სიყმაწვილეზე საერთოდ არაფერია ნათქვამი), რადგან ამ საკითხებზე მან უკვე ისაუბრა და ნათქვამის გამეორება საჭიროდ აღარ მიაჩნია („ვითარცა იგი ვთქუთ...“). ამავე მიზეზით აიხსნება ის, რომ იაკობ ცურტაველი არც ღმერთს მიმართავს შემწეობის სათხოვნელად, როცა ის ხელს ჰკიდებს წამებული დედოფლის ღვაწლის აღწერას (ეს გარემოება მით

უფრო ალოგიკურია, რამდენადაც ავტორი სასულიერო პირია) და არც აგიოგრაფი ავტორისათვის დამახასიათებელი თავმდაბლობით იბოდიშებს მკითხველის წინაშე. როგორც ვხედავთ, ნაწარმოები იწყება პირდაპირ ამბის თხობით, ამასთან, ეს ამბავი არ ეხება უშუალოდ პერსონაჟს, მკითხველის ხედვის სპექტრში მოქცეულია ქართლის მოღალატე პიტიახში – ვარსქენი და მთავარი მოქმედი პერსონაჟი ჩვენს წინ პირველად წარმოდგება, როგორც მისი მეუღლე – „და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაჲპეტისა...“ (ძეგლები 1964: 11). ძეგლის ჟანრობრივი სპეციფიკიდან გამომდინარე, ესეც უჩვეულოა და განამტკიცებს ტექსტის თავნაკლულობის შესახებ ზემოთ გამოთქმულ თვალსაზრისს.

ნ. ჯანაშიას მითითებით (ამ აზრს თავისი მოსაზრების გასამყარებლად იმეორებს თ. ჭილაძეც წერილში იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“), ანტონისეულ რედაქციაში ანტონ კათალიკოსმა წინადადებიდან „შუშანიკი იყო მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით“ ძეგლები 1964: 11), საერთოდ ამოიღო ფრაზა, რადგან იგი გვიან ჩამატებულად მიიჩნია. ამგვარად, ზოგიერთი მკვლევარის დასკვნით, ნაწარმოების დასაწყისი (იყო...) ავტორის სტილური მახასიათებლის მაჩვენებელია და არა – ტექსტოლოგიური ნაკლულევანებისა (ჯანაშია 1975: 57).

ვფიქრობთ, მსჯელობა აშკარად მოკლებულია ლოგიკას. ინტერპოლატორების მიერ ტექსტის გავრცობას შეიძლება ჰქონდეს იდეოლოგიურ-პოლიტიკური ანდა ემოციური საფუძველი. ამ შემთხვევაში ამ ფრაზას, როგორც ვხედავთ, ამ ფუნქციებიდან არც ერთი არ შეიძლება დაეკისროს. იგი, უბრალოდ, ავტორისეული ქმედების ერთ ასპექტს აზუსტებს.

ზემოთ შევნიშნავდით, რომ პირველად სწორედ აგიოგრაფიულ ძეგლებში ხდება მაცხოვრის სახის, როგორც ნიმუშის, ბაძვის ობიექტის განზოგადება.

ამასთან, აგიოგრაფ ავტორთა ძირითადი ორიენტირი უნდა ყოფილიყო საღვთისმეტყველო აზროვნება და, უმთავრესად, რა თქმა უნდა, ბიბლია, რადგან აგიოგრაფიული ნაწარმოების შექმნის პრინციპი, იდეურ-ფორმალური ასპექტით, ბიბლიის (სახარების) ტიპოლოგიურ ანალოგს გულისხმობდა.

ამდენად, თუ ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ, აგიოგრაფიული ნაწარმოების არქიტექტონიკაც სახარების სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურების სიმბოლური მსგავსება-

განმეორებაა და აგიოგრაფიული ძეგლის სტრუქტურის გენეზისის საკითხის განხილვისას ამ თვალსაზრისით უნდა ვიხელმძღვანელოთ.

გავიხსენოთ, რა კონკრეტული სტრუტურულ-კომპოზიციური თავისებურება ახასიათებს სახარების ტექსტს:

- სახარებისეული პირველი თავი მკითხველს მაცხოვრის გენეალოგიის შესახებ ესაუბრება, მოთხრობილია მაცხოვრის სასწაულებრივი ჩასახვისა და შობის ამბავი.
- ამის შემდეგ პერიოდი, ვიდრე მაცხოვრის მოღვაწეობის დაწყებამდე, არ ჩანს. თხრობის არსებითი წილი მოდის მოღვაწეობის გადმოცემაზე, რომელიც გამოცდით იწყება და, პრაქტიკულად, მთელი პერიოდი ამქვეყნად ყოფნისა, არის მზადება ტკივილისათვის, ჯვარცმისათვის. ამ კონტექსტში მნიშვნელოვანია გეთსამანიის ეპიზოდის გახსნება, რომელიც ხაზს უსვამს მოსალოდნელი ტანჯვის სიმძიმესა და მამა ღმერთის ნების აღსრულებისათვის მზაობას, რაც გამოხმაურებას პოვებს აგიოგრაფიულ ძეგლებშიც. თხრობა გაჯერებულია სასწაულების გადმოცემით, სასწაული, როგორც უფლის მატერიალური გამოვლინების ფორმა, უცილობელი ატრიბუტია აგიოგრაფიული ძეგლისათვის და უფლის მიერ ადამიანი წმინდანად გამორჩევის ერთგვარი დასტურია.
- ჯვარცმა – ხორციელი სიკვდილი და აღდგომა – სულის აღზევება, სიკვდილის ძლევა.

ადრებიზანტიური ხანის აგიოგრაფიულ ძეგლებს ახლავს ვრცელი წანამძღვარი, რომელშიც ავტორი მიმართავს ღმერთს, სთხოვს მას შემწეობას ამ რთულ და სათუო საქმეში, ერთგვარად ებოდიშება მკითხველს საკუთარი „ამპარტავნების“ გამო, ამის შემდეგ საუბრობს მთავარი გმირის წარმომავლობაზე, განსაკუთრებულ ბავშვობაზე, ღვთისმოსაობაზე, შემეცნებისაკენ, ცოდნის შეძენისაკენ სწრაფვაზე და მეძიებელ გონებაზე... მოღვაწეობის აღწერისას ავტორი იყენებს პასაჟებს, რომლებიც, ერთი მხრივ, გაჯერებულია სირთულეებით, რათა გადმოგვცეს წმინდანის ღვაწლის სიმძიმე, და, მეორე მხრივ, სასწაულებით, რათა გვიჩვენოს, თუ რაოდენ სათნოა ღვთისათვის მისი ღვაწლი...

თუკი მივიჩნევთ, რომ ნაწარმოების არქიტექტონიკა კონკრეტული კანონზომიერებიდან გამომდინარეობს, მაშინ არა

სავარაუდოდ, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ „შუშანიკის წამების“ ტექსტი თავნაკლულია და დაკარგულ მონაკვეთში საუბარი უნდა ყოფილიყო სწორედ იმ თემატიკაზე, რომლის არსებობაც კომპოზიციის ხარვეზს გაასწორებდა – ვრცელი შესავალი, ღმერთისადმი მიმართვა, შემწეობის თხოვნა; ბუნებრივი იქნებოდა, რომ ავტორს ვრცლად ესაუბრა წმინდანის გენეალოგიის, გამორჩეული წარმომავლობის შესახებ (მით უფრო, რომ ამ მხრივ სათქმელი ავტორს ნამდვილად ექნებოდა – მამიკონიანთა გვარი ერთ-ერთი წარჩინებულთაგანი იყო სომხეთში), გამორჩეული ბავშვობისა და სიყმაწვილის შესახებ. თუკი ვიგულისხმებთ, რომ კომპოზიციის ეს თავისებურება არა ავტორისეული სტილის, არამედ ხელნაწერის დაზიანების შედეგია, მაშინ თვალსაჩინო გახდება „შუშანიკის წამებისა“ და ადრებიზანტიური აგიოგრაფიული ძეგლების მსგავსება კომპოზიციური თვალსაზრისით.

ამდენად, „შუშანიკის წამების,“ ისევე, როგორც სხვა ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების, სტრუქტურულ-კომპოზიციური სახე არ არის ორიგინალური, მისი არქეტიპი სახარების სტრუქტურული სახეა.

სიუჟეტის სტრუქტურას ავტორი იმგვარად აგებს, რომ, რაც შეიძლება, ცხადად გვიჩვენოს ამა თუ იმ პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპის არა მხოლოდ ძირითადი კონსტრუქცია, არამედ მეტად გამოკვეთოს მთავარი პერსონაჟების კონკრეტულ-ინდივიდუალური მახასიათებლებიც, მათი სულიერი მდგომარეობა, ამ მდგომარეობის გამომწვევი ფაქტორები. ამ მიზნით ავტორი ხშირად მიმართავს გარემოს კონტექსტის ჩვენებას. თხრობის დასაწყისი („იყო, მერვესა წელსა სპარსთა მეფისასა, კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში, ძმ არშუშაჲსი, რამეთუ პირველ იგიცა იყო ქრისტიანე, ნაშობი მამისა და დედისა ქრისტიანეთაჲ“ (ძეგლები 1964: 11) მკითხველს უკვე უჩენს იმის მოლოდინს, რომ ვარსქენის გამგზავრება უბრალო ვიზიტი არ არის მეზობელ, არაკეთილმოსურნე სპარსეთში, ეს ვიზიტი მოვლენების შემდგომი განვითარების საფუძველია. მკითხველის მოლოდინს კიდევ უფრო ამძაფრებს შუშანიკის წინათგრძნობა: „და უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისაჲსა მარადის გულს-ეტყჳნ და ევედრებინ ყოველთავე ლოცვის-ყოფად მისთჳს. რაჲთამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურებისა და იქმნამცა გონიერებასა ქრისტესსა“ (ძეგლები

1964: გვ. 11). ერთგვარად განმარტავს და ხსნის გარემოს კონტექსტს თავად ავტორის ცალსახა და მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება ვარსქენის პერსონაჟის მიმართ. ქვემო ქართლის პიტიახში იაკობ ხუცესისათვის „უბადრუკი და სამგზის საწყალობელია," რადგან მან ქრისტიანობა უარყო, ამასთან, ეს განკერძოებული პიროვნების დამოკიდებულება კი არა, საზოგადოებრივი აზრია.

მონაკვეთი, რომელშიც ავტორი აღწერს ვარსქენისა და სპარსეთის შაჰის შეხვედრის სცენას, საკმაოდ დინამიკური და ინფორმაციულია. პრაქტიკულად, ამ მონაკვეთში იაკობ ხუცესი იძლევა ვარსქენის პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპის არსებით სახეს და შემდეგი პასაჟები, პერსონაჟის ქმედებათა აღწერა, ამ სახის შევსება-გამთლიანებას და სხვადასხვა რაკურსით წარმოჩენას ხმარდება.

იმ გარემოს კონტექსტის ჩვენება, რომელიც ხვდება სპარსეთიდან მობრუნებულ ვარსქენს – „განდგომილი" ცოლი და განაწყენებული სასულიერო პირები – ავტორისეული პოზიციის განვრცობა-განმტკიცებას წარმოადგენს.

პურობის ჟამს შუშანიკი არა მხოლოდ დედოფლის, არამედ, ზოგადად, ქალისთვის შეუფერებელ სიფიცხესა და თავდაუჭერლობას ავლენს. მისი ქმედება რომ გასაკვირი და უცნაური არ იყოს მკითხველისათვის, ავტორი მთელ რიგ პასაჟებს წაუმძღვარებს წინ ამ მონაკვეთს, აღწერს, როგორ მიდიან ვარსქენის წარგზავნილები დედოფალთან, როგორ აბეზრებენ თავს სასახლეში დაბრუნების თხოვნით, როგორ ცდილობს შუშანიკი მათ გადარწმუნებას, გვესმის ატირებული დედოფლის ხმა: „უფალო ღმერთო, შენ უწყი, ვითარმედ მე გულითად სიკუდილდ მივალ..." (ძეგლები 1964: 16) და მკითხველი ზუსტად ხვდება, რა შინაგანი განწყობილებით მიდის დედოფალი პურობაზე, მისი სიფიცხე მისი მძაფრი სულიერი მდგომარეობის გამოხატულებაა და არა – ხასიათის თვისება, მის ნებელობაზე ძალადობის პროტესტია, მიმართული მოძალადისაკენ, რომელიც მისივე მეუღლეა. ჯოჯიკის ცოლი იმ კონკრეტულ მომენტში შემთხვევითი ადამიანია, სრულიად უდანაშაულო და კეთილგანწყობილი დედოფლის მიმართ, რომლისთვის ზიანის მიყენება არც შუშანიკს სურდა. რა თქმა უნდა, ვარსქენი ზუსტად იგებს პროტესტის არსსა და მიმართულებას, ამიტომაც ასეთი მძაფრი და ზღვარგადასულია მისი საპასუხო რეაქცია. ეს არის პირ-

ველი წამების აქტი, რომელიც შუშანიკისა და ვარსქენის, როგორც მეუღლეების, ოფიციალური განშორებით მთავრდება (შუშანიკისაგან ვარსქენისათვის სამკაულების დაბრუნება).

დედოფლის მეორედ წამებას წინ უძღვის დიდი მარხვა, რომელსაც შუშანიკი ეკლესიის მახლობლად მდებარე სენაკში გაატარებს. ამ შემთხვევაში გარემოს კონტექსტის ფუნქცია სწორედ ამ ეპიზოდს ეკისრება. ავტორი გვიჩვენებს, რამდენად გამაღიზიანებელია ვარსქენისთვის დედოფლის ქმედება, ვხვდებით, რომ იგი აგრესიას ვეღარ მალავს, ალბათ, ამიტომაც „ჰრქუა ვინმე პიტიახშსა საკუთარმან მისმან, ვითარმედ: „ამათ წმიდათა მარხვათა ნუ რას ერტყჳ მას“ (ძეგლები 1964: 19). ხოლო აღვსების ორშაბათს მკითხველი ხედავს ცნობაარეულ, დაუნდობელ პიტიახშს, რომელიც კონტროლს ვეღარ უქვემდებარებს ემოციას, არა მხოლოდ აგინებს ეკლესიასა და სასულიერო პირებს, ფიზიკურადაც უსწორდება მათ: „უხეთქნა კუერთხითა ხუცესსა მას ზურგსა. და მან ვერღარა იკადრა სიტყუად,“ – შენიშნავს ავტორი (ძეგლები 1964: 19).

განსაკუთრებით საინტერესოა ნაწარმოების ფინალი, როდესაც პიტიახში მთლიანად ქრება მკითხველის თვალთახედვიდან, საზოგადოების ყურადღების ცენტრში მოქცეულია დედოფალი და მისი მოწამებრივი აღსასრული. მოდის მასთან ჯოჯიკი, თავისი ოჯახის წევრებთან ერთად, კურთხევისა და შენდობის მისაღებად, „მერმე შემდგომად ჯოჯიკისა, მოიწია თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოველ და იოანე ეპისკოპოსი... მსგავსად მისვე სახისა აზნაურნი დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი მოვიდეს ეგრეთვე, რომელნი-იგი გულსმოდგინებით მონაწილე ყოფილ იყვნეს შრომათა მათ მისთა“ (ძეგლები 1964: 27). ავტორი გარემოს კონტექსტს აქ წარმოაჩენს არა მხოლოდ მარტვილისა და საზოგადოების ურთიერთობის ჩვენებით, არამედ მძიმე გარემო კლიმატური პირობების აღწერითაც: „ჟამსა ზაფხულისასა ცეცხლებრ შემწუელი და მჴურვალებაჲ მზისაჲ, ქარნი ხორშაკნი და წყალნი მავნებელნი, მკჳდრნიცა მის ადგილისანი სავსენი სენითა, წყლითა განსივებულნი და განყჳთლებულნი, დაწერტილნი და დამშრშალნი და დამღიერებულნი, ჩარადოვანნი, პირმსივანნი და დღემოკლედ ცხოვრებულნი, და მოხუცებული არა ვინ არს მათ ქუეყანათა. და ესრეთსა მას ციხესა შინა ექუს

წელ პყრობილ იყო და მძიმეთა მათ საკრაველთა შინა ადიდებდა ღმერთსა“ (ძეგლები 1964: 25).

ამდენად, ჩვენ წინაშეა ქართული მწერლობის უძველესი ძეგლი. ავტორმა შექმნა სტრუქტურულად მწყობრი, მაღალმხატვრული თხზულება. მიუხედავად იმისა, რომ ტექსტი, როგორც შევნიშნეთ, თავნაკლულია, მისი კომპოზიციური მთლიანობა არ ირღვევა. პერსონაჟთა სტრუქტურულ ტიპებს ავტორი წარმოგვიდგენს კონკრეტულ-ინდივიდუალური მახასიათებლებით, იგი ქმნის ცოცხალ სახეებს, გვიჩვენებს მათ მძაფრ განცდებს. ყველა პერსონაჟს აქვს კონკრეტულად განსაზღვრული ადგილი პოემის სტრუქტურაში, ნაწარმოების ფაბულაც, სიუჟეტური ქარგაცა და არქიტექტონიკაც ერთ კონკრეტულ მიზანდასახულობას ხმარდება: გამოკვეთოს სახე ჭეშმარიტი მარტვილისა, რომელმაც შეძლო ყველაფერ მიწიერზე უარის თქმა, და ამგვარად ავტორი ცდილობს თავისი წვლილი შეიტანოს ქრისტიანული იდეოლოგიის გამყარებაში.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1978: იაკობ ცურტაველი. მარტვილობაჲ შუშანიკისი. ქართულ-სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილია აბულაძემ, რედაქტორი ელენე მეტრეველი. თბ.: „მეცნიერება“, 1978.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I, თბ.: „მეცნიერება“: 1980.

კუჭუხიძე 2007: კუჭუხიძე გ. „წმიდა შუშანიკის მარტვილობის“ არქეტიპის აღდგენისათვის“. // ლიტერატურული ძიებანი, XXVIII. თბ.: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2007.

სარჯველაძე 2009: სარჯველაძე ზ. იაკობ ხუცესი და მისი თხზულება. // ძველი ქართული ლიტერატურა. ტ. III, თბ.: გამოცდების ეროვნული ცენტრის გამოცემა, 2009.

ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ.გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამოცემა, 1964.

ჭილაძე 1978: ჭილაძე თ. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. თბ.: „საბჭოთა საქართველო,“ 1978.

ჯავახიშვილი 1980: ჯავახიშვილი ივ. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. წიგნი I, თბ.: „მეცნიერება,“ 1980.
ჯანაშია 1975: ჯანაშია ნ. „შუშანიკის წამების“ ანტონისეული რედაქცია. მრავალთავი, № 4, თბ.: „მეცნიერება,“ 1975.

Nana Mrevlishvili

Structural and Composition Peculiarities of Iacob Tsurtaveli's "The Martyrdom of Saint Shushanik"

Summary

We discuss structural and composition peculiarities of the presented publication which is characteristic for unique monuments of ancient Georgian literature that is for "Torture of Shushanik" by Iacob Tsurtaveli. we also make analyses of character arrangement scheme which consists of three profiles: central character is Shushanik, her adherents are Iacob and the whole society along with him whereas the enemies – Pityakshi dealing with Persian shah along with small group of adherents. We are trying to clear up what place is concessed by the author to Shushanik's children in this scheme, analyzing structural types both of main characters and the author himself. We discuss ordonnance of the writing. based on typological analyses we can make a conclusion that structural and composition character of "Torture of Shushanik" as well as of other Georgian hagiographic writings isn't original; its archetype represents structural face of Gospel.

საბა მეტრეველი

ნების თავისუფლების პრობლემა „წმიდა შუშანიკის წამების“ მიხედვით

ნების თავისუფლების საკითხს ცენტრალური ადგილი უჭირავს ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში. ადამიანი არის ხატი ღვთისა და ტაძარი სულისა წმიდისა. რადგან ეს ბიბლიური ჭეშმარიტებაა, ნებისმიერი მსჯელობა და ანალიზი ეფუძნება სწორედ ამ უმთავრესს, როგორც აზროვნებისა და ფიქრის საფუძველს. ქრისტიანობა პერსონიფიცირებული რელიგიაა. ეკლესიის სათავეში დგას ქრისტე – სრული კაცი და სრული ღმერთი, შესაბამისად, ღვთის ხატად ქმნილ ადამიანს, უკვდავი სულის მატარებელს, აქვს მოთხოვნილება, თავისი თავი მეორე პერსონაში დაინახოს, ოღონდ უმაღლესი სუბიექტი შედარებისა არის თავად უზენაესი. პიროვნება სინდისია, სინდისი კი ცოდვის ძახილია ადამიანში, როგორც ფილოსოფოსები იტყვიან, პერსონალური ბრალეულობის ძახილი.

ადამიანი, ისევე როგორც ღმერთი, პიროვნული არსებაა და არა ბრმა ბუნება. ამაშია მისი, როგორც ღვთის ხატის, არსი. „ღვთის ხატი კი არ შეიძლება „ნატურალიზებული“ ანუ ადამიანური არსების მხოლოდ ერთ რაიმე ატრიბუტად ქცეული იყოს. ღვთის ხატად ყოფნა, პირველ რიგში, პიროვნულ არსებად ყოფნას, თავისუფალ და საკუთარ ქმედებაზე პასუხისმგებელ ზნეობრივ არსებად ყოფნას ნიშნავს“ (ეკალაძე 2000). საეკლესიო სწავლებით, პიროვნება, ანუ ღვთის ხატი ადამიანში, არის ადამიანის თავისუფლება საკუთარ ბუნებასთან მიმართებით. ღმერთი არის თავისუფლება, მან ინება „არაარსისაგან არსად მოყვანება“ და შექმნა, საფუძველი და არსი მისცა უხილავს. ამასთანავე, ადამიანს უბოძა ყველაზე მთავარი რამ – გონება და თავისუფლება, ამიტომ ყოველი ადამიანი თავადაა უფალი და მმართველი საკუთარი თავისა, იგი თავისუფალი და შეუზღუდავია არჩევანში. წმიდა გრიგოლ ნოსელი გვასწავლის, რომ პიროვნება ესაა აუცილებლობის კანონებისაგან გათავისუფლება და ბუნების ბატონობისაგან თავის დაღწევა, ესაა საკუთარი თავის თავისუფალი თვითგამორკვევის შესაძლებლობა (ეკალაძე 2000).

ადამიანი ცოდვისკენაა მიდრეკილი. ამდენად, თავისუფლება უნდა გავიაზროთ არა როგორც „მინდას“ ტყვეობაში ყოფნა და საკუთარი სურვილების დაკმაყოფილება, არამედ ამისგან გათავისუფლება (შეადარე კირკეგორთან გამოყოფილი ადამიანის ცხოვრების ეტაპები: დონ ჟუანი, სოკრატე და აბრაამი). თავისუფლება არის სრულყოფილებისაკენ სწრაფვა – წერდა ზ. კაკაბაძე (კაკაბაძე 1988: 49). ადამიანის უპირველესი მისია მაინც ჭეშმარიტების შეცნობაა და, როგორც მოციქული ბრძანებს: „სცანით ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტებამ განგათავისუფლნეს თქუენ“ (ინ. 8,32). ამდენად, ადამიანის ფუნქცია, მისი უზენაესი მიზანი ის არის, რომ ემსგავსოს უფალს, სათნოებათა კიბეზე მიიწევდეს სრულყოფილებისაკენ!

მართალია, ადამიანი, როგორც სულიერ-სხეულებრივი არსება, განპირობებულია საკუთარი ტემპერამენტით, ხასიათით, გენეტიკით, სოციალურ-ფსიქიკური გარემოთი, მაგრამ მისი ჭეშმარიტი არსი, მისი პიროვნება პირველ არსთან წილნაყარია და ქვეცნობიერად მაინც მისკენ მიისწრაფვის. შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი მაშინაა თავისუფალი, როცა ის თავის უფალთანაა. სიტყვა „თავისუფლება“ იმას გულისხმობს, რომ საკუთარი თავის უფალი, ბატონი ხარ და უნდა შეძლო მართო და სწორად წარმართო შენი წილი ცხოვრება.

თავისუფლების მიზანი, როგორც წმიდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამბობს, იმაში მდგომარეობს, რომ სიკეთე სინამდვილეში ეკუთვნის იმას, ვინც მას ირჩევს. „უფალს არ სურს დარჩეს თავის მიერ ქმნილი სიკეთის მესაკუთრედ. მას სურს, ადამიანმა შეგნებულად მიიღოს საკუთარი ბუნება და თავისუფლად ფლობდეს მას, ვითარცა სიკეთეს“ (ეკალაძე 2000).

გაგება თავისუფლებისა მნიშვნელობათა საკმაოდ დიდი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა, რომელთაგან სამს გამოჰყოფს ა. ოსიპოვი: პირველი მეტაფიზიკურია, როცა თავისუფლებაში იგულისხმება კაცობრივი ბუნების ერთ-ერთი ყველაზე ფუნდამენტური თვისება – ნების თავისუფლება, რომელიც გამოიხატება პიროვნების შინაგანი თვითგამორკვევით სიკეთისა და ბოროტების წინაშე. ნების თავისუფლება იმ თვისებას წარმოადგენს, რომლის დაკარგვას პიროვნება სრულ დეგრადაციამდე მიჰყავს. ქრისტიანული სწავლებით, ადამიანის ამ თავისუფლებაზე არავინ უფლობს: არც სხვა

ადამიანი, არც საზოგადოება, არც კანონები, არც ნებისმიერი მთავრობა, არც დემონები, არც ანგელოზები და არც თვით ღმერთი! მაგრამ, როცა პიროვნების ნების სოციალურ გარემოში ჩართვა და ადაპტაცია უნდა მოხდეს, იგი უამრავ შეზღუდვას აწყდება. ასე წარმოიქმნება ადამიანის გარეგანი თავისუფლებისა და უფლებათა პრობლემა, ანუ პრობლემა (კანონით, ჩვეულებებით, საზოგადოებრივი მორალით) ნებადართული საქციელისა გარემომცველ სამყაროში, საზოგადოებაში. მესამე კატეგორია – ეს არის სულიერი თავისუფლება. იგი ნიშნავს ადამიანის უფლობას საკუთარ ეგოიზმზე, ვნებებზე, ცოდვილ გრძნობებზე, სურვილებზე – თავისავე თავზე. ასეთი თავისუფლება მოიპოვება მხოლოდ სწორი ქრისტიანული ცხოვრებით, რომლითაც ქრისტიანს ღმერთთან ურთიერთობის უნარი ენიჭება, ამიტომაც წერს მოციქული პავლე: „...სადაც არის სული უფლისა, იქვეა თავისუფლება“ (2 კორ. 3, 17) (ოსიპოვი 2002).

წმიდა იოანე ღვთისმეტყველის მიხედვით: „ცოდვა არის უსჯულოება“ (1 ინ. 3, 4). მაგრამ ყოველი შემცოდე ცოდვის მონაა (ინ. 8, 34), – ასეთია ერთ-ერთი ყველაზე სერიოზული აქსიომა ქრისტიანული ფსიქოლოგიისა. ამის კვალობაზე განვიხილოთ „წმიდა შუშანიკის წამების“ სიუჟეტი და მისი უმთავრესი საკითხი – ვარსქენის გამაზდეანება და დედოფლის განდგომა მეუღლისაგან.

სპარსეთიდან დაბრუნებულმა ვარსქენმა სასულიერო პირები დაიბარა, სიხარულით შეეგება და განაცხადა: „აწ ნურას მერიდებით მე და ნუცაღა გძაგ“ (ძეგლები 1964: 14). ამ დროისათვის პიტიახშს თავის საქციელზე შუშანიკის რეაქცია „ვინმე სპარსისგან“ უკვე შეტყობილი ჰქონდა. იაკობის მახვილ მზერას არ გამოჰპარვია ვარსქენის გაიძვერული ტონი. „აწ ნურას მერიდებით...“ იმაზეც მიანიშნებს, რომ იგი თავს დამნაშავედ არ გრძნობს. დამნაშავე სხვაა – კონკრეტულად, შუშანიკი. „ნუცაღა გძაგ“ – ქვეყნის მმართველისაგან უცნაური განაცხადია, თუმცა ძნელია იმის დაჯერება, რომ ეს „მოწინააღმდეგის გადმობირების ცდაა“ (ჯორბენაძე 1997: 160). ალბათ, ამით პიტიახში თანაგრძნობას უფრო ითხოვდა. პირიქით კი მოხდა. ხუცესებმა ის დანაშაულში ამხილეს: „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩვენცა წარგუწყმიდენ“ (ძეგლები 1964: 14). ვარსქენმა პასუხი უნდა აგოს არა მარტო საკუთარი თავის, არამედ მათ წინაშეც. „საკმარისია ოდნავი

შეწინააღმდეგება, რომ ვარსქენი თვით გადადის შეტევაზე. თავისი საქციელის განსჯის თავიდან ასარიდებლად სიტყვა ბანზე აუგდო მოწვეულებს და დედოფლის უკადრის საქციელზე გადაიტანა ყურადღება“ (ჯორბენაძე 1997: 161).

პიტიახშის მიერ მეუღლის მისამართით ნათქვამ პირველსავე ფრაზაში: „რაჲსა ჴელ-იწიფა ჩემ ზედა ცოლმან ჩემმან ესევითარისა საქმედ?“ „ჴელ-იწიფა“ უკავშირდება პიროვნების თავისუფლებას. ვარსქენი მეუღლეს უსაყვედურებს: რატომ მიეცი საკუთარ თავს უფლება სასახლის დატოვებისა და ჩემი „ხატის“ დამხობისა. აქ აშკარად იკვეთება ნების თავისუფლების პრობლემა.

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

როგორც წმიდა შუშანიკი, ისე ვარსქენი ღვთის ხატის მატარებელნი არიან, მაგრამ მათს სწრაფვას პირველხატისაკენ მათივე სულიერობა განსაზღვრავს. თუ შუშანიკი საკუთარი ცხოვრებით ილტვის გახდეს სძალი უფლისა და შეიმოსოს ნათელი ღვთისა, ვარსქენი საკუთარი ნებით შორდება ღმერთსა და ღვთაებრივს, კარგავს მის ხატებას, შეაგინებს ტაძარს, რომელიც ადამიანის მთლიანობის (სულისა და ხორცის) გარანტია. იგი სრულიად საპირისპირო, განსხვავებული ადამიანური იდეალებით აღიჭურვება და, რადგანაც შორდება ღვთის ხატებას, სცილდება თავის მომავლინებელს – კარგავს ზომიერებასა და წონასწორობას. ამიტომაც სრულიად ბუნებრივია ის სისასტიკე და დაუნდობლობა, რომელსაც ვარსქენი გამოავლენს მეუღლის მიმართ.

ასეთ ფონზე მკაფიოდ მჟღავნდება ღვთის ხატის თვისებაც, ეკლესიის მოძღვარნი ნების თავისუფლებას რომ უწოდებენ. უამისოდ არ არსებობს არც პიროვნება და არც სიყვარული. პიროვნების, როგორც ასეთის, გამომავლენელია მისი ნების თავისუფლება, რომ მას შეუძლია გააკეთოს არჩევანი – ბოროტი თუ კეთილი? (მადლი 1992). გზა, რომელსაც ვარსქენი ადგას, და ის გზა მოწამებრივი ცხოვრებისა, რომელსაც წმ. შუშანიკი აირჩევს, მათი ადამიანური ნების ცხადყოფაა. ნების თავისუფლება ერთგვარი შემოქმედებითი ნიჭია ადამიანისა, მიუხედავად მისი შედეგებისა. არჩევანი მოითხოვს შემოქმედებითს მიდგომას, ადამიანის უმაღლესი შემოქმედება კი საკუთარი პიროვნების სრულყოფა, სულიერი და ხორციელი ცხოვრების ჰარმონიაში მოყვანაა.

შუშანიკი, ისე როგრც ვარსქენი, თავისუფალია არჩევანში. პირველი კეთილად იყენებს ღვთისაგან ბოძებულ თავისუფალ ნებას, მეორე – ბოროტად. არც შუშანიკსა და არც ვარსქენს, არჩევნის წინაშე მდგომთ, არაფერი ზღუდავთ. დედოფალი იმთავითვე, „მეყსეულად“, უჭოჭმანოდ მტკიცედ დგას სიკეთის გზაზე, რომელიც არის თავად მაცხოვარი, ერთი ღვთაება და ერთი ძალი, უფალი – ყოვლისა მპყრობელი, მარადიული თავისუფლება, რომლის ნება განუყოფელია მისივე ძლიერებისაგან: „ყოველივე, რაოდენი ინება უფალმან, ქმნა ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა, ზღუათა შინა და ყოველთა უფსკრულთა“ (ფს. 134,6).

ვარსქენი გარკვეული პოლიტიკური მდგომარეობის მოსაპოვებლად ირჩევს ახალს, მისთვის უცხოს, მაგრამ მაინც მისაღებს. იგი დგას არჩევნის წინაშე, მაგრამ ეს არ არის მისი რელიგიური გადაწყვეტილება, მორწმუნის პოზიცია. ვარსქენისათვის მაზდეანობა არ არის არსობრივად მისაღები, აქ სულიერობის დონეზე არ წყდება ეს საკითხი. პიტიახშის ინტერესთა სფერო სხვა განზომილებაში გადადის, მისთვის ეს არის ფონი პოლიტიკური თუ სხვა მაცდური ზრახვების ცხოველსაყოფად. ამიტომ არის განსხვავება შუშანიკისა და ვარსქენის არჩევანს შორის. შუშანიკისთვის ქრისტიანობა ისაა, რაც არსობრივად ესადაგება მის სულიერ მდგომარეობას. ქრისტიანობა მისთვის შინაარსითაც მარადიულობაა და თავადაც მარადიულობისაკენ ილტვის. მის ყოფიერებას მარადიულობისაკენ სწრაფვა აშინაარსებს, მისთვის ყოფიერების საზრისი ღვთიურობაა.

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

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

თავისუფალი ნების შედეგად წმ. შუშანიკი წამებული ხდება. ის თავად ირჩევს ამ გზას, თუმცა მისი ტანჯვა დასაწყისია ბედნიერებისა (ბედნიერებისა ტანჯვის გზით!) და გაცხადება ნების თავისუფლებისა. „სასჯელის საკუთარი ნებით მიღებით, ზუსტად თავისუფლების დაკარგვის მომენტში მოიპოვებენ ისინი ჭეშმარიტ თავისუფლებას“ (შელინგი 1987: 85).

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

ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესწავლის საფუძველზე წმიდა მამები სულს, სამშვინველსა და სხეულს გამოყოფენ (იგივე სამნაწილედობა, ტრიქოტომიური მოძღვრება: სული (ბერძნ. პნევმა, რუს. დუხ, გერ. გაისტ), სამშვინველი (ბერძნ.

ფსიქე; რუს. დუშა; გერ. ზეელე), სხეული (ბერძნ. სომა), ზოგი მხოლოდ – სხეულსა და სულს (ორნაწილედობა, დიქოტომიური მოძღვრება). ამის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს წმ. პავლე მოციქული: „სული თქუენი, სამშვინველი და გუამი უბიწოდ მოსლვისა მას უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა დაჰმარხენინ“ (1 თესალ. 5, 23) (უფრო ვრცლად – პალამა 1991: 270-293). სული არის ნიჭი, უნარი ადამიანისა, განასხვაოს უმაღლესი ფასეულობანი – მარადიული და წარმავალი, კეთილი და ბოროტი, სიყვარული და სიძულვილი. თუკი არჩევანი უკვე გაკეთებულია, მაშინ სული ისწრაფვის დაიმორჩილოს სამშვინველი და სხეული. „ღვთაებრივ სულს ადამიანისას შეეძლო შეცნობა საკუთარი ღვთაებრივი არსისაც და ღვთაებრივი სამყაროსიც“ (გიგინეიშვილი 1997:).

როგორც ღვთის ხატი, ადამიანი არის პიროვნული არსება, პირისპირ მდგომი უზენაესის წინაშე. ბასილი დიდი შენიშნავდა, რომ ადამიანი არის ქმნილება, რომელმაც მიიღო ბრძანება – გახდეს ღმერთი. „თავისუფლება ჩვენი კუთვნილებაა და ამის გამო ვართ პიროვნებები. სრულყოფილება არ საჭიროებს არჩევანს. მან იცის, რომ თავად სიკეთეა ბუნება და მისი თავისუფლება ეფუძნება ამ ცოდნას“ (ლოსკი 1982: 27).

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

როგორც ფსიქოლოგები ამბობენ, პიროვნული ყველაზე მეტად ინტუიციურად შეიცნობა. ამიტომაც წერს იაკობ ხუცესი, რომ შუშანიკს „უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისაჲსა მარადის გულს ეტყჳნ“ (ძეგლები 1964: 11). ადამიანი მით უფრო ემსგავსება პირველხატს, რაც მეტად აღასრულებს ღვთის ნებას და ამით ეზიარება მარადიულ ჭეშმარიტებას, რადგან გზა სისრულისა და სისავსისაკენ მას ნაჩვენები აქვს იესო ქრისტეს მიერ.

შუშანიკიცა და ვარსქენიც ერთი და იმავე ბუნებისანი არიან და საერთო საწყისი აქვთ, რადგან ორივე ღვთის ქმნილება, გონიერი არსებაა, რომელთაც, გონებასთან ერთად, მინიჭებული აქვთ ნების თავისუფლება... ორივე მოკვდავი

არსებაა, მაგრამ ერთია განსხვავება: შუშანიკი წარმოადგენს გასულიერებულ ხორცს (სხეულს), რომელიც განმსჭვალი სულითაა დაჭილდოებული, ვარსქენი კი სოფლის ამაოებათა ტრფიალია, – გონებით ბერწი და სულით საჭურისი, განდგომილი, ძე შეცდომილი, უბადრუკი, თუმცა „სამგზის საწყალობელი“.

ორ ადამიანში მსგავსი ბუნების შესახებ წმიდა მამები გვასწავლიან, რომ „საერთო ბუნება მხოლოდ გონებით შეიმეცნება, რადგან ჰიპოსტაზები (ცალკეულნი პირნი) ერთმანეთში შეურევნელნი არიან და თითოეული ცალ-ცალკე, ე.ი. თავისთავად არსებობს, რის გამოც, თითოეულს აქვს ბევრი რამ, რითაც ის სხვებისგან განსხვავდება. ცალკეული ჰიპოსტაზები... განირჩევიან სხვადასხვა ნიშან-თვისებითაც: გონებით, ძალით, სახით, ანუ იერით, ზნე-ხასიათით, ტემპერამენტით, ღირსებით, ქცევითა და ყველა სხვა მახასიათებლით, ყველაზე მეტად კი ისინი იმით განსხვავდებიან, რომ ერთმანეთში შერევნულად (შეერთებულად) კი არ არსებობენ, არამედ ცალ-ცალკე არიან და სწორედ ამიტომ იწოდებიან კიდეც, ვთქვათ, ორ, სამ თუ მრავალ ადამიანად“ (დამასკელი 2000: 332).

წმ. შუშანიკი გაურბის ურჯულო, განდგომილ მეუღლეს, არ სურს თანაზიარი გახდეს მისი საქმისა. ამიტომაც კითხულობს გაკვირვებული: „მეგონა მე, ვითარმედ იგი ჩემდა მოვაქციო და ღმერთი ჭეშმარიტი აღიაროს, და აწ მე მაიძულებთ ამას ყოფად?“ (ძეგლები 1964: 15). წმიდა მარკოზ ეფესელის „აპოლოგიაში“, რომელიც მან აღსასრულის ჟამს წარმოთქვა, ვკითხულობთ: „ჭეშმარიტად მრწამს, რომ, რამდენადაც განვეშორები მათ (იგულისხმებიან არამართლმადიდებლები, კერძოდ, კათოლიკეები – ს.მ.), იმდენად მივუახლოვდები ღმერთს, ანუ ...რამდენადაც განვეყოფი მათ, იმდენად შევუერთდები ჭეშმარიტებას“ (ეფესელი 1991: 312). წმიდა შუშანიკიც ცდილობს დაშორდეს ვარსქენს, რათა სრულიად შეურყვნელმა ადიდოს ცათაგან დაუტევნელი, რათა ლოცვითა და მარხვით განდევნოს ეშმაკი.

წმიდა შუშანიკი, თანახმად სახარებისა, სიმშვიდითა და მორჩილებით იღებს განსაცდელს, დიდ ტკივილს: „და, თუ მრავალი ტანჯვაჲ მოაწიო ჩემ ზედა“. იმდენად მტკიცე და ურყევია მისი რწმენა, სულიერი სიმაღლე, რომ თავად დაუძ-

ლურებული, სხვას (იაკობს) ანუგეშებს: „ნუ სტირ ჩემთჳის, რამეთუ დასაბამ სიხარულისა იქმნა ჩემდა ღამეცა ესე“; „რამეთუ სისხლი ესე განმწმედელ არს ცოდვათა ჩემთა“ (ძეგლები 1964: 18); „ნუ სტირთ, ძმანო ჩემნო და დანო ჩემნო და შვილნო ჩემნო“ (იქვე: 20-21).

მოთმინების დიდი სათნოებით შემკული დედოფალი თითქოს ღიმილით ეგებება ტანჯვა-წამებას. ვერავინ გაუძლებდა ამას ღვთის შეწევნის გარეშე. III საუკუნის რომაელი ადვოკატი, რომაული აპოლოგეტიკის ფუძემდებელი, მინუციუს ფელიქსი, ჩვენამდე მოღწეულ თხზულება „ოქტავიუსში“ ამბობს: „გამარჯვებული ხომ მართლაც ისაა, ვინც თავის დასახულ მიზანს შეეწირა. რომელი ჯარისკაცი არ შეხვდება მედგარ განსაცდელს მხედართმთავრის თვალწინ! – მაგრამ ჯილდოს მანამ ვერ მიიღებს, სანამ არ გამოიცდება. ღვთის ჯარისკაცი კი მარტო არ არის განსაცდელის დროს. არც სიკვდილით მთავრდება მისი არსებობა... ღმერთი თითოეულს გამოცდის, განსაცდელში ამოწმებს ადამიანის დიდსულოვნებას, ბოლო ამოსუნთქვამდე აკვირდება მის კეთილშობილებას. როგორც ოქრო გამოიწრთობა ცეცხლით, ასევე ჩვენ – განსაცდელით“ (ფელიქსი 1991: 78).

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

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

რწმენა საფუძველია სიყვარულისა და ზნეობისა. ყველაფერთან ერთად, რწმენა გულისხმობს სიკვდილს ქრისტეს-

თვის მისი მცნებების აღსრულების გზით. ამგვარი სიკვდილი კი დასაბამია სიცოცხლისა. წმიდა შუშანიკი მთელი არსებით ილტვის, ისწრაფვის მარადიულობისაკენ, მთელი მისი ძალისხმევა იქითკენაა მიმართული, რომ სძლიოს საკუთარ თავს, უფრო სწორად, ცოდვას და ცოდვილს საკუთარ არსებაში. წამებულმა დედოფალმა ღვთიური სიყვარულის მადლი მიიღო და შეუერთდა უსასრულობას.

მძიმე და ეკლიანი გამოდგა მარტვილის გზა. „ვარსქენმა უარყო ღმერთი და შუშანიკმა უარყო ქმარი. სახელი შუშანიკი (სუსანა) ნიშნავს „შროშანს“, „წმიდა შუშანიკი თეთრი შროშანია, ტანჯვა-წამების სისხლს რომ შეღებავს ფურცლები“ (რაფაელი 1992: 59). გარდა ამისა, „მშვენიერი ყვავილი ებრაულ ენაზე იწოდება „შუშანად“, რაც ნიშნავს „ნათელს“; „ბრწყინვალეს“, „მშვენიერს“. თავის „საბუნებისმეტყველო ისტორიაში“ (ნაწ. I, გვ. 241) შუბერტი წერს, რომ შროშანი ამქვეყნად ყველაზე მშვენიერი ყვავილია, ერთგვარი ზურმუხტი მცენარეთა სამყაროში, რომლის სილამაზესაც ბრძენი მეფე სოლომონი ყველა სხვა ყვავილისაზე მეტად განადიდებდა (საკვირაო სახარებათა განმარტება 2001: 130).

„წამებაში“ ვარსქენ პიტიახშია ის ადამიანი, რომლისგანაც მოედინება სისასტიკე, შური, მრისხანება, ამპარტავნობა... მაგრამ „უბადრუკი და სამგზის საწყალობელი“ პიტიახში არ არის მიზეზი საცდურისა. აქ ვარსქენი კი არ მოქმედებს, არამედ ის ცოდვა, რომელიც მასშია. საუფლო სიტყვებს „არამედ მიხსენ ჩვენ ბოროტისაგან“ – ასე განმარტავს ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი: „არ უთქვამს, ბოროტთაგან მიხსენით, არამედ – ბოროტისაგან, რამეთუ ბოროტი ადამიანები კი არ გვემტერებიან, არამედ ეშმაკი აღაგზნებს მათში ბოროტებასა და ჩვენც და იმათაც უბედურებას გვმართებს“ (ბულგარელი 1992: 103).

ვარსქენი ბუნებით არ არის ბოროტი, არ შეიძლება, ასეთი იყოს, რადგან ბოროტება ბუნებიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ თავისუფლებიდან. მართლმადიდებლური სწავლებით, ეშმაკი იმიტომაა ბოროტი, რომ მასში თავმოყრილია ბოროტების უდიდესი რაოდენობა. „წმიდა გრიგოლ ნოსელის აზრით, პარადოქსულია ბოროტების არსებობა. ვინც ემორჩილება ბოროტებას, იგი არსებობს არარსებულში. დიადოხოს ფოტიკელის მიხედვით კი ბოროტება არ არსებობს

ან უფრო სწორად, იგი არსებობს მხოლოდ იმ დროს, როცა მას სჩადიან“ (სხირტლაძე 1992: 11). ბოროტება არ არის პიროვნების ბუნება. იგი ბუნების მდგომარეობაა, ავადმყოფობაა, ადამიანის ნების გარკვეული მდგომარეობაა (წმ. ბასილი დიდი, წმ. დიონისე არეოპაგელი).

ცხოვრებაში არაფერია შემთხვევითი. ყველგან და ყველაფერში „უფალი სუფევს“. წმიდა შუშანიკი ღვთაებრივმა სიბრძნემ და ძალამ გამოარჩია ამ ტვირთის სატარებლად. მასზე გადმოვიდა სულიწმიდის მადლი და აღივსო ნათლით. ამიტომაც განამშვენა საპყრობილე „სულიერითა მით ქნარითა“.

ღვთის რჩეულ შუშანიკს უფალმა მიანიჭა იმგვარი წყალობა, განამტკიცა ისეთი ძალითა და განადიდა ისეთი ღირსებით, როგორითაც შეძლო ღვთის სიყვარული აღენთო ქართველებში, განემტკიცებინა მათი რწმენა, მათთვის მხნეობა და სასოება მიენიჭებინა. მოწიწებით შეჰყურებდნენ წამებულ დედოფალს „დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი... და მიერითგან განითქვა ყოველსა ქართლსა საქმჱ მისი“ (ძეგლები 1964: 27).

მაღალი სულიერობისა და ზნეობრივი სიმტკიცის ადამიანი, წმიდა შუშანიკი, განუდგა იმას, რაც ასე ხიბლავთ ამა სოფლის სიამეთა დამონებულთ, დაითმინა ის, რისიც ასე ეშინიათ ღვთის უშიშართა და ძლიერთა ამა ქვეყნისათა.

თუ ღვთის ხატად ყოფნა, პირველ რიგში, პიროვნულ არსებად ყოფნას, თავისუფალ და საკუთარ ქმედებაზე პასუხისმგებელ ზნეობრივ არსებად ყოფნას ნიშნავს, მაშინ წმიდა შუშანიკის განდგომა მეუღლისაგან მორალური ნაბიჯიც იყო და, შესაბამისად, ვარსქენიც ზნეობრივად პასუხისმგებელია საკუთარ ქმედებაზე ღვთისა და ერის წინაშე. ღმერთს სურდა, პიტიახშიც თანამონაწილე ყოფილიყო საკუთარი განღმრთობისა, შესაძლებლობა ჰქონოდა, მადლით ქცეულიყო იმად, რაც თავად ღმერთია თავისი ბუნებით, არსით, მაგრამ ეს ძახილი, მოხმობა თავისუფალ პასუხს მოითხოვს. ვარსქენის პასუხი კი ამგვარი იყო – განშორება, უარყოფა მამაპაპური სარწმუნოებისა, ანუ სიძულვილი. ადამიანის სწრაფვა უფლისკენ კი მხოლოდ სიყვარულით არის შესაძლებელი, რადგან „უსიყვარულოდ ღვთისა და კაცის ერთობა მექანიკური იქნებოდა. სიყვარული კი თავისუფლებას, არჩევანის ან უარის საშუალებას გულისხმობს. ღვთის მოყვარულად რომ ვიქცეთ, საჭიროა საპირისპირო შესაძლებლობის

დაშვება. უნდა არსებობდეს ღვთის წინააღმდეგ ჯანყის, ამბოხის, მისდამი ურჩობის შესაძლებლობაც“ (ეკალაძე 2000:).

ასე ზუსტად და სრულად გამოვლინდა თხზულებაში პიროვნული თავისუფლება საკუთარ ბუნებასთან მიმართებით. წმიდა გრიგოლ ნოსელი გვასწავლის, რომ პიროვნება აუცილებლობის კანონებისაგან გათავისუფლება და ბუნების ბატონობისაგან თავის დაღწევა საკუთარი თავის თავისუფალი თვითგამორკვევის შესაძლებლობაა. სიყვარული პატივისცემის გარეშე წარმოუდგენელია და ეს უკანასკნელიც სწორედ ნების თავისუფლებაში ვლინდება. ძალას არავინ გატანს, განაჩენს საკუთარ თავს თავად გამოუტან. ადამიანის ცხონება ცალმხრივად, მხოლოდ ღვთის ნებით, ვერ მოხერხდება, თუ მას თავად პიროვნების სურვილი არ შეეხიდა. როგორც ამბობენ, ცხონება სინერგიზმით, ანუ ადამიანურ და ღვთაებრივ ნებათა თანხმობითა და თანამოქმედებით მიიღწევა. ვარსქენ პიტიახშის პიროვნულმა ნებამ ასეთი არჩევანი გააკეთა და, ნეტარი დედოფლისაგან განსხვავებით, ღვთის ხატი ვერ იქცა ღვთის მსგავსად!

დამოწმებანი:

არქიმანდრიტი რაფაელი 1992: არქიმანდრიტი რაფაელი. ხატი საქართველოს ეკლესიის დადება. „ჯვარი ვაზისა“, № 3, 1992.

ბულგარელი I 1992: ახალი აღთქმის კომენტარები ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელისა. I. თბ.: „საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა“, 1992.

გიგინეიშვილი 1997: გიგინეიშვილი მ. მართლმადიდებლობა ევროპული კულტურის კონტექსტში. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 18-25 ივლისი, 1997.

დამასკელი 2000: წმ. იოანე დამასკელი. მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. ორი ძველი ქართული თარგმანი (წმ. ეფრემ მცირისა და წმ. არსენ იყალთოელისა). გამოსაკვლევად მოამზადეს რ. მიმინოშვილმა და მ. რაფავამ, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო მ. რაფავამ. ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ე. ჭელიძემ. თბ.: „სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა“, 2000.

ეკალაძე 2000: ეკალაძე ზ. ბედისწერა და ნების თავისუფლება. გაზ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, მის.: http://www.orthodoxy.ge/apologetika/ bedistsera.htm

ეპისტოლე.. 1988: ეპისტოლე აღმოსავლეთის კათოლიკე ეკლესიათა პატრიარქებისა მართლმადიდებელი რწმენის შესახებ. საღვთისმეტყველო კრებული, № 3, თბ.: „სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა“, 1988.

ეფესელი 1991: წმ. მარკოზ ეფესელი. აპოლოგია. წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. II. თბ.: „მერანი“, 1991.

კაკაბაძე 1988: კაკაბაძე ზ. ფილოსოფიური საუბრები. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1988.

ლოსკი 1988: ლოსკი ვლ. ხატი და მსგავსი. აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკური ღვთისმეტყველების ნარკვევები. „საღვთისმეტყველო კრებული“, №№ 1, თბ.: „სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა“, 1988.

ოსიპოვი 2002: ოსიპოვი ა. თავისუფლება ქრისტიანისა, თავისუფლება ეკლესიისა და რელიგიური თავისუფლება. მის.: http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/osipovi_tavisufleba.htm

პალამა 1991: წმ. გრიგოლ პალამა. აღსარება მართლმადიდებელი სარწმუნოებისა. // სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. II, თბ.: „მერანი“, 1991.

წმ. სვიმეონი 1992: წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი. სამოღვაწეო, შემეცნებითი და საღვთისმეტყველო თავნი. თბ.: „საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა“, 1992.

სხირტლაძე 1992: სხირტლაძე გ. დემონოლოგიის საკითხები მართლმადიდებლურ სწავლებაში. „ჯვარი ვაზისა“, №№ 3, 1992.

ფარულავა 1991: ფარულავა გრ. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ძირითადი საკითხები. „ხელოვნება“, №№ 11–12, 1991.

ფელიქსი 1991: ფელიქსი მ. ოქტავიუსი. სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. II, თბ.: „მერანი“, 1991.

ღვთის ხატი ადამიანში 1992: ღვთის ხატი ადამიანში. გაზ. „მაღლი,“ 26 მაისი, 1992, გვ. 2.

ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. I, თბ.: „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“, 1964.

ჯორბენაძე 1997: ჯორბენაძე ბ. ენა და კულტურა. თბ.: 1997.

ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება 1997: ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება. 1. თბ.: „საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა“, 1997.

მიულერი 1949: Muller M. Existenphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart. Hdeb.1949.

ვერნერი 1990: Werner R. Christ werden – Mensch sein. Margburg: 1990.

შელინგი 1987: Шеллинг Ф. Философские писъма о догматизме и критицизме. соч. в 2-х томах. М.: 1987.

Saba Metreveli

Freedom of the Will in
"The Martyrdom of Saint Shushanick"

Summary

Neither a person nor a love exist without freedom of the will. Freedom of the will is of a person as such, who is able to make a choice between evil and good. The way chosen by Varsqen and the way of martyr life chosen by St. Shushanik are the revelation of their human will. Freedom of will is like a creative gift of a person, despite results, as the choice demands creative approach, while the maximal creation is the perfection of personality, harmonization of his/her spiritual and physical life.

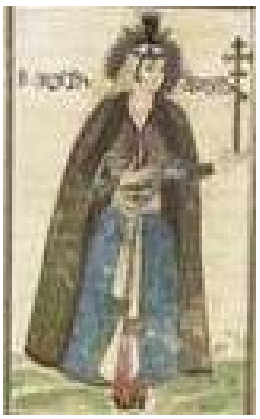
Shushanic is free in making her choice, so is Varsqen. The former uses free of will gifted by God for kindness, the latter – for evil things. Nothing stops Shushsnik as well as Varsqen in making their choices. The queen stands firmly on the way of kindness from the very beginning while Varsqen chooses the new, strange, but acceptable to him to gain particular political conditions. Varsqen faces the choice of religion, although does not understand none of them. For him paganism is not essentially acceptable. Spiritual factor is not main thing here, but he faces the fact only. He makes choice not between two – essentially different inconceivability, but the phenomena, changeability. For him, actually, religious decision is the form of political activity not essence of his life.

In the composition freedom of the will, vividly manifested during making decision, is specifically a chosen inevitability, as Varsqen's choice (first of all) stipulates immortality of St. Shushanic.

ᲡᲐᲑᲘᲜᲘᲜᲘᲡ

ᲬᲛᲘᲜᲓᲘ ᲐᲚᲔᲥᲡᲐᲜᲓᲠᲔ ᲛᲔᲤᲔ

მ. საბინინის წიგნიდან „საქართველოს სამოთხე“ (1882 წ.)



წმინდა შუშანიკის ყველაზე ადრინდელი გამოსახულება

VI

გრიგერ ფარულავა

ამბავი „მარგალიტისა“

„წმინდა შუშანიკის წამების“ ქართულ და სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართებისათვის*

სამოცდათხუთმეტი წლის წინ ილია აბულაძემ საგანგებოდ და დეტალურად შეუდარა ერთმანეთს „წმინდა შუშანიკის წამების“ ქართული და სომხური რედაქციები, ერთმანეთის გვერდით დაბეჭდა წამების ქართული და სომხური ტექსტები, იქვე მოათავსა სომხური ვერსიის სანიმუშო თარგმანი ძველ ქართულად (აბულაძე 1938). ფაქტებისა და საბუთების მთელმა წყებამ ცხადი გახადა ის გზა, რომელიც ქართულმა ნაწარმოებმა გაიარა სომხურ ენაზე გადათარგმნა-გადაკეთების რთულ პროცესში. ამ ნაშრომითა და ივ. ჯავახიშვილის სათანადო გამოკვლევით სრულიად გამოიკვეთა იაკობ ხუცესის თხზულების ლიტერატურული ბედის მწყობრი, ლოგიკური სურათი. 1978 წელს კი შ. ონიანმა ახალი არგუმენტებით გაამყარა ი. აბულაძისა და ივ. ჯავახიშვილის დასკვნები (ონიანი 1978). კვლევის ამ გზაზე შემდგომ საგულისხმო ნაბიჯი გადადგა ბ. კილანავამ (კილანავა 1978).

ჩვენი წერილის მიზანია: ნაწარმოების ერთი კულტურული გარემოდან მეორეში გადატანის ისტორიულ-ფილოლოგიურ საბუთებს მივუმატოთ სხვაგვარი მოტივებიც, ორი ტექსტის როგორც იდეური, ისე მხატვრულ-ესთეტიკური შედარების გზით მოპოვებულნი.

„შუშანიკის წამების“ სომხური ვერსიის ტექსტი დღეს ყველასათვის ხელმისაწვდომია არა მხოლოდ ი. აბულაძისეული ქართული თარგმანით, არამედ რუსულ ენაზეც (ტერ-

* ამ ნარკვევის პირველი ვარიანტი სათაურით – „ფერისცვალება პოეტური სიტყვისა“ – გამოქვეყნდა 1979 წ. ჟურნალში „საუნჯე“, № 6 (ფარულავა 1979ა: 219-222), მკითხველს ვუდგენთ ახალ, მეორე ვარიანტს, რომელიც პირველს ორჯერ აღემატება მოცულობით. ამოკლებულია რამდენიმე მონაკვეთი პირველი ვარიანტისა.

დავთიანი 1973: 194-215). თარგმანისადმი დართულ კომენტარებში მთარგმნელი კ. ს. ტერ-დავთიანი ყოველგვარი საბუთის გარეშე ზურგს აქცევს სომხურ მწერლობაში ამ ნაწარმოების შემოსვლის მეცნიერულად დადგენილ ისტორიას, კრინტსაც არ ძრავს იმის შესახებ, რომ არსებობს ქართული რედაქცია და რიხით აცხადებს: „Мученичество св. Шушаник является жемчужиной древнеармянской агиографии“.

როგორია „შუშანიკის წამების“ სომხური ვერსიის მხატვრულ-ესთეტიკური ღირსება? დედნისა და თარგმანის ერთი გადაკითხვითაც ცხადდება, თუ რამდენად აღემატება ამ მხრივ პირველი მეორეს. ხოლო ეს გამოწვეულია იმით, რომ ნაწარმოების, რომელიც სიტყვიერი ხელოვნების შედევრების დონეზე დგას, სომხურ ენაზე გადაღება განაპირობა სრულიად არა მხატვრულ-ლიტერატურულმა ინტერესმა. ზემოხსენებულ მეცნიერთა ნაშრომებში ცხადყოფილია, რომ „შუშანიკის წამების“ სომხურ, როგორც ვრცელ, ისე მოკლე რედაქციას, „ეროვნულ-ეკლესიური დაღი ამჩნევია. ეს თვალსაზრისი უთუოდ სომეხი რედაქტორებისაა... ასეთ რამეს იაკობის სახელით ცნობილი ქართული მარტვილობა არ იჩენს და ესეც ერთი იმ საბუთთაგანია, რომლითაც ქართულის დედნობა და ადრინდელობა მტკიცდება. ეროვნულ-ეკლესიური თვალსაზრისის შესამჩნევი გამომჟღავნება ქართულთან დაპირისპირებით სომხურ ლიტერატურაში ქართულ-სომხური საეკლესიო განხეთქილების შემდეგ იწყება, ე. ი. VII ს-დან“ (აბულაძე 1938: 037; აქ და სხვაგან „შუშანიკის წამების“ ქართულ და სომხურ რედაქციათა ტექსტებსაც მოვიხმობთ ამ წიგნიდან). ხოლო კ. კეკელიძე ამბობს: „ქართულ რედაქციაში არსად ნაციონალური კვალი არ ჩანს; სომხური თავიდან ბოლომდე გაჟღენთილია ნაციონალური ტენდენციით. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ იაკობის შრომა დაწერილია სომეხ-ქართველთა საეკლესიო ცხოვრებაში ნაციონალიზაციის პროცესის დაწყებამდე, ხოლო სომხური ამის შემდეგ“ (კეკელიძე 1980: 120-121). ვიმეორებთ: უთვალსაჩინოეს ისტორიულ-ფილოლოგიურ საბუთებს ამგვარი დასკვნისათვის სამივე მეცნიერი უხვად უდგენს ჭეშმარიტების მაძიებელს.

სათარგმნი ტექსტისადმი ეროვნულ-ეკლესიური ტენდენციებით მიდგომამ განაპირობა ის, რომ თარგმანში დედნისაგან

განსხვავებულად გამოიყურება ბევრი რამ. „ორი ძირითადი მხარე არის შესამჩნევი სომხურ წამებაში. ერთი – ფაქტობრივი ამჟღავნებს ქართულთან დამოკიდებულებას, მასთან თანმხვდომობის არა მარტო თხრობის მიმდინარეობის გზით, არამედ მისი ზოგიერთი ადგილის გადატანითაც კი. მეორე მხარე – არაფაქტობრივი, რომელიც მთავარი პირის მოწამეობას ეხება (ლოცვა-ვედრება, მოთმინება და სხვა), სხვაობს ქართულისაგან. სომხურში ეს ნაწილი ჩრდილავს პირველს, როცა ქართულში პირუკუ ვითარებაა“ (აბულაძე 1938: 48-49). ი. ჯავახიშვილმა, ი. აბულაძემ და შ. ონიანმა ზოგადად აღნიშნეს, რომ არა ერთი და ორი მხატვრული სურათი დედნისა არ არის თარგმანში, ან არის და ესთეტიკურად დაბეჩავებული და იდეურად დამახინჯებულია.

საგანგებო დაკვირვებით კი გროვდება ფრიად საინტერესო მასალა იმის გასათვალისწინებლად, თუ როგორი ტრანსფორმაცია შეიძლება განიცადოს მხატვრულმა მთელმა, როცა ლიტერატურულ ურთიერთობებში სხვა, არაპოეტური, სადავო კულტურულ-ისტორიული ფაქტორები და ინტერესები მძლავრობენ. მხატვრულ-ესთეტიკური ინდიფერენტიზმის და, როგორც ი. აბულაძე იტყვის, „სომხური ეროვნული თვალსაზრისის მომარჯვების ნაყოფია“ (დამოკიდებულების კვალი იშლება) ის ამბავი, რომ მთარგმნელს საერთოდ უყურადღებოდ დაუტოვებია პოეტური სიმაღლით ყველაზე გამორჩეული პასაჟები დედნისა: 1. მხატვრული ანტითეზის საუკეთესო ნიმუში, შუშანიკის პასუხი ვარსქენისადმი: „არა თუ მე აღმემართა ხატი იგი და მემცა დავამჯუ. ხოლო მამამან შენმან“... 2. პლასტიკურობით გამორჩეული სურათი: „...შევიდა მუნ შინა სიმწარითა სავსჱ და მიეყრდნა ყურესა ერთსა და მწარითა ცრემლითა ტიროდა“; 3. სცენა, როცა „ცრემლოოდეს ყოველნი და ჯოჯიკ აღდგა და ცრემლითა გარე განვიდა“; 4. ფსიქოლოგიურად შთამბეჭდავი ეპიზოდი, როცა პიტიახშის შემოხედვით დამფრთხალ დიაკვანს შემართული ფრაზა გაუწყდება; 5. პერსონაჟისავე ფრაზით სხვა პერსონაჟის ხატვის საუკეთესო მაგალითი: ციხეში რომ შეყავთ, მარტვილი დემონსტრაციულად აცხადებს, ამ ტანჯვის სანაცვლოდ იმ ქვეყნად განვისვენებო. ვარსქენის ცინიკური პასუხი ამაზე; 6. იმ გარემოს პოეტური სურათი, სადაც შუშანიკი იტანჯებოდა: „ჟამსა ზაფხულისასა ცეცხლებრ შემწუელი იგი მჴურვალებაჲ მზისაჲ...“; 7. ფსიქო-

ლოგიური მხატვრობის დახვეწილი სცენა, პიტიახში ცოლს რომ ჩორს გაგზავნით ემუქრება, და პასუხი ქალისა; 8. ანალოგიური ოსტატობის ნიმუში, როცა ვარსქენი დედოფალს ძუძუმტეს მიუგზავნის, და პასუხი შუშანიკისა.

ჩამოთვლილ ეპიზოდთაგან საგანგებო ყურადღება უნდა მივაქციოთ პირველს, მხატვრული ანტითეზის ნიმუშს. აქ წარმოჩნდება არა მხოლოდ იაკობ ხუცესისა და ნაწარმოების მთავარი გმირის თვალთახედვა, არამედ იმჟამინდელი ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების, თვითშეგნების მაღალი დონე, წარმოჩნდება რომ ჩვენი ერის პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი და სარწმუნოებრივ-კულტურული ინტერესები იმჟამითვე განუყოფელი იყო.

მივმართოთ პირველწყაროს, იაკობ ხუცესის ნაწარმოებს. ირანიდან დაბრუნებულ ვარსქენს ცოლი შინ არ დახვდა, შვილებითურთ ეკლესიას შეფარებოდა, გამაზდეანებულ ქმარს განრიდებოდა. განრისხებული პიტიახში ხუცესთა პირით დედოფალს უთვლის: „შენ ჩემი ხატი დაამჭუ, და საგებელსა ჩემსა ნაცარი გარდაასხ, და შენი ადგილი დაგიტევებიეს, და სხუად წარსრულ ხარ“ (აბულაძე 1938: 87). ი. აბულაძისავე შედგენილ „ძველი ქართულ ენის ლექსიკონში“ (1973 წ.) „ხატი“ ასეა განმარტებული: „გამოსახულება, ნახატი, სახე, სურათი...“ ამ განმარტებათა საილუსტრაციო მაგალითთა შორის არის ეს ფრაზაც: „შენ ჩემი ხატი დაამჭუ“. ოთხივე სიტყვა შეითავსებს იმ გაგებას, რაც ამ კონტექსტში აქვს „ხატს“, ოღონდ ცოტა გაფართოებული, გადატანითი მნიშვნელობით (საქმე ხომ ლიტერატურულ ტექსტთან გვაქვს). ვარსქენს სურს დრამატული იერით დატვირთოს შენათვალი: როგორი „სახითაც“ მე წარმოვედგინე საზოგადოებას, როგორც მე „ვეხატე“ ჩემს ირგვლივ მყოფთა ცნობიერებაში, დაამხვე, გააცამტვერე; ჩემი სახელი, ღირსება, პატივი შელახეო. პიტიახში კონფლიქტის ნამდვილ მიზეზს ჩქმალავს, ცოლქმრული ურთიერთობის დარღვევაზე გადააქვს ყურადღება, საბაბს ამზადებს ვერაგული ჩანაფიქრის ხორცშესხმისათვის.

„ხოლო წმიდამან შუშანიკ თქუა: „არა თუ მე აღმემართა ხატი იგი და მემცა დავამჭუ. ხოლო მამამან შენმან აღჰმართნა სამარტჳლენი და ეკლესიანი აღაშჱნნა, და შენ მამისა შენისა საქმენი განჰრყუნენ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი; მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ

თჳსა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუენ; მან ღმერთი ცათაჲ და ქუეყანისაჲ აღიარა და ჰრწმენა, ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარ ჰყავ და ცეცხლსა თაყუანის ეც. და ვითარცა შენ შემოქმედი შენი უვარ ჰყავ, ეგრეცა მე შენ შეურაცხგყავ. და თუ მრავალი ტანჯვაჲ მოაწიო ჩემ ზედა, **მე არა ვეზიარო საქმეთა შენთა“** (აბულაძე 1938: 87-88).

უფრო მარტივად რომ გადმოვცეთ, წმ. შუშანიკის პასუხი ასეთია: მე არ შემიქმნია შენი ხატი, სახელი, ღირსება თუ პატივი და ვერც დავამხობდი. ხოლო მამაშენმა კი, თქვენი ოჯახის, შენი და საპიტიახშო კარის სახელ-დიდება, ავტორიტეტი ნამდვილად შექმნა იმით, რომ მოწამეთა სახელობის სამლოცველოები („სამარტჳლენი“) და ეკლესიები ააშენა; მამაშენმა ღვთისმოსავნი, სიწმინდით გამორჩეულნი შემოიკრიბა; მამაშენმა ზეცისა და მიწის შემოქმედი ირწმუნა. და შენ, ვითარცა მამის „კეთილ საქმეთა გამრყვნელს“, მე გაგიდექი და არასდროს გავხდები „საქმეთა შენთა“ თანაზიარი.

კონტრასტის ფორმით გამართული ეს მონაკვეთი იმ მიზნითაა გამოტოვებული, რომ ნაწარმოებიდან გააქრონ შუშანიკ-ვარსქენის კონფლიქტის არსი, ხერხემალი და საფუძველი. მარტვილი სრულიად ცხადად, კატეგორიული სტილით და ფართო თვალსაწიერით წარმოაჩენს იმ აზრს, რომ იგი ქმარს უპირისპირდება არა პირადული ინტერესების ნიადაგზე, არამედ იმ ქვეყნის ბედისა თუ უბედობის საფუძველზე, რომელსაც თვით იგი ეშვილა, როდესაც რძლად შევიდა დიდი ქართველის, სამშობლოს თვითმყოფობისათვის ირანელებთან ბრძოლაში დაღუპული არშუშა პიტიახშის ოჯახში. არშუშა და შუშანიკის მამა – ვარდან მამიკონიანი მეგობრები იყვნენ, არშუშაც, ისევე როგორც ვარდანი, ირანელებთან ბრძოლას შეეწირა. ვარდანის დაღუპვის შემდეგ არშუშამ უპატრონა მეგობრის სანათესაოს, საქართველოში წამოიყვანა ისინი, მფარველობდა, ხოლო მცირეწლოვანთ ღირსეულ მამულიშვილებად ზრდიდა.

თუ ქრისადმი შუშანიკის შენათვალს დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ მარტვილის სიტყვებში, როცა იგი მამამთილის მამულიშვილურ ღვაწლს წარმოაჩენს, ომი და ხმლით ბრძოლა კი არ არის აქცენტირებული, არამედ ბრძოლა თანამემამულეთა სულიერი განმტკიცებისათვის, ეროვნული ცნობიერებისა და ღირსების გაღვიძებისათვის; ხმლით ბრძოლაში არშუშასაგან გამოვლენილი შემართება ასეთი

ვაჟკაცობის სულიერ-იდეური წყაროს სახელითაა გაცხადებული. ე. ი. დედოფალი ტოლობის ნიშანს სვამს სულიერ-რელიგიურ ღვაწლსა და სამშობლოსათვის ხმალშემართულ ბრძოლას შორის; რწმენის დაცვა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი თვითმყოფობის დაცვის საყრდენად და იმპულსადაა შერაცხილი. აქ ხვდება ერთმანეთს ნაწარმოების ავტორის, მთავარი გმირისა და არშუშა პიტიახშის თვალთახედვა. ამგვარი სჯა საქართველოს სულიერ შვილად, მისი თვითმყოფობისათვის მებრძოლად წარმოაჩენს მარტვილს. ეს კი ხელს არ აძლევს ქართული ნაწარმოების სომხურად მთარგმნელ-გადამკეთებელს და იგი ამ ეპიზოდს მთლიანად ამოაგდებს სომხური ვერსიიდან. წმინდა შუშანიკის მხატვრულ სახეს ცხადად აჩნია და ამკობს ბეჭედი თავისი მეორე სამშობლოსადმი შთაგონებული სიყვარულისა. ეს ბეჭედი მარტვილს არ უნდა გადაყვეს სომხურ კულტურულ სამყაროში (რომლის სასიქადულო ნაშიერი ქალი ნამდვილად არის). წმინდანის დამაჯერებელი „გადასახლებისათვის“ ამ ბეჭედს შლიან სინამდვილის იგნორირების საფასურად.

იაკობ ხუცესის დიდი მწერლური ნიჭითა და გულთამხილაობის ალღოთი იხატება, სწორედ რომ იხატება, ვერგობისა და სიწმინდის დრამატული ჭიდილის სურათი. ვარსქენი შეურაცხყოფილი ქმრის, შეგინებული პირადული ღირსების მოტივით მრისხანებს (ნამდვილი მოტივი უნდა დაიჩრდილოს საზოგადოების თვალში).

საღმრთო ნიჭითა და სიმართლის მახვილით აღჭურვილ დედოფალს სინათლეზე გამოაქვს ის სიბნელე და ვერაგობა, რასაც ირანს სულმიყიდული ქმარყოფილი უმზადებს ქრისტიანობას და იმ ქვეყანას, რომელსაც გულღიად ეშვილა ქალი და ქვეყანამ სასოებით იშვილა იგი. ამ ეპიზოდში ისიც ჩანს, რას ავალებს მას არშუშა პიტიახშის მამულიშვილური ღვაწლი და მისივე თანადგომა მამიკონიანებისადმი.

ასე რომ, თვით ამ ერთი ეპიზოდის ტექსტიც და ქვეტექსტიც ერთობ გამჭვირვალეა და როგორც ნაწარმოებს, ისე მისი მთავარი გმირის ღვაწლს ბუნებრივად ამკვიდრებს ქართული ლიტერატურისა და ქართული ეკლესიის ისტორიის წიაღში.

მთარგმნელს ჭკუაში არ დაჯდომია, რომ შუშანიკი, დიდგვაროვან სომეხთა შთამომავალი, ამ კონკრეტულ სიტუაციაში თავის წინაპრებს კი არა იგონებდა, არამედ კრძალვითა

და სიყვარულით მოიხსენებდა არშუშა პიტიახშის მამულიშვილურ ღვაწლს. მთარგმნელი არ დაგიდევს იმას, რომ ამ უმძიმესი სიტუაციის რეალისტურად განსჯას მოგონებები არ შეეფერებოდა, და ამოჭრილი ეპიზოდის სანაცვლოდ თხზავს სხვა ტექსტს, დაახლოებით ხუთჯერ უფრო ვრცელს, და შუშანიკს ალაპარაკებს თავის უბედურ ხვედრზე, რომელიც ეს-ესაა დაიწყო. ეს არის ერთობ ზოგადი სჯანი ასეთი ხვედრის სიმძიმეზე, მარტვილის მოვალეობაზე, ჭეშმარიტი რწმენის მტრებზე და ასე შემდეგ. ოღონდ თუ ქართულ ტექსტში მთავარი გმირი არშუშას სახელ-დიდების ფაქტს ეხმიანება, სომხურ ვერსიაში შუშანიკი თავის მონოლოგში, სიტუაციასთან სრულიად შეუფერებლად, სომხეთში გადაგვიყვანს, დროით ერთობ დაშორებულ და შინაარსით განსხვავებულ ამბებს შეგვახსენებს: **„არა დაუტეო შჯული წმიდათა მამათა ჩემთაჲ, სომეხთა განმანათლებელთაჲ...“** (აბულაძე 1938: 86), „**მოიჯსენენ, კაცთმოყუარეო უფალო, მონანი შენნი, მამანი ჩემნი, რომელთა თესლი ვარ მე**...“ (აბულაძე 1938: 92). ერთი წინადადების შემდეგ იმავეს ვისმენთ: „მომეც მე ძალი აღსრულებად სრბაჲ ესე ჩემი შეჭირვებითა და **მიმსგავსებითა მამათა მათ ჩემთასა**, რაჲთა მათისა ნაწილისაცა და განსუენებისა მკჳდრ ვიქმნე“ (აბულაძე 1938: 92). სხვა სიტუაციაში კი მოძღვარი ეუბნება მოწაფეს: „**კეთილისა ძირისა კეთილი მორჩი გამოსჩნდიო**“... (აბულაძე 1938: 104). როგორმე უნდა დაიჩრდილოს კონკრეტული გეოგრაფიული სივრცე (აბულაძე 1938: 104) და კულტურული „კლიმატი“. დედოფალი ძალდატანებით მიჰყავთ ვარსქენის მიერ საგანგებოდ მოწყობილ პურობაზე: შუშანიკი „წარვიდა ტირილითა და მწუხარებითა. და **აქუნდა ევანგელჱ ერთი მცირე, რომელი იყო, წინაპრისა მისისა წმიდისა საჰაკისი, რომელი თანა ეპყრა და მით ევედრებოდა იდუმალ ღმერთსა**“ (აბულაძე 1938: 93). წმინდა შუშანიკის ღვაწლის, სულიერი მხედრობის წყარო და სათავე რომ სომხური გენი არის, ამ თვალთახედვის წარმოჩენისა და განმტკიცებისათვის საგანგებოდ და ვრცლად მსჯელობს „წამების“ სომხური მოკლე რედაქციის ავტორიც. ნაწარმოებს სწორედ ამით იწყებს იგი, ჩამოთვლის მარტვილის ახლო და შორეულ წინაპართ: ვარდანი, საჰაკი, ნერსე, საჰაკანუში, ათენაგენი, ოსიკი, ორთანესი, გრიგოლი, და იტყვის: „ესე ყოვლითა მსგავს მამათა თჳსთა იყოო“ (არადა,

ვარდან მამიკონიანს, მამას წმინდანისა, იაკობი პატივისცემითა და კრძალვით მოიხსენიებს ნაწარმოების დასაწყისშივე).

ხომ ცხადია, რომ ასეთი საჩოთირო „ოპერაციები“ მაშინ გაუკეთეს იაკობ ხუცესის თხზულებას, როცა ქართული და სომხური ეკლესიები გაითიშნენ და ურთიერთობა გამწვავდა.

სხვა შემთხვევაში მთარგმნელს მხატვრულად და ფსიქოლოგიურად მდიდარი სცენის მხოლოდ ფაქტობრივი მოკლე შინაარსი გამოუკრიბავს, სტატისტიკური ინფორმაცია მოუცია იმის შესახებ, თუ „რა მოხდა“, და ხელი აუღია ფაქტის მხატვრული სიცოცხლის („როგორ მოხდა“) მეორე ენაზე გადატანის რთულ საქმეზე. მრავალთაგან მოვიტანთ რამდენსამე ნიმუშს.

1. დედნის – „დავარდა იგი (შუშანიკი) ქუეყანასა ზედა და თავსა დამართ სცემდა და ცრემლითა მწარითა იტყოდა: „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ, რამეთუ უვარ ყო ჭეშმარიტი ღმერთი და ადიარა არტოშანი და შეერთო იგი უღმრთოთა“ (აბულაძე 1938: 79), – სომხურ რედაქციაში ასე გამოიყურება: „დავარდა ქუეყანასა და ტიროდა მწარედ, და ჰგოდებდა ქმარსა მას უვარის მყოფელსა ღმრთისასა და ვაებდა შვილთა“ (აბულაძე 1938: 80).

2. სიკვდილის წინ დედოფალს მოინახულებს ჯოჯიკი. იაკობი ნატიფი პოეტური დეტალებით შეზავებულ დიალოგს ხატავს. გავიხსენებთ მხოლოდ მხატვრულ კულმინაციას სცენისა. დედოფალი გოდებს: „მან (ვარსქენმა) უჟამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთულნა და სანთელი ჩემი დაშრიტა და ყუავილი ჩემი დააჭნო, შუენიერებაჲ სიკეთისა ჩემისაჲ დააბნელა და დიდებაჲ ჩემი დაამდაბლა“ (აბულაძე 1938: 115). თარგმანის შესაბამის მონაკვეთში არც ერთი მხატვრული სახე არაა, მარტო ინფორმაციაა. ხოლო შუშანიკის მეტყველება მხოლოდ ასეთ დამოძღვრად წარმოგვიდგება: „ყოველი საქმჱ კეთილი, რომელი წინააღმდგომ ცოდვათა არს, აღასრულე, რომელი შესაწყნარებელ არს ღმრთისა, რომელ არს ნაყოფი სიმართლისა“ (აბულაძე 1938: 115);

3. ციხეში გამომწყვდეულ შუშანიკთან შედის იაკობი. იგი მოგვითხრობს: „და ვიხილე ტარიგი (კრავი) იგი ქრისტჱსი **შუენიერად ვითარცა სძალი შემკული საკრველთა მათგან**, და მე ვითარ ვერ დამითმო გულმან, ვტიროდე ფრიად“ (აბულაძე 1938: 105). კონტრასტის პრინციპზე დამყარებული ეს ალეგორია, ძირი რომ წმინდა წერილში აქვს, ჭეშმარიტი

ხელოვანის მადლით აცისკროვნებს სამსხვერპლოდ შემართულ ქალის სახეს და მარტვილის ირგვლივ ჩამომდგარ წყვდიადს. იაკობ ხუცესმა ამქვეყნიური პატივის მომასწავებელ სამკაულთა ნაცვლად ბორკილებით „შემკული“ და ქრისტეს სასძლოდ გამზადებული შუშანიკის სულიერი ამაღლება დაგვიხატა. ქრისტე, როგორც ზეციური სასიძო, და მოწამეობრივი აღსასრული, როგორც ღვთაებრივი ქორწინების აქტი, ფართოდ გავრცელებული მოტივია ქრისტიანულ მწერლობაში. სულიერი სრულყოფის ქრისტიანობამდელი გზა ადამიანის არსს მოიაზრებდა ხოლმე ღვთაებრივი სასიძოს სახით. თვითშემეცნების გზაზე შემდგარი პიროვნება „სძლად“ იყო სიმბოლურად გააზრებული“ (გიგინეიშვილი 1978: 231).

ახლა ვნახოთ, როგორ გამოიყურება იმავე ეპიზოდის სომხური ვერსია: „მოვიდა კარისა იგი ხუცესი და მისცა საფასჱ მცველთა მათ, და შევიდა წინაშე ნეტარისა მის დედოფლისა და იხილა იგი ბორკილითა მით, აღსავსჱ სიხარულითა და შუებითა დაუცხრომელსა ფსალმუნებასა, და ჰამბორს უყო ბორკილთა ნეტარისათა და ჰნატრიდა მას, რომელმან ესევითარი მოთმინებაჲ სახელისათჳს ღმრთისა იტჳრთა და ტანჯვაჲ და ბორკილი შეიწყნარა, და ჰრქუა: „ნეტარ ხარ შენ დედათა შორის, ჭეშმარიტად **კეთილისა ძირისა კეთილი მორჩი გამოსჩნდი**...“ (აბულაძე 1938: 104). როგორც ვხედავთ, აქ დედნის მკრთალი აჩრდილიღაა დარჩენილი. მთარგმნელს ხომ მარტო ერთი აზრი ამოძრავებს, როგორმე ქართულ ნიადაგს მოსწყვიტოს ნაწარმოები და მეშვიდე თუ მერვედ იტყვის, რომ დედოფალის წინაპრები დიდგვაროვანნი და სახელოვანი მამულიშვილები იყვნენ.

4. სახარება გვასწავლის: „იყოს ქველის-საქმე შენი ფარულად“; მცირედ მორწმუნენი და ორგულნი „შესაკრებელთა შორის და უბანთა ზედა“ ლოცულობენ, „რაჲთა უჩუენონ კაცთა“, რომ ღვთისმოსავნი არიან. ასკეტური ღვწა თუ გამოიფინება და აქცენტირდება, იგი ღვაწლად არ ჩაითვლება (მათე, 6,5-6). იაკობ ხუცესი მოგვითხრობს, რომ წმინდა შუშანიკი ასკეტურად ცხოვრობდა მთელი 6 წლის სიგრძეზე (გამორჩეულად – დიდმარხვის დღეებში), მაგრამ ამგვარ ღვაწლს საგანგებოდ არიდებდა „კაცთა თუალსა“. საპყრობილის სენაკში „ალიზი ერთი დაიდვის სასთუნალ. და ქუ-

ესაგებლად იყო გირჯაკი ერთი ძუელი და **კაცთა თუალსა** – სასთაული ერთი ხალენისა უცნ სასთუნლით კერძო“ (აბულაძე 1938: 112-113). მარტვილს ალიზის აგური აქვს სასთუმლად, მაგრამ სხვების დასანახად („კაცთა თუალსა“) სასთუმლის მხარეს „ერთი ხალენისა“ (სამოსელი ტყავისა, ქურთუკი) ედო. თავმდაბლობის სათნოების უფრო საყურადღებო განსახირება კი ის იყო, რომ მარტვილს „შინაგან ძაძაჲ ემოსა და არა ვინ იცოდა ჩემსა გარეშეო, – მოგვითხრობს იაკობ ხუცესი, – ხოლო **გარეგან კაცთა თუალსა** ანტიოქიისა პალეკარტი ემოსა“. მოძღვარმა ყველაფერი იცოდა და სულიერი შვილი ეუბნება ხუცესს: „ნუ ვის თანა იტყჳ ძაძისა სამოსლისათჳს“ (აბულაძე 1938: 114).

სომხურ ტექსტში ასკეტური ღვწის ორივე ფაქტი აღნიშნულია, მაგრამ არც ერთგან არაა მითითებული, რომ სათნოებასა და ქველმოქმედებას დედოფალი **უჩუმრად აკეთებს, თავმდაბლურად, „კაცთა თვალისათვის“ შეუმჩნეველად**.

* * *

ტრაფარეტული, მშრალი, ელემენტარული ფსიქოლოგიური და მხატვრული სიმართლისაგან, სიცოცხლის უშუალობისაგან დაშრეტილი პასაჟები მრავალია სომხურ ვერსიაში. ქართული რედაქციის მიხედვით, ხუცესი რომ პირველად ხვდება საპიტიახშო სასახლიდან ეკლესიაში შვილებიანად განრიდებულ შუშანიკს, „განმწარებულს“, „მის თანავე ატირდება“, გაამხნევებს სულიერ შვილს და მერე ეუბნება: „ვითარ გეგულების, მითხარ მე, რაჲთა უწყოდი და აღვწერო შრომაჲ შენი“. მარტვილი კატეგორიული და დამაჯერებელი ტონით აცხადებს, რომ უწინარეს სიკვდილს აირჩევს, ვიდრე ქმართან შერიგებას. ეს ეპიზოდი გადასულია სომხურ ვერსიაში, მაგრამ მრავლისმეტყველი ფერისცვალებით: „და მოუხდა კარის ხუცესი იგი და ჰრქუა დედოფალსა მას...“ რა ერქვა ამ კარის ხუცესს, ამოკვეთილია. ის ცნობაც გამქრალია, რომ ხუცესი დედოფლის ღვაწლის აღწერას ეპირება. უნდა გავუგოთ გადამკეთებელს! მაშინ ხომ გამოჩნდებოდა, რომ ნაწარმოების ავტორი ქართველია და ნაწარმოები ქართულია?!

ახლა მოვუსმინოთ, რას ეუბნება, სომხური ვერსიით, უსახელოდ დარჩენილი „კარის ხუცესი“ სახელოვან დედო-

ფალს: „რაჲ დაიდევ გონებასა და რაჲ გეგულების ქმნად“ ამ უბედურების საპასუხოდო. „მიუგო დედოფალმან მან და ჰრქუა: „ესენი სტანჯავენ სულსა ჩემსა, და შვილთა ჩემთა განწირულებაჲ და ურვაჲ, რამეთუ უწყი ქრისა უშჯულოებაჲ და მისთჳს განვაგრძობ გლოვასა და ვიწყლჳ ცრემლითა“... და იწყება გლოვათა და ცრემლთა უხერხულად გრძელი ნიაღვარი, რომელიც თითქმის წიგნის ორ გვერდს მოიცავს: „ვინ არა იგლოვდეს ესეოდენისა წარწყმედისა ჰამბავსა, რომელ გაისმის? რომელნი სასმენელნი მოიხუნენ ჰამბავთა წარწყმედისათა, რომელთა არა აქუს სასოებაჲ ნუგეშინისცემისაჲ? რომელთა სახილველთა იტჯრთონ ხილვაჲ კაცისა უშჯულოჲსა და ღმრთისა უვარის მყოფელისაჲ? რომელსა სიტყუასა ძალ უც მითხრობაჲ ესოდენთა ამათ ჭირთა უბადრუკებისა და ძჯრისათაჲ? რომელსა ჰამბავსა სიკუდილისასა, – რომელი ესრეთ წარსწყმედს სულსა და ჴორცსა გეჰენიასა შინა? რომელსა მკუდარსა, რომელი არა უტევებდეს ნაწილსა რასმე ნუგეშინისცემისასა მახლობელთა თჳსთა ქუეყანისასა? რომლითა განვაგდო გლოვაჲ...“ და ასე შემდეგ. ერთი წინადადების შემდეგ კი ცოტა სხვა შინაარსის, მაგრამ იმავე სტილის გლოვის ხმა გვესმის, ისევ ისე მონოტონური: „არცა ზედამდგომელნი, არცა მოყუასნი, არცა საყუარელნი, არცა მონანი, არცა მჴევალნი, არცა სახლეულნი, არცა უცხონი, არცა მწირნი, არცა შორიელნი, არცა მახლობელნი და არცა ვინ ქუეყნიერთაგანი...“ (აბულაძე 1938: 84-85). მთარგმნელი მეორედაც გამოიყენებს ამ სტილისტურ ფორმას (აბულაძე 1938: 92), ხოლო მესამედ მის ვარიაციას მიმართავს (აბულაძე 1938: 99). ციტირებული ფრაზებით არ ამოიწურება ამ ერთი ეპიზოდის ტექსტი, ტრაფარეტული რიტორიკით, მოთქმითა და ცრემლების ღვრით უშურველად გაჯერებული. ამდენი ცრემლის, გოდებისა და უსასოობის სულისკვეთებით სომხური ვერსიის მთავარი გმირი, ცხადად სხვაობს იაკობ ხუცესის ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟისაგან. ქართული რედაქციის მთავარი გმირი ამჟღავნებს ტკივილს, იგი არაა უბზარო მონოლითი, მაგრამ ჭეშმარიტი ხელოვანის შესაშური მწერლური ძალისხმევით მკითხველს წარმოუდგება ვითარცა სამაგალითოდ **თავის უფალი**. ჯვარზე ამაღლების, სიკვდილის მიღების, სიკვდილით სიკვდილის დამარცხების მხედრული პათოსი, შუშანიკის პიროვნებას რომ ასე აცისკროვნებს ნაწარმოების ქარ-

თული რედაქციის ფურცლებზე, ჩამქრალია სომხურ ვერსიაში, ვინაიდან იგი ორი ერის ისტორიულ-კულტურული მეტოქეობის ხანაში იწერება და ამ ინტერესების მსახურებამ შეიწირა სხვა ინტერესები.

თვითმიზნურად, რათა თარგმნილის ორიგინალად აღქმის შთაბეჭდილება შეგვექმნეს, „ბერავს“ მთარგმნელი ტექსტის მოცულობას. რადგან საამისო ფაქტობრივ მასალას ვერ იშოვნიდა, იგი, როგორც ვნახეთ, ხელოვნურად შეაკოწიწებს მოგონებებს სომხურ ეთნოსთან გმირის სიახლოვისა (რაც, რა თქმა უნდა, თავისთავად სადავო არ არის, მაგრამ სიტუაციის კონკრეტულ შინაარსს ვერ უხორცდება), ამოყრის ქართული სინამდვილის ფაქტებს და ნაწარმოებს ავრცობს გრძელი საღვთისმეტყველო ტირადებით, თეოლოგიურ სჯათა სიუხვით, მაღალფარდოვან სამოსელში რომ არიან გამოწყობილნი. ამის კვალობაზე მძიმეა ენა თხზულებისა, სტილი – მონოტონურია. ამაზე მეტყველი ეპიზოდები მრავალზე მრავლადაა სომხურ ტექსტში. სამაგალითოდ ერთი უკვე მოვიხმეთ ცოტა ზევით („ვინ არა იგლოვდეს ესოდენს წარწყმედისა ჰამბავსა...“ (აბულაძე 1938: 83-84). აი, კიდევ ერთი ნიმუში: მარტვილი ღაღადებს: „უფალო ღმერთო ჩემო, შენ გესავ, შემიწყალე მე, შემიწყალე, რომელ ეგე შემწე ხარ უმწეოთა, წარწირულთა იმედი, უგინცოთა გინცი და მგლოვარეთა ნუგეშინის ცემა, აღშფოთებულთა შუება, შეჭირვებულთა ლხენა, ზღვეულთა სამართალი და მართლისა მოქმედი, სნეულთა სიმრთელე და მწუხარეთა მხიარულება, დევნულთა ალაგი, შემუსრვილთა განმამრთელებელი, ურვეულთა ფართოება, ალქატთა სიმდიდრე, დაგლახაკებულთა მიმცემელი, დამაშურალთა განსუენება, ვნებულთა განმაძლიერებელი, კრულთა განმტევებელი, მენავეთა ნავთსადგური, ობოლთა მამა, უთესლოთა თესლი, შენდა მომართ მოსავთა შესავედრებელი და ფრიადი სასოჲ. მომეც მე ძალი და მოთმინებაჲ, განკრძალვაჲ უვარის მყოფელისა მის გულისწყრომასა...“ (აბულაძე 1938: 91) და ასე შემდეგ. ამ ღაღადისის სრული ტექსტი ერთი ამდენი მოცულობისაა კიდევ, მაგრამ პიროვნული სულის ცოცხალი ვიბრაცია არ გაკრთება ამ ვრცელი ტექსტის ზვიადსა და მაღალფარდოვან სტილში. ასეთ სტილს ბიბლიაშივე პრინციპულად განერიდება ქრისტიანული ესთეტიკა; განერიდება ბიზანტიური და ლათინურენოვანი სასულიერო მწერლობა. „წმინდა წერილი იმათ

მიემართება, ვისაც უბრალო და მორწმუნე სული უდგას; უბრალო სული უნდა გედგას, რათა ეზიარო წმინდა წერილს, რომელიც იმას არ ესწრაფვის, რომ რაციონალური ჩაწვდომა მოგვაწოდოს, არამედ სწორედ **გვაზიარებს**; ფარული და იდუმალი, რასაც წმინდა წერილი მოიცავს, აგრეთვე **არ გადმოიცემა** „მაღალი **სტილით, არამედ უბრალო სიტყვებით**. ასე რომ, ყველას ძალუძს, თითქოს საფეხურებზე მი**აბიჯებსო, უუბრალოესიდან ავიდეს ღვთაებრივამდე და** ამაღლებულამდე. როგორც ავგუსტინე ამბობს „აღსარებაში“, **ბავშვებივით უნდა ვკითხულობდეთ წმინდა წერილს**“ (აუერბახი 1976: 165).

ჭეშმარიტი მწერლის ხელში ენა, ვითარცა „ყოფიერების სავანე“ (მ. ჰაიდეგერი), პირდაპირი მეტყველებისა და დიალოგის ფორმით იქცევა პერსონაჟის სულიერი სამყაროს წვდომის ერთობ მეტყველ მხატვრულ სახედ. ზემოთ მხოლოდ ორი ასეთი ეპიზოდი დავასახელეთ.

ნაცემ-ნაგვემი, შეჯაჭვული დედოფალი ვარსქენს ციხეში მიჰყავს. „დიაკონი ვინმე ერთი მის ეპისკოპოსისაჲ დგა წმიდისა შუშანიკის თანა მას ჟამსა, რომელსა გამოჰყვანდა იგი ტაძრით, და უნდა, რაჲთამცა ჰრქუა, თუ „მტკიცედ დეგ!“ და თუალი ჰკიდა პიტიახშმან, სხუაჲ ვერღა რაჲ სცალდა სიტყუად, ესთენ ოდენ ჰრქუა: „მტკი...“ და დადუმნა ხოლო და სივლტოლად იწყო სწრაფით“ (აბულაძე 1938: 101-102). დავაკვირდეთ: ჯერ მხოლოდ უსიტყვობაზე, პერსონაჟის უსიტყვო ჟესტზე მეტყველებს მწერლის სიტყვა: ვარსქენმა მრისხანებით ანთებული თვალები თვალებში გაუყარა დიაკონს („თვალი ჰკიდა“); ჩანს, შეუმჩნევია, რომ ღვთისმსახურის სახეზე და თვალებში მარტვილისადმი თანადგომა იკითხებოდა. დიაკონმა კი შემართა ნუგეშის სიტყვა, მაგრამ იმ წამს და იმ წერტილზე, როცა და სადაც ორმა მზერამ ერთმანეთი გადაჰკვეთა, დიაკონს სიტყვა გაუწყდა, დადუმდა. ეს იმგვარი დუმილია, რაგვარზეც საუკუნეების მერე პოეტი იტყვის – „დუმილი რეკავსო“ (მ. მაჭავარიანი).

ვარსქენის სულში დაბუდებული ეშმაკი კიდევ ერთხელ გასცემს თავის თავს სხვა ეპიზოდში, და გასცემს მხოლოდ ორიოდე სიტყვით; პიტიახშმა რომ დედოფალი ციხის საკანში „დააბინავა“ და „ჯაჭვი დაჰბეჭდა ბეჭდითა თჳსითა“, მარტვილი იტყვის: „მე ამას მხიარულ ვარ, რაჲთა აქა ვიტანჯო და მუნ განვისუენო“. ხოლო პიტიახშმან ჰრქუა მას:

„ჰე, ჰე, განისუენე!“ (აბულაძე 1938: 103). სულის გამყინავი სიცივე და ცინიზმი ამოაქვს ამ სამ სიტყვას ვარსქენის შინაგანი სამყაროს წყვდიადიდან.

ხელთ გვაქვს ნიჭიერი მწერლის მიერ მწერლური ნიჭიერების შესახებ დაწერილ მშვენიერ ნარკვევთა ავტორის თამაზ ჭილაძის ნაშრომი – „იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. ავტორი საგანგებოდ შეჩერდება იაკობ ხუცესისა და წმინდა შუშანიკის პირველი დიალოგის ესთეტიკურ ღირსებაზე და იტყვის: „აქ ყოველი ფრაზა თითქმის ადამიანის სულის უფსკრულიდანაა ამოსროლილი, რათა ერთი წამით ჩაისუნთქოს ამქვეყნიური ჰაერი და ისევ საიდუმლო წიაღს დაუბრუნდეს. ეს არის დიალოგი, რომელსაც შექსპირიც კი მოაწერდა ხელს“.

ძნელად დასაჯერებელია, რომ სიტყვიერი ხელოვნების ასეთი ნიმუშები არ იყო „წამების“ პირველად რედაქციაში, სომხურში (ასეთად ხომ სომეხი მკვლევარნი მიიჩნევენ სომხურ ტექსტს) და გაჩნდა მეორადში, ქართულში (ასეთად ხომ უნდა მივიჩნიოთ ქართული, თუ სომხურია პირველადი). ეგებ სულაც ამიტომ დაიდუმა კ. ს. ტერ-დავთიანმა, როცა მრავალმილიონიან მკითხველს დაუმალა „შუშანიკის წამების“ ქართულ ენაზე არსებობის ფაქტი.

„შუშანიკის წამების“ სომხური ვერსიის დიალოგურ სიტუაციებში პერსონაჟის სიტყვით პერსონაჟისავე ხატვის ის ღირსებანი, რაზეც ზემოთ ვსაუბრობდით, თითქმის არ არის, ჩამქრალია. გმირის მეტყველება ფაქტებისა და მოვლენების, საკუთარი ფიქრებისა თუ განცდების ინფორმაციული, ლოგიკური თხრობის ფორმითაა მოწოდებული, ზოგჯერ ღვთისმეტყველური არგუმენტებითაცაა მოკაზმული.

დედნის ზოგიერთი მხატვრული მონაკვეთი, ერთი პასაჟი, ერთი მთელი მთარგმნელს დაუშლია, დაუკუწავს და უცვლელად თუ ვარიაციებით გადაუტანია სხვაგან, ერთი დეტალი – ერთგან, მეორე – სულ სხვა ადგილას (დამოკიდებულების კვალის წასაშლელად). მაგალითისთვის მოვიხმოთ შუშანიკის პირველი მონოლოგი სომხური რედაქციიდან. იგი საკმაოდ ვრცელია და ძირითადად ღვთაების ძლევამოსილებისა და სიკეთის შესახებ ზოგადი მოთხრობაა. ფაქტობრივი და საგულისხმო მონოლოგის ბოლოსაა: „და აწ, უფალო იესუ ქრისტე, შენ შეგავედრებ თავსა ჩემსა და ამათ, რომელი ეგე ხარ უფალ და ღმერთ, ხოლო **მე მზად ვარ შეწყნარებად**

ტანჯვათა და მოსიკუდიდ სახელისა მაგის შენისა წმინდისათჳს. და **არა ვეზიარო ნებათა უვარის მყოფელისა და ბილწისა მის თანამეცხედრისათა**“ (აბულაძე 1938: 81). ხაზგასმული სიტყვები შთაგონებულია შუშანიკ-იაკობის პირველი დიალოგიდან: მოძღვრის გაფრთხილებას, დიდი განსაცდელი გელისო, ქალი ასე უპასუხებს: „**ხუცეს, და მეცა დიდსა ღუაწლსა განმზადებულ ვარ**“ (აბულაძე 1938: 82-83). იქვე, ხუცესის შეკითხვაზე: „მტკიცედ სდგაა?“ – დედოფალი მიუგებს: „ნუ იყოფინ ჩემდა, **თუმცა ვეზიარე საქმეთა და ცოდვათა ვარსქენისთა**“ (სომეხი მთარგმნელი კიდევ ორ სხვა შემთხვევაში გამოიყენებს ციტირებულ სიტყვებს შუშანიკის – აბულაძე 1938: 86, 99). რაც დედანში დიალოგშია, თარგმანში მონოლოგშია. დიალოგი კი, გამოკვეთილად საქმიანი და კონკრეტული გარემოს გამთვალისწინებელი, თითქმის მთლიანად გამოტოვებულია მთარგმნელის მიერ სწორედ კონკრეტულობის გამო.

ვარსქენისაგან შუშანიკის გვემის პასაჟში იაკობი მოგვითხრობს, რომ ქალის „შუელად აღდგა ჯოჯიკი, ძმაჲ მისი, და იბრძოდეს... და ჭირით, **ვითარცა კრავი მგელსა,** გამოუღო ჴელთა მისთა“ (აბულაძე 1938: 94). თარგმანში, მართალია, მხატვრულად მკრთალად, მაგრამ ეს სცენა არის, თუმცა ჩვენგან ხაზგასმული მხატვრული დეტალი არ მოიპოვება. როცა პასაჟმა მხატვრული ფაქტურის ეს პლასტიკური და დასამახსოვრებელი შტრიხიც დაკარგა, დედანზე დამოკიდებულების კვალი, მართლაც, საკმაოდ წაიშალა. მაგრამ მთარგმნელი ამ პოეტურ დეტალს მაინც ვერ შელევია და იგი სხვაგან გადაუტანია, კვლავ ვარსქენისაგან შუშანიკის გვემის სხვა ეპიზოდში: „და ვერ ვინ ჴელ-იწიფა შებმად და **განყრად მგლისაგან კრავისა მის** ქრისტჱსისა“ (აბულაძე 1938: 100). სომხური რედაქციის ამ სცენაში ჯოჯიკი სულაც არა ჩანს, რაც ხსენებული მხატვრული პასაჟის ნამდვილ წყაროს მიზანდასახულად ბუნდოვანს ხდის, დედნისათვის ნიშნეულ მხატვრულ სიცხოველესა და უშუალობას ასუსტებს. დედნის პოეტური ტონუსის და უშუალობის შესუსტებისა და დაშრეტის იერით საერთოდ აღბეჭდილია მთარგმნელ-რედაქტორთაგან ჩატარებული ყველა ოპერაცია.

კვალი იშლება არა მარტო გამოკლებით, არამედ გულუხვად შემატებითაც, საქმეში საგანგებოდ ჩაუხედავ მკითხველს უჩნდება ილუზია ქართულისაგან სომხური ვერსიის

დამოუკიდებლობისა, ვინაიდან მეორე თითქმის ორჯერ აღემატება პირველს მოცულობით.

დედნის მიხედვით, მომაკვდავი შუშანიკი ერთ ფრაზას (12 სიტყვა) იტყვის. სომხური რედაქციის მიხედვით, **მომაკვდავი** დედოფალი 144 სიტყვისაგან (სტატისტიკა ძველ სომხურ ენას, ტექსტს ემყარება) შემდგარ ვრცელ მონოლოგს წარმოთქვამს, სადაც არც ზოგადი საღვთისმეტყველო დებულებებია დავიწყებული, არც ეროვნულ-საეკლესიო იდეალები, არც მომაკვდავის წინაპარნი, „საყუარელნი“ ღვთისანი რომ ყოფილან (აბულაძე 1938: 118). ბუნებრივი ალოგიზმის გარდა, სიკვდილის წინაშე ასეთი მრავალსიტყვაობა ესთეტიკური ალოგიზმია შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობისათვის. დუმილი და მჭევრმეტყველებაზე ხელის აღება, როცა სიკვდილის პირისპირ ვდგავართ, ეთიკური და ესთეტიკური ნორმაა ბიბლიაში (ისაია, 53, 7; მათე, 26, 62-63; მარკოზი, 14, 61) და მთელ ქრისტიანულ ლიტერატურაში (ორიგენი, რომანოზ მელოდოსი, თეოფილაქტე ბულგარელი; შად. ავერინცევი 1977: 71).

ქართული ნაწარმოების სომხურად გადამკეთებელი გადაკეთების კვალის წაშლით ისეა გატაცებული, ისე უზომოდ „ბერავს“ სომხური ვერსიის მოცულობას, რომ სიუჟეტის განვითარება, კომპოზიციური ნახაზი მრავალგან ჩახერგილია, ნაწარმოების მთლიანობის განცდა ერთობ შეფერხებულია. შუშანიკი „ესრეთ იყო განძლიერებული ღმრთის მოყუარებითა“, – გვაუწყებს სომხური ვერსია, – რომ ვერავითარი გაჭირვება და უბედურება ვერ აფერხებდა ასკეტურ ღვაწლს, კეთილ საქმეებს, და ამას მოყვება ეპითეტთა ნიაღვარი: მარტვილის სული იყო „წმიდაჲ, უბიწოჲ, შეუგინებელი, ცოდვათა მოძულჱ, მართალი, ჭეშმარიტი, წრფელი, სიწმიდისა მოყუარჱ, ქველისა მოყუარჱ, მდაბალი, მშჳდი, მორჩილი, ყუდროჲ, მოწყალჱ, გლახაკთ-მოყუარჱ, სტუმართ მოყუარჱ, მმარხველი, მღუძარჱ, მლოცველი, მოსურვჱ, ცრემლთ-მოყუარჱ, შრომისა მოყუარჱ, საქმისა მოყუარჱ, ნაყოფიერი, სწავლისა მოყუარჱ, მსმენელი, ძჳრ-უჴსენებელი, უშურველი, თავდადებული, განურისხებელი, უპოვარებისა მოყუარჱ, ვეცხლისა არა მოყუარჱ, დიდებისა არა მოყუარჱ, არამედ ღმრთის მოყუარჱ, გულის ჴმიერი, ბრძენი, განმზრახი, მართლ-მოქმედი, ღმრთის მსახური, განშორებული ყოველთა ძჳრთა საქმეთაგან...“ (აბულაძე 1938: 98).

ქართული ნაწარმოების სომხურად გადამკეთებელი ხვდება, რომ გადაკეთების კვალის დასაფარავად არ იკმარებს ზოგად-საღვთისმეტყველო განსჯათაგან და ეპითეტთა სიუხვით ტექსტის გაზრდა-ამოვსება, და თხზავს ფაქტებს, რაც არ მომხდარა, მაგრამ მძაფრი დრამატიზმის იერით აღბეჭდილი ამბის კონტექსტში მართლად შეიძლება მოეჩვენოთ. თურმე დედოფლის ტანჯვა-გვემამ შედეგი რომ ვერ გამოიღო, პიტიახშმა „სხუასა ღონესა მიჰმართა. მერმე პოვა დედაკაცი ერთი გრძნეული და მით რუდუნებდა მისსა დაჭსნასა შუენიერისა შჯულისაგან. ხოლო დედაკაცმან მან თავს იდვა; და წელიწადსა ერთსა ჰბრძავდა მას ესევითარითა საეშმაკოჲთა გონებითა პიტიახში იგი და ვერა რაჲ ძალ ედვა ქმნად“... (აბულაძე 1938: 110).

გადასხვანაირების საგანგებო ცდას, როგორც მოსალოდნელი იყო, არაბუნებრივისა და არალოგიკურის იერი მიუცია ზოგიერთი სცენისათვის. დედნის მიხედვით, იაკობ-შუშანიკის პირველი შეხვედრის სცენაში ქალი შესჩივის სულიერ მამას: „ჩემდა მარტოჲსა არიან ჭირნი ესე“. ხუცესი ანუგეშებს: „ჭირი შენი ჭირი ჩუენი არს და სიხარული შენი სიხარული ჩუენი არს. ჩუენი არა ხოლო თუ დედოფალი ოდენ იყავ, არამედ ჩუენ ყოველთა ვითარცა შვილთა გუხედევდ“. იმავე სცენაში, თარგმანის მიხედვით, ხუცესი ასეთი სიტყვებით „განამტკიცებდა და ნუგეშინის სცემდა ნეტარსა მას“: „მოიღუაწე ღუაწლი იგი კეთილი“, რათა „მიეახლო ღმერთსა, რომელი შემძლებელ არს ყოვლისა, დაღაცათუ **არავინ გივის ერთსული, რომელმან გულითად იურვოს შენთჳს**“ (აბულაძე 1938: 82-83). ვერაფერი ნუგეში და განმტკიცებაა.

ახლა გავიხსენოთ იაკობ ხუცესის მიერ ფსიქოლოგიური სიმართლითა და სიზუსტით მოთხრობილი ამბავი, თუ როგორ ჩაეშალა პიტიახშს ცოლის შემოსარიგებლად საგანგებოდ მოწყობილი სცენა პურობისა: შუშანიკი გაკერპდა და მაზლის უდანაშაულო ცოლს უმიზეზოდ განურისხდა. წონასწორობადაკარგულმა პიტიახშმა საშინლად სცემა დედოფალს. სომხური ვერსიიდან ღვინის დათხევისა და ჭიქის სახეში შელეწვის ერთობ დასამახსოვრებელი დეტალი ამოჭრილია: შუშანიკმა ხელი არაფერს ახლო და სერობის დასასრულს დუმილით მიაშურა თავის სენაკსო. ვარსქენს მერე მოსვლია გული, „აღიმღვრა რისხვითაო“, წავიდა და სასტიკად სცემა ურჩ ცოლსაო (აბულაძე 1938: 93). ცხადია, რომ

ცხოვრება თავის თავს ნაკლებად ჰგავს ასეთი ვარიანტის მიხედვით. მაგრამ გადამკეთებელი ამას არ დაგიდევს. მას ხომ ჭეშმარიტი ხელოვანისთვის ნიშნეული იმპულსი არ ამოძრავებს და შუშანიკის ღვაწლის ოდენ სომეხთა სასიქადულოდ „გადამკეთებელმა“ წმინდანის სახეს ხინჯი თუ უხერხულობა აარიდა. ადამიანის იდეალურობის ქრისტიანული ესთეტიკური კონცეფცია კი შეიწყნარებს ადამიანურ სისუსტეს, შინაგან წინააღმდეგობას. იაკობ ცურტაველის თხზულებაში სიცოცხლისეულ უშუალობით ფეთქავს დრამა შინაგანი წინააღმდეგობისა; ავტორი მხატვარია, „სიცოცხლის პროცესის“ მხატვარი სიცოცხლისავე უშუალობის ფორმით.

საერთოდ, თარგმნილი ვერსიის პერსონაჟებს ცხადად აკლიათ ნამდვილობის იერი, სქემატურად გამოიყურებიან. იაკობ ხუცესის გმირები სისხლსავსე, მძაფრი ადამიანური ვნებებით ავსებული პიროვნებები არიან. „იაკობი თითქოს ქვაში ჭრის ცოცხალი ადამიანების სახეებს, იმდენად ცოცხალს, რომ დღესაც, თხუთმეტი საუკუნის მერე, დიდი ინტერესით ვაკვირდებით მათ, რადგან ბოლომდე შეუცნობელნი არიან ჩვენთვის. ისინი იმოდენა სასიცოცხლო ენერგიით არიან დამუხტულნი, ისე სასიცოცხლოდ არიან „მომართულნი“ დიდი შემოქმედის მიერ, რომ დღემდე არ დაკარგვია მათ ხმას ჟღერა, მათ თვალს – ცეცხლი და მათს მოქმედებას – მნიშვნელობა“ (ჭილაძე 1978). სამწუხაროდ, სომხურ ვერსიაში ბევრი რამ დაკარგულია.

სომხურ ვერსიას ნებსით თუ უნებლიედ ერთგვარი განცხადებითაც აღუბეჭდავს კიდეც გამოკრება-გადაკეთების ამ ოპერაციების ფაქტი. ამ ტექსტს, ნამეტნავად იმ ადგილებში, სადაც იგი ორიგინალს სცილდება და კვეცს, ასეთი ფრაზები შემოუნახავს: „და სხუათაცა მრავალთა ვედრებათა ცრემლითა შესწირვიდა უფალსა“ (აბულაძე 1938: 81); „და სხჳთა მრავლითა სიტყჳთა განამტკიცებდა“ (აბულაძე 1938: 83); „და სხჳთა მრავლითა სიტყჳთა ჰგოდებდა“ (აბულაძე 1938: 87). ეს ფრაზები რთული ფილოლოგიური ოპერაციების უნებლიე ანარეკლია, შობილი მშობელთან სიახლოვის ნიშნების გამხელას მორიდებია (თუმცა, როგორც ეს ი. აბულაძემ აჩვენა, სომხური ვერსია პირდაპირ იმეორებს დედნის ბევრ მონაკვეთს).

ყოველივე ამას ლოგიკური კვალი დაუმჩნევია თარგმნილი თხზულების არქიტექტონიკაზე. კომპოზიციური ნახაზი

აქ გამოუკვეთელია, მთელი და დეტალი არაბუნებრივი ზომისაა, სიუჟეტური მონაკვეთები ხშირად ავტონომიურად გამოიყურებიან ერთმანეთის მიმართ. იაკობ ხუცესის ნაშრომის შინაგანი თანაზომიერება და კლასიკური მთლიანობა სხვა მხატვრულ კომპონენტებთან ერთად შესამჩნევად გაუხუნებია ისეთ დამოკიდებულებას, რომელსაც უფრო გადაკეთება უნდა დავარქვათ, ვიდრე ჩვეულებრივი თარგმანი. მსგავსი რამ, როცა თარგმნისა და გადაკეთების პროცესში ნაწარმოების მხატვრული ღირებულება იკლებს, ლიტერატურის ისტორიაში ბუნებრივია. საპირისპირო მოვლენა კი ჯერჯერობით უცნობია.

კ. ს. ტერ-დავთიანს სულ არ აკრთობს ის გარემოება, რომ „შუშანიკის წამების“ ქართული და სომხური რედაქციების რუსული თარგმანები შეიძლება წინ დაიდოს რუსული ენის მცოდნე ლიტერატორმა, მეცნიერმა თუ უბრალოდ დაინტერესებულმა მკითხველმა, რუსმა, გერმანელმა თუ ინგლისელმა, და მხატვრულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით მუშტრის თვალით წაიკითხოს და ერთმანეთს შეუდაროს ისინი. დააჯერებს კი სომეხი მეცნიერის რიხიანი განცხადება – სომხური ტექსტი „მარგალიტიაო“ – ჭეშმარიტების მაძიებელს?! მით უფრო ვერ დააჯერებს, რაკი კ. ს. ტერ-დავთიანი მალავს ქართული რედაქციის არსებობას; იმ აზრის გამოკვეთას კი შეუწყობს ხელს, რომ სომეხი მეცნიერი, მეტი რომ არა ვთქვათ, არამეცნიერულად იქცევა?!

და თუ ამგვარი გარჯისათვის ვერ მოიცალა დაინტერესებულმა მკითხველმა, შეიძლება სხვა გზით გაერკვეს ჭეშმარიტებაში: რუსულ ენაზე გამოცემულ კრებულში სომხური ჰაგიოგრაფიული თხზულებების მხატვრული ღირებულების დასადგენად უპირველესად წაიკითხავს „შუშანიკის წამებას“, ვითარცა „მარგალიტს“, და ნაკლებად მოსალოდნელია, რომ მერე, სხვა ნაწარმოებებს მოჰკიდოს ხელი. ამის თაობაზე იტყვის ბ. კილანავა: „ალბათ, თვით სომხური სიტყვიერი კულტურის პრესტიჟისათვის არაა ხელსაყრელი, ჩააგონო მრავალმილიონიან მკითხველს, რომ „წამების“ სომხური ტექსტი (რომელიც, ცხადია, სომხური ლიტერატურული ფაქტიცაა) წარმოადგენსო „ძველი სომხური ლიტერატურის მარგალიტს“. ძველ სომხურ მწერლობას მართლაც ბევრი მარგალიტი მოეპოვება, მაგრამ, უწინარესად თვით სომეხი მკითხველის გასახარად, მათში არ ბრწყინავს მხატვრუ-

ლი თვალსაზრისით „შუშანიკის წამების“ არსებითად მდარე თარგმანი“ (კილანავა 1978).

P.S. ერთი შეუსაბამობაც შეინიშნება „შუშანიკის წამების“ სომხურ ვერსიის რუსული გამოცემის კომენტარებში. ქვემო ქართლის შესახებ, სადაც იშლება მოქმედება იაკობ ხუცესის თხზულების მიხედვით, კ. ს. ტერ-დავთიანი ამბობს: „Население Гугарка было смешанным, с преобладанием армянского этнического элемента и языка. Известно, что Шушаник ввела в Цуртавской церкви богослужение на армянском языке, что превратило Цуртав в один из центров армянской культуры“ (ტერ-დავთიანი 1973: 195). რომ ქვემო ქართლში სომხური ეთნიკური ელემენტი და ენა კი არა, ქართული იყო განმსაზღვრელი, ეს სხვა საისტორიო წყაროებს რომ თავი დავანებოთ, არც სომხური თხზულების – „ეპისტოლეთა წიგნის“ იმ ცნობით მტკიცდება, რომელსაც კომენტატორი აქ ემყარება: სწორედ ის, რომ შუშანიკმა შემოიტანა ამ კუთხეში ღვთისმსახურება სომხურ ენაზე, ადასტურებს, რომ აქ ცხადად და გამოკვეთილად სჭარბობდა ქართული ეთნიკური ელემენტი და ენა, და კულტურულ-ისტორიული განვითარება-დაახლოების კვალობაზე, ღვთისმსახურება მშობლიურ ენაზე ეროვნული უმცირესობის იმ პირთათვისაც შემოუღიათ, რომლებიც აქამდე ქართულ ეკლესიაში მოდიოდნენ საკულტო საჭიროებისათვის.

კომენტატორის ამ შენიშვნის ჭეშმარიტებას „შუშანიკის წამების“ სომხური ვერსიაც არ ადასტურებს. აქ მოთხრობილია, რომ ციხეში გამომწყვდეული დედოფლის სანახავად და სანუგეშებლად მოდიან ქართველი მღვდელმთავრები, „თავიცა იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოელ და იოვანე ეპისკოპოსი... ეგრეთვე დიდ-დიდნი აზნაურნიცა და აზნაურნი და დედოფალნი და სხუანიცა ზეპურნი **სოფლისა მის ქართლისანი**“ (აბულაძე 1938: 116). როგორ მოვარიგოთ ყოველივე ეს კ. ს. ტერ-დავთიანის ისტორიულ-გეოგრაფიულ კომენტართან? ციხეში იტანჯება სომეხი ერის შვილი, მხარეში სჭარბობს სომხური ეთნიკური ელემენტი და სახელგანთქმული და სასიქადულო სომეხი დედოფლის სანახავად არავინ მოვიდა სომეხთაგან?! ნაწარმოების თარგმნილი ვერსიის შემქმნელიც კი, რომელსაც სწორედ ეროვნული ტენდენციების

კვალობაზე უცვლია დედანი, კრინტს არ ძრავს ქვემო ქართლში მცხოვრებ სომეხთა შესახებ. ჩანს, იგი ფიქრობდა, რომ გადაკეთება-გამოგონებაც არ შეიძლება იყოს უსაზღვრო.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1938: აბულაძე ი. იაკობ ცურტაველი. მარტვილობაჲ შუშანიკისი. ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილ. აბულაძემ. ტფ.: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1938.

ავერინცევი 1977: Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: 1977.

აუერბახი 1976: Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: 1976.

გიგინეიშვილი 1978: გიგინეიშვილი მ. იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“. საუნჯე, №6, 1978.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I[4], თბ.: „მეცნიერება“, 1980.

კილანავა 1978: კილანავა ბ. „შუშანიკის წამების“ ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების ერთი ასპექტი. // „შუშანიკის წამება“ (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

ონიანი 1978: ონიანი შ. იაკობ ხუცესის „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი“. თბ.: „მეცნიერება“, 1978.

ტერ-დავთიანი 1973: Тер-Давтян К. Памятники армянской агиографии. Вып. I. Ереван, 1973.

ფარულავა 1979ა: ფარულავა გ. ფერისცვალება პოეტური სიტყვისა. საუნჯე, № 6, 1979.

ფარულავა 1979ბ: ფარულავა გ. დიდი კარიბჭე ეროვნული კულტურისა. „ცისკარი“, №10, 1979.

ჭილაძე 1978: ჭილაძე თ. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1978.

Griver Parulava

Towards the Reciprocal Action of Georgian and Armenian Editions of "The Martyrdom of Saint Shushanik"

Summary

After the rupture between the Georgian and Armenian churches in the VII century, one the oldest Georgian literary monuments *The Passion of Saint Shushanik* (V century) was translated into the Armenian language and was declared as the monument of the Armenian literature. The Georgian famous scientists I. Javakhishvili, I. Abuladze, K. Kekelidze and others in their works provided the completely clear and well-reasoned historical and philological argumentation that the first and earliest was the Georgian version. The Armenian one was of a later period, was borrowed from the Georgian version and then edited. The end of the last century was marked by yet another attempt to declare the Armenian version, adapted from the Georgian text, as an original literary work, the "gem" of the Armenian literature (K.S. Ter-Davityan).

The aim of the present essay is to supplement the historical and philological documents concerning the transfer of the literary work from one cultural environment into another with various motifs, including those obtained through the literary and aesthetic comparison. It is unambiguously clear that the original Georgian version eclipses the translated Armenian version. The rapture between the churches and mutual contradictions sacrificed the literary and aesthetic virtues of the original version of this literary work.

გიორგი ალიბეგაშვილი

„შუშანიკის წამება“ და „წმიდა სოფიასა და მისი ასულების მარტვილობა“
(ჰაგიოგრაფიული პარალელები)

იაკობ ხუცესის თხზულებაზე მრავალი გამოკვლევაა შექმნილი. ამ ნაწარმოებით დაინტერესება არასოდეს შენელებულა და არც არასდროს შენელდება ერთი, გარკვეული აზრით, არაორდინალური გარემოების გამო, რის შესახებაც არაერთგზისაა შენიშნული: V საუკუნეში დაწერილი „წმ. შუშანიკის წამება“ ლიტერატურულად იმდენად მიმზიდველია, იმდენად მხატვრულად დამუშავებული ენობრივი თუ სახეობრივი, „მსახველობითი“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე) თვალსაზრისით, რომ იმდროინდელი სამწერლობო მოთხოვნილებების განმსაზღვრელი ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის ზედაპირული თვალის გადავლებითაც კი ჩანს – საქმე მაღალ ლიტერატურასთან გვაქვს, და არა მხოლოდ ადრეული შუა საუკუნეების გადასახედიდან. თუკი ტერმინ „წერას“ ჰაგიოგრაფიასთან მიმართებით იმავე მნიშვნელობით ვიგულისხმებთ, როგორც კედლის მხატვრობასა (ფრესკების) და ხატწერაში (იკონოგრაფიაში) გამოიყენება, შეიძლება ითქვას, რომ „წმ. შუშანიკის წამება“ თითქოს „ამოვარდნილია“ თავისი ეპოქის მხატვრული მოთხოვნების ჩარჩოდან; ის ესთეტიკური პარამეტრებით უფრო „წმ. აბოს წამებისა“ და „წმ. გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ გვერდით დგას; თუმცა, რა თქმა უნდა, იაკობ ხუცესის, იოანე საბანისძისა და გიორგი მერჩულეს თხზულებები, უპირველეს ყოვლისა, სარწმუნოებრივ-ღვთისმეტყველებითი ძეგლებია.

რაც შეეხება ნარკვევის სათაურში გამოტანილი ანონიმი ბიზანტიელი ავტორის ნაწარმოებს, რომლის სრული სათაურია „წამებაჲ წმიდათა დედათაჲ – სოფიაჲსი და ასულთა მისთაჲ – პისტისი, ელპიდისი და აღაპისი“: ის 14 თავისგან შედგება და ჩართულია „ძველ მეტაფრასულ კრებულებში“; წმიდანთა ხსენების დღედ 17 (30) სექტემბერია დაწესებული. თუ რატომ შევაჩერეთ ყურადღება ქართულ ძეგლთან შესადარებლად კონკრეტულად ამ თხზულებაზე, სხვა მიზეზებს შორის სამ უმთავრესს გამოვყოფთ: უპირველეს ყოვლისა,

ისინი ადრეული შუა საუკუნეების ეპოქის მარტვილნი არიან; შემდეგ: მართალია, სოფია და მისი ასულები (ეწამნენ დაახლ. 137 წელს) ისეთი პოპულარულნი არ არიან ქართულ საეკლესიო ტრადიციებში, როგორც სხვა უცხო ეროვნების წმიდა დედანი, ვთქვათ, წმ. ბარბარე, წმ. ეკატერინე ან წმ. ივლიტა, მაგრამ მათ საგანგებო პატივს მიაგებენ ბიზანტიურ და სლავურ ღვთისმსახურებაში; აქედან გამომდინარე, ძეგლი დიდი რწმენითი გულისყურითა და შესაბამისი ლიტერატურული მოთხოვნების გათვალისწინებითაა დაწერილი; ამასთანაა დაკავშირებული ჩვენი არჩევანის მესამე მიზეზი: მოთხრობა მეტაფრასულადაა გადამუშავებული ანუ „გარდაკაზმული“ (წმ. ეფრემ მცირე); ეს პროცესი კი 982 წლიდან წმ. სვიმეონ მეტაფრასმა წამოიწყო, რომლის მიზანიც კიმენური ანუ უწინდელი ლიტონი, მარტივი და უშვერი სიტყვებით აღწერილი წმიდანების ცხორება-წამებათა ტექსტების მხატვრული დახვეწა იყო. ასე რომ, „წმ. სოფიასა და მისი ასულების მარტვილობა“, ფაქტობრივად, არაუადრეს X საუკუნის ლიტერატურული მოთხოვნილებების მიხედვითაა გადამუშავებული – შეიძლება ითქვას, რომ ესაა წამებითი ჟანრისათვის დამახასიათებელი სავალდებულო პრინციპებით დაწერილი ჰაგიოგრაფიის კლასიკური ნიმუში.

ქართულ და ბიზანტიურ ძეგლებს შორის, ბუნებრივია, მრავალი „მსახველობითი“ პარალელი იძებნება, მაგრამ მათი მხატვრული გადმოცემა თუ „წერა“ ავტორთა ოსტატობაზე სხვადასხვაგვარად მეტყველებს. იმისათვის, რათა ეს აზრი მხოლოდ ზედაპირულ განცხადებად არ დარჩეს, მივყვეთ ბიზანტიური თხზულების შინაარსს და ვნახოთ, თუ ამის საილუსტრაციოდ რა კონკრეტული მაგალითები აღმოგვაჩნდება ხელთ; იმასაც შევნიშნავთ, რომ ტექსტების ამ ჭრილში განხილვისას სხვა საყურადღებო საკითხებიც იჩენს თავს; ბიზანტიური ძეგლის შინაარსიდან გამომდინარე, დაკვირვების შედეგებსაც „წმ. შუშანიკის წამებასთან“ კონტექსტში გამოვიტანთ.

„წამებაჲ წმიდათა დედათაჲ – სოფიაჲსი და ასულთა მისთაჲ – პისტისი, ელპიდისი და აღაპისი“

უფლის მოძღვრების, „მეცნიერების“ ქადაგების გავრცელების შემდეგ საიმპერატორო ტახტი ადრიანემ (117-138 წ.წ.) უღმრთო სამარესავით დაიპყრო; მან განსაკუთრებული თაყვანისცემა გამოავლინა უწინდელი კერპთმსახურებისადმი და ყოველგვარი ხერხით ცდილობდა მის აღორძინებას: ტყუილით, იძულებით, ლიქნით, გულისწყრომითა და დაშინებით. აქვე ვიტყვით, რომ ტირანის ძალადობრივი ქმედების ამგვარი მრავალფეროვანი გამოვლინება, როგორც წესი, ნებისმიერ მარტვილოლოგიურ თხზულებას ახასიათებს.

სწორედ აღნიშნულ ჟამს „ჰრომში“ გამოჩნდა წარმოშობით იტალიელი წარჩინებული ღვთისმოსავი დედაკაცი სოფია, ქვრივად დარჩენილი, სამი ქალიშვილის დედა. მის ყოფას ავტორი ასე ახასიათებს: „იღელვებოდა ცხორებასა ამას შინაო“ (344. 14-15)*. „ცხორებასა ამას შინა“ ღელვას ყველა ქრისტიანი და, მითუფრო, წმიდანი აცნობიერებს როგორც უბადრუკ წუთისოფელში ფიზიკური და წარმავალი არსებობის ამაოებას.

სოფიას მსგავსად, მისი ასულებიც სულისა და ხორცის მადლით აღსავსენი იყვნენ. ისინი არანაირი საცდურით არ აღტაცდნენ და არ „მიდრკეს უღმრთოთა მეფეთა სჯულისა მიმართ“ (344. 19). აქ უკვე მოყვანილია სახელ „სოფიას“ განმარტება, როგორც ხაზგასმა სამი ასულის სარწმუნოებრივ სიმტკიცეზე: „ჭეშმარიტმან მან მშობელმან საქმით აჩუენა წოდებაჲ სახელისა თჳისისაჲ, ვითარ იგი იყო მოსახელე ზეცისა სიბრძნისაჲ“; ზეგარდმო სიბრძნე კი, – შენიშნავს ავტორი, – მოციქულ იაკობის განმარტებით, არის სიწმიდე, მშვიდობა, კეთილმორწმუნება, მოწყალება -სიკეთის ნაყოფით გამოღებული. „იგინიცა შვილობასა მისსა თავთა შორის თჳსთა აჩუენებდეს ჭეშმარიტად და არარაჲ წინააღდგომი, არცა უცხოჲ იყო რტოთაჲ მათ ძირისაგან“ (344. 24-26). ეს უკანასკნელი ფრაზა უმრმწესი დის, აღაპის მსაჯუ-

* ტექსტი მოგვყავს „ძველი მეტაფრასული კრებულიდან“, თბ., 1986. პირველი ციფრი გვერდს აღნიშნავს, ხოლო მომდევნო – სტრიქონის ან სტრიქონების რიგითობას.

ლისადმი სიტყვისგებაშიც ხმიანდება: „მისვე ძირისა რტოჲ ვარ და მისვე ერთისა მუცლისა ნაშობი“ (351. 5-6).

აქ მოსალოდნელი იყო, რომ „სოფიას“ განმარტებასთან ერთად ავტორს სამი დის სახელთა მნიშვნელობანიც წარმოედგინა: პისტი – რწმენა, ელპიდი – სასოება და აღაპი – სიყვარული, მაგრამ ისინი ნაწარმოებში, შესაძლოა, თავისთავად მოცემულობადაა ნაგულისხმევი, თუმცა სხვა მხრივ იქცევს ყურადღებას, კერძოდ: ესაა მოწამის რწმენითი სიმტკიცის გამოვლინების საფეხურები, რომლებსაც საბოლოოდ მარტვილობის გზის დასასრულამდე მიჰყავს იგი და ტერმინოლოგიურ დანიშნულებას იძენს – მოწამეს რწმენა (პისტი) ანიჭებს სიმხნევესა და სასუფეველში მოხვედრის სასოებას (ელპიდი), ამასთანავე, მოთმინების ძალას, რისი საფუძველიც თვით მტარვლის მიმართ გამოვლენილი სიბრალული, სიყვარული (აღაპი) და, თავისთავად, უდრეკად დგომაა, საბოლოოდ კი – რამდენადაც ეს შესაძლებელია, „დაუბრკოლებელი გონების“ (საქმე 24. 16), ზეგარდმო სიბრძნის (სოფია) წვდომის, უფალთან შეერთების მიზნის მიღწევა. აკი ეუბნებიან კიდეც ქალწულები მსაჯულს: „მაშინ უფროჲს დაგუაჭირვო, უკუეთუ შეიკდიმო სიჭაბუკისაგან და შუენიერებისა შენდა დიდად აღჩენილისა და არა მიგუცნე ბოროტთა სატანჯველთა და დაგუაკლნე ჩუენ დიდნი იგი და უზეშთაესნი მოსაგებელნი კეთილთანი“ (347. 12-15). ასეა: ტირანის ძალადობა ხდება მარტვილის ნეტარების აღმომცენებელი, რაც საღვთო ხარების ტოლფასია და ამას ყველა მოწამე გრძნობს და უსვამს ხაზს.

აქვე თავს იჩენს, ზოგადად, ჰაგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელი ერთი თავისებურება: გავიხსენოთ, გიორგი მერჩულისეული შეფასება მარტვილისა და ბერ-მონაზვნის ღვაწლთან დაკავშირებით: მეუდაბნოე მამები „თანაზიარ იქმნებოდეს პირველთა მათ მართალთა და მონაწილე წმიდათა მოწამეთა, მხნდებოდეს რაჲ ღვაწლსა მას მონაზონებისასა მსგავსად წმიდათა მოწამეთა და უფროჲს მათსა, რამეთუ მარტვილნი ერთსა ხოლო შინა ჟამსა იწამნეს, ხოლო ესენი ყოველსა ჟამსა იწამებოდეს სახელისათვის ქრისტესისა, ვითარცა დავით იტყვის: „შენთვის მოვსწყდებით ჩუენ მარადღე“ (ფს. 43. 22); და პავლე იტყვის: „მარადღე ქრისტესთვის მოვკუდები“ (რომ. 8.36). უკუეთუმცა არა იყო დაუცხრომელი

ბრძოლაჲ წმიდათაჲ, არამცა მოიხსენეს ბრძოლაჲ იგი სიკუდილად მარადღე“. ამ თემაზე არ შევჩერდებით, მხოლოდ იმას შევნიშნავთ, რომ თუკი უმაღლეს სიბრძნესთან ზიარების გზა მარტვილისათვის რწმენა, სასოება და სიყვარულია, მეუდაბნოე ბერისათვის ეს მიზანი რწმენასთან ერთად უბიწოების, უპოვარებისა და მორჩილების ყოველდღიური დაცვითა და წვრთნით, ასკეზით მიიღწევა; რწმენა მონაზონს უბიწეობის ძალას, სასოება უპოვარების არად მიჩნევის, ხოლო სიყვარული მორჩილების, მიტევების უნარს ანიჭებს. ასეთი იყო ღვთაებრივი სიბრძნის წვდომისა და უფალთან შეერთების სავალი; თუმცა ღვთივსათნო ცხოვრება ან მოწამეობრივი გვირგვინი იყო „გზაჲ სანატრელი და სასურველი ყოველთა ქრისტეანეთაჲ, ხოლო არა მრავალთა მიერ“ (350. 38-39) შესამეცნებელი.

სოლომონის სიბრძნის ბიბლიური ფრაზა „სიბრძნემან იშენა თავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შვიდნი სვეტნი“ (იგავთა 9.1.) ნაწარმოებში პირდაპირ არაა მითითებული; ის წმ. სოფიას ღვაწლთან მიმართებით ქვეტექსტურად იკითხება ბოლო, XIV თავში; სამი დის მოწამეობრივი აღსასრულის შემდეგ წმ. სოფიამ „დასხნა იგინი ტაძარსა შინა, რომელ-იგი პირველად მას აღეშენა ფრიად შუენიერად და კეთილად“ (353. 8-10); ეს ცნობა ერთგვარად დაშორებული ჩანს მთავარი ისტორიისგან, რადგან წმ. სოფიასა და მისი ასულების მიმართ კერპთაყვანისმცემელი მეფის მიერ გამოვლენილი სისასტიკის ერთ-ერთი მიზეზი უნდა გამხდარიყო; ამიტომ ამაზე მითითება თავიდანვე მართებული იქნებოდა, როდესაც მეორე თავში ვკითხულობთ, რომ „ვინაჲთგან უკუე ყოველთა შორის განთქუმულ იყო სიბრძნე მათი და სათნოებაჲ და ქრისტეს მიმართი მსახურებაჲ, არა თავსიდვა ესე მშობელმან მან შურისამან, არამედ თუალით ხილული ღმრთისმსახურებაჲ მათი მოშურნისა ვისმე ანტიოხოზის მიერ, რომელსა აქუნდა განგებაჲ ქალაქისაჲ, წინაშე სიტყვითა საძულელითა; ხოლო მეფემან პირუტყუებრივითა მით გულისწყრომითა აღვსებულმან უბრძანა დასსა მას პროტიკტორ წოდებულსა მსწრაფლ მოყვანებაჲ მათი“ (344. 27-34). როდესაც მხედრები დედა-შვილების წასაყვანად მივიდნენ, ისინი „უფროჲსდა შეიერთნეს სულითა, რაოდენ-იგი განუყოფელ იყვნეს ხორცითა“, რადგან დებმა „არარაჲ განყოფილებაჲ აჩუენეს დედისაგან მათისა“ (344. 35-36) და ყვე-

ლანი ერთად უშიშრად წარდგნენ მსაჯულის წინაშე; წმ. დედებს განამტკიცებდათ სახარებისეული სიტყვები: „ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოსწყვიდნენ ხორცნი თქვენნი“, და უფალს ევედრებოდნენ, „რაჲთა მისცეს მათ სიბრძნე სიტყვისგებისაჲ“ (345. 4-5). ასეთი სითამამის ხილვით განცვიფრებულმა მსაჯულმა დროებით გადადო დასჯა და წმ. სოფიას გაუბა საუბარი.

როგორც ზემოთაც ითქვა, ტირანის კამათის სქემა წამებითი ჟანრის თხზულებებში ასეთია: დარწმუნება ტყუილით, იძულებით, ლიქნით, დაშინებით, გულისწყრომითა და სხვ. ამ შემთხვევაშიც მსაჯული თითქოსდა დინჯად, გაწონასწორებულად, თუმცა კი შეგონებისა და მომთხოვნი, მუქარანარევი ტონით იწყებს საუბარს, რაც მხოლოდ და მხოლოდ სიცრუეს ემყარება, ყოველ შემთხვევაში, ბრალდებას ერთობ მუქ ფერებში წარმოადგენს: ისიც კი მცირედად მიგაჩნია, რომ უარყავი „სამსახურებელნი და წესნი მამულთაჲ“ (345. 12-13), მთელი ჰრომი შფოთითა და განხეთქილებით აღგივსია, რადგან არარაობად თვლი ღმერთებს; სასწრაფოდ მითხარი შენი სახელი, სამსახურებელი, ნათესავი და მამული! – ასეთია მსაჯულის მოთხოვნა.

პასუხი ქრისტიანული სიბრძნით, ღირსებით სავსე და შეუდრეკელია: სოფიას უზეშთაესი სახელი ქრისტესგან ეწოდება, საკუთრივ „სოფია“ მშობლებმა დაარქვეს, ნათესავით იტალიიდანაა, მაგრამ რაცკი ეწოდება, არარაობად მიაჩნია, რადგან მხოლოდ ქრისტეს „სახელისდებით განშვენდება“, ვისაც თავისი შობიდანვე მეყსეულად შეეწირა; მასვე უძღვნა საკუთარი სალმობის ნაყოფები, შვილები; ჰრომში ჩამოსვლის მიზეზი სიცოცხლის ბოლომდე სარწმუნოების დაცვა, მაცხოვრისათვის თავდადებაა, რომელმაც სიკვდილიდან ცხოვრების გზა დასახა, გზა სასუფევლისა.

პასუხი მსაჯულისათვის იმდენად პირდაპირი, მოურიდებელი, ამომწურავი და ზუსტი იყო, რომ გაკვირვებული და შეცბუნებული დარჩა, შეწყვიტა დაკითხვა და წმ. დედები მავან ქალს, სახელად პალადიას, სვინკლიტიკოსთა დასიდან, სამი დღით ჩააბარა სამეთვალყურეოდ, „რაჲთა განიზრახონ პასუხი კითხვისაჲ“ (345. 31-32).

ამ ხნის მანძილზე დები დედისაგან განუწყვეტლივ ისმენდნენ დარიგებებსა და სწავლულებას; ფაქტობრივად ამ სა-

უბრებიდან ჩანს, რომ ერთადერთი და განუშორებელი მოძღვარი პისტის, ელპიდისა და აღაპისათვის სოფიაა, ამ სიტყვის პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით, როგორც ქრისტიანული სიბრძნისა და რწმენის, სასოებისა და სიყვარულის მშობელი. წმ. სოფიამ შვა დები ხორციელად და აღზარდა სადმრთო სიტყვით; და რადგან ჟამი ღვაწლისა დადგა, ახლა გამოჩნდება დედის სიტყვათა ნაყოფი, როგორი იქნება „მოთმინებაჲ საკვირველი და სარწმუნოებაჲ ქრისტეს მიმართ მიუდრეკელი" (345. 37-38); დიდი ხნის მანძილზე გამოწვრთნილი სათნოება წუთიერმა განსაცდელმა არ უნდა დათრგუნოს და არც რაიმე საცდურმა ძლიოს ჭეშმარიტებას; დედას მხოლოდ შვილების „ჰასაკი ეგე სიჩჩოჲსა" აფიქრებს, თუმცა დები არ უნდა შეუშინდნენ ტანჯვას, რადგან თანამებრძოლად ქრისტე ეყოლებათ. ამიტომ დედის ტონი უფრო მომთხოვნი ხდება: „მომეცით მე განსაჭაბუკებელი სიბერისაჲ, მომეცით თქუენთა ღუაწლთაგან სიმხნე მსგავსი ჭაბუკთაჲ, რაჲთა ვიდრე აღსასრულადმდე დაიცვათ აღსაარებაჲ თქუენი ქრისტეს მიმართ, რაჲთა ხელმან მისმან გვირგინოსან გყვეს უკვდავებითა" (345. 42-43; 346. 1-3).

აქ დროებით შევწყვეტთ საუბარს დედის მოწოდებაზე შვილებისათვის მოწამებრივი გვირგვინის დადგმისაკენ და შევნიშნავთ: ცნობილია, რომ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის იკონოგრაფიაში საუკუნეების მანძილზე რამდენიმე ათეული სხვადასხვა ეპითეტის ხატია დაწერილი: გზის მაჩვენებელი (ოდიგიტრია), შემწყნარებელი (ელეუსა), მლოცველი (ორანტა), სამხელიანი (ტრიქერუსა), მანუგეშებელი, „ღირს არს", მაწოვარი, ხელთმპყრობი, შემტკბობი, მოალერსე, მახარებელი, სიკეთით აღმავსებელი, სწრაფშემსმენელი, ცხოვრების წყაროს მომნიჭებელი, დაუჯდომელი და სხვ. თუკი დასაშვებია ამ კონტექსტში ხელოვნებისა და ლიტერატურის სახეთა ინტერტექსტუალური წაკითხვა, ვფიქრობთ, წმ. სოფია, ზემომოყვანილი ეპიზოდიდან გამომდინარე, მოწამებრივი გზის მაჩვენებელი დედაა და ეს აზრი თავისი შვილების დარიგების ბოლო სიტყვებით კიდევ უფრო მყარდება: „ბრძენთა უკუე საქმე არს განცვალებაჲ მცირისაჲ დიდად, დაუდგრომელისაჲ დადგრომადად და მდინარისაჲ არასადა შეცვალებადად, რამეთუ ესე უზეშთაეს არს და უპატიოსნეს ყოვლისა ვაჭრობისა მცირეთა სისხლთაგან სასუფეველსა

ცათასა მოსყიდაჲ“ (346. 5-8). ფაქტობრივად ესაა გზაც და განაჩენიც, რომელთაც დედა საკუთარ შვილებს უსახავს.

პასუხიც ადეკვატურია და სახარების სიტყვით განმტკიცებული: უფალმა თქვა, „ნუ ჰზრუნავთ, ვითარ ანუ რაჲ მიუგოთ, რაჟამს წინაშე მეფეთა და მთავართა წარგადგინებდენ“ (მათე 10. 19) (აქვე შეიძლებოდა გაგვეხსენებინა მეუდაბნოეობის საფუძვლის ჩამყრელის, წმ. ანტონი დიდის სიტყვებიც: „როცა ამა ქვეყნის ძლიერთა წინაშე აღმოჩნდები, გაიხსენე, რომ ყოვლადძლიერი ღმერთი ყოველთვის ხედავს და ეცადე, სწორედ მას სათნოეყო და არა ძლიერთა ამა სოფლისათა“). შემდგომი წინადადებებიც საზოგადოდ მარტვილთა მიერ წარმოთქმული სიტყვის ჩარჩოს არ სცილდება, მისდევს სქემას, თუმცა აქვე იკვეთება შუასაუკუნებრივი შეხედულება ორგვარი სიბრძნის (რ. სირაძე) შესახებ: დები დედას ეუბნებიან, რადგან უფალი იესო ქრისტე „ძლიერ არს ძალითა, აღასრულოს საქმით და მოგუმადლოს სიბრძნე, რაჲთა შეუძლოთ ძლევად ცოფსა ამას და განქარვებადსა სიბრძნესა და განცხადებულად მძლედ გამოაჩინოს ღმრთისმსახურებაჲ“ (346. 17-19). როგორც ვხედავთ, კონკრეტულ ეპიზოდში, იმის გარდა, რომ, ერთი მხრივ, საუბარია წარუვალი სიბრძნისა (ქრისტიანულის) და განქარვებადი სიბრძნის (ანტიკურის) დაპირისპირებაზე, მეორე მხრივ, ვიგებთ, რომ დებს იმდენად მოსალოდნელი სულიერი და ფიზიკური განსაცდელი არ აწუხებთ, რამდენადაც იმაზე ფიქრი, აღმოაჩნდებათ თუ არა საკმარისი საღვთო სიტყვისგების უნარი.

დებისათვის სამსჯავროზე საპასუხოდ მოცემული სამი დღე ტირანმაც სათანადოდ გამოიყენა: ჯერ ერთი, დედის გარეშე მოაყვანინა დები და, მეორეც, გადაწყვიტა ესარგებლა „სიჩჩოჲსათვის გონებითა მათთაჲსა“ (346. 22-23), რადგან ქალწულები მცირეწლოვანნი იყვნენ: პისტი 12-ის, ელპიდი 10-ის, ხოლო აღაპი 9 წლისა იყო. სხვა მტარვალთა მსგავსად, მანაც მშვიდად და ლიქნით დაიწყო საუბარი; როდესაც იხილა მათი სიკეთე, „შუენიერებისაგან დამწთოლვარე სიტკბოებაჲ“, ყოველივე „არაკაცობრივისა რაჲსმე ბუნებისაგან გამოსრულად“, რაღაც ღმრთივქმნილად და „მათისა ძალისაებრ“ შობილად შერაცხა (346. 23-26). მსაჯულის მზაკვრობა აშკარაა: ის ცდილობს შეაპაროს დებს, რომ მათი სიკეთე კერპებისაგან მოდის და თავადაც „მამაშვილურ“ სიყვარულს სთავაზობს, ურჩევს: დაინდონ მოხუცებული „ჰასაკი-

თა დედაჲ“, „რომლისა სიბერესა მათი ძალით გუემაჲ შეემთხუევის“ (346. 29-30), გაიხსენონ თავიანთი „სიჩჩოჲ“, „შუენიერებაჲ ყუავილისაჲ“ და „მიუთხრობელობაჲ ქმნულკეთილობისაჲ“, რომელმაც ის აღაფრთოვანა, რის გამოც არ სურს მათი სატანჯველისათვის მიცემა; მაგრამ თუ ისინი იურჩებენ, სამეფო პატივის, შვებისა და ფუფუნების წილ ბოროტად წარწყმდებიან. გავიმეორებთ, ასეთი მუქარანარევი ლიქნა, ცდუნება, გადარწმუნება და ა. შ. ნებისმიერი მარტვილობითი თხზულების მსაჯულისეული განკითხვის „სქემის“ ნაწილია, მაგრამ მოწამეთა პასუხიც ამ ჩარჩოს არ სცილდება: დებს არც დაპირებული აღთქმა სურთ, არც ქადებისა თუ სატანჯვლის ეშინიათ, რადგან „უხრწნელისა სიძისა სურვილითა კაცობრივი ყოველი შეურაცხუქმნიათ“ (347. 1-2); რაც შეეხება მშობლის „გუემათაჲ შემთხუევას“, დედის სიბრალული მათ უზეშთაესმა კეთილმა ხარებამ – ქრისტესთვის ვნებამ დაავიწყათ, რითაც ზეცათა სასუფეველს დაიმკვიდრებენ. ამ სიტყვისგებაში რიტორიკული შეკითხვაცაა ჩართული: „არა განცხადებულად სიცოფე არსა აღრჩევად მცირედ ჟამისა ამათ კეთილთაჲ“?! (347. 9-10); ამიტომ სრულიად ფუჭი და ამაოა მსაჯულის სიტყვები, პირიქით, „მაშინ უფროჲს დაჭირვდებიან“, თუკი ტირანი დებს, მის მიერ დანახული ქალწულების „სიჭაბუკისა და შუენიერების“ გამო, დაინდობს, არ მისცემს მათ ბოროტ სატანჯველს, რითაც მოაკლდებათ „უზეშთაესნი მოსაგებელნი კეთილთანი“ (347. 14-15).

დების კადნიერი და მედგარი სიტყვისგების მოსმენის შემდეგ მსაჯულმა ახალი ვერაგობა მოიფიქრა, მათი დაშორება და ცალ-ცალკე განკითხვა გადაწყვიტა; ამით ორი მიზნის მიღწევას შეეცადა: ქალწულები ერთმანეთის თანადგომას მოაკლდებოდნენ, რაც დაამწუხრებდათ, და, ამასთანავე, დამარტოხელებულ უუძლურესს ადვილად მოინადირებდა. მან წმ. სოფიასგან იცოდა დების სახელები და წლოვანება და პირველად უფროსი და – პისტი დაიბარა. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, მტარვლის საგანგებო მოთხოვნა სამივე ასულისადმი არტემიდეს თაყვანისცემაა. მოვლენებს გავუსწრებთ და იმასაც შევნიშნავთ, რომ დების სიტყვისგებაც თითქმის იდენტურია, მაგრამ ეს არაა შეთქმულთა ერთ პასუხზე შეთანხმება; წმიდანთა სიტყვები უფრო დამოუკიდებლად ზეგარდმო შთაგონებული უფლისადმი აღვლენილი ღა-

ღადისია, გამსჭვალული რწმენით, სასოებით, სიბრალულითა და სიყვარულით.

თავის დებთან დაშორების გამო პისტიმ ასე მიმართა მსაჯულს: „ეჰა თქუენსა მაგას სიღრმესა სიბნელისასა, რომლითა ესრეთ საწყალობელად დამბრმალ ხართ და სხუათა გნებავს წინამძღუარ-ყოფაჲ და აიძულებთ სლვად თქუენისავე მაგის წარწყმედისა გზასა“ (3347. 31-34) და სრულად ამხელს მის საქციელს, არქმევს სახელს: ესაა ბოროტება, უგუნურება და უწესობა, მითუფრო, როდესაც გონიერ და სიტყვიერ ქმნილებებს უსულო და უტყვი კერპებისათვის მსხვერპლის შეწირვისაკენ მოუწოდებს.

ასეთი უდრეკობისა და შეუვალობის შემდეგ გულისწყრომით აღვსებულმა მსაჯულმა პისტის წამება ბრძანა. აქვე ვიტყვით, რომ სამივე დისთვის განკუთვნილი სასჯელიც თითქმის იდენტურია, ამასთანავე, სასტიკი, დაუნდობელი და ფიცხელი; საგანგებოდ ისიც უნდა ითქვას, რომ ტირანი დედას და დებს აყურებინებს როგორც ამ, ასევე დანარჩენი ორი ასულის ტანჯვა-წამებას (მარტვილობაში მტარვალის ამგვარი „ხელწერა“ ცნობილია).

წმ. პისტის მარტვილობა

წმ. ქალწულს სამოსი შემოაძარცვეს, უკნიდან ხელები შეუკრეს და არგნებით ძლიერად ცემა დაუწყეს. პისტი კი, რაც უფრო იგვემებოდა, „უფროჲსღა ფერშუენიერ იქმნებოდა და არარაჲ გამოჩნდებოდა მის შორის ნაბრძვილი წყლულებისაჲ“ (348. 6-7). უსჯულოებით კიდევ უფრო აღვსილმა საწყალობელმა მსაჯულმა მისთვის ორივე ძუძუს მოკვეთა ბრძანა. მოხდა სასწაული: წმ. ასულს მკერდიდან სისხლის ნაცვლად რძე გადმოედინა. მაშინ გახურებული კეცებით წყლულების მოწვის განკარგულება გაიცა. აქ ავტორი ფიზიკური ძალების სულიერთან, კაცებრივისას – ღვთაებრივთან ამაო დაპირისპირებას წარმოაჩენს და ამბობს: „ვითარიგი ბოროტ იყო და ღონიერ მოპოვნებასა ზედა სატანჯველთასა მძლავრი იგი, ეგეთვე ღმერთი სახიერი არა დააკლებდა საკვირველებით დიდებად მისთვის ტანჯულისა მისო“ (348. 12-14). მსგავსად მოსეს მიერ ხილული მაყვალსმოდებული შეუწველი ცეცხლისა, „შემწუველობაჲ იგი ცეცხლისაჲ

შეიცვალა თვისისაგან ბუნებისა და არარაჲ ავნო წმიდასა მას“ (348. 15-16). მაშინ აავსეს ტაფაკი „ძივთითა და ცმელით“, რომელზეც წმ. პისტი დააყენეს, ის კი „ზეგარდამოსა მოუწოდდა შეწევნასა“ და ცეცხლიც „შემწუველობისაგან განმაგრილებელად შეიცვალებოდა“; ამის მხილველნი გაოცებას ვერ მალავდნენ, რის შემდეგაც მსაჯულმა წმ. ქალწულისათვის თავის მოკვეთა ბრძანა. ამ ამბის გაგებამ წმ. პისტი სიხარულით აღავსო; ის დედას ევედრებოდა, რათა მისთვის ელოცა, ხოლო დებს ასწავლიდა, „რაჲთა არა დააკლდენ გვირგვინსა მას ზეცისა ჩინებისასა“ (348. 28-30), შეახსენებდა, რომ ქრისტეზე არიან დაწინდულნი, რომ ერთად არიან აღზრდილნი სულიერად და ხორციელად და ა. შ. ნუგეშცემული დები კოცნიდნენ და ეფერებოდნენ დას, სთხოვდნენ წმ. პისტის, შევედრებოდა უფალს, „რაჲთა სწორ და თანაზიარ იქმნენ გვირგვინთაცა მისთა“ (348. 40-41).

წმ. სოფიაც არ შეუპყრია სულმოკლეობასა და დედობრივ მოშიშებას, მან ასე მიმართა წამებულ ქალიშვილს: „ვერვინ შემძლებელ არს მიგებად მშობელთა მისაგებელსა ღირსსა... გარნა შენ ჩემდა ყოველივე სრულებით და ბრწყინვალებით მოგიციეს, რამეთუ შენ ეგევითარისა მაგის ასულისა დედად გამოვჩნდი“ (349. 9-12); სოფია ბედნიერი იყო, რომ მისი ნაშიერი „ყოვლისავე ფერისა და ყუავილისა უშუენიერეს შემკობილი“ წარდგებოდა სიძის წინაშე. ამ სიტყვების მოსმენის შემდეგ წმ. პისტიმ მეყსეულად მოუდრიკა მახვილს ქედი და აღესრულა.

ასე დასრულდა პირველი დის წამება.

კიდევ უფრო გაბოროტებულმა და სირცხვილეულმა მსაჯულმა მეორე ქალწულის მყისიერად მოყვანა ბრძანა; მასაც არტემიდეს თაყვანისცემა მოსთხოვა, პასუხად კი შემდეგი მოისმინა: ვისგანაც გამოცდილება მიიღე, იმისი და ვარ არა მხოლოდ ხორციელად, არამედ გონებითაც და ნებითაც! ამას მოჰყვა განკარგულება ელპიდის საწამებლად.

წმ. ელპიდის მარტვილობა

მეორე დაც გააშიშვლეს, დაიწყეს მისი გვემა „ძარღვითა უზელელითა“; როცა შეატყვეს, ამით ვერაფერს ავნებდნენ, ააგიზგიზეს ცეცხლი და შიგ შეაგდეს; მაგრამ „იქმნა აწცა

საკვირველებაჲ მსგავსი სახუმილისა მის ბაბილოვნელთაჲსა და არა შეეხებოდა ყოვლადვე შესლვასა მოწამისასა“ (349. 39-41); წმ. ელპიდი კი სამადლობელს აღავლენდა უფლის მიმართ არა მხოლოდ მოწევნული, არამედ მოწევნადი სატანჯველის გამო. მაშინ მსაჯულმა ძელზე დააკიდებინა წმ. ასული და რკინის ფრჩხილებით მისი სხეულის ხვეტა ბრძანა; წმ. ელპიდის სხეული კი „იხუეტებოდა რაჲ ხორცითა, ფრიადსა სულნელებასა გამოსცემდა“ (350. 9-10); ის ღიმილით მიმართავდა ტირანს: ქრისტესგან განვძლიერდები, შენ კი, ჩვილი ასაკის ქალწულის მჩაგვრელო, სრულიად უსუსურს გამოგაჩენ მაცხოვრის წინაშეო! მძლავრი კიდევ უფრო შეიპყრო სიბორგილემ, ბრძანა, ქვაბი ფისითა და კვარის კევით აღევსოთ და მოწამე შიგ ჩაეგდოთ; მაგრამ ცეცხლზე შემომდგარი ჭურჭელი ცვილივით დადნა, მდუღარე სითხე დაიქცა და იქვე მდგომი არამცირედი დამსწრე „შეწუნა“. ამჯერადაც ვერ გაიცნობიერა მსაჯულმა, „თუ რაჲ არს ძალი იგი საკვირველთმოქმედებისაჲ“ (350. 22-23) და, წმ. პისტის მსგავსად, წმ. ელპიდის „მახვილით სიკვდილი განაჩინა“.

წმ. ასულიც შეევედრა დედას, მისთვის ელოცა, ხოლო უმცროს დას „ღუაწლთა მიმართ აღშჭურვიდა და სახედ სიმტკიცისა თავსა თვისსა დაუდებდა“ (350. 28-29); შემდეგ იქვე დაგდებული უფროსი დის ცხედარს გადაეხვია, მიუალერსა, ეამბორა და ცრემლით მახვილს ქედი შეუშვირა.

ასე გაეშურა წმ. ელპიდი „კეთილისა მიმართ მგზავრობისა“.

სირცხვილეული და დამცირებული მტარვალი კიდევ უფრო გამძვინვარდა, თუმცა კი იმის იმედი ჰქონდა, რომ მცირეწლოვანების გამო ცხრა წლის ადაპის ადვილად აცდუნებდა, მაგრამ სასო გაუცუდდა; წმ. ადაპიმ თავის დებზე არანაკლები სიმტკიცე გამოავლინა: „ნუ გაცთუნებს შენ სიყუარული ჩჩვილისა ამის ჰასაკისა ჩემისაჲ, ვითარცა ადვილად შესაცთომელისაჲ“, რადგან „მისვე ძირისა რტოჲ ვარ მე და მისვე ერთისა მუცლისა ნაშობი, რომლისაგანთა რტოთა ორთა შვილთა გამოცდილება მიგიღიესო“ (351. 3-8); უფრო მეტიც, უმცროსი და მოძალადეს შეჰპირდა, რომ მოთმინებით წმ. მოწამეებს წარემატებოდა.

წმ. აღაპის მარტვილობა

განრისხებულმა ბილწმა მსაჯულმა ნორჩი ქალწული ძელზე დააკიდებინა და „ტყავთა მიერ ზროხისათა ყოვლით კერძო გუემაჲ“ ბრძანა იქამდე, „ვიდრემდის ასოთა იგი შედგმულებაჲ დაიხსნებოდა თვისისა შენაწევრებისაგან სიმძიმითა გუემათაჲთა“ (351. 13-15). ამ შემთხვევაშიც, ისევე როგორც მის ორ დას, წმ. აღაპისაც უფლის ძალა მოევლინა მფარველად; მაშინ მძლავრმა ცეცხლი გააჩაღებინა და იქ „შთაგდებამდე“ უთხრა: კაცთმოყვარედ მოგექცევი, დაუყოვნებლივ გაგათავისუფლებ,თუ იტყვი, „დიდ არს არტემი“; წმ. აღაპიმ მტკიცედ უარყო მოძალადის მიერ შეთავაზებული წინადადება, თავად დაასწრო ჯალათებს, „წადიერად შევიდა და დადგა შორის სახუმილსა მას“ (351. 32-33); კვლავ სასწაული იხილეს იქ შეკრებილებმა: ცეცხლი ორად გაიპო, გარშემომყოფთ მოეფინა და მსაჯულამდეც კი მიაღწია, „რაჲთა არა აქუნდეს იჭუეულად სხუათა მიერ თხრობილი, არამედ თავით თვისით ჰრწმენეს დიდებულებაჲ ღმრთისაჲ“ (351. 36-37). წმიდა ქალწული კი სპეტაკითმოსილი იდგა და უფლის მიმართ ლოცულობდა. ტირანის მსახურებმა ვერ გაბედეს „ხელპყრობით წარყვანებაჲ წმიდისაჲ“, შორიდან უხმობდნენ, მსაჯული გიბარებსო; ცეცხლიდან უშიშრად გამოსულ უმრწმეს დას შეშის სახვრეტი რკინით გაუჭოლეს ფეხები, მაგრამ წმ. აღაპიმ ესეც „მცირედად შეჰრაცხა“, ხოლო რომ შეიტყო, მისთვისაც თავის მოკვეთა გადაეწყვიტათ, „დედობრივ ღირსმან მან ქალწულმან“ (352. 14) უფალს მადლობა შესწირა; მის მიერ აღვლენილ ლოცვაში მრწამსის სიტყვებიც ჟღერს – „წმიდაო სამებაო, ერთ ღმრთეებაო და ერთ უფლებაო და ერთო ძალო“ (352. 17-18), და საღვთო სურვილიც – დედამ წესისამებრ აღასრულოს თავისი ასულების სახსენებელი და „მიიცვალოს იგიცა უბადრუკისა ამის ცხორებისაგან“ (352. 21-22).

ამის მერე წმ. აღაპიმ მოუდრიკა ქედი მახვილს, „ქრისტესთვის სიკვდილი სიხარულით მიითვალა“ (353. 2-3) და ანგელოზთა დასს შეუერთდა.

წმიდა სოფია

მოთხრობის დასკვნითი ნაწილის განხილვამდე შევეხებით, თუ როგორაა სოფიას სახე იკონოგრაფიულად წარმოდგენილი. თავდაპირველად აღვიშნავთ, რომ ტერმინ „სოფიას“ ქრისტიანობამდელი საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია აქვს. „სიბრძნის“ გარდა, ის „ცოდნასა“ და „ხელოვნებას“ ნიშნავს. ტერმინად ანტიკურ საბერძნეთში ჩამოყალიბდა და იხმარებოდა განყენებული, გონებაჭვრეტითი ცნების აღსანიშნავად; ჰომეროსთან ათენა-პალადას სახელს უკავშირდება – ქალღმერთის მშენებლობისა და წესრიგის დამყარების, ხელოვნებისა და ხელსაქმის შემძლებლობასა და მფარველობას გადმოცემდა. თუმცა, იუდაიზმისაგან განსხვავებით, ბერძნულ მითოლოგიაში „სოფია“ არ გახდა დამოუკიდებელი სახე. ძველ აღთქმაში „სოფია“ „პიროვნულადაა“ გააზრებული და სამყაროში ღვთის გამოცხადების სახეა, ის უზენაესს დამორჩილებული მისი მეორე „მეა“; მოგვიანო ხანის ბიბლიურ ტექსტებში („სიბრძნე სოლომონისა“, „იგავთა“, „სიბრძნე ზირაქისა“) „სოფია“ განხორციელებული „ქმნილებაა“, რომელიც მამისგან იშვა: „ყოვლისავე ძრვისა და წამებისა უმალე არს სიბრძნე, მისწუთების და დაეტევის ყოველთა მიერ სიწმიდით“ (სიბრძ. სოლომ. 7. 24; თანამედროვე თარგმანი: „ყველა მოძრავზე უფრო მოძრავია სიბრძნე, თავისი სიწმიდით ყველაფერს გაივლის და ყველგან შეაღწევს“); ღვთაებრივ სიბრძნეს ვერ ძლევს ბოროტება (სიბრძ. სოლომ. 7. 30), ის თავის თავს განადიდებს, რადგან უფლის ბაგეთაგან გამოვა (სიბრძნ. ზირაქ. 24. 1-3).

როგორც ბერძნული „სოფია“, ასევე მისი შესატყვისი ძველებრაული სიტყვა მდედრობითი სქესისაა და „ღვთის ქმედების ამსახველ წმიდა სარკეს“ წარმოადგენს; მასში ქალური ნიშან-თვისებები ამოიცნობა და უფალთან მიმართებით დემიურგულ, სამყაროს წესრიგის დამდგენ ნებას გამოხატავს. იგავთა წიგნში ისაა „ხელოვანი“, „ოსტატი“, „მომზადებელი“ (8. 27-31). ადრებიზანტიურ და გვიანგნოსტიკურ წარმოდგენებში „სოფია“ მნიშვნელობით ზე'სჰიტჰ-სა და ბერძნულ apch-ს დაუახლოვდა – ეს ორი ტერმინი კი „საწყისს“ აღნიშნავს დაფუძნება-დამკვიდრების, პირველსაწყისის, დედობრივი წიაღიდან დასაბამის აზრით; ის სამყაროს

შემქმნელი და წესრიგის დამამყარებელია, მსგავსად ხუროსი ან ხუროთმოძღვრისა, რომელიც სახლს საცხოვრისად აგებს, როგორც კოსმოსის, წესრიგით დადგენილი სამყაროს სახეს; სახლი კი ბიბლური სიბრძნის ერთი მთავარი სიმბოლოა (იხ. იგავთა 9.1) (ს. ავერინცევი).

ქრისტიანობამ შეითვისა „სოფიას“ პერსონიფიცირებული გააზრება. ადრეულ ხანაში ის ქრისტე-ლოგოსის სახესაც კი დაუახლოვა: „ქრისტე ღმრთისა ძალ-არს და ღმრთისა სიბრძნე“ (I.კორ. 1. 24); შემდეგ კი სამების მესამე ჰიპოსტასს – სულიწმიდას დაუკავშირა. ლათინურ ქრისტიანულ ლიტერატურაში „სოფიას“ თითქმის სინონიმური მნიშვნელობის ტერმინი „ეკლესია“, ხოლო ქართულ ქრისტიანულ კულტურაში „სიონი“ ჩაენაცვლა (რ. სირაძე); ამიტომ როგორც კათოლიკურ, ასევე ქართულ ტრადიციებში „სოფიალოგია“ არ ჩამოყალიბებულა.

ბიზანტიურ და სლავურ მართლმადიდებელ ეკლესიებში სოფია თეოკრატიული პრინციპების სიმბოლოდ იქცა. მას გამოსახავენ ანგელოსის ცეცხლოვანი სახით, ცეცხლისფერისვეა მისი ხელები, ზურგს უკან ორი ფრთაა; სოფია სამეფო ტანსაცმლითაა შემოსილი, თავზე კი ოქროს გვირგვინი ადგას. მას ლოცვად დამდგარი ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი და იოანე ნათლისმცემელი წარადგენენ, მსგავსად ქრისტეს „დეისუსის“ იკონოგრაფიული გამოსახულებისა. სოფიას თავთან მაკურთხებელი ქრისტეა წელს ზემოთ გამოსახული – ასე რომ, ქრისტე არა „სოფიას“ იგივეობრივია, არამედ – ახალაღთქმისეული მოძღვრების მიხედვით წარმოდგენილი „ეკლესიის თავი“. მოგვიანებით „სოფია“ ყოვლადწმიდა დედაღვთისას სახეს დაუახლოვდა; ამიტომ ის შვიდი სვეტის ქვეშ ხელებაღპყრობილი ღვთისმშობლის ხატითაც გადმოიცემა; სვეტების ზემოთ უფლის შვიდი მთავარანგელოზია, ხოლო ყოვლადწმიდა მარიამის გვერდით – შვიდი დიდი წინასწარმეტყველი (დავითი, აარონი, მოსე, ესაია, იერემია, ეზეკიელი, დანიელი); გამოსახულია ასევე შვიდი აღმავალი საფეხური შემდეგი თანმიმდევრული წარწერებით: რწმენა, სასოება, სიყვარული, უბიწოება, მორჩილება, სახიერება და დიდება – მოწამეობისა და მოქალაქობის სიწმიდით გასავლელი გზა (ამ თემაზე ზემოთ გვქონდა საუბარი).

დავუბრუნდეთ ტექსტს: ვიდრე უმცროსს დას თავს მოჰკვეთდნენ, ტექსტში დედის განცდებსა და ღვთის წინაშე მო-

წამეთა მშობლის ღვაწლს ვეცნობით, რასაც თავად წმ. სოფია აღწერს და აფასებს; აქ ჩანს ერთგვარი სწრაფვა სიკვდილისაკენ, უფრო ზუსტად, ამქვეყნიური „ღელვისაგან“, ამაოებისაგან განრიდებისაკენ, ოღონდ ეს სწრაფვა უფლის სადიდებლად, რწმენის განსამტკიცებლად და სხვათა გასამხნევებლადაა აღძრული; ის, რომ რომელიმე კონკრეტულ შემთხვევაში ადამიანი უდიდესი განსაცდელის წინაშე დადგა, ნებისმიერმა ქრისტიანმა ღვთისაგან ზეგარდმოვლენილ მადლად უნდა მიიჩნიოს, რადგან ხორციელება, სხეული წარმავალია, ამქვეყნად მისი უზენაესი დანიშნულებაა, იყოს სულიწმიდის ტაძარი; ქრისტიანობაში ეს მოთხოვნა არ იყო არც იდეა, არც თეორია და არც დოგმა, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, და უფრო მეტადაც – შინაგანი ცხოვრების საზრისი (ა. სიდოროვი) და ზემომოყვანილი რწმენის – „უზეშთაეს არს და უპატიოსნეს ყოვლისა ვაჭრობისა მცირეთა სისხლთაგან სასუფეველსა ცათასა მოსყიდაჲ“ (346. 5-8) – საფუძველიც. აქედან გამომდინარე, წმ. სოფიას არაფრად მიაჩნია შვილების „განსვლა“, რადგან სწამს, რომ არა მარტო წმ. პისტიმ, წმ. ელპიდიმ და წმ. აღაპიმ ატარეს თავიანთი ჯვარი, არამედ მაცხოვრის ჯვარმაც ატარა ისინი და რომ დებმა თავიანთი ხანმოკლე სიცოცხლის მანძილზე ქრისტეში, ქრისტესთან ერთად და ქრისტესთვის იცხოვრეს.

თხზულების ავტორი წერს: ვიდრე წმ. აღაპის თავს მოჰკვეთდნენ, წმ. სოფია არა მისი სიცოცხლისათვის ლოცულობდა, „რაჲთა გრძელთა ჟამთა ცხორებითა განერეს სიკუდილისაგან და აქუნდეს იგი მხოლოჲ ნუგეშინისსაცემელად და სასოებად და მოსურნედ სიბერისა“ (352. 25-27), რადგან ორ შვილს მოაკლდა, არამედ იმისათვის, „რაჲთა დაწყებისამებრ იქმნას აღსასრულიცა“ (352. 30-31); ამიტომ სასიკვდილოდ განაწყობდა წმ. აღაპის, განამხნევებდა რწმენით, სასოებითა და სიყვარულით და ეტყოდა:

„ჱ ასულო ჩემო!
ჱ მუცლისა ჩემისა ჭეშმარიტად სანატრელო ნაყოფო!
ჱ მშობელთა პატივისმცემელო!
ჱ ღმრთისა ხორცითა შენითა მადიდებელო!
ვინ არა აქებდეს სიმხნესა შენსა,
ვინ არა განკვირდეს მოთმინებასა შენსა, ანუ
ვის არა დიდ უჩნდეს მტკიცედ დგომაჲ შენი;

არამედ წარვედ ზოგადისა მის მეუფისა მიმართ და სასძლოთა მათ განუხრწნელთა და ჭეშმარიტად სანატრელისა მიმართ განსუენებისა, სადა-იგი მიიხუნე მოსაგებელნი ღუაწლთანი.

ეჰა, ვითარღა მეოცნებიან გვირგვინნი შენნი დადგმულნი მარჯუენისაგან სამეუფოჲსა, ვითარ ვხედავ მე ანგელოზთა მხიარულთა და შენისა განსლვისა მომლოდეთა.

ჱ ვითარღა პატივითა პატივვეც სამებასა შეწირვითა სამთა ასულთაჲთა, ანუ ვითარნი ძღუენნი და შესაწირავნი შევწირენ მისსა“ (352. 34-43).

წმ. აღაპის ცხედარს დედამ ჯეროვნად მიუალერსა და მხოლოდ მაშინ გამოავლინა ბუნებრივი „სიყუარული და ტკივილი“, აღავსო სურნელებით, წაგრაგნა და დებთან ერთად დაასვენა თავისსავე აგებულ ტაძარში. ასე „ყვნა“ სოფიამ ასულნი „საუნჯედ წარუპარველად და ქრისტეანეთა ნიჭთა დიდთა მიმნიჭებელად, მკურნალად სულთა, მკურნალად ხორცთა, შეუბრკოლებელად თანაწარმხდელად ამის სოფლისა და შემაერთებელად ღმრთისა წყაროსა კეთილთასა დიდსა ჩუენდა მომნიჭებელისა“ (353. 10-13).

სამი დღის შემდეგ შვილკეთილი სოფია გამოვიდა ასულების სულთა მოსახსენებლად, მოეხვია მათ ლარნაკებს, შესთხოვა, თანამოდასედ მიეღოთ ისიც და „დაიძინა ძილით, რომელი შუენის მართალთა და შეეძინა დედაჲ ასულთა, და კუალად ერთობით შეეძინნეს განწყობილსა წმიდათასა“ (353. 20-22).

ღმრთისმოყვარეებმა წმ. სოფიას ცხედარიც „სამარხოსა ასულთა მისთასა დადვეს“, რათა სულით ერთად მყოფნი არც სხეულებით დაშორებოდნენ ერთურთს.

ასე მარცხდება ბოროტება ადამიანის რწმენითა და სიმხნევით, სასოებითა და მოთმინებით, სიყვარულითა და მტკიცედ დგომით, რაც ზეგარდმო სიბრძნესთან ზიარებისაკენ მოწამებრივი სავალი გზაა

* * *

როგორც ითქვა, ანონიმი ბიზანტიელი ავტორის თხზულების სრული სათაურია „წამებაჲ წმიდათა დედათაჲ – სოფიაჲსი და ასულთა მისთაჲ – პისტისი, ელპიდისი და აღაპისი“; მართალია, სოფია ფიზიკურად არ უწამებიათ, მაგრამ

მისი სულიერი მოქალაქობა და მარტვილი შვილების აღზრდა ქრისტესთვის სისხლის დათხევასა და მოწამებრივ გვირგვინს გაუთანაბრდა. ნაწარმოების ანალიზი და სხვადასხვა მხატვრულ თავისებურებაზე გაკეთებული აქცენტები „წმ. შუშანიკის წამებასთან“ მიმართებით გარკვეული ინტერტექსტუალური საერთო თუ განსხვავებული დასკვნების გამოტანის საშუალებას იძლევა, რომელთაგან შემდეგ საკითხებს გამოვყოფთ:

1. დრამა, რომელსაც მარტვილობითი ჟანრის თხზულების ავტორი წარმოადგენს, გარკვეული აზრით, ანტიკური პიესის მთავარ მოქმედ პირთა სქემას (გმირი-ანტიგმირი) მიჰყვება და ამგვარ სახეს იძენს:

– მარტვილი – მსაჯული;

– მოძღვარი – შემასმენელნი და მსტოვარნი;

– მარტვილობის შემსწრენი – ჯალათები და სხვა აღმსრულებელნი.

ამასთანავე, როგორც წესი, „წამებაში“ აღწერილი მოვლენები სქემატურად ასე ვითარდება:

– მარტვილის მოკლე ისტორია;

– მსაჯულის უღვთო ქმედებანი;

– შემასმენელთა ან მსტოვართა მიერ წმიდანის დაბეზღება;

– მოწამისა და მსაჯულის პირისპირ საუბარი, ე. წ. სიტყვისგება, რისი ღვთისგანაც მომადლება კონკრეტულ სიტუაციაში წამებულისათვის უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მოსალოდნელი სულიერი და ფიზიკური განსაცდელი;

– არსებითია, აგრეთვე, მოძღვრისა და მისი სულიერი შვილის, მომავალი მარტვილის გონებისა და ნების განმამტკიცებელი საუბარი;

– ტირანისაგან განჩინებული ტანჯვა-წამება და ყველა დამსწრეთა თვალწინ მოწამის მიერ გამოჩენილი სიმტკიცე, გამძლეობა, ერთი მხრივ, და უფლისგან მოვლენილი სასწაული, მეორე მხრივ;

– მნიშვნელოვანია, ასევე, მარტვილის მიერ სიცოცხლეშივე ან შემდეგ აღსრულებული სასწაულები;

– დაბოლოს, წამებულის სიკვდილი, ღვთისმოყვარეთა გააქტიურება და მარტვილის ანგელოზთა დასს შერთვა.

2. უარყოფითი პერსონაჟი, იშვიათი გამონაკლისის გარდა (მაგალითად, თვალისჩინწართმეული თევდოსი „დავითისა

და ტირიჭანის მარტვილობიდან“, რომელმაც მოინანია თავისი შეცოდება საკუთარი დისშვილების დახოცვის გამო), მთლიანად ბოროტების მსახურია: ისაა უღმრთო, მწარე გონების პატრონი, კერპთმსახური, უსჯულო, ცრუ, მლიქვნელი, მრისხანე, სულმდაბალი, უგულისყურო, მზაკვარი, ვერაგი, „პირუტყვებრივი“ გულისწყრომით სავსე, ცოფი, მხეცი და ა.შ. და, ამავე დროს, საწყალობელი, სირცხვილეული, იმედგაცრუებული, საცოდავი, საბოლოოდ კი – უბედური, უბადრუკი ადამიანი. ჰაგიოგრაფებს მთავარი პერსონაჟებისათვის „მისადაგებული“ აქვთ პოზიტიური და ნეგატიური ეპითეტების ანტინომიური ჯგუფები, რომლებიც „წამებათა“ ჟანრის ერთიან ლექსიკურ ველს ქმნიან; მასში თითოეული სიტყვა ფუნქციურად ზუსტადაა განსაზღვრული და მკაცრად მიემართება რომელიმე პერსონაჟს – დადებითს ან უარყოფითს; მკაცრად იმიტომ, რომ არ შეიძლება წმიდანი იყოს მტარვალის სახასიათო ეპითეტებით – ვთქვათ, „საბრალოთი“ ან „საწყალობლით“ წარმოდგენილი, ისევე როგორც ტირანი შეუძლებელია დახასიათდეს ქრისტეს რწმენის დამცველის შესაფერისი ეპითეტებით – „მოწყალეთი“ ან „მომთმენით“.

3. ბიზანტიურ ძეგლში პირდაპირაა მოცემული, ან ქვეტექსტურად იკითხება ჰაგიოგრაფიისათვის დიდად დამახასიათებელი ბიბლიური პარადიგმები: მოსეს შეუწველი ცეცხლი, ბაბილოვნელი ყრმები, სახელ „სოფიას“ მნიშვნელობა, აბრაამისა და ისააკის ისტორია. ბიბლიური პარადიგმები „წმ. შუშანიკის წამებაში“ პირდაპირ არ გვხდება, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ როდესაც იაკობ ხუცესი თავის მოთხრობას წერს, სასულიერო ტექსტის შინაარსის გადმოცემისას ამგვარი მსახვებლობითი გაფორმება არაა შემუშავებული; ჩანს, ეს მხატვრული „მოთხოვნა“ შედარებით მოგვიანო პერიოდში ყალიბდება (ასურელ მამათა „ცხორება-წამებისა“ და „წმ. აბოს მარტვილობაში“ ის უკვე მნიშვნელოვან ლიტერატურულ დატვირთვას იძენს).

4. ჰაგიოგრაფიული ამბის გადმოცემის პრინციპთა შესაბამისად, ორივე ძეგლში ისტორიული რეალობაა აღწერილი. ცნობილია, რომ „შემდგომად ყოვლით კერძო განფენისა ქადაგებასა მის ცხორებისასა და ყოველთავე აღვსებისა მეცნიერებითა უფლისაჲთა“ (344. 5-6), ანუ სამოციქულო პერიოდიდან მოყოლებული, პირველი სამი საუკუნე ქრისტიანო-

ბის ისტორია სახელმწიფოს მხრიდან მორწმუნეთა განსაკუთრებული სასტიკი და ულმობელი დევნით ხასიათდება, რაც კონსტანტინე დიდის ტახტზე ასვლამდე გაგრძელდა. „წმ. სოფიას და მისი ასულების წამების“ ავტორი ქრისტიანობის ისტორიის იმ მონაკვეთს ეხება, როდესაც მორწმუნეთა შევიწროვება ხშირად სიმხეცემდე მისული დაუნდობლობით იჩენდა თავს (ამის ნიმუში დიოკლიტიანეს (284-305 წ.წ.) მიერ წმ. გიორგის წამებაცაა) – ასეთი იყო სახელმწიფოსგან გამოვლენილი თვითგადარჩენის პოლიტიკა – ამაო სურვილი ძველი, წარმართული რელიგიის აღდგენისა, რისი წინააღდგომაც მორწმუნის სიმტკიცესა და ნებისყოფაზე, თავგანწირულ ღვთისმოყვარებაზე იყო დამოკიდებული; არსებითია ის გარემოებაც, რომ გარე ძალა ბიზანტიურ ძეგლში არ განიხილება, საერთოდ არ ჩანს და მხოლოდ რელიგიურ მოტივებზეა ყურადღება გამახვილებული.

იაკობ ხუცესის თხზულებაში მნიშვნელოვანი სწორედ გარე ძალა ანუ მაზდეანური ირანია, რომელიც პოლიტიკური გავლენის მოპოვებას ცეცხლთაყვანისმცემლობის დანერგვით ცდილობს; აქვე უკვე მოწამის არა მხოლოდ სარწმუნოებრივი სიმტკიცე, არამედ სახელმწიფოებრივი ინტერესებიც იკვეთება; ყოველ შემთხვევაში, იაკობ ხუცესი რელიგიურ თემასთან ერთად ამ საკითხსაც გულისხმობს.

ამდენად, ბიზანტიურ ძეგლში არსებითია სარწმუნოებრივი და პიროვნული აქცენტები, ხოლო „წმ. შუშანიკის წამებაში“ ხაზგასმულია სარწმუნოებრივი, სახელმწიფოებრივი და პიროვნული ასპექტები (ცნობილია, რომ ეროვნული მოტივი შუა საუკუნეების ქართულ მწერლობას ყოველთვის თან სდევს).

რაც შეეხება ბუნებრივ ადამიანურ განცდებს: წმ. სოფიამ მხოლოდ ერთხელ, უმრწმესი ასულის წამებისას და სიკვდილით დასჯის შემდეგ გამოხატა დედობრივი მწუხარება: „მაშინღა აჩუენებდა სიყუარულსა და ტკივილსა ბუნებითსაო“ (353. 4-5); სხვა მხრივ ის შეუვალი, სულიერად გამამხნევებელი და წმიდანის გვირგვინის დადგმისაკენ მომწოდებელი დედაა, წამების გზის მაჩვენებელი; წმ. სოფიას ნათქვამი – ქრისტესთვის „შეწირულ ვარ მეყსეულად, რაჟამს ვიშევ“ და შემდეგ – „მისდა შემიწირვან ნაყოფნი სალმობათა ჩემთანიო“ (345. 21-22), – ყველა წმიდანის, ერთი მხრივ, საუფლო განჩინებაა და, მეორე მხრივ, ღვთის ერთგულების გამოხატ-

ვის ნიშანი, მსგავსად აბრაამის მიერ ერთადერთი ვაჟის, ისააკის მსხვერპლად გაწირვისა. წმ. შუშანიკი საკუთარი ცხოვრებით თავადვეა მარტვილის გზის მაჩვენებელი და გაცილებით დიდი ბუნებითი სიყვარულისა და ტკივილის გამომვლინებელი; მისი ღვთისადმი ღრმა მწუხარებით აღვლენილი სიტყვებიც შვილების გამაზდეანების გამო – „გმადლობ შენ, უფალო ღმერთო ჩემო, რამეთუ იყვნესვე არა ჩემნი, არამედ შენნი მოცემულნი იყვნეს. ვითარცა გნებავს, იყავნ ნებაჲ შენი, უფალო, და მე დამიცევ საქმეთაგან მტერისათა“ – ამ ხასიათსა და პასუხისმგებლობას უსვამს ხაზს; ამდენად, წმ. სოფია გახდა შვილების მოწამებრივი გვირგვინით შემკობის ღირსი, ხოლო შობიდანვე ასევე მეცხედულად ქრისტესთვის შეწირულ შუშანიკს არ ხვდა წილად ეს ღვთაებრივი პატივი; სწორედ ამიტომაა მისთვის შვილების გამაზდეანება უფრო დიდი ტრაგედია, ვიდრე ის განსაცდელი, რომელსაც უსჯულო ვარსქენისაგან პირადად მოელის (აქვე შევნიშნავთ, რომ გარკვეულწილად გასაგებიც შეიძლება იყოს წამებული დედოფლის ჩივილი, „ჩემდა მართოჲსა არიან ჭირნი ესეო“, რის უსაფუძვლობაში იაკობი დაბეჯითებით ცდილობს ხოლმე დაარწმუნოს თავისი სულიერი შვილი).

5. ბიზანტიური ძეგლის განხილვისას შეინიშნა, რომ ტექსტში მითითებულია ორგვარი სიბრძნის (ჭეშმარიტი და განქარვებადი) საკითხი, რაც ქრისტიანულ კულტურაში ერთერთ მნიშვნელოვან პრობლემად განიხილება. „წმ. შუშანიკის წამებაში“ ამ მხრივ საერთოდ არანაირი მინიშნება არაა მოცემული და ეს გასაგებიცაა: პირველ შემთხვევაში საუბარია ანტიკურ წარმართობაზე, რომელსაც ღრმა და შემდგომ – ქრისტიანიზირებული სიბრძნისმეტყველებითი საფუძველი გააჩნდა, ხოლო ქართულ ძეგლში სახეზეა მაზდეანური რელიგია – ის კი ქრისტიანულ კულტურაში სერიოზულ „გარეშე სიბრძნედ“ არ გაიაზრებოდა.

6. რა თქმა უნდა, სხვა არაერთ საკითხსა თუ მხატვრულ თავისებურებაზე შეიძლებოდა ყურადღების გამახვილება, (ვთქვათ, იაკობის თხზულების ლექსიკური სიმდიდრე, რაშიც ბიზანტიურ ძეგლთან მიმართებით არაერთი მსგავსი სიტყვის შემჩნევა შეიძლება; სხვადასხვა ეპიზოდის ხატოვანი აღწერა, ფაქიზი სულიერი განცდების სიღრმისეული გადმოცემა, საეკლესიო ფერწერას შემსგავსებული პასაჟები და

სხვ.), მაგრამ ამჯერად მხოლოდ წარმოდგენილი კვლევაძიების ზოგადი შედეგებით შემოვიფარგლებით.

დასასრულს ავტორებზე შევნიშნავთ: ბიზანტიელი ჰაგიოგრაფისგანგანსხვავებით, იაკობ ხუცესი უშუალოდ, მთელი არსებით ჩართულია მოწამებრივ ისტორიაში და ყველაფერს უდიდესი თანაგანცდით, თანალმობით, მრავალფეროვანი და სრულიად სხვადასხვაგვარი კუთხით აღიქვამს; ის არ არის გარეთ მდგომი, განყენებული, გარეშე თვალით შემფასებელი და მოვლენათა მშრალად დამფიქსირებელი მწერალი; მისი ამოცანა საგანგებოა – ღრმა სულიერებით აჩვენოს საზოგადოებას, უპირველეს ყოვლისა, სარწმუნოებისათვის თავდადებული და საქვეყნო ინტერესებს შეწირული პიროვნების ისტორია და ამით ის მსჯავრიც წარმოადგინოს, რწმენისა და სახელმწიფოს მოღალატეს რომ ელის ღვთისა და ერისაგან; შთამომავლობას კი დაუტოვოს ხსოვნა იმ წამებულისა, რომელიც ქრისტიანებისათვის გახდა წარუპარველი განძი, ზეგარდმო სიბრძნისა და ნიჭის მომმადლებელი, სულისა და ხორცის მკურნალი (ზიარების ტოლფასი), ამქვეყნიდან დაუბრკოლებლად „თანაწარმხდელი“ და უფალთან შემაერთებელი რწმენის, სასოებისა და სიყვარულის მომნიჭებელი, მრავალი თაობისათვის მლოცველი საუნჯე.

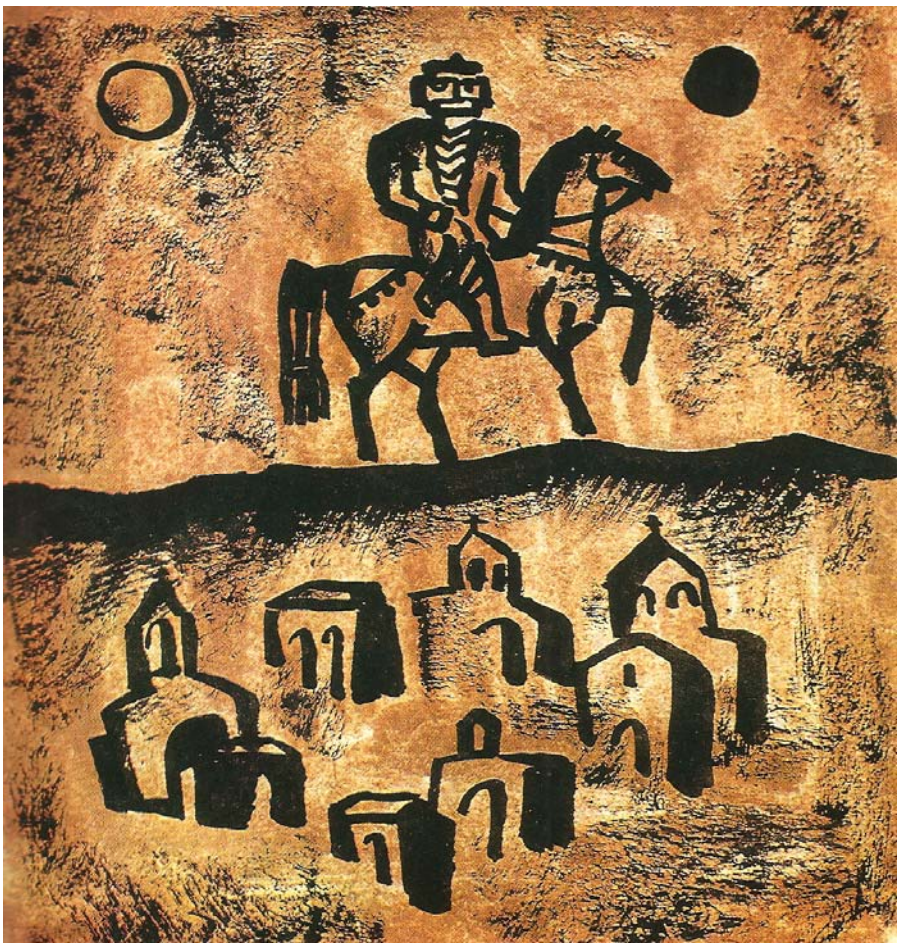
Giorgi Alibegashvili

"The Martyrdom of Saint Shushanik" and "The Martyrdom of Saint Sophia and Her Daughters" (Hagiographic Parallels)

Summary

Iakob Khutsesi's (Jakob the Priest) **"The Martyrdom of Saint Shushanik"** has been in the focus of many studies. The interest toward the work has never declined due to one particular reason, among many others, namely: if in the word "hagiography" the term "to write" (Greek "γράφω") is understood in the same meaning as it is used in relation to mural paintings (frescos) and icon-painting (iconography), it can be said that **"The Martyrdom of Saint Shushanik"** as if falls out of the medieval artistic framework; it conveys the martyr's human emotions much more impressively and convincingly, and its poetical worth is in line with the literary and aesthetic standards of the later period.

In order to illustrate this, a X c. revision of the Byzantine work "The Martyrdom of Saint Sophia and Her Daughters" is discussed, which is a classical example of hagiography written in accordance with the compulsory principles of the martyr genre. Intertextual compaison has revealed that **"The Martyrdom of Saint Shushanik"** in many aspects follows the martyrologic scheme, and in many terms demonstrates considerable peculiarities of high artistic merit; moreover, as most of the Georgian hagiographic works, it expresses national interests, which was due to the country's geopolitical location.



ილუსტრაციები
თენგიზ მირზაშვილისა

VIII

რევაზ სირაძე

აგიოგრაფიული სახისმეტყველების ერთი პარადიგმული ნიმუში (რამდენიმე შენიშვნა)

მივმართავთ ასეთ სახეს:

„განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნარითა“ („შუშანიკის წამება“, თ. X).

ამას წინ უძღვის შემდეგი სიტყვები:

„ექუსი წელი ციხესა მას შინა აღასრულა და წესიერებითა საღმრთოითა ჰყუაოდა: მარხვითა, მარადის მღვიძარებითა, ზედგომითა, თაყუნის-ცემითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთადთა მოუწყინებელად“... და ამას მოჰყვება ზემორე სიტყვები.

სულიერი ქნარი გულისხმობს „სულიერ ხმას“ (გნებავთ მუსიკას, სულიერ მუსიკას) და ეს შეიძლება დავუკავშიროთ ფსალმუნს, – ფსალმუნის კითხვისას აღძრულ შინაგან ხმას, ისეთს, როგორიც შინაგანი სულიერი ხმაა, ხმა სინდისისა, და მაინც, გადაწყვეტილად თუ არ ვამბობთ იმიტომ, რომ, როგორც დავინახეთ, აქ აღნიშნულია კითხვა „წიგნთადˮ, არაა გამოყოფილი ფსალმუნი (რომელიც აგრეთვე შეიძლებოდა მრავლობითში მოხსენებული ყოფილიყო, თანაც მასთან ერთად გვეგულისხმა სახარება („ევანგელე“). თუმცა ამ ვარაუდს ეწინააღმდეგება ის, რომ „წმიდამან შუშანიკ... ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავლნაო“ (თ. XX). ამას ემატება „სულიერი ქნარი“ (თ. X), თანაც ეს, განმაბრწყინებელი და განმაშუენებელი რამ, მომდინარეობს წმ. შუშანიკის უკვე შინაგან ძალად ქცეული სულიერებიდან. ეს მისი შინაგანი „ხმაა“. ეს ხმა ანათებს და „განაბრწყინებს“ საკანს, მისეული სინათლე კი ისმის.

„საფუძველთა საფუძველი ყოველივესი და, მათ შორის, ღვთაებრივი ნათლისა და თვით სიბნელისა (თანაც ეს არაა ღვთაებრივი წყვდიადი) წმ. იოანე ღვთისმეტყველის ცნობილი გააზრებანია:

„მის თანა ცხორებაჲ იყო; და ცხორებაჲ იგი იყო ნათელი კაცთა. და ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს, და ბნელი იგი მას ვერ ეწია“ (ი. 1, 4-5).

ამას იოანე ოქროპირი განმარტავს:

„ნათლად სიკუდილსაცა უწესს და საცთურსაცა, რამეთუ ნათელი ესე ხილული არა ბნელსა შინა ჩანს, არამედ თჳნიერ ბნელსა ნათობს, ხოლო, რაჟამს ბნელი მოიწიოს, ბნელდის იგიცა... ბრწყინავს ყოველსა ადგილსა ძალითა თჳსითა, ამისთჳს იტყჳს, ვითარმედ: „ბნელი ვერ მას ეწია“ (ი. 1,5), რამეთუ არს უძლეველ და არა დაემკვიდრების სულთა შინა, რომელთა არა სწადოდის განათლებად“ (ოქროპირი 1993: 47).

ა. პ. ლოპუხინის განმარტება ასეთია:

4. „Логос и сам был жизнью, т.е. Существом Божественым, что жизнь находится в Боге... Как без материального света в мире была бы невозможно никакая жизнь, так и без проевещающего действия Логоса не било бы возможно людям сделать хотя несколько шагов вперед по пути вравственному самоусовершерменствованию“.

5. „...Смысль русского перевода такой: тьме не удалось заглушать, потушить дойствис в людях Логоса. В таком смысле талковали это виражение многие древные Отцы и Учители Церкви, и равно многие из новейших эгзегетов“ (ლოპუხინი 1987: 314-315).

(სწორედ ამასვე ადასტურებს ახალი აღთქმისა და ფსალმუნთა მართლმადიდებლური ტექსტის ინგლისური გამოცემის იოანეს სახარების სათანადო სქოლიოები: ბიბლია. 1,4-5).

ზემომოხმობილი განმარტებების კვალობაზე, ნათელი, რომელიც შემოიტანა წმ. შუშანიკმა საკანში, აცოცხლებს და ამშვენიერებს იქაურობას, სიცოცხლესა ჰფენს, ანუ ეს ის ძალაა, რომელსაც ყველაფერში შეაქვს მშვენიერება. ეს იგივე წმინდა სულია. არსის (და არსებობის შინაგანი გამონათებაა). არაღამეული ნათელია, თანაც „ნათელი ბნელსა შინა“. იგი აქრობს სიბნელეს.

მგონი, ყოველივე ეს (და გაცილებით მეტი) აკუმულირებულია „შუშანიკის წამების“ განხილულ სიტყვებში, მეტადრე იმით, რომ ეხმიანება „იოანეს სახარების დასაწყისს“ (ი. 1,1-5).

ყოველივე ეს არის საღვთისმეტყველო განმარტება. ამავე თვალთახედვით მასზე კიდევ ბევრი რამ შეიძლებოდა თქმულიყო, მაგრამ ამჯერად ჩვენი მიზანია შეძლებისდაგვარად წარმოვადგინოთ გააზრებანი საერო თვალსაზრისითაც. ამ-

გვარი ტრადიცია არსებობს ბიზანტიურ ესთეტიკის ნარკვევებშიაც, ქართულ ესთეტიკაშიც და ლიტერატურის ისტორიებში. ცხადია, რომ არსებითი თეოლოგიური გააზრებანია და მის მიხედვით უნდა ხდებოდეს ესთეტიკური შეხედულებების კორექცია.

ორივე თვალთახედვისათვის გასათვალისწინებელია შემდეგი რამ:

მზექალა შანიძის მიერ გამოცემულ ფსალმუნებს დაერთვის „გამოკვლევაჲ ძალისა ფსალმუნთაჲსა“ ათანასე ალექსანდრიელისა, რომელშიაც ნათქვამია, რომ ფსალმუნთა სიტყვები უნდა აღვიქვათ როგორც ჩვენივე სათქმელი.

ბიბლიის მოთხრობითი ჟანრის ნაწარმოებებისადმი მკითხველს სხვაგვარი მიმართება აქვს. ფსალმუნი კი უშუალოდ ჩვენივე განცდებს გადმოსცემს: „არა თუ ვითარცა დაბადებასა შინა სხუასა სიტყუათა მოგვითხრობს, ვითარმედ: ღმერთი იტყოდა და მოსე მიუგებდა; და კუალად: ეტყოდა ვითარცა აბრაჰამს“, ფსალმუნით „კაცი გალობით შეასხამნ თავისა მაგიერ“. მოთხრობითი ჟანრისაგან ფსალმუნებს ის განასხვავებს, რომ „რაჟამს ვინმე ფსალმუნებნ, არა თუ ვითარმცა ვინ სხუაჲ განრებულ არნ და იტანჯებინ, გინა თუ ჰმადლობნ და ევედრებინ და აკურთხევნ, არამედ თჳსით გონებით უგალობნ და ადიდებნ ღმერთსა და თჳსი იგი სიტყუაჲ ამსახურის და წინასწარმეტყუელებნ და ესრჱთ მიწევნულ ყოველთა ფსალმუნთაგან უფროსსა გულისხმის-ყოფა აღძრვად სულისა ჩვენითა და გონებითა ლოცვად. ესრეთ შევჰრაცხოთ, ვითარმცა ჩუენ ვართ“ (შანიძე 1960: 442).

ნათელი სულიერებას გამოხატავს, რათა სულიერების გასაგნება არ მოხდეს. საგნებსაც ნათელი ასულიერებს. იგი საგნებს „სულს უდგამს“, უკუნეთიდან ამოჰყავს. უნათლო საგნები არარაობაში ინთქმებიან, ისინი ჩვენთვის არ არსებობენ. ნათელი სულისა და საგნის შემაერთებელია. „სული“ საგანთან მიდის როგორც სინათლე, „სული“ სინათლეა. იგი ჩვენი გონების სიხარულია. არ შეიძლება იგი ემსგავსოს მწუხარებას. მწუხარება ნათლის მოკლებაა, ანუ ნათლის მწუხრია.

ნათელი ყველაფერზე თავისთავადი რამაა. რა არის ნათელი? ნათელია ის, რაც გამოავლენს საგნებსა და თავისთავს, მაგრამ მარტო ეს როდია ნათელი. ნათელი ნათელი

იქნება, თუნდაც ის შეუცნობელი იყოს. ყოველივე შეიძლება ნათელმოსილი გახდეს, ნათელი კი შესაძლებელია ყოველივეს გარეშე.

ეს ნათელი „სულითა საცნაურია“. სულიერი ნათელი ახლავს ხილულ ნათელსაც, მას მხოლოდ ზემხედველობა შეიგრძნობს.

ნათელი თავისთავად, წმინდად და შეურევლად რაღაცას გამოხატავს. ეს „რაღაც“ მასშივეა, მისი ძალაა, მისია. მას აგრეთვე შეუძლია გამოხატოს შორეული „რაღაც“. ასე რომ, ნათელი ყოველთვის ესთეტიკური რაობაა, მშვენიერებისა და ამაღლებულობის მომფენია.

თავისთავადობით, სულიერებითა და ზესრულობით ნათელი ყოველივე არსებულზე ზეამაღლებულია. ამიტომაა, რომ სიკეთისა და სილამაზის გამოსახატავად ნათელზე უკეთესი არაფერია.

სინათლე სიწმინდის სიმბოლო იყო. მოდის სხივი და მოაქვს ამხელა სიკეთე „არაფრის ფასად“, ასე სუფთად და „თვითმიზნურად“. ამაზე მეტი სილამაზე და სიკეთე რაღა შეიძლებოდა ამქვეყნად. თანაც, მოდიოდა სიკეთე ხელშეუხებელი, ვერმისაწვდომი და წმინდა, როგორც ეთეროვანი „რაღაც“.

ნათელზე უფრო წმინდა შეიძლება იყოს მხოლოდ აზრი.

ნათელი ზებუნებრივია თავისი სიმარტივით და სისპეტაკით. ამ სიმარტივეში დიდი სირთულეა. ნათელზე სულ მარტივი ფიქრითაც კი ზეცასა და მიწას ვაკავშირებთ.

ყოველი დიდი წყვდიადის სიღრმეში კაცს ეგულება ნათელი.

ბოროტებაც ესწრაფვის სინათლეს, რადგან ბოროტება გრძნობს თავის მანკიერებას და სურს ებრძოლოს სიკეთეს. ამიტომაც სურს მას ნათელს დაემსგავსოს, მაგრამ მისი ნათელი არაა ზეაღმავალი სინათლე. იგი იფერფლება ქვედამხიდველი ძალით.

მშვენიერება კი ნათელია, ზეცით მოსული.

ნათლის ესთეტიკა მზის ესთეტიკას დაემყარა, მაგრამ მეტი სულიერება და სიღრმე მოიტანა. მზის ესთეტიკა ჯერ კიდევ მარტივია. ვერ სცილდება საგნებს. ნათელი თვითონაა ესთეტიკური რაობა.

ცხადია, არა ზემოაღნიშნული სახის კონკრეტული შინაარსის განმარტებისათვის, არამედ სათანადო პარადიგმული

სივრცის გასათვალისწინებლად მოვიხმობთ სახისმეტყველების ვრცელ სფეროს:

უძველესი კულტი მზისა, „მზეშინა“, „ლილე“ და „რიჭა“, დედოფლის მინდვრისა და ლევკოთეას, ანუ თეთრი ქალღმერთის (სტრაბონი) ტაძრები, სვანური ლემი და ზოგადქართული ბორჯღალი, დალის თმების ნათელი, მითოსური მზის თვალი ვაზის მტევანში, ყამარქალი და, უფრო მეტად, მზექალები და მზეჭაბუკები, თუშური მილივნები და დასავლური ჩიჩილაკი, კოლხური მითოსური რელიქტები მეგრულ ენასა და ეთნოგრაფიაში...

„მონათვლის“ ქართული გააზრება, უძველესი სახე ქართული ჯვრებისა, ჯვარი ვაზისა და „სვეტიცხოველი“, ქართველ აგიოგრაფთა ანტისოლარული პოლემიკა, „შენ ხარ ვენახი“, „ამირანდარეჯანიანის“ „მზის ჭაბუკები“, თამარ – IV ჰიპოსტასის მზიური სახება, „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული მზე, დ. გურამიშვილის „მზეთა-მზე“, ნ. ბარათაშვილის – „მშვენიერება ნათელია ზეცით მოსული“, მზისა და ნათლის ტროპიკა გალაკტიონის პოეზიაში. – აი, ზოგადად ის თვალსაწიერი, რომელიც გვიჩვენებს, რომ **ქ ა რ თ უ ლ ი** ს ა ხ ი ს მ ე ტ ყ ვ ე ლ ე ბ ი ს ს ა ფ უ ძ ვ ე ლ თ ა ს ა ფ უ ძ ვ ე ლ ი ა მ ზ ი ს ა დ ა ნ ა თ ლ ი ს ე ს თ ე ტ ი კ ა (სირაძე 1987: 3).

აი, ამ ვრცელ და ზედროულ კონტექსტში უნდა ჩაიწეროს ზემოაღნიშნული პარადიგმული სახე „შუშანიკის წამებიდან“.

დამოწმებანი:

ბიბლია: ი. 1,4-5: The Orthodox study Bible (New Testament and Psalms).

ლოპუხინი 1987: Толковая Библья. Стокгольм: 1987 (იოანეს სახარება I,4-5). 1987.

ოქროპირი 1993: წმ. იოანე ოქროპირი. განმარტება იოანეს სახარებისა. I, თბ.: „მერკური “, 1993.

სირაძე 1987: სირაძე რ. ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები (თავი: ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის). თბ.: „განათლება“, 1987.

შანიძე 1960: ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები (X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით). გამოსცა მ. შანიძემ. თბ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1960.

Revaz Siradze

One Paradigmatic Sample of Hagiographic Tropology (several remarks)

Summary

The paper deals with one paradigmatic image of *The Martyrdom of St.Shushanik*: „განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერთა მით ქნარითა“ [The entire prison was made radiant and beautiful as she shone with every virtue] (translated by Jumber Cholobargiani).

The metaphysics of radiant (and the aesthetics of radiant) makes this image paradigmatic.

In this work an attempt is made to interpret the mentioned image also with metaphysical content as well as according to the aesthetics of the radiant.

ლაურა გრიგოლაშვილი

სძალი ქრისტესი

იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამების“ სახეობრივ სისტემაში სიმბოლოს – სძალი ქრისტესი – ცენტრალური ადგილი უკავია.* ძეგლის შესწავლის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე აღნიშნული სიმბოლოს მნიშვნელობაზე პირველად ყურადღება მანანა გიგინეიშვილმა გაამახვილა (გიგინეიშვილი 1972: 223-233). მან ცხადყო, რომ ეს სიმბოლო მოწამის სახესაც ძერწავს, სიუჟეტურ თხრობასაც წარმართავს და ნაწარმოებს კომპოზიციურადაც კრავს. „იაკობ ხუცესმა ამქვეყნიური პატივის მომასწავებელ სამკაულთა ნაცვლად ბორკილებით შემკული და ქრისტეს სასძლოდ გამზადებული შუშანიკის ამაღლება დაგვიხატა“, – დასძენს მკვლევარი (გიგინეიშვილი 1978: 231). ამ სიმბოლოს ძალზე საყურადღებო წახნაგებია გამოკვეთილი რ. სირაძის ნააზრევშიც: „იაკობ ცურტაველი შუშანიკს უწოდებს „ტარიგსა“ და „ქრისტეს სძალს“. შუშანიკი, რომელიც განუდგა ქმარს და ოჯახს, შინაგანად ხელახლა განიმსჭვალა ქალწულებრივი უმანკოებით და ამგვარად წარმოდგება ქრისტეს სძლად“ (სირაძე 1978:37). მანამდე კი, შეიძლება ითქვას, ეს უაღრესად ტევადი და მნიშვნელოვანი სახე-სიმბოლო მეცნიერთა ყურადღების მიღმა იყო დარჩენილი, რასაც თავისი ახსნა შეიძლება მოეძებნოს: ეპოქის იდეოლოგიური ატმოსფერო არ მოითხოვდა ძველი ქართული მწერლობის სადვთისმეტყველო შინაარსის მქონე სიმბოლოთა ჰერმენევტიკულ გააზრებას.

სამაგიეროდ, ქართულ სამწერლობო ტრადიციაში აღნიშნული სიმბოლოს მნიშვნელობა თავიდანვე იყო გაცნობიერე-

---

* სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად ერთმანეთის სინონიმებად გვხვდება ტერმინები: სახე, სიმბოლო, მეტაფორა, შესიტყვება... მე უპირატესობას ვანიჭებ სიმბოლოს, რადგან ვეფუძნები თვალსაზრისს, რომ მედიევალურ კულტურაში სწორედ სიმბოლოს აკისრია როგორც ონტოლოგიური, ისე ესთეტიკური ფუნქცია, რადგან სწორედ ის გვევლინება გრძნობადი და ზეგრძნობადი სინამდვილის შემაკავშირებელ სახედ. მას შეუძლია ლოგიკურ დეფინიციათა მიღმა მყოფი რეალობის გამოხატვა. სიმბოლოს ძვ. ბერძნული განმარტება – ორად გატეხილი ხის ნაჭერი – ორობითობას გულისხმობდა. სიმბოლოც მხატვრულ ნააზრევში გარე და შიდა სინამდვილის ერთდროულად მომცველია. შუასაუკუნეობრივი კულტურის ძირითადი ესთეტიკური პრინციპი კი სწორედ მატერიალური და სულიერი სამყაროს ერთიანობას ეფუძნება.

ბული და შუშანიკის სახესთან დაკავშირებულ სიმბოლოთა შორის დომინირებული ადგილი ეკავა. თვით „შუშანიკის წამებაში“, V საუკუნეში შექმნილ ძეგლში, „სძალი ქრისტესი“ ორჯერაა მოხმობილი. ჯოჯიკი მიმართავს დედოფალს: „სძალო და მჴევალო ქრისტჱსო“ (ძეგლები 1963:26). იგივე შინაარსია ჩაქსოვილი იაკობ ხუცესის ნათქვამში: „ვიხილე ტარიგი იგი ქრისტჱსი შუენიერად ვითარცა სძალი შემკული მათგან“ (ძეგლები 1963:22). ეს სიმბოლო იკვეთება წმ. შუშანიკისადმი მიძღვნილ ერთსტროფიან „ოხითაჲსში“:

წამებისა გჳრგჳნითა შეიმკუე მეუღლისა შენისაგან, დედოფალო შუშანიკ,

და წარმავალისა დედოფლობისა წილ მოიგე სუფევაჲ წარუვალი,

და აწ კადნიერად მდგომარე ხარ წინაშე სიძისა შენისა უკუდავისა ქრსიტჱსა“.

მეოხ გუეყავ მაქებელთა შენთა, სანატრელო (ცურტაველი 1938: 64).

მ. საბინინის „საქართველოს სამოთხეში“ გამოქვეყნებულ „შუშანიკის წამებას“ ეპიგრაფად წამძღვარებული აქვს ნიკოლოზ თბილელის ერთსტროფიანი იამბიკო, სადაც წამებული დედოფალი ზეციური სიძისკენ მსწრაფ დედადაა დასახული:

სიყუარულისა საყუარელისად მცულელად,
ბუნებით დედას, მამათაცა უმჴნესსა,
აზარმაცითგან სტვინავს დედოფალსა,
შუშანიკ მსრბოლსა სიძისად ზეცათასა
თეკლებრ, მეუღლე მისი – ეთემეროზა.
(საბინინი 1882: 181)

„შუშანიკის წამების“ ანტონ კათალიკოსისეულ რედაქციაში კი აღნიშნული სიმბოლო ძეგლის სახეობრივი სისტემის ღერძია. ეპიგრაფშივე, რომელიც თავად ანტონ კათალიკოსს ეკუთვნის, აქცენტირებულია – შუშანიკი, როგორც სძალი ქრისტესი:

ღუარის სადენით სადა შევიდა სიძე
მტილსა, რათამცა განიხილნეს ხილნარნი,
მიეცი მუნ შენ ეტლად ამინადაბის
დასაჯდომელად ღმერთ-მთავრობითისა ღმრთის,
შუშანიკ, სძალო სიძისა საყუარელო.
(ძეგლები 1980: 85)

თხზულების დასაწყისში საუბარია შუშანიკზე, როგორც სძლობისთვის მოწიფულ ქალწულზე, როგორც „სიბრძნის მჴმეველ სძალზე“, რომელიც მშობელთა სურვილით მისთხოვდა ვარსქენს. მოწამებრივ გზაზე შემდგარ დედოფალს კი ანტონ კათალიკოსი უკვე მოიხსენიებს როგორც ქრისტეს სძალს: „ხოლო შე-რა-ვიდეს ციხედ და შეაყენეს წმიდაჲ იგი საპყრობილესა შინა... მაშინ სანატრელი სძალი ქრისტესი, ... ქმნილებასა ოქროჲსასა ემჰსგავსებოდა“ (ძეგლები 1980: 97). „და ესრეთ ნეტარი იგი, სული მისი სძალი ქრისტესი, ეტყოდა თავსა თჳსსა და სიძესა: „ნარდიონმან ჩემმან გამოჰსცა სუნნელებაჲ“ (ძეგლები 1980: 97); „იხარებდა სულითა შემოსილი სამოსლითა მაცხოვარებისათა და კუართითა მხიარულებისათა და ვითარცა სიძეჲ მიტროგარემოდებული და ვითარცა სძალი სამკაულითა შემკული“, ... ესრეთ აღმოაცენა უფალმან სიმართლეჲ და სიხარული წმიდისა თჳსისა შორის“ (ძეგლები 1980:98), „ხოლო ოდეს მოიწია ჟამი უკუდავისა მიერ სიძისა მისდამი წოდებისა სძლისა თჳსისა, მოუწოდა სძალმან და მოწამემან ეპისკოპოსსა სახლისა თჳსისასა აფოცს და მადლობასა აღუარებდა მოწლეობისათჳს მისისა“ (ძეგლები 1980:104); „აღესრულა უკუე მოწამე და სძალი ქრისტესი შუშანიკ თთუესა ოკდონბერსა“... (ძეგლები 1980: 104).

ანტონ კათალიკოსის თხზულებაში, როგორც ცნობილია, ჩართულია ციტატები იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამებიდან“ და, ბუნებრივია, მას თავის ნაწარმოებში ორივე პასაჟი, სადაც წმ. შუშანიკი მოხსენებულია ქრისტეს სძლად, შეტანილი აქვს.

ამ ფონზე ჩემი ყურადღება მიიპყრო „შუშანიკის წამების“ სომხურმა რედაქციებმა* (როგორც ვრცელმა, ისე მოკლემ), რომლებიც კატეგორიულად ემიჯნებიან ამ სახე-სიმბოლოს. სომხურ რედაქციებში გვხვდება „ტარიგი“, „მხევალი“, მაგრამ არ ჩანს „სძალი ქრისტესი“.

რით უნდა აიხსნას ეს ვითარება? სასულიერო/საეკლესიო ლიტერატურაში ჩახედულ ადამიანს გაახსენდება, რომ „სძალი ქრისტესი“, როგორც სიმბოლო, თითქმის ყოველთვის ქრისტესმობაძავ ქალწულ-მოწამეებთან არის დაკავშირებუ-

* ვსარგებლობ ი. აბულაძის მეცნიერული თარგმანებით „შუშანიკის წამების“ სომხური რედაქციებისა (აბულაძე 1978).

ლი; ქრისტეს სძლად იწოდებიან: წმ. პირველმოწამე თეკლა, წმ. ეკატერინე, წმ. აღათია, წმ. ეფემია, წმ. პელაგია, ღირსმოწამე თებრონია, წმ. ტატიანა, წმ. დოროთეა, წმ. ბარბარე...

წმ. ეკატერინეს შესახებ მოგვითხრობენ, რომ მან, ალექსანდრიის მმართველის ასულმა, გონიერებითა და ბრწყინვალე განათლებით გამორჩეულმა ქალწულმა, ფარულად მიიღო ქრისტიანობა. სიზმრისეულ ჩვენებაში მას გამოეცხადა ღვთისმშობელი ყრმა იესოთი. უფალმა ბეჭედი უბოძა ეკატერინეს. ქალწულის ცდუნებას შეეცადა იმპერატორი მაქსიმიანე (305-313), ცოლობა სთხოვა, მაგრამ ეკატერინემ ყველას წინაშე განაცხადა, რომ თავის ზეციურ სიძეს – ქრისტეს ვერ უღალატებდა. მას ჯალათებმა თავი მოჰკვეთეს. წმ. ეკატერინე ერთ-ერთი პირველი ქალწულ-მოწამეა, პირველი სძალი ქრისტესი.*

ცნობილია ისიც, რომ მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დადგენილებებით განმტკიცდა თვალსაზრისი, რომ ქრისტეს სძალი ეწოდებათ ღვთისათვის თავშეწირულ ქალწულებს. ქლკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მიღებულ იქნა კანონი იმ ქალწულთა შესახებ, რომელთაც ღმერთს მიუძღვნეს თავი. მათ უარი უნდა ეთქვათ ქორწინებაზე, რათა არ ეღალატათ ქრისტესთვის, ზეციური სასიძოსთვის. ამის გამო ენიჭებოდათ წმ. ქალწულის პატივი და წმინდანებად იწოდებოდნენ (კანონები 2007: 341).

ამ თვალთახედვას ზურგს უმაგრებს იგავი ათი ქალწულის შესახებ (მათე 25, 1-13), რომელსაც გ. ტაბიძეც ეხმიანება სათუთი სტრიქონებით: „ათი ქალწული სანთელით ათით ელოდენ სიძეს“... („ათი ქალწული“).

ჩანს, „შუშანიკის წამების სომხური რედაქციის ავტორს შეუფერებლად მიუჩნევია პიტიახშის მეუღლის, ოთხი შვილის დედის, შუშანიკის მოხსენიება „ქრისტეს სძლად“. მაგრამ ჩნდება კითხვა: იაკობ ხუცესი ტრადიციას უპირისპირდება? ის თავს უფლებას აძლევს გადაუხვიოს მცნებას? დასმული კითხვები გვიბიძგებს ვეძიოთ აღნიშნული სიმბო-

* წმ. ნინოს ცხოვრების არსენ ბერისეულ რედაქციაში მოთხრობილია, როგორი სიმტკიცით აღუდგა წმ. რიფსიმე, როგორც სძალი ქრისტესი თრდატ მეფის ძალადობას: „უწყალო მსაჯულო, მე ზეცისა სასძლოსა მითხოვილ ვარ და შენ ვითარ იკადნიერებ ამას“ (ძეგლები 1971:58).

ლოს ღრმა ფესვები, რათა კონცეპტუალურად ძალზე დატვირთული სიმბოლოს არსს ჩავწვდეთ.

აღსანიშნავია, რომ „სძალი ქრისტესი“ არ გვხვდება არც ძველ და არც ახალ აღთქმაში. თუმცა, უდავოა, რომ ეს სიმბოლო სწორედ ბიბლიის წიაღშია აღმოცენებული, აქაა მომზადებული ნიადაგი, აქვე იკვეთება გზა, რომელსაც ბუნებრივად მივყავართ ამ სახე-სიმბოლოსთან.

ძველი აღთქმა არაერთხელ მიგვანიშნებს საქორწინო ურთიერთობაზე ღმერთსა და მის რჩეულ ხალხს შორის. ჯერ კიდევ ოსია წინასწარმეტყველებს ღვთისა და ისრაელის კავშირზე, რომელიც, საღვთისმეტყველო სწავლებით, მომასწავებელია ქრისტესა და ეკლესიის ქორწინებისა. ღმერთი აუწყებს თავის ხალხს: „და მოგითხოო შენ თავისა ჩემისა საუკუნოდ. და მოგითხოო შენ თავისა ჩემისა სარწმუნოებით, და იცნა შენ უფალი“ (ოსია 2, 19-20). მიიჩნევენ, რომ ესაა გულმხურვალე მოწოდება, ხმობა ეკლესიისა, შეემცნოს უფალს, გახდეს სძალი ქრისტესი.

„ქება-ქებათაჲს“ კომენტატორებმაც ძველი აღთქმის ამ ყველაზე იდუმალ წიგნში დაინახეს ღმრთისა და მისი რჩეული ხალხის საქორწინო ურთიერთობის ალეგორია, სიტყვისა და სხეულის შეკავშირების იგავი, იესო ქრისტესა და ეკლესიის, ანუ ქრისტესა და ყოველი ადამიანის შეერთების (ერთქმნის) განმადიდებელი ჰიმნი.

ბიბლიაში შეინიშნება ამ იდეის თანდათანობითი განვითარება. თუ ოსია ღმერთს უწოდებს თავისი ხალხის სასიძოს, ახალი აღთქმის იგავებით (მათე 25,1-13; მათე 22, 1-13) მინიშნებულია, რომ ღმერთი სწორედ ქრისტეში ხორციელდება სიძედ. „ახალი აღთქმა“ ღაღადებს იესოს ახალ კავშირზე კაცობრიობასთან, თითოეულ ადამიანთან. თუ ძველი აღთქმა, სინას მთაზე რომ დაიდო ღმერთსა და ისრაელს შორის, საქორწინო კონტრაქტია, რომელიც სისხლის შხეფებითაა ბეჭედდასმული, ახალი აღთქმა ახალი საქორწინო კავშირია, რომელიც არ დაირღვევა არასდროს, რადგან დაბეჭდილია იესო ქრისტეს სისხლით.

ბეჭედი ის ბიბლიური სიმბოლოა, რომლითაც აღიბეჭდა ქრისტე და მიიღო უფლებამოსილება აღასრულოს ღმრთის საქმენი, სწორედ ამ ბეჭდით აღბეჭდილი გაბრწყინდა და

გამოვლინდა როგორც ძე ღმრთისა (იოანე 10-36). ამ ნათლის თანაზიარი ხდება ქრისტეს ბეჭდით აღბეჭდილი ადამიანიც.* პავლე მოციქულის ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „რამეთუ გაშურებ თქუენ ღმრთისა შურსა, რამეთუ მიგათხოვენ თქუენ ერთსა მამაკაცსა ქალწულად წმიდად წარდგინებად ქრისტესა“ (2 კორ. 11, 2). ეს საქორწინო წინადადება ყველა მორწმუნეს უხმობს, ყველას მოუწოდებს განემზადოს ქრისტეს სასძლოდ. აქ არაა გარჩეული დედაკაცი და მამაკაცი, აქ არ იგულისხმებიან მხოლოდ ქალწულ-მოწამეები.

სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველიც განმარტავს: „სიძე – ქრისტე ბეჭედს უძღვნის სულს, რაც სულიწმიდისაგან დაწინდვას გულისხმობს. როგორც სასძლო შეუღლებამდე სიძისგან მხოლოდ დაწინდულია, ხოლო მზითევსაც და მისთვის შეპირებული საჩუქრების მიღებას შეუღლების შემდეგ მოელის, ასევე სასძლო – მორწმუნეთა ეკლესია და თითოეული ჩვენგანის სული თავდაპირველად სასიძოსაგან – ქრისტესგან მარტოოდენ სულიწმიდით დაიწინდვის. შემდეგ ეძლევა საუკუნო დიდება და სასუფეველი ცათაჲ“ (სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი 1992:91). ე. ი. ქრისტეს სასძლოდ მოიაზრება მორწმუნეთა ეკლესიაც და თითოეული ჩვენგანის სულიც, აღთქმა ვრცელდება ყველაზე, ვინც ეზიარა ქრისტეს ხორცსა და სისხლს.

დიდი სომეხი პოეტი გრიგოლ ნარეკაცი შეჰღაღადებს უფალს: „Горе мне, когда иссякнет масло в светильнике, Ибо не загорится он вновь“ (ნარეკაცი 1988: 50). აღმსარებელი თავის განცდებს გამოხატავს სახარებისეული იგავით 10 ქალწულის შესახებ. ის სულელ ქალწულთა შორის ხედავს თავს და მათსავით დაუკარგავს იმედი ღვთაებრივი ქორწინებისა.

დავით გურამიშვილიც მოუწოდებს თავს:

ნუ გძინავს, სულო, აწ განიღვიძე,
რომ არ შეიქნა ლამპარშრეტილი,
შუაღამისას მოვიდეს სიძე,
გარეთ არ დარჩე კარდაკლეტილი.

---

* ქართული მწერლობის ერთ უძველეს და მრავალი თვალსაზრისით საყურადღებო ძეგლში – „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ სპარსელი გვირობანდაკი თავის გაქრისტიანებას ბეჭდის სიმბოლოთი გვამცნობს: „ხოლო მე ქრისტეს ბეჭედი მომიღებიეს და ქრისტეს ტოზიკსა ვტოზიკობ, რამეთუ ქრისტჱს ბეჭდითა აღბეჭდულ ვარ“ (ძეგლები 1963: 30).

ასეთი მაგალითების მოტანა მრავლად შეიძლება. ყოველივე ეს კი გვაძლევს უფლებას, დავასკვნათ, რომ სიმბოლო – სძალი ქრისტესი – უნივერსალური შინაარსისაა და არ კარგავს ცხოველმყოფელობას საუკუნეთა მანძილზე გვიანი ანტიკურობიდან მოკიდებული, გვიანი შუასაუკუნეების ჩათვლით.

წმ. შუშანიკი, რომელიც იყო „მოშიში ღმრთისაჲ სიყრმითგან თჳსით“, ღვთის შემეცნების გზაზე დგას. იგი ემიჯნება ვარსქენს, როგორც ქრისტეს მოღალატეს, როგორც ორგულსა და მხდალს. საპყრობილეში მყოფი დედოფალი მოწამეობის გზას დაადგება. მისი ყოფა, როგორც იაკობ ხუცესი მოგვითხრობს, ასკეტურია, ბერმონაზვნურია. სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის აღწერით, ასკეტური ყოფისთვის დამახასიათებელია: „მარხვა, მკაცრი პირობები, ღვწა, რკინის ბორკილები, წყლული, კოჭრები ფეხზე, თივის უხეში ქვეშაგებელი და სხვა ყველანაირი სიმძიმე ყოფისა (სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი 1917:236). თითქოს წმ. შუშანიკის ღვაწლის შესახებ მოგვითხრობს ახალი ღვთისმეტყველი. გავიხსენოთ ტექსტი: „და მიერ დღითგან, ვინაჲთგან პყრობილ ყვეს იგი ციხესა მას შინა, სასთაულსა ზედა არა მიდვის, გარნა ალიზი ერთი დაიდვის სასთუნალ. და ქუესაგებელად იყო გირჯაკი ერთი ძუელი და კაცთა თუალისა – სასთაულ ერთი ხალენისა უცნ სასთუნლით კერძო და თაყუანის საცემელად კილიკი ერთი მცირჱ ქუე წარუგდებიედ, და გრწყილი და ტილი მოუგონებელი ადგილსა მას დასხმულ იყო“ (ძეგლები 1963: 38-39).

საჭიროდ მივიჩნევ აქვე გავამახვილო ყურადღება ასკეზის ფენომენოლოგიაში შემუშავებულ საინტერესო კონცეფციაზე: ღმერთთან ადამიანის ურთიერთობის მთელი პროცესი ტრადიციულად ორ დიდ ნაწილად იყოფა: ერთია – ღვწა, ქმედება (პრაქსისი) და მეორე – ჭვრეტა (თეორია). თუმცა არ შეიძლება პრაქსისი და თეორია მივიჩნიოთ ერთმანეთის მონაცვლე თანმიმდევრულ საფეხურებად. არა მხოლოდ პრაქსისია შესრუტული თეორიაში, არამედ გარკვეულწილად პირიქითაც შეიძლება დავუშვათ, კავშირი მათ შორის ორმხრივია (ხორუჟი 1998:89). წმ. მაქსიმე აღმსარებელი განმარტავს: „ჭვრეტა ქმედების გარეშე, თეორია, გაუმყარებელი პრაქტიკით, არაფრით განსხვავდება წარმოსახვისაგან, ეფემერული ფანტაზიისაგან... ასევე ქმედებაც, თუ ის გაცხოვე-

ლებული არ არის ჭვრეტით, უნაყოფოა და გაქვავებული, როგორც კერპი“ (ლოსკი 1972: 106). წმ. შუშანიკიც სწორედ ამ საფეხურებს გადის.

ეკლესიის მამათა სწავლებით, ადამიანის სულიერი განვითარების გზა თეოზისით, განღმრთობით მთავრდება. განღმრთობის საფუძვლად მიჩნეულია პეტრე მოციქულის შეგონება: „რომელთაგან დიდ-დიდნი და პატიოსანნი აღთქუმანი ჩუენ მოგუანიჭნა, რაჲთა ამის მიერ იქმნნეთ საღმრთოჲსა მის ზიარ ბუნებისა“ (2 პეტრე 1, 4). განღმრთობაა ღვაწლის მიზანი და საბოლოო შედეგი, ადამიანის მოვალეობის აღსრულების დამაგვირგვინებელი ეტაპი. როგორც პ. მინინი შენიშნავს, „განღმრთობა არის არა იდეა, არა თეორია, არა დოგმა, არამედ უწინარეს ყოვლისა და ყველაფერზე მეტად შინაგანი ცხოვრების ფაქტი... სწორედ ამ ფაქტს ეფუძნებიან მამები თავიანთი სოტეროლოგიური, ეთიკური და ესქატოლოგიური მოძღვრების განმარტებისას“ (მინინი 1991: 339-340). საღვთისმეტყველო გაგებით, განღმრთობა შედეგია განკაცებისა, ღმერთი იმიტომ განკაცდა, რომ ადამიანი განიღმრთოს.

წმ. შუშანიკის ღვაწლიც გასხივოსნებულია სულიერებით, მისი ყოველი სიტყვა, ყოველი ფრაზა გამსჭვალულია სიყვარულით, სასოებით, რწმენით. მის ქმედებასა და ქცევას ღვთაებრივი ნათელი ადგას („განანათლა ყოველი ციხჱ სულიერითა მით ქნარითა“). იგი ბრძანადმეტყველებს: „ესე ყოველი ცხორებაჲ, ვითარცა ყუავილი ველთა წარმავალ არს და დაუდგრომელ, და ვინ სთესა – მოიმკო და ვინ განაბნია გლახაკთათჳს – შეიკრიბა, და რომელმან წარიწყმიდოს თავი თჳსი, მან პოოს იგი, რომელმან ადიდა იგი“ (ძეგლები 1963: 27).

წმ. შუშანიკი ნეტარებს, სიყვარულით ეთხოვება ირგვლივ მყოფთ და სიყვარულითვე გამსჭვალული ესწრაფვის მარადიულ სამყოფელს: „ხოლო მე, საყუარელნო, აჰა ესერა წინაგანმზადებულსა მას გზასა წარვალ საუკუნესა. ჭირისა ამის წილ ჩემისა ქრისტემან მომმადლოს მე სიხარული, სატანჯველთა ამათ წილ განსუენებაჲ, გუემათა ამათ ჩემთა და თრევათა და შეურაცხებათა – მივემთხუო მე დიდებასა და პატივსა ცათა შინა დაუსრულებელსა“ (ძეგლები 1963: 27-28). „და შეჰვედრა სული თჳსი უფალსა ყოველთა შემწყნარებელსა“, – დაასრულებს თხრობას იაკობ ხუცესი. აქ ერთი საეკლესიო მოღვაწის სიტყვები უნდა გავიხსენოთ: „ვისაც

თავისი სიცოცხლის მანძილზე ერთხელ მაინც არ უგრძვნია მხურვალება სულიერების კოცონთან მიახლოვებისას, ის ვერასდროს გაიგებს სულის რა მდგომარეობაზეა აქ საუბარი“. იაკობ ხუცესის ხმა წვდებოდა მსმენელს, მთხრობელის სიტყვა ათბობდა მორწმუნის გულს.

და კიდევ: უახლეს სამეცნიერო ლიტერატურაში ჩამოყალიბებულია უაღრესად მნიშვნელოვანი დისკურსი: „მართლმადიდებლობაში ჩვეულებრივი „თეორიული“ ანუ „აკადემიური“ ღვთისმეტყველების გვერდით (რომელიც, სხვათა შორის, მართლმადიდებლობაში განუზომლად სუსტად იყო განვითარებული, ვიდრე დასავლეთში), იმთავითვე არსებობდა საღვთისმეტყველო აზრის განსხვავებული ტიპი, განუყრელად დაკავშირებული სულიერ პრაქტიკასთან, ცხოვრებისეულ გამოცილებასთან ღმერთში. მის ცდისეულ ბაზას წარმოადგენს ასკეტიკის სფერო, ხოლო მთავარ კატეგორიად წარმოდგება განდმრთობა – განსაკუთრებული ხასიათის კონცეპტი, ხიდი გადებული ასკეტიკასა და ღვთისმეტყველებას შორის, რომელიც იმავდროულად არის საღვთისმეტყველო ცნება და პრაქტიკული საგანი, ასკეტურ ღვაწლთა ძიების მიზანი“ (ხორუჟი 1998: 24).

ამრიგად, საეკლესიო ტრადიციამ „სძალი ქრისტესი“ დაუკანონა ქრისტესმობაძავ ქალწულ-მოწამეებს, მაგრამ, სახარებისა და საღვთისმეტყველო ნააზრევის მიხედვით, ეს სიმბოლო გულისხმობს არა მხოლოდ ქალწულ-მოწამეებს, არამედ ზოგადად ყველას, ვინც ქრისტეს შემეცნების გზაზე დგას და თეოზისს ესწრაფვის. ქართული მწერლობის უძველესი ძეგლი – „შუშანიკის წამება“ იაკობ ხუცესისა სწორედ ამ შინაარსით მსჭვალავს აღნიშნულ სიმბოლოს. ამ გაგებას მხარს უჭერს წმ. შუშანიკის სახესთან დაკავშირებული ყველა როგორც პროზაული, ისე პოეტური ვერსია, გარდა ამ ძეგლის სომხური რედაქციებისა.

ქართული მწერლობის სათავეებთან შექმნილ მარტვილოლოგიურ თხზულებაში იაკობ ხუცესმა დიდი სათქმელი მრავლისმომცველი სიმბოლოთი გამოხატა.

გიგინეიშვილი 1978: გიგინეიშვილი მ. იაკობ ცურტაველი. წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი. თბ.: „საუნჯე“, № 6, 1978.

იაკობ ცურტაველი 1978: იაკობ ცურტაველი მარტვილობაჲ შუშანიკისი. ქართული და სომხური ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილია აბულაძემ. თბ.: „მეცნიერება“, 1978.

კანონები 2007: მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით. ტ. I, თბ.: „ალილო“, 2007.

ლოსკი 1972: Лосский В. Очерк мистического богословия восточной церкви, Богословские труды т. 8. М.: 1972.

მინინი 1991: Минин П. Главные направления древнецерковной мистики. Мистическое богословие. Киев: 1991.

ნარეკაცი 1988: Нарекаци Г. Перевод с древноармянского и коментарии М.О. Дарбинян-Меликян и Л. А. Ханларян. Вступительная статья С.С. Аверинцева. М.: 1988.

საბინინი 1882: საქართველოს სამოთხე. მ. საბინინის გამოცემა. პეტერბურღი: 1882.

სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი 1917: Преп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад. 1917.

სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი 1992: სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი. სამოღვაწეო, შემეცნებითი და საღვთისმეტყველო თავნი. ძველბერძნულიდან თარგმნა მ. ინდუაშვილმა. თბ.: 1992. საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა.

სირაძე 1978: Иаков Цуртавели. Мученичество Шушаник, перевод с грузинского Корнелия Кекелидзе. Предисловие и примечания Р. Г. Сирадзе. Тб.: „Мерани“, 1978.

ძეგლები 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I. ილია აბულაძის რედაქციითა და ხელმძღვანელობით. თბ.: „მეცნიერება“, 1963.

ძეგლები 1971: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი III. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: „მეცნიერება“, 1971.

ძეგლები 1980: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი VI. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ენრიკო გაბიძაშვილმა და მიხეილ ქავთარიამ. თბ.: „მეცნიერება“, 1980.

ხორუჟი 1998: Сергей Хоружий. К Феноменологии аскезы. М.: Издательство Гуманитарной литературы, 1998.

Laura Grigolashvili

The Bride of Christ

Summary

The ecclesiastical traditions ascribe the term “Bride of Church” to virgin martyrs but according to the Gospel and theological thinking this symbol implies not only the virgin martyrs but in general, everyone who is on the way of knowing Christ and seeks theosys. The oldest piece of the Georgian literary creation “Martyrdom of Shushanik” by Iakob Khutsesi (the priest) gives this very meaning to the above symbol. This understanding has been shared by all prosaic or poetic pieces linked to the image of St. Shushanik except the Armenian editions of this literary monument.

Iakob Khutsesi expressed his great thought through a deep and versatile symbol in his martyrologic work created at the origins of the Georgian literature.

ილუსტრაციები
მამია მალაზონიასი

X

„შუშანიკის წამების“ სიმბოლოთა გააზრებისათვის

სიმბოლო, ადამიანის მიერ სამყაროს შეცნობის, გამოსახვის, კომუნიკაციის სპეციფიკური საშუალებაა, რომელიც უძველესი დროიდან არსებობს. იგი ორი საწყისის აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის შერწყმაა (ტოდოროვი 1999: 249; სირაძე 1982: 75); მისი სტრუქტურის ორ პოლუსს საგნობრივი გამოსახულება და ღრმა აზრი წარმოადგენს (ავერინცევი: 2001: 155). სიმბოლოს ვხვდებით ადამიანის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ყველა სფეროში: რელიგიაში, ხელოვნებაში, მეცნიერებაში, სადაგ ყოფაში. იგი რეალობის ცოცხალ ჭვრეტას ეფუძნება (ლოსევი 1919: 218), მაგრამ არ არის მისი უშუალო იმიტაცია (ივანოვი 1987: 379), პირდაპირი ანარეკლი. სიმბოლო მინიშნება, იდუმალი აზრის მონაცვლე და მისკენ მეგზურია (ჰოფმანი: http://slovar.lib.ru/dictionary/ simvol. htm). იგი მოვლენების თუ საგნების სიღმისკენ წარმართავს ჩვენს ყურადღებას (სირაძე 1982: 79) და შინაგან, არსებით მხარეზე მიუთითებს (ივანოვი 1987: 370), ემსახურება რაღაც უხილავის, გამოუცნობის აღმოჩენას, რაც ზედაპირზე არ დევს.

სიმბოლოს აზრობრივ ველში წვდომის, მისი შინ-არსის „ამოკითხვისა“ და გაგებისათვის აუცილებელია კულტურული კონტექსტის გათვალისწინება, რადგან სიმბოლური აზროვნება ევოლუციას განიცდის და სხვადასხვა ეპოქაში აირეკლება ამ ეპოქების: რელიგიური, მითოსური, ხელოვნებისმიერი (გამსახურდია 1991: 19), პოლიტიკურ-იდეოლოგიური მემკვიდრეობა, ღირებულებების, ნორმებისა და იდეების ძირითადი არსი. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა შუა საუკუნეები, ეპოქა, რომლისთვისაც სიმბოლო ერთ-ერთ არსებით, ზოგადკულტურულ პრინციპს წარმოადგენდა (უნივერსალური ენციკლოპედია: http://www.mega.km.ru/ bes_2004/ encyclop.asp?TopicNumber=6335) და მსჭვალავდა ყველა სფეროს, რელიგიურით დაწყებული საზოგადოებრივით დამთავრებული (სირაძე 1982: 76). ეს ლოგიკურია, რადგან შუა საუკუნეები ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი სისტემის დამკვიდრების ხანაა. სწორედ ქრისტიანი სასულიერო მოღ-

ვაწეები იყვნენ პირველნი, ვინც სერიოზულად დაიწყეს სიმბოლოს სტრუქტურული ანალიზი (თუმცა, სიმბოლოს ფილოსოფიურ-ესთეტიკური გააზრება შედარებით გვიანდელი მოვლენაა). პირველებმა მათ დაყვეს ნიშანი ორ ტიპად: რეალური ნიშანი ანუ სახე და პირობითი ნიშანი ანუ სიმბოლო („რამეთუ აჩრდილი აქუნდა სჯულსა მერმეთა მათ კეთილთაჲ, არა თჳთ იგი ხატი საქმეთაჲ მათ წლითი წლად მსხუერპლთა მათ შესწირვედ სამარადისოდ, ვერასადა შემძლებელ იყვნეს იგინი შემწირველთა მათ განსრულებად" (ებრ. 10. 1); „არამედ სუფევდა სიკუდილი ადამისითგან ვიდრე მოსესადმდე და მათ ზედაცა, რომელთა-იგი არა ეცოდა მსგავსად გარდასვლისა მის ადამისა, რომელი-იგი არს სახე მერმეთა მათ ჟამთაჲ“ (რომ. 5. 14).

არეოპაგიტიკის მიხედვით, ჭეშმარიტების შესახებ ცოდნის გადმოცემის ორგვარი გზა არსებობს: „ერთი – გამოუთქმელი, მეორე – ცხადი და იოლად შესაცნობი. ამათგან, პირველი – სიმბოლური და მისტიკურია, მეორე კი ფილოსოფიური და ყველასთვის მისაწვდომი“ (http://planetadisser.com/ see/dis_117363.html). უმაღლესი ჭეშმარიტება პირველი გზით გადმოიცემა, რადგან ყველაფერი, რასაც ვხედავთ, არის უხილავის, საკრალურის, ღვთის განუსაზღვრელი არსის სიმბოლო (ამასთან, ამქვეყნიური იერარქიის საფეხურები აღადგენენ უმაღლესი, ზეციური იერარქიის სახეს). ალექსანდრიული საღვთისმეტყველო სკოლის ფუძემდებლის, კლიმენტი ალექსანდრიელის განმარტებით, "მეხსიერების დახმარება, სათქმელის ლაკონურად და შეკუმშულად გადმოცემის შესაძლებლობა, ჭეშმარიტების აღმოსაჩენად გონების დაძაბვა და გავარჯიშება, აი, ესაა აზრის, სათქმელის სიმბოლურად გამოხატვის მიზანი“ (აფანასიევი: http://www.xsp.ru). ამდენად, შეიძლება ითქვას, ქრისტიანობისათვის სიმბოლო ერთგვარ სააზროვნო ენას წარმოადგენს.

ბუნებრივია, სიმბოლური აზროვნება ვლინდება ადრეული შუა საუკუნეების ცენტრალურ ლიტერატურულ ჟანრებში – ჰაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში. ეს ტენდენცია შეიმჩნევა „შუშანიკის წამებაშიც“, ერთ-ერთ უძველეს ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში. ჩვენ ნაშრომში „შუშანიკის წამების“ რამდენიმე სიმბოლოზე შევაჩერებთ ყურადღებას. ვისაუბრებთ ზოგადად სახელის და კონკრეტულად, სახელ

„შუშანიკის“, ასევე – „მგლის“, „მხეცის“, „კრავის“, „ნაყოფის“, „ყვავილის“, „სანთლის“ სიმბოლურ მნიშვნელობასა და ტექსტში მათ აზრობრივ დატვირთვაზე.

თავდაპირველად სახელის სიმბოლიკას შევეხებით. იაკობ ხუცესის თანახმად, წმინდანს „მამისგან“ სახელად ერქვა „ვარდან“, სიყვარულით კი „შუშანიკს“ უწოდებდნენ (ძეგლები 1963: 11).

უძველესი რწმენით, ადამიანს შემთხვევით არ ერქვა ესა თუ ის სახელი.* სახელი განსაზღვრავდა ადამიანის მისიას, მის გზასა და მიზანდასახულებას. იგი გამოხატავდა ადამიანის პიროვნულ არსსაც და, თავის მხრივ, ზემოქმედებდა კიდეც ადამიანის სრულქმნაზე (გრიგოლაშვილი 2002: 86, 87; ბროკჰაუზი: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/dictionary/brokg/index. php).

ანტიკური და შუა საუკუნეების კულტურაში სახელი საგნის, ობიექტის ბუნების ამსახველად მიიჩნეოდა. ბიბლიური ღვთისმეტყველების ლექსიკონის მიხედვითაც, ყოველი ადამიანი ატარებს იმ სახელს, რომელიც მის ამქვეყნიურ დანიშნულებას შეესაბამება (ბიბლიური ღვთისმეტყველების ლექსიკონი 1974: 453).

წმინდანთა „ცხოვრებებში“, ჰიმნოგრაფიაში ხშირია მინიშნება იმის შესახებ, თუ როგორ ცხადად გამოხატავს წმინდანი თავისი სახელის შინაგან არსს. „ცხოვრებათა“ სტერეოტიპული ფორმულა ასეთია, – „ცხოვრება სახელის მიხედვით და არა სახელი ცხოვრების მიხედვით!“

ქრისტიანული ეკლესია სახელს აფასებს, როგორც სულიერ ტიპს, პიროვნული ყოფის კონკრეტულ სულიერი ნორმას, იდეას. ამის საუკეთესო გამოხატულებაა წმინდანი თავისი ემპირიული არსებობით. სახელი განსაზღვრავს პიროვნებას და მონიშნავს მისი ცხოვრების იდეალურ საზღვრებს. თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ სახელით განსაზღვრული პიროვნება თავისუფალი არაა. სახელი, უპირველეს ყოვლისა, ზნეობრივი თვითგანსაზღვრის საშუალებაა (ფლორენსკი: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Onomast/Flor/06.php).

---

* სახელის სიმბოლიზების იდეა უკავშირდება ეგვიპტურ ტრადიციას. ეგვიპტელები მიიჩნევდნენ, რომ სიტყვას განსაკუთრებული ძალა აქვს და რომ სახელის ყველა ელემენტი სიმბოლური მნიშვნელობისაა. მათი შეხედულებით, სახელი სულის ანარეკლი, ადამიანის ხასიათისა და ბედის განმასახიერებელი იყო (ნიშანთა და სიმბოლოთა ენციკლოპედია: http://sigils.ru/symbols/ima.html).

ს. ბულგაკოვის თქმით, ზოგადად, სახელდება ედარება დაბადების აქტს. ესაა მატერიის იდეით აღბეჭდვა ანუ მატერიასთან იდეის შეერთება. იგი სახელს ცხოვრების ძალას, ენერგიას უწოდებს (ნიშანთა და სიმბოლოთა ენციკლოპედია: http://sigils.ru/symbols.ima/htm).

იაკობ ხუცესი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თხზულების დასაწყისში მოწამე დედოფალს ორი სახელით იხსენიებს: „ვარდან“ და „შუშანიკ“. ამათგან, პირველს ტექსტში ვეღარსად ვხვდებით, ანუ ის თითქოს ფუნქციას კარგავს და მკითხველის ცნობიერებაში წმინდა დედოფალი სწორედ „სიყვარულით“ შერქმეული სახელით – „შუშანიკით“ შემოდის.

სახელის სიმბოლიზების იდეიდან გამომდინარე, ამ ფაქტს გარკვეული ახსნა და დატვირთვა უნდა ჰქონდეს, მით უმეტეს თუ გავითვალისწინებთ, სახელ „შუშანიკის“ განმარტებას.

„შუშანიკი“ ნიშნავს „წყლის შროშანს“ (საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1992: 431).

წყლის შროშანი ანუ ლოტოსი საკმაოდ გავრცელებული სიმბოლოა, განსაკუთრებით სამხრეთ-აღმოსავლეთი აზიისა და შორეული აღმოსავლეთის ქვეყნებში (აბზიანიძე, ელაშვილი 2006: 127). იგი სამყაროს საწყისის, შემოქმედი ძალის, სილამაზის, ბედნიერების, სიწმინდის, სულიერების (სიმბოლოთა და ნიშანთა ენციკლოპედია: http://sigils.ru/symbols. lotos/htm), ნაყოფიერების სიმბოლოდ მიიჩნევა.

ლოტოსი ასევე განასახიერებს: დაბადებას, აღორძინებას, გარკვეულ შემთხვევებში, ადამიანის სულიერი ზრდის, სრულყოფილების მიღწევის უნარსა და შესაძლებლობას (ტრესიდერი: http://www.gumer.Info/bibliotek_Buks/Culture/JekTresidder/308.php; აბზიანიძე, ელაშვილი 2006: 127).

ქრისტიანობაში ლოტოსის ყვავილს ჩაენაცვლა თეთრი შროშანი, რომელიც უკავშირდება ღვთისმშობელს, როგორც ზეციურ დედოფალს. ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში გაბრიელ მთავარანგელოზს ხარებისას თეთრი შროშანი მიაქვს წმინდა მარიამისთვის (http://555bbmy.bbmy.ru/vinotopic.php? =350; აბზიანიძე, ელაშვილი 2007: 114).

ვფიქრობთ, რომ მოწამე დედოფლის მხოლოდ სახელ „შუშანიკით“ მოხსენიება ამ სახელის სიმბოლიკას უკავშირდება და ასახავს წმინდანის სულიერი ზრდის, ღვთაებრივი სრულყოფილების მიღწევის პროცესს. ამ შემთხვევაში ვე-

თანხმებით ქ. ელაშვილის შეხედულებას, რომ ეს სახელი წმინდანის გზაზე მიანიშნებს (ელაშვილი 2009: 154). საგულისხმოა ისიც, რომ ბიბლიის მიხედვით, წმინდანნი ემსგავსებიან შროშანს (ქება 2.2; ოს. 14.6).

ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, უპირველესად, წმინდანნი არიან ის ადამიანები, რომელნიც მთლიანად შეუდგებიან და შეემეცნებიან ღმერთს. თავიანთი ცხოვრების წესის, სათნოებებში სრულყოფის კვალობაზე უფალი „აძლევს მათ შვილად გახდომის უფლებამოსილებას“ (იოან. 1.12). ძეობილობა მწვერვალია ღვთისადმი მსგავსებისა (ჭელიძე 2001: 118). თავდაპირველად ადამიანი შეიქმნა ძეობილად, მადლისმიერ ძედ ღვთისა. ძეობილობის პატივი მან გააუკუღმართა მცნების დარღვევით. მაცხოვარმა თავისი განკაცებით კვლავ აღადგინა ადამიანი თავდაპირველი ძეობილობის პატივში (ჭელიძე 2001: 67, 68). ამდენად, წმინდანი, ვინც იქცევა ვნებათა მეუფედ და გაუკუღმართების გარეშე საღვთო ხატის დამცველად ხდება მადლით ღმერთი, მადლით და არა ბუნებით (იოანე დამასკელი 2000: 184).

გზა „ვნებათა მეუფობის“, ღვთაებრივი სრულყოფილების, წმინდანობისაკენ რთული და წინააღმდეგობებით აღსავსეა. წმინდანობის ფენომენის საერთო მახასიათებელია შინაგანი ბრძოლა, სხეულისა და სულის დაპირისპირება. ეს ანტაგონიზმი განსაკუთრებით იჩენს თავს „წამების“ ჟანრის თხზულებებში (ფარულავა 2006: 657).

სწორედ აღნიშნულ კონტექსტში განვიხილავთ შემდეგ სიმბოლოებს: „ნაყოფი“, „სანთელი“, „ყვავილი“.

იაკობ ხუცესის ცნობით, საპყრობილეში ყოფნის მეშვიდე წელს, უკვე დაუძლურებულ წმინდა შუშანიკთან, კურთხევისათვის მისულ ჯოჯიკსა და მის ცოლს მოწამე დედოფალი ასეთ სიტყვებს ეუბნება: „... მიაგოს მას (ვარსქენს) უფალმან, ვითარ მან უჟამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთვლნა და სანთელი ჩემი დაშრიტა და ყუავილი ჩემი დააჭნო, შუენიერებაჲ სიკეთისა ჩემისაჲ დააბნელა და დიდებაჲ ჩემი დაამდაბლა“ (ძეგლები 1963: 26, 27).

მომხმობილ ციტატას სხვადასხვაგვარად გაიაზრებენ. ერთი მხრივ, აქ, წმინდანისათვის შეუფერებელი საქციელია დანახული (გიგინეიშვილი 1978: 203). მეორე მხრივ, მიჩნეულია, რომ „მოსთულილი ნაყოფის“, „დაშრეტილი სანთლის“ და „დამჭკნარი ყვავილის“ ერთიანობაში მოქცევით,

აგიოგრაფი ავტორი მიგვანიშნებს შუშანიკის შვილებზე, რომლებიც დედას განუდგნენ (ელაშვილი 2009: 156).

თავისთავად საინტერესოა, რა სიმბოლური დატვირთვა შეიძლება ჰქონდეს: ნაყოფს, სანთელსა და ყვავილს.

ნაყოფი გამოხატავს უკვდავების არსს, კულმინაციას, რომლის შედეგადაც ერთი მდგომარეობა იცვლება მეორეთი (სიმბოლოთა ლექსიკონი: http://dic.academic.ru/dic.ndf/simvol/646). ბიბლიური სწავლებით, ნაყოფიერება მცენარის ბუნებითი მდგომარეობაა. ასევეა ადამიანის ცხოვრებაც – როგორიცაა იგი თავისი ბუნებით, ისეთივეა მისი ნაყოფი. აქედან გამომდინარე, ნაყოფი: კეთილ საქმეთა (მათ. 7.17-18; ფილიპ. 4.17), მართალთა ცხოვრების (იგავ. 11.30), მადლის (ეს. 3.10), ამავე დროს უსჯულო ცხოვრების (მათ. 7.17; 12.33) სიმბოლოა. იგი, ამასთანავე, წარმოადგენს ღვთისმშობლის ატრიბუტს (ბიბლიის ლექსიკონი (მასალები) 2000: 426, 427; ელაშვილი 2009: 159).

სანთელი განასახიერებს ღვთაებრივ, სულიერ ნათელს (სიმბოლოთა ლექსიკონი: http://dic.academic.ru). ქრისტიანული ტრადიციით, იგი: იესო ქრისტეს, ეკლესიის, მადლის, რწმენის, ნუგეშის, მოწამეობის ემბლემაა; აგრეთვე, სიმბოლოა ქრისტეს აღდგომით გამოწვეული სიხარულისა. ქრისტიანული თვალთახედვითვე, თავისი ხანმოკლე არსებობის გამო სანთელი ხშირად ადამიანის სულის მღელვარებას გამოხატავს (ტრესიდერი: http://www.gumer.Info/bibliotek_Buks/Culture/JekTresidder/ 516.php; სიმბოლოთა ლექსიკონი 2000; http://www.academic.ru; აბზიანიძე... 2007: 38). ჩამქრალი, დაშრეტილი სანთელი არასწორი ცხოვრების სიმბოლოდ მიიჩნევა (სიმბოლოთა ლექსიკონი 2000: http://www.academic.ru).

ყვავილი წარმოადგენს ქალური (პასიური) საწყისის (სიმბოლოთა ლექსიკონი 2000: http://www.academic.ru/dic/nsf/simvol/1955), სილამაზის (განსაკუთრებით ქალური), სრულყოფილების, უბიწოების, გაზაფხულის, ახალგაზრდობის, ასევე, ცხოვრებისეული სიხარულის (ტრესიდერი: http://www. gumer.Info/bibliotek_ Buks/Culture/JekTresidder/657.php) სიმბოლოს. ყვავილი განასახიერებს: დაბადებას, სიცოცხლეს, კვლავ აღორძინებას, ამავე დროს, აღნიშნავს სიკვდილსა და წუთისოფლის და ადამიანური დიდების წარმავლობას (აბზიანიძე, ელაშვილი 2008: 295).

ნაყოფის, სანთლის, ყვავილის სიმბოლური მნიშვნელობებიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ ზემომოხმობილ ფრაზაში, რომელსაც მოწამე დედოფალი წარმოთქვამს, ერთგვარი დანანება, ჩივილიც კი შეიძლება დავინახოთ. მაგრამ ვერ დავეთანხმებით მ. გიგინეიშვილს, რომ ეს არის „წმინდანისათვის შეუფერებელი ჩივილი“. ყველა წმინდანი ადამიანური ბუნების მქონეა, მადლით ღმერთობას (და არა ბუნებით!) ანუ განღმრთობას კი მხოლოდ თავისი ცხოვრების წესისა და სათნოებებში სრულყოფის კვალობაზე აღწევს (იოანე დამასკელი 2000: 184). ამდენად, როგორც ზემოთაც ვთქვით, წმინდანობისაკენ სვლა წინააღმდეგობათა გადალახვას გულისხმობს. აღნიშნულთან დაკავშირებით, გავიხსენოთ ორი ეპიზოდი სახარებიდან. ჯვარცმის წინა დღეს, წუთიერად, მაგრამ მაინც, იესო ქრისტეში თავს იჩენს კაცობრივი ბუნება და გეთსიმანიის ბაღში მოწაფეებთან ერთად მყოფი წარმოთქვამს ასეთ სიტყვებს: „შეწუხებულ არს სული ჩემი ვიდრე სიკვდილადმდე...“, შემდეგ დავარდება „პირსა ზედა თჳსსა, ილოცვიდა და იტყოდა: მამაო ჩემო, უკუეთუ შესაძლებელ არს, თანაწარმხედინ ჩემგან სასუმელი ესე“ (მათე 26.37-39). „ცხადად გამომჟღავნებულ ტკივილსა და ადამიანურ სისუსტეს მაშინვე უპირისპირდება მაცხოვრის ცოდვის ტყვეობაში მყოფი კაცობრიობის გამოსახსნელად განზრახული ნება. ამიტომაც ამბობს იგი: „...არა ვითარ მე მნებავს, არამედ ვითარცა შენ“ (მათე 26.39). ასევე დიდი ტკივილია გამოხატული უკვე ჯვარცმული იესო ქრისტეს სიტყვებში: „ღმერთო, ღმერთო, რაჲსათჳს დამიტევებ მე?“ (მათე 27.46).

ამგვარი მსოფლშეგრძნების საფუძველზე ქრისტიანული ლიტერატურის ძეგლებში „სანქცირებულია“ შინაგანი ბრძოლის, ტკივილის, სისუსტის გამოხატვა, აღნიშნავს გ. ფარულავა (ფარულავა 2006: 658), რ. სირაძე კი მიიჩნევს, რომ იაკობ ხუცესი გვიჩვენებს არა მხოლოდ წმიდა დედოფლის ფრესკულ სახეს, არამედ წარმოგვისახავს მას მრავალწახნაგოვნად (სირაძე 1980: 52)*. ამ შეხედულებებს ვიზიარებთ

* თხულებაში, ზემოაღიშნულს გარდა, კვლავ ვხვდებით მოწამე დედოფლის, ასე ვთქვათ, დაჩივლების ფაქტებს. გავიხსენოთ თუნდაც ის მონაკვეთი, როცა ციხეში მის სანახავად მოსულ ჯოჯიკს წმიდა შუშანიკი ეუბნება: „უფალო ღმერთო, არცა მღვდელთაგანი ვინ იპოვა მოწყალჱ, არცა ერის კაცი ვინ გამოჩნდა

ჩვენც. თუმცა, არ გამოვრიცხავთ, რომ განხილულ კონტექსტიდან გამომდინარე, „ნაყოფის მოსთულნაში“ შეიძლება მართლაც მოვიაზროთ მოწამე დედოფლისაგან შვილების განდგომა (ამ მხრივ ნაწილობრივ ვეთანხმებით ქ. ელაშვილის თვალსაზრისს). მით უმეტეს, თუ გავიხსენებთ, როგორ მძაფრად გამოხატავს ემოციას წმიდა შუშანიკი, როცა შვილების გამაზდეანების ამბავს შეიტყობს. „მაშინ იწყო თაყვანის-ცემად ღმრთისა მიმართ ტირილითა დიდითა და თავსა თჳსსა ქუე დამართ სცემდა. სულთ-ითქუნა და თქუა: „გმადლობ შენ, უფალო ღმერთო ჩემო, რამეთუ იყვნეს-ვე არა ჩემნი, არამედ შენნი მოცემულნი იყვნეს, ვითარცა გნებავს, იყავნ ნებაჲ შენი, უფალო, და მე დამიცევ საქმეთაგან მტერისათა“. ამის შემდეგ მის სანახავად მისული იაკობ ხუცესი იხილავს შუშანიკს ტირილისაგან „დამშრშალსა და დაბუშებულს“ (ძეგლები 1963: 23).

გვსურს ყურადღება შევაჩეროთ ასევე „მხეცის“, „მგლის“, „კრავის“ სიმბოლიკაზე. ამათგან პირველი ორი იაკობ ხუცესის თხზულებაში, ვარსქენ პიტიახშს მიემართება. იგი, „მგლად“ იწოდება მაშინ, როცა ცნობილ პურობის სცენამდე სასახლეში მიდის („და შემდგომად ორისა დღისა მოვიდა მგელი იგი ტაძრად“ (ძეგლები 1963: 23). „მხეცად“ ვარსქენი სახელდებულია თხზულების იმ მონაკვეთში, სადაც გადმოცემულია, პურობის შემდეგ, თუ როგორ სცემს იგი შუშანიკს. ამავე ეპიზოდში წმინდა დედოფალი იწოდება „კრავად“ („ვითარცა მჭეცი მძჳნვარჱ ყიოდა...“; „მაშინ შველად აღდგა ჯოჯიკ. ძმაჲ მისი... გვემა იგიცა... და ჭირით, ვითარცა კრავი მგელსა გამოუღო ხელთა მისთა“ (ძეგლები 1963: 17). იაკობ ხუცესი „ქრისტეს ტარიგად“ იხსენიებს მარტვილს, როცა ქედზე ჯაჭვდადებულს, ციხის „მცირე და ბნელ სახლაკში“ მყოფს მოინახულებს (ძეგლები 1963: 23).

მგელი უკავშირდება სისასტიკეს, მრისხანებას, გაუმაძღრობას, ცბიერებას, სიძუნწეს (ენციკლოპედია „სიმბოლოები, ნიშნები, ემბლემები“: http://slovari.yandex.ru; ტრესიდერი: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Jektresidder/82.php; სიმბოლოთა ლექსიკონი: http://dicacademic.ru/dic.nsf/simvol/132; აბზიანიძე, ელაშვილი 2006: 137). ბიბლიაში მგელი აღნიშ-

შორის ერსა ამას, არამედ ყოველთა მე სიკვდილდ მიმითუალეს მტერსა ღმრთისასა ვარსქენს“ (ძეგლები 1963: 16).

ნავს: უკეთურს (მათ. 10.16; ლუკ. 10.3), სასტიკ და საშიშ მტერს (იერ. 5.6; ამბ. 1.8; მათ. 7.15) (ბიბლიის ლექსიკონი (მასალები 2000: 304; ბიბლიის ენციკლოპედია 1990: 132), სიმბოლოა სატანისა და ერესის (ტრესიდერი: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Jektresidder/82.php; აბზიანიძე... 2006: 137).

აღნიშნულიდან გამომდინარე, მგლის სიმბოლოს ძირითადად ნეგატიური მნიშვნელობა ჰქონდა, მაგრამ ამავე დროს იგი მხედრულ სიმამაცესა და თავდადებას, გმირობას განასახიერებდა (ტრესიდერი: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Jektresidder/82.php; ენციკლოპედია „სიმბოლოები, ნიშნები, ემბლემები“: http://slovari.yandex.ru; აბზიანიძე... 2006: 137; სიმბოლოთა და ნიშანთა ენციკლოპედია: http://sigils.ru/symbols/volk.html).

მგლის ე.წ. ოპოზიციურ სიმბოლოს წარმოადგენს კრავი. იგი გამოხატავს: მორჩილებას, სიწმინდეს, უბიწოებას. ბიბლიური გადმოცემით, კრავი სიმბოლოა ცოდვათა გამოსყიდვისა (იოან. 1.29; გამოცხ. 5.6). ახალი აღთქმის თანახმად კი– იესო ქრისტესი (პეტრ. 1.19), ღვთის ხალხისა (ეს. 5.17; 11.6). ბიბლიური ტრადიციით, კრავებად იწოდებიან ასევე ცოდვილი და მცირედმორწმუნე ადამიანები (ეს. 40.11; იოან. 21.15), ისინი განასახიერებენ სამწყსოს, რომელიც მინდობილია მწყემსს (ბიბლიის ლექსიკონი (მასალები) 2000: 266; აბზიანიძე, ელაშვილი 2006: 114; ნიშანთა და სიმბოლოთა ენციკლოპედია: http://sigils.ru/symbols/volk.html). ბიბლიის მიხედვითვე, წმინდანნი მსგავსნი არიან კრავთა (ეს. 40.11; იოან. 21.15).

რაც შეეხება მხეცს, იგი ველური ბუნების სიმბოლოა და ადამიანში ბიოლოგიურ სუბსტანციას გამოხატავს (ენციკლოპედია „სიმბოლოები, ნიშნები, ემბლემები“: http://slovari.yandex.ru).

შუა საუკუნეების ლიტერატურაში ცხოველთა სიმბოლიკაზე საუბრისას, გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი მომენტი.

ძველ აღმოსავლეთში, ანტიკურ ხანასა და შუა საუკუნეებში გავრცელებული მოძღვრების, ფიზიოგნომიკის (ძვ. ბერძნული φύσυς – ბუნება, – γνόμικος შორსმჭვრეტელი, გამჭრიახი) თანახმად, ადამიანისა და ცხოველის გარეგნობასა და ხასიათს შორის არსებობს კავშირი (http://dic.academic. ru/dic/bse/144624). ძველად ადამიანში ხედავდნენ იგავურ ცხოველს. ფიზიოგნომიკას ანტიკურმა ტრადიციამ მიანიჭა მეც-

ნიერების სტატუსი. ფიზიოგნიმიკით დაინტერესებული იყვნენ: ჰიპოკრატე, არისტოტელე, ზენონი. ეს მეცნიერება არ არის მაგიური დისციპლინა. ანტიკურობისა და შუა საუკუნეებისათვის ფიზიოგნომიკა ისეთივე სრულყოფილი მეცნიერებაა, როგორც, მაგალითად, განმანათლებლობისათვის არის ნიუტონისეული ფიზიკა (ს. ავერინცევი) (http://pedib.ru/Books/3/0249/3_0249-29shtml).

გვიანანტიკური და ადრებიზანტიური ფიზიოგნომიკის თანახმად, ადამიანის გარეგნობა და ცხოველის გარეგნობა, როგორც „ზნისა“ და „ბუნების“ გასაგნება, გათანაგვარებულია. ამას ემატება ქრისტიანული თვალთახედვა, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი თავის არჩევანში თავისუფალია. სწორედ ნების თავისუფლება განასხვავებს ადამიანს „სიტყვიერი“ არსების სახით „უტყვი“ ცხოველისაგან. ცხოველს არ ძალუძს შეცვალოს საკუთარი ბუნებრივი „ზნე“, თავისი „გონება“, ადამიანს კი ეს ხელეწიფება. „გონების შეცვლა“ – ეს არის ძვ. ბერძნული სიტყვის – μετάνοια-ს ("მონანიება") სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობა. არ არსებობს ცოდვილი, რომელსაც არ შეეძლოს მონანიება; ისევე როგორც, არ არის რჩეული, რომელიც არ შეიძლება დაეცეს. თავისუფალი ნების ქმედება, რითაც ადამიანი ცხოველებისაგან განსხვავდება, შეიძლება ნადირთა სახით წარმოდგენილიყო. მაგალითად, პავლე მგელია, რომელიც ცხვარი გახდა, იუდა კი ცხვარი იყო და მგელი შეიქნა.

ამრიგად, ადამიანი იმით განსხვავდება ცხოველისაგან, რომ, ირჩევს რომელი ცხოველი გახდეს: კრავი თუ მგელი, მტრედი თუ გველი... ადამიანს სწორედ თავისუფალი ნება ანიჭებს „გონებით ღვთის წვდომის“ მადლს (ავერინცევი 1977: 165-167; ალიბეგაშვილი 1999: 83).

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, იაკობ ხუცესი ვარსქენის „მგლად“, „მხეცად“, ხოლო შუშანიკის „კრავად“, „ტარიგად“ სახელდებით ხაზს უსვამს, თუ როგორ ვლინდება პიტიახშისა და მოწამე დედოფლის „ზნე“ და „ბუნება“ მათი ცხოვრებისეული არჩევანის საფუძველზე.

დასასრულ დავძენთ, „შუშანიკის წამებაში“ საგანთა და მოვლენათა კონკრეტული და სიმბოლური არსი ერთმანეთს არის გადახლართული, როგორც ამას მ. გიგინეიშვილი აღნიშნავს. ამდენად, სიმბოლოთა „გაშიფვრა“ საშუალებას

გვაძლევს, ნაწარმოები უკეთ წავიკითხოთ და გავიაზროთ. ამასთანავე, დასახელებულ სიმბოლოთა შინა-არსის ამოკითხვა წარმოდგენას გვიქმნის ავტორის მსოფლმხედველობასა და იმ სააზროვნო სივრცეზე, რომლის ფარგლებშიც შეიქმნა „შუშანიკის წამება“.

დამოწმებანი:

აბზიანიძე, ელაშვილი 2006: აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია. ტ. I. თბ.: „ბაკმი“, 2006.

აბზიანიძე, ელაშვილი 2007: აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია. ტ. II. თბ.: „ბაკმი“, 2007.

აბულაძე 1973: აბულაძე ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ.: „მეცნიერება“, 1973.

ავერინცევი 2001: Аверинцев С. С. София-Логос (Словарь). Киев: 2001.

ავერინცევი 1977: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. 1977.

ალიბეგაშვილი 1999: ალიბეგაშვილი გ. ეპიფანე კვიპრელის „თვალთაჲ“ და ქრისტიანული ეგზეგეტიკის ტრადიციები. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1999.

აფანასიევი: Афансьев А. Язык Икон. http://www.xsp.ru

ბიბლიური ენციკლოპედია 1991: Библейская энциклопедия. труды и издание. Архимандрита Никифора. М.: 1891.

ბიბლიის ლექსიკონი (მასალები) 2000: ბიბლიის ლექსიკონი (მასალები). ტ. I. II. Prinided, 2000.

ბიბლიური ღვთისმეტყველების ლექსიკონი 1974: Словарь Библейского Богословия, под редакцией Ксаве Леон-Дюфура и Жана Люпласи, Августина Жоржа, Пьера Брело, Жака Гийе, Марка-Франсуа Лакана. Перевод во второго французского издания. Брюссель: 1974.

ბროკჰაუზი: Брогкауз Ф. А. Библейская энциклопедия. www.gumer.info/bogoslov_Buks/dictionary/brokg/index.php.

გამსახურდია 1991: გამსახურდია ზ. „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება. თბ.: 1991.

გიგინეიშვილი 1978: გიგინეიშვილი მ. იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“. თბ.: „საუნჯე“. № 6, 1978.

გრიგოლაშვილი 2002: გრიგოლაშვილი ლ. წმინდანის თემა ქართულ სასულიერო პოეზიაში. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. თბ.: 2002.

ელაშვილი 2009: ელაშვილი ქ. სიტყვით თრობა. თბ.: „ბაკმი“, 2009.

ენციკლოპედია: „სიმბოლოები, ნიშნები, ემბლემები“. http://slovari. yandex.ru

ივანოვი 1987: ივანოვი მ. სიმბოლო ღვთისმეტყველებისათვის. თარგმნა ნ. ხუციშვილმა. საღვთისმეტყველო კრებული. 3, თბ.: 1987.

იოანე დამასკელი 2000: წმ. იოანე დამასკელი. მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა. შესავალი და შენიშვნები დაურთო ე. ჭელიძემ. თბ.: თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000.

ნიშანთა და სიმბოლოთა ენციკლოპედია: ნიშანთა და სიმბოლოთა ენციკლოპედია. http://sigils.ru.

საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1992: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბ.: 1992.

სირაძე 1980: სირაძე რ. იაკობ ცურტაველის სახისმეტყველება. „წერილები“, 1980.

სირაძე 1982: სირაძე რ. სახისმეტყველება. თბ.: 1982.

სიმბოლოთა ლექსიკონი; http://dicacademic.ru/dic.nsf/simvol/132.

ტოდოროვი 1999: Тодоров Ц. Теории символа. Перевод с французского Бориса Нарумова. Дик. М.: 1999.

ტრესიდერი 1999: Тресиддер Д., Словарь символов, М.: 1999. http://www.gumer. info.bibliotek_Buks/Culture/JekTreidder

უნივერსალური ენციკლოპედია: www.mega.km.ru/bes_2004/encyclop.asp?TopicNumber=6335

ფარულავა 2003: ფარულავა გ. ქართული ჰაგიოგრაფია. მსოფლგაგება, ლიტერატურული ბუნება, ძირითადი ტენდენციები. ნათელი ქრისტესი. საქართველო. წიგნი I. თბ.: 2003.

ძველი ქართული... 1963: 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. თბ.: საქართველის სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა. 1963.

ჭელიძე 2001: ჭელიძე ე. მართლმადიდებლური ხატმეტყველება (საღვთისმეტყველო საფუძვლები). თბ.: 2001.

ჰოფმანი: Гофманн В. Язык символистов//ЛН. М.: 1937. т. 27-28. http://slovar.lib.ru/dictionary/simvol.htm

http://planetadisser.com/see/dis_117363.html

http://5556bbmy,bbmy.ru/vinotopic.php?=350

Anna Letodiani

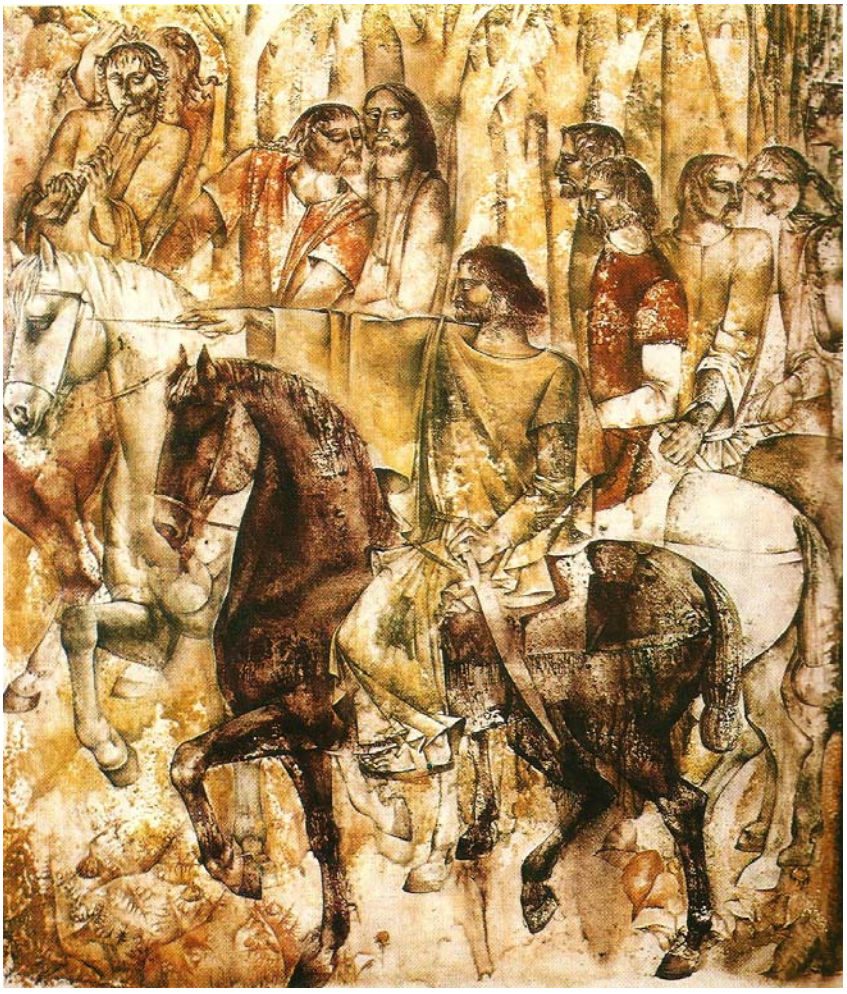
For the Analysis of Symbols in "The Martyrdom of Saint Shushanick"

Summary

The symbol is the ancient and quite complicated phenomenon and it is the multi-functional category. It exists in all cultures and it is used in analysis of various subjects and processes.

To capture the sense of the symbol, "read" and understand it, the cultural context shall be taken into consideration. In this respect, the medieval period is the most distinguished and interesting epoch, the epoch, where the symbol was one of the general cultural principle and was spread across all spheres, starting from the religion and up to the public sphere. This is quite logical, as the medieval period is the age of fostering of the Christian concept. These were the Christian religious figures, which serious commenced the structural analysis first. They first distinguished two types of signs: the actual sign or the image and the conditional sign or the symbol (Ebr. 10. 1). According to the doctrine of Dionysus the Areopagite, the supreme truth is expressed via symbol, as all we can see is the symbol of invisible, sacral, undefined substance of god (in addition, the levels of hierarchy restore the supreme, heaven hierarchy). Thus, it could be said that the symbol is some kind of the language of thinking of the Christian consciousness.

It is natural that the symbolic thinking shows up in the central literature genres of the early medieval period: hagiography and hymnography. In this respect, the early hagiographical monuments are especially distinguished. This trend is apparent in "Martyrdom of Shushanik" as well, in one of the most ancient Georgian hagiographical piece. We deal with the several symbols in our work. In particular, we discuss the symbolic meaning of the name in general (and hence about name "Shushanik"), as well as: "wolf", "beast", "lamb", "fruit", "flower", "candle", as well as their load. Symbol-hint is the replacement of the secret idea and guide to it. It attracts our attention to the depths of the events and subjects and points to the internal, substantial side. Thus, we offer that "decoding" of the mentioned symbols would allow us better understanding of the piece.



ილუსტრაციები
ლორეტა შენგელიასი

XII

დარეჯან მენაბდე

„შუშანიკის წამება“ უცხოურ ენებზე

იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ რამდენიმე უცხოურ ენაზეა თარგმნილი. დედოფალ შუშანიკის მოწამებრივ აღსასრულს, თხზულებაში წამოჭრილ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებს, მის მხატვრულ ღირსებას არაერთი უცხოელი მეცნიერი შეეხო. ცნობები იაკობ ცურტაველის, შუშანიკის მარტვილობისა და „შუშანიკის წამების“ შესახებ შესულია საზღვარგარეთ გამოცემულ ენციკლოპედიებსა თუ ლექსიკონებში (მენაბდე 1978). ნაშრომში მიმოვიხილავთ „შუშანიკის წამების“ უცხოენოვან თარგმანებს, თხზულების შესახებ უცხო ენებზე გამოქვეყნებულ მასალებსა და საქართველოში მათ შესახებ დასტამბულ გამოხმაურებებს.

იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ ითარგმნა ლათინურ, ინგლისურ, ფრანგულ, გერმანულ, ესპანურ, რუსულ, უნგრულ ენებზე. ინგლისურ და რუსულ ენებზე თხზულების რამდენიმე თარგმანი არსებობს. ეს თარგმანები გაბნეულია სხვადასხვა ადგილობრივ თუ საზღვარგარეთულ გამოცემაში. ცალკე უნდა გამოვყოთ კრებული „შუშანიკის წამება“, რომელიც 1983 წელს დაიბეჭდა თბილისში (გამომცემლობა „ხელოვნება“). წიგნის შემდგენელ-რედაქტორია ოთარ ეგაძე (ეგაძე 1983). მასვე ეკუთვნის წინათქმა, რომელიც თარგმნილია უცხოურ ენებზეც. გამოცემაში თავმოყრილია „შუშანიკის წამების“ თარგმანები რუსულ, ლათინურ, ინგლისურ, ფრანგულ, ესპანურ და გერმანულ ენებზე. ზოგიერთი თარგმანი სპეციალურად ამ გამოცემისთვისაა შესრულებული (ინგლისური, ესპანური, გერმანული). წიგნი დაბეჭდილია მაღალპოლიგრაფიულ დონეზე, გაფორმებულია მ. მალაზონიას, ზ. ნიჟარაძის, თ. მირზაშვილისა და სხვათა ილუსტრაციებით.

პირველი უცხოელი მეცნიერი, რომელიც დაინტერესდა „შუშანიკის წამების“ შინაარსითა და პრობლემატიკით, იყო მარი ბროსე (1802-1880). როგორც ცნობილია, მან გამოაქვეყნა ჯ. ჭანშერის „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“, რომელ-

შიც მოხსენიებულია ვარსქენის მიერ შუშანიკის წამება ბაკურის მეფობის დროს, VI საუკუნის II ნახევარში და ბაკურ მეფის მიერ ვარსქენის სიკვდილით დასჯა (ბროსე 1849). მ. ბროსე იყო პირველი მეცნიერი, რომელმაც კრიტიკულად შეაფასა ჯუანშერის ეს ცნობა და მას შემდგომში სხვა ავტორებიც (ვახუშტი ბაგრატიონი, ანტონ I და სხვ.) იმეორებდნენ. დღეისათვის კი გარკვეულია, რომ, „მართალია, შუშანიკის წამება V საუკუნის ფაქტად მიიჩნია ჯერ კიდევ პ. იოსელიანმა, რომელმაც ასეთი დასკვნა სომხური მასალების საფუძველზე გამოიტანა, მაგრამ მას ეს საკითხი საგანგებოდ არ განუხილავს. მ. ბროსემ კი, – ვითარცა ჯუანშერის თხზულების ქართული ტექსტისა და მისი ფრანგული თარგმანის გამომცემელმა, – დეტალურად გააანალიზა ქართველი მემატიანის ჩვენება, შეუპირისპირა იგი სომხური საისტორიო წყაროების ცნობებს და ძირითადად სწორად გადაჭრა საკითხი – შუშანიკის წამება ვახტანგ გორგასლის მეფობით (ე. ი. V საუკუნის მეორე ნახევრით) დაათარიღა (ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს იმას, რომ შუშანიკის გარდაცვალების წლის დადგენისას მ. ბროსე ცდებოდა).

მ. ბროსემ ვარსქენი და შუშანიკი ვახტანგ გორგასლის ეპოქის მოღვაწეებად მიიჩნია, ვარსქენი ქვემო ქართლის (სომხითის, გუგარქის) მფლობელად ცნო და მისი რეზიდენციის – ცურტავის ადგილმდებარეობის დადგენაც მოიწადინა, ყურადღება მიაქცია უხტანესის ჩვენებას შუშანიკის უფრეთის (ოფრეთის) ციხეში წამების შესახებ, გამოიყენა ლაზარე ფარპეცის ცნობა ვახტანგ გორგასლის მიერ ვარსქენის სიკვდილით დასჯაზე და ა. შ. ყოველივე ამან მ. ბროსეს საშუალება მისცა კატეგორიულად უარეყო ჯუანშერის თვალსაზრისი შუშანიკის VI საუკუნის მეორე ნახევარში წამების შესახებ“ (მენაბდე 1978: 120-121).

იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ მოხსენიებულია ფრანგი მეცნიერის ჟოზეფ კარსტის ვრცელ ნარკვევში „Littérature géorgienne chrétienne“ („ქართული ქრისტიანული ლიტერატურა“), რომელიც კ. კეკელიძის ორტომიანი ნაშრომის საფუძველზეა შედგენილი. ძველი ქართული სასულიერო-საეკლესიო მწერლობის მიმოხილვაში არის ნაკვეთი „Vie de sainte Chouchanik“ („ცხოვრება წმინდა შუშანიკისა“) (კარსტი

1934: 74-76), რომელშიც, კ. კეკელიძის ნაშრომის გარდა, აშკარად ჩანს მ. ბროსეს ზემოდასახელებული გამოკვლევის გავლენა. სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის ისტორიულ-ქრონოლოგიური თუ სხვა ხასიათის შეცდომები და არმენოფილური ტენდენციები, რომლებიც ამ ნარკვევში გვხვდება.

1964-1972 წლებში პარიზში გამომავალ ქართველოლოგიურ ჟურნალში „რევიუ დე კარტველოლოჟი“ („ბედი ქართლისა“) პერიოდულად ქვეყნდებოდა ჟურნალის დამაარსებლისა და რედაქტორის, კალისტრატე სალიას (1901-1986), ვრცელი ნარკვევი „La Littérature géorgienne“ („ქართული ლიტერატურა“), რომელშიც ადგილი ეთმობა „შუშანიკის წამებას“ (სალია 1964: 34-35; სალია 1972: 207). საქართველოს ეკლესიის წმინდანების – ევსტათი მცხეთელის, აბო თბილელის, კონსტანტი კახის, გრიგოლ ხანძთელის გვერდით ავტორი საგანგებოდ მოიხსენიებს დედოფალ შუშანიკის ღვაწლს, ხოლო „შუშანიკის წამებას“ განიხილავს როგორც ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს ქართულ ლიტერატურულ ნაწარმოებს. ნაკვეთში „Le Martyre de Chuchanik“ („შუშანიკის წამება“) (კ. კეკელიძის, ა. ბარამიძისა და სხვ. ქართველ მეცნიერთა ნაშრომებზე დაყრდნობით) მოცემულია ცნობები იაკობ ცურტაველის, მისი თხზულების დათარიღების, V საუკუნის საქართველოს სოციალური და პოლიტიკური მდგომარეობის შესახებ (სალია 1972: 207).

იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ ყველაზე ადრინდელი თარგმანი ეკუთვნის პაულ პეეტერსს (1870-1950) – ცნობილ აღმოსავლეთმცოდნეს, ბელგიის სამეფო აკადემიის წევრს, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ბელგიაში ქართველოლოგიურ კვლევას. 1935 წელს მან გამოაქვეყნა „შუშანიკის წამების“ ლათინური თარგმანი და ვრცელი გამოკვლევა ფრანგულ ენაზე „Sainte Sousanik, martyre en Arméno-Géorgie“ („წმინდა შუშანიკი – ქართველებისა და სომხების მარტვილი“) (პეეტერსი 1935), რომელშიც განიხილა ნაწარმოების ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები. ამ გამოკვლევას ჯერ კიდევ დიდი ხნის წინ გამოეხმაურნენ კ. კეკელიძე, ი. აბულაძე და სხვ., რომლებმაც განიხილეს და გააკრიტიკეს ნაშრომის მცდარი დებულებები (კეკელიძე 1980: 119-121; აბულაძე 1938: 020-063). თუმცა, უნდა ითქვას, რომ პ. პეეტერსის ტენდენციური უზუსტობები შემდგომშიც გამოიყენა ზოგიერ-

თმა არაკეთილმოსურნე მეცნიერმა. ბოლო დროს ამ საკითხზე თავისი პოზიცია გამოთქვა ე. ხინთიბიძემ ნარკვევში „ევროპაში ქართული ლიტერატურის კვლევის მეცნიერული ღირებულებისათვის“, რომელიც არსებითად უცხოელ ქართველოლოგთათვისაა გამიზნული. მკვლევარმა სრულად და ამომწურავად წარმოადგინა საკითხთან დაკავშირებული პრობლემატიკა. ე. ხინთიბიძე წერს:

„შუშანიკის წამების“ ქართული და სომხური რედაქციების ურთიერთმიმართებაზე მცდარი აზრია გამოთქმული ცნობილი ქართველოლოგის პაულ პეეტერსის მიერ და იგი შეტანილია მის გამოკვლევაში „წმინდა შუშანიკი, სომხურ-ქართული მარტვილი“, რომელიც გამოქვეყნებულია „შუშანიკის წამების“ ქართული ტექსტის ლათინურ თარგმანთან ერთად. მკვლევრის აზრით, ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი „შუშანიკის წამებისა“ არ ეკუთვნის წმ. შუშანიკის თანამედროვე იაკობს. მას ამგვარად ესახება ამ თხზულების სომხური და ქართული რედაქციების წარმოშობა: ქართველ-სომეხთა საეკლესიო განხეთქილების (VII საუკუნე) შემდეგ იმის დასამტკიცებლად, რომ შუშანიკი ქართველი წმინდანია, ქართველებმა დაწერეს „შუშანიკის წამების“ აგიოგრაფიული თხზულება, რომელიც მალე დაიკარგა. ამიტომ ვერ უპოვია მას ასახვა ძველ ქართულ ლიტურგიკულ ძეგლებში. ამის საპასუხოდ სომხებმაც დაწერეს „შუშანიკის წამება“ (ქართული თხზულების გამოყენებით) შუშანიკის სომხობის დასამტკიცებლად. სომხური რედაქცია გავრცელდა. იგი ეკლესიაში გამოსაყენებლად შემოკლდა კიდევ და გაჩნდა სომხური მოკლე რედაქცია, რომელიც 940 წლის მახლობლად ქართულად ითარგმნა. ამის შემდეგ ქართველებმა სომხურიდან თარგმნილი მოკლე რედაქციის გასაბათილებლად დაწერეს დღეს ჩვენამდე მოღწეული იაკობის სახელით ცნობილი „შუშანიკის მარტვილობა“. ეს მსჯელობა გაუგებრობაზეა აგებული. „შუშანიკის წამებას“ იცნობს ძველი ქართული ლიტურგიკული ძეგლები, საისტორიო და ლიტერატურული თხზულებანი. ქართულ მეცნიერებაში შესწავლილია „შუშანიკის წამების“ ქართულ-სომხური რედაქციების ერთმანეთთან მიმართება ტექსტოლოგიურადაც და ეპოქის ისტორიულ და საეკლესიო ურთიერთობათა არეალშიც. დადგენილია, რომ „შუშანიკის წამების“ ჩვენამდე მოღწეული ქართული ვრცელი რედაქცია დაწერილია წმ. შუშანიკის მო-

ძღვრის, იაკობ ხუცესის მიერ 475-484 წლებში. ამის საფუძველზე ქართულ-სომხური საეკლესიო განხეთქილების შემდეგ სომხურად დაუწერიათ სომხური ვრცელი რედაქცია „შუშანიკის წამებისა“, რომლისგანაც შემდეგ შექმნილია მოკლე სვინაქსარული რედაქცია. ეს უკანასკნელი უთარგმნიათ ქართულად. ქართული ვრცელი რედაქციის პირველადობას სომხურ ვრცელთან მიმართებით ამტკიცებს შემდეგი გარემოებანი: ა) ქართულ რედაქციაში სომხურისაგან განსხვავებით შემონახულია ქრონოლოგიური, გეოგრაფიული და საყოფაცხოვრებო დეტალები, რომელთა გვიანდელი ჩართვა სომხურიდან თარგმნილ ტექსტში არაა მოსალოდნელი; ხოლო მათი გამოტოვება ქართულიდან სომხურად თარგმნისას ადვილი დასაშვებია. ბ) სომხურ რედაქციაში ქართულთან შედარებით მეტია ვრცელი პოლემიკა ქართულ ეკლესიასთან და შუშანიკის სომხური წარმოშობის მტკიცება, რაც ასახავს სომხურ-ქართული განხეთქილების შემდგომი პერიოდის ვითარებას. ქართულ რედაქციაში კი არ ჩანს სომხურ ეკლესიასთან პოლემიკის არავითარი კვალი. პირიქით, გარკვევითაა მითითებული შუშანიკის სომხური წარმოშობა. ეს პოზიცია ასახავს სომხურ-ქართული საეკლესიო ერთიანობის ვითარებას. გ) ქართული რედაქცია თავისი სტილითა და კომპოზიციით შეესაბამება ბიზანტიური აგიოგრაფიის განვითარების ადრინდელ ეტაპს (IV-VI საუკუნეები), მაშინ როცა სომხური რედაქცია საყოფაცხოვრებო დეტალების ამოღებით და ვრცელი ლოცვების ჩართვით შემდგომი ეტაპის აგიოგრაფიული სტილის ნიშნებს ავლენს“ (ხინთიბიძე 2003: 221-222).

პ. პეეტერსისეული ლათინური თარგმანი ხელმეორედ 1983 წელს დაიბეჭდა თბილისში, კრებულში „შუშანიკის წამება“ სათაურით: „Passio Šušanicae“ („შუშანიკის წამება“) (პეეტერსი 1983: 155-182). თარგმანი მოიცავს ოც თავს, გამოქვეყნებულია სამეცნიერო აპარატის გარეშე, გაფორმებულია ლ. ცუცქირიძის ილუსტრაციებით.

„შუშანიკის წამება“ ფრანგულ ენაზე თარგმნა სერგი წულაძემ (1916-1977). თარგმანი პირველად დაიბეჭდა 1978 წელს ჟურნალ „რევიუ დე კარტველოლოჟის“ („ბედი ქართლისა“) ოცდამეთექვსმეტე ტომში სათაურით: „Traduction du martyre de sainte Chouchanik, du V^{e} siècle, premier monument de la littérature

géorgienne“ (წულაძე 1978: 56-68). თარგმანს წამძღვარებული აქვს ნ. სალიას წინათქმა, რომელშიც ავტორი მკითხველს წარუდგენს ს. წულაძის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას, მის თარგმანებს. იქვე დაბეჭდილია გ. ტაბიძის „ლურჯა ცხენების“ წულაძისეული თარგმანიც. „შუშანიკის წამების“ ს. წულაძისეულ თარგმანს საქართველოში სათანადო გამოხმაურებაც მოჰყვა. ს. თურნავას დაკვირვებით: „სერგი წულაძის ფრანგული თარგმანი შესრულებულია პროფ. ილია აბულაძის 1938 წლის გამოცემის საფუძველზე. ქართული ტექსტის თარგმანთან შეჯერებამ დაგვარწმუნა, რომ მთარგმნელი ამჟღავნებს ძველი ქართული ენის კარგ ცოდნას, შენარჩუნებული აქვს ავტორისეული განწყობილება, ითვალისწინებს ორგინალის ენასა და სტილს... კარგი საქმე გაკეთდა ს. წულაძის თარგმანის გამოქვეყნებით – ფრანგულენოვანი სამყარო ახლოს გაეცნო ქართული მწერლობის ამ უბრწყინვალეს ძეგლს“ (თურნავა 1979).

აღნიშნული თარგმანი ხელახლა გამოიცა 1983 წელს თბილისში, ის შევიდა „შუშანიკის წამების“ საიუბილეო გამოცემაში. ს. წულაძის თარგმანს ახლავს წინათქმა (წულაძე 1983: 227-232) და გაფორმებულია თ. მირზაშვილის ილუსტრაციებით, თარგმანის სათაურია: „Le Martyre de la Sainte Reine Chouchanik“ (წულაძე 1983: 233-265), შედგება ოცი თავისაგან, ახლავს მცირე კომენტარები.

როგორც აღვნიშნეთ, 1983 წელს გამოცემული 345-გვერდიანი წიგნი „შუშანიკის წამება“ იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ სპეციალურად ამ გამოცემისთვის თხზულება ითარგმნა ზოგიერთ უცხოურ ენაზე, მაგალითად, ესპანურად. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ესპანურ ენაზე ქართული ლიტერატურა ნაკლებადაა თარგმნილი, მით უმეტეს – ძველი ტექსტები. ამდენად, „შუშანიკის წამების“ ესპანური თარგმანი, რომელიც ამ კრებულშია გამოქვეყნებული, ინტერესს იმსახურებს. თარგმანი ეკუთვნის ადელა მარტინეს-მარტინესს, ერთვის წინასიტყვაობა ესპანურ ენაზე (მარტინესი 1983: 269-274). „Martirio de la Santa Shushanik“ („წმინდა შუშანიკის წამება“) (მარტინესი 1983: 275-305), შედგება ოცი თავისაგან, ახლავს კომენტარები და განმარტებები (მარტინესი 1983: 306), გაფორმებულია ზ. ლაბაძის ილუსტრაციებით.

ინგლისურ ენაზე არსებობს „შუშანიკის წამების“ სამი თარგმანი. ყველაზე ადრინდელია ცნობილი ქართველოლოგის, დევიდ მარშალ ლანგის (1924-1991), თარგმანი. 1956 წელს დ. ლანგმა ლონდონში გამოსცა ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების კრებული „Lives and Legends of the Georgian Saints“ („ქართველ წმინდანთა ცხოვრებანი და ლეგენდები“) (ლანგი 1956), რომელშიც წმ. ნინოს, პეტრე იბერის, გრიგოლ ხანძთელის, იოანე და ექვთიმე ათონელებისა და სხვა წმინდანების ცხოვრება-მარტვილობანია შეტანილი. ტექსტებს წინ უძღვის დ. ლანგის ნარკვევები, რომლებშიც მიმოხილულია ცალკეულ თხზულებათა ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები, ქრონოლოგია, ძირითადი პრობლემატიკა და სხვ. „შუშანიკის წამებაზე“ საუბრისას წინათქმაში აღნიშნულია, რომ ამ თხზულებაში მკაფიოდ ვლინდება ავტორის სახელმწიფოებრივი და სარწმუნოებრივი ტენდენცია. დ. ლანგის მიხედვით, „სომხეთ-საქართველოს მომიჯნავე რეგიონის გამგებელმა ვარსქენ პიტიახშმა პოლიტიკური მოსაზრებით მიიღო მაზდეანობა და ამით დაიმსახურა ირანის ყურადღება და კეთილგანწყობა. მის მოღალატეობრივ საქმიანობას წინ აღუდგა შუშანიკი, რომელმაც გადაჭრით უარყო მაზდეანობა, რელიგია, რომელსაც ჩვენს ხალხს თავს ახვევდა მოძალადე ირანი. შუშანიკის შეურყეველმა გადაწყვეტილებამ და ადგილობრივი (ქრისტიანული) სარწმუნოების მტკიცედ დაცვამ მძიმე მდგომარეობაში ჩააყენა ვარსქენი, რადგან მან ვერ შეუსრულა პირობა ირანის შაჰს. ამან გამოიწვია ვარსქენის განრისხება და შუშანიკის უმოწყალოდ წამება. დ. ლანგის დაკვირვებით, „შუშანიკის წამება“ საინტერესოა სოციალური ისტორიის თვალსაზრისითაც, რადგან გვაწვდის ცნობებს ადრინდელი ქრისტიანული საზოგადოების ფენათა ურთიერთობის შესახებ“ (მენაბდე 1978: 125).

„შუშანიკის წამების“ ლანგისეული თარგმანი „The Pasion of St. Shushanik“ („წმინდა შუშანიკის წამება“) (ლანგი 1956: 44-56) უფრო გარდათქმა-პერიფრაზია, რომლის მიზანია, გააცნოს ინგლისურენოვან მკითხველს ეს თხზულება. აღნიშნული თარგმანი საგანგებოდ შეისწავლა და საინტერესო დაკვირვებები შემოგვთავაზა ს. გოგიბერიძემ. მისი დასკვნით, ეს არის ადაპტირებული თარგმანი, რომელშიც „გამოტოვებული და შემოკლებულია უმთავრესად მონოლოგები და დი-

ალოგები. კერძოდ, გამოტოვებულია შუშანიკის ლოცვა, იაკობისა და შუშანიკის საუბარი, შუშანიკისა და ვარსქენის ზოგი დიალოგი, ვარსქენისა და იაკობის საუბარი ციხის მცველთან. შემოკლებულია ჯოჯიკის საუბარი შუშანიკთან, ჯოჯიკისა და მისი სახლეულის დალოცვა. გამოტოვებულია შუშანიკის მიერ კეთრით შეპყრობილი დედაკაცის განკურნება. ზოგიერთი პასაჟის გამოტოვება თარგმანში იწვევს მნიშვნელოვანი დეტალების დაკარგვას. სამწუხაროდ, დ. ლანგის თარგმანში არის ასეთი შემთხვევებიც. გამოტოვებულია ზოგი დეტალი, რომლებიც მიუთითებენ შუშანიკის საოცარ ღვთისმოშიშობასა და სიმტკიცეს. ბუნებრივია, ამგვარი დეტალების თარგმანში გადატანის გარეშე ძნელია მკითხველმა სწორად აღიქვას გმირის სახე“ (გოგიბერიძე 2003: 182-183).

დ. ლანგი წიგნში „The Georgians“ („ქართველები“) (ლანგი 1966) ქართულ ლიტერატურაზე საუბრისას მოკლედ ეხება „შუშანიკის წამების“ პრობლემატიკასაც: საუბარია იაკობ ცურტაველზე, თხზულების შექმნის თარიღზე (476-483), იხსენიება ვარდან მამიკონიანი, როგორც სომხეთის ეროვნული გმირი, მოთხრობილია ვარსქენისა და შუშანიკის ურთიერთობის, ვარსქენის გამაზდეანების, მის მიერ სპარსული ორიენტაციის მიღების შესახებ. დ. ლანგის სიტყვით, ეს არის ტრაგიკული და დრამატული ისტორია თავისი რეალური დეტალებით, პერსონაჟთა ხასიათებით... საინტერესოა ისიც, რომ შუშანიკისა და ვარსქენის გვერდით ავტორი საგანგებოდ ჩერდება თხზულების მეორეხარისხოვან პერსონაჟებზე (სპარსი კაცი, დიაკვანი...), გამოყოფს ჯოჯიკს, რომელიც ბევრს ზრუნავდა შუშანიკზე, მაგრამ წინ ვერ აღუდგა მის საბოლოო ტრაგედიას. ეს ტექსტი მნიშვნელოვანია როგორც სოციალურ-პოლიტიკურ ურთიერთობათა შესასწავლად, ასევე V საუკუნის საქართველოს რელიგიური კონფლიქტების გასაანალიზებლად. იაკობ ცურტაველი რეალურად ასახავს იმდროინდელ ყოფა-ცხოვრებას. დ. ლანგი საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას იმ ბუნებრივ-კლიმატური პირობების აღწერაზე, რომლებშიც ეწამა დედოფალი შუშანიკი და სათანადო მონაკვეთსაც იმოწმებს თხზულებიდან (ლანგი 1966: 154-155).

„შუშანიკის წამების“ მეორე ინგლისური თარგმანი დაიბეჭდა 1983 წელს თბილისში, წიგნში „შუშანიკის წამება“,

სათაურით „The Martyrdom of the Blessed Queen Shushanik“ („წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისა დედოფლისაჲ“) („შუშანიკის წამება“ 1983: 191-223), მთარგმნელი – ელიზაბეტ ფაულერი. ტექსტს უძღვის ო. ეგაძის წინასიტყვაობა ინგლისურ ენაზე (ფაულერი 1983: 185-190), რომელშიც მოკლედ მიმოხილულია თხზულების ძირითადი საკითხები და ისტორიული ვითარება. თარგმანს ერთვის მხატვარ ზ. ნიჟარაძის ილუსტრაციები. ეს არის „შუშანიკის წამების“ სრული თარგმანი, რომელიც შედგება 19 თავისაგან და, როგორც ირკვევა, შესრულებულია რუსული (კ. კეკელიძისეული) თარგმანის მიხედვით. ცალკეა გამოყოფილი კომენტარები, განმარტებულია ტერმინები: პიტიახში, აზნაური, ატროშანი, ქართლი, ჰერეთი, ჰონები და ა. შ.

ე. ფაულერის თარგმანი, როგორც აღვნიშნეთ, რუსული, კ. კეკელიძისეული, თარგმანის საფუძველზეა შესრულებული და, სამწუხაროდ, ინგლისურ ვარიანტშიც გადავიდა ზოგიერთი ლექსიკური თუ მსოფლმხედველობრივი ხარვეზი, რომლებიც რუსულ თარგმანს ჰქონდა. ინგლისურ ტექსტს დაკარგული აქვს სიძველის ელფერი, რაც თხზულების სათანადოდ აღქმას ხელს არ უწყობს, თუმცა, ზოგადად, თანამედროვე ინგლისურენოვანი მკითხველისათვის „შუშანიკის წამების“ შინაარსი ადვილი გასაგებია.

2006 წელს თბილისში გამოიცა „შუშანიკის წამების“ მესამე ინგლისური თარგმანი, რომელიც ეკუთვნის ჯუმბერ ჩოლობარგიას. წიგნი მცირე ფორმატისაა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აღჭურვილია სამეცნიერო აპარატით, გაფორმებულია მ. მალაზონიას ილუსტრაციებით. ეს არის ორენოვანი, ქართულ-ინგლისური გამოცემა: „იაკობ ცურტაველი, წამება წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“. Jacob Tsurtaveli, „The Martyrdom of the holly Queen Shushanik“ („შუშანიკის წამება“ 2006).

ამ წიგნის უმთავრესი ღირსება ის არის, რომ ინგლისურ ენაზე ტექსტი თარგმნილია დედნიდან. წიგნის რედაქტორები არიან ცნობილი მთარგმნელი, ქართველოლოგი ქეთრინ ვივიან-აშტონი და პროფ. ე. ხინთიბიძე, რეცენზენტი – დეკანოზი ზაქარია (ძინძიბაძე). წინათქმაში (ჩოლობარგია 2006: 6-15) ქ. ვივიან-აშტონი ზოგადად მიმოიხილავს „შუშანიკის წამებას“, წმ. შუშანიკის ღვაწლს, იაკობ ცურტაველის მხატ-

ვრულ ოსტატობას და ა. შ. დასასრულ კი მაღალ შეფასებას აძლევს ჯ. ჩოლობარგიას თარგმანს:

„ჯუმბერ ჩოლობარგიამ ამ ნაწარმოების თარგმნისათვის მეფე ჯეიმს პირველის ბიბლიის ენა გამოიყენა. ეს სრულიად განსხვავებულია თანამედროვე მიდგომისაგან, რომლის მიხედვითაც კლასიკაც კი თანამედროვე, ზოგჯერ კი სასაუბრო ინგლისურითაც გადმოიტანება, ამ დროს კი – როგორც ეს „ახალი ინგლისური ბიბლიის“ შემთხვევაში მოხდა – სარგებელი ძალზე მცირეა, დანაკარგი კი – მძიმე. შუშანიკის ისტორია და მისი განფენა უცილობლად ამ ეპოქისეულია. მისი შუქჩრდილების ასახვისათვის როგორც დროითი, ასევე აღწერითი პერსპექტივაა საჭირო. მთარგმნელის მიერ ეს არჩევანი სტილისა, განპირობებული მისი ენობრივი ალღოთი და ენის ფლობით, ადგილს არ უტოვებს თანამედროვე ასოციაციებსა და კატეგორიებს, რომლებიც ნაწარმოების არსს დაბინდავდნენ. დღეს მსოფლიოში შემაძრწუნებელი არაადამიანობა და მწუხარება სუფევს. მწერლები ხშირად ამ ვითარებას ვრცლად ასახავენ, მაგრამ ნაკლებ ყურადღებას უთმობენ (რომ არა ვთქვათ, რომ უყურადღებოდ ტოვებენ) იმათ, ვისაც ძალუძს იხსნას თავი. ასეთი ფაქტების მხოლოდ და მხოლოდ მტკნარმა აღწერამ შეიძლება გამოიწვიოს მათდამი ადამიანთა ყურადღების სრული მოდუნება – ინტერესსა და თანაგრძნობას იწვევს არა მარტო ტანჯვის ფაქტები, არამედ იმათი მხნეობა, რომელთა ხვედრიცაა ის და რომელთაც ძალუძთ მასზე გამარჯვება. აი, ამას უსვამს ხაზს იაკობ ცურტაველი და ამ პოზიციიდან უგზავნის თაობებს იმედის ასეთ გზავნილს: ადამიანის სულს ძალუძს სახელითა ღმრთისათა, აიტანოს ყოველი საშინელება, რაც კი შეიძლება მას თავს დაატყდეს!“ (ჩოლობარგია 2006: 13-15).

აღნიშნულ თარგმანს მაღალ შეფასებას აძლევს რეცენზენტიც. მისი სიტყვით, „ჯუმბერ ჩოლობარგიას თარგმანი ხარისხობრივად განსხვავდება არსებულ თარგმანთაგან, რადგან იგი ცდილობს ლიტერატურული ფორმა – დედნის ენა შეუნარჩუნოს თარგმანს. ამას იგი აღწევს ორიგინალური მეთოდით: შუალედურ, შემაერთებელ წიგნად იგი იყენებს წმიდა წერილს – სახარებას. ეს მეთოდი თავისთავად მოითხოვს სახარების ღრმა ცოდნას. უფრო მეტიც, მთარგმნელი განმარტებებში, რომელიც თვითეულ თავს ახლავს,

ღვთისმეტყველური მეთოდოლოგიით განმარტავს ამა თუ იმ აზრსა და შეხედულებას, რაც მისი რწმენის, ინტელექტისა და მეცნიერული მუშაობის მეთოდოლოგიის ცოდნის მაჩვენებელია“ (ჩოლობარგია 2006: 17-18).

თავად მთარგმნელი კი, ეხება რა დ. ლანგისა და ე. ფაულერის თარგმანებს, აღნიშნავს: „პირველ თარგმანში ტექსტი გარკვეულწილად ადაპტირებულია, ხოლო მეორე თუმცაღა სრულია, ცხადად ჩანს, რომ იგი რუსული თარგმანის ტექსტიდანაა შესრულებული და ამდენად მოკლებულია დედნის მიმზიდველობასა და შუა საუკუნეობრივი ძეგლის „სურნელებას“. ვფიქრობდი, რომ არცერთი ამ ვერსიათაგანი არ აკმაყოფილებს დედნის ადექვატურობის პირობას, უპირველეს ყოვლისა, სტილისტური თვალსაზრისით. სწორედ ამან განაპირობა ჩემს მიერ ახალი თარგმანის შესრულება იმ უპირველესი მიზნით, რომ შემენარჩუნებინა ძეგლის სტილისტური თავისებურებანი, ცხადია, შინაარსის სრული და ადექვატური გადმოცემით“ (ჩოლობარგია 2006: 19-20).

მთარგმნელის მიზნები და ამოცანები მკაფიოდაა ასახული ვრცელ ნარკვევში, რომელიც წინ უძღვის თარგმანს – „ზოგადი მოსაზრებანი ჰაგიოგრაფიული ძეგლის „შუშანიკის მარტვილობის“ ინგლისურ ენაზე თარგმნის საკითხისათვის“ („შუშანიკის წამება“ 2006: 21-29). ნარკვევში, თარგმანის თეორეტიკოსთა თვალსაზრისის გათვალისწინებით, ავტორი არაერთ საინტერესო დაკვირვებას გვთავაზობს. იაკობ ცურტაველის ეპოქის სტილისტურ თავისებურებათა ზუსტად გადმოსაცემად ჯ. ჩოლობარგია მიმართავს სახარებისეულ ტექსტს და იქ ეძებს სათანადო შესატყვისებს. მისი აზრით, „შუშანიკის წამების“ სიღრმისეული შინაარსი „მთლიანად განფენილია „წმინდა წერილის“, კერძოდ, „სახარების“ სიბრტყეზე, ეს კიდევ იმ სიბრტყეს წარმოადგენს, რომელიც ასე საერთოა როგორც ქართული, ასევე ინგლისურენოვანი მკითხველისათვის (ბუნებრივია, აქ „საერთოში“ იგულისხმება უზოგადესი და არა, ვთქვათ, კონკრეტული თეოლოგიურ-კონფესიური შინაარსი)“ (ჩოლობარგია 2006: 33) და იქვე კრიტიკულად აფასებს ჰ. პეეტერსის მოსაზრებას, თითქოს „ნაწარმოების სტილი, კომპოზიცია, ენა და ციტაცია საღვთო წერილისა არ ატარებს არქაიკულ სახეს“ (ჩოლობარგია 2006: 34).

დასასრულ, მთარგმნელი აღნიშნავს: „შეკითხვას – რომელი პერიოდის „წმინდა წერილის“ ტექსტი უნდა დამედო საფუძვლად თარგმნისათვის, პასუხი ადვილად მოეძებნება: ეს უნდა ყოფილიყო ის ტექსტი, რომელიც ისეთივე თვისებებით ხასიათდება რეციპიენტისათვის – ინგლისურენოვანი მკითხველისათვის, როგორც საკუთრივ „შუშანიკის მარტვილობი“-ს ტექსტი ქართველი მკითხველისათვის. ასეთად კი მივიჩნიე „Authorized King James Version“ ბიბლიის ტექსტი, ეს ვერსია, განსხვავებით თანამედროვე ვერსიებისაგან, ქმნის იმ შინაარსობრივ, ენობრივ, სტილისტურ ერთიანობას, რითაც ხასიათდება „შუშანიკის წამება“... ვფიქრობ, ინგლისურენოვან მკითხველს ეს ფუნქციონალური ინვარიანტი „წამებას“, როგორც ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლს, სრულად წარმოუჩენს“ (ჩოლობარგია 2006: 38).

ნარკვევს მოსდევს „შუშანიკის წამების“ სრული ტექსტის ინგლისური თარგმანი (ჩოლობარგია 2006: 41-139). აქ ქართული და ინგლისური ტექსტები პარალელურადაა წარმოდგენილი, რაც მკითხველს უადვილებს მასალის შედარება-შეპირისპირებას. წიგნს ახლავს „მთარგმნელის შენიშვნები“ ქართულ (ჩოლობარგია 2006: 140-245) და ინგლისურ (ჩოლობარგია 2006: 246-254) ენებზე.

გერმანულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ არცთუ ხშირად გვხვდება. მის შესახებ არაფერია ნათქვამი ნ. ფინკის, ა. ბაუმშტარკისა და ქართული ლიტერატურის სხვა მიმოხილვებში. ამ მხრივ გამოირჩევა გერჰარდ დეეტერსის (1892-1961) „Georgische Literatur“ („ქართული ლიტერატურა“), რომელშიც ძველი ქართული ლიტერატურა საკმაოდ ვრცლადაა მიმოხილული. გ. დეეტერსის სიტყვით, „მიუხედავად იმისა, რომ „შუშანიკის წამების“ დედანი დაკარგულია და ტექსტი მხოლოდ XI საუკუნის ხელნაწერითაა მოღწეული, თხზულებას აშკარად ეტყობა არქაული იერი და მისი ავტორი, თავისუფლად შესაძლებელია, ყოფილიყო 506 წლის საეკლესიო კრების მონაწილე იაკობ ხუცესი, რომელმაც თავის ნაწარმოებში კარგად აღწერა გამაზდეანებული ვარსქენ პიტიახშის მოქმედება და დედოფალ შუშანიკის თავგანწირვა ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის“ (დეეტერსი 1963: 135).

იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ მოხსენიებულია გერმანელი მეცნიერის ჰაინც ფენრიხის წიგნში „Die Georgische Literatur“ („ქართული ლიტერატურა“) (ფენრიხი 1981: 35). V-XI საუკუნეების ქართულ ლიტერატურაზე საუბარს ჰ. ფენრიხი იწყებს მკითხველისათვის „შუშანიკის წამების“ გაცნობით. ნაკვეთში „Das Martyrium der heiligen Schuschaniki“ („წმ. შუშანიკის მარტვილობა“) ავტორი მოკლედ გადმოგვცემს თხზულების შინაარსს და დედოფალ შუშანიკის თავდადებას ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის; საგანგებოდ ჩერდება ვახტანგ გორგასლის მიერ 484 წელს ვარსქენის სიკვდილით დასჯის ფაქტზე და აღნიშნავს, რომ „შუშანიკის წამება“ საინტერესოა არა მხოლოდ როგორც ქრისტიანობისთვის თავდადების ამსახველი ნაწარმოები, არამედ როგორც მნიშვნელოვანი ისტორიული წყარო, რომლიდანაც კარგად ჩანს ქართველი ხალხის ბრძოლა მაზდეანობისაგან ქრისტიანობის დასაცავად. თავად დედოფალი შუშანიკი კი არის არამარტო ქრისტიანობისათვის შეწირული ადამიანი, არამედ თავისი ქვეყნის დიდი პატრიოტი. თხზულებაში აღწერილია ქართველი ხალხის ბრძოლა სპარსელთა ძალმომრეობის წინააღმდეგ. ნაწარმოები პატრიოტული სულისკვეთებისაა, რაც, ზოგადად, დამახასიათებელია ადრეფეოდალური ხანის ქართული ლიტერატურის ძეგლებისათვის (ფენრიხი 1981: 35).

„შუშანიკის წამების“ პრობლემატიკას ეხება სტატიები, რომლებიც გამოქვეყნდა ჰ. ფენრიხის რედაქტორობით გამომავალ ჟურნალ „გეორგიკაში“ („გეორგიკა“ 1981).

შვეიცარიელი ქართველოლოგის, რუთ ნოიკომის, ვრცელ სტატიაში „Die Literatur Georgiens“ („ქართული ლიტერატურა“), რომელიც გამოქვეყნდა „ნოე ციურხენ ცაიტუნგში“ (ნოიკომი 1981), მოცემულია ქართული ლიტერატურის ისტორია V საუკუნიდან მეოცე საუკუნის 80-იან წლებამდე. აქ წარმოდგენილია ქართული ლიტერატურის განვითარების სურათი „შუშანიკის წამებიდან“ ა. კალანდაძის პოეზიის ჩათვლით. რ. ნოიკომი „შუშანიკის წამებას“ უწოდებს მსოფლიო მნიშვნელობის პირველ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლს.

„შუშანიკის წამების“ გერმანული თარგმანი „Das Martyrium der heiligen königin Shuschanik“ („წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“) ეკუთვნის ნ. ამაშუკელს (ამაშუკელი

1983: 315-345). თარგმანს ერთვის წინათქმა გერმანულ ენაზე (ამაშუკელი 1983: 309-314), განმარტებები და კომენტარები (ამაშუკელი 1983: 346), შედგება 20 თავისაგან, გაფორმებულია ლ. შენგელიას ილუსტრაციებით.

იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ რუსულ ენაზე თარგმნა და გამოცემა ჯერ კიდევ XIX საუკუნის შუა წლებიდან დაიწყო. XX საუკუნეში მომზადდა სამი სრული თარგმანი (კ. კეკელიძე, ვ. დონდუა, ვლ. სოლოუხინი), რომლებიც არაერთხელ გამოიცა. ორი მათგანი (კ. კეკელიძე, ვ. დონდუა) უშუალოდ ორიგინალიდან არის შესრულებული, მესამე (ვლ. სოლოუხინი) – პწკარედის მიხედვით. ერთი ახალი თარგმანი უკვე XXI საუკუნეშიც დაიბეჭდა (ი. ზეთეიშვილი).

რუსულენოვან სამყაროს შუშანიკის წამების ისტორია პირველად გააცნო ა. მურავიოვმა წიგნში „Грузия и Армения“ („საქართველო და სომხეთი“) (მურავიოვი 1848). ავტორმა თავის წიგნში შეიტანა ცნობები შუშანიკისა და აბო თბილელის წამებათა შესახებ.

პ. იოსელიანის წიგნი „Жизнеописание святыхъ, прославляемых православною грузинскою церковью“ („აღწერა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის განმადიდებელ წმინდანთა ცხოვრებისა“) მოგვიანებით დაიბეჭდა (იოსელიანი 1850). აქაც „შუშანიკის წამება“ მოკლედაა მოთხრობილი, თუმცა ავტორის მიერვე უხვადაა კომენტირებული. ნაშრომი არსებითად პერიფრაზს წარმოადგენს. იმის შესახებ, თუ რომელ წყაროს ეყრდნობოდა „შუშანიკის წამების“ ტექსტზე მუშაობისას, პ. იოსელიანი არაფერს ამბობს, მაგრამ წიგნში მოიპოვება ცნობები, რომლებიც პირდაპირ უკავშირდება აღნიშნულ საკითხს – ავტორი შესავალშივე მიუთითებს იმ წყაროთა ჩამონათვალს, რომლებიც წიგნის შედგენისას გამოუყენებია. უნდა ითქვას, რომ პ. იოსელიანის ტექსტში არ იხსენიება იაკობ ცურტაველი როგორც თხზულების პერსონაჟი და მხოლოდ ბოლო აბზაცში ვკითხულობთ: „Жизнь ея описана каким то пресвитеромъ, который при ней находился и быль свидетелем ея мукъ“.

1859 წელს კრებულში „Жития святых Росийской церкви, также иверских и славянских“ („რუსეთის ეკლესიის, აგრეთვე, ივერთა და სლავთა წმინდანების ცხოვრებანი“) ა. მურავიოვ-

მა შეიტანა პერიფრაზი „Житие святой Сусанны, или Шушаники, царицы Грузинской“ („ცხოვრება წმინდა სუსანასი, იმავე შუშანიკის – საქართველოს დედოფლისა“) (მურავიოვი 1859: 328-340).

1871 წელს გამოიცა მ. საბინინის „Полное Жизнеописание святых грузинской церкви“ („საქართველოს ეკლესიის წმინდანების ცხოვრებათა სრული აღწერილობა“) (საბინინი 1871). მ. საბინინის თარგმანი („Страдание святой славной мученицы царицы ранской Шушаники, царевны Грузинской“) სხვებზე უფრო მეტად უახლოვდება იაკობ ცურტაველის თხრობას, რის გამოც ზოგიერთი მკვლევარი მას „შუშანიკის წამების“ პირველ რუსულ თარგმანად მიიჩნევდა, თუმცა სინამდვილეში ეს სრულ თარგმანად ვერ ჩაითვლება, რამდენადაც მასში გამოტოვებულია I, IX, X, XI, XIV, XVI, XIX და XX თავების ძირითადი ნაწილები.

თხზულების კიდევ ერთი რუსული თარგმანი 1912 წელს გამოიცა სოხუმში. ესაა გ. იოსელიანის მიერ ქართულად შესრულებული პერიფრაზის რუსული თარგმანი, რომელიც ეკუთვნის კ. მაჭავარიანს (მაჭავარიანი 1912). მთარგმნელი იაკობ ცურტაველის ტექსტს ხშირად აკლებს ან უმატებს მონაკვეთებს.

მიუხედავად ცალკეული ხარვეზებისა თუ უზუსტობებისა, აღნიშნულმა თარგმანებმა თავის დროზე მაინც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა რუსულენოვან საზოგადოებაში „შუშანიკის წამების“ გაცნობა-პოპულარიზაციის საქმეში.

როგორც აღვნიშნეთ, XX საუკუნის მეორე ნახევარში „შუშანიკის წამება“ სამჯერ ითარგმნა რუსულ ენაზე.

„შუშანიკის წამების“ კ. კეკელიძისეული რუსული თარგმანი ცხრაჯერ გამოქვეყნდა. პირველად ტექსტი დაიბეჭდა მოსკოვში, ქართული პროზის ანთოლოგიის პირველ ტომში (კეკელიძე 1955: 1-13). 1956 წელს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა ცალკე წიგნად გამოსცა „Памятники древнегрузиснкой агиографической литературы“ („ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“), რომელშიც გაერთიანდა კ. კეკელიძის თარგმნილი სამი ჰაგიოგრაფიული თხზულება, მათ შორის, „შუშანიკის წამება“ (კეკელიძე 1956: 17-28). თარგმანს ახლავს კ. კეკელიძის

ვრცელი ნარკვევი რუსულ ენაზე (კეკელიძე 1956: 7-16), რომელშიც მთარგმნელი თხზულებასთან დაკავშირებულ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებსაც განიხილავს. იგი საგანგებოდ ჩერდება მხატვრულ-გამომსახველობით ხერხებზე და აღნიშნავს: „შესაძლოა, თარგმანში რამდენადმე დაიკარგოს ტექსტის მხატვრული ღირსება, მაგრამ უნდა გვახსოვდეს, რომ ნებისმიერი ნაწარმოების თარგმანი მხატვრული თვალსაზრისით მაინც ჩამორჩება ორიგინალს და ვერასდროს იქნება მისი ადეკვატური“ (კეკელიძე 1956: 16). მართალია, მხატვრულობის თვალსაზრისით კ. კეკელიძისეული თარგმანი იაკობ ცურტაველის ტექსტს ვერ უტოლდება, მაგრამ შინაარსობრივი ადეკვატურობა მიღწეულია. მოგვიანებით ეს თარგმანი შევიდა კ. კეკელიძის „ეტიუდების“ მე-12 ტომში (კეკელიძე 1973: 83-103). „შუშანიკის წამების“ 1500 წლის იუბილესთან დაკავშირებით ეს თარგმანი ცალკე წიგნად გამოქვეყნდა რ. სირაძის წინასიტყვაობითა და შენიშვნებით (კეკელიძე 1978). კ. კეკელიძის თარგმანი შესულია კრებულის „Древнегрузинская литература“ („ძველი ქართული ლიტერატურა“) ორივე გამოცემაში (კეკელიძე 1982: 25-41; კეკელიძე 1987ბ: 25-41). კ. კეკელიძის თარგმანი დაიბეჭდა „შუშანიკის წამების“ 1983 წლის საიუბილეო გამოცემაშიც (კეკელიძე 1983: 123-153) და ამ თარგმანის მიხედვით შესრულდა ახალი თარგმანები ესპანურ და ინგლისურ ენებზე. კ. კეკელიძის თარგმანი 1986 წელსაც დაიბეჭდა „შუშანიკის წამების“ ორენოვან (ქართულ-რუსულ) მინიატურულ გამოცემაში ი. ლოლაშვილის რედაქტორობითა და შესავალი წერილით (კეკელიძე 1986: 122-174), ხოლო 1987 წელს დაიბეჭდა მოსკოვში გამოცემულ წიგნში: „Антология педагогической мысли Грузинской ССР“ („საქართველოს სსრ პედაგოგიური აზრის ანთოლოგია“) (კეკელიძე 1987ა: 81-88).

ვარლამ დონდუამ „შუშანიკის წამება“ რუსულ ენაზე თარგმნა 1954 წელს, თუმცა თარგმანი მაშინვე არ გამოქვეყნებულა და დიდი ხნის განმავლობაში ინახებოდა მეცნიერის არქივში. მისი დაბეჭდვა მხოლოდ 1978 წელს მოხერხდა საქართველოს ისტორიის წყაროების კომისიის გრიფით, სერიით: „Памятники Грузинской исторической литературы“ („ქართული საისტორიო მწერლობის ძეგლები“) (დონდუა 1978). თარგმანს დართული აქვს ზ. ალექსიძის შესავალი წერილი

(დონდუა 1978: 7-26), სამეცნიერო აპარატი და რეზიუმე ინგლისურ ენაზე.

კ. კეკელიძისა და ვ. დონდუას თარგმანები იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ თარგმნილია დედნის ენიდან. თხზულების მესამე თარგმანს კი, რომელიც რუს მწერალ ვლადიმერ სოლოუხინს ეკუთვნის, როგორც აღინიშნა, საფუძვლად დაედო პწკარედი – შესრულებული რ. თვარაძის მიერ ორიგინალისა და კ. კეკელიძის თარგმანის საფუძველზე. ვლ. სოლოუხინის თარგმანი ორჯერ გამოქვეყნდა: 1983 წელს „კავკასიონში“ (სოლოუხინი 1983: 241-275) და 1986 წელს – ცალკე წიგნად, ქართულ და რუსულ ენებზე (სოლოუხინი 1986).

სამივე ზემოდასახელებული თარგმანი საგანგებოდ შეისწავლა ნ. მაცხონაშვილმა, რომელმაც შეუპირისპირა ერთმანეთს, ერთი მხრივ, ორიგინალი და სამივე თარგმანი და, მეორე მხრივ – თვითონ თარგმანები. მკვლევრის დასკვნით, „სამივე არსებული თარგმანისაგან მიღებული კომუნიკაციური ეფექტი საგრძნობლად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. კ. კეკელიძის თარგმანი ფილოლოგიური თარგმანის ხასიათს ატარებს. აზრთან ერთად მასში ყველაზე მეტად არის დაცული ორიგინალის სულისკვეთება. ვ. დონდუას თარგმანს ინფორმაციის მაქსიმუმი მიაქვს მკითხველამდე, მაგრამ ორიგინალის მხატვრულ ღირებულებაზე იგი ვერ შეუქმნის მას შესაბამის შთაბეჭდილებას. ეს ტექსტი უფრო ვიწრო სპეციალური თვალსაზრისით შეიძლება იყოს საინტერესო. ვლ.სოლოუხინის თარგმანი მთლიანობაში სტილისტურად მწყობრ სისტემას წარმოადგენს. ეს გარემოება მნიშვნელოვანია რუსი მკითხველისათვის, მნიშვნელოვანია ორიგინალზე საერთო წარმოდგენის შესაქმნელად. მაგრამ თარგმანი რჩება მთარგმნელის ინტერპრეტაციად, სადაც ნაწილობრივ სუბიექტური, ნაწილობრივ ობიექტური მიზეზების გამო დარღვეულია ორიგინალის აზრობრივ-ესთეტიკური მთლიანობა“ (მაცხონაშვილი 1997: 4).

უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნდა „შუშანიკის წამების“ კიდევ ერთი, ახალი თარგმანი, რომელიც ეკუთვნის დეკანოზ იოსებ ზეთეიშვილს.

ი. ზეთეიშვილი კარგა ხანია მოღვაწეობს საზღვარგარეთ (საფრანგეთში). მან რუსულ ენაზე თარგმნა ძველი ქართული ლიტერატურის რამდენიმე ძეგლი, მათ შორის, „შუშანი-

კის წამება“ – „Мученичество святой Шушаник царицы“. თარგმანი დაიბეჭდა პარიზში გამომავალ ჟურნალში „Символ“ (ზეთეიშვილი 2002: 273-287). ტექსტი დაყოფილია ოც თავად, ახლავს განმარტებები (ზეთეიშვილი 2002: 286-287). თარგმანის ენა ოდნავ არქაიზებულია, რაც ტექსტს სიძველის ელფერს უნარჩუნებს. აღსანიშნავია ისიც, რომ თარგმანს წინ უძღვის ვრცელი შესავალი სტატია „Завещание Шушаник“, რომელშიც ი. ზეთეიშვილი ეხება, უპირველესად, იაკობ ცურტაველის თხზულებას და, აგრეთვე, ზოგადად ქართულ მწერლობასთან დაკავშირებულ საკითხებს (ზეთეიშვილი 2002: 231-272).

ცნობები იაკობ ცურტაველისა და „შუშანიკის წამების“ შესახებ შესულია ქართული ლიტერატურის ისტორიის ყველა რუსულენოვან გამოცემაში (კეკელიძე 1939: 16-18; კეკელიძე 1963: 129-130; ბარამიძე, გამეზარდაშვილი 1968: 7; ბარამიძე, რადიანი, ჟღენტი 1958: 13-14 და ა. შ.). თხზულების შესახებ რუსულ ენაზე სხვადასხვა დროს მრავალი სტატია, წიგნი თუ ბროშურა დაიბეჭდა (ასათიანი 1981: 5-20; არველაძე 1988: 163-179; ბარამიძე 1978ა: 58-64; ბარამიძე 1978ბ; ბარამიძე 1978გ; გიგინეიშვილი 1986: 161-166; კილანავა 1973; მაცხონაშვილი 1996: 150-161; მენაბდე 1992: 110-116; ნატროშვილი 1991: 199-206; ჟორდანია 1982; სირაძე 1989: 36-66; ჩიჯავაძე 1952; ჭილაძე 1981: 138-173). განსაკუთრებით ბევრი მათგანი მიეძღვნა თხზულების 1500 წლისთავს (გიგინეიშვილი 1978; ჯანაშია 1978; იმნაიშვილი 1978; მენაბდე 1978[ბ]; სირაძე 1978; ჭელიძე 1978: 65-79; ხინთიბიძე 1978; ცაიშვილი 1979[ა]: 75-92; ცაიშვილი 1979[ბ]: 258-261).

„შუშანიკის წამების“ უნგრული თარგმანი ეკუთვნის ქართველოლოგს, ქართული ენის შესანიშნავ მცოდნეს მარტონ იშტვანოვიჩს (1929-1992), რომელმაც ქართული ხალხური სიტყვიერებისა და ლიტერატურის არაერთი ნიმუში გააცნო უნგრელ მკითხველს. თარგმანი თავდაპირველად შემოკლებული სახით დაიბეჭდა კრებულ „Kaletkutatás-ის“ („აღმოსავლეთის კვლევა“) ფურცლებზე (იშტვანოვიჩი 1976). თარგმანს უძღვის მოკლე წინასიტყვაობა, რომელშიც მ. იშტვანოვიჩი მკითხველს აცნობს საქართველოს ისტორიასა და კულტურას, აწვდის მოკლე ბიოგრაფიულ ცნობებს იაკობ ცურტა-

ველზე, ეხება თხზულების დათარიღების საკითხს, წარმოადგენს შუშანიკსა და ვარსქენს, როგორც ისტორიულ პირებს. წინასიტყვაობაში მ. იშტვანოვიჩი აღნიშნავს: „ჩვენ, უნგრელებმა, ძალიან ცოტა რამ ვიცით ქარველების შესახებ. ჩვენი ლექსიკონებიც ჩვეულებრივ ყოველთვის მეორე-მესამე წყაროდან მოწვდილ ცნობებს იმეორებენ, ხშირად შეცდომით და დამახინჯებით. თითებზე შეიძლება ჩამოითვალოს ის ლიტერატურული ქმნილებები, რომლებიც ქართული ორიგინალიდან თარგმნილი, ამეტყველებულა უნგრულ ენაზე (სალაძე 1978ა). აღნიშნული თარგმანის მთავარი ღირსებაც სწორედ ისაა, რომ ორიგინალიდანაა შესრულებული.

1981 წელს, ბუდაპეშტში, უნგრულ ენაზე გამოიცა ქართული ლიტერატურის ანთოლოგია „Tiniko. Válogatás másfél évezred grúz prózájából“ („თინიკო.* რჩეული ათასხუთასწლოვანი ქართული პროზიდან“) (იშტვანოვიჩი 1981), რომელიც შეადგინა უნგრულის მცოდნე მეცნიერმა მ. სალაძემ. წიგნი 10 000-იანი ტირაჟით დაიბეჭდა. მასში თავი მოიყარა ქართული ლიტერატურის ნიმუშებმა უძველესი ხანიდან თანამედროვეობამდე. ტექსტების უმეტესობა ქართული ენიდან თარგმნეს მარტონ იშტვანოვიჩმა, მარგიტ ბირომ და ლაიოშ ტარდიმ. ძველი ქართული ლიტერატურიდან ანთოლოგიაში წარმოდგენილია მ. იშტვანოვიჩის მიერ თარგმნილი „შუშანიკის წამების“ სრული ტექსტი, რომელიც ოც თავადაა დაყოფილი (იშტვანოვიჩი 1981: 653-665) და მის მიერვე თარგმნილი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ შემოკლებული ვარიანტი (იშტვანოვიჩი 1981: 35-38). იქვე დაბეჭდილია „აბო თბილელის წამების“ მ. ბიროსეული შემოკლებული თარგმანიც (იშტვანოვიჩი 1981: 21-34). წიგნს ბოლოში დართული აქვს ქართულ სიტყვათა განმარტებები და ავტორთა ბიოგრაფიული მონაცემები. იაკობ ცურტაველის შესახებ მასალა მოუმზადებია იანოშ ლენგუელს (იშტვანოვიჩი 1981: 653). „შუშანიკის წამების“ მ. იშტვანოვიჩისეულ თარგმანებს ქართულ პრესაში ფართო გამოხმაურება მოჰყვა (სალაძე 1978ბ; ტატიშვილი 1981).

1990 წელს, ბუდაპეშტში, გრიფით „ქართული ლიტერატურის ბიბლიოთეკა“ (A Georgiai irodalom könyvtara), უნგრულ ენაზე გამოვიდა მაღალპოლიგრაფიულ დონეზე გამოცემული

* „თინიკო“ სათაურია რ. ინანიშვილის ერთ-ერთი მოთხრობისა, რომელიც ამ კრებულშია შესული.

და კარგად ილუსტრირებული წიგნი: „Az Életadó oszlop legendaja és más történetek“· Georgiai szentek élete és vértanüsáġa“ („ლეგენდა სვეტი ცხოველის შესახებ და სხვა ისტორიები“. ქართველ წმინდანთა „ცხოვრებანი“ და „წამებანი“) (ბირო 1990). ტექსტები თარგმნა და გამოსაცემად მოამზადა უნგრელმა ქართველოლოგმა, ისტორიკოსმა და ფილოლოგმა მარგიტ ბირომ. სხვა ჰაგიოგრაფიულ ტექსტებთან ერთად კრებულში შესულია „Szent Susanik Királynó vértanúsáġa“ („წმინდა შუშანიკ დედოფლის წამება“) (ბირო 1990: 63-80). ტექსტი დაყოფილია თავებად. ეს არის ორიგინალთან მიახლოებული თარგმანი – გარდათქმა, რომელიც შედგება ოცი თავისაგან, ახლავს კომენტარები, განმარტებები (ბირო 1990: 142-144) და თხზულებასთან დაკავშირებული სამეცნიერო ლიტერატურის ნუსხა, საიდანაც კარგად ჩანს, რომ თარგმნისას მ. ბიროს გამოუყენებია როგორც ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების I ტომში დაბეჭდილი ტექსტი, ისე თხზულების რუსული (ვ. დონდუა) და ინგლისური (დ. ლანგი) თარგმანები, აგრეთვე, მ. იშტვანოვიჩის თარგმანის ზემოხსენებული გამოცემები (იშტვანოვიჩი 1976; 1981).

„შუშანიკის წამებას“ საკმაო ადგილი ეთმობა წიგნის ბოლოსიტყვაობაშიც. მთარგმნელი მსჯელობს V საუკუნის ქართლის ისტორიის საკითხებზე, ვახტანგ გორგასალზე, ვარსქენ პიტიახშის პოლიტიკურ ორიენტაციაზე, დედოფალ შუშანიკის მოწამებრივ თავდადებაზე და სხვ. იქვე მოცემულია ცნობები იაკობ ცურტაველის, დაბა ცურტავისა და თხზულების დათარიღების თაობაზე (ბირო 1990: 155-158). აღნიშნულ საკითხებს უფრო ვრცლად შეეხო მ. ბირო თავის სამეცნიერო სტატიებში (ბირო 1984; 1985).

იტალიურ ენაზე „შუშანიკის წამება“ არ არის თარგმნილი, მაგრამ იხსენიება თითქმის ყველა იმ გამოცემაში, სადაც კი ზოგადად ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაზე ან ქართული მწერლობის სათავეებზეა საუბარი. ცნობილი იტალიელი მეცნიერი ჯაკომო პრამპოლინი თავის წიგნში „Storia della letteratura universale“ („მსოფლიო ლიტერატურათა ისტორია“) იოანე პეტრიწის, გიორგი და ექვთიმე მთაწმინდელების, გიორგი მურჩულის და სხვა მოღვაწეთა გვერდით მოიხსენიებს იაკობ ცურტაველს და საგანგებოდ გამოყოფს

„შუშანიკის წამებას“, როგორც ჩვენს დრომდე მოღწეულ პირველ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლს (პრამპოლინი 1949: 509-527). „შუშანიკის წამებას“ ეხება აგრეთვე ჯორჯო კასტელინო სტატიაში „Litteratura georgiana“ („ქართული ლიტერატურა“), იქ, სადაც საქართველოს გაქრისტიანებაზე, ქართული ანბანის წარმოშობასა და უძველეს ლიტერატურულ ტექსტებზეა საუბარი (კასტელინო 1969: 447-468, 471). იტალიურ ენაზე გამოქვეყნდა აგრეთვე ზემოთ მოხსენიებული გერმანელი მეცნიერის გ. დეეტერსის სტატია „Georgia. Litteratura“ („საქართველო. ლიტერატურა“). მასში ნათქვამია, რომ „შუშანიკის წამება“ ქართული ლიტერატურის უძველესი ძეგლია, რომელშიც აღწერილია 472 წლის მარტვილობის ფაქტი (დეეტერსი 1932: 644-645).

სამწუხაროდ, ზოგჯერ იტალიურ პუბლიკაციებში თავს იჩენს „შუშანიკის წამების“ ქართულ-სომხური პრობლემატიკის ტენდენციური გაშუქება (ანანიანი 1969: 76), რაც სამართლიანად გააკრიტიკეს ე. ხინთიბიძემ (ხინთიბიძე 2003: 220-221) და გ. შურღაიამ (შურღაია 2003: 163-164).

„შუშანიკის წამება“ იხსენიება პოლონურ ენაზე გამოქვეყნებულ სტატიებშიც. ქართული ლიტერატურის მოკლე მიმოხილვაში „Gruzińska literatura“ („ქართული ლიტერატურა“), რომელიც პოლონელ ქართველოლოგ იან ბრაუნს ეკუთვნის, იაკობ ცურტაველის თხზულება მოხსენიებულია როგორც უძველესი ქართული ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოები (ბრაუნი 1964: 455). 1967 წელს პოლონეთის აღმოსავლეთმცოდნეთა ჟურნალში დაიბეჭდა ბოგდან გემბარკსის სტატია „Piętnaście wjeków literatury gruzińskiej“ („ქართული ლიტერატურის თხუთმეტი საუკუნე“), რომელშიც „შუშანიკის წამებაზე“ საუბრისას ავტორი აცხადებს – ქართული ლიტერატურა ფრანგულ ლიტერატურასთან შედარებით ოთხი საუკუნით ძველიაო (გემბარსკი 1967: 29). ბ. გემბარსკის შეფასებას საქართველოშიც გამოეხმაურნენ (რავიჩი 1968).

უკანასკნელად ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ დ. ლანგის წიგნი „ქართველები“, რომელიც ზემოთ მოვიხსენიეთ, ითარგმნა პოლონურად. ასე რომ, ცნობები „შუშანიკის წამებაზე“ პოლონელმა მკითხველმა ამ თარგმანითაც მიიღო (ლანგი 1972: 126-127).

„შუშანიკის წამება“ ორჯერ ითარგმნა ბერძნულად. პირველი თარგმანი დაიბეჭდა წიგნში, რომელიც 1986 წელს საბერძნეთში ბერძნულ ენაზე გამოვიდა „Ἅγιοι τῆς Γεωργίας”. 1. (ἐπιλογὴ καὶ σύνθωσις ἀπὸ ρωσικὰ συναξάρια)“ [„საქართველოს წმინდანები“, I. (შერჩეული და შედგენილი რუსული სვინაქსარების მიხედვით) (Ἅγιοι τῆς Γεωργίας“... 1986)] წინასიტყვაობით, შესავლითა და ბიბლიოგრაფიით. კრებულის შემდგენელი და მთარგმნელია არქიმანდრიტი ტიმოთეოსი, წმ. პარაკლიტონის მონასტრის იღუმენი, რომელმაც ახალ ბერძნულ ენაზე თარგმნა ქართველ წმინდანთა ცხოვრება-წამებანი.

წიგნი შედგება ოთხი თავისაგან: პირველი თავია „Ἡ ἁγία Ἰσαπόστολοι Νίνα“ („ცხოვრება წმინდისა და მოციქულთა სწორისა ნინოსი“) (Ἅgioi τῆς Γεωργίαι 1986: 21-72); მეორე თავში „Ἡ ἁγία μάρτυς Σουσαναξνίκη“ („წამება წმინდისა შუშანიკისი“) (Ἅgioi τῆς Γεωργίαι 1986: 73-94) გადმოცემულია დედოფალ შუშანიკის წამების ისტორია (მესამე თავია „ცხოვრება წმინდა იოანე ზედაზნელისა“, ხოლო მეოთხე – „წამება წმინდისა დიდმოწამისა ქეთევან დედოფლისა“).

როგორც კრებულის სათაურშიცაა მითითებული, აღნიშნული ტექსტები შედგენილია რუსული სვინაქსარების საფუძველზე, რისთვისაც მთარგმნელს გამოუყენებია 1871 წელს მ. საბინინის მიერ გამოცემული „Полное жизнеописание святых грузинской церкви“. თუმცა, სწორედ რუსული ენიდან შესრულებული თარგმანის გამო, ზოგჯერ დამახინჯებულია საკუთარი სახელები და ტოპონიმები, რასაც საგანგებოდ მიუთითებს თავის გამოხმაურებაში ა. ურუშაძე: „ტიმოთეოსის წიგნში ზოგი საკუთარი სახელი მცდარადაა გადმოცემული (ეტყობა, რუსულის გავლენით): იოანე ზედაზნისკოსი, ვასქენი, ქათევანი...). არის ასეთი უზუსტობაც: შუშანიკის მამად დასახელებულია არა ვარდან მამიკონიანი, არამედ საქართველოს ერთ-ერთი მეფე, რომლის სახელიც ისტორიამ არ შემოგვინახაო. რომელ წყაროს ეყრდნობა ავტორი ამ ცნობის მოწოდებისას, გაურკვეველია“ (ურუშაძე 1988).

წიგნს ერთვის ბიბლიოგრაფია, რომლიდანაც ჩანს, რომ ავტორი ძირითადად რუსულ ენაზე არსებულ ლიტერატურას ეყრდნობოდა (მ. საბინინი, დიმიტრი როსტოველი...), გამოყე-

ნებულია აგრეთვე ფრანგულ, ინგლისურ და ბერძნულ ენებზე არსებული მასალები. ბერძნულ წყაროთაგან აღსანიშნავია ვ. ფიდას წიგნი „საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტოკეფალია“, რომელიც 1980 წელს ათენში გამოქვეყნდა.

„საქართველოს წმინდანები“ მაღალპოლიგრაფიულ დონეზეა გამოცემული. მასში ჩართულია გელათის მონასტრის ხედები, წმ. გიორგის ხატი, გელათის მოზაიკა, ჩუქურთმები, წარწერები და სხვ.

„შუშანიკის წამების“ მეორე ბერძნული თარგმანი ცალკე წიგნად გამოიცა 1986 წელს. ეს არის კარგად გაფორმებული მცირე ფორმატის წიგნაკი. ყდას ამშვენებს წმ. შუშანიკის ხატი, რომელიც, სავარაუდოდ, სპეციალურად ამ გამოცემისათვის ბიზანტიურ სტილში შექმნა ბერძენმა მხატვარმა. წიგნი, „H Agia Sogea»ik“. Iera Mhtropolitou Nikopolew" MELETIOç. Prebeza, 1986 („მარტვილობა წმინდა და ნეტარი შუშანიკისი“, თარგმანი ნიკოპოლიის მიტროპოლიტისა. პრევეზა, 1986) (მელეტიოსი 1986). სატიტულო ფურცელი მკითხველს აუწყებს, რომ თარგმანი შესრულებულია რუსული ენიდან.

წიგნის წინათქმაში „Prepei na xerete oti“ („საჭიროა, იცოდეთ, რომ...“) მთარგმნელი მკითხველს აცნობს კავკასიას, საქართველოს გაქრისტიანების მოკლე ისტორიას და ვარსქენ პიტიახშისა და შუშანიკის თავგადასავალს: „კავკასია სამყაროს ულამაზესი მხარეა. აქ მდებარეობს საქართველო, რომლის მკვიდრმა ქართველებმა ქრისტიანობა ადრევე, უკვე IV საუკუნის გარიჟრაჟზე, აღიარეს. ქრისტიანობის ყველაზე მტკიცე დასაყრდენი ქართლი გახლდათ“ (ურუშაძე 1988).

„შუშანიკის წამების“ ტექსტი დაყოფილია 18 თავად. თითქმის ყველა თავი გაფორმებულია ილუსტრაციებით. „მთარგმნელი ისეთ ქვესათაურებს იძლევა, რომლებშიც ნაწარმოების ძირითადი მომენტებისა და იდეის აქცენტირებას ახდენს, ზოგჯერ კი, ფაქტიურად, საკუთარ ინტერპრეტაციასაც კი იძლევა: 1. წმინდა შუშანიკი; 2. მისი მეუღლე სარწმუნოებას უარყოფს; 3. შუშანიკი განდგომის წინააღმდეგ; 4. შუშანიკისა და ვარსქენის დაპირისპირება; 5. ვარსქენი მკაცრდება, შუშანიკი ურყევად დგას; 6. მოწამეობის დასაწყისი; 7. საპყრობილეში; 8. ახალი მოწამეობა; 9. ხალხის თანაგრძნობა,

ვარსქენის უგულობა; 10. დაე მოკვდეს! 11. ხალხის სიყვარული; 12. მინდობა მთელი გულით; 13. წმინდანს მოსწონს სატანჯველი; 14. ასკეტური ცხოვრება საპყრობილეში; 15. ჯოჯიკის მონანიება; 16. წმინდანის უკანასკნელი სურვილები; 17. გარდაცვალება; 18. არ დაგვავიწყდეს“ (მესხი 1988).

ამ გამოცემას სიხარულით შეხვდნენ საქართველოში (ურუშაძე 1988; მესხი 1988) და მაღალი შეფასებაც მისცეს. როგორც თ. მესხი აღნიშნავს: „განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს წიგნის სქოლიოები და შენიშვნები. მთარგმნელს ყოველ შესაძლო შემთხვევაში მოჰყავს შესაბამისი ადგილები ძველი და ახალი აღთქმებიდან და, აგრეთვე, პარალელები ბერძენი და სხვა ქრისტეანი წმინდანების ცხოვრებათაგან; ცდილობს ნაწარმოების სიმბოლოთმეტყველების განმარტებას. ჩვენი ყურადღება განსაკუთრებით მიიპყრო შენიშვნამ: „ტრადიცია იმისა, რომ მიცვალებულთ ფსალმუნს ვუკითხავდეთ, როგორც ხედავთ, ძალზე ძველია. დიდის სიმკაცრით დავიცვათ იგი და, თუკი სადმე ასეთი ტრადიცია მყარად არა დგას, ისწავლონ იგი და ამიერიდან დაამკვიდრონ“. ერთი უზუსტობა ამ სქოლიოებშიც შევნიშნეთ: მთარგმნელი წმ. შუშანიკის ძვალთშესალაგად მეტეხის ტაძრის ნაცვლად სვეტიცხოველს ასახელებს“ (მესხი 1988).

დასასრულ, ისევ მთარგმნელის სიტყვებს დავიმოწმებთ წიგნის წინასიტყვაობიდან: „ეს არის ტექსტი, რომელიც ერთიანად გიპყრობს სისადავით თავისი სტილისა. მას აქვს იშვიათი თხრობა და შესანიშნავი სულიერი მოწოდება, რაც ასე საჭიროა ჩვენს დროში“ (მესხი 1988).

„შუშანიკის წამება“ ითარგმნა და გამოიცა აფხაზურ ენაზეც. ჯერ კიდევ წიგნის დაბეჭდვამდე გაზეთი „წიგნის სამყარო“ წერდა: „ბოლო წლებში აფხაზური წიგნის თაროს მსოფლიო ლიტერატურის ბევრი კლასიკური ნაწარმოები შეემატა. ამ წიგნთა შორის დიდი ადგილი უჭირავს ქართული ენიდან თარგმნილ თხზულებებს. უკვე კორექტურაში იკითხება და წლევანდელ მეორე კვარტალში გამოვა ქართული ლიტერატურის ათასხუთასწლოვანი ძეგლი – იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ („წიგნის სამყარო“ 1981).

მართლაც, იმავე წელს გამომცემლობა „ალაშარამ“ დასტამბა „Ацкьа Шьушьаник Лаазаб“ („წამება წმიდისა შუშანი-

კისი“) (ამიჩბა 1981). თხზულება აფხაზურ ენაზე თარგმნა გ. ამიჩბამ, შედგება ოცი თავისაგან (ამიჩბა 1981: 5-30), ერთვის ალ. ბარამიძის ბოლოსიტყვაობა (ამიჩბა 1981: 31-38), გაფორმებულია ლ. შენგელიას ილუსტრაციებით.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1938: აბულაძე ი. იაკობ ცურტაველი. მარტვილობაჲ შუშანიკისი. ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილ. აბულაძემ. თბ.: სახელმწ. უნ-ტის გამომცემლობა, 1938.

ალექსიძე 1981: Aleksidze Z. Kaukasien und der christliche Orient zwischen 451 und 780. Georgica. 4(1981), Iena-Tbilissi.

ამაშუკელი 1983: Iakob Zurtaweli, Das Martyrium der heiligen königin Shuschanik. Übersetzt von N. Amaschukeli. // იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე, თბ.: „ხელოვნება“, 1983.

ამიჩბა 1981: Иакоб Цуртавели**,** Ацкьа Шьушьаник Лаазаб. Акуа: 1981.

ანანიანი 1969: Ananian P. Susanna. Bibliotheca Sanctorum. XII. Roma: 1969.

არველაძე 1988: Арведадзе Б. Наука требует объективности (О "Мученичестве Шушаник" Иакоба Цуртавели). "Литературная Грузия", № 2, 1988.

ასათიანი 1981: Асатиани Г. У истоков (К 1500-летию первого памятника грузинской литературы). Асатиани Г. Крылья и корни. М.: 1981.

ბარამიძე... 1958: Барамидзе А., Радиани Ш., Жгенти Б., История грузинской литературы (Краткий очерк). Тб.: 1958.

ბარამიძე... 1968: Барамидзе А. Г., Гамезардашвили Д. М. Грузинская литература. Тб.: 1968.

ბარამიძე 1978ა: Барамидзе А. Древнейший памятник грузинской литературы ["Мученичество Шушаник"]. "Литературная Грузия", № 1, 1978.

ბარამიძე 1978ბ: Барамидзе А. Тысячапятсотлетие "Мученичества Шушаник". Тб.: 1978.

ბარამიძე 1978გ: Барамидзе А. "Мученичество Шушаник" древнейший грузинский литературно-художественный памятник, дошедший до наших дней. Тб.: 1978.

Biró 1984: A Susanik vértanúságával kapcsolatos kérdéseket részletesen vizsgálom egyik tanulmányomban: M. Biró, Shushanik's Georgian Vita: Acta Orient. Hung. Tomus XXXVIII. 1-2. (1984).

Biró 1985: Biró Margit. Egy grúz krónika tudósitásai 5. századi kaukázusi támadásokról, hadjáratokról. Vahtang Gorgaszal életrajzának néhány kérdése: Életünk 1985/5.

Biró 1990: Biró Margit. Curtavi Iakob. Szent Susanik Királynö vértanúságа. წიგნში: Az Életadó oszlop legendaja és más történetek. Georgiai szentek élete és vértanüságа és más történetek. Georgiai szentel élete és vértanüságа. Váloģatta, óģrúz eredetiból fordította, az utószót és a jeģyzeteket készítette: Biró Margit. Éietünk kőnyvek, 1990.

ბრაუნი 1964: Braun J. Gruzińska literatura. Wielka Encyklopedia Powszechna. Warszawa: 1964.

ბროსე 1849: ბროსე მ. ქართლის ცხოვრება. დასაბამითგან მეათცხრამეტე საუკუნემდის. თარგმნილი და გამოცემული ღვაწლითა უ. ბროსე. I, სპბ: 1849 (იხ. აგრეთვე: Histoire de la Géorgie, I, St.-P. 1849).

გემბარსკი 1967: Gębarski B. Piętnaście wjeków literatury gruzińskiej. "Przegląd orientalistyczny", 1967, № 1(6).

„გეორგიკა“ 1981: Birdsall, I. Neville. Evangelienbezüge im georgischen Martyrium der hl. Schuschaniki. Georgica. 4(1981), Iena-Tbilissi.

გიგინეიშვილი 1978: Гигинеишвили М. К вопросу о жанровой классификации "Мученичества Шушаник". Тб.: 1978.

გიგინეიშვილი 1986: Гигинейшвили М. Древнейший памятник грузинской литературы ["Мученичество Шушаник"]. "Литературная Грузия", 1986, № 12.

გოგიბერიძე 2003: გოგიბერიძე ს. ქართული ლიტერატურა ევროპულ თარგმანებში. // წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით). თბ.: „ქართველოლოგი“, 2003.

დეეტერსი 1932: Deeters G. Georgia. Litteratura. El Treccani (Enciclopedia. Italiana. Di scienze, lettere ed arti. Istituto della Enciclopedia Italiana, fondata da Giovanni Treccani. 16, Roma: 1932.

დეეტერსი 1963: Deeters G. Georgische Literatur. Handbuch der Orientalistik, I. Der Nahe und der Mittlere Osten, VII, Leiden-Köln: 1963.

დონდუა 1978: Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Перевод В. Д. Дондуа. Введение и прамечания З. Н. Алексидзе. Тб.: 1978.

ეგაძე 1983: ეგაძე ო. იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე, თბ.: „ხელოვნება“, 1983.

ზეთეიშვილი 2002: Иакоб Цуртавели пресвитер. Мученичество святой Шушаник царицы. „Символ“ (журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже). № 45. Париж: 2002.

თურნავა 1979: თურნავა ს. საფრანგეთი ეცნობა „შუშანიკს“. გაზ. „თბილისი“, 30.VII.1979.

თურნავა 1979: თურნავა ს. „შუშანიკის წამება“ ფრანგულად. „წიგნის სამყარო“, 27\VI.1979, №12.

იმნაიშვილი 1978: Имнаишвили И. Язык "Мученичества Шушаник". Тб.: 1978.

იოსელიანი 1850: Иоселиани П. Жизнеописание святыхъ, прославляемых православною грузинскою церковью. Тб.: 1850.

იშტვანოვიჩი 1976: Szent Susanik királynó vértanúsága. Forditotta, a bevezetót és a jegyzeteket irta Istvánovits Márton: Keletkutatás 1976/77.

იშტვანოვიჩი 1981: Iakob Curtaveli. Szent Susanik Királyne vértanúsága. Tiniko. Válogatás másfél évezred grúz prózájából. Európa Könyvkiado 1981, Budapest.

კარსტი 1934: Karst J. Littérature géorgienne chrétienne. Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses. Paris: 1934.

კასტელინო 1969: Castellino G. R. Letteratura georgiana. Storia della letteratura d'Oriente, Diretta da O. Botto, sotto il patrocinio della Commissione nazionale italiana dell'UNESCO, I, Milano: 1969.

კეკელიძე 1939: Кекелидзе К. С. Конспективный курс истории древнегрузинской литературы. Тб.: 1939.

კეკელიძე 1955: Мученичество Шушаник. Пер. К. Кекелидзе. Грузинская проза. Избранные романы, повести и рассказы в трех томах. Т. I. М.: 1955.

კეკელიძე 1956: Кекелидзе К. Памятники древнегрузиснкой агиографической литературы. Грузинский текст перевел, исследованием и примечаниями снабдил проф. К. С. Кекелидзе. ТБ.: 1956.

კეკელიძე 1963: კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IX. თბ.: სსრ მეცნ. აკად. გამოც., 1963.

კეკელიძე 1973: კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. XII, თბ.: „მეცნიერება“, 1973.

კეკელიძე 1978: Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Пер. К. Кекелидзе. Предисловие и примечания Р. Сирадзе. Тб.: 1978.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია. I[5], თბ.: „მეცნიერება“, 1980.

კეკელიძე 1982: Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Пер. К. Кекелидзе. Древнегрузинская литература (V-XVIII вв.). Сост. Л. Менабде. Тб.: 1982.

კეკელიძე 1983:. Якоб Цуртавели. Мученичество Шушаник. Составитель, автор предисловия и редактор О. Эгадзе. Тб.: 1983.

კეკელიძე 1986: Иаков Хуцеси, Мученичество Шушаник, Пер. К. Кекелидзе. Подготовил к изданию Иванэ Лолашвили. წიგნში: იაკობ ხუცესი. წამება შუშანიკისი (ქართულ და რუსულ ენებზე). თბ.: 1986.

კეკელიძე 1987ა: Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Пер. К. Кекелидзе. Антология педагогической мысли Грузинской ССР. М.: 1987.

კეკელიძე 1987ბ: Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Пер. К. Кекелидзе. Древнегрузинская литература (V-XVIII вв.). Сост. Л. Менабде. Тб.: 1987.

კილანავა 1973: Киланава Б. К атрибуции кименовских редакции грузинской агиографии ("Мученичества" Шушаник, Евстафия и Або. "Житие Иллариона Грузина"). Автореферат карнд. фил. н., Тб.: 1973.

ლანგი 1956: Lang D. M. The Passion of St. Shushanik. წიგნში: Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and Translated from the original texsts. London: 1956.

ლანგი 1966: Lang D. M. The Georgians. London-New York: 1966.

ლანგი 1972: Lang D. Dawna Gruzja. Warszawa: 1972.

მარტინესი 1983: Martirio de la Santa Shushanik, Traducido por A. Martinez, წიგნში: იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე. თბ.: „ხელოვნება“, 1983.

მაცხონაშვილი 1996: მაცხონაშვილი ნ. ბიბლიური სიმბოლოები იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამებაში“. „მნათობი“, №1-2, 1996.

მაცხონაშვილი 1997: მაცხონაშვილი ნ. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების რუსულ ენაზე თარგმნის პრობლემა (იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ თარგმანების ახრობრივ-სტილისტური ანალიზი). ავტორეფერატი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ.: 1997.

მაჭავარიანი 1912: Мачавариани К. Жизнеописание святых мучеников Давида и Константна; Святая мученица Шушаник. Сухум: 1912.

მელეტიოსი 1986: Iakobu Presbuterou, H Agia Sogea»ik“. Iera Mhtropolitou Nikopolew" MELETIOç. Prebeza. 1986.

მენაბდე 1978ა: მენაბდე ლ. უცხოელი მეცნიერები იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ შესახებ. // „შუშანიკის წამება“ (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

მენაბდე 1978ბ: Менабде Л. Зарубежные грузиноведы о "Мученичестве Шушаник". Тб.: 1978.

მენაბდე 1992: Менабде Д. Русские переводы памятников древнегрузинской литературы. Грузинская и русская средневековые литературы. Тб.: 1992.

მესხი 1988: მესხი თ. ქართული ჰაგიოგრაფია ბერძნულად. გაზ. „სამშობლო“, 1988, №15.

მურავიოვი 1848: Муравьев А. Грузия и Армения. III. СПБ: 1848.

მურავიოვი 1859: Муравьев А. Жития святых Росийской церкви, также иверских и славянских. Месяц октябрь. СПБ: 1859.

ნატროშვილი 1991: Натрошвили Т. Неугасимая свеча. "Литературная Грузия", № 9-10, 1991.

ნოიკომი 1981: Neokomm R. Die Literatur Georgiens. Naue Zürcher Zeitung. 295, 19/20. 12. 1981.

პეეტერსი 1935: Peeters P. Sainte Sousanik, martyre en Arméno-Géorgie. "Analecta Bollandiana". LIII (1935), №1-4.

პეეტერსი 1983: Passio Šušanicae. Conversio Pauli Peeters, წიგნში: იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე, თბ.: „ხელოვნება“, 1983.

პრამპოლინი 1949: Prampolini G. Storia della letteratura universale, 2. Torino: 1949.

ჟორდანია 1982: Жордания С. Творческое развитие символа (От "Мученичества Шушаник" до Галактиона Табидзе). Тб.: 1982.

რავიჩი 1968: რავიჩი ს., რევიშვილი შ. თხუთმეტი საუკუნის მწერლობა. „ლიტერატურული საქართველო“, 17.V.1968, №19.

საბინინი 1871: Сабинин М. Полное Жизнеописание святых грузинской церкви. I. СПБ: 1871.

სალაძე 1978ა: სალაძე მ. ეძღვნება „შუშანიკის წამების“ ასორმოცდაათ წლისთავს, გაზ. „სამშობლო“, 1978, V, №10.

სალაძე 1978ბ: სალაძე მ. უნგრელები ეცნობიან. გაზ. „კომუნისტი“, 9.IV.1978, №84.

სალია 1964: Salia K. La Littérature géorgienne (V-e-XIII-e siècles). "Bedi Kartlisa", XVII-XVIII (№45-46), 1964.

სალია 1972: Salia K. La Littérature géorgienne. "Bedi Kartlisa", vol XXIX-XXX. Paris: 1972.

სირაძე 1978: Сирадзе Р. К специфике художественного образа в "Мученичестве Шушаник". Тб.: 1978.

სირაძე 1989: Сирадзе Р. Начало большого литературного пути. Образы и мысли. Тб.: 1989.

სოლოუხინი 1983: Иакоб Хуцеси. Мученичество святой Шушаник. Пер. В. Солоухина. Публикацию подготовили: Р. Тварадзе, Л. Джанашиа, О. Нодия. Послесл. Т. Чиладзе. Кавкасиони. I. Тб.: 1983.

სოლოუხინი 1986: Иакоб Цуртавели. Мученичество святой Шушаник. Пер. В. Солоухина. Рус. текст к изданию подготовили: Л. Д. Джанашиа, О. Нодия, Р. Тварадзе. Вступ. ст. Т. Чиладзе. Тб.: 1986.

ტატიშვილი 1981: ტატიშვილი მ. ქართული პროზა დუნაისპირეთში (საქართველო-უნგრეთის კულტურული ურთიერთობისათვის). გაზ. „კომუნისტი“, 24.IX.1981, №220.

ტიმოთეოსი 1986: Timoqeou Kaqhgoumenou I. Monh" Paraklhtou. Agioi th" Gewrgia" (epilogh kai sunqwsi" apo rwsika sunaxaria) ïEldosei" ïlera" Monh" Paraklhtou. Wropo" Attikh" ¬ 1986.

ურუშაძე 1988: ურუშაძე ა. წიგნები საბერძნეთიდან. გაზ. „კომუნისტი“, 10.VI.1988, №135.

ფაულერი 1983: The Martyrdom of the Blessed Queen Shushanik. Translated by E. Fuller. წიგნში: იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე, თბ.: „ხელოვნება“, 1983.

ფენრიხი 1981: Fähnrich H. Die Georgische Literatur (Ein Überblick). Tbilisi: 1981.

შურღაია 2003: შურღაია გ. იტალიურენოვანი ქართველოლოგია და ქართული მწერლობა. წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით). თბ.: „ქართველოლოგი“, 2003.

ჩიჯავაძე 1952: Чиджавадзе Ш. Женские историко-художественные персонажи в грузинской агиографии (Шушаник, Нино). Автореферат канд. фил. н. Тб.: 1952.

ჩოლობარგია 2006: იაკობ ცურტაველი. წამება წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ. Jacob Tsurtaveli. The Martyrdom of the Holy Queen Shushanik. თბ.: 2006.

ცაიშვილი 1979ა: Цаишвили С. Первая грузинская повесть ["Мученичество Шушаник"]. "Литературная Грузия", 1979, № 2.

ცაიშვილი 1979ბ: Цаишвили С. 1500-летие первой грузинской повести ["Мученичество Шушаник"]. "Дружба народов", 1979, № 7.

„წიგნის სამყარო“ 1981: „შუშანიკის წამება“ აფხაზურად, გაზ. „წიგნის სამყარო“, 11.III.1981, №5.

წულაძე 1978: Tsouladzé S. Traduction du martyre de sainte Chouchanik, du V^{e} siècle, premier monument de la littérature géorgienne "Bedi Kartlisa", №XXXVI, Paris: 1978.

წულაძე 1983: Le Martyre de la Sainte Reine Chuchanik, Traduit par S. Tsouladzé, წიგნში: იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე, თბ.: „ხელოვნება“, 1983.
ჭელიძე 1978: Челидзе В. Рамки [О грузинской агиографии]. "Литературная Грузия", № 1, 1978.
ჭილაძე 1981: Чиладзе Т. "Мученичество Шушаник" Якова Цуртавели. Чиладзе Т. Уголок для беседы. Тб.: 1981.
ხინთიბიძე 1978: Хинтибидзе Э. "Мученичество Шушаник" и древнейшая византийская литература. Тб.: 1978.
ხინთიბიძე 2003: ხინთიბიძე ე. ევროპაში ქართული ლიტერატურის კვლევის მეცნიერული დირებულებისათვის. წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით). თბ.: „ქართველოლოგი“, 2003.
ჯანაშია 1978: Джанашиа Н. "Мученичество Шушаник" как исторический источник. Тб.: 1978.

Darejan Menabde

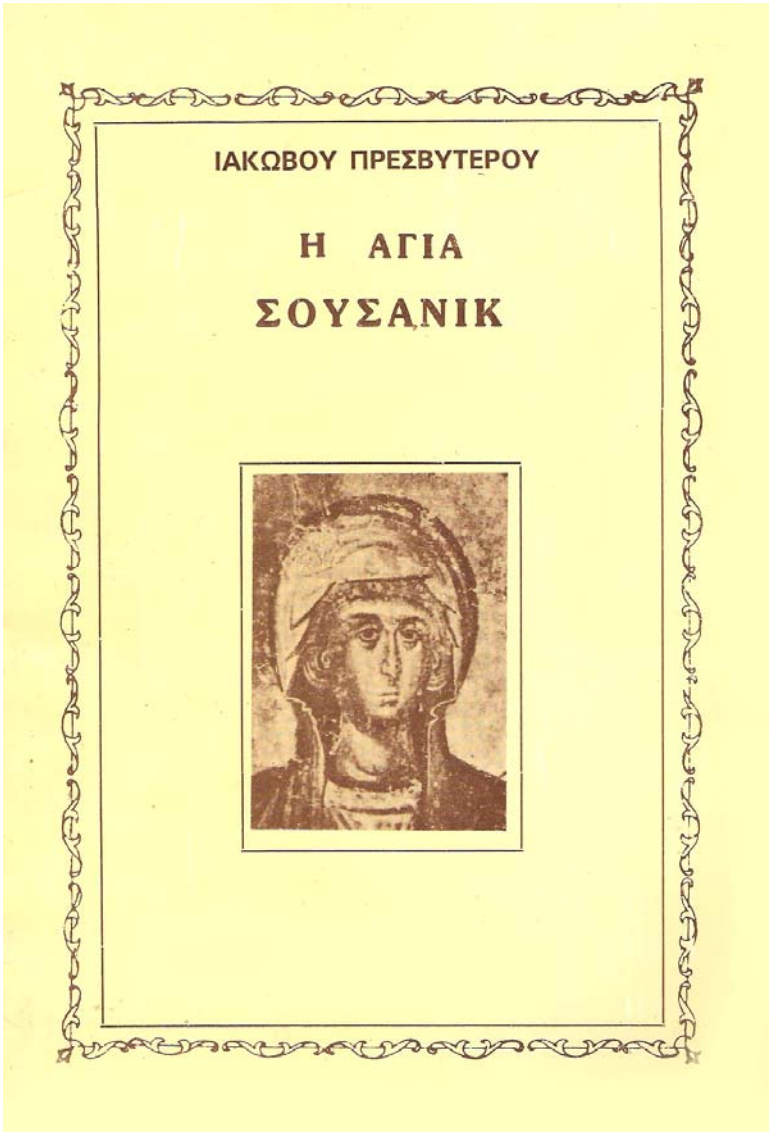
“The Martyrdom of Saint Shushanick” by Iakob Tsurtaveli in Foreign Languages

Summary

The Passion of St. Shushanik, a work by Iakob Tsurtaveli (5th c.), was translated in many foreign languages and was published in various countries in the 19th-20th centuries. Scholarly articles and reviews were also published in foreign languages concerning these translations and the work, in general. Materials published about *The Passion of St. Shushanik* in foreign languages (German, English, French, Russian, Hungarian, etc.) as well as bibliography are collected in the present article.

წმინდა შუშანიკის ხატი

XIII



„შუშანიკის წამების“ ბერძნული გამოცემის გარეკანი

„შუშანიკის წამება“

(ბიბლიოგრაფია)

1. **აბულაძე ი**. ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს.-ში. თბ.: 1944. გვ. 0153-0156, 0172-0181.
2. **ალექსიძე ზ**. ეპისტოლეთა წიგნი. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა **ზ. ალექსიძემ**. თბ.: 1968.
3. **ალექსიძე ზ**. „ნაწილი სომხითისაჲ“ არსენი საფარელის ტრაქტატში „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“. „მაცნე“ (იას). №2. 1972. გვ. 75-78.
4. **ალექსიძე ზ**. შუშანიკი – ინტერნაციონალური წმინდანი. „საენათმეცნიერო კრებული“. თბ.: 1979. გვ. 26-33.
5. **ალექსიძე ზ**. ქართული წყაროების შესწავლის მეთოდური საკითხები (აგიოგრაფია). თბ.: 1985. გვ. 14-22.
6. **ალიბეგაშვილი გ**. იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“ (უკანასკნელი პერიოდის გამოკვლევების შედეგები). „სკოლა და ცხოვრება“. №11-12. 1991. გვ. 22-46.
7. **ალიბეგაშვილი გ**. იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“. წიგნში: **მურღულია გ. ალიბეგაშვილი გ. მაღლაფერიძე ვ**. საუბრები ქართულ ლიტერატურაზე. თბ.: 1992. გვ. 36-63.
8. **ამირანაშვილი შ**. ბოლნისის სიონის აგების თარიღის დაზუსტებისათვის. „საქართველოს პოლიტექნიკური ინსტიტუტის შრომები“. №4 (61). 1958. გვ. 3-5.
9. **ამირანაშვილი შ**. ქართველი მწერლები. „განთიადი“. №1-2, 1994. გვ. 191-192.
10. **არველაძე ბ**. „შუშანიკის წამების“ შესახებ გამოქვეყნებული ერთი აბსურდული ნაშრომის გამო. „მნათობი“. №12. 1987. გვ. 147-156.
11. **არველაძე ბ**. „შუშანიკის წამების“ სომხური გამოცემა. „ლიტერატურული საქართველო“. 4-11. VII. 1997. №27.

12. **არველაძე ბ.** როცა უდავო სადავო ხდება (ხ. თოროსიანის მიერ „შუშანიკის წამების“ ორიგინალურ სომხურ ნაწარმოებად გამოცხადება). თბ.: 2006.
13. **აფციაური ჯ.** იდეოლოგიური ბრძოლის ზოგიერთი საკითხისათვის „შუშანიკის წამებაში“. კრბ. „შუშანიკის წამება“ (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 51-60.
14. **ახმეტელი მ.** იმპროვიზაციები „შუშანიკის მარტვილობის“ თემაზე. „საბჭოთა ხელოვნება“. №8. 1984. გვ. 106-122.
15. **ახმეტელი მ.** თეატრის აბსოლუტურობა და ავტონომიურობა უნდა ვადიაროთ (პასუხი ვ. როდონაიას წერილზე „ვარიაციები „შუშანიკის წამების“ თემაზე“). „საბჭოთა ხელოვნება“. №4. 1985. გვ. 100-106.
16. **ბალამწარაშვილი დ.** მიეძღვნა „შუშანიკის წამების“ 1500 წლისთავს. გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“. 24.II.1978. №5.
17. **ბარამიძე ა.** ათასხუთასი წლის ძეგლი. „ლიტერატურული საქართველო“. 16.VII.1976. №29.
18. **ბარამიძე ა.** 1500 წლისაა. „დროშა“. №9. 1978. გვ. 6-7.
19. **ბარამიძე ა.** „წამება შუშანიკისი“. „ლიტერატურული საქართველო“. 1.XII.1978. №48.
20. **ბარამიძე ა.** ათასხუთასი წლის ძეგლი. კრბ. „შუშანიკის წამება“ (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: 1978. გვ. 43-50.
21. **ბარამიძე ა.** „შუშანიკის წამების“ ახლებური გაგების გარშემო. „ცისკარი“. №10. №1978. გვ. 140-145.
22. **ბარამიძე ა.** ქართული მწერლობის უძველესი ძეგლი ათასხუთასი წლისაა, წიგნში: **ბარამიძე ა.** ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. VII. თბ.: 1978. გვ. 126-133.
23. **ბარამიძე ა.** ქართული მწერლობის სათავეების თაობაზე (ჟურნალ „განთიადის“ რედაქციას), წიგნში: **ბარამიძე ა.** ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. VII. თბ.: 1978. გვ. 134-136.
24. **ბარამიძე ა.** „შუშანიკის წამების“ ახლებური გაგების გარშემო. წიგნში: **ბარამიძე ა.** ძველი ქართული მწერლობის პრობლემები. თბ.: 1980. გვ. 324-334.
25. **ბარამიძე ა.** იაკობ ცურტაველი და მისი უკვდავი ქმნილება. წიგნში: **ბარამიძე ა.** ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. VIII. თბ.: 1985. გვ. 137-144.
26. **ბარამიძე გ.** წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ. ქართული ლიტერატურათმცოდნეობითი მცირე ანთოლოგია. თბ.: 1997. გვ. 6-9.

27. **ბარამიძე გ.** ბიბლიურ ციტატათა სტილური ფუნქცია „შუშანიკის წამების“ ქართულ და სომხურ რედაქციებში. წიგნში: **ბარამიძე გ.** ლიტერატურული პარალელები. თბ.: 2002. გვ. 7-14.
28. **ბარამიძე რ.** ქართველ აგიოგრაფთა პოეტური სემანტიკა. „სტალინის სახელობის თბილისის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“. ტ. 2. 1955. გვ. 155-161.
29. **ბარამიძე რ.** ცურტაველის „მარტვილობა შუშანიკისა“. ჟ. „კომუნისტური აღზრდისათვის“. №6. 1955. გვ. 46-51.
30. **ბარამიძე რ.** ნარკვევები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (V-XV სს.). ნაწ. I. თბ.: 1957. გვ. 18-20; 51-69.
31. **ბარამიძე რ.** ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან. თბ.: 1966. გვ. 14-33, 107-109, 135-141, 151-160.
32. **ბარამიძე რ.** აღზრდისა და ოჯახის პრობლემა ძველ საქართველოში. „სკოლა და ცხოვრება“. №7. 1975. გვ. 61-71.
33. **ბარამიძე რ.** ქართული მწერლობის დრამატული პროლოგი. „განთიადი“. №6. 1976. გვ. 111-116.
34. **ბარამიძე რ.** „შუშანიკის წამება“ (მიმოხილვა). თბ.: 1977.
35. **ბარამიძე რ.** დეტალების ხელოვნება. „ლიტერატურული საქართველო“. 20.X.1978. №43.
36. **ბარამიძე რ.** 1500 წლისაა (V საუკუნის ქართული მხატვრული ძეგლი იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“). „დროშა“. №9. 1978. გვ. 6-7.
37. **ბარამიძე რ.** იაკობ ცურტაველის ავტოპორტრეტი. „სკოლა და ცხოვრება“. №3. 1978. გვ. 71-78.
38. **ბარამიძე რ.** იაკობ ცურტაველის რეალისტური ტენდენციები და ოსტატობა. „მნათობი“. №9. 1978. გვ. 147-154.
39. **ბარამიძე რ.** ქართული მწერლობის სათავეებთან. თბ.: 1978.
40. **ბარამიძე რ.** იაკობ ცურტაველის ლექსიკის გაგებისათვის. კრბ. „ლიტერატურული ძიებანი“ (ეძღვნება აკადემიკოს ალექსანდრე გიორგის ძე ბარამიძის 80 წლისთავს). თბ.: 1983, გვ. 61-69.
41. **ბარამიძე რ.** მწერლის ინტერესთა სივრცე. „ლიტერატურული საქართველო.“ 12.IV.1985. №26.
42. **ბარამიძე რ.** იაკობ ცურტაველის ავტოპორტრეტი. წიგნში: **ბარამიძე რ.** ლიტერატურული შტუდიები. თბ.: 1988. გვ. 3-15.
43. **ბარამიძე რ.** დეტალების ხელოვნება. წიგნში: **ბარამიძე რ.** ლიტერატურული შტუდიები. თბ.: 1988. გვ. 50-56.

44. **ბარამიძე რ.** იაკობ ცურტაველის შემოქმედების ცალკეული საკითხები. წიგნში: **ბარამიძე რ.** ნარკვევები ქართული მწერლობის ისტორიიდან. თბ.: 1990. გვ. 3-25.
45. **ბარამიძე რ.** ქალის უფლებისა და მდგომარეობის საკითხები ძველ საქართველოში. „მაცნე“ (ელს). №1. 1992. გვ. 16-22.
46. **ბაქრაძე დ.** ისტორია საქართველოსი. ტფ.: 1889. გვ. 175-176.
47. **ბედოშვილი გ.** „შუშანიკის წამების“ ერთი სადავო ადგილის გაგებისათვის. „მაცნე“ (ელს). №3. 1978. გვ. 30-36..
48. **ბეთხოშვილი დ.** სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა ძველ ქართულ მწერლობაში. წგნ. I. თბ.: 2010.
49. **ბეკარიშვილი ი.** „შუშანიკის წამების“ ორი ადგილის გაგებისათვის. „მწიგნობარი-01“. თბ.: 2001. გვ. 177-187.
50. **ბრეგაძე დ.** ძველი ქართული მწერლობის საკითხები. „ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“. XXXII. 1969. გვ. 180-187.
51. **ბრეგაძე დ.** იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. ქუთაისი. 1980.
52. **ბრეგაძე დ.** ერთი სპარსის როლი „შუშანიკის მარტვილობაში“. წიგნში: **ბრეგაძე დ.** წარსულის სიახლოვე. ქუთაისი. 1980. გვ. 3-12.
53. **ბროსე მ.** საქართველოს ისტორია. I. ნათარგმნი **ს. ღოღობერიძისა**. ტფ.: 1895. გვ. 82.
54. **ბურჭულაძე რ.** „შუშანიკის წამების“ ზოგიერთი ადგილის განმარტებისათვის. კრბ. „ვალერიან გაბაშვილი – 90“. თბ.: 2003. გვ. 114-120.
55. **გაბაშვილი ვ.** „შუშანიკის წამება“ როგორც წყარო. „მაცნე“ (ფილოსოფიის სერია). №3. 1978. გვ. 5-16.
56. **გაბაშვილი ვ.** „შუშანიკის წამების“ სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციისათვის. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 212-233.
57. **გაბიძაშვილი ე.**, XVII-XVIII საუკუნეების სვინაქსარული ცხოვრებანი (შუშანიკ დედოფალი). წიგნში: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი IV [სვინაქსარული რედაქციები (XI–XVIII სს.)]. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო **ე. გაბიძაშვილმა, ილია აბულაძის** ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: 1968, გვ. 197-207.
58. **გამსახურდია ს.** საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიიდან საქართველოს ადრეფეოდალურ ხანაში. „მნათობი“. №2. 1961. გვ. 158-162.

59. **გაჩეჩილაძე გ.** მოსე ქართული მწერლობისა. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“. №1. 1980. გვ. 40-45.
60. **გელიტაშვილი თ.** ქართული აგიოგრაფია (დამხმარე სახელმძღვანელო აბიტურიენტთათვის). თბ.: 2010. გვ. 9-46.
61. **გვახარია ვ.** მარტვილობა შუშანიკისდ და ქართული ჰიმნოგრაფიის საკითხები. „მაცნე“ (ელს). №1. 1981. გვ. 30-41.
62. **გიგინეიშვილი მ.** იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“. „საუნჯე“. №6. 1978. გვ. 223-235.
63. **გიგინეიშვილი მ.** იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“. კრბ. „ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთეკა)“. ტ. III. (ძველი ქართული ლიტერატურა). თბ.: 2009. გვ. 52-62.
64. **გიუნაშვილი ე. სარჯველაძე ზ.** რატომ იცვლებოდა „შუშანიკის წამების“ ტექსტი? „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“. №4. 1980. გვ. 76-82.
65. **გიუნაშვილი ე. სარჯველაძე ზ.** „შუშანიკის წამების“ ტექსტის ისტორიისათვის. „ცისკარი“. №8. 1980. გვ. 131-134.
66. **გოილაძე ვ.** საქართველოს, სომხეთისა და ალბანეთის ისტორიის საკითხები „ძველი მსოფლიოს ისტორიის“ III ტომში. „საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები“. V. 1986. გვ. 16-25.
67. **გოგუაძე ვ.** „შუშანიკის წამების“ მხატვრული სპეციფიკის ინტერპრეტაციისათვის. წიგნში: გოგუაძე ვ. „მე არც წარსულის, არც მომავლის არ მეშინია“. თბ. 1993. გვ. 33-44.
68. **გოლიაძე ო.** „ნუ იყოფინ“. „ჯვარი ვაზისა“. №4. 1990. გვ. 59-62.
69. **გორგაძე ს.** ჩვენი ძველი მწერლობა და ხალხური პოეზია. ტფ.: 1927. გვ. 25-28.
70. **გოჩელაშვილი ო.** პერსონაჟი – იაკობ ცურტაველი. „სკოლა და ცხოვრება“. №12. 1980.
71. **გოჩელაშვილი ო.** რისთვის ეწამა შუშანიკი. თბ.: 1991.
72. **გოჩელაშვილი ო.** ვინ აწამა შუშანიკი? ვინ იყო ხანძთელი? რამ გააბოროტა ფარსადანი? რამ მოკლა განდეგილი? თბ.: 1997. გვ. 3-59.
73. **გოჩელაშვილი ო.** ვინ, რისთვის აწამა შუშანიკი? თბ.: 2000.
74. **გოჩელაშვილი ო.** რას მოგვითხრობს „შუშანიკის წამება“? წიგნში: **გოჩელაშვილი ო.** წერილები. თბ.: 1990. გვ. 107-154.
75. **გრიგალაშვილი ი.** „წმიდა შუშანიკის წამების“ დასაწყისი. „ლიტერატრული ძიებანი“. XXVII. 2006. გვ. 30-36.

76. **გრიგალაშვილი ი.** ქართული მწერლობის საკითხები. თბ.: 2009. გვ. 39-51, 52-58, 59-68, 69-74, 75-83, 143-150.
77. **გრიგალაშვილი ი.** „ნაცვლად ჭიჭნაუხტისა საქმისა“ („შუშანიკის წამებაში“ ნახსენები „ჭიჭნაუხტის საქმე“ – ზოგადად ანტიეროვნული საქმის სინონიმი). ხულო-დიდაჭარა. 2009. გვ. 387-390.
78. **გრიგალაშვილი ი.** „პავლენის“ განმარტებისათვის „წმინდა შუშანიკის წამებაში“. კრბ: „კლასიკური და თანამედროვე ქართული საისტორიო მწერლობა“. №5-6. 2002-2003. გვ. 56-60.
79. **გრიგოლაშვილი ლ.** შუშანიკი როგორც ზნეობრივი გმირი. „ბალავერი“. №1-6. 1989. გვ. 184-194.
80. **გურგენიძე ნ.** შუშანიკ დედოფლის საშინაო წიგნსაცავი. წიგნში: **გურგენიძე ნ.** ძველი წიგნსაცავები საქართველოში. თბ.: 1969. გვ. 6-8.
81. **დანელია კ.** მაინც „ერთგული“. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“. №4. 1979. გვ. 114-121.
82. **დანელია კ. გოგუაძე ვ.** „შუშანიკის წამების“ მხატვრული სპეციფიკის ინტერპრეტაციისათვის. თსუ შრომები. 261. 1986. გვ. 77-96.
83. **დარჩია ლ.** „შუშანიკის წამება“ – ქართული მემუარული ლიტერატურის პირველი ნიმუში?! „მეცნიერება და ტექნიკა“. №1-3. 2000. გვ. 122-123.
84. **დგვეფაძე ე.** ჰაგიოგრაფიული პარადიგმები „შუშანიკის მარტვილობის“ მიხედვით. „კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა“. №9. 2005. გვ. 3-12.
85. **ეგაძე ო.** წინათქმა, წიგნში: იაკობ ცურტაველი, შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი **ო. ეგაძე**. თბ.: 1983. გვ. 77-82.
86. **ელაშვილი ქ.** „შუშანიკის მარტვილობის“ სახისმეტყველება. „სკოლა და ცხოვრება“. №7-12. 2000. გვ. 61-64.
87. **ელაშვილი ქ.** „ხორციელი სიკეთის“ ფენომენი ქართულ სასულიერო ძეგლებში. „ლიტერატურული ძიებანი“. XXIII. 2002. გვ. 63-65.
88. **ელაშვილი ქ.** „შუშანიკის მარტვილობის“ სახისმეტყველება. კრბ. „ალექსანდრე ბარამიძე – 100“. თბ.: 2002. გვ. 41-44.
89. **ელაშვილი ქ.** იაკობ ხუცესი – დიდწინაპარი გრიგოლ ხანძთელისა. „კრიტერიუმი“. №10. 2004. გვ. 90-92.
90. **ელაშვილი ქ.** „შუშანიკის მარტვილობის“ სახისმეტყველება. წიგნში: **ელაშვილი ქ.** სიტყვით თრობა. თბ.: 2009. გვ. 154-159.

91. **ზარიძე ხ.** იაკობ ცურტაველის მხატვრული ოსტატობის ერთი საკითხი. კრბ. „შუშანიკის წამება“ (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: 1978. გვ. 61-66.
92. **ზარიძე ხ.** იაკობიდან რუსთაველამდე. „მნათობი“. №7. 1987. გვ. 129-134.
93. **ზარიძე ხ.** „არცა აღანთიან სანთელი“. თსუ შრომები. 269. 1987. გვ. 35-50.
94. **თაბორიძე მ.** „შუშანიკის წამების“ ტექსტის ლიტერატურულ-ესთეტიკური ანალიზი სკოლაში. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“. №1. 1984. გვ. 106-113.
95. **თავდიშვილი მ.** საეშმაკო სერობის იდუმალი ქვეტექსტები. გაზ. „განათლება“. 8.XII.1996. №14.
96. **თავდიშვილი მ.** საეშმაკო სერობის იდუმალი ქვეტექსტები („შუშანიკის წამების“ სიუჟეტურ-კომპოზიციური ანალიზი). შრომების კრებული (ეძღვნება ცნობილი ქართველი ენათმეცნიერის, მთარგმნელისა და პედაგოგის გიორგი წიბახაშვილის დაბადების 85-ე წლისთავს). თბ.: 2006. გვ. 60-78.
97. **თვარაძე რ.** ქართული ლიტერატურის ისტორია (მოკლედ მოთხრობილი უცხოელთათვის). ნაკვ. I. თბ.: 2001. გვ. 104-112.
98. **თორაძე ვ. თორაძე ნ.** პირველმოწამენი. მონოფიზიტობა და ნესტორიანობა (წმიდა რაჟდენი, წმიდა შუშანიკი). წიგნში: **თორაძე ვ. თორაძე ნ.** საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია. თბ.: 2006. გვ. 77-82.
99. **თურნავა ს.** საფრანგეთი ეცნობა „შუშანიკს“. გაზ. „თბილისი“. 30.VII.1979. №173.
100. **თურნავა ს.** „შუშანიკის წამება“ ფრანგულად. გაზ. „წიგნის სამყარო“. 27.VI.1979. №12.
101. **იაკობ ცურტაველი**. „მარტვილობაჲ შუშანიკისი“. ქართული და სომხური ტექსტები. გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო **ილ. აბულაძემ**. ტფ.: 1938, გვ. 3-47; თბ.: 1978, გვ. 01-063.
102. **იაკობ ცურტაველი.** წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ. წიგნში: **იმნაიშვილი ი.** ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია. ტ. I. ლექსიკონით, ენის მიმოხილვით და ტაბულებით. ნაწ. I (ტექსტები და ლექსიკონი), თბ.: 1970, გვ. 133-143.
103. **იაკობ ცურტაველი.** წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და ლექსიკონი დაურთო **ც. ქურციკიძემ**. თბ.: 1979.

104. **იაკობ ცურტაველი,** შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი **ო. ეგაძე**. თბ.: 1983.
105. **იაკობ ხუცესი**. წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი. ტექსტი, შენიშვნები და ვარიანტები. **ს. გორგაძის** რედაქტორობით. ქუთაისი. 1917.
106. **იაკობ ხუცესი**. შუშანიკის წამება; **გიორგი მერჩულე**. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, ლექსიკონი და გამოკვლევა დაურთეს ზ. სარჯველაძემ, კ. დანელიამ და ე. გიუნაშვილმა. თბ.: 1999. გვ. 6-83.
107. **იაკობ ხუცესი.** წამება წმინდა მოწამე შუშანიკ დედოფლისა, წიგნში: ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები 3 ტომად. ორიგინალური ტექსტები და ახალი ქართული თარგმანები, ტ. I. (რედაქტორი ლ. აბაშიძე; ძველი ქართული ტექსტების მთარგმნელები: ნ. ნიკოლოზიშვილი, ე. ჭელიძე). თბ.: 2008, გვ. 161-237.
108. **ითონიშვილი ვ**. კავკასიის უძველესი ეთნონიმიიდან. „მაცნე“ (იეხის). №1. 1991. გვ. 132-144.
109. **იმნაიშვილი ი**. ძველი ქართული ენის ლექსიკიდან. გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“. 8.XII.1978. №38.
110. **იმნაიშვილი ი**. „შუშანიკის წამების“ ენა. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: 1978. გვ. 67-93.
111. **ინაური ვ**. ვარსქენ პიტიახშის ტრაგედია. თბ.: 2004.
112. **ინაური ვ**. ვარსქენ პიტიახშის ტრაგედია. წიგნში: **ინაური ვ**. ლიტერატურული ნარკვევები. თბ.: 2005. გვ. 21-38.
113. **ინგოროყვა პ**. ძველი ქართული წარმართული კალენდარი. „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“. VII. 1931-1932. გვ. 297.
114. **ინგოროყვა პ**. ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. „მნათობი“. №2. 1939. გვ. 163-173.
115. **ინგოროყვა პ**. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. წიგნში: **ინგოროყვა პ**. თხზულებათა კრებული შვიდ ტომად. ტ. IV. თბ. 1978.: გვ. 298-306.
116. **იოსელიანი გ**. ქართველი წმინდანები. ტფ.: 1901. გვ. 37.
117. **კანდელაკი მ**. ქართველ მთიელთა სოციალურ-რელიგიური სტრუქტურის საკითხები. „მაცნე“ (იაეხის). №3. 1981. გვ. 89-99.
118. **კარიჭაშვილი ლ**. პირველი განსხვავებული თვალსაზრისი „შუშანიკის წამების“ ავტორისა და დაწერის დროის შესახებ. „კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა“. №5-6. 2002-2003. გვ. 17-24.
119. **კარიჭაშვილი ლ**. პირველი განსხვავებული თვალსაზრისი „წმიდა შუშანიკის წამების“ შესახებ. წიგნში: **კარიჭაშვი-**

ლი ლ. ვეფხისტყაოსანი და პოსტმოდერნიზმი. თბ.: 2011. გვ. 150-159.

120. **კეკელიძე კ.** ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული პარალელები. წიგნში: **კეკელიძე კ.** ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. II. თბ.: 1945. გვ. 101-03.
121. **კეკელიძე კ.** აშუშა პიტიახშის ბეჭდის წარწერის გაგებისათვის. წიგნში: **კეკელიძე კ.** ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. I. თბ.: 1956. გვ. 147-154.
122. **კეკელიძე კ.** კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში. წიგნში: **კეკელიძე კ.** ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IV. თბ.: 1957. გვ. 331, 334-346.
123. **კეკელიძე კ.** ბოლნისის ტაძრის წარწერების ინტერპრეტაციისათვის. წიგნში: **კეკელიძე კ.** ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. VI. თბ.: 1960. გვ. 418-420.
124. **კეკელიძე კ.** იაკობ ცურტაველი (შუშანიკის წამების განხილვა). კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 20-30.
125. **კეკელიძე კ.** ქართული ლიტერატურის ისტორია (ძველი მწერლობა). წიგნში: ქართული ლიტერატურის ისტორია ექვს ტომად. ტ. I. თბ.: 1960, გვ. 113-122.
126. **კეკელიძე კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბ.: 1980. გვ. 113-122.
127. **კეკელიძე კ. ბარამიძე ა.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ.: 1969. გვ. 64-68; თბ.: 1987. გვ. 64-68.
128. **კვალიაშვილი რ.** მეტი ინტერესით ისწავლიან სასკოლო ქრესტომათიაში გამოქვეყნებულ ტექსტს. გაზ. „სახალხო განათლება“. 20.IX.1972. №75.
129. **კვანჭილაშვილი ტ.** სულის ავტონომია „შუშანიკის წამებისა“ და ქართული მწერლობის ზოგი სხვა ძეგლის მიხედვით. წიგნში: **კვანჭილაშვილი ტ.** პარტია და ლიტერატურა. თბ.: 1979. გვ. 161-167.
130. **კილანავა ბ.** „შუშანიკის წამების“ ატრიბუციისათვის. „პირველი სხივი“. IX. 1973.
131. **კილანავა ბ.** „შუშანიკის წამების“ ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების ერთი ასპექტი. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 94-102.
132. **კილანავა ბ.** „შუშანიკის წამების“ ტექსტის დეფინიციისათვის. „სკოლა და ცხოვრება“. №3. 1984. გვ. 50-56.

133. **კილანავა ბ.** არტოშანი თუ ატროშანი? „სახალხო განათლება“. 23.XI.1984. №94.
134. **კილანავა ბ.** მიახლოება ცურტაველთან. „მაცნე“ (ელს). №1. 1985. გვ. 14-29.
135. **კილანავა ბ.** „შუშანიკის წამების“ ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართებისათვის. „სკოლა და ცხოვრება“. №1. 1986. გვ. 39-52.
136. **კილანავა ბ.** დიადი მიზნის სათავეებთან. „ცისკარი“. №11. 1986. გვ. 119-129.
137. **კილანავა ბ.** „შუშანიკის წამების“ სწავლებისას ერთი საკითხის გაგებისათვის. „სკოლა და ცხოვრება“. №12. 1986. გვ. 30-33.
138. **კილანავა ბ.** ფიქრები „შუშანიკის წამებაზე“. წიგნში: **კილანავა ბ.** ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან. თბ.: 1990. გვ. 37-200.
139. **კილანავა ბ**. ქართული ლიტერატურის უკვდავი თავფურცელი. წიგნში: **კილანავა ბ.** რჩეული შრომები. ტ. II. თბ.: 2009. გვ. 293-296.
140. **კილანავა ბ**. ეროვნული დამწერლობის სათავეებთან. წიგნში: **კილანავა ბ.** რჩეული შრომები. ტ. III. თბ.: 2009. გვ. 8-196.
141. **კობიძე რ.** ქართული ტრაგედიული ლიტერატურის მწვერვალი. „საბჭოთა ხელოვნება“. №1. 1984. გვ. 65-72.
142. **კოპლატაძე** გ. **რუხაძე** გ. ჰაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება (შუშანიკის წამება). გაზ. „მადლი“. 30.X.1993. №16.
143. **კუჭუხიძე** გ. „წმიდა შუშანიკის მარტვილობის“ არქეტიპის აღდგენისათვის. „ლიტერატურული ძიებანი“. XXVIII. 2007. გვ. 22-27.
144. **კუჭუხიძე** გ. დედათა ბუნებაᲐ იწრო არს. „გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი“. 2008. გვ. 51-58.
145. **ლოლაშვილი** ი. ქართული წიგნისა და მწერლობის საწყისებთან. თბ.: 1977.
146. **ლომთათიძე** გ. ქართული კულტურა IV-V საუკუნეებში. წიგნში: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. II. თბ.: 1973. გვ. 212-213.
147. **ლორთქიფანიძე** მ. ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა. თბ.: 1966. გვ. 19-35.
148. **ლორთქიფანიძე** მ. იაკობ ცურტაველის ეპოქა. გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“. 8.XII.1978. №38.

149. **მაცხონაშვილი** ნ. ბიბლიური სიმბოლოები იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამებაში“. „მნათობი“. №1-2. 1996. გვ. 150-161.
150. **მაცხონაშვილი** ნ. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამებაში“ გამოყენებული ანთროპონიმები რუსულ თარგმანებში. თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები. №1. 1997. გვ. 86-91
151. **მაცხონაშვილი** ნ. სტილისტური ექსპერიმენტის მეთოდიკისათვის. თსუ თეოლოგიის ფაკულტეტისა და თსუ-ს ფილიალების II სამეცნიერო სესია. თბ.: 1999.
152. **მახათაძე** მ. „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“ ავტორის ვინაობის შესახებ. „საღვთისმეტყველო კრებული“. №7. 1982 გვ. 36-40.
153. **მგალობლიშვილი** ნ. სტილური მიკროსტრუქტურის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში. თსუ შრომები (ჰუმანიტარულ და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სერია). ტ. 12. 1986. გვ. 72-77.
154. **მელიქსეთ-ბეგი** ლ. თრიალეთ-წალკის მატერიალური კულტურის ნაშთებისა და ტოპონიმიკის შესწავლისათვის. ტფ.: 1934. გვ. 38-44.
155. **მელიქსეთ-ბეგი** ლ. საქართველოს ისტორიის წერილობითი წყაროების პუბლიკაციები. კატალოგი. I. თბ.: 1949. გვ. 21–23.
156. **მენაბდე** დ. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ და ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 103-118.
157. **მენაბდე** ლ. ძველი ქართული მწერლობის კერები. ტ. I. ნაკ. I. თბ.: 1962. გვ. 30, 32-34, 129, 150, 176-178, 305, 378-379, 459.
158. **მენაბდე** ლ. უცხოელი მეცნიერები იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების" შესახებ. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 119-127.
159. **მენაბდე** ლ. ძეგლი ცხოველი. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“. №3. 1978. გვ. 6-14.
160. **მერაბიშვილი** ი. რატომ არ იხსენიება ვახტანგ გორგასალი ბოლნისის წარწერაში. „მაცნე“ (იაეხის). №4. 1974. გვ. 127-128.
161. **მესხი** თ. ქართული ჰაგიოგრაფია ბერძნულად. გაზ. „სამშობლო“. VII.1988. №15; „ჯვარი ვაზისა“. №2. 1988. გვ. 63-64.
162. **მესხია** შ. ადრეფეოდალური ხანის საქართველოს ისტორიის ძირითადი წყაროების მოკლე მიმოხილვა. წიგნში: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. II. თბ.: 1973. გვ. 31.

163. **მეტრეველი** ნ. „შუშანიკის წამების“ დასურათებანი. „საბჭოთა ხელოვნება“. №12. 1985. გვ. 80-84.
164. **მეტრეველი** ნ. წიგნი და მხატვარი. „საბჭოთა ხელოვნება“. №4. 1989. გვ. 51-56.
165. **მეტრეველი** ს.-ფ. „შუშანიკის წამების“ ღვთისმეტყველება. ჟ. „რელიგია“. №3-4. 1993. გვ. 90-101.
166. **მეტრეველი** ს.-ფ. იაკობ ხუცესის სულიერი სიტყვა. ჟ. „რელიგია“. №4-6. 1996. გვ. 17-46.
167. **მეტრეველი** ს.-ფ. აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი. თბ.: 2000. გვ. 65-96.
168. **მეტრეველი** ს.-ფ. აგიოგრაფიული მწერლობის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება. თბ.: 2008. გვ. 52-81.
169. **მირიანაშვილი** პ. „შუშანიკის წამების“ შესახებ. გაზ. „სახალხო საქმე“. №289. 1918.
170. **მირიანაშვილი** პ. ქართული სიტყვიერების განარკვი (დასაწყისიდან ჩვენს დრომდე). თბ.: 1929. გვ. 18-19.
171. **მიშველაძე** ბ. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ სწავლება საშუალო სკოლაში. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“. №3. 1978. გვ. 20-27.
172. **მურადაშვილი** მ. საყურადღებო ნაშრომი. გაზ. „წიგნის სამყარო“. №10. 1978.
173. **ნადარეიშვილი** გ. ძველი ქართული საოჯახო სამართალი. თბ.: 1974. გვ. 33-34.
174. **ნადარეიშვილი** გ. საქორწინო სამართალი V საუკუნის საქართველოში იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის მარტვილობის“ მიხედვით. ჟ. „საბჭოთა სამართალი“. №6. 1978. გვ. 71-76.
175. **ნატროშვილი** თ. „არამედ განეყენენ“, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 19.II.1982, №8.
176. **ნატროშვილი** თ. დაუშრეტელი სანთელი, გაზ. „თბილისი“, 3.IX.1988, №203.
177. **ონიანი** შ. იაკობ ხუცესის „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი“. „მაცნე“ (ელს). №3. 1978. გვ. 5-19.
178. **ონიანი** შ. იაკობ ხუცესის „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი“ თბ.: 1978.
179. **პაპუაშვილი** თ. ადრეფეოდალური ხანის ქართული ლიტერატურა და საისტორიო მწერლობა. წიგნში: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. II. თბ.: 1973. გვ. 574-601.
180. **პაპუაშვილი** თ. იაკობ ხუცესის „მარტვილობაჲ შუშანიკისი“. „მაცნე“ (იაეხის). №4. 1978. გვ. 188-206.

181. **პირველაშვილი** მ. კარგი საჩუქარი. გაზ. „წიგნის სამყარო“. №10. 1987.
182. **ჟორდანია** თ. ქრონიკები. I. ტფ.: 1892. გვ. 55-56. შენიშვნა გვ. 320.
183. **რობაქიძე** მ. „შუშანიკის წამების“ ერთი ადგილის გაგებისათვის. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 128-140.
184. **რობაქიძე** მ. „შუშანიკის წამების“ ანთროპოლოგიურ ცნებათა ინტერპრეტაციისათვის („დედათა ბუნების იწროება“). ქართულ-სომხურ ენობრივ ურთიერთობათა შუქზე. თბ.: 2009.
185. **როდონაია** ვ. ვარიაციები „შუშანიკის წამების“ თემაზე. „კრიტიკა“ №4. 1984. გვ. 132-148.
186. **რუხაძე** ლ. სიკვდილ-სიცოცხლის ურთიერთმიმართების პრობლემა და V-XVIII სს. ქართული მწერლობა (სოფლის ბიბლიური პარადიგმა და „წმ. შუშანიკის წამების“ სახისმეტყველება). „ლიტერატურული ძიებანი“. XXVIII. 2007. გვ. 28-34.
187. **რუხაძე** ტ. „შუშანიკის წამების“ და მისი წინარე ეპოქის ლიტერატურულ-კულტურული არეალი. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 141-155.
188. **საბინინი** მ. საქართველოს სამოთხე. პეტერბურგი: 1882. გვ. 181-192.
189. **სარჯველაძე** ა. მფარველობა-ბატონობისა და დაქვემდებარების აღმნიშვნელი ადრეფეოდალური ხანის სოციალური ტერმინები. „მაცნე“ (იაეხის). №1. 1988. გვ. 87-104.
190. **საღირაშვილი** ნ. ქალთა სახეები ძველ ქართულ ლიტერატურაში. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“. №3. 1973. გვ. 67-69.
191. **სირაძე** რ. იაკობ ხუცესის სახისმეტყველება. „ლიტერატურული საქართველო“. 15.IX.1978. №38.
192. **სირაძე** რ. „შუშანიკის წამება“ და ახალი ლიტერატურული პრობლემატიკა. „კრიტიკა“. №1. 1979. გვ. 62-77.
193. **სირაძე** რ. იაკობ ცურტაველის ფერწერული სახე. ჟ. „დროშა“. №5. 1979. გვ. 10.
194. **სირაძე** რ. იაკობ ცურტაველის სახისმეტყველება. წიგნში: **სირაძე** რ. წერილები. თბ.: 1980. გვ. 24-56.
195. **სირაძე** რ. იაკობ ცურტაველის სახისმეტყველება. წიგნში: **სირაძე** რ. ქართული აგიოგრაფია. თბ.: 1987. გვ. 18-48; თბ.: 2001. გვ. 50-71.

196. **სირაძე** რ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (IX-XII კლასებისათვის). თბ.: 2005. გვ. 45-63.
197. **სონღულაშვილი** ა. ქალის უფლებათა სათავეებთან. „მაცნე“ (იეხის). №4. 1991. გვ. 74-89.
198. **სპარსიაშვილი** ა. იაკობ ხუცესის „შუშანიკის მარტვილობის“ ფოლკლორული წყაროების საკითხისათვის. წიგნში: **სპარსიაშვილი** ა. ძიებანი ფოლკლორულ-ლიტერატურული ურთიერთობიდან. I. თბ.: 2006. გვ. 5-26.
199. **სპარსიაშვილი** ა. ტანსაცმელი როგორც ენიგმა (იაკობ ხუცესის „წამება წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისა“-ს მაგალითზე). სამეცნიერო შრომათა კრებული. თელავის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. №1. 2005. გვ. 103-104.
200. **სულავა** ნ. იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამების“ საღვთისმეტყველო და მხატვრული სისტემის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის. კრბ. „მარიამ ლორთქიფანიძე – 85“. თბ.: 2007. გვ. 521-435.
201. **ტატიშვილი** ლ. ქართული პროზა დუნაისპირეთში (უნგრეთი). გაზ. „კომუნისტი“. 24.IX.1981. №220.
202. **ტერ-ფარსიღოვი** ა. შუშანიკიანი. სხვა და სხვა სომხური მწერლობიდან გადმოთარგმნილი. ტფ.: 1879.
203. **ტორაძე** გ. „შუშანიკის წამება“ თეატრში. გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“. 8.XII.1978. №38.
204. **ტყეშელაშვილი ზ**. „წამებაი წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაი“ (ბიბლიური პარალელები და სიმბოლიკა). თბ.: 1998.
205. **ურუშაძე** ა. წიგნები საბერძნეთიდან. გაზ. „კომუნისტი“. 10.VI.1988. №135.
206. **ფარულავა** გ. იაკობ ცურტაველის მხატვრული სამყარო. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“. №2. 1973. გვ. 34-38.
207. **ფარულავა** გ. ექო სულისა. „ცისკარი“, №2, 1975, გვ. 120-129.
208. **ფარულავა** გ. ქართული კულტურის სათავეებთან. გაზ. „სამშობლო“. IX.1976. №22.
209. **ფარულავა** გ. ცისკარი ქართული მწერლობისა. გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“. 8.XII.1978. №38.
210. **ფარულავა** გ. იაკობ ცურტაველის პოეტური ხელოვნება. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 156-168.
211. **ფარულავა** გ. დიდი კარიბჭე ეროვნული კულტურისა. „ცისკარი“. №12. 1978. გვ. 105-118.
212. **ფარულავა** გ. ფერისცვალება პოეტური სიტყვისა. „საუნჯე“. №6. 1979. გვ. 219-224.

213. **ფარულავა** გ. მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში. თბ.: 1982.
214. **ფარულავა** გ. ქართული მწერლობის სათავეებთან. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“. №1. 1983. გვ. 4-28.
215. **ფარულავა** გ. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. „ბალავერი“. №1-6. 1990. გვ. 11-29.
216. **ფარულავა** გ. ეროვნული ჰაგიოგრაფიის გმირი („წამებანი“). კრბ. „ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთეკა)“. ტ. III. (ძველი ქართული ლიტერატურა). თბ.: 2009. გვ. 63-72.
217. **ფოცხიშვილი** ა. რას ნიშნავს: „რამეთუ დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“? წიგნში: **ფოცხიშვილი ა.** წერილები ქართული ენისა და ლიტერატურის საკითხებზე. თბ.: 1981. გვ. 151-157.
218. **ქავთარაძე** ნ. „პასიონები“ ანუ ორი „შუშანიკის წამება“. „ლიტერატურული საქართველო“. 8.III.1984. №11.
219. **ქავთარია** მ. ქართული ლიტერატურის ბრწყინვალე ძეგლი. „სკოლა და ცხოვრება“. №11. 1978. გვ. 57-62.
220. **ქართლის ცხოვრება**. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით **ს. ყაუხჩიშვილის** მიერ. I. თბ.: 1955. გვ. 216.
221. **ქართლის ცხოვრება**. IV. **ვახუშტი ბატონიშვილი**. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით **ს. ყაუხჩიშვილის** მიერ. თბ.: 1973. გვ. 118.
222. **ქაფიაშვილი** ი. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ სწავლების ზოგიერთი საკითხისათვის. თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები. ტ. 14. 1987. გვ. 87-91.
223. **ქაფიაშვილი** ი. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ (მეთოდური დამუშავება). წიგნში: **ქაფიაშვილი** ი. ძველი ქართული მწერლობის სწავლების ისტორიიდან. თბ.: 2005. გვ. 91-106.
224. **ქურციკიძე** ც. იაკობ ხუცესის თხზულების ხელნაწერები. „ჯვარი ვაზისა“. №2. 1978. გვ. 8.
225. **ქურციკიძე** ც. „შუშანიკის წამების“ ტექსტის ზოგიერთი საკითხისათვის. „მაცნე“ (ელს). №3. 1978. გვ. 20-29.
226. **ქურციკიძე** ც. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. ჟ. „მეცნიერება და ტექნიკა“. №10. 1978. გვ. 2-5.
227. **ქურციკიძე** ც. იაკობ ცურტაველი და მისი თხზულება. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 5-19.

228. **ღვინჯილია** ჯ. რას გვავალებს „შუშანიკის წამება“? „ლიტერატურული საქართველო“. 8.XII.1978.
229. **„შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“**. ეძღვნება იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების" 1500 წლისთავს. რედაქტორი **ლ. მენაბდე**. თბ.: 1978.
230. **ჩანტლაძე** ვ. იაკობ ცურტაველი და ეკონომიკურ-სოციალური ტერმინების სათავეები მის ნაწარმოებში. ჟ. „ეკონომისტი“. №11. 1978. გვ. 55-63.
231. **ჩიჯავაძე** შ. „შუშანიკის წამების“ სწავლების საკითხისათვის საშუალო სკოლაში. თელავის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები. №3. 1959. გვ. 527-536.
232. **ჩხარტიშვილი** მ. არშუშა. გაზ. „ახალგაზრდა ივერიელი“. 16.VI.1990.
233. **ჩხარტიშვილი** მ. „მოქცევაჲს“ ერთი ანაქრონიზმის შესახებ. „მნათობი.“ №9. 1990. გვ. 145-149.
234. **ჩხეიძე** რ. არტოშანი თუ ატროშანი? „ლიტერატურული საქართველო“. 20.X.1978. №43.
235. **ჩხეიძე** რ. არტოშანი თუ ატროშანი? წიგნში: **ჩხეიძე** რ. ბილიკები. თბ.: 1990. გვ. 252-253.
236. **ჩხენკელი** თ. ცოცხალი შედევრი. „ლიტერატურული საქართველო“. 8.XII.1978.
237. **ჩხენკელი** თ. ცოცხალი შედევრი. წიგნში: **ჩხენკელი** თ. მწვანე ბივრიტი. ბათუმი: 2002.
238. **ცაიშვილი** ს. ძველი ქართული მწერლობა: წერილები და გამოკვლევები. ტ. 2. თბ.: 1985. გვ. 3-26.
239. **ცაიშვილი** ს. ქართული მწერლობა: წერილები, ნარკვევები, ესეები. თბ.: 1990. გვ. 3-26.
240. **ცინდელიანი** უ. ერთი ადგილის გაგებისათვის. „ლიტერატურული საქართველო“. 1.XII.1978. №48.
241. **ცუცქირიძე** ლ. „შუშანიკის წამება“ (ილუსტრაციები). „საუნჯე“. №6. 1978.
242. **ცხადაძე** ქ. „შუშანიკის წამების“ პირველი გამოცემის ისტორიიდან. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 169-182.
243. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის 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. თბ.: 1963. გვ. 11-29.

244. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**. წიგნი IV. სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.). გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო **ენრიკო გაბიძაშვილმა ილია აბულაძის** ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: 1968. გვ. 197-207; 385.
245. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**. წიგნი VI. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიამ. თბ.: 1980. გვ. 85-105.
246. **ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია**. შედგენილი **ს. ყუბანეიშვილის მიერ**. I. თბ.: 1946. გვ. 34–44.
247. **ძველი ქართული მოთხრობა. V-XII საუკუნეები**. შეადგინა, წინასიტყვაობა დაურთო და რედაქცია გაუკეთა **რ. თვარაძემ**. თბ. 1979.
248. **ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა**. ძეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო **ე. ჭელიძემ**. I. თბ.: 2005. გვ. 5-308.
249. **წერეთელი გ.** წმინდა შუშანიკი, დედოფალი რანისა. „კვალი“. №45. 1894. გვ. 9-10.
250. **წოველიძე ხ.** ვახტანგ გორგასლის სამხედრო მოღვაწეობა. გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები (ისტორიის სერია). №2. 2002. გვ. 40-44.
251. **ჭანტურია** ტ. ტაძრებზე მინათებული შუქი. „ლიტერატურული საქართველო“. 26.VIII.1977. №35.
252. **ჭანტურიშვილი ს.** „შუშანიკის წამება“ როგორც ისტორიული ეთნოგრაფიის წყარო. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 183-211.
253. **ჭანტურიშვილი ს.** წყარო ქართული ეთნოგრაფიისა. გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“. 8.XII.1978. №38.
254. **ჭელიძე ვ.** ჩარჩოები. „ლიტერატურული საქართველო“. 4.VI.1976. გვ. 2-3.
255. **ჭელიძე ვ.** ჩარჩოები. წიგნში: **ჭელიძე ვ.** წერილები. თბ.: 1978. გვ. 5-29.
256. **ჭელიძე ვ.** ქართლის ცხოვრების ქრონიკები. ტ. I. თბ.: 1997. გვ. 90-95.
257. **ჭელიძე ვ.** საიდან დავიწყოთ. გაზ. „სახალხო განათლება“. 12.XI.1980. №90.
258. **ჭილაძე თ.** იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. „ცისკარი.“ №5. 1977. გვ. 109-124.
259. **ჭილაძე თ.** იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. თბ.: 1978.

260. **ჭილაძე თ**. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“. წიგნში: **ჭილაძე თ**. რჩეული თხზულებანი. ტ. I. თბ.: 2006. გვ. 405-437.
261. **ჭინჭარაული ა**. „ჯვარისა“ და „ხატის“ მნიშვნელობისათვის ქართულში. „მაცნე“ (ელს). №3. 1976. გვ. 84-92.
262. **ჭუმბურიძე ზ**. „შუშანიკის წამება“ (ისტორიულ-ლიტერატურული ანალიზი). წიგნში: **ჭუმბურიძე ზ**. ქართული ხელნაწერების კვალდაკვალ. თბ.: 2000. გვ. 160-163.
263. **ხინთიბიძე ე**. „შუშანიკის წამება“ და ბიზანტიური აგიოგრაფია. „ლიტერატურული საქართველო“. 24.XI.1978.
264. **ხინთიბიძე ე**. „შუშანიკის წამება“ და ბიზანტიური აგიოგრაფიის სათავეები. წიგნში: **ხინთიბიძე ე**. ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის შესწავლისათვის. თბ.: 1982. გვ. 155-163.
265. **ხურცილავა ბ**. „შუშანიკის წამების ქრონოლოგიისათვის. „კლიო“. №11. 2001. გვ. 62-87.
266. **ხურცილავა ბ**. „თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოველ“-ის ვინაობის შესახებ. „კლიო“. №13. 2001. გვ. 15-24.
267. **ხურცილავა ბ**. ქართული დამწერლობისა და ადრექრისტიანული ხანის საქართველოს ისტორიისათვის. თბ.: 2006. გვ. 65-86, 86-92, 92-96.
268. **ჯავახიშვილი ივ**. ქართული სამართლის ისტორია. I. ტფ.: 1928. გვ. 163.
269. **ჯავახიშვილი ივ**. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თბ.: 1926. გვ. 13-26; თბ.: 1945. გვ. 45-54. თხზულებანი თორმეტ ტომად. VIII. თბ.: 1977. გვ. 56-65, 439-440.
270. **ჯავახიშვილი ივ**. ქართველი ერის ისტორია. I[5]. თბ.: 1960, გვ. 281-282.
271. **ჯავახიშვილი ივ**. იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამების“ განხილვა. კრბ. „შუშანიკის წამება (გამოკვლევები და წერილები)“. თბ.: 1978. გვ. 7-19.
272. **ჯანაშვილი მ**. საქართველოს ისტორია. I. ტფ.: 1906. გვ. 258-264.
273. **ჯანაშია ნ**. ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ. თბ.: 1962.
274. **ჯანაშია ნ**. „შუშანიკის წამების“ ამბავი ძველ ქართულ ისტორიულ მწერლობაში. თსუ შრომები. 165. 1975. გვ. 92-103.
275. **ჯანაშია ნ**. „შუშანიკის წამების“ ანტონისეული რედაქცია. „მრავალთავი“. IV. 1975. გვ. 73-99.

276. **ჯანაშია ნ**. „შუშანიკის წამების“ სომხური რედაქციების ურთიერთდამოკიდებულებისათვის. „მრავალთავი“. V. 1975. გვ. 108-118.
277. **ჯანაშია ნ**. „შუშანიკის წამება" როგორც საისტორიო წყარო. „მნათობი“. №11. 1978. გვ. 118-126.
278. **ჯანაშია ნ**. „ეპისტოლეთა წიგნის“ ცნობები შუშანიკზე. „მრავალთავი“. VII. 1978. გვ. 166-189.
279. **ჯანაშია ნ**. ქართული ლიტერატურის მშვენება. „საბჭოთა ხელოვნება“. №1. 1979. გვ. 2-9.
280. **ჯანაშია ნ**. „შუშანიკის წამება“. გაზ. „წიგნის სამყარო“. №22. 1980.
281. **ჯანაშია ნ**. შუშანიკის წამება. წიგნი I. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა. თბ.: 1980.
282. **ჯანაშია ნ**. ისევ „შუშანიკის წამების“ შესახებ. „ლიტერატურული საქართველო“. 21.I. 1983.№4.
283. **ჯანაშია ნ**. „შუშანიკის წამება“. თბ.: 1988.
284. **ჯანაშია ნ**. „შუშანიკის წამების“ პერსონაჟები. „მნათობი“. №8. 1989. გვ. 104-133; №9. გვ. 108-132.
285. **ჯაფარიძე გ**. წინაქრისტიანული ტრადიცია „შუშანიკის წამებაში“ (დედაკაცთა და მამაკაცთა ცალ-ცალკე პურობის მაგალითზე). კრბ. „დარდისას გეტყვი...“ (გიორგი ჯაფარიძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული). თბ.: 2001. გვ. 4-7.
286. **ჯაფარიძე რ**. პირველი მარგალიტი. წიგნში: **ჯაფარიძე რ**. ახალი წახნაგები. თბ.: 1986. გვ. 17-19.
287. **ჯიქია ა**. IV-V საუკუნეთა ქართლის მონაზვნური ცხოვრების შესწავლისათვის. „ლიტერატურული ძიებანი“, XXIII. 2002. გვ. 45-49.

შემდგენლები:
დარეჯან მენაბდე, ქეთევან მანია

„შუშანიკის წამება“ უცხოურ ენებზე

(მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის)

აფხაზურ ენაზე:

თარგმანი:

Иакоб Цуртавели, Ацкьа Шьушьаник Лаазаб. თარგმნა გ. ამიჩბამ, Акуа: 1981.

ლიტერატურა:

„შუშანიკის წამება“ აფხაზურად. გაზ. „ვიგნის სამყარო“, 11.III.1981, №5.

ბერძნულ ენაზე:

თარგმანები:

Timoqeou Kaqhgoumenou I. Monh" Paraklhtou. Agioi th" Gewrgia" (epilogh kai sunqwsi" apo rwsika sunaxaria) ïEldosei" ïlera" Monh" Paraklhtou.Wropo" Attikh" ¬ 1986.

Iakobu Presbuterou, H Agia Sogea»ik“. Iera Mhtropolitou Nikopolew" MELETIOç. Prebeza. 1986.

ლიტერატურა:

მესხი თ. ქართული ჰაგიოგრაფია ბერძნულად. გაზ. „სამშობლო“, 1988, №15.

ურუშაძე ა. წიგნები საბერძნეთიდან. გაზ. „კომუნისტი“, 10.VI.1988, №135.

გერმანულ ენაზე:

თარგმანი:

Iakob Zurtaweli, Das Martyrium der heiligen königin Shuschanik. Übersetzt von N. Amaschukeli. წიგნში: იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე. თბ.: „ხელოვნება“, 1983, გვ. 315-346.

ლიტერატურა:

Aleksidze Z. Kaukasien und der christliche Orient zwischen 451 und 780. Georgica. 4(1981). Iena-Tbilissi: s. 34-36.

Assfalg J. Die georgische Literatur, კრებულში: "Die Literaturen der Welt in ihrer mündlichen und schriftlichen Überlieferung", hrsg von W. von Einsiedel, Zürich, 1964: s. 140.

Assfalg J. Die georgische Literatur, Kindlers Literatur Lexikon. VII. Zürich, 1972, s. 75.

Baumstark A. Die christlichen Literaturen des Orients. II. Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier, Leipzig: 1911.

Birdsall, I. Neville. Evangelienbezüge im georgischen Martyrium der hl. Schuschaniki. Georgica. 4(1981). Iena-Tbilissi: s. 20-23.

Bleichsteiner R. Die Literatur Georgiens, "Die Brücke", 1948, III, № 10-11, s. 69.

Deeters G. Georgische Literatur. Handbuch der Orientalistik, I. Der Nahe und der Mittlere Osten, VII, Leiden-Köln: 1963, s. 135.

Fähnrich H. Die Georgische Literatur (Ein Überblick). Tbilisi: 1981, s. 35.

Fink F. N. Die georgische Literatur, "Orientalistische Literaturen", I, 7, Berlin-Leipzig: 1906.

Grusinische SSR. Meyers Neues Lexikon. III, Leipzig, 1962, გვ. 861; [G. Warm], Georgische Literatur, Literaturen der Völker der Sowjetunion (Meyers Taschenlexikon), Leipzig: 1967, s. 80.

Hohoff C. Die Literatur Georgiens, "Atlantis", 1961, № 10, s. 555-560.

Neokomm R. Die Literatur Georgiens. Naue Zürcher Zeitung. 295, 19/20. 12. 1981.

კაკაბაძე ნ. ქართული ლიტერატურა მაიერის ლექსიკონში. „კომუნისტი“, 18.VIII.1968, №193.

კაკაბაძე ნ., რუხაძე ნ. ჩვენი შენიშვნები. ქართული ლიტერატურა მაიერის ახალ ენციკლოპედიაში. „კომუნისტი“, 4.X.1962, № 234.

რევიშვილი შ. ისევ ჩვენი მწერლობის გერმანელ მკვლევარებზე. „დროშა“, 1972, № 2, გვ. 8.

რევიშვილი შ. იულიუს ასფალგი და ქართული მწერლობა. „უცხოური ენები სკოლაში“, 1977, № 1, გვ. 77.

ესპანურ ენაზე:

თარგმანი:

Iakob Tzurtavely. Martirio de la Santa Shushanik. Traducido por A. Martinez, წიგნში: იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე. თბ.: „ხელოვნება“, 1983, გვ. 275-306.

ინგლისურ ენაზე:

თარგმანები:

Lang D. M. The Passion of St. Shushanik. წიგნში: Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and Translated from the original texsts. London: 1956, pp. 44-56.

Iakob Tsurtaveli. The Martyrdom of the Blessed Queen Shushanik. Translated by E. Fuller. წიგნში: იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე. თბ.: „ხელოვნება“, 1983, გვ. 191-224.

იაკობ ცურტაველი. წამება წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ. Jacob Tsurtaveli. The Martyrdom of the Holy Queen Shushanik. თარგმნა ჯ. ჩოლობარგიამ, თბ.: 2006.

ლიტერატურა:

Lang D. M. The Georgians. London-New York: 1966, pp. 154-155.

გოგიბერიძე ს. ქართული ლიტერატურა ევროპულ თარგმანებში, წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით). თბ.: 2003, გვ. 182-183.

იტალიურ ენაზე:

ლიტერატურა:

Ananian P. Susanna. Bibliotheca Sanctorum. XII. Roma: 1969, pp.76.

Castellino G. R. Letteratura georgiana. Storia della letteratura d'Oriente, Diretta da O. Botto, sotto il patrocinio della Commissione nazionale italiana dell'UNESCO, I, Milano: 1969, pp. 447-468, 471.

Deeters G. Georgia. Litteratura. El Treccani (Enciclopedia. Italiana. Di scienze, lettere ed arti. Istituto della Enciclopedia Italiana, fondata da Giovanni Treccani. 16, Roma: 1932, pp. 644-645.

Furlani G. Literatura Georgiana, წიგნში: Le civiltà dell' Oriente, II. Firenze-Roma. pp. 224-227.

Prampolini G. Storia della letteratura universale, 2. Torino: 1949, 509-527.

შურღაია გ. იტალიურენოვანი ქართველოლოგია და ქართული მწერლობა. წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით). თბ.: 2003, გვ. 163-164.

ხინთიბიძე ე. ევროპაში ქართული ლიტერატურის კვლევის მეცნიერული ღირებულებისათვის. წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით). თბ.: 2003, გვ. 220-221.

ლათინურ ენაზე:

თარგმანი:

Peeters P. Sainte Sousanik, martyre en Arméno-Géorgie. "Analecta Bollandiana". LIII (1935), №1-2, p. 5-48; №3-4, p. 245-307.

Passio Šušanicae. Conversio Pauli Peeters, წიგნში: იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე. თბ.: „ხელოვნება“, 1983, გვ. 157-182.

ლიტერატურა:

აბულაძე ი. იაკობ ცურტაველი, მარტვილობაჲ შუშანიკისი. ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილ. აბულაძემ. თბ.: 1938, გვ. 010, 013, 020-021, 042-045, 059 და შმდ.; 1978, გვ. 020-063.

კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I[5]. თბ.: 1980, გვ. 119-121.

ხინთიბიძე ე. ევროპაში ქართული ლიტერატურის კვლევის მეცნიერული ღირებულებისათვის. წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით). თბ.: 2003, გვ. 221-222.

პოლონურ ენაზე:

ლიტერატურა:

Braun J. Gruzińska literatura. Wielka Encyklopedia Powszechna. Warszawa: 1964, s. 455.

Gębarski B. Piętnaście wjeków literatury gruzińskiej. "Przegląd orientalistyczny", 1967, № 1(6), s. 29.

Lang D. Dawna Gruzja. Warszawa: 1972, s.126-127.

Winiewicz K. Literatura gruzińska, კრებულში: "Wielka Literatura Powszechna", I, Warszawa: 1930, s.451-472.

რავიჩი ს. რევიშვილი შ. თხუთმეტი საუკუნის მწერლობა. „ლიტერატურული საქართველო“, 17.V.1968, №19.

რუსულ ენაზე:

თარგმანები:

Иоселиани П. Жизнеописание святыхъ, прославляемых православною грузинскою церковью. Тб.: 1850.

Муравьев А. Жития святых Росийской церкви, также иверских и славянских. Месяц октябрь. СПБ: 1859, с. 328-340.

Сабинин М. Полное Жизнеописание святых грузинской церкви. I. СПБ: 1871, с.141-152.

Хаханов А. Материалы по грузинской агиологии. Труды по востоковедению Лазаревского института восточных языков. Вып. М.: 1910, с. 49-51.

Мачавариани К. Жизнеописание святых мучеников Давида и Константна; Святая мученица Шушаник. Сухум: 1912.

Яков Цуртавели, Мученичество Шушаник. Пер. К. Кекелидзе. Грузинская проза. Избранные романы, повести и рассказы в трех томах. Т. I. М.: 1955, с. 1-13.

Кекелидзе К. Памятники древнегрузиснкой агиографической литературы. Грузинский текст перевел, исследованием и примечаниями снабдил проф. К. С. Кекелидзе. ТБ.: 1956, с. 17-28.

კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. XII. თბ.: 1973, გვ. 83-103.

Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Пер. К. Кекелидзе. Предисловие и примечания Р. Сирадзе. Тб.: 1978.

Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Перевод В. Д. Дондуа. Введение и прамечания З. Н. Алексидзе. Тб.: 1978.

Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Пер. К. Кекелидзе. Древнегрузинская литература (V-XVIII вв.). Сост. Л. Менабде. Тб.: 1982, с. 25-41.

Якоб Цуртавели. Мученичество Шушаник. წიგნში: იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე. თბ.: „ხელოვნება“, 1983, გვ. 123-153.

Иакоб Хуцеси. Мученичество святой Шушаник. Пер. В. Солоухина. Публикацию подготовили: Р. Тварадзе, Л. Джанашиа, О. Нодия. Послесл. Т. Чиладзе. Кавкасиони. I. Тб.: 1983.

Иаков Хуцеси, Мученичество Шушаник, Пер. К. Кекелидзе. Подготовил к изданию Иванэ Лолашвили. წიგნში: იაკობ ხუცესი, წამება შუშანიკისი (ქართულ და რუსულ ენებზე), თბ.: 1986, გვ. 122-174.

Иакоб Цуртавели. Мученичество святой Шушаник. Пер. В. Солоухина. Рус. текст к изданию подготовили: Л. Д. Джанашиа, О. Нодия, Р. Тварадзе. Вступ. ст. Т. Чиладзе. Тб.: 1986.

Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Пер. К. Кекелидзе. Древнегрузинская литература (V-XVIII вв.). Сост. Л. Менабде. Тб.: 1987, с. 25-41.

Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Пер. К. Кекелидзе. Антология педагогической мысли Грузинской ССР. М.: 1987, с. 81-88.

Иакоб Цуртавели пресвитер. Мученичество святой Шушаник царицы. „Символ“ (журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже). № 45. Париж: 2002, с. 273-287.

ლიტერატურა:

Абегян М. История древнеармянской литературы. Ереван, 1975.

Алексидзе З. Проблемы идеологии и культуры раннесредневекового Кавказа и Грузии. Автореферат докт. ист. н., Тб.: 1983.

Арвеладзе Б. Наука требует объективности (О "Мученичестве Шушаник" Иакоба Цуртавели). "Литературная Грузия", № 2, 1988, с. 163-179.

Асатиани Г. У истоков (К 1500-летию первого памятника грузинской литературы). Асатиани Г. Крылья и корни. М.: 1981, с. 5-20.

Барамидзе А. Древнейший памятник грузинской литературы ["Мученичество Шушаник"]. "Литературная Грузия", № 1, 1978, с. 58-64.

Барамидзе А. "Мученичество Шушаник" древнейший грузинский литературно-художественный памятник, дошедший до наших дней. Тб.: 1978.

Барамидзе А. Тысячапятсотлетие "Мученичества Шушаник". Тб.: 1978.

Барамидзе А. Г. Гамезардашвили Д. М, Грузинская литература. Тб.: 1968, с. 7.

Барамидзе А., Радиани Ш., Жгенти Б. История грузинской литературы (Краткий очерк). Тб.: 1958, с. 13-14.

Гигинейшвили М. Древнейший памятник грузинской литературы ["Мученичество Шушаник"]. "Литературная Грузия", 1986, № 12, с. 161-166.

Гигинеишвили М. К вопросу о жанровой классификации "Мученичества Шушаник". Тб.: 1978.

Джанашиа Н. "Мученичество Шушаник" как исторический источник. Тб.: 1978.

Еремян С. Великий пример братского содружества народов. "Кавказ и Византия", 2 (1980), с. 5-14.

Жордания С. Творческое развитие символа (От "Мученичества Шушаник" до Галактиона Табидзе). Тб.: 1982.

Имнаишвили И. Язык "Мученичества Шушаник". Тб.: 1978.

Кекелидзе К. Конспективный курс истории древнегрузинской литературы. Тб.: 1939, с. 16-18.

Кекелидзе К. Иерусалимский Канонарь, წიგნში: კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XIII, თბ.: 1974, გვ. 63-82.

Киланава Б. К атрибуции кименовских редакции грузинской агиографии ("Мученичества" Шушаник, Евстафия и Або. "Житие Иллариона Грузина"). Автореферат канд. фил. н. Тб.: 1973.

Марр Н. Из поездки на Афон. О грузинских рукописях Ивера. О св. Варлааме. О древнегрузинских переводах с армянского. "Журнал министерства народного просвещения", 1899, №3, с. 18-24.

Меликсет-Беков Л. К вопросу о местоположении Цуртава. "Известия Кавказского отдела Русского географического общества", 1916, т. XXIV, №3, с. 341-345.

Меликсет-Беков Л. Источники грузинские. წიგნში: Меликсет-беков Л. М. Обзор источников по истории Азербайджана. Вып. II, Баку, 1939, с. 3-4.

Менабде Д. Русские переводы памятников древнегрузинской литературы. Грузинская и русская средневековые литературы. Тб.: 1992, с. 110-116.

Менабде Л. Зарубежные грузиноведы о "Мученичестве Шушаник". Тб.: 1978.

Муравьев А. Грузия и Армения. III. СПБ: 1848.

Налбандян В., Саринян С., Агабабян С. Армянская литература. М.: 1976.

Натрошвили Т. Неугасимая свеча. "Литературная Грузия", № 9-10, 1991, с. 199-206.

Сирадзе Р. К специфике художественного образа в "Мученичестве Шушаник". Тб.: 1978.

Сирадзе Р. Начало большого литературного пути. Образы и мысли. Тб.: 1989, с. 36-66.

Тер-Давтян К. Вступительные статьи. წიგნში: Памятники армянской агиографии. Вып. I, перевод с древнеармянского, вступительные статьи и примечания К.С. Тер-Давтян, Ереван, 1973, с. 194-200.

Хинтибидзе Э. "Мученичество Шушаник" и древнейшая византийская литература. Тб.: 1978.

Цаишвили С. Первая грузинская повесть ["Мученичество Шушаник"]. "Литературная Грузия", № 2, 1979, с. 75-92.

Цаишвили С. 1500-летие первой грузинской повести ["Мученичество Шушаник"]. "Дружба народов", № 7, 1979, с. 258-261.

Чантладзе В. Иаков Цуртавели и истоки грузинских экономических терминов в его сочинении. „მაცნე“ (ფშეს), 1978, №3, გვ. 17-27.

Челидзе В. Рамки [О грузинской агиографии]. "Литературная Грузия", № 1, 1978, с. 65-79.

Чиджавадзе Ш. Женские историко-художественные персонажи в грузинской агиографии (Шушаник, Нино). Автореферат канд. фил. н. Тб.: 1952.

Чиладзе Т. "Мученичество Шушаник" Якова Цуртавели. Чиладзе Т. Уголок для беседы. Тб.: 1981, с. 138-173.

Юзбашян К. Хронология армяно-грузинского восстания против сасанидов в конце V века. "Палестинский сборник", 28 (91), 1986, с. 51-53.

კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IX. თბ.: 1963, გვ. 129-130.

მაცხონაშვილი ნ. ბიბლიური სიმბოლოები იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამებაში“. „მნათობი“, №1-2, 1996, გვ. 150-161.

მაცხონაშვილი ნ. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების რუსულ ენაზე თარგმნის პრობლემა (იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ თარგმანების აზრობრივ-სტილისტური ანალიზი), ავტორეფერატი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ.: 1997.

უნგრულ ენაზე:

თარგმანები:

Iakob Curtaveli. Szent Susanik királynó vértanúsáġa. Forditotta, a bevezetót és a jegyzeteket irta Istvánovits Márton: Keletkutatás 1976/77. 243-254.

Iakob Curtaveli. Szent Susanik Királyne vértanúsáġa. Tiniko. Válogatás másfél évezred grúz prózájából. Európa Könyvkiado 1981, Budapest: 5-20.

Curtavi Iakob. Szent Susanik Királynö vértanúsáġa. წიგნში: Az Életadó oszlop legendaja és más történetek. Georgiai szentek élete és vértanüsáġa és más történetek. Georgiai szentel élete és vértanüsáġa. Váloġatta, óġrúz eredetiból fordította, az utószót és a jeġyzeteket készítette: Biró Margit. Éietünk kőnyvek, 1990, 63-80.

ლიტერატურა:

A Susanik vértanúságával kapcsolatos kérdéseket részletesen vizsgálom egyik tanulmányomban: M. Biró, Shushanik's Georgian Vita: Acta Orient. Hung. Tomus XXXVIII. 1-2. (1984), 187-200.

Biró M.. Egy grúz krónika tudósitásai 5. századi kaukázusi támadásokról, hadjáratokról. Vahtang Gorgaszal életrajzának néhány kérdése: Életünk 1985/5. 420-434.

სალაძე მ. ეძღვნება „შუშანიკის წამების“ ასორმოცდაათ წლისთავს. გაზ. „სამშობლო“, 1978, V, №10.

სალაძე მ. უნგრელები ეცნობიან. გაზ. „კომუნისტი“, 9.IV.1978, №84.

ტატიშვილი მ. ქართული პროზა დუნაისპირეთში (საქართველო-უნგრეთის კულტურული ურთიერთობისათვის). გაზ. „კომუნისტი“, 24.IX.1981, №220.

ფრანგულ ენაზე:

თარგმანი:

Tsouladzé S. Traduction du martyre de sainte Chouchanik, du V^e^ siècle, premier monument de la littérature géorgienne "Bedi Kartlisa", №XXXVI. Paris: 1978, p. 56-68.

Iacob Tsourtavéli, Le Martyre de la Sainte Reine Chuchanik, Traduit par S. Tsouladzé, წიგნში: იაკობ ცურტაველი. შუშანიკის წამება. შემდგენელი და რედაქტორი ო. ეგაძე. თბ.: „ხელოვნება“, 1983, გვ. 233-266.

ლიტერატურა:

Brosset M. Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie. St.-P., 1851, p. 74-80, 114-117.

Description géographique de la Géorgie par le Tsarévitch Wakhoucht, publiée... par **M. Brosset**. St.-P., 1842, p. 142.

Karst J. Littérature géorgienne chrétienne. Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses. Paris: 1934, p. 74-76.

Salia K. La Littérature géorgienne (V-e-XIII-e siècles). "Bedi Kartlisa", XVII-XVIII (№45-46), 1964, p. 34-35.

Salia K. La Littérature géorgienne. "Bedi Kartlisa", vol XXIX-XXX. Paris: 1972, p. 207, 209.

ბროსე მ. ქართლის ცხოვრება. დასაბამითგან მეათცხრამეტე საუკუნემდის. თარგმნილი და გამოცემული ღვაწლითა უ. ბროსე. I. სპბ: 1849, გვ. 160 (იხ. აგრეთვე: Histoire de la Géorgie, I, St.-P. 1849, p. 214).

თურნავა ს. საფრანგეთი ეცნობა „შუშანიკს“. გაზ. „თბილისი“, 30.VII.1979.

თურნავა ს. „შუშანიკის წამება“ ფრანგულად. „წიგნის სამყარო“, 27.VI.1979, №12.

მენაბდე ლ. უცხოელი მეცნიერები იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ შესახებ. კრბ. „შუშანიკის წამება“ (გამოკვლევები და წერილები). თბ.: 1978, გვ. 119-127.

შეადგინა **დარეჯან მენაბდემ**

ილია აბულაძე

წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა*

იაკობ ცურტაველის მარტიროლოგიური ნაწარმოები, რომელიც უადრინდელესი ქართული ორიგინალური ლიტერატურის ძეგლს წარმოადგენს, უკვე გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდანაა (1882 წ.) ცნობილი. მარტვილობის სომხური რედაქციები კი ოცდაათიოდე წლით ადრე გამომზევდა (1853 წ.).

ამ ორ მეზობელ ერთა ენებზე შენახული ერთი და იგივე მარტვილობის ძეგლთა ურთიერთ-დამოკიდებულება საგულისხმო საკითხი იყო და არის საზოგადოდ ქართულისა და სომხური კულტურის ისტორიისა და კერძოდ – ლიტერატურისა და ფილოლოგიისათვის. პროფ. ივ.ჯავახიშვილის მოკლე და მეტად შინაარსიანი ნარკვევით[1] ამ საგულისხმო საკითხის ძირითად მომენტებზე ამ მხრივ პასუხიც გაცემული იყო მთავარ ხაზებში. ქართულ-სომხური ტექსტების გამოცემით ჩვენ მხოლოდ ფილოლოგიური მიზნები გვქონდა დასახული, – ტექსტობრივი შედარებებით არსებული შეხედულების ოდენ დამადასტურებელ საბუთს ვიძლეოდით. მაგრამ როდესაც ამას P. Peeters-ის ნაშრომმა[2] მოუსწრო, რომელიც თავისი დასკვნებით აქამდის შეწყნარებულ აზრს უპირისპირდება, იძულებული გავხდით ნარკვევის ფარგლები გაგვეფართოებინა და შევჩერებულიყავით საეჭვოდ მიჩნეულ მომენტებზედაც, რომლებიც უამისოდ შესაძლოა მასში არც შესულიყო.

---

* ილია აბულაძე, წინასიტყვაობა წიგნისა: იაკობ ცურტაველი, მარტჯლობაჲ შუშანიკისი. ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილია აბულაძემ, რედაქტორი ელ. მეტრეველი, თბ. 1978, გვ. 9, 77-121.

[1] პროფ. ი ვ . ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი , „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა“, 2 გამოც. ტფ.1921წ., გვ. 13-26.

[2] P. Peeters, Sainte Sousanik, Martyre en Arméno-géorgie (Anal. Boll., LIII, fasc. III-IV), 1935.

იაკობ ცურტაველის ნაწარმოებს თავის-თავადაც მრავალმხრივი მნიშვნელობა აქვს ქართველოლოგიისათვის. ამითაა გამოწვეული, რომ წიგნს ბოლოში ლექსიკონი და საძიებლები დავურთეთ. ახალი ტექსტების გამოყენების გამო ვარიანტების საჭიროებაც გაჩნდა. იგიც აგრეთვე დავურთეთ ტექსტებს. ამათ გარდა მარტვილობის ვრცელი სომხური რედაქციის გასაცნობად ქართველი მკითხველისათვის მის გვერდით ჩვენი თარგმანიც მოვეცით. ხოლო მისი ქართულთან შემხვედრი ადგილების საჩვენებლად ეს თარგმანი ძველი ქართულით შევასრულეთ. თარგმანი საერთოდ დედნის წყობითა და მასთან სხვამხრივი სიახლოვითაც ხასიათდება. ამის გამოა, თუ მას, ერთი ჩვენი ძველი მთარგმნელის თქმისა არ იყოს, „თუ სიბნელე რაჲმე სადმე ანუ სიდუხჭირე შესდგამს“, დედნის „შედარებულობისაგან არს“.[1]

[1] იოანე დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲს“ არსენ ვაჩეს ძის თარგმანი, ანდერძნამაგი (დედნად აქ „ბერძნულია“ დასახელებული), საქ. მუზ. ხელნაწ. S ფონდი № 1463, ფ. 39ᵥ.

წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი, ასულისა წმიდისა ვარდანისი, – ასულის წულისა წმ. საჰაკისი, რ~ლ აღესრულა ქმრისაგან თჳსისა ფერად-ფერადითა ტანჯვითა ქ~ჩსა სარწმუნოებისათჳს.

ა
თთუესა ოკდონბერსა: იზ

წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ

და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი.

I. და იყო ჟამსა მეფობისა სპარსთაჲსასა პიტიახში ვინმე სოფლისა მის ქართლისაჲ, რომლისა სახელი ვაზგენ, ძჩ აშუშა პიტიახშისაჲ, რომელი წარემართა კარად სამეფოდ, უვარ ყო ქრისტეანობაჲ და იქმნა სპარსთა შჯულისა ნებსით და არა იძულებით, გინა მძლავრობით. და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი სომეხთა სპაჲპეტისაჲ, მამიკონიანისი, ასულის წული წმიდისა საჰაკ პართევისა და სომეხთა მამამთავრისაჲ ასულისაგან მის საჰაკანუშისა, მამა-დედათაგან სახელით ვარდენი და სიყუარულით მერმე სახელი [მისი] შუშანიკ, კეთილ-მსახური და მოშიში ღმრთისაჲ სიყრმითგან თჳსით. და უგუნურისა

I. იყო მერვესა წელსა [მრ|||] სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში, ძჩ არშუშაჲსი. რამეთუ პირველ იგიცა იყო ქრისტიანე ნაშობი მამისა და დედისა ქრისტიანეთაჲ. და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაჲპეტისაჲ, რომლისათჳს-ესე მივწერე თქუენდა, მამისაგან სახელით ვარდან და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა-იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით. და უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისაჲსა მარადის გულს ეტყჳნ და ეჵედრებინ ყოველთავე ლოცვის ყოფად მისთჳს, რაჲთამცა ცვალა

და უჯეროჲსა ქცევისათჳს ქმრისა თ~ისა, ევედრებინ მორწმუნეთა ლოცვის ყოფად ღმრთისა, რაჲთამცა მოვიდა გონიერებასა. და იურვოდა და იშიშვოდა, რაჟამს წარემართა კარად სამეფოდ, [ვითარმედ] ნუ უკუე უვარ ყოს ქრისტე.

რომელიცა ყო უშჯულომან: უვარის ყოფითა ჭეშმარიტისა ღმრთისაჲთა თაყუანის სცემდა ცეცხლსა. და აღუარა ეშმაკსა [და] ცოლსა ითხოვდა სპარსსა, მეფისა მისგან. და იგი ერჩდა მას [და] მისცა ცოლად დედაჲ ცოლისა თჳსისაჲ. ხოლო იგი უქადებდა პირველისაცა ცოლისა და შვილთა მიქცევასა მოგუებისა შჯულსა [ზედა].

იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურებისა და იქმნამცა გონიერებასა ქრისტჱსსა.

ხოლო ამის უბადრუკისა და სამგზის საწყალობელისა ვარსქენისი ვითარმე ვინ თქუას ყოვლად განწირულისაჲ, ვითარ იგი განაგდო სანატრელი სასოებაჲ ქრისტჱსი! ანუ ვინ არა სტიროდის მას, რომელსა არცა ჭირი ეხილვა, არცა შიში, არცა მახჯლი, არცა პყრობილებაჲ ქრისტჱსთჳს.

რამეთუ რაჟამს წარდგა იგი წინაშე სპარსთა მეფისა, არა თუ პატივისა მოღებისათჳს, არამედ ძღუნად თავსა თჳსსა შესწირვიდა მეფისა მის მიმართ უვარის ყოფითა ჭეშმარიტისა ღმრთისაჲთა და თაყუანის სცემდა ცეცხლსა, რამეთუ ყოვლით კერძოვე თავი თჳსი ქრისტჱსგან განაგდო. ხოლო საწყალობელი ესე ცოლსა ითხოვდა სპარსთა მეფისაგან, რაჲთამცა სათნო ეყო მეფესა, და ესრეთ ეტყოდა, ვითარმედ „რომელი იგი ბუნებითი ცოლი არს და შვილნი, იგინიცა ესრეჳ მოვაქცინე შენსა შჯულსა, ვითარცა ესე მე“. ამას უქადებდა, რომელ იგი არა აჭუნდა ჴელთა შუშანიკისგან. მაშინ განიხარა მეფემან და ბრძანა ცოლად მისა ასული მეფისაჲ.

II. და ესევითარითა უშჯულოებითა იქცა სოფლად თჳსა და წარმოჰმართა წინაჲსწარ დიასპანი [ვინმე] ხარებად მოსლვისა თჳსისა. რომელი მოიწია [და] შევიდა წინაშე დედოფლისა, მოკითხვაჲ ჰრქუა: და ხარებაჲ მოსლვისა მისისაჲ. ხოლო მან ჰრქუა: „ჭეშმარიტად ცხოველ არსა სულითა?“. და აფუცებდა კაცსა მას ღმერთსა ცხოველსა. ხოლო იგი ცრემლოოდა [და] ეტყოდა: „ქმარმან შენმან უვარ ყო ჭეშმარიტებაჲ და თაყუანის სცა ატრუშანთა [და] დაემორჩილა სპარსთა შჯულსა“.

ვითარცა ესმა კეთილმსახურსა მას დედოფალსა, დავარდა ქუეყანასა და ტიროდა მწარედ, და ჰგოდებდა ქმარსა მას უვარის მყოფელსა ღმრთისასა და ვაებდა შვილთა.

და შემდგომად მრავალთა გოდებათა და სულთქუმათა აღდგა და შევიდა ეკლესიად და თანა მიიყვანნა შჯილნი თჳსნი, რამეთუ ჰყვანდეს სამნი ძენი და ერთი ასული. და დავარდა წ~ე წ~ა საკურთხეველსა და ესრეთ იტყოდა: „უფალო ღმერთო, ყოვლისა მპყრობელო, შემოქმედო ცისა და ქუეყანისაო და რომელნი მათ შინა არიან ქმნულნი; შენ დაამტკიცე ესევითარი წესი აზნაურებისაჲ სიტყჳთა კურთხევისა

II. და იჯმნა მეფისაგან სპარსთაჲსა პიტიახმან. და, ვითარცა მოიწია იგი საზღვართა ქართლისათა, ქუეყანასა მას ჰერეთისასა, ზრახვა ყო, რაჲთა აუწყოს და წინა მიეგებნენ მას აზნაურნი და მისნი ძენი და მსახურნი მისნი, რაჲთა მათ გამო ვითარცა ერთგული სოფლად შევიდეს. და წარმოჰმართა სადიასპანოჲთა ცხენითა მონაჲ თჳსი, ვითარ[მ]ცა მოვიდა დაბასა, რომელსა სახელი ჰრქჳან ცურტავ.

და ვითარცა მოიწია და შევიდა წინაშე შუშანიკისა, დედოფლისა ჩუენისა, კითხვაჲ ჰრქუა. ხოლო სანატრელმან შუშანიკ ვითარცა წინ[აჲსწ]არმეტყუელმან ჰრქუა: „უკუეთუ სულითა ცხოველ არს იგი, ცოცხალმცა ხართ იგიცა და შენცა. უკუეთუ სულითა მომკუდარ ხართ, მოკითხვაჲ ეგე შენი შენდვე მოიქეცინ[1]“. ხოლო კაცმან მან ვერ იკადრა სიტყუად მისა. ხოლო წმიდაჲ შუშანიკ აფუცებდა და ჰკითხვიდა დამტკიცებულად. ხოლო კაცმან უთხრა მართალი და ჰრქუა, ვითარმედ: „ვარსქენ უვარ ყო ჭეშმარიტი ღმერთი“.

[1] შდრ. მათე 10.13.

მხოლოდ-შობილისა შენისაჲთა, მონათა შენთა თანამზრახველთა მიერ, ბეჭდითა მით ცხოვრების მომცემისა ემბაზისაჲთა, ახლითა და მეორითა შობითა, წყლითა და სულითა ყოფად ძედ დღისა და განწმედად ბნელისა და სენოანისა შობისაგან, რომელიც ჴორცითა ქრისა და ცოლისაგან წარმოვალს, და პოვნად მოხილვისა განათლებულისა მის შობისაგან, რომელ ქრისტე იესუჲსდა [არს], და ყოფად ერთ სამწყსო ერთისა მწყემსისა ჭეშმარიტისა იესუ ქრისტჱსა. და აწ მე არა რად შემირაცხიან ესენი, შობილნი ჴორცთაგან კაცისა უღმრთოჲსა, მოკუდავნი მოკუდავისაგან. და აწ, უფალო ჩემო, უკუეთუ ღირს გიჩანან ესენი დატევებად ჭეშმარიტსა და ზეგადამოსა შობასა ამას, მამისა და ძისა და სულისა წმიდისასა, აღზრდილნი სიმართლითა მკლავთა ზედა ჩემთა წინაშე შენსა მეუფებასა, დაიცვენ ესენი ჭეშმარიტებითა სარწმუნოებასა წრფელსა და საქმეთა კეთილთა [ზედა] სიწმიდითა და ღმრთის მსახურებითა, დადგრომად ქუეყანასა [ზედა] და არა მსახურებად ქმნულთა, არამედ შემოქმედისა მაგის, რ~ი კურთხეულ ხარ უკუნისამდე. რამეთუ მოემართების [და] მოვალს უვარის მყოფელი იგი, ვითარცა ესმა ნეტარსა შუშანიკს, დავარდა იგი ქუეყანასა ზედა და თავსა დამართ სცემდა და ცრემლითა მწარითა იტყოდა: „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ, რამეთუ უვარ ყო ჭეშმარიტი ღმერთი და აღიარა არტოშანი და შეერთო იგი უღმრთოთა“.

და აღდგა და დაუტევა ტაძარი თჳსი და ღმრთის მოშიშებით ეკლესიად შევიდა და თანა მიიყვანნა სამნი იგი ძენი მისნი და ერთი ასული და წარადგინნა იგინი წინაშე საკურთხეველსა და ესრეთ ილოცვიდა და იტყოდა: „უფალო ღმერთო, შენნი მოცემულნი არიან და შენ დაიცვენ ესენი, განათლებულნი წმიდისაგან ემბაზისა მადლითა სულისა წმიდისაჲთა, ყოფად ერთ სამწყსო ერთისა მწყემსისა[1] უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა“.

და ვითარცა მწუხრისა ჟამი აღასრულეს, სახლაკი ერთი მცირე პოვა მახლობელად ეკლესიასა და შევიდა მუნ შინა სიმწარითა სავსჱ და მიეყრდნა ყურესა ერთსა და მწარითა ცრემლითა ტიროდა.

[1] იოანე 10.16.

აღსავსჱ უშჯულოებითა, მონადირებად ჩემდა და ნაშობთა ჩემთა ნაპრალთა წარწყმედისასა. და აწ, უფალო იესუ ქრისტე, შენ შეგვედრებ [თავსა] ჩემსა და ამათ, რომელი ეგე ხარ უფალ და ღმერთ, ხოლო მე მზად ვარ შეწყნარებად ტანჯვათა და მოსიკუდიდ სახელისა მაგის შენისა წმიდისათჳს. და არა ვეზიარო ნებათა უვარის მყოფელისა და ბილწისა მის თანამეცხედრისათა, რამეთუ შენ ხარ ღმერთი ჭეშმარიტი. და შენდა შუენის თაყუანისცემაჲ და დიდებაჲ, ოჯო ოჯო“.

და სხუათაცა მრავალთა ვედრებათა ცრემლითა შესწირვიდა უფალსა ეკლესიასა მას შინა ნეტარი იგი განთიადითგან მწუხრამდე. და ვითარცა მწუხრისა ჟამი აღასრულეს მოწესენი მის ეკლესიისანი ყოველნი თანამგლოვიარე ეყვნეს და ეკრძალვოდეს თქუმას სიტყჳსასა მისთჳს. ხოლო იგი აღდგა და შევიდა სახლსა ერთსა მცირესა მახლობელად ეკლესიასა და ილოცვიდა ღმრთისა მიმართ ტირილითა და გოდებითა ყოველსა ღამესა, და სიმწარისაგან განუსუენებელ იქმნა და არა რაჲსა გემოჲ იხილა და ვერცა ვინ ჴელიწყიფა მახლობელთაგან კადრებად და თქუმად რაჲსმე სიტყჳსა.

III. ხოლო ეპისკოპოსი იგი სახლისაჲ მის პიტიახშისაჲ აფოც მას ჟამსა არა მუნ იყო, გარნა კარისა ხუცესი დედოფლისაჲ მის კადნიერ იქმნა [და] ნუგეშინის სცემდა მოუგონებელთა მათ ძჯრთათჳს, რამეთუ სამი დღე და სამი ღამე უჭმელ და განუსუენებელ იყო იგი. და ჰრქუა ნეტარსა მას: „მოიჴსენე ღმერთი და მისითვე სასოებითა თავსა შენსა ნუგეშინის ეც, რომელი სცემს სულგრძელებასა განწირულთა და ცხორებასა მათ, რომელნი განლეულ არიან გულითა, აწ თავით თჳსით თავსა შენსა ნუგეშინის ეც ქრისტჱსითა, მოიღუაწე ღუაწლი იგი კეთილი, რომლითა სცხოვრობ და ჰგიე, რ~ა ნუგეშინის ცემითა [და] წარმავალისა ამის დატევებითა და სასოებითა მიეახლო ღმერთსა, რომელი შემძლებელ არს ყოვლისა, დაღაცათუ არავინ გივის ერთსული, რომელმან გულითად იურვოს შენთჳს“. და სხჳთა მრავლითა სიტყჳთა განამტკიცებდა [და] ნუგეშინის სცემდა ნეტარსა მას.

მიერითგან მახლობელნიცა იგი კადნიერ იქმნნეს მის თანა და ეჳდრნეს ნეტარსა მას მიღებად ჭამადი. და მან ყურად იღო მცირედ რაჲმე გემოჲ იხილა ჭამადისაჲ და სასუმელისაჲ. აღ-

III. ხოლო ეპისკოპოსი იგი სახლისაჲ მის პიტიახშისაჲ, რომელსა სახელი ერქუა აფოც, არა მუნ იყო, არამედ კაცისა ვისამე წმიდისა ვანად მისრულ იყო კითხვად რაჲსმე სიტყჳსა. და მეცა, ხუცესი დედოფლისა შუშანიკისი, თანა ვჰყვანდი ეპისკოპოსსა მას. და მყის მოიწია ჩუენდა დიაკონი შინაჲთ და გჳთხრა ჩუენ ესე ყოველი: მოსლვაჲ პიტიახშისაჲ და საქმენი დედოფლისანი. ხოლო ჩუენ აღვივსენით მწუხარებითა და დიდითა ტირილითა ვტიროდეთ განმწარებულნი ცოდვათა ჩუენთა წარმოჩინებისათჳს.

ხოლო მე ვიჯმენ ადრე და მივიწიე დაბასა მას, რომელსაცა იყო ნეტარი შუშანიკ. და, ვითარცა ვიხილე იგი განმწარებული, მეცა ვტიროდე მის თანავე. და ვარქუ ნეტარსა შუშანიკს: „ღუაწლსა დიდსა შესლვად ხარ, დედოფალო, ეკრძალე სარწმუნოებასა ქრისტჱსსა, ნუ უკუე მტერმან ვითარცა სარსჳლმან საძოვარი პოოს[1] შენ თანა“. ხოლო წმიდამან შუშანიკ მრქუა მე: „ხუცეს, და მეცა დიდსა ღუაწლსა განმზადე-

[1] II ტიმ. 2.17.

დგა და ჰმადლობდა ღმერთსა და დამწ ყოველი ლოცვასა, ფსალმუნებასა და კითხვასა შინა საღმრთოსა წერილთასა გარდავლეს. და აღძრული გული იგი, შეძრწუნებული და წარწირული, მერმე მცირედ რაჲმე განიმტკიცა სასოებითა ღმრთისაჲთა. აღასრულებდეს ცისკრისა ჟამსა და აკუთრთხევდეს ღმერთსა.

და მოუჴდა კარისა ხუცესი იგი და ჰრქუა დედოფალსა მას: „რაჲ დაიდევ გონებასა და რაჲ გეგულებისა ქმნად აღდგინებულთა შენ ზედა ბრძოლათა [შინა] უვარის მყოფელისა მის პიტიახშისაგან,* მრავალთა მათ უკეთურებათათჳს, რომელ არიან ქმნად? მიუგო დედოფალმან მან და ჰრქუა: „ესენი სტანჯავენ სულსა ჩემსა, და შვილთა ჩემთა განწირულებაჲ და ურვაჲ, რამეთუ უწყი ქმრისა უშჯულოებაჲ და მისთჳს განვაგრძობ გლოვასა და ვიწჯ

* შეერთებისათჳს თჳსისა, ასულისათჳს მის, რომელი ეგულებოდა ცოლებად სპარსთა შჯულისაებრ; და ძეთა მათ მიქცევისათჳს ჭეშმარიტისა ღმრთისაგან. ყოფად ძედ სიბნელისა ვითარცა იგი თჳთ; და ყოველთა მათ ძჳრთათჳს, რომელი განემზადა ჩუენებად მოგუთა მათ მოძღურებისაებრ და მსგავსად ბოროტისა მის გრძნებისა; ძულვებად სიმართლისა და ყუარებად უშჯულოებისა და უღმრთოებისა, რაჲთა ყოველსა შ~ა აღასრულოს ცოდვა.

ბულ ვარ“.

და მე ვარქუ მას: „ეგრეთ არს, მჴნე იყავ, მოთმინე და სულგრძელ“. ხოლო მან მრქუა მე: „ჩემდა მარტოჲსა არიან ჭირნი ესე“. ხოლო მე ვარქუ მას: „ჭირი შენი ჭირი ჩუენი არს და სიხარული შენი სიხარული ჩუენი არს. ჩუენი არა ხოლო თუ დედოფალი ოდენ იყავ, არამედ ჩუენ ყოველთა ვითარცა შვილთა გუხედევდ“.

და ვარქუ მე სანატრელსა მას ხუაშიადად-რე: „ვითარ გეგულების, მითხარ მე, რაჲთა უწყოდი და აღვწერო შრომაჲ შენი“. ხოლო მან მრქუა მე. „რაჲსა მკითხავ ამას?[1]“. და მე მიუგე და ვარქუ მას: „მტკიცედ სდგაა?“. და მან მრქუა მე: „ნუ იყოფინ ჩემდა, თუმცა ვეზიარე საქმეთა და ცოდვათა ვარსქენისთა“. მე მიუგე და ვარქუ მას: „მწარე გონებაჲ აქუს მას, გუემასა და ტანჯვასა დიდსა შეგაგდოს შენ“. ხოლო მან მრქუა მე: „უმჯობჱს არს ჩემდა ჴელთა მისთაგან სიკუდილი, ვიდრე ჩემი და მისი შეკრებაჲ და წარწყმედაჲ სულისა ჩემისაჲ; რამეთუ მასმიეს მე პავლჱს მოციქულისაგან: „არა

[1] იოანე 18,21.

ლჳ ცრემლითა. ვინ მოსცა თავსა ჩემსა წყალი და თუალთა ჩემთა წყარონი ცრემლთანი და უდაბნოსა შინა სადგური, რომელ ვტიროდე წყლულთა და წარწყმედისათჳს განუკურნებელისა ქმრისათჳს ჩემისა, უშჯულოჲსა და უვარის მყოფელისათჳს ღმრთისა ჭეშმარიტისა, და ნაშობთა ჩემთა განწირულებისათჳს [და] სხუად სახედ გამოჩინებისათჳს: ღმრთის მეცნიერებისაგან ღმრთის უმეცრებად [და] ნათლისაგან ბნელად ქცეულთა? ვინ არა იგლოვდეს ესეოდენისა წარწყმედისა ჰამბავსა, რომელ განისმის? რომელნი სასმენელნი მოიხუნენ ჰამბავთა წარწყმედისათა, რომელთა არა აქუს სასოებაჲ ნუგეშინისცემისაჲ? რომელთა სახილველთა იტჳრთონ ხილვაჲ კაცისა უშჯულოჲსა და ღმრთისა უვარის მყოფელისაჲ? რომელსა სიტყუასა ძალ უც მითხრობაჲ ესოდენთა ამათ ჭირთა უბადრუკებისა და ძჳრისათაჲ? რომელსა ჰამბავსა სიკუდილისასა, – რომელი ესრეთ წარსწყმედს სულსა და ჴორცსა გეჰენიასა შინა? რომელსა მკუდარსა, რომელი არა უტევებდეს ნაწილსა რასმე ნუგეშინისცემისასა მახლობელთა თჳსთა ქუეყანისასა? რომლითა განვაგდო გლოვაჲ და მცირედ რაჲმე ნუგეშინის ცემაჲ დამონებულ არს ძმაჲ გინა დაჲ, არამედ განეყენენ[1]“. და მე ვთქუ: „ეგრეთ არს“.

[1] შდ. I კორინ. 7,15.

მულ იქმნეს სული ჩემი? ო, რაოდენ არს საბრჭე, რ~ა სხუათა ზედა უაღრესობაჲ სულთქუმისაჲ ვცნა! ვინ არს ბრძენი და მეცნიერი, რომელმან გულის ხმა ყოს პოვნაჲ ჴსნისაჲ ამათ შემთხუევადთაჲ, ვინ, კაცნო, მითხართ! რაჲსა უფალო დასდეგ შორს და უგულებელს ჰყავ მჴევალი შენი ჟამსა ოდენ ჭირისასა და განწირვისა და ძურისასა? რამეთუ არა სადაჲთ არს ნუგეშინის ცემაჲ, გარნა ღმრთისაგან. არცა ზედამდგომელნი, არცა მოყუასნი, არცა საყუარელნი, არცა მონანი, არცა მჴევალნი, არცა სახლეულნი, არცა უცხონი, არცა მწირნი, არცა შორიელნი, არცა მახლობელნი და არცა ვინ ქუეყნიერთაგანნი. წარწყმდა სარწმუნოებაჲ, წარიკუეთა [და] დაილია ყოველი სასოებაჲ ჩემი კაცთა და ქუეყანისაგან, გარნა მოველი ღმერთსა ყოვლისა მპყრობელსა, რომელმან შემიხვიოს მე და მომცნეს მე ფრთენი, ვითარცა ტრედისანი, რაჲთა განფენილთა ფრთეთა მიერ და მადლითა სულისა წმიდისაჲთა განვეშორო [და] განვისუენო უდაბნოსა შინა, რ~ა მომცეს ძალი მოღებად ზეგარდამოჲსა მათ ზრუნვათა და განფრთხობად მცირედ რაჲმე აღძრულისა შფოთისა, ვითარცა თჳთ უწყის

თჳსითა სიბრძნითა და კაც-
თმოყუარებითა; და მე მზად
ვარ მიცემად თავისა ჩემისა
ციხეთა და ბორკილთა და
ყოველთა ტანჯვათა, რ~ითა
მაჭირვებს მე უშჯულოჲ და
უვარის მყოფელი იგი, რა-
ჲთა ღმრთითა ვცხოვნდე და
მოვკუდე სახელისა მისისა-
თჳს და არა დაუტეო შჯუ-
ლი წმიდათა მათ მამათა
ჩემთაჲ, სომეხთა განმანათ-
ლებელთაჲ, და არა შევირყე
წინააღმდგომთა ჩემთა წინა-
შე, რომელნი აღიჭურვიან
წინაშე სულისა ჩემისა და
შჯულისა მის ჭეშმარიტისა,
რომელი მამისა და ძისა და
სულისა წმიდისა [არს] აღ-
საარებაჲ, და თაყუანის ცე-
მაჲ და დიდებაჲ, რაჲთა
მტკიცედ და შეუძრავად და
შეურყეველად ვეგო [და] დავ-
შთე ძალითა და მადლითა
უფლისაჲთა და უვარის მყო-
ფელსა თანა არა ვეზიარო
და არცა შევიგინო, არამედ
ქცევათა სიწმიდისა და სიმარ-
თლისასა კრძალულ და
მორჩილ ვექმნე მოთმინები-
თა მრავლითა, სადიდებე-
ლად ღმრთისა და საქებე-
ლად უფლისა ჩუენისა და
მაცხოვრისა იესუ ქრისტჱსა,
რომელსა ყოველ-თა კაცთა
ჰნებავს ცხოვნებაჲ და მეც-
ნიერებასა ჭეშმარიტებისასა
მოსლვაჲ“.

და სხჳთა მრავლითა სი-
ტყჳთა ჰგოდებდა საწყალო-

ბელად ნაშობთა მუცლისა თჳსისათა და მძჳნვარებასა კაცისა მის უშჯულოჲსასა, რომელი მოემართებოდა [და] მოვიდოდა აღდგინებად ბრძოლისა წინაშე ჭეშმარიტებისა, და დარწყმად მახისა და მონადირებად მთხრებლსა მას შინა წარწყმედისასა ცოდვათასა – უვარის ყოფითა და არაწმიდებითა – წულთა და ასულთა სპარსთა შჯულისაებრ. და ნუგეშინის სცემდა თავსა თჳსსა სასოებითა მით ღმრთისაჲთა და გულის ხმის ჰყოფდა, რომელი იგი ფსალმუნსა შინა ითხრობის: „წარეწირა ნუგეშინის ცემა სულსა ჩემსა, მოვიჴსენე ღმერთი და ვიხარე“. და ესრეთ განაძლიერა თავი თჳსი [და] მუნთქუესვე შეცვალა მწუხარებაჲ იგი მხიარულებად [და] ღმერთსა ჰვედრებდა ყოველსა.

IV. მაშინ მოვიდა პიტიახში იგი უვარისმყოფელი სოფელსა მას ქართლისასა, სახლსა თჳსსა. და მოუწოდა ეპისკოპოსსა მას თჳსსა და ხუცესთა მათ, ეტყოდა მათ ვედრებითა და ნიჭი აღუთქუა უფროჲს პირველთასა კეთილად. „ნუ ეკრძალვით და ნუცა ერიდებით ჩემსა უფლებასა“, ეტყოდა; და შესთუალნა მცნებანი დედოფლისა მის მიმართ მოქცევად თჳსთა მათ ნება-

IV. და ვიდრე ჩუენ ამას სიტყუასა შინა ვიყვენით, კაცი ერთი სპარსი მოვიდა და შევიდა იგი წინაშე ნეტარისა შუშანიკისა და ტირილით იტყოდა: „ესევითარი სახლი მშჯდობისაჲ ვითარ საწყალობელ იქმნა და სიხარული მწუხარებად გარდაიქცა!“. ხოლო ზრახვითა იყო იგი ვარსქენისითა და ზაკუვით იტყოდა ამას და უნდა მონადირებაჲ ნეტარისაჲ მის. ხოლო წმი-

თაგან და დამორჩილებად ნებათა მისთა და შუებად დიდებასა [შ~ა] სოფლისასა უფროჲს პირველთასა.

დამან მან ცნა ზაკუვითი იგი ზრახვაჲ და მისი და მოიზღუდა თავი მისი მტკიცედ.

და შემდგომად სამისა დღისა მოვიდა ვარსქენ პიტიახში. და უთხრა სპარსმან მან ფარულად და ჰრქუა: „მე ვითარ მიცნობიეს, ცოლი შენი განდგომილ არს შენგან. და მე გეტყჳ შენ: ნუ რას ფიცხელსა სიტყუასა ეტყჳ მას, რამეთუ დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“.

და ხვალისა დღე ვითარ აღდგა პიტიახში, გჳწოდა ჩუენ ხუცესთა და მივედით. და სიხარულით შეგჳმთხჳნა და გურქუა ჩუენ: „აწ ნუ რას მერიდებით მე და ნუცაღა გძაგ“. და ჩუენ მიუგეთ და ვარქუთ: „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩუენცა წარგუწყმიდენ“. მაშინღა იწყო სიტყუად და თქუა: „რაჲსა ჴელ-იწიფა ჩემ ზედა ცოლმან ჩემმან ესევითარისა საქმედ? აწ მივედით და არქუთ, ვითარმედ „შენ ჩემი ხატი დაამჴუ, და საგებელსა ჩემსა ნაცარი გარდაასხ, და შენი ადგილი დაგიტევებიეს, და სხუად წარსრულ ხარ“.

ხოლო წმიდამან შუშანიკ თქუა: „არა თუ მე აღმემართა ხატი იგი და მემცა დავამჴუ. ხოლო მამამან შენმან აღჰმართნა სამარტჳ-

ლენი და ეკლესიანი აღაშჱნა, და შენ მამისა შენისა საქმენი განჰრყუნენ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი; მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თჳსა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუენ; მან ღმერთი ცათაჲ და ქუეყანისაჲ აღიარა და ჰრწმენა, ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარ ჰყავ და ცეცხლსა თაყუანის ეც. და ვითარცა შენ შემოქმედი შენი უვარ ჰყავ, ეგრეცა მე შენ შეურაცხ გყავ. და თუ მრავალი ტანჯვაჲ მოაწიო ჩემ ზედა, მე არა ვეზიარო საქმეთა შენთა“. ხოლო ჩუენ ესე ყოველი მიუთხართ პიტიახშსა. ხოლო მან განიწყო გული და იბრდღუნდა მისთჳს.

V. და იგინი მიიწინეს და ძმაჲ[ცა] მის პიტიახშისაჲ მათ თანა, რომელსა სახელი ერქუა ჯოჯიკ. და ცრემლოოდეს ყოველნი [და] ჰრაცხუენოდა თქუმად მცნებათა უვარით მყოფელისათა. შემდგომად მრავალთა გოდებათა და სულთქუმათა იწყეს სადამე სიტყუად ეპისკოპოსმან მან და ჯოჯიკ თქუმულთა მათ პიტიახშისათა.

ხოლო დედოფალმან მან ჰრქუა ეპისკოპოსსა მას მკსინვარითა ჴმითა: „და შენცა

V. მერმე მიავლინა ჯოჯიკ, ძმაჲ თჳსი, და ცოლი ჯოჯიკისი, ძმის ცოლი თჳსი, და ეპისკოპოსი სახლისა თჳსისაჲ და ჰრქუა მათ: „ესრეთ არქუთ: აღდეგ და მოვედ ადგილსა თჳსსა და ნუ ეგევითარი გონებაჲ გიპყრიეს! უკუეთუ არა, თრევით მოგითრიო“.

და ვითარ მიიწინეს და შევიდეს წინაშე დედოფლისა და მრავალსა დასაჯერებელსა სიტყუასა ეტყოდეს მას, მაშინ წმიდამან

მაგას ჰბრძანება, შეერთებად [ჩემდა] კაცისა მის უშჯულოჲსა და უვარის მყოფელისა ღმრთისაჲსა, და ესევითართა ხარა მსწავლელ, ვითარცა გონება-მაცთური? ვაჲ ჩემდა უბადოჲსა, რომელ ნუგეშინისმცემელი ჩემდა არა იპოვა. ცანთ მზაკვრობაჲ უშჯულოჲსა მის, რომელ სახითა მიტყუებს მე მთხრებლსა მას წარწყმედისასა! ნუ იწყნარებთ მისთასა, რომელი ჴელად ნადირობს წარწყმედასა სულთასა, ვითარცა თუთ იგი. ხოლო მე არა ვსცთები სიბრძნითა, [რომელსა] წინამძღურად ჩემდა მივის სიმართლჱ. ისმინე მოციქულისა სწავლაჲ იგი, რომელი წინასწარმეტყუელისა სიტყუასა მას მოგუაჴსენებს: გამოვედით შორის მათსა და გამოეშორენით, იტყჳს უფალი, და არაწმიდასა ნუ შეეხებით, რამეთუ რომელი შეეყოს მეძავსა, ერთ-ჴორც არნ, ხოლო რ~ი შეეყოს უფალსა, ერთ-სულ არნ, ხოლო სადა სული უფლისაჲ არს, მუნ აზნაურებაჲ არს ცოდვათაგან. და მე, იტყჳს, შეგიწყნარნე თქუენ და ვიყო მე თქუენდა ღმერთ და თქუენ იყვნეთ ჩემდა ძეებ და ასულებ, იტყჳს უფალი ყოვლისა მპყრობელი. ხოლო ვინაჲთგან ესე ხარებაჲ გჳპყრიეს საყუარელნო და ზედამშუშანიკ ჰრქუა მათ: „კაცნო ბრძენნო, თქუენ კეთილად იტყჳთ, გარნა ნუ დაგიჯერებიეს, თუმცა მე მისა ცოლადღა ვიყავ. მეგონა მე, ვითარმედ იგი ჩემდა მოვაქციო და ღმერთი ჭეშმარიტი აღიაროს, და აწ მე მაიძულებთ ამას ყოფად! ნუ იყოფინ ესე ჩემდა! და შენ, ჯოჯიკ, არღარა ჩემი მაზლი ხარ, და არცაღა მე შენი ძმის ცოლი, არცა ცოლი შენი დაჲ ჩემი არს, რომელნი მის კერძო და მისთა საქმეთა ზიარ ხართ“. ჰრქუა მას ჯოჯიკ: „უწყი მე, აწ მოავლინნეს მსახურნი და თრევით წარგიყვანოს შენ“. ხოლო წმიდამან შუშანიკ ჰრქუა: „უკუეთუ შემკრას და მითრიოს, მიხარის, რამეთუ მით სახითა იყოს განჩინებაჲ ჩემი მისგან“.

და ვითარცა ესმა ესე მისგან, ცრემლოოდეს ყოველნი. და ჯოჯიკ აღდგა და ცრემლით გარე განვიდა. ხოლო წმიდამან შუშანიკ ჰრქუა ეპისკოპოსსა: „ვითარ მეტყჳ მე დაჯერებად ჩემდა, რამეთუ მან ღმერთი უვარ ყო?!“. ხოლო ჯოჯიკ ევედრებოდა და ეტყოდა: „დაჲ ჩუენი ხარ შენ[1], ნუ წარსწყმედ სახლსა ამას სა-

[1] შეკმნ. 24,60.

დგომელნო ჩემნო, ვინ განმაწვალოს მე მისგან, რომელი იგი მჭსნელ არს ჩემი ცეცხლისაგან საუკუნოჲსა და ზიარებისაგან უვარის მყოფელისა მის, მონადირებულისა ეშმაკისაგან თჳსსა ნებასა? და ჩემდა იყავნ ყოვლითა სიწმიდითა და სიმართლითა მსახურებაჲ ღმრთისა ცხოველისაჲ და ყოველთა ძჳრთა და ვნებათა შეწყნარებაჲ, რომელ მოწევნად არს ჩემ ზედა უვარის მყოფელისაგან ღმრთისა და მტერისაგან სიმართლისაჲსა“.

ჰრქუა ეპისკოპოსმან: „თქუმულნი ეგე შენნი კეთილ არიან, გარნა ესე [ჴამს] გულის ხმის ყოფად, ვითარმედ ნუ უკუე უმეტჱს რისხვად და შურად აღიძრას და აღადგინოს ძჳრი ძჳრსა ზედა, ზედამდგომელთა და ერთა, არამედ აღდეგ [და] მოვედ, რაჲთა მცირედ რაჲმე დაშრტეს მრისხანებაჲ უშჯულოჲსაჲ მის“. ეგრეთვე ძმაჲცა მის პიტიახშისაჲ ევედრებოდა. და ყოველთა აიძულეს და ფრიად აწყინეს ნეტარსა მას; დაემორჩილა ნებათა მათთა და ჰრქუა: „ვყო ნებაჲ თქუენი. მეც უწყი, ვნებანი მოწევნად არიან ჩემ ზედა, არამედ თქუენ წარვედით თითოეულსა ადგილსა და მე მხოლოჲ მიტევეთ. არცა ვარ მარტო, რამეთუ უფალი ჩემი ჩემ თანა არს, დედოფლოსა“. ჰრქუა მას წმიდამან შუშანიკ: „უწყი, ვითარმედ დაჲ ვარ და ერთგან განზრდილნი, ხოლო მაგას ვერ ვჰყოფ, ვითარმცა მოსისხლეობაჲ იქმნა, და თქუენ ყოველნი თანამდებ იქმნენით“.

და ვითარცა ფრიად აურვებდეს მას, აღდგა წმიდაჲ და ნეტარი შუშანიკ და თანა წარიტანა ევანგელჱ თჳსი და ტირილით ესრეთ იტყოდა: „უფალო ღმერთო, შენ უწყი, ვითარმედ მე გულითად სიკუდილდ მივალ“.

ესე თქუა და წარვიდა მათ თანა და თანა წარიტანნა ევანგელჱ თჳსი და წმიდანი იგი წიგნი მოწამეთანი. და რაჟამს შვიდა იგი ტაძარსა მას, არა დაჯდა იგი თჳსსა მას გალიაკსა, არამედ სენაკსა შინა მცირესა. და აღიპყრნა ჭელნი თჳსნი ზეცად წმიდამან შუშანიკ და თქუა: „უფალო ღმერთო, არცა მღდელთაგანი ვინ იპოვა მოწყალჱ, არცა ერისა კაცი ვინ გამოჩნდა შორის ერსა ამას, არამედ ყოველთა მე სიკუდილდ მიმითუალეს მტერსა ღმრთისასა ვარსქენს“.

რომლისა მოსავ ვარ, და უფალი არს მწე ჩემდა და მე არა შემეშინოს, რაჲ მიყოს მე ბოროტმან!“

და აღდგა და წარვიდა მათ თანა და, შე-რა-ვიდა იგი ტაძარსა მას, არა ერჩდა შესლვად სენაკსა თჳსსა, არამედ სახლაკსა ერთსა შეაყენა თავი თჳსი და ილოცვიდა უფლისა ღმრთისა მიმართ და იტყოდა: „უფალო ღმერთო ჩემო, შენ გესავ, შემიწყალე მე, შემიწყალე, რომელ ეგე შემწე ხარ უმწეოთა, წარწირულთა იმედი, უგინცოთა გინცი და მგლოვარეთა ნუგეშინის ცემა, აღშფოთებულთა შუება, შეჭირვებულთა ლხენა, ზღვეულთა სამართალი და მართლისა მოქმედი, სნეულთა სიმრთელე და მწუხარებათა მხიარულება, დევნულთა ალაგი, შემუსრვილთა განმამრთელებელი, ურვეულთა ფართოება, ალქატთა სიმდიდრე, დაგლახაკებულთა მიმცემელი, დამაშურალთა განსუენება, ვნებულთა განმაძლიერებელი, კრულთა განმტევებელი, მენავეთა ნავთსადგური, ობოლთა მამა, უთესლოთა თესლი, შენდა მომართ მოსავთა შესავედრებელი და ფრიადი სასოჲ. მომეც მე ძალი და მოთმინებაჲ, განკრძალვაჲ უვარისმყოფელისა მის გულისწყრომასა, [რ~ლსა მოაწევს]

ჩემ ზ~ა ბოროტისა მოქმედებითა, რაჲთა დაცულ ვიქმნე სიწმიდითა და უბიწოებითა და ჭეშმარიტითა სარწმუნოებითა, რ~ლ მამისა და ძისა და წმიდისა სულისა [არს], რამეთუ შენ თჳთ უწყი, უფალო ჩემო, ვითარმედ სიყრმით ჩემით ცოდვაჲ ჩემი მოვიძულე და შეურაცხ ვყავ და შჯული შენი შევიყუარე. მოიჴსენენ, კაცთმოყუარეო უფალო, მონანი შენნი, მამანი ჩემნი, რომელთა თესლი ვარ მე, [და] რომელთა შეგიყუარეს ჭეშმარიტი ღმერთი; და მათითა მეოხებითა შემწე მე წყობასა ამას შინა, რომელი მელის მე და არავინ არს შემწე ჩემი, არცა მამაჲ, არცა ძმაჲ და არცა ვინმე სხუაჲ მახლობელთაგანი, რომელმან გულითად და ნებსით იზრუნოს ჩემთჳს. შენ ხოლო უფალო, ღმერთო ჩემო, მამაო და წინამძღუარო, ნუ განაგდებ მჴევალსა შენსა საფარველთა შენთა და მოწყალებისაგან, არამედ მომეც მე ძალი აღსრულებად სრბაჲ ესე ჩემი შეჭირვებითა [და] მიმსგავსებითა მამათა მათ ჩემთასა, რაჲთა მათისა ნაწილისაცა და განსუენებისა მკჳდრ ვიქმნე. და აწ გესავ შენ, რომელმან წმიდაჲ ჰრიფსიმე იჴსენ მძლავრებისაგან მეფისა მის და სირცხჳლეულ ჰყავ გმირი

იგი. მეცა უღირსი ესე განმარინე მძლავრებისაგან უვარის მყოფელისა მის, რამეთუ შენი არს ძლევაჲ და შენითა ვსძლო. და შენდა დიდებაჲ აწ და მარდის, ამჱნ“.

და აღასრულა ლოცვაჲ იგი [და] დაშთა მუნვე სახლაკსა მას სამ დღე უჭმელი და უსუმელი. და სულიერითა საზრდოჲთა მით აღსავსე იყოფვოდა, – დაუცხრომელითა ფსალმუნებითა და ლოცვითა დღე და ღამე.

VI. და მესამესა დღესა ვითარცა სერად მივიდეს, წარავლინა ძმაჲ იგი თჳსი ჯოჯიკ და ცოლი მისი რ~ა მოუწოდონ სერსა დედოფალსა მას, და იგი არა ერჩდა. და შემდგომად მრავალთა ვედრებათა და ლიქნისა სიტყუათა წარვიდა ტირილითა და მწუხარებითა. და აქუნდა ევანგელჱ ერთი მცირე, რომელი იყო წინაპრისა მისისა წმიდისა საჰაკისი, რომელი თანა ეპყრა და მით ევედრებოდა იდუმალ ღმერთსა. და არცა გეოჲ იხილა და არცა სუა საეშმაკოჲსა მის სერისაგან, არამედ მდუმარე იყო ცრემლითა ჴსენებითა აღნათჭუმთა მათ კეთილთა ღმრთისათა, და სულიერისა შუებისაგან, რომელ იესუ ქრისტე [არს], ნუგეშინის ცემულ იყო. და აღდგა და წარვიდა თჳსსა ადგილსა.

VI. და შემდგომად ორისა დღისა მოვიდა მგელი იგი ტაძრად და ჰრქუა მსახურთა თჳსთა: „დღეს მე და ჯოჯიკ და ცოლმან მისმან ერთად პური ვჭამოთ, ხოლო სხუასა ნუ ვის უფლიედ ჩუენ თანა შემოსლვად“. და რაჟამს შემწუხრდა, მოუწოდეს ცოლსა ჯოჯიკისსა და ინებეს ერთად პურისა ჭამაჲ, რაჲთამცა მოიყვანეს წმიდაჲ შუშანიკცა. და ვითარცა მოიწია ჟამი პურისაჲ, შევიდეს ჯოჯიკ და ცოლი მისი წინაშე წმიდისა შუშანიკისა, რაჲთამცა მასცა აჭამეს პური, რამეთუ ყოველნი იგი დღენი უზმასა გარდაევლნეს. და ვითარცა მეტად აიძულეს და ძლით წარიყვანეს ტაძრად. ხოლო გემოჲ არა რაჲსაჲ იხილა.

და პიტიახში იგი უფროჲს გულ⍦ყებული აღიმღურა რისხვითა. და ვითარცა დაესრულა სერი იგი და ⍦არვიდეს [ყ~ლნი] თითოეულსა ადგილსა, ⍦არავლინა კუალად და მოუ⍦ოდა მას. ხოლო მან არა ინება მისლვაჲ. მაშინ აღდგა და ⍦არვიდა თჳთ განმჴეცებული, და მოითრევდა მას მონებითა ადგილსა მას. და იგი ღაღადებდა და იტყოდა: „უფალო იესუ, შემე⍦იე მე“.

და სცემდა მას კუერთხითა სასტიკად ფრიად, და არა ვის ეძლო დაშრეტაჲ რისხვისა მის კაცისაჲ. მაშინ ეუ⍦ყა ძმასა მას პიტიახშისასა [და] მოვიდა და ვერა უძლო დაცხრომაჲ რისხვისა ძმისაჲ მის, არამედ იგიცა შეურაცხყოფითა დევნა ადგილსა თჳსსა. და ურიდად და უ⍦ყალოდ გუემათა განაფიცხებდა, ვიდრე არა დაშთა მას ზედა ადგილი მრთელი კუერთხითა ცემისაგან. და იდვა იგი ვითარცა მკუდარი და არა იყო ჴმაჲ სიტყჳსა ნეტარისაჲსა. და მიითუალეს იგი მკუდრად. და თავად განძჳნებული აგინებდა ღმერთსა და მამათა მისთასა. და შემდგომად მრავალთა მათ გუემათა, ვითარ მოაკლდა და დაუძლურდა, ბრძანა მუნვე მითრევაჲ ნეტარისაჲ მის, სახიდ თჳსა, რამეთუ მიიჩნია იგი მკუდრად.

ხოლო ცოლმან ჯოჯიკისმან მიართუა ღჳნოჲ ჭიქითა და აიძულებდა მას, რაჲთამცა იგი ხოლო შესუა. ჰრქუა მას ⍦მიდამან შუშანიკ რისხვით: „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუმცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამა პური?!“. და განყარა ჴელი და ჭიქაჲ იგი პირსა შეალე⍦ა და ღჳნოჲ იგი დაითხია.

მაშინ იწყო უჯეროსა გინებად ვარსქენ და ფერჴითა თჳსითა დასთრგუნვიდა მას; და აღიღო ასტამი, და უხეთქნა მას თავსა, და ჩაჰფლა, და თუალი ერთი დაუბუშტა; და მჯიღითა სცემდა პირსა მისსა უწყალოდ და თმითა მიმოითრევდა; ვითარცა მჴეცი მძჳნვარჱ ყიოდა და იზახდა ვითარცა ცოფი. მაშინ შეუღლად აღდგა ჯოჯიკ, ძმაჲ მისი, და იბრძოდეს, ვიდრემდის გუემა იგიცა, და კუბასტიცა თავსა მისსა მოხეთქა და ჭირით, ვითარცა კრავი მგელსა, გამოუღო ჴელთა მისთა, და ვითარცა მკუდარი იდვა ⍦მიდაჲ შუშანიკ ქუეყანასა ზედა. და აგინებდა ვარსქენ თესლ-ტომსა მისსა და სახლისა მაოჭრებელად სახელსდებდა მას. და უბრძანა შეკრვაჲ მისი და ბორკილთა შესხმაჲ ფერჴთა მისთა.

და ვითარცა მცირედ დარე-სცხრა გულის წყრომისაგან, მოვიდა სპარსი იგი და მჭურვალედ ევედრებოდა მას, რაჲთამცა საკრველთა მათგან განეტევა წმიდაჲ შუშანიკ. და ვითარ ფრიად ევედრებოდა, ბრძანა განტევებაჲ მისი და სენაკსა ერთსა შეყვანებაჲ და კრძალულად დაცვაჲ მისი ერთითა მსახურითა და რაჲთა სხუაჲ არა ვინ შევიდეს ხილვად მისა, – არცა მამაკაცი, არცა დედაკაცი.

VII. და ვითარცა ციკარ ოდენ იყო, აღდგა და წარვიდა ხილვად ნეტარისა მის. ვითარცა იხილა [იგი], ვითარმედ ცოცხალ არს, მცველნი განაწესნა [და] ბრძანა არა ვისა შეტევებაჲ შესლვად მისა მამაკაცთა გინა დედაკაცთაგან, რაჲთა მითვე ვნებითა მოკუდეს; და საზრდოდ ქრთილისა პურისა და წყლისა მიცემაჲ ბრძანა. და ნეტარი იგი იდვა შეჭირვებული და ჰმადლობდა უფალსა, რომელი სახელისა მისისათჳს ღირს იქმნა ვნებათა ტჳრთვად და ზიარებისაგან უვარის მყოფელისა მის იჴსნა, ვითარცა თჳთ სუროდა. და სასოებდა ამათ ესრეთ ქმნულთა, რომელი სადიდებელად ღმრთისა აღესრულა. და თავად პიტიახში

VII. და ვითარცა ციკარ ოდენ იყო, იკითხა და თქუა მსახურისა მიმართ მისისა, ვითარმედ: „წყლულებისა მისგან ვითარ არს?“. ხოლო მან ჰრქუა მას: „ვერ განსარინებელ არს იგი“. მაშინ თჳთ შევიდა და იხილა იგი და დაუკჳრდა დიდძალი იგი სიმსივნჱ მისი. და ამცნო მსახურსა მას და ჰრქუა: „ნუმცა ვინ შევალს ხილვად მისა“. და თჳთ ნადირობად წარვიდა.

ხოლო მე აღვდეგ და მივედ და ვარქუ მცველსა მას: „მე ხოლო მარტოჲ შემიტევე და ვიხილო წყლულებაჲ იგი მისი“. ხოლო მან მრქუა მე: „ნუ უკუე ცნას და მომკლას მე“. და მე ვარქუ მას: „უბადრუკო, არა მისი განზრდილი ხა-

იგი საქმესა მის სოფლისა განეწესა.

და მერმე მოვიდა კარისა იგი ხუცესი და ევედრებოდა მცველთა მათ, რაჲთა იხილოს ნეტარი იგი დედოფალი. და შემდგომად მრავალთა ვედრებათა იხილა იგი. და მას არა ეძლო დგომად სასტიკისა სიმსივნისაგან ყოვლისა სხეულისა და სისხლისაგან, რომელი გარემოდებულ აქუნდა. და ვითარცა იხილა ხუცესმან მან, ტიროდა მწარედ. და ჰრქუა ნეტარმან მან დედოფალმან: „ნუ სტირ ჩემთჳს, რამეთუ თჳნიერ ვნებათა და ყუედრებათა არა განმართლდების წინაშე ღმრთისა ყოველი კაცი და არცა მადლი მაცხოვრისა დააგდებს და უტევებს ვისმე მოწყალებისა თჳნიერ, რომელნი ესვიან მას ამითა ტანჯვითა განვიწმიდე არაწმიდისა სარეცლისაგან ქმრისა უშჯულოჲსა. და აწ მე მხიარულ ვარ ტანჯვათათჳს, რომელი მეწია მე, რაჲთა ამით ტანჯვითა მივემთხჳო კეთილსა სამკჳდროსა მამათა ჩემთასა, რომელ ქრისტე იესუ [არს]. და მე ამისა ყოვლისათჳს მადლობაჲ შევსწირე და შევსწირო მას მარადის“.

და ხუცესი იგი ევედრებოდა ნეტარსა მას მიღებად ჭამადისა, და მას დაღაცათუ ენება, არამედ არა ძალ რა? და თუცა მოგკლას შენ მისთჳს, რაჲ არს?!“. მაშინ შემიტევა მე ფარულად. და ვითარ შევედ შინა, ვიხილე ხატი მისი დაბძარული და განსივებული და აღტევე ჴმაჲ და ვტიროდე. ხოლო წმიდამან შუშანიკ მრქუა მე: „ნუ სტირ ჩემთჳს, რამეთუ დასაბამ სიხარულისა იქმნა ჩემდა ღამჱ ესე“. და მე ვარქუ წმიდასა შუშანიკს: „მიბრძანე და მოგბანო სისხლი ეგე პირსა შენსა და ნაცარი, რომელი თუალთა შენთა შთაცუელ არს, და სალბუნი და წამალი დაგდვა, რაჲთა, ჰე, ღამე თუ განიკურნო?“. ხოლო წმიდამან შუშანიკ მრქუა მე: „ხუცეს. მაგას ნუ იტყჳ, რამეთუ სისხლი ესე განმწმედელი არს ცოდვათა ჩემთაჲ“.

ხოლო მე მცირედ ვაიძულე მიღებად ჭამადი, რომელი მოეძღუანა სამოელ ეპისკოპოსსა და იოვანეს, რამეთუ ფარულად იღუწიდეს და ნუგეშინის სცემდეს. მაშინ მრქუა მე წმიდამან შუშანიკ: „ხუცეს, ვერ ძალ-მიც გემოჲს ხილვად, რამეთუ ყბანი და ზოგნი კბილნი შთამუსრვილ არიან“. მაშინ მივიღე მცირედ ღუნოჲ და პური დავალბე და მცირედ გემოჲ იხილა.

ედვა სასტიკთა მათ გუემათაგან. და მერმე ძლით მცირედ რაჲმე გემოჲ იხლა. და შემდგომად რავდენთამე დღეთა შეიქმნა უმჯობჱს მცირედ და ილოცვიდა დაუცხრომელად დღე და ღამე, სადა იგი შეაყენეს, და გემოჲ იხილა მცირედ ქრთილისა პურისა და წყლისაჲ.

მათ უამთა ოდენ მოიწია შიში სადაჲთმე და შვილნი მისნი წარიყვანნეს ციხესა სადამე. მიჰყვანდეს რაჲ წიაღ მტკურისა მდინარისა, ერთი იგი ყრმათაგანი მდინარესა შთავარდა და დიდი გლოვაჲ ეწია პიტიახშსა მას და სოფელსა. ხოლო ნეტარსა მას დედოფალსა, ვითარცა ესმა, ჰმადლობდა ღმერთსა და იტყოდა: „დაღაცათუ ჴორცითა მოკუდა, გარნა სულითა განერა საბრჭესა მამისა მისისა უვარის მყოფელისასა. და აწ ღმერთსა დიდებაჲ ყოველსა შინა“. ხოლო მარზპანი იგი და აზნაურნი დიდ-დიდნი ქართლისანი მოვიდეს პიტიახშისა თ~ა ნუგეშინის ცემად მისა ყრმისა მისთჳს და დაჴსნად გლოვისა მისისა. და მან წარავლინა დედოფლისა მის მიმართ, რაჲთა აღდგეს და მოვიდეს საპყრობილით ტაძრად ეპისკოპოსისა, რომელი იყო მახლობელად ეკლესიისა მის, და დადგეს სახლსა ერთსა მცვე-

და მე ვისწრაფდი გამოსლვად. მაშინ მრქუა მე წმიდამან შუშანიკ: „ხუცეს, მიუძღუანოა სამკაული ესე მისი? ნუ უკუე ითხოვდეს, რამეთუ მე ამას ცხორებასა არღარად მეჴმარების“. ხოლო მე ვარქუ: „ნუ რას ისწრაფი, იყოს შენ თანა“.

და ჩუენღა ამას განვიზრახევდით, მოვიდა ყრმაჲ ერთი და თქუა: „იაკობ მანდა არსა?“. და მე ვარქუ, ვითარმედ „რაჲ გინებს?“. და მან მრქუა: „უწესს პიტიახში“. და მე დამიკჳრდა, თუ „რაჲსამე მიწესს ამას ჟამსა?“. და მივისწრაფე და მივედ. და მან მრქუა მე: „უწყია, ხუცეს, მე ბრძოლად წარვალ ჰონთა ზედა. და ჩემი სამკაული მას არა დაუტეო, ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს, – იპოოს ვინმე, რომელმან განკაფოს იგი. მივედ და მომართუ იგი ყოველივე, რაჲცა რაჲ არს“. ხოლო მე მივედ და უთხარ წმიდასა შუშანიკს. ხოლო მან განიხარა ფრიად და მადლი მისცა ღმერთსა და ყოველივე მომიძღუანა და მივართუ პიტიახშსა. და მან მიიღო ჩემგან, აღიხილა და იპოვა ყოველი გებულად. და კუალად თქუა: „მერმეცა იპოოს ვინმე, რომელმან ესე შეიმკოს“.

ლებითურთ, ვიდრე მარზპანი და აზნაურნი იგი დიდდიდნი მიიქცნენ თჳსთა ადგილთა. და მან სიხარულით აღასრულა ბრძანებაჲ იგი ქრისა უშჯულოჲსაჲ. და იგი წარვიდა მუნ [და] თავსა თჳსსა მოწესისა სამოსითა და განკარგებითა აჩუენებდა, უფროჲსდა გულს მოდგინებითა, მარხვითა და ლოცვითა, მღუძარებითა და ცრემლითა. და ყოვლითა განათლებულითა წესითა იხილვებოდა, ვიდრე განცჳფრებამდე ყოველთა ხილვითა ნეტარისა დედაკაცისა მის ახოვნებისაჲთა, რამეთუ ესრეთ იყო განძლიერებულ ღმრთის მოყუარებითა მით, რომელი არა დაჴსნიდა მას ღუაწლისა მისგან, რამეთუ ყოვლითა კეთილითა საქმითა შემკულ იყო სული ნეტარისა **მის, წმიდაჲ, უბიწოჲ,** შეუგინებელი, ცოდვათა მოძულჱ, მართალი, ჭეშმარიტი, წრფელი, სიწმიდისა მოყუარჱ, ქველისა მოყუარჱ, მდაბალი, მშჳდი, მორჩილი, ყუდროჲ, მოწყალჱ, გლახაკთ-მოყუარჱ, სტუმართ მოყუარჱ, მმარხველი, მღუძარჱ, მლოცველი, მოსურვჱ, ცრმლთ-მოყუარჱ, შრომისა მოყუარჱ, საქმისა მოყუარჱ, ნაყოფიერი, სწავლისა მოყუარჱ, მსმენელი, ძჳრ-უჴსენებელი, უშურველი, თავდადებული, განურისხებელი, უპოვარებისა მო-

ყუარწ, ვეცხლისა არა მოყუარწ, დიდებისა არა მოყუარწ, არამედ ღმრთის მოყუარწ, გულის ჴმიერი, ბრძენი, განმზრახი, მართლ-მოქმედი, ღმრთის მსახური, განშორებული ყოველთა ძჳრთა საქმეთაგან, [და] ღირსად ზეციერი წოდებისა ჰზრახვიდა და ღირსად ქრისტწს სახარებისა უბიწოებით ცხოვნდებოდა, [და] წარმართვიდა თჳსსა ცხორებასა.

და ვითარ მიიქცნეს დიდდიდნი იგი ადგილთა თჳსთა, მიავლინა პიტიახშმან მან ნეტარისა მის დედოფლისა თ~ა [ვინმე] ხვეწნისა სიტყჳთა, რაჲთა მოიქცეს ესევითართა ნებათაგან და დაემორჩილოს ნებათა მისთა და აღუთქუა ნიჭი და უმეტწსი სიმდიდრწ და პატივი, უფროჲს პირველისა.

ხოლო მან არა თავს იდვა დადგრომაჲ კაცისა მის უშჯულოჲსა და ღმრთისა უვარის მყოფელისა თანა, არამედ სამკაულნი იგი და საპატიოჲ სამოსელი თჳსი მიუძღუანა პიტიახშსა მას და შესთუალა, ვითარმედ „რაჲ ნაწილი უც მორწმუნესა ურწმუნოსა თანა და რაჲ ზიარებაჲ არს ნათლისა და ბნელისა, და რაჲ შეერთებაჲ არს ტაძრისა ღმრთისაჲსა როსკიპსა თანა?! აწ მე ვნებათა ამათ მიერ განვიწმიდე, რომელნი მოაწიენ ჩემ

ზედა, შენისა თანამკჳდრობისაგან და წინანდელისა მის შეერთებისაგან. მე ქრისტესა შევეწირე, რამეთუ არცა დიდებამან, არცა პატივმან, არცა სიმდიდრემან და არცა რაჲმე კაცობრივთა საქმეთა – ფუფუნებამან და სიტკბოებამან – შეუძლონ განშორებაჲ ჩემი სიყუარულისაგან ქრისტჱსისა, არამედ ტანჯვითა ვიცვალო სოფლისაგან და დიდისა მეუფისა მახლობელად დავდგე და მიერ ნათლითა აღვივსო, რომლისა მცირესა რასმე აღთქუმასა აქავე შევიწყნარებ მადლითა და კაცთმოყუარებითა უფლისა ჩუენისა და მაცხოვრისა იესუ ქრისტჱსითა. აწ ესრეთ ვეგო [და] დავშთე კრძალულებითურთ ზრახვასა ზ~ა სიმართლისასა და არა დავჯდე საყდართა უშჯულოთა. რაჲცა გნებავს, ყავ, მე განმზადებულ ვარ მოსიკუდიდ სახელისა მის ქრისტჱსთჳს სიწმიდით, ვიდრე გარდასლვად შჯულსა მას მამათა ჩემთასა“.

VIII. და მიართუეს ჭურჭერი იგი და სამკაული [და] მიუთხრეს მას, რაჲცა რაჲ თქუა ნეტარმან მან. ხოლო უშჯულომან მან პიტიახშმან უფროჲსი რისხვაჲ აღძრა და ექადოდა ტანჯვათა შემთხუევასა ნეტარსა მას

VIII. და ვითარცა მოიწინეს დიდნი იგი მარხვანი, მივიდა ნეტარი იგი შუშანიკ მახლობელად წმიდასა ეკლესიასა და იძია მცირჱ სენაკი და მუნ დაეყუდა. და იყო სენაკსა მას მცირჱ სარკუმელი და დაყო იგი.

მჭევალსა ქრისტჱსსა. და გულის წყრომისა გამო არა შეუნდო, არამედ აღდგა თავად [და] წარვიდა და ვიეთნიმე მონათაგანნი თანა წარიყვანნა. და მივიდა [და] პოვა იგი, რამეთუ ილოცვიდა ეკლესიასა მას შინა და არა უტევა, არამედ შევიდა [და] სცა მას კუერთხითა სასტიკად. და უპყრა ჴელი თმათა მისთა და გამოითრევდა გარეთ ეკლესიისა მის. და ვერ ვინ ჴელ-იწიფა შებმად და განყრად მგლისაგან მის კრავისა მის ქრისტჱსისა. ხოლო ხუცესმან ერთმან ჰრქუა: „რაჲსა ეგრე სცემ უწყალოდ?“. და მან მას ზედა გულის წყრომაჲ იგი დასთხია და სცა ხუცესსა მას სასტიკად ფრიად. და ყოველმან კრებულმან აღიმაღლა ჴმაჲ, [და] ტიროდეს ზოგად მამანიცა და დედანიცა. ხ~ მან მიჰმართა ყოველთა გუემად, ვითარცა მჭეცმან ბოროტმან და ვლურმან.

და ნეტარი იგი მოითრია ქუეყანასა შიგან, ეკალთა და ძეძუთა ზ~ა, ქვათა და ქაცუთა. და მერმე უბრძანა ტაძრად წარყვანებაჲ და წულილ-წულილად დაებძარნეს [მას] ჴორცნი მისნი, რ~ იყო ქუეყანაჲ იგი ძეძვოან, და სისხლი დამოსდიოდა მას და ქუეყანაჲ იგი სისხლითა დასხმულ იხილვოდა მხილველთაგან.

და იყო იგი ბნელსა მას შინა მარხვით და ლოცვით და ტირილით.

და ჰრქუა ვინმე პიტიახშსა საკუთარმან მისმან, ვითარმედ: „ამათ წმიდათა მარხვათა ნუ რას ეტყჳ მას“.

და ვითარ მოიწია აღვსებისა ორშაბათი და მოვიდა პიტიახში ბრძოლისა მისგან ჰონთაჲსა, ეშმაკი თხრიდა გულსა მისსა. და აღდგა, და მივიდა ეკლესიად და ეტყოდა ეპისკოპოსსა მას აფუცას: „გამომეც ცოლი ჩემი, რად განმაშორებ ჩემგან?“. და იწყო გინებად და გმობად ღმრთისა სასტიკად. ხოლო ხუცესმან ერთმან ჰრქუა მას: „უფალო, რაჲსა ეგრე იქმ და იტყჳ ეგრეთ ბოროტსა და აგინებ ეპისკოპოსსა და წმიდასა შუშანიკს რისხვით ეტყჳ?“. ხოლო მან უხეთქნა კუერთხითა ხუცესსა მას ზურგსა და მან ვერდარა იკადრა სიტყუად.

და ეგრეთ წმიდაჲ შუშანიკ თრევით მოითრია თიჭათა შიგან და ეკალთა ზედა ეკლესიით ვიდრე ტაძრადმდე; ვითარცა მკუდარი მიეთრია. და ადგილდ-ადგილდ ქუე ძეძჳ დაეფინა. და თჳთ ფერჭნი დაიდგნის ძეძუსა მას ზედა, და კუბასტნი შუშანიკისნი და ჴორცნი წულილ-წულილად

დაებძარნეს ძეძუსა მას. და ეგრეთ მოიყვანეს იგი ტაძრად. და უბრძანა შეკრვაჲ მისი და ცემაჲ, ბოროტებდა და იტყოდა: „აჰა ეგერა, არა გერგო შენ ეკლესიაჲ შენი და არცა ზურგნი ეგე შენნი ქრისტიანენი, და უფალი იგი მათი“. და ვითარცა სცეს კუერთხითა სამას ოდენ, არა რაჲ აღმოჰდა პირსა მისსა ვაჲებაჲ, არცა კუნესაჲ. მაშინღა ჰრქუა წმიდამან შუშანიკ ურჩულოსა ვარსქენს: „უბადოო, შენღა თავი თჳსი არა შეიწყალე და განსდეგ ღმრთისაგან, შენ მემცა შემიწყალეა?“.

და ვითარცა იხილა დიდძალი იგი სისხლი, რომელ დამოსდიოდა ჩჩჳლთა მათ ჴორცთა მისთა, მაშინ უბრძანა დადებად ჯაჭუ ქედსა მისსა. და უბრძანა სენაკაპანსა ერთსა, რაჲთა წარიყვანონ წმიდაჲ შუშანიკ ციხედ, და საპყრობილესა ბნელსა შეაყენონ იგი და მოკუდეს.

IX. და ვითარცა მიიწია ტაძრად უშჯულოჲ იგი, კუალად გუემასა განამრავლებდა უფროჲსღა პირველთასა. ხოლო ნეტარი იგი მჭევალი ქრისტჱსი არა რას ღაღადებდა, არამედ მისცა თავი თჳსი ღმერთსა და მოთმინებასა, და დგა დიდი-

IX. დიაკონი ვინმე ერთი მის ეპისკოპოსისაჲ დგა წმიდისა შუშანიკის თანა მას ჟამსა, რომელსა გამოჰყვანდა იგი ტაძრით, და უნდა, რაჲთამცა ჰრქუა, თუ „მტკიცედ დეგ!“. და თუალი ჰკიდა პიტიახშმან, სხუაჲ ვერღა რაჲ სცალდა სიტყუ-

თა ძალითა და არად მიიჩნია თრევაჲ იგი, არცა კუერთხითა გუემაჲ. ეგრეცა სამოსელი იგი, რომელი გუამსა და თავსა აქუნდა, თრევათაგან გარე მიელო. და იგი შიშულითა თავითა და დაპატრულითა სამოსლითა იფარვიდა თავსა თჳსსა და ჰმადლობდა ღმერთსა მათთჳს, რაოდენნი შეემთხჳვნეს მას. და უშჯულოსა მას არა ჰრცხუენოდა და არცა სწყალობდა მას, არამედ ბოროტისა მის ზრზენითა აღმდგარი, ვითარცა ღუარი სასტიკი, ჰგონებდა რ~ა წარერღუნა [და] წარეკუეთა განათლებული ქცევაჲ და სიწმიდჱ ნეტარისა მის, და ეტყოდა: „შეგეწიოს შენ ქრისტე და ეკლესიაჲ იგი და ლოცვაჲ შენი და მამისა შენისაჲ, რომელსა ესავ შენ“. და შეუკრნა ფერჳნი და ჴელნი ნეტარსა მას რკინისა ბორკილითა და წარიყვანა საპყრობილესა და დასდვა ჯაჭუ ქედსა მისსა.

და უბრძანა დასობაჲ მანათა რკინისათაჲ კედელსა და ჯაჭუთა მას ზედა მიკრვაჲ. და დაჰბეჭდა ჯაჭუ იგი და ბორკილი.

და მცველნი დაადგინნა რ~ა დაიცვან დიდითა შიშითა და კრძალვითა და არა ვინ უტეონ ყოვლადვე მის თანა. და საზრდოდ მისა ქრთილისა პური და ოდენ ად, ესთენ ოდენ ჰრქუა: „მტკი...“ და დადუმნა ხოლო და სივლტოლად იწყო სწრაფით.

მაშინ წარმოიყვანეს და მოჰყვანდა წმიდაჲ შუშანიკ უჴამური და თმა-გარდატეებული ვითარცა ერთი ვინმე შეურაცხთაგანი. და ვერვინ იკადრა თავსა მისსა დაბურვად, რამეთუ პიტიახში იგი მჴედრ შეუდგა უკუანა კუალსა მისსა და აგინებდა მას მრავლითა გინებითა.

და მივიდოდა წმიდისა მის თანა ამბოხი მრავალი დედებისა და მამებისაჲ, სიმრავლჱ ურიცხჳ, რამეთუ უკუანა შეუდგეს, ჴმაჲ აღმაღლა და ტიროდეს, და იჴადდეს ღაწუთა მათთა და საწყალობელად დასთხევდეს ცრემლთა მათთა წმიდისა შუშანიკისთჳს. ხოლო წმიდამან შუშანიკ უკმოჰხედნა ერსა მას და ჰრქუა მათ: „ნუ სტირთ, ძმანო ჩემნო და დანო ჩემნო და შვილნო ჩემნო, არამედ ლოცვასა მომიჴსენეთ. და ჴმნულმცა ვარ მე თქუენგან ამიერითგან, რამეთუ არღარა მიხილოთ ცოცხალი გამოსრული ციხით“. და ვითარცა იხილა პიტიახშმან ამბოხი იგი და ტირილი მამათაჲ და დედათაჲ, მოხუცებულთა და

წყალი ბრძანა. და ჰრქუა: „აწ მხიარულ იყავ, რამეთუ შეემთხუე ვნებათა მაგათ და მწარეთა ტანჯვათა, რომლითა გტანჯავ შენ სიკუდილადმდის“. მიუგო ნეტარმან მან და ჰრქუა: „მხიარულ ვარ ტანჯვათა მათთჳს, რომელი მოაწიე ჩემ ზედა და აღვავსებ დაკლებასა ამას შეჭირვებათასა ბორკილითა ჩემითა სიყუარულისათჳს ქრისტჱსა, რაჲთა ღირს ვიყო სამკჳდრებელსა წმიდათა მათ მამათა ჩემთასა, რომელი ჰყუედრი მათ და ღმერთსა, უცხოჲ ქმნილი ეგე ღმრთისაგან და მტერი სიმართლისაჲ, რამეთუ რაოდენ შემძინებ ტანჯვათა, მმატებ მე მხიარულებასა, რომელი არა წარვალს, რამეთუ საწუთოჲთა, ამით ჭირითა სიმდიდრჱ გარდამეტებულისა მის დიდებისაჲ განმემზადა მე, რომელი არა შეირყეს უკუნისამდე, და შენ შეიწყნარო შურის გებაჲ მართლმსაჯულისა ღმრთისაგან დღესა მას მოხილვისასა.

და ურჩულომან მან არა რაჲ მიუგო, არამედ დაუკჳრდა მოთმინებაჲ და დათმენაჲ ნეტარისაჲ მის. და დაუტევა იგი მითვე ბორკილითა [და] წარვიდა მიერ სოფლით პიტიახში იგი.

ყრმათაჲ, მჴედრ მიმოდასდევნინ და მეოტ ჰყოფნ მათ ყოველთა. და ვითარცა მიიწინეს ჴიდსა მას ციხისასა, ჰრქუა პიტიახშმან წმიდასა შუშანიკს: „შენდა ეგდენ ყოფად არს ფერჴითა შენითა სლვაჲ, რამეთუ ცოცხალი არღარა გამოსლვად ხარ, გარნა თუ ოთხთა გამოგიღონ“.

და ვითარცა შევიდეს ციხედ, პოვეს სახლაკი ერთი ჩრდილოჲთ კერძო, მცირჱ და ბნელი. და მუნ შეაყენეს წმიდაჲ იგი. და ჯაჭუ იგი, რომელ ედვა ქედსა მისსა ზედა, ეგრეთვე ედვა, და დაჰბეჭდა ურჩულ[ო]მან ვარსქენ ბეჭდითა თჳსითა. ხოლო წმიდამან შუშანიკ თქუა: „მე ამას მხიარულ ვარ, რაჲთა აქა ვიტანჯო და მუნ განვისუენო“. ხოლო პიტიახშმან ჰრქუა მას: „ჰე, ჰე, განისუენე!“.

მაშინ დაადგინნა მცველნი მას ზედა და ამცნო მათ, რაჲთა სიყმილითა მოკლან იგი. და ესრეთ ეტყოდა მათ: „გეტყჳ თქუენ, უკუეთუ ვინმე შევიდეს მისა მამაკაცი გინა დედაკაცი, იხილენით თავნი თქუენნი, და ცოლნი და შვილნი, და სახლნი თქუენნი, უბრალომცა ვარ, რაჲ გიყო თქუენ“.

X. და შემდგომად სამისა დღისა მოვიდა კარისა იგი ხუცესი და მისცა საფასჱ მცველთა მათ, და შევიდა წინაშე ნეტარისა მის დედოფლისა და იხილა იგი ბორკილითა მით, აღსავსჱ სიხარულითა და შუებითა დაუცხრომელსა ფსალმუნებასა, და ჰამბორს უყო ბორკილთა ნეტარისათა და ჰნატრიდა მას, რომელმან ესევითარი მოთმინებაჲ სახელისათჳს ღმრთისა იტჳრთა [და] ტანჯვაჲ და ბორკილი შეიწყნარა, და ჰრქუა: „ნეტარ ხარ შენ დედათა შორის, ჭეშმარიტად კეთილისა ძირისა კეთილი მორჩი გამოსჩნდი; ამიერითგან გნატრიდენ შენ მორწმუნენი ნანდჳლვე სიტყჳთა, რამეთუ სასოებითა მით ღმრთისაჲთა სძლიე ურჩულოსა მას, და სახელი და სული დაიმკჳდრე მსგავსად წმიდისა მის ჰრიფსიმჱსა, [და] მასთანავე შენცა გჳრგჳნოსან იქმნე ყოველთა მათ უფლისა და მაცხოვრისაგან ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა“. ჰრქუა ნეტარმან მან დედოფალმან: „მე არა ღირს ვარ გჳრგჳნთა და ნეტარებათა მის წმიდისასა, რომელი არა მიეახლა კაცსა ურჩულოსა, არამედ სიწმიდითა ეგო და სიწმიდისათჳს წინა ეწყო [და] სძლია ბოროტსა მას, და უწმიდჱსცა იყოფვოდა წმიდითა სისX. მაშინ გამოვიდა ციხით. და მესამესა კჳრიაკესა მოუწოდა მცველსა ერთსა, ჰკითხა მას და ჰრქუა: „აქამომდე ცოცხალღა არსა საწყალობელი იგი?“. ხოლო მან ჰრქუა: „უფალო, სიკუდილდ კერძო უფრო საგონებელ არს ვიდრე სიცოცხლით, რამეთუ შიმშილითა უფროჲს ხოლო მოკუდების, რამეთუ არა რას მიიღებს საზრდელსა“. ხოლო მან ჰრქუა: „ნუ რა რაჲ გგლიან, უტე, – მოკუდეს“.

ხოლო მე მრავლითა ვედრებითა ვარქუ მცველსა მას და უქადე ჭურჭერი ერთი სამისოჲ. და ძნიად თავს იდვა შეტევებაჲ ჩემი და მრქუა მე: „რაჟამს დაღამდეს, მოვედ შენ ხოლო მარტოჲ“. და ვითარ შემიყვანა მცველმან მან, და ვიხილე ტარიგი იგი ქრისტჱსი შუენიერად ვითარცა სძალი შემკული საკრველთა მათგან[1], და მე, ვითარ ვერ დამითმო გულმან, ვტიროდე ფრიად. ხოლო წმიდამან შუშანიკ მრქუა მე: „კეთილისა ამისთჳს სტირა, ხუცეს?“. ხოლო მცველმან მან მრქუა მე: „ესეღა თუმცა მეცნა, არამცა შემოგიტევე შენ“. ხოლო მე ვიწყე

[1] გამოცხ. იოან. 21,2.

ხლითა თჳსითა, წმიდათა მათ მოყუასთა თანა. ხოლო მე მკჳდრ ვიყავ კაცისა მის ურჩულოჲსა თანა და ვშვენ შვილნი წარსაწყმედელად და განსარყუნელად ქმრისაგან მის ბილწისა, დაღაცათუ მიემადლა [მათ] ემბაზი ზეგარდამოჲსა მშობელისაჲ; და მე სიმართლითა აღვზარდენ და მოსავ ვიყავ ღმრთისა, რ~ამცა მახლობელ იყვნეს უფლისა წურთითა და სწავლითა; გარნა არა იყვნეს ღირს, რამეთუ თესლ არიან ბილწისა. ხოლო ჩემდა ესე რაჲ არს, რომელი ტანჯვათა და რკინისა ბორკილისაგან განვწმიდე, მიახლებისაგან უვარის მყოფელისა მის; და ესე ცხად იქმნა ყოველთათჳს, ვითარმედ ჴელთა ჩემთა იყო განრინებაჲ ტანჯვათა და ბორკილთაგან, და საპყრობილეთა და სხუათა იწროებათაგან, რომლითა მტანჯვიდა მე უვარის მყოფელი იგი ღმრთისა. და აწ მე არა ვარ უსასოო მოსავთა შორის, არამედ ზურგი ჩემი მივეც გუემად და ღაწუნი ჩემნი ცემად და ჴელნი და ქედი ჩემი ბორკილსა რკინისასა, და პირი ჩემი არა მივაქციო სირცხჳლისაგან, რამეთუ უფალი არს მწე ჩემდა და მე არა შემეშინოს, რაჲ იგი მიყოს კაცმან. აწ ესრეთ ვიცვალო კრძალვითა და სრულითა სიტყუად და განმტკიცებად მისა, რავდენი ღმერთმან მომცა მე სიტყუად. და ვიჯმენ მისგან და წარვედ სწრაფით ვანად ჩემდა.

ხოლო პიტიახში ჩორდ წარემართა. და ჯოჯიკ ძმაჲ მისი არა დახუდა, ოდეს საქმჱ ესე იქმნა წმიდისა შუშანიკის ზედა. და ვითარ მოიწია ჯოჯიკ, უკუანა სდევდა პიტიახშსა. და მიეწია მას საზღვართა ჰერეთისათა და ევედრებოდა მას ფრიად, რაჲთამცა ბრძანა საკრველთა მათგან განტევებაჲ მისი. და ვითარ ფრიად აწყინა, ბრძანა განტევებაჲ საკრველთაგან ოდენ. და ვითარ მოვიდა ჯოჯიკ, აღჰვადა ჯაჭჳ იგი ქედსა მისსა; ხოლო ბორკილთაჲ არა თავს იდვა წმიდამან შუშანიკ ვიდრე აღსასრულამდე მითურთ.

რამეთუ ექუსი წელი ციხესა მას შინა აღასრულა და წესიერებითა საღმრთოჲთა ყუაოდა: მარხვითა, მარადის მღჳძარებითა, ზედგომითა, თაყუანის-ცემითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთაჲთა მოუწყინებელად. განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნარითა.

ლითა მით წესითა და შჯულითა, რავდენ არს სული გუამსა ჩემსა, რაჲთა შე-ხოლოთუ-ვემთვხჳო წმიდათა მათ დასთა და შევიდე სართულთა მათ ნათლისათა“. ხოლო იგი ფრიად მხიარულ იქმნა წმიდისა დედოფლისა მის მოთმინებითა [და] მიიქცა ვანად თჳსა და ფარულად დღითი დღე ჰმსახურებდა ბორკილთა მათ.

ხოლო პიტიახში იგი წარემართა მხარეთა მათ ჭორისათა და ძმაჲ პიტიახშისაჲ არა იყო საზღვართა მათ, ოდეს მეორჱ გუემაჲ იგი და ბორკილნი იგი სასტიკნი მოიწინეს წმიდისა შუშანიკის ზედა. და ვითარ ესმა შეწუხნა ფრიად, წარვიდა [და] ევედრებოდა საკრველთა მათგან განტევებასა, და მრავალნი დღენი წარჴდეს და ძლით დააჯერა მოძულჱ იგი ღმრთისაჲ ოდენ ჯაჭუთა აღჴდად ქედისაგან მის[ისა], ხოლო ფერჴთათჳს ფუცა არა დაჴსნად ვიდრე აღსასრულამდე მისა.

და ესრეთ მითვე ბორკილითა და ურვითა, სიყმილითა, წყურილითა და იწროებითა ექუსი წელი საპყრობილესა მას შინა აღასრულა. და ექუს წელ არა დასცხრა შჯულისა მის განკრძალვისაგან, რომელსა შინა მჴნდა და იღუწიდა მარხვითა და ლოცვითა, მღჳა-

რებითა და ცრემლითა [და] დაუცხრომელითა ფსალმუნებითა დღე და ღამე, გუემული თავად და მწარითა საკველითა, ქრთლისა პურითა და მარტოჲთა წყლითა კმაყოფილი. და მარხვათა შინა წმიდისა აღვსებისათა შჯდეულთა [შინა] არა რაჲსა გემოჲ იხილის, გარნა შაბათსა და დღესა კჳრიაკესა ეზიარის ჴორცსა და სისხლსა ცხოველმყოფელისასა და მცირედ რაჲმე მხალი მიიღის.*

XI. და ჰამბავსა სიმჭნისა მისისასა მოვიდოდეს ხილვად მრავალნი მამანი და დედანი, აღმთქუმელნი და მსოფლიონი, სმენად მისგან ქცევათა უბიწოებისათა და სიმართლისათა. და იგი ასწავებდა მრავალთა დატევებად სოფლისა ამის და რაჲცა რაჲ სოფელსა ამას შინა არს, და შედგომად წარუვალისა მის ცხორებისა. და მრავალთა ულონოთა ლოცვითა მისითა მოსცა უფალმან მოხედვაჲ: უშვილოთა შვილი, ეშმაკეულთა კურნებაჲ, სნეულთა და პირად-პირადთა სალმობათა სიმრთელჱ, და ყ~ლთა შეჭირვებულთა ნუგეშინის ცემაჲ. და კაცად-კაცადსა თავისა

XI. და მიერითგან განითქუა ყოველსა ქართლსა საქმჱ მისი. და მოვიდოდეს მამანი და დედანი აღნათქუემთა შეწირვად და, რაჲ ვის უჭმდა, მიემადლებოდა წმიდითა ლოცვითა ნეტარისა შუშანიკისითა, რომელსა მოსცემდა მას კაცთ-მოყუარე ღმერთი: უშვილოთა შვილი, სნეულთა კურნებაჲ, ბრმათა თუალთა ა[ღ]ხილვაჲ.

იყო ვინმე დედაკაცი ერთი სპარსი მოგჳ, რომელსა განბორებისა სალმობაჲ აქუნდა. და მოვიდა იგი წმიდისა შუშანიკისა. ხოლო იგი ასწავებდა მას, რაჲთამცა დაუტევა მოგობაჲ იგი და იქმნა იგი ქრისტიანე. ხოლო დედაკაცმან მან თავს იდვა ადრე-ადრე. და იგი ასწავებდა დედაკაცსა

* შდრ. ეს აბზაცი ა XIV, 6-15.

თჳსისაებრ წყალობათაგან ღმრთისათა ნიჭთა კეთილთა მიჰმადლებდა ნეტარი იგი წმიდითა ლოცვითა თჳსითა. და ყოველი, რომელი მოვიდოდა მისდა, სისავსითა და მხიარულებითა მიიქცეოდა; და იდიდებოდა მის მიერ სახელი უფლისა ღმრთისაჲ, სადაცა განითქუმოდა ჰამბავი მის წმიდისაჲ.

რომლისათჳს დედაკაციცა ერთი სპარსი მოგჳ სახელოვანი, განბორებული, რომელსა არა ეპოვა სიმრთელჱ მკურნალთა მათ სპარსთაგან, მოვიდა ჰამბავსა მის წმიდისასა და დაუგო წმიდასა მას დედოფალსა თჳსი იგი შეჭირვებაჲ და ითხოვდა კურნებასა. ხოლო ნეტარი იგი ეტყოდა: „უკუეთუ გრწმენეს ღმერთი ჭეშმარიტი და დაუტეო შჯული სპარსთაჲ, ვითხოვ ლოცვითა უფლისაგან და მოიღო კურნებაჲ, და სცნა ძალი დიდი ღმრთისა ჩემისაჲ“. ჰრქუა დედაკაცმან მან სპარსმან: „მრწამს ღმერთი ქრისტიანეთაჲ“. და ბრძანა ნათლის ცემაჲ მისი; და მუნთქუესვე განწმიდნა განბორებისაგან და ადიდებდა ღმერთსა, და აკურთხებდა ღმერთსა, და აღიარებდა ყოვლად წმიდასა სამებასა. განუდგა სპარსთა მას შჯულსა და შეერთო ღმერთსა, რომლისა მიერ პოვა კრნემას და ეტყოდა, ვითარმედ „მივედ იერუსალჱმდ და განსწმიდნე განბორებისა მაგისაგან შენისა“. და მან გულს მოდგინედ შეიწყნარა და წარემართა გზასა მას სახელითა ღმრთისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსითა და განიკურნა იგი სალმობისა მისაგან. და ვითარ გარე მოიქცა იგი სიხარულითა დიდითა და მოიწია მუნვე, მოვიდა იგი წმიდისა შუშანიკისა მადლისა გარდაჴდად და წარვიდა სახიდ თჳსა სიხარულით განმრთელებული.

ბაჲ. და უთხრობდეს საკჳრველებასა ამას ყოველსა მას ქუეყანასა; და თავადი დედაკაციცა იგი მიუთხრობდა მოგუთა მათ და მოგუთა მთავართა და დიდ-დიდთა მათ სპარსთასა საკჳრველებასა მას, რომელი ყო ღმერთმან ნეტარისა მის დედოფლისა მიერ.

XII. და ვითარცა ესმა ესე ყოველი პიტიახშსა მას, განრისხნა. და შემდგომად ოთხისა წლისა მოიქცა შორიელითა გზითგან და მივიდა, სადა დედოფალი იგი იყოფვოდა; და მეყუსეულად დიდ-დიდითა გუემითა და ტანჯვითა აჭირვებდა წმიდასა მას. განრისხნა და ტანჯნა და გუემნა მცველნი იგი და ჰრქუა: „არა მცნებითა გამცენა თქუენ კრძალულად ყოფაჲ [და] არა ვისა შეტევებაჲ მას თანა?“ მიაგო მათცა გუემაჲ სასიკუდინჱ, ხ~ნეტარისა მის უფროჲსცა ბრძანა შეჭირვებაჲ ბორკილთა შ~ა საპყრობილისათა.

XII. ხოლო წმიდამან შუშანიკ ნაცვალად ჭიჭნაუხტისა საქმისა დიდითა გულს მოდგინებითა ჴელთა აღიხუნა დავითნი და მცირედთა დღეთა შემდგომად ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავლნა, რომლითა იგი დღჱ და ღამჱ ზესკნელისა მის მეუფისა მიმართ სათნოსა მას გალობასა შესწირვიდა ცრემლით.

და უთხრეს ნეტარსა შუშანიკს, ვითარმედ „შვილნი იგი შენნი მიაქცინა მოგობასა“. მაშინ იწყო თაყუანის ცემად ღმრთისა მიმართ ტირილითა დიდითა და თავსა თჳსსა ქუე დამართ სცემდა. სულთ-ითქუნა და თქუა: „გმადლობ შენ, უფალო ღმერთო ჩემო, რამეთუ ივყნეს-ვე არა ჩემნი, არამედ შენნი მოცემულნი იყვნეს, ვითარცა გნებავს, იყავნ ნებაჲ შენი, უფალო, და მე დამიცევ საქმეთაგან მტერისათა“.

და მე მივედ და ვიხილე წმიდაჲ შუშანიკ დამშრშალი და დაბუშებული ტირილითა. და რამეთუ მოეძღუნა წმიდასა მას ეპისკოპოსსა საზრდელი* და ვითარ ფრიად ვაიძულე, მცირედ ოდენ გემოჲ იხილა და ვჰმადლობდით ღმერთსა. და ვიდრე მუნ ჟამადმდე მოვიდიან შვილნი იგი მისნი ხილვად დედისა თჳსისა; ხოლო რაჟამს მიაქცინეს და უვარ ყვეს ღმერთი, ვერღარა იკადრეს ხილვად მისა, არამედ სახელიცა მათი სძაგდა სმენად.

XIII. და მერმე მოციქულნი მოვლინნა პიტიახშმან და ჰრქუა: „ანუ ნებაჲ ჩემი ყავ და მოვედ ტაძრად; უკუეთუ არა მოხვიდე შინა, ჩორდ წარგცე შენ ანუ კარად კარაულითა“. ხოლო წმიდამან შუშანიკ მიჰრქუა ესრეთ: „უბადოო და უგუნისჴმოო, ხოლო მე თუ კარად ანუ ჩორდ წარმცე, ვინ უწყის, თუ მუნ კეთილსა რასმე შევემთხჳო და ბოროტსა ამას განვერე“. და გულსა ეტყოდა პიტიახში იგი სიტყუათა მათთჳს, ვითარ იგი ჰრქუა მას, ვითარმედ „ვინ უწყის, თუ კე-

XIII. ხოლო შემდგომად ამათ ყოველთა ვერა ძალ ედვა ნებათა თჳსთა მიწევნაჲ ურჩულოსა მას პიტიახშსა, რომელთა განიზრახვიდა. სხუასა ღონესა მიჰმართა. მერმე პოვა დედაკაცი ერთი გრძნეული და მით რუდუნებდა მისსა დაჭნასა შუენიერისა შჯულისაგან. ხ~ დედაკაცმან მან თავს იდვა; და წელიწადსა ერთსა ჰბრძავდა მას ესევითარითა საეშმაკოჲთა გონებითა პიტიახში იგი და ვერა რაჲ ძალ ედვა ქმნად, არამედ უფროჲს იხილვებოდა იგი ღმრთისა ნებათა გამოჩინებასა. და ამასაცა შინა სირცხჳლეულ და საკიცხველ იქმნა მორწმუნეთა მათ [მ~რ]. არა დას-

*აქ წყდება A ხელნაწერი.

ცხრა ამაოთა ზრახვათაგან, დაღაცათუ ვითარცა მანქანაჲ რაჲმე მტკიცისა ზღუდისაგან გარე მიიქცეოდა ახოვნისა მისგან. ეგრეთვე შვილნიცა იგი აიძულნა უვარის ყოფად და მოგუპეტთა მათ მიერ დაიმორჩილნა და მადლსა მიაგებდა მეფესა მას სპარსთასა, რაჲთა უმეტჱსი პატივი მოიღოს მისგან. და ტანჯვისა და საკრველთა მათ[თჳს] დედოფლისათა სარწმუნოთა მიერ [კაცთა] მეფესა მას აუწყებდა, ვითარმედ „ასული ვარდანისი არს, რომელი წინააღუდგა მეფეთა მეფესა მას სპარსთასა და ამისა სახისათჳს ვტანჯავ და ვგუემ მას სიკუდიდმდე, რამეთუ არა დაემორჩილა მსახურებასა ღმერთთა მეფისასა, ვითარცა მამაჲ მისი სოფლისა მაოჳრებელი“. კეთილსა რასმე მივემთხჳო“, ვითარმედ „ნუ უკუე მთავართაგანსა ვისმე ეცოლოს“. და მიერითგან არღარავინ მივლინა მისა. ხოლო წმიდაჲ შუშანიკ ბოროტთა მათ გუემათა და თმენათათჳს იტყოდა, რაჲთამცა სათნო ეყო ღმერთსა.

ხოლო პიტიახშმან გამოარჩია ძუძუჲს-მტჱ მისი საკუთარი, რაჲთა მოიყვანოს იგი ტაძრად. და ვითარცა ჰრქუა კაცმან მან: „ისმინე ჩემი და ჩამოვედ ტაძრად, და ნუ აოჳრებ სახლსა მას თქუენსა“, ჰრქუა მას წმიდამან შუშანიკ: „არქუ მას უღმრთოსა, ვითარმედ „შენ მომკალ და მარქუ მე: ცოცხალითა ფერჴითა არა გამოხვიდე შენ მაგიერ ციხით“. ხოლო აწ, უკუეთუ შემძლებელ ხარ მკუდარსა აღდგინებად, პირველად დედაჲ შენი აღადგინე, რომელი ურდს დამარხულ არს, გარნა თუ მისა ვერ შემძლებელ ხარ აღდგინებად, ვერცა ჩემდა შემძლებელ ხარ განყვანებად, გარნა თრევით გამითრიო“. და ვითარცა მიუთხრეს პიტიახშსა სიტყუაჲ იგი და მან თქუა: „ნანდჳლვე ვოქუ ეგე!“.

და მეორესა დღესა შემოვინმე-ვიდა და ჰრქუა წმიდასა შუშანიკს: „კეთილად მიუგე მას სიტყუაჲ იგი, რა-

მეთუ მაგით სახით ეგულებოდა შეტყუვილი შენი და მას სხუაჲ ზრახვაჲ გულსა მოეგვადა სიბოროტისაჲ შენთჳს“. წმიდამან შუშანიკ ჰრქუა მას: „და შენ ღმერთი ძილსა შინა ნუ გგონიეს[1]. რომელმან განუმზადნის სიტყუანი პირსა კაცისასა, რამეთუ იტყჳს თჳთ უფალი: „მე მიუგო სიტყუაჲ თქუენ წილ[2]“.

XIV. ხოლო რაჲსაღა ჴამს მისთა ბოროტ გონიერებათა ჴსენებაჲ, რომელმან ყოველსა შინა აღასრულა ცოდვაჲ? რამეთუ ექუს წელ, დაღაცათუ მრავალსა დაშურა, ვერა რაჲ უძლო ძლევად შურისგებისათჳს თავისა თჳსისა, და დიდზრახვაჲ, დაღაცათუ ვითარცა ღელვაჲ ზღჳსაჲ კლდესა სცემდა ექუს წელ, და სტანჯვიდა პირად-პირადითა განსაცდელითა და იწროებითა წმიდისა მას გუემითა, საპყრობილითა, სიყმილითა, წყურილითა, გრძნეულებითა, გარნა მჴნესა მას არა რაჲ ევნო ამისა ყოვლისაგან, არამედ უფროჲსღა იღუწიდა სახელისათჳს უფლისა ღმრთისაჲსა. და ემოსა მას შინაგან ძაძაჲ და გარეგან პალეკარტი ანტიოქიისაჲ და სასთაული მცირჱ ხალენისაჲ [უცნ] სასთუნლით, და ლოცვათა წიგნი მცირჱ, უპა-

XIV. და ვითარცა აღივსებოდა მეექუსე იგი წელი საპყრობილესა მას შინა, ჯეკმა დამაშურალობითა შრომათა მათ შინა სიმჴნისა მისისაჲთა სენი სნეულებისაჲ მოიწია მის ზედა, რომელსა იგი წინაჲსწარ უღაღადებდი და ვეტყოდი, ვითარმედ „ნუ ჯეკმა, რამეთუ დაუმძიმებ ჴორცთა მაგათ ზედა, რამეთუ ვერ დაგითმონ და მერმე ვერღარას შემძლებელ იყო ყოფად რაჲსმე საქმედ კეთილსა ეგოდენითა მაგით ფიცხლად მარხვითა და მარადის ზედგომითა და ღამე ყოველ დაშურომითა, ფსალმუნებითა და გალობითა“. და არცაღა მცირედ სადა სცა ჴორცთა მისთა

[1] შდ. ფსალმ. 120,4.
[2] შდ. ლუკა 12.12.

მურ იყო და საზრდოდ პური ქრთილისაჲ და სასუმლად წყალი [აქუნდა] და უფროჲს მრავალთა იგი არს, რომელ თჳნიერ საჭმელისა იყოფვოდა და ყოვლითა, კეთილსა შჯულსა წმიდათა მათ მამათა თჳსთასა სრული სრულთა თანა, შეურაცხ ჰყოფდა ძჳრთა ჟლთა, რომლითა ჰბრძოდეს მას. და ზეგარდამოთა მათ ხილვათა მრავალ გზის ეზიარა, რომელი განამჴნევებდა მას [და[განაძლიერებდა ბრძოლათა შინა.

განსუენებაჲ, და შეიქმნა და დადნა ვითარცა ავლი.

ხოლო დიდთა მათ მარხვათა აღვსებისათა ერგასისთა მათ დღეთა, ექუსთა წელთა შინა არცა დღისი, არცა ღამჱ არა დაჯდის ქუე, არცა დაიძინის, არცა საჭმელი რაჲ მიიღის, გარნა დღესა ხოლო კჳრიაკესა ეზიარის ჴორცსა და სისხლსა ქრისტჱს ღმრთისა ჩუენისასა; და მცირედ ოდენ წუენი მხალისა შექმნული – იგიცა მცირედ – მიიღის, ხოლო პურისა გემოჲ არა იხილის, ვიდრე აღვსებადმდე.

და მიერ დღითგან, ვინაჲთგან პყრობილ ყვეს იგი ციხესა მას შინა, სასთაულსა ზედა თავი არა მიდვის, გარნა ალიზი ერთი დაიდვის სასთუნალ. და ქუესაგებელად იყო გირჯაკი ერთი ძუელი და კაცთა თუალსა – სასთაული ერთი ხალენისა უცნ სასთუნლით კერძო. და თაყუანის საცემელად კილიკი ერთი მცირჱ ქუე წარუგდებიედ, და გრწყილი და ტილი მოუგონებელი ადგილსა მას დასხმულ იყო. ჟამსა ზაფხულისასა ცეცხლებრ შემწუელი იგი მჭურვალებაჲ მზისაჲ, ქარნი ხორშაკნი და წყალნი მავნებელნი, რომლისა მკჳდრნიცა მის ადგილისანი სავსენი სენითა,

წყლითა განსივებულნი და განყვითლებულნი, დაწერტილნი და დამჭნარნი და დამღიერებულნი, ჩარადოვანნი, პირ-მსივანნი და დღე-მოკლედ ცხორებულნი; და მოხუცებული არა ვინ არს მათ ქუეყანათა. და ესეთსა მას ციხესა შინა ექუს წელ პყრობილ იყო და მძიმეთა მათ საკრველთა შინა ადიდებდა ღმერთსა.

XV. და ვითარცა მეშჳდე წელი დადგებოდა გუემათა მისთაჲ და საკრველთაჲ და საპყრობილისაჲ მის, დასნეულდა ნეტარი იგი მოუგონებელთა მათ ტანჯვათა და ფიცხელთა მოღუაწებათაგან, რომელი დაითმინა წმიდამან მჴევალმან ქრისტჱსმან ურჩულოჲსა მისგან.

XV. და ვითარცა მეშჳდე წელი დადგებოდა, მოიწია წმიდასა და სამგზის სანატრელისა შუშანიკის ზედა წყლულებაჲცა ჴორცთა მისთაჲ და დაუცხრომელად შრომათა მათ გამო დაუსივდეს ფერჴნი მისნი და თხრამლი აღმოსდიოდა ადგილდ-ადგილდ. და წყლულებანი დიდ-დიდნი იყვნეს და მატლიცა დასხმულ იყო წყლულთა მათ, რომელ იგი აღიღო ჴელითა თჳსითა და მიჩუენებდა მე და ჰმადლობდა ღმერთსა. და თქუა: „ხუცეს, ნუ მძიმე გინჩ ესე, რამეთუ მუნი იგი მატლი უდიდჱს არს და არა მოკუდების[1]“. და მე, ვითარცა ვიხილე მატლი იგი, მოუგონებელად დიდად მწუხარე ვიყავ და ვტიროდე ფრიად.

[1] შდ. მარკ. 9.44.

მრქუა მე რისხვით: „ხუცეს, რად მწუხარე ხარ? ვიდრე უკუდავთა მათ მატლთა შეჭმასა, უმჯობჱ იყავნ ამათ მოკუდავთა შეჭმა აქავე ამას ცხორებასა“. და მე მიუგე და ვარქუ: „ძაძისა სამოსელი მცირედღა შეგერაცხაა საგუემელად? და აწ მატლთა მაგათთჳს მხიარულ ხარ!“ და მან მრქუა მე ქენებით. „ნუ ვის თანა იტყჳ ძაძისა სამოსლისათჳს ცხორებასა ჩემსა, რამეთუ ადრე ყოფად არს დატევებაჲ უბადრუკთა ამათ ჴორცთა ჩემთაჲ“. რამეთუ შინაგან ძაძაჲ ემოსა და არა ვინ იცოდა ჩემსა გარეშე, ხოლო გარეგან კაცთა თუალსა ანტიოქიისა პალეკარტი ემოსა.

XVI. და მოვიდა ძმაჲ იგი პიტიახშისაჲ ჯოჯიკ და თაყუანის სცა წმიდასა მას ნიშსა, რომელი წინაშე მის დედოფლისა [იყო]; და დავარდა წინაშე წმიდისა მის მჴევალისა ქრისტჱსისა ცოლითა თჳსითურთ, რაჲთა იკურთხნენ მისგან. აღუარებდა ცოდვათა თჳსთა მრავლითა გოდებითა და ცრემლითა და ითხოვდა მიტევებასა მისგან. და ასწავებდა იგი, რაჲთა შეიყუარონ სიმართლჱ და მოიძულონ უსამართლობაჲ; „და ყოველი საქმჱ კეთილი, რო-

XVI. და ვითარცა ესმა ჯოჯიკს, ვითარმედ მიახლებულ არს ნეტარი დედოფალი წმიდაჲ შუშანიკ სიკუდილდ, წარვიდა და თანა წარიყვანნა ცოლი და შვილნი და მონა-მჴევალნი მისნი. და მივიდა ციხედ ხილვად სანატრელისა შუშანიკ მარტჳლისა. და ვითარცა მიიწია, მძლავრ შეხოლო-ვიდა და თაყუანის სცა პატიოსანსა ჯუარსა და მოიკითხა წმიდაჲ შუშანიკ. თანა დაუჯდა და ჰკითხვიდა სალმობათა მათთჳს.

მელი წინააღმდგომ ცოდვათა არს, აღასრულე, რომელი შესაწყნარებელ არს ღმრთისა, რომელ არს ნაყოფი სიმართლისა“. და შეიწყნარო კურთხევაჲ ღმრთისაჲ და წინამძღუართა ეკლესიისათაჲ, და ნუცაღა სცოდებ შემდგომად ქცევისა-მოქმედებისა, რაჲთა არღა გეყოს შენ ძჯრი“ და სხჳთა მრავლითა დასაჯერებელითა სიტყჳთაცა წურთიდა მას და აკურთხევდა. და წარმოგზავნა იგი ადგილსა თჳსსა.

ხოლო წმიდამან მან ჰრქუა: „კეთილ ვარ, ვითარ ღმერთსა უნებს, არამედ ყოველთა წარსავალსა მას გზასა მეცა წარვალ[1]“.

ხოლო ჯოჯიკ მსწრაფლ აღდგა ზე, პირველთა მათ უწესოთა საქმეთა აღუარებდა და ევედრებოდა წმიდასა შუშანიკს და ეტყოდა: „სძალო და მჴევალო ქრისტჱსო, ითხოვე ღმრთისაგან, რაჲთა მომიტევნეს მე მრავალნი შეცოდებანი ჩემნი“. ხოლო წმიდამან შუშანიკ ჰრქუა მას: „თუ შენ სხუად სახედ ყრმებრ არა რაჲ ჰქმენ, ღმერთმან მოგიტევნეს შენ“. და ჯოჯიკ ჰრქუა: „მაგის სახისათჳს მოვედ მე შენდა, რაჲთა, რომელი იგი არა რაჲმე სათნო იყოს ღმრთისა, არა ვქმნე“. წმიდამან შუშანიკ ჰრქუა: „უკუეთუ ეგე ეგრეთ ჰყო შენ, უკუდავ მექმნე მე მაგით სიტყჳთა და ღმერთმან შესძინენ დღეთა ცხორებისა შენისათა“.

და მერმე, ვითარ შეატყუა ჯოჯიკ, ვითარმედ მას დღესა განვალს წმიდაჲ იგი ჴორცთა ამათგან, ჰრქუა: „მაკურთხე მე და ცოლი ჩემი, მჴევალი შენი, და შვილნი ჩემნი და მონა-მჴევალნი

[1] შდ. იესუ ნავესი 23,14; III მეფ. 2.2.

ჩემნი, და, თუ რაჲმე შეგ
ცოდეთ, ვითარცა კაცთა სა-
წუთროჲსათა და სოფლის
მოყუარეთა, მოგუტევენ და
ნუ მოიჴსენებ მედგრობათა
ჩემთა“. ხოლო წმიდამან
შუშანიკ ჰრქუა ჯოჯიკს და
ცოლსა მისსა: „ჰყავთ წარ-
მდებად საქმჱ ესე ჩემი, რა-
მეთუ არა ვინ იპოვა კაც-
თაგანი, რომელსამცა აქუნ-
და წყალობაჲ და ტკივილი
ჩემთჳს, რომელმანმცა შეაჯე-
რა უღმრთოსა მას საწუთ-
როსა მეუღლესა“. ხოლო
მათ ჰრქუეს: „ჩვენ თჳნიერ
შენსა ფრიად დავშუერით,
გარნა არა იყო სმენაჲ, არ-
ცა სიტყუაჲ“. მაშინ ჰრქუა
წმიდამან შუშანიკ: „განვი-
საჯნეთ მე და ვარსქენ პი-
ტიახში მუნ, სადა იგი არა
არს თუალღებაჲ, წინაშე მსა-
ჯულისა მის მსაჯულთაჲსა
და მეუფისა მის მეუფეთაჲ-
სა. სადა არა არს რჩევაჲ
მამაკაცისა და დედაკაცისაჲ[1],
სადა მე და მან სწორი სი-
ტყუაჲ ვთქუათ წინაშე უფ-
ლისა ჩუენისა იესუ ქრის-
ტჱსა; მიაგოს მას უფალ-
მან[2], ვითარ მან უჟამოდ
ნაყოფნი ჩემნი მოისთულნა
და სანთელი ჩემი დაშრიტა
და ყუავილი ჩემი დააჭნო,

[1] გალატ. 3.28.
[2] შდ. II ტიმ. 4.14.

შუენიერებაჲ სიკეთისა ჩემისაჲ დააბნელა და დიდებაჲ ჩემი დაამდაბლა. და ღმერთმან საჯოს მის შორის და ჩემ შორის. ხოლო მე აწ ამას ვჰმადლობ ღმერთსა, რამეთუ ტანჯვითა მისითა მე ლხინებაჲ ვპოო, და გუემათა და თრევათა მისთათჳს მე განსუენებასა მივემთხჳო, და უგულისჴმოებისა და უწყალოებისა მისისათჳს მე წყალობასა მოველი იესუ ქრისტჱს მიერ უფლისა ჩემისა“.

ხოლო იგინი ამას ყოველსა სიტყუასა მისსა ზედა ტიროდეს მწარედ და ჰრქუეს: „მოგუტევენ ბრალნი ჩუენნი და გუაკურთხენ, წმიდაო მოწამეო და მარტჳლო სანატრელო ქრისტჱს ღმრთისაო“. ხოლო წმიდამან შუშანიკ ჰრქუა: „ღმერთმან მიგიტევენინ, რომელ რაჲ იგი ჰყავთ“. მაშინღა აკურთხნა ჯოჯიკ და ცოლი და შვილნი მისნი და მონა-მჴევალნი მისნი და ყოველი ეზოჲ და პალატი მისი. და ამცნებდა სლვად გზათა ღმრთისათა და ეტყოდა, ვითარმედ. „ესე ყოველი ცხორებაჲ ვითარცა ყუავილი ველთაჲ წარმავალ არს[1] და დაუდგრომელ, და

[1] შდ. ფსალმ. 102,15.

ვინ სთესა – მოიმკო[1] და ვინ განაბნია გლახაკთათჳს – შეიკრიბა, და რომელმან წარიწყმიდოს თავი თჳსი, მან პოოს იგი[2], რომელმან ადიდა იგი“. და უჯმნნა და გამოგზავნა იგინი მშჳდობით.

XVII. მოიწია თავიცა იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოელ და იოვანე ეპისკოპოსი ხუცესთა თ~ა და დიაკონთა, რომელ იგი იყვნეს განმამტკიცებელ და თანაზიარ ჭირთა ნეტარისა მის დედოფლისათა, რაჲთა წარგზავნონ წმიდაჲ იგი დიდთა მათ შრომათაგან ნავთსადგურისა მის მიმართ ქრისტჱსისა. ეგრეთვე დიდ-დიდნი აზნაურნიცა და აზნაურნი და დედოფალნი და სხუანიცა ზეპურნი სოფლისა მის ქართლისანი, რაჲთა მონაწილე იყვნენ წარგზავნასა და კურთხევასა ნეტარისა მის შუშანიკისსა.

და ითხოვდეს ყოველნი რკინისა მას ბორკილსა ნეშტად მოსაჴსენებელად წმიდისა მის. და მან ჰრქუა: „მე არა ვარ ღირს მაგისა, ხოლო ღმრთის-მოყუარებისა თქუენისათჳს გეყავნ თქუენ ვითარცა გნებავს“. და აკურთხნა ყოველნი თითოეულისა ღირსებისაებრ და ჰრქუა ნეტარმან მან: „ყოვლად სავსემან ქრისტემან აღგავსენინ თქუენ ყოვლითა სულიერითა კურთხევითა და შუენიერებითა“.

XVII. მერმე, შემდგომად ჯოჯიკისა, მოიწია თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოელ და იოვანე ეპისკოპოსი, მისივე მოყუასი, რომელ იგი იყვნეს განმამტკიცებელ და დიდად დამაშურალ, სახლეულითურთ თანაყოფით იყვნეს მონა, და მონაწილე იყვნეს და თანაზიარ შრომათა მისთა, მადლობით წარჰგზავნიდეს ნავთსადგურისა მის მიმართ ქრისტჱსისა. მსგავსად მისვე სახისა აზნაურნი დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი მოვიდეს. ეგრეთვე, რომელნი იგი გულსმოდგინებით მონაწილე ყოფილ იყვნეს შრომათა მათ მისთა სანატრელობით, ვითარცა ახოვანსა მჴნესა მიჰვედრიდეს ქრისტესა.

და თხოვასა ერთსა ითხოვდეს მისგან ყოველნი იგი ეპისკოპოსნი და აზნაურნი ერთბამად, რაჲთა ბორ-

[1] შდ. გალატ. 6,8.
[2] მათე 10,39.

კილი იგი ფერჴთაჲ ბრძანოს საცოდ და ნაკურთხევად ყოველთათჳს, რომლისათჳსცა ჰრქუა წმიდამან შუშანიკ, ვითარმედ „მე რაჲ ვარ, არა ღირსი ესე? ხოლო ღმრთის-მოყუარებისა თქუენისათჳს ხუცესმან აღავსენ წადილი თქუენი მაგის სახისათჳს. ხოლო მე რაჲმე რაჲ შემძლებელ ვარ, არამედ ყოვლად-სავსემან ქრისტემან აღგავსენინ თქუენ ყოვლითა კეთილითა, რომელნი ესე ჩემთჳს მოშუერით და ეზიარენით ვნებათა ამათ ჩემთა და ჭირთა და ტანჯვათა. ხოლო მე, საყუარელნო, აჰა ესერა წინაგანმზადებულსა მას გზასა წარვალ საუკუნესა, ჭირისა ამის წილ ჩემისა ქრისტემან მომმადლოს მე სიხარული, სატანჯველთა ამათ წილ განსუენებაჲ, გუემათა ამათ ჩემთა და თრევათა და შეურაცხებათა – მივემთხჳ მე დიდებასა და პატივსა ცათა შინა დაუსრულებელსა“. და იგინი ჯმნულნი, ცრემლითა სავსენი, ძლევისა მისთჳს დიდებასა ღმრთისა მიმართ შესწირვიდეს და გამოვიდეს ციხით და წარვიდეს.

XVIII. ეგრეცა ეპისკოპოსისათჳს მის სახლისაჲსა

XVIII. და მოიწია დღეცა იგი წოდებისა მისისაჲ. და მოუწოდა ეპისკოპოსსა მი-

მადლსა მისცემდა, მოწლეობისათჳს, ვითარცა მამასა და მამა-მძუძესა; და ეტყოდა დადებად თავისა თჳსისა ადგილსა მას, ვინაჲცა პირველ გამოითრიეს; „უკუეთუ ღირს ვარ, იტყჳს, მაგისა ყოფად“.

და ესრეთ იჴმნა ყ~ლთაგან და აკურთხნა ყ~ლი ქრისტჱს მიმართ, მადლობასა ძლევისასა ყოვლად წმიდასა სამებასა აღუვლენდა ყოვლითა მით კრებულითურთ – მიწევნად ზეციერისა, რომლისადა სწადოდა ნეტარსა მას, განსლვად შეჭირვებითა ქუეყანით. და ილოცვიდა წმიდაჲ იგი ღმრთისაჲ და აღიჰყრნა ჴელნი თჳსნი [და] თქუა: „გმადლობ შენ უფალო ღმერთო, რ~ლმან ღირს ყავ უღირსებაჲ ესე ჩემი, რ~ა აღვასრულო ჭირითა სრბაჲ ჩემი. აწ შეიწყნარე სული ჩემი, რომელი ეგე შემწყნარებელ ხარ სულთა და შემოქმედ ყოველთა ქმნულთა და მჴსნელ და მაცხოვარ, ღირს მყავ მე საყუარელთა შენთა თანა მიწევნად განსუენებასა კარავთა მაგათ საუკუნეთასა, რომელ განგიმზადებიეს მოყუასთან შენთათ~ს, ვინაჲცა განშორებულ არიან სალმობანი და მწუხარებანი და ოხრვანი და ყოველივე, რომელი სოფლისა ამის ნაყოფისაებრ არს; და მცირჱ იწროებაჲ და ბორსისა სახლისასა აფოცს და მადლსა მისცემდა მისა მიმართ მოწლეობისა მისისათჳს ვითარცა მამასა და მამა-მძუძესა. შემვედრა მე, კაცი ცოდვილი და გლახაკი ესე. და შეჰვედრებდა ნეშტთა მათ ძუალთა მისთასა და უბრძანებდა დასხმად ადგილსა მას, ვინაჲცა იგი პირველად გამოითრიეს, და ეტყოდა: „უკუეთუ ღირს რაჲმე ვარ უკუანაჲსკნელი ესე მეათერთმეტე მოქმედი ვენაჭისაჲ[1], იყვენით ყოველნი კურთხეულ უკუნისამდე ჟამთა“.

და ჰმადლობდა ღმერთსა და თქუა: „კურთხეულ არს უფალი ღმერთი ჩემი, რამეთუ მშჯობით მას ზედა დავწევ და დავიძინე[2]“. და შეჰვედრა სული თჳსი უფალსა ყოველთა შემწყნარებელსა.

[1] შდ. მათე 20,6.
2 ფსალმ. 4.9.

კილი და საპყრობილჱ ესე სახელისა შენისათჳს შევიწყნარე სათნოდ შენდა. შემიწყნარე მეცა, წმიდათა მათ მისაგებელთა ღირს მყავ, მამათა მათ ჩემთა, საყუარელთა შენთა, რ~ლთა თითოეულსა წესსა გმსახურეს შენ, ჭეშმარიტსა მაგას ღმერთსა; ვკუდები [მე] დიდებისათჳს წმიდისა სახელისა მაგის შენისა. და აწ მე რაჲსა მივითულიდე ჩემსა შეჭირვებასა, ოდეს მადლსა კაცთმოყუარებისა შენისასა ვესავ [და] ჴელთა შენთა შევვედრებ სულსა ჩემსა?“. და ვითარცა ესე თქუა წმიდამან მან, შეჰვედრა სული ჴელთა შინა ღმრთისა ყოვლისა მპყრობელისათა. და ყოველნი ცრემლოოდეს და ტიროდეს და შიშითა დიდითა აკურთხევდეს უფალსა ღმერთსა ჩუენსა.

XIX. და ეპისკოპოსმან მან და ყოველმან კრებულმან აღიღეს გუამი ნეტარისაჲ მის და განბანეს ჴელითა პატიოსანთა დედათაჲთა და ზეთითა სულნელითა და საკუმეველითა, მოიღეს საჭმარი და შეგრაგნეს წმიდითა მჩურითა. ფსალმუნითა და კურთხევითა, და გალობითა სულიერითა და მადლობითა, და სანთლებითა აღნთებულითა დაჰკრძალეს განმზადებულსა მას ადგილ-

XIX. და მაშინ მსწრაფლ მოიღო სანატრელმან მან ეპისკოპოსმან იოვანე შესაგრაგნელად სუდარი წმიდაჲ წმიდათა მათ და პატიოსანთა ნაწილთა მისთაჲ და ეგრეთ სხუათა მათ აღვიღეთ გუამი იგი ფრიად დამაშურალი და დაჭმული მატლთა, და განვბანეთ იგი მატლისა მისგან მიწოვანისა და თხრამლისაგან, და შევჰმოსეთ მჩურითა მით. და

სა, ვითარცა ამცნო მათ წმიდამან მჴეველმან ქრისტჱსმან. და ღამჱ ყოველი კურთხევასა და დიდებასა შესწირვიდეს უფალსა ღმერთსა სამხრისა ჟამადმდის.

მაშინღა ეპისკოპოსთა მათ ორთავე, იოვანე და აფოც, ვითარცა ჴართა მჴნეთა დაუღლვილთა ზესკნელისა მის ფასისათა, ყოვლით კრებულითურთ ფსალმუნითა სულიერითა და კეროვნითა აღნთებულითა და საკუმეველითა სულნელითა აღვიხუენით პატიოსანნი ძუალნი და გამოვიხუენით წმიდასა მას ეკლესიასა. და დავჰკრძალენით წმიდანი იგი და დიდებულნი და პატივცემულნი ნაწილნი წმიდისა შუშანიკისნი განმზადებულსა მას ადგილსა. და მას ღამესა ანგელოზთა სახედ ღამჱ იგი განვათიეთ და დავითის ქნარითა მით ყოვლად ძლიერსა ღმერთსა და ძესა მისსა უფალსა ჩუენსა იესუ ქრისტესა ვადიდებდით, რომელი ყოვლითა ყოველთა მიმართ შემძლებელ არს[1] და განამჴნის მამანიცა და დედანიცა და თჳსთა მათ თჳსი იგი ძლიერებისა ძლევაჲ მიჰმადლის ყოველთა, რომელნი ეძიებენ მას ერთითა გულითა.

XX. და მერმე წირვაჲ შეწირეს და დღესასწაული დიდი აღასრულეს, დღჱ აღსრულებისა წმიდისა შუშანიკისა, ათჩჳდმეტსა სთულისა თთჳსასა. და დააწესეს წლითი წლად რ~ა აღასრუ-

XX. და არს დასაბამი ტანჯვათა მათ წმიდისა შუშანიკისთაჲ თთუესა აპრილისასა, მერვესა თთჳსასა

[1] შდ. I კორ. 12.6.

ლონ საჴსენებელი წმიდისა მის სიმრავლითა ერისაჲთა სადიდებელად და საქებელად ყოვლად წმიდისა სამებისა და კურნებასა არა მცირედ-სა ჰყოფდა უფალი მეოხებით წმიდისა მის დედოფლისაჲთა.

ესე არს წარმოჩინებაჲ სიმჴნისაჲ წმიდისა მის შუშანიკისი, რომელი მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა ესრეთ შეეწირა და ესრეთ ქრისტჱს მახლობელ იქმნა, და ესრეთ სულისა მის წმიდისა სავანჱ და საყოფელი იპოვა [და] აღესრულა სადიდებელად ყოვლად წმიდისა სამებისა; და დაუჭნობელითა გჳრგჳნითა დიდებისაჲთა შეიმკო ყოველთა წმიდათა თანა, ქრისტე იესუჲსდა, უფლისა ჩუენისადა, რომელსა ჰშუენის დიდებაჲ, ჴელმწიფებაჲ და პატივი მამითურთ და ყოვლად წმიდითა სულითურთ, აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამჱნ.

და დღესა ოთხშაბათსა. და მეორედ გუემაჲ მისი შემდგომად აღვსებისა ზატიკ-სა, დღესა ორშაბათსა. და კუალად ტანჯვაჲ ვარდობისა თთუესა ათცხრამეტსა. და აღსრულებაჲ მისი თთუესა ოკდონბერსა ათჩჳდმეტ-სა, საჴსენებელსა წმიდათა მათ და სანატრელთა მოწამეთა კოზმან და დამიანჱსთა. და დღე ხუთშაბათი იყო, რომელსა განვაწესეთ საჴსენებელი წმიდისა შუშანიკისი სადიდებელად და საქებელად ღმრთისა, მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა, რომლისა შუენის დიდებაჲ უკუნითი უკუნისამდე, ამჱნ.