

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული
ლიტერატურის ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

The Guide of the Institute of Literature

Georgian Hagiography

Tbilisi 2021

ლიტერატურის ინსტიტუტის გამყვანე

ქართული ჰაგიოგრაფია

თბილისი 2021

UDC(უკ) 821.353.1-092+27-36
უ-211

რედაქტორი

დარეჯან მენაბდე

Editor

Darejan Menabde

სარედაქციო კოლეგია:

ივანე ამირხანაშვილი
გიორგი ალიბეგაშვილი
გოჩა კუჭუხიძე
ზვიად ტყემელაშვილი

Editorial Board:

Ivane Amirkhanashvili
Giorgi Alibegashvili
Gocha Kuchukhidze
Zviad Tkeshelashvili

სარედაქციო საბჭო:

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

Editorial Council:

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

გარეკანზე: ალავერდის ოთხთავი (XI ს.).

ფოტოჩანართები გადმოღებულია მ. საბინინის წიგნიდან „საქარ-
თველოს სამოთხე“ (პეტერბურგი: 1882).

კომპიუტერული უზრუნველყოფა:

თინათინ დუგლადისა

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

E-mail: litinstituti@yahoo.com

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

ISBN 978-9941-13-984-0

შინაარსი

Contents

წინათქმა.....	9
Preface	9
Fragmentum	11

უნწყებანი

Statements

ივანე ამირხანაშვილი

აგიოგრაფიული თხზულების ავტორი.....	42

Ivane Amirkhanashvili

The Author of Hagiographical Composition.....	42

საბა მეტრეველი

აგიოგრაფია და შუა საუკუნეების საეკლესიო ხელოვნება.....	55

Saba Metreveli

Hagiography and Medieval Ecclesiastical Art	55

პარალელები

Parallels

ელგუჯა ხინტიბიძე

შუასაუკუნეების ქართული აგიოგრაფიის სპეციფიკისათვის.....	104

Elguja Khintibidze

On the Peculiarities of Medieval Georgian Hagiography.....	104

ჰაგიოგრაფია – თანამედროვე კვლევები
Hagiography – Modern Research

გოჩა კუჭუხიძე

„წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“
ღვთისმეტყველებითი საკითხები.....125

Gocha Kuchukhidze

Theological Issues of
“The Passion of Saint Eustathius of Mtskheta”.....125

დარეჯან მენაბდე

„წამება წმიდისა არჩილისი“
ქართულ მწერლობაში.....161

Darejan Menabde

“The Martyrdom of St. Archil”
in Georgian Literature 161

ანა ლეთოდანი

ცხოვრებად და წამებად კოსტანტისი ქართველისად
(რამდენიმე ასპექტის გააზრებისათვის).....186

Ana Letodiani

Life and Martyrdom of Kostanti of Georgia
(For understanding of certain aspects).....186

საბა მეტრეველი

„ვსენებასა წმიდათასა ვეზიარნეთ“
(„წმინდა გობრონის მარტვილობა“)......197

Saba Metreveli

„Martyrdom of Saint Gobroni“ 197

ირინა ნაცვლიშვილი

- „კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“ –
კვლევის ისტორია, ახალი
კონტექსტები და ვარაუდები.....212

Irina Natsvlishvili

- “Martyrdom of Kolay Lads” – Research History,
New Contexts and Assumptions.....212

გიორგი ალიბეგაშვილი

ვასილ მაღლაფერიძე

- დავითისა და ტირიჭანის საკითხავი.....261

Giorgi Alibegashvili

Vasil Maglaperidze

- Readings of David and Tirichani.....261

დარეჯან მენაბდე

- „დავითისა და კოსტანტინეს წამების“
პრობლემატიკა.....274

Darejan Menabde

- Problems of the “Martyrdom of
David and Constantine”.....274

ნანა მრევლიშვილი

- „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“
სტრუქტურულ-კომპოზიციური
თავისებურებანი.....286

Nana Mrevlishvili

- “The life of Seraphion of Zarzma” –
structural and compositional features.....286

საბა მეტრეველი

წმინდა ასურელ მამათა „ცხოვრება“ – „წამების“ წიგნები
(ისტორიულ-ფილოლოგიური ექსკურსი)..... 312

- წმინდა იოანე ზედაზნელი –
სულიწმინდის მადლის წყარო.....328
- მოსაგრეობის ღვაწლი „ცხოვრება
და მოქალაქეობად ღირსისა მამისა
ჩუენისა შიომღისი და ევაგრძს“ მიხედვით.....341
- „წმიდა დავით გარეჯელის ცხოვრების“
ქრისტოლოგია.....355
- „მოქალაქეობად და წამებად
აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისა“ 368

Saba Metreveli

The Life and Martyrdom of
thirteen saint Assyrian Fathers.....312

ეკა ჩიკვაიძე

„ილარიონ ქართველის ცხოვრება“
და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი
ისტორიულ-ფილოლოგიური საკითხი.....380

Eka Chikvaidze

„Life of Hilarion the Iberian“
and Some Related Historical-Philological Issues.....380

ტექსტი Text

„აბო ტფილელის მარტვილობის“
გერმანული თარგმანი.....402

The German Translation
of the „Martyrdom of Abo of Tbilisi“ 402

წინათქმა

„ლიტერატურის ინსტიტუტის გზამკვლევის“ მკითხველმა ბოლო ათწლეულში მიიღო შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში მომზადებული და გამოცემული რამდენიმე წიგნი ძველი ქართული ლიტერატურის, კერძოდ, ჰაგიოგრაფიული მწერლობის შესახებ („წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა“ – 2009; „იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ და ადრექრისტიანული კულტურა“ – 2012; „ათონის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლა“ – 2013; „ეროვნული თვითშემეცნების სათავეებთან. იოანე საბანისძე. მარტვლობად ჰაბო ტფილელისად“ – 2016; „უდაბნოთა ქალაქმყოფელი. წმიდა გრიგოლ ხანძთელი“ – 2018).

წინამდებარე გამოცემა – „ქართული ჰაგიოგრაფია“ – არის კიდევ ერთი ცდა თანამედროვე სამეცნიერო კვლევებისა და მეთოდოლოგიის გათვალისწინებით ამ ფასდაუდებელი ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესწავლა-შეფასებისა. ტრადიციისამებრ, წიგნი შედგება რამდენიმე რუბრიკისაგან, რომლებშიც თავმოყრილია ძველი და ახალი თაობის მეცნიერთა ნაშრომები. სტატიათა ავტორები გვთავაზობენ ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის არაერთი ძეგლის თანამედროვე რეცეფციებს. რუბრიკით „ტექსტი“ წიგნში შეტანილია „წმ. აბო თბილელის მარტვილობის“ კ. შულცესეული გერმანული თარგმანი, რომელიც კარგა ხანია ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენს (ტექსტი იბეჭდება რედაქციული ჩარევის გარეშე, იმ სახით, როგორც ის 1905 წელს ლაიფციგში გამოქვეყნდა. ა. ჰარნაკის წინასიტყვაობა ქართულ ენაზე თარგმნა გ. კუჭუხიძემ). კრებულს ერთვის აგრეთვე განხილულ თხზულებათა ძირითადი გამოცემებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის ბიბლიოგრაფიები.

დარეჯან მენაბდე



ალავერდის ოთხთავი (XI ს.)

წინასიტყვაობა წიგნისა „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“¹

ქართული აგიოგრაფია ძველი ქართული მწერლობის ერთ-ერთ უადრინდელეს ჟანრს წარმოადგენს. ჯერხნობით ცნობილი მისი უძველესი ორიგინალური ნაწარმოები – მარტვილობად შუშანიკისი – V ს-ის 80-იან წლებს ეკუთვნის.

დიდი ადგილი უჭირავს ამ დარგს უძველეს ქართულ მწერლობაში (V-X სს.). უხვადაა წარმოდგენილი ის აქ როგორც ორიგინალური, ისე თარგმნილი ძეგლებით.

ჩვენამდე მოღწეული ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის ძეგლები (მარტვილობათა და ცხოვრებათა წიგნები), რომლებიც უძველეს ქართულ მწერლობას ეკუთვნის, შემდეგია:

1. მარტვილობა შუშანიკისი – იაკობ ცურტაველისა,
2. მარტვილობა ევსტათი მცხეთელისა – ანონიმისა,
3. მარტვილობა აბო ტფილელისა – იოანე საბანის ძისა,
4. მოქცევა ქართლისა – ანონიმისა,
5. მარტვილობა კოსტანტი კახისა – ანონიმისა,
6. მარტვილობა მიქაელ-გობრონისი – სტეფანე მტბევრისა,
7. მარტვილობა კოლაელ ყრმათა – ანონიმისა,
8. მარტვილობა დავით და ტირიჭანისი – ანონიმისა,
9. ცხოვრება იოანე ზედაზნელისა – არსენი კათალიკოზისა,
10. ცხოვრება შიოსი და ევაგრესი არსენი კათალიკოზისა (შემოკლებული ვარიანტი),
11. ცხოვრება დავით გარეჯელისა – ანონიმისა,
12. მარტვილობა აბიბოს ნეკრესელისა – არსენი კათალიკოზისა,

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (V-X სს.). წგნ. I. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: 1964, გვ. 5-7.

13. ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა – გიორგი მერჩულისა და

14. ცხოვრება სერაპიონ ზარზმელისა – ბასილი ზარზმელისა.

ზოგი აქ აღნიშნული ძეგლი მხოლოდ თითო ხელნაწერით არის შემონახული. ესენია: მარტვილობა კოლაელ ყრმათა (ათონის მრავალთავი №57, X ს-ისა), მარტვილობა დავით და ტირიჭანისი (იქვე), ცხოვრება იოანე ზედაზნელისა (ანასეული ქართლის ცხოვრება, Q-795, XV ს-ისა), ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა (იერუსალიმის ხელნაწ. №2, XII ს-ისა) და ცხოვრება სერაპიონ ზარზმელისა (A-69, XVI ს-ისა).

ზოგი ძეგლი მხოლოდ გვიანდელი (XVII-XVIII სს-ის) ხელნაწერებითაა მოღწეული. ასეთებია: მარტვილობა კოსტანტი კახისა, მარტვილობა მიქაელ-გობრონისი და მარტვილობა აბიბოს ნეკრესელისა (ვრცელი წიგნი).

ძველი ნუსხებით (უმთავრესად IX-XI ს-ისა) შემონახულია მხოლოდ შემდეგი ძეგლები: მარტვილობა შუშანიკისი (პარხლის მრავალთავი, A-95, XI ს-ისა), მარტვილობა ევსტათი მცხეთელისა (კრებული, H-341, XI ს-ისა), მარტვილობა აბო ტფილელისა (IX-XI სს. მრავალთავები და კრებულები) და მოქცევა ქართლისა (შატბერდული ვარიანტი, X ს-ის კრებული).

ცნობილია, რომ, ჩვეულებრივ, მწერლობის ძეგლი, თუ მას შემდგომი ხანის იდეოლოგიური ჩარხი არ მიჰყარებია, ადრინდელი ხანის ხელნაწერით უფრო ახლოსაა პირველ დედანთან, ვიდრე გვიანი ხანის ნუსხებით, რომლებიც ატარებენ ხოლმე განვლილი ხანის მანძილზე განვითარების შედეგად მომხდარი ცვლილებების დაღს სამწერლობო ენაში. ამდენად, დედნის ნამდვილი სურათის აღდგენა, ცხადია, საძნელოა იმ ძეგლთათვის, რომლებსაც მხოლოდ გვიანდელი ხანის (XVII-XVIII სს-ის) ნუსხით მოუღწევია. მიძიმა მდგომარეობა მაშინაც, როცა ძველი ძეგლი მხოლოდ ერთი ნუსხით არის ცნობილი და მასთან საკმაო ხნით დაცილებულით ძეგლის წარმოქმნის მომენტიდან. ერთიცა და მეორეც ჩვენს ძეგლებს შორის საკმაოდ შეინიშნება, რაც უეჭველად მხედველობაშია მისაღები.

წინამდებარე გამოცემისათვის ვეცადეთ სრულად გამოგვეყენებინა ყველა ცნობილი და მასთან ხელმისაწვდომი ნუსხა.

1961 წ. 27 აგვისტო
თბილისი

ჟანრობრივი მიმოხილვა ძველი მწერლობისა აგიოგრაფია¹

ქართული აგიოგრაფიის დასაწყისი ჩვენ უნდა ვეძიოთ, თუ უფრო ადრე არა, ყოველ შემთხვევაში ქართულ ენაზე ღვთისმსახურების შემოღების ხანაში. ეს იმიტომ, რომ, საღმრთო წერილის წიგნებთან ერთად, წმინდათა ცხოვრება-მოქალაქობის კითხვაც თავიდანვე ღვთისმსახურების ერთ-ერთ აუცილებელ ელემენტად იქნა მიჩნეული. მაშასადამე, მეხუთე საუკუნეში ჩვენში უკვე უნდა ყოფილიყო თარგმნილი წმინდათა ცხოვრებანი. მართლაც, შუშანიკის მარტვილობაში პირდაპირაა ნათქვამი, რომ, როდესაც ის წაიყვანეს პიტიახშ ვარსქენთან, მან „თანაწარიტანა ევანგელეჲ თჳსი და წ მ ი დ ა ნ ი ი გ ი წ ი გ ნ ნ ი მ ო წ ა მ ე თ ა ნ ი “. ამ დროს ჯერ არ ყოფილა არც ქართველ, არც სომეხ მოწამეთა წიგნები, არც ისაა საფიქრებელი, რომ შუშანიკს თან დაჰქონდა საკითხავად მარტვიროლოგიური წიგნები ბერძნულ ენაზე, აქ უნდა ვიგულისხმოთ მსოფლიო ეკლესიის მოწამეთა წიგნები, რომლებიც შუშანიკის დროს უკვე ყოფილა ქართულად თარგმნილი.

ქართული აგიოგრაფია დასაწყისს პერიოდში უმთავრესად პალესტინაში დამუშავებულა. ეს ჩანს, პირველ ყოვლისა, იქიდან, რომ ძველ აგიოგრაფიულ ძეგლებში ჩვენ გვაქვს ერთი და იგივე მინეოლოგიური ტიპი ან რიგი წმინდათა ხსენების დალაგება-შეწყობისა, სახელდობრ – იერუსალიმურ-პალესტინური. მერე, ჩვენ დრომდე შენახულა ეგრეთ წოდებული პ ა ლ ე ს ტ ი ნ ი ს პ ა - ტ ე რ ი კ ი ს თარგმანი,² რომელიც შესრულებულია პალესტინაში, საბას ლავრაში. აქ, საბას ლავრაში, ნათარგმნი უნდა იყოს ს ე ი თ ი ს მიერ უმეტესი ნაწილი იმ აგიოგრაფიული მასალისა, რომელსაც შეიცავს ეგრეთ წოდებული მ რ ა ვ ა ლ თ ა ვ ი , რომლის ერთ-ერთი უძველესი, 864 წლის, ნუსხა გადაუწერია გრიგოლ ხანძთელის მოწაფეს მაკარის.

1 ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I⁵. თბ.: 1980. გვ. 501-508.
2 ბრიტანეთის მუზ. Addit. 1189.

მერვე-მეცხრე საუკუნიდან ტაო-კლარჯეთში ფეხს იდგამს ქართული სამონასტრო კოლონია; აქ გაიფურჩქნა ქართული საეკლესიო მწერლობა, კერძოდ, აგიოგრაფიაც. იშხანი, მიძნადორი, შატბერდი, ხანძთა, ოპიზა და სხვა სავანეები, უმეტესად გრიგოლ ხანძთელის და მის მოწაფეთა მიერ აშენებულ-გამშვენებულნი, გადაიქცნენ ქართული მწიგნობრობის აკვნად. უეჭველია, აქ უფრო გაფართოვდა შინაარსი და მოცულობა მ რ ა ვ ა ლ თ ა ვ ი ს ა და დამზადდა პარხალური (A 95) და სვანური (A 19) ნუსხები მისი.¹ მართალია, ქართული აგიოგრაფიის შესწავლა ჯერ ხეირიანად არც კი დაწყებულია, მაგრამ ის ცოტა რამ, რაც გაკეთებულია ამ დარგში, საკმაოდ ნათელჰყოფს, რომ ქართველებს ძველად, პირველ პერიოდში, წმინდათა ცხოვრებანი უთარგმნიათ ყველა საქრისტიანო მწერლობის ენიდან, როგორც, მაგალითად, სომხური, არაბული, ასურული და ბერძნული. მეათე საუკუნემდე მათ გადმოუთარგმნიათ თითქმის მთელი ციკლი იმ დროს არსებულ ცხოვრება-მარტვილობათა არა მარტო საბერძნეთის ეკლესიისა, არამედ ქალკედონიტ-სომხების წმინდანებისაც.² ამ დროს მათ გადმოუღიათ „ცხოვრებანი“, სხვათა შორის, ისეთი წმინდანებიც, რომელნიც მოღვაწეობდნენ იმპერიის აღმოსავლეთის ნაწილში, – სპარსეთსა და დამასკო-ბაღდადის სახალიფოში, რის გამო ისინი საბერძნეთში ან სრულიად არ იყვნენ ცნობილი, ანდა მალე მიეცნენ დავიწყებას. ერთი სიტყვით, აღნიშნულ ხანაში ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა საკმაოდ მდიდრადაა წარმოდგენილი, და ამით აიხსნება ის ინტერესიც, რომელსაც ბოლო დროს იჩენს ამ დარგისადმი სხვადასხვა სამეცნიერო დაწესებულება, სხვათა შორის, ბოლანდისტი კოლეგია და ან განსვენებული აგიოლოგი P. Peeters-ი.

ძველ, პირველ პერიოდში ნათარგმნ, რედაქციას წმიდათა ცხოვრებისას, ეფრემ მცირის ცნობით, ქართულად კ ი მ ე ნ ი ერქვა.

1 მრავალთავის ნუსხები: სინას მთის №11 (X ს.), №62 (X ს.), H 341 და 535 (XI ს.); პ რ ო ხ ო რ ე ს ი (P. Peeters, De codice hiberico bibliothecae Rodleanae Oxoniensis, „Analecta Bollandiana“, t. 31). საკითხავები: 864 წლისა სინას მთაზე, A 9, 95, 1109; ათონის №57.

2 ესენი მოთავსებულია ათონ. ივერიის ხელნაწ. №57, გამოცემულია ა. ხ ა - ხ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი ს ა („Материалы по грузин. агиологии“. Москва, 1910 г.) და ი ლ . ა ბ უ ლ ა ძ ი ს („ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში“) მიერ.

ეფრემის სიტყვით, სვიმეონ ლოლოთეტმა, როდესაც ის წმინდათა ცხოვრების გადაკეთებას შეუდგა, „წინა დაიდვა ძუელი იგი [წიგნი] მონამეთად, რომელსა კ ი მ ე ნ უწოდიან, ესე იგი არს მდებარე“. ერთ-ერთი აგიოგრაფიული ტექსტის ბოლოში ის შენიშნავს, რომ „კიმენი ეწოდების პირველ ლიტონად აღწერილსა წიგნსა მონამეთასა“. იოანე ქსიფილინოსის კრებულის წინასიტყვაობაში პირდაპირაა ნათქვამი, რომ მასალა ამ კრებულისა ამოღებულია „ძუელისა კიმენისაგან“ ან „ძუელთაგან კიმენთა“. სიტყვა „კიმენი“, რომელიც განსვენებულ თ. ჟორდანისა V-VI სს. მთარგმნელის სახელწოდებად მიაჩნდა, არის ბერძნული χείμαυρος, რაც, როგორც თვით ეფრემ მცირე ამბობს, „მდებარეს“ ნიშნავს. მაშასადამე, „კიმენად“ იწოდებოდა ძველ მარტვილობა-ცხოვრებათა ხელშეუხებლად მდებარე, შეუსწორებელი და განუმარტებელი ტექსტი, რომელიც „შემოკლებით და ლიტონად აღწერილი იყო პატიოსანთა და ღირსთა კაცთაგან, სხუებრ სიტყუათათჳს არა მოღუანე ქმნილთა“. კ ი მ ე ნ ი ს რედაქციის აგიოგრაფიული მასალის თარგმნა დამთავრდა მეათე საუკუნის გასულს ექვთიმე ათონელისა და მის თანამედროვეთა კალმით.

ამა თუ იმ აგიოგრაფიულ კრებულში მარტვილობა-ცხოვრებათა გარდა შეჰქონდათ ხოლმე აგრეთვე მონამეთა და წმინდათა დღეობის დროს წარმოსათქმელი ქადაგება-შესხმანი, ეგრეთ წოდებული ე ნ კ ო მ ი ე ბ ი : თვითეული წმინდანის ცხოვრება ან მის სახელზე წარმოთქმული შესხმა ასეთ კრებულში ცალკე თავად ითვლებოდა, ასე რომ კრებულში იმდენი თავი იყო, რამდენიც წმინდანის ცხოვრება. აი, სწორედ აქ უნდა ვეძიოთ მნიშვნელობა ერთი ტერმინისა, რომელიც ძველ ქართულ მწერლობაში გვხვდება. ეს ტერმინია მ რ ა ვ ა ლ თ ა ვ ი . ივერიის მონასტრის მეათე საუკუნის ხელნაწერში №50¹ ვკითხულობთ ასეთ შენიშვნას: „თთუ-ესა სეკდენბერსა კგ: წამებაჲ ზაქარიაჲსი. ჰპოოთ მ რ ა ვ ა ლ -თ ა ვ ს ა“. გიორგი მთანმიდლის სვნაქსარიით ამაღლების შემდეგ ცისკარზე იკითხება „საკითხავი მ რ ა ვ ა ლ თ ა ვ ი ს ა გ ა ნ“. ამ ამონაწერებიდანაც ჩანს, რომ „მრავალთავად“ ისეთი წიგნი

1 რამდენიმე აგიოგრაფიული ტექსტი ამ „მრავალთავიდან“ გამოსცა აკად. ნ. მარმა, R. Graffin-F. Nau. Patrologia Orientalis, XIX, fasc. 5, Le Synaxaire Géorgien. Redaction ancienne l'Union armeno-georgienne. Paris, 1926.

იგულისხმება, რომელიც წმინდათა ცხოვრება-მარტვილობას შეიცავს. ეს უფრო ცხადია იოანე ქსიფილინოსის სიტყვებიდან, რომელიც თავისთავს „შვდთა თთუეთა შინა მოჴსენებულთა წმინდათა ცხოვრებათა და მოქალაქობათა და წამებათა და ღუანლთა ძუელისა კიმენისაგან, რომელსა ვიეთნიმე მ რ ა ვ ა ლ თ ა ვ ა დ ც ა უწოდენ“, გარდამმეტაფრასებელს ეძახის, ხოლო თავის შრომას – იმ საკითხავთა, „რომელნი მოჴქონან ძუელთა კიმენთა, ესე იგი არს მ რ ა ვ ა ლ თ ა ვ ა დ წოდებულსა წიგნსა შინა შემოკლებით და ლიტონად აღწერილთა წამებათა“, გადამეტაფრასებას. მაშასადამე, „მრავალთავი“ წმინდათა მარტვილობა-ცხოვრების კრებულს ეწოდება. ასეთი სახელი იმიტომ დარქმევია ამ კრებულს, რომ იმაში არა ერთი „ცხოვრება“ და შესხმავა, არამედ „მრავალი“. ჩვენ დღეს ვიცით ათამდე ხელნაწერი, რომელიც ან პირდაპირაა სახელდებული მ რ ა ვ ა ლ თ ა ვ ა დ , ანდა მრავალთავის ტიპისა და შედგენილობისაა.¹

როდესაც აგიოგრაფიულ კრებულთა შედგენას მიჰყოფდნენ ხოლმე ხელს, ხშირად მ ა მ ა თ ა ცხოვრებას ცალკე წიგნად გამოუშვებდნენ, ხოლო დ ე დ ა თ ა ცხოვრებას ცალკე. პირველს ეწოდებოდა პ ა ტ ე რ ი კ ი , მეორეს – მ ა ტ ე რ ი კ ი , რაც ქართულად მ ა მ ა თ ა და დ ე დ ა თ ა ცხოვრების წიგნებს ნიშნავს. ეს ჩვეულება ჩვენშიაც ჰქონიათ, რაც შემდეგიდანა ჩანს: პარხალის მ რ ა ვ ა ლ თ ა ვ შ ი (A 95), რომელშიაც მ ა მ ა თ ა ცხოვრებაც არის მოთავსებული და დედათაც, 1222-1223 გვერდზე ტექსტის ხელით მიწერილია: „პირველად, ოდეს ამას წიგნსა დაეიწყე, ესრეთ მედვა გულსა, ვითა დ ე დ ა თ ა წამებად და ცხოვრებად ოდენ დაწერო. და ვიხარკე დიდითა შრომითა და გულსმოდგინებითა, ვძებნე დედად და ესთენ ვპოვე, ვერღარა შემეძლო ძებნად; მერმე ესე მ ა მ ა თ ა ცხოვრებად, რომელი პარხალს არა ეწერა, იშხნით მოვიღე და მით გავასრულე“. ბ ო დ ლ ე ს წიგნსაცავის ქართულ მ რ ა ვ ა ლ თ ა ვ შ ი ა ც , რომელიც ძველი კ ი მ ე ნ ის აგიოგრაფიულ ტექსტებს შეიცავს, პირველ ნაწილში მოყვანილია თითქმის სულ მამათა ცხოვრება, ხოლო მეორე ნაწილში, 426 გვერდიდან, – „დედათა“ ცხოვრებანი, რომელთაც

1 K. Kekelidze. Monumenta hagiographica Georgica. t. I. p. XI-XII. „მრავალთავის“ გამოცემა ნაშთიწილი . ა ბ უ ლ ა ძ ე მ (ე ნ ი მ კ - ის „მოამბე“, XIV, 241-316).

შემდეგი წარწერა აქვთ: „ცხოვრებანი წმიდათა და სანატრელთა მონესეთა და მოღვაწეთა დედათანი“ (P. P e e t e r s , Anal. Bolland. t. 31, p. 315).

მეათე საუკუნის გასულს აგიოგრაფიაში ახალი ხანა იწყება. ძველი კ ი მ ე ნ ი ს რედაქცია, როგორც ზემოთა ვთქვით, ადრევე შეირყვნა მწვალებელთა მიერ; თან, „ლიტონად და მარტივად აღწერილი და ენითა მსოფლელთადათა შეწყობილი“, ის ველარ აკმაყოფილებდა იმ ლიტერატურულ მიმდინარეობას, რომელმაც მეცხრე საუკუნეში თავი იჩინა ბიზანტიაში და მეათეში უმწვერვალესად განვითარდა. ამიტომ საბერძნეთის ეკლესიაში იწყეს ძველი ტექსტების შესწორება და მათი გავრცობა-შემკობა. ამნაირად, აგიოგრაფიაში წარმოიშვა ახალი, მ ე ტ ა ფ რ ა ს უ ლ ი , რედაქცია. „საქმე ესე უპირატეს მოიგონა კაცმან ვინმე ფრიად სიტყვერმან“... ძველ ცხოვრებათა „ლექსითა და შეწყობითა პირად-პირადად და ჰელოვნად თავისა თვისისა მიერ შემამკობელმან და უკეთილსათქუმელად და უმჯობესად აღმწერელმან“.¹ ეს იყო ბიზანტიის გამოჩენილი მწერალი ს ვ ი მ ე ო ნ ლ ო ლ ო თ ე ტ ი , მეტაფრასტად წოდებული. საკითხი სვიმეონის მეტაფრასული მოღვაწეობის ხასიეთისა და დროის შესახებ, ამდენ ხანს მეცნიერებაში საცილობელი, საბოლოოდ გამოირკვა 1910 წელს ქართული მასალების საშუალებით, ჩვენს ხელნაწერებში აღმოჩნდა ორი დოკუმენტი: ერთი, რომელსაც ეწოდება „მოსაჯსენებელი მცირე სვმეონისათჳს ლოლოთეტისა, თხრობამ მიზეზთა ამათ საკითხავთა თარგმანისათჳს“, ეკუთვნის ეფრემ მცირეს,² ხოლო მეორე³ – იოანე ქსიფილინოსს. ამ დოკუმენტებით ირკვევა, რომ სვიმეონ ლოლოთეტს გადაუმეტაფრასებია შემოდგომა-ზამთრის (სექტემბერი-იანვარი) თვეთა წმინდანების ცხოვრება-მარტვილობანი და თავისი შრომა 982 წელს დაუწყია. ქართველებს ეს მსხვილი ლიტერატურული ფაქტი, რასაკვირველია, ვერ გამოეპა-

1 К . К е к е л и д з е . Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста. „Христиан. Восток“, т. I, стр. 344-345.

2 К . К е к е л и д з ე . Симеона Метафраст по грузинским источникам. „Труды Киевской Духовной Академии“. 1910 г., февраль; მ ი ს ი ვ ე , ბიზანტიური მეტაფრასტიკა და ქართული აგიოგრაფია. „თბილისის უნივერსიტეტის შრომები“. XXX/1 В 37-41.

3 К . К е к е л и д з ე . Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста. „Христиан. Восток“, т. I, вып. 3, стр. 325-347.

რებოდათ. ისინი იმთავითვე შედგომიან მეტაფრასული აგიოგრაფიის თარგმნას, ასე რომ, მეათე საუკუნის გასულს ქართულ აგიოგრაფიაში საფუძველი დადებია მეტაფრასულ ჟანრს ექვთიმე ათონელის ხელით. როგორც ეფრემ მცირის მოწმობისა და ხელნაწერთა მინაწერებიდან ვგებულობთ, სვიმეონ ლოლოთეტის მეტაფრასები, ექვთიმეს გარდა, ქართულად უთარგმნიათ: დავით ტბელს, სტეფანე სანანოძეს, გიორგი მთაწმიდელს, ეფრემ მცირეს, თეოფილე ხუცესმონაზონს, არსენ ვაჩესძესა და იოანე პეტრინს. თუ რა მეტაფრასები თარგმნეს დასახელებულმა პირებმა, ამის შესახებ ლაპარაკი იყო ზემოთ, მათი სამწერლო მოღვაწეობის მიმოხილვისას;¹ ყველაზე მეტი შრომა ამ შემთხვევაში ეფრემ მცირეს გაუწევია.

სვიმეონ ლოლოთეტმა თავისი შრომა, როგორც ვთქვით, იანვრის თვით გაათავა. მეცნიერებამ მეტაფრასული მწერლობის შესახებ მეტი არა იცოდა რა. 1912 წელს ჩვენ გამოვაქვეყნეთ ერთი ქართული დოკუმენტი, რომელიც გვამცნობს, რომ დანარჩენი შვიდი თვე გადაუმეტაფრასებია იოანე ქსიფილინოსს, რომელიც თავის შრომას 1081 წელს შედგომია.² ეს ცნობა სრულიად ანაზღაურული აღმოჩნდა ბიზანტიის მწერლობის ისტორიაში, ამიტომ მან ერთგვარი სენსაცია გამოიწვია დაინტერესებულ წრეებში.³ ყველაზე საყურადღებო შეიქნა ის, რომ ქსიფილინოსის შრომა, რომელიც ბერძნულ ენაზე არ შენახულა, ქართულად თითქმის მთლიანადაა დაცული, ასე რომ შესაძლებელი ხდება ბიზანტიის საშუალო საუკუნეების მწერლობის ისტორიის ერთ-ერთი მსხვილი დეფექტის შევსება. ქართულად ეს მეტაფრასები უთარგმნიათ მეთორმეტე საუკუნეში, მეფე დიმიტრის დროს (1125-1154 წწ.), საფიქრებელია, გელათის მონასტერში. დანამდვილებით ვერ ვიტყვით, ვინ გადმოთარგმნა ეს კაპიტალური შრომა, მაგრამ, თუ თარგმანის ხასი-

1 იხილ. აგრეთვე ჩ ვ ე ნ ი „Monumenta hagiographica Georgica“, t. I, p. XXVII-XXV.

2 Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста. „Христиан. Восток“, т. I, вып. 3, стр. 325-347.

3 Акад. В. Л а т ы ш е в. Четъи-Миней Иоанна Ксифилина, „Известия Академии Наук“, 1913 г., стр. 221-240; Житие св. епископов херсонских в грузинской Минее. „Известия Археологической Комиссии“, вып. 49, стр. 75-83; Византийская царская Миней. „Записки Акад. Наук по истор. Филолог. отд.“, т. XII, №7, Петерб., 1915 г., стр. 20-27, 100-117.

ათს გავითვალისწინებთ,¹ დაბეჯითებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის გამოსულია პეტრინონის სალიტერატურო სკოლიდან და იოანე პეტრინის ერთ-ერთ მახლობელ შეგირდს ეკუთვნის.

თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მაკარი მესხის მიერ მეცამეტე საუკუნეში ასურული ენიდან ნათარგმნ თუ გადმოკეთებულ პეტრე მაიუმელის ცხოვრებას, ანდა XVII-XVIII სს. არქიმანდრიტის იოაკიმე მთაწმიდლის მიერ ბერძნული ენიდან გადმღებულ თეოდორე სალოსის (სერბიელის) ცხოვრებას,² შეიძლება ითქვას, ქსიფილინოსის კრებულით დამთავრდა ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფიის ისტორია. მერე არაფერი მნიშვნელოვანი ამ დარგში ქართულ მწერლობას არ შესძენია, ვინაიდან თვით ბიზანტიის აგიოგრაფიის ისტორიაც მეტაფრასული პერიოდით დამთავრდა და XI-XII საუკუნეების შემდეგ იქაც არაფერი ახალი აღარ გაკეთებულა.

* * *

როგორც ყველა ქრისტიან ერებს, ქართველებსაც გამოუჩნდათ თავისი საკუთარი წმინდანები; ამათი „ცხოვრებანი“ და „მოქალაქობანი“ აღუწერიათ თვით ქართველებს, აგრეთვე თხრობანი ამა თუ იმ ქართული დღესასწაულის შესახებ. ასე რომ, ჩვენშიაც შექმნილა ყველა ის პირობა, რომელმაც ხელი შეუწყო ორიგინალური აგიოგრაფიის აღმოცენებასა და განვითარებას. ეს დარგი თითქმის თანამედროვეა ქართული საეკლესიო მწერლობის დასაწყისისა, თუმცა არ შეგვიძლია არ აღვნიშნოთ, რომ ჩვენში საკუთარ ქართველთა წმინდანების ცხოვრების აღწერისათვის, როგორც ჩანს, თავდაპირველად მაინცდამაინც არ ზრუნავდნენ. ჯერ კიდევ გრიგოლ ხანძთელის ბიოგრაფი, გიორგი მერჩული, სწუხდა, რომ კლარჯეთის წმინდა მამათა „სიმჴნჴ მოთმინებისად და სინმიდით

1 იხ. ამის შესახებ ჩვენ „Monumenta hagiographica Georgica“, t. I, p. XX-VI-XXX. აქ ჩვენ ვამტკიცებდით, რომ მთარგმნელი ამ შრომისა არის იოანე პეტრინი, მაგრამ ახლა უნდა უარვყოთ ეს: პეტრინის დროს ითარგმნებოდა ჩვენში სვიმეონ ლოლოთეცის შრომა. იოანე ქსიფილინოსი კი ჯერ ცნობილი არ იყო; წინააღმდეგ შემთხვევაში თავის პოლოსს, რომლსაც საფუძვლად სვიმეონის მეტაფრასები უდევს, იოანე პეტრინი არ შეწყვეტდა იანვარზე, რომელზედაც შეუწყვეტია თავისი მეტაფრასები სვიმეონსაც, არამედ ბოლომდის განაგრძნობდა. თან პეტრინი დიმიტრის მეფობას არ უნდა მოსწრებოდეს.

2 Е. Такайшвили. Описание, I, 584, II, 244; Ф. Жордания. Описание, I, 355.

შრომად უფლისა სათნოდ და სასწაულთა მათთა სიმრავლენი ქუეყანასა მათ ქართლისასა აღუწერელობითა დაშქირდესო“ და ამისთვის „სასწაულნი მათნი ჟამთა სიმრავლისაგან მიეცნეს სიღრმესა დაღიწყებისასაო“ (გვ. ბ). რაჟდენ პირველმონმის ც ხ ო ვ რ ე ბ ი ს ავტორი ამბობს: საქართველოში იმდენი წმინდანი გამობრწყინდა, რომ „დამაკლებს მე ჟამი აღრიცხვად სიმრავლესა მათსა“; ზოგი მათგანი „აღწერილ არიან წიგნსა შინა უწყებისა მათისასა“, მაგრამ არიან ისეთნიც, „რომელნი ჩუენ არა უწყით და ზეცას აღწერილ არიან წიგნსა შინა ცხოველთასაო“.¹ უფრო მეტ ცრემლებს ღვრის აგიოგრაფიული გულგრილობისათვის კათოლიკოსი ნიკოლოზ გულაბერიძე (1150-1178). ბერძენთა შორისო, ამბობს ის, დღესაცა „იხილვების ესვითარი საქმე, რამეთუ რაამცა რაამე უცხოოდ და საკვრველი საქმე საცნაურ იქმნეს, მყის მასვე ჟამსა შინა მეყსეულად აღწერენ, და ესრეთ სიმტკიცედ და საწსენებელად მომავალთა ნათესავთათვს ძეგლად წარუწყმედელად დაუტოებენ. ხოლო უკუეთუ საღმრთოთა მოქმედებათათვს გინათუ ხატთაგან იქმნეს რაჲ, ანუ თუ ჯუარისა, გინათუ ნაწილთაგან წმიდათასა, ანუ თუ სხეულსავე შორის მყოფთა წმიდათა კაცთაგან, რადღა უკუე საწმარ არს სათქუმელად, თუ ვითარ კნინოდენსაცა არარას დაუტოებენ აღუწერელად და არცა ვიდრემე მისცემენ უფსკრულსა დაღიწყებისასა. ხოლო, ვითარცა მრავალგზის ვთქვ, ესევეითარისა მოქმედებისაგან ყოვლად უცხონი არიან და უმეცარნი ნათესავნი ესე ქართველთანიო“. სვეტიცხოველისაგან იმდენი სასწაულები ქმნილაო, განაგრძობს ის, რომ. „უკუეთუმცა ვის აღწერნეს, ვითარცა არს ჩუეულებად ბერძენთა ნათესავისაჲ, არამცა უკუე დაიგია სოფელმან ყოველმან აღწერილი წიგნებო“.² მიუხედავად ასეთი მოვლენისა, ქართული ორიგინალური აგიოგრაფია მეტად საყურადღებოდ დარგია ჩვენი ძველი მწერლობისა, რომელსაც, წმინდა აგიოგრაფიულ ინტერესს გარდა, თან ახლავს უაღრესი შემეცნებითი ისტორიული მნიშვნელობა³ და მხატვრული თხრობის ზემოქმედება.

1 „საქართ. სამოთხე“, გვ. 171.

2 ვ . კ ა რ ბ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი . საკითხავი სუეტიისა ცხოველისა, კუართისა, საუფლოისა და კათოლიკე ეკლესიისა, გვ. 102-103; „საქართვ. სამოთხე“, გვ. 104-105; კ . კ ე კ ე ლ ი ძ ე . ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან. ცხოვრება ილარიონ ქართველისა, „თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე“, I, გვ. 42-43.

3 აკად. ი ვ . ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი , ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, მეორე გამოცემა, გვ. XIII-XIV.

„წმინდა ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა¹

წინასწარვე მოკლედ გადმოგცემთ ძირითად სათქმელს:

ქართული ლიტერატურის ისტორია უნდა დავიწყოთ „წმინდა ნინოს ცხოვრებით“ (და არა „შუშანიკის წამებით“). ანდა, ნებისმიერი სხვა ნაწარმოებით, ოღონდ „წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან“ უნდა გამოიყოს უძველესი შრეები და შესაბამისად – გვიანდელი ჩანართებიც. დღემდე ჩატარებულ კვლევა-ძიებათა საფუძველზე რამდენადმე მაინც შეიძლება მოვახდინოთ რეკონსტრუქცია „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ უძველესი სახისა და მისი სწავლება ამგვარი სახით უნდა დაინერგოს საშუალო სკოლაშიც და უმაღლეს სასწავლებლებშიც.

საკითხის ამგვარი დაყენება ან, თუნდაც, საამისო ცალკეულ წინამძღვრებზე მითითება ახალი არაა. „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ უძველესი შრეების არსებობას ვარაუდობდნენ თვით ის მეცნიერებიც კი, რომლებიც მთლიანობაში მას გვიანდელ, მე-9-10 სს-ის ნაწარმოებად თვლიდნენ.

ჯერ კიდევ დ. ბაქრაძე „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ შექმნას მე-4-5 საუკუნეებში ვარაუდობდა, ხოლო ე. თაყაიშვილი მას მე-7 საუკუნეს მიაწერდა, რასაც დღესაც უჭერენ მხარს (ვ. წულაია). ასევე ნაწარმოების ადრეულობას ამტკიცებდნენ პ. ინგოროყვა, მ. თარხნიშვილი და ი. ლოლაშვილი (ამ შემთხვევაში მთავარია, რომ მე-9-10 საუკუნეებით დათარიღება უდავოდ აღარ ითვლებოდა). მ. ვან-ესბროკი უძველეს ქართულ მრავალთავთა ანალიზის საფუძველზე ასკვნის, რომ წმ. ნინოს კულტის არსებობა მრავალთავებში მე-6 საუკუნიდან ჩანსო (ეს კი გზას უხსნის კიდევ უფრო ადრეული არსებობის შესაძლებლობასაც). ეს თვალსაზრისი გაიზიარა ე. მეტრეველმა. ამავე გზით კიდევ უფრო ადრეულად დათარიღებას გვთავაზობს თ. მგალობლიშვილი. ასეთივე თვალსაზ-

¹ ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთეკა). III. ძველი ქართული ლიტერატურა. თბ.: 2009, გვ. 73-76.

რისს გამოთქვამს მ. ლორთქიფანიძე. გ. მელიქიშვილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ძირითადად უძველეს სარწმუნო წყაროებს ხედავს. ქართლის მოქცევის შესახებ არსებული წყაროების მრავალი ახალი ინტერპრეტაცია წარმოგვიდგინა ზ. ალექსიძემ. ზემოაღნიშნული თვალსაზრისით არაერთი საყურადღებო საკითხი გაშუქებულია ბ. გიგინეიშვილის, ქ. ცხადაძის, რ. ბარამიძის, ა. ბოგვერაძის, ა. აბდალაძის, ვ. გოლიაძის, ლ. პატარიძის, ნ. აფციაურის, ლ. ალექსიძის და სხვათა გამოკვლევებში. მაგრამ საგანგებოდ და მრავლისმომცველად აღნიშნული კუთხით იგი გაშუქებულია მ. ჩხარტიშვილის მონოგრაფიაში – ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები („ცხოვრებაჲ წმინდისა ნინოსი“, თბ., 1987 წ.), რომლის ცალკეული ნაწილები ადრევე ქვეყნდებოდა.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“, თუ მისი ცალკეული ნაწილების, მე-9-10 სს-ზე ადრეული სახით დათარიღება დღეს სრულიად რეალურად უნდა ჩაითვალოს, ხოლო წმ. ნინოს კულტის წარმოშობის მე-9 საუკუნისათვის მიწერა მეცნიერულ ანაქრონიზმად უნდა მივიჩნიოთ.

შესავალში ყველა არგუმენტის განხილვა ან გადმოცემა ჩვენს მიზანს არ შეადგენს (ეს მოცემული გვაქვს ქვემოთ). აქ მხოლოდ ზოგად მომენტებს შევხებით.

დღემდე ქართულ მწერლობას ვინყებთ „შუშანიკის წამებით“. მისი დაწერის დრო კარგადაა დათარიღებული: 476-481 წწ. (ლ. ნ. ჯანაშია). „შუშანიკის წამება“ თვითონ შეიცავს ცნობებს, რომელთა მიხედვით, სულიად ცხადია, რომ მასზე ადრეც უნდა არსებულიყო სხვა ძეგლები ქართული ქრისტიანული მწერლობისა. მრავალგზის ყურადღებული ფრაზა – შუშანიკი იყო „მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა-იგი ვთქვით, სიყრმითგან თვისით“, – გულისხმობს რაღაც სხვა ნაწარმოებს და არა ამავე ნაწარმოების თითქოსდა დაკარგულ შესავალს. თუ რა სახის უნდა ყოფილიყო ეს ნაწარმოები, რომელშიც საუბარი იქნებოდა ბავშვობიდანვე შუშანიკის ღვთისმოშიშობაზე, ამის შესახებ სხვადასხვა ვარაუდი არსებობს. ჩვენი აზრით, აქ უნდა იგულისხმებოდეს საფლავისპირა საკითხავი ანუ ენკომია-ეპიტაფია, რომელიც უნდა წარმოეთქვა შუშანიკის დაკრძალვისას იაკობს, ვითარცა მის სულიერ მოძღვარს, რომელსაც მართებდა სიკდილისშემდგომ წესთა აღსრულება სასახლის

ეპისკოპოს აფოცთან ერთად. ბუნებრივია, რომ ამგვარ ენკომიაში ყურადღება გამახვილებულიყო შუშანიკის ბავშვობისდროინდელ ამბებზე, რომელთა მომსწრე თვითონ იაკობი იყო. ეს საკითხავი დაინერებოდა შუშანიკის კანონიზაციამდე (ანუ წმინდანად შერაცხვამდე), ხოლო „წამება“ კანონიზაციის შემდეგ შეიქმნებოდა.

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

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

ქრისტიანობა როცა დამყარდა, როცა ჩამოყალიბდა ეკლესია, მეტადრე შემდეგ, როცა შეიქმნა ეროვნული ღვთისმსახურება, უმთავრესი ეროვნულ-სადღესასწაულო საკითხავები, უპირველეს ყოვლისა, ქართლის მოქცევასა და წმ. ნინოს უნდა დაკავშირებულიყო. ბიზანტიური და სხვათა (სომხური, ბულგარული) ეორტალოგიური ანუ სადღესასწაულო კალენდრებიდან ვხედავთ, რომ ქვეყანათა მოქცევა იდღესასწაულებოდა მასთან დაკავშირებული უმთავრესი სასწაულების აღნიშვნით. ბიზანტიაში ასეთად ითვლებოდა, მაგალითად, „გამოჩინებად ჯუარისად“, რომელიც ბიზანტიის დედოფალ ელენეს გოლგოთის მთაზე ყოფნასთან იყო დაკავშირებული (ამ საკითხავის უძველესი ქართული თარგმანი შემონახული გვაქვს „სინურ მრავალთავში“). „წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან“ კარგად ჩანს, რომ ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ყოფილა ჯვართა აღმართვის სასწაულმოქმედებანი. ამასთანავე, არსებული მყარი ტრადიციით, ჯვრის აღმართვის საკითხავს „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ გამოცალკევებული სახე ჰქონია. ჯვრის დღესასწაული ცალკეა შეტანილი იოანე-ზოსიმეს კალენდარშიც (კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. მე-5). ყოველივე ამის საფუძველზე ერთ-ერთ უძველეს ნაწარმოებად მიგვაჩნია „აღმართებისათვის პატიოსნისა და ცხოველმყოფელისა ჯუარისა მცხეთას“ (ჭ. გვ. 147).

როდისთვის შეიძლება ვივარაუდოთ მისი შექმნა ანდა ეკლესიაში მასზე საკითხავის დანესება? ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ამბების აღწერა მიენერებათ წმ. ნინოს თანამედროვეებს – სალომე უჯარმელსა და პეროჟავრ სივნიელს, თვით მეფე მირიანს, იაკობს, სიდონიას თუ აბიათარს. ეს საკითხის ერთი მხარეა. როგორც არ უნდა გადაწყდეს მათი ავტორობა, მაინც გასარკვევი რჩება ცალკეულ თხრობათა საეკლესიო საკითხავად დანესება. შეიძლება ეს ვატანგ გორგასლის დროისთვის გვევარაუდნა, როცა სრულყოფილად ჩამოყალიბდა ქართული ეკლესია.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ თავდაპირველად ეკლესიაში ღვთისმსახურნი საბერძნეთიდან მოუწვევიათ. თანაც ეროვნულ ღვთისმსახურებას უპირისპირდებოდა დიდად გავრცელებული ე. წ. ტრილინგვისტური თეორია (რომელიც მხოლოდ სამ წმინდა ენას აღიარებდა: ბერძნულს, ლათინურს, ებრაულს). მაგრამ, მეორე მხრივ, ფრიად დამაფიქრებლად გვესახება „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ ჩართული „ათი სიტყუა“ ანუ ქართული დეკალოგი, ათი მცნების ქართული სახე, რომელიც სახარებას ემყარება. „დეკალოგი“ თვით წმ. ნინოს ჩვენებაში ეუნყა და სწორედ ამიტომ უნდა ჩაერთოთ იგი ნაწარმოებში. შეუძლებელია იგი გვიანდელი ბელეტრისტული ფანტაზიის ნაყოფად მივიჩნიოთ. ქართულ დეკალოგს, რომელიც ცნობილი „ათი მცნებისაგან“ განსხვავებით სახარებას ემყარება, გვერდით უდგას „ქართული თარგუმი“ ანუ ბიბლიის მოკლე განმარტებითი გადმოცემა, რომელიც „წმინდა ევსტათი მცხეთელის ნამებაშია“ დადასტურებული.

ჯვრის აღმართვა მოასწავებდა ქრისტიანობის გამარჯვებას. ამას გამოხატავდა ის სამი ჯვარი (მცხეთის-ჯვრის, თხოთის მთის და უჯარმისა), რომლებიც სპეციალურად მოჭრილი საჯვარე ხისაგან გააკეთეს. საჯვარე ხე მოუჭრიათ 25 მარტს ანუ ხარების დღეს. სპეციალურმა შესწავლამ გვიჩვენა, რომ აქ ასახულია უძველესი ეორტალოგიური პრაქტიკა. იგივე ითქმის იმის თაობაზედაც, რომ ჯვარი აღუმართავთ 7 მაისს. ესაა დღე „გოლგოთას გამოჩენისა ზეით პატიოსანისა ჯუარისა“.

სამი ჯვარი გამოხატავდა სამებას, ქრისტიანული ერთარსება ღვთაების „სამზეობას“ („ტრისელიოს“). უმთავრესი იყო ძლევის ჯვარი („ძლევად“). გავიხსენოთ პეტრიწონის ძირითადი ტაძრის

გუმბათზე აღმართული ჯვარი წარწერით: „იესო ქრისტე „ძლევა“, რომელიც სამხედართმთავრო, საზოლავრო ჯვარი კი არა, არამედ საგუმბათო ჯვარია, ძლევა მოსილების შინაარსით, როგორც ღვთისმშობლის სახება იყო სხვადასხვაგვარი (ოდიგიტრია, ელეუსა და სხვა), ისევე სხვადასხვაგვარი იყო ჯვარიც (ჯვარცმისა, ვედრებისა, ქადაგებისა, ძლევა და სხვა). მცხეთის თავზე აღმართული ჯვარი, უპირველეს ყოვლისა, ჯვარცმას გამოხატავდა. ეს მთა ქართულ გოლგოთად ითვლებოდა. ღვთისჩენას მოასწავებდა თხოთის მთის ჯვარი, ხოლო სამოციქულო ქადაგების მიზანს – უჯარმის ჯვარი. ყველა მათგანის პირველსახე იყო ჯვარი ვაზისა, რომელიც წმ. ნინომ მაყვლოვანში დადგა და ამით უკვე გამოხატა ღვთისმშობლის მფარველობის იდეა, რადგან მაყვლოვანი ღვთისმშობლის სიმბოლო იყო.

ასე რომ, ჯვრის საკითხავიცა და ჯვრის დღესასწაულიც ორგანულად არის გადაჯაჭვული ქართლის მოქცევის უძველეს ამბებთან და შეადგენს „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ უძველეს ნაწილს.

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

ერთ-ერთი ძირითადი და უძველესი უნდა ყოფილიყო საკითხავი სვეტიცხოვლისა. იგი, ერთი შეხედვით, თითქოს გამოცალკეებული სახით არაა წარმოდგენილი „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში. სინამდვილეში, ცალკე საკითხავად უნდა მივიჩნიოთ ნაწარმოების ის ნაწილი, რომელსაც ეწოდება „აღშენებისათვის ეკლესიათამსა“, რომელშიც მოთხრობილია სვეტიცხოვლის აღმართვა. მთელი ეს თხრობა საკმაო მიახლოებით განმეორებული აქვს გელასი კესარიელს. ცალკე საკითხავის არსებობის დამადასტურებლად მიგვაჩნია აგრეთვე გიორგი მესამისა და თამარისდროინდელი კათალიკოსის ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავი სვეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოდისი და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“. სვეტიცხოველი წმინდა ნინოს ლოცვით აღიმართა, ვითარცა პირველი ქართული ტაძრისა და მთელი ქარ-

თული ეკლესიის ბურჯი, „დედაბოძი“. სვეტიცხოვლის აღმართვა ქართული ეკლესიის დაფუძნებას მოასწავებდა. სვეტიცხოველი 12 მოციქულის სახელზე აშენდა. აქ იყო ქართველთა წმიდათა წმიდა. სვეტიცხოვლის ნათლის სვეტად დაფუძნება ეხმიანება ეპისტოლეთა წარმოდგენებს (I, ტიმოთ., 3.15), მაგრამ არსებითად ეს საკუთრივ ქართული სინამდინდეა. იგი სიუჟეტურადაც „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ორგანულ ნაწილად გვესახება.

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

აქ, სხვებთან ერთად, არ ჩანს თხოთის მთაზე მზის დაბნელების ეპიზოდიც. იგი შედის „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ყველა რედაქციაში. მართალია, ამ ეპიზოდს ტექსტობრივად ეტყობა კვალი გვიანდელი რედაქტირებისა, მაგრამ ეს ვერ უკარგავს მას სახეს სრულიად გამოცალკევებული ერთეულისა. ეპიზოდი ჩანს ყველა ძირითად ადრინდელ ბერძნულ წყაროში, რომლებიც ქართლის მოქცევას შეეხება (გელასი კესარიელი, რუფინუზი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, ერმია სოზომინე, თეოდორიტე კვირელი). მას იცნობს მოვსეს ხორენაციც. ესენი კი მე-4-5 სს-ის ავტორები არიან.

მზის დაბნელების ეპიზოდის ფუნქციაა მზის ღმერთობის განქიქება. მირიანის მოქცევა არ მოჰყოლოა არმაზის მსხვრევას, იგი მოჰყვა მზის დაბნელებას. საქმე ისაა, რომ არმაზის კულტი სპარსელთაგან იყო დამკვიდრებული. საყურდღებოა ივ. ჯავახიშვილის მითითება, რომ არმაზის მსხვრევის შემდეგ მისი კვალი ქართველთა შეგნებაში გამქრალაო (ხოლო მზის კულტი კვლავ მძლავრობდა).

ქრისტიანობის მიღება ითხოვდა, რომ წარმართული მზის კულტი შეცვლილიყო სულიერი ნათლის კულტით (რასაც გამოხატავდა მაცხოვრის საღვთო სახელი – „მზე სიმართლისა“). მოვსეს ხორენაციის მიერ მზის დაბნელების ეპიზოდის გადმოცემა ეწინააღმდეგება სომხურ წყაროთა ცნობას – მირიანმა ქრისტიანობა გრიგოლ განმანათლებლის რჩევით მიიღო. თვითონ მოვსეს ხორენაცთან გრიგოლი არ გვევლინება უშუალოდ ქართლის მომქცე-

ვად. მას უფრო ეკლესიის ორგანიზება მიეწერება. ამიტომაც არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ იგი არ გადმოსცემს სვეტიცხოვლის აღმართვის ამბებს, რომელიც ეკლესიის დაფუძნებას გულისხმობს. არადა, ეს ეპიზოდი წარმოდგენილია ბერძნულ წყაროებში.

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

იგივე უნდა ითქვას არმაზის მსხვერვის ეპიზოდზეც. ფრიად საყურადღებოა მითითება, რომ როცა ეს მოხდაო. „თუე იყო მეექუსე და დღე მეექუსე“. თვეთა რიცხოვრივი დახასიათება უძველეს ტრადიციას წმნოაჩენს. მაგრამ „შატბერდის კრებულის“ შედგენის დროს (მე-10 ს.), ეტყობა, ეს გაუგებრობას ბადებდა, რითაც უნდა აიხსნას განმარტების შემცველი დანართი: „ოდეს-იგი ევმანუელ თაბორს მამისა ხატი უჩვენაო“. ამ განმარტებაში იგულისხმება ფერისცვალების დღე. თვეთა ლათინური სახელწოდებანი კი ჩვენში მე-9-10 ს.ს.-ში შემოდის. ასე რომ, აქ ჩანს ქრონოლოგიის ორი პლასტი: ძველი და ახალი. ძველის არსებობა შესაბამისი ეპიზოდის სიძველეს მოასწავებს.

„წმინდა ნინოს ცხოვრებას“ მნიშვნელოვანი რედაქციული ცვლილებანი განუცდია. ბევრი რამ ამ მხრივ უკვე წარმოჩენილია (კ. კეკელიძე, ქ. ცხადაძე, დ. მენაბდე, მ. ჩხარტიშვილი). რედაქციულ ცვლილებათა ახსნაც არსებითად ხერხდება თუნდაც იმით, რომ ეს ნაწარმოები ქართული ქრისტოლოგიის საფუძველთა-საფუძველი იყო. თავდაპირველად „წმინდა ნინოს ცხოვრება“, ვითარცა საკითხავთა გამაერთიანებელი, უნდა შექმნილიყო, როგორც ლიტურგიული ძეგლი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲსთაჲ“ მისი დაკავშირება და შესაბამისი რედაქციული დამუშავება ხდებოდა ქართული ქრისტოლოგიური ისტორიოსოფიის საფუძველზე. მის ახლებურ გადამუშავებას ახდენს ლეონტი მროველი „მეფეთა ცხოვრების“ (ვახილიაგრაფიის) საისტორიო ჟანრის თაობაზე.

არსენ ბერმა (მე-12 ს.) იგი მეტაფრასტიკის მოთხოვნათა მიხედვით გადაამუშავა, ხოლო ნიკოლოზ გულაბერისძემ თამარის ეპოქის რელიგიურ-სახელმწიფოებრივი იდეალების შესატყვისად. ასე გრძელდება ვახუშტი ბაგრატიონამდე. შემდეგ წმინდა ნინოს ახლებური განსახოვნება მკვიდრდება: ა. წერეთლის პოეზიაში, ვ.ბარნოვთან, გრ. რობაქიძესთან, ნ. სამადაშვილის, ა. კალანდაძის

და მ. მაჭავარიანის შემოქმედებაში, თუ დღევანდელ ახალგაზრდა შემოქმედთა ლირიკაში.

ასე იქცა წმინდა ნინოს სახე და მთელი მხატვრული სამყარო „წმინდა ნინოს ცხოვრებისა“ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პარადიგმად ქართული სახისმეტყველებისათვის.

რეკონსტრუქციისათვის საჭიროა სხვადასხვა მომენტის გათვალისწინება: 1. არსებული რედაქციების ურთიერთშეპირისპირებით არა მხოლოდ საერთო მომენტის წარმოჩენა, არამედ იმის გათვალისწინებაც, რომ შესაძლებელია გვიანდელი რედაქცია რომელიმე ეპიზოდს უფრო ადრეული სახით შეიცავდეს; 2. ტექსტის შინაგან სტრუქტურულ და ენობრივ თავისებურებათა გათვალისწინება; 3. ქართულ რედაქციათა მონაცემების შეჯერება სხვა ქართული, აგრეთვე ბერძნული და სომხური წყაროების ჩვენებებთან; 4. ეპიზოდთა შინაარსის კულტურულ-ისტორიული და ქრისტოლოგიური ანალიზი; 5. საკითხავებად გამოყენებულ ეპიზოდთა ლიტურგიკულ-ეორტალოგიური შესწავლა; 6. ტექსტში მოცემულ ქრონოლოგიურ მითითებათა განხილვა ძველ-ქართული ნელთადრიცხვის ისტორიულად ურთიერთმონაცვლე სხვადასხვა სისტემის გათვალისწინებით.

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

ესაა საერთო სტრუქტურის სქემა, რომელიც, ცხადია, შემდეგშიაც დაზუსტდება მომავალ კვლევა-ძიებთა საფუძველზე, რაც კვლავაც უნდა დამყაროს ლიტურგიკულ-ეორტალოგიურ პრინციპს. ზემოაღნიშნულ პრინციპთა კვალობაზე ხდება ეპიზოდთა შინაგანი შინაარსობრივი გაცხრილვაც.

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

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

ჰაგიოგრაფები და ჰიმნოგრაფები¹

დამოუკიდებელი ესთეტიკური ღირებულება სასულიერო ლიტერატურის ორ დარგს აქვს – ჰაგიოგრაფიას და ჰიმნოგრაფიას. უცხოელ მკითხველთაგან ალბათ ცოტა ვინმეს თუ სმენია, მაგრამ სამეცნიერო წრეებში აღიარებულია, რომ მეოთხე-მეთორმეტე საუკუნეთა ქართული ჰაგიოგრაფიაც და ჰიმნოგრაფიაც იმ რანგის ლიტერატურაა, რომლითაც ნებისმიერ ქრისტიანულ ქვეყანას შეეძლო თავი მოეწონებინა. ამას გადაჭარბებად და ჩემი პატრიოტული გრძნობების გადმოღვრად ნურავინ მიიჩნევს.

ამჯერად ჩვენ გვმართებს კვლავ და კვლავ ვახსენოთ დამოუკიდებელი ესთეტიკური ღირებულება და, ამასთან, დროებით ისიც დავვიწყოთ, რომ ჰაგიოგრაფიული და ჰიმნოგრაფიული ნაწარმოებები მეტწილად საეკლესიო საკითხავებად ან ლიტურგიკული საჭიროებებისათვის იქმნებოდა (არ მინდა კადნიერ შედარებას მივმართო, მაგრამ, ბოლოს და ბოლოს, „ფსალმუნნიც“ ამავე საჭიროებისათვის გამოიყენება დღემდე).

ქართველი ავტორები (ყოველ შემთხვევაში – მათი უმეტესობა) სულიერების მაღალ საფეხურზე დგანან და, ამასთანავე, წმინდა მხატვრულ ამოცანათა გადანყვეტასაც დიდ ყურადღებას უთმობენ. შეიძლება ითქვას, არანაკლებს, ვიდრე ნებისმიერი ქრისტიანული ქვეყნის ჰაგიოგრაფიისთვის სავალდებულო ნორმების დაცვას.

აქ ჩვენ უნდა გავიხსენოთ, რომ, მსგავსად შუა საუკუნეთა საეკლესიო ფერწერისა და ხატწერისა, რომელთა ფარგლებში გარდუვალ წესად იყო მიღებული მაცხოვარის, ღვთისმშობლის, ანგელოზების, წმინდანების გამოსახვისას მზა საერთაშორისო სქემებისა და შაბლონების გამოყენება, ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურაც სრულიად გარკვეულ ტრაფარეტებს ემორჩილებოდა: წმინდანის მშობლები, მისი შობა, აღზრდა, ბავშვობიდანვე გულში

1 რ. თ ვ ა რ ა ძ ე . ქართული ლიტერატურის ისტორია (მოკლედ მოთხრობილი უცხოელთათვის). ნაკვ. I. თბ.: [2001]. გვ. 104-133.

ამოჭრა ქრისტიანული იდეალებისა, მათთვის თავის დადების მზაობა, წმინდა ცხოვრება, მოუწყინარი მარხვა, ღოცვა, ხორცთა განლევა, ღვანლთა აღსრულება, სასწაულები, მარტვილის ცხოვრების შემთხვევაში – ტანჯვა-წამების სულგრძელად მოთმენა, ღირსეული აღსასრული...

ამგვარი ტრაფარეტი მარტვილის, წმინდანის ცხოვრებას სქემატურობის ბედით დაღს ასვამდა და ასეთ ვითარებაში წარიხოცებოდა ამა თუ იმ პერსონაჟის ინდივიდუალობა, მისი პიროვნული თავისებურებანი, სწორედ ის, რაც მომხიბვლელობას ანიჭებს ნებისმიერ მხატვრულ ნაწარმოებს. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, მკითხველის წინაშე გაკრთებოდა წარმავალის, მედინის ფერადოვნებისა და მრავალგვარობისაგან განძარცვული წარუვალი საწყისი სამარადისო ნეტარების მყარი გარანტიითურთ.

ყოველივე ამის წამკითხველმა არ უნდა იფიქროს, თითქოს მხატვრულ ამოცანათა დამუშავებას გამოდევნებული ქართველი ჰაგიოგრაფები საერთოდ უარს ამბობდნენ ნაგულისხმევ შაბლონებზე, თუ შეიძლება ასე ითქვას, საერთაშორისო ნორმებზე. ასე რომ მომხდარიყო, ჰაგიოგრაფიის ნაცვლად რაღაც სხვა სახის პროზას მივიღებდით. საგულისხმო ის არის სწორედ, რომ ისინი ახრხებდნენ ჰაგიოგრაფიისთვის დაწესებული საერთაშორისო ნორმებიც დაეცვათ, ამ ჟანრისთვის საგულდაგულოდ დადგენილ ტრაფარეტებსაც არ გადასცდენოდნენ და, ამასთან ერთად, არ გაეწირათ პერსონაჟთა განუმეორებელი ინდივიდუალობა, მათი პიროვნების, მათი ხასიათის თავისებურებანი, ესე იგი – წმინდანთა სქემატური გამოსახულებების ნაცვლად მათი უაღრესად ცოცხალი, კოლორიტული პორტრეტები შეექმნათ.

განდევილად გასვლა, მეუდაბნოეობა, სოფლის მოძაგება, ასკეტიზმის ამაზრზენი ფორმები – ხორცთა განლევა, ხორცთა მოკვდინება... როგორც ვნახეთ, ყოველივე ამის მსოფლმხედველობრივ საფუძველს წარმოადგენდა ზეცისა და მიწის, სულისა და სხეულის დუალიზმის მოძღვრება, ღვთაებრივსა და ხილულ სამყაროს შორის განრღვეული თვალგადაუწვდენელი უფსკრული, მატერიალურის დასახვა არა მხოლოდ არა-არსად, არამედ – ბოროტებადაც. ამ იდეებით სულდგმულობდა ადრეული შუა საუკუნეების ყოველი ქრისტიანული ქვეყნის მწერლობა და ხელოვნება.

ქართველი ავტორები ახერხებენ ჰაგიოგრაფიის საერთაშორისო ნორმებიც დაიცვან, ამ ჟანრისთვის საგულდაგულოდ დადგენილ ტრფარეტებსაც არ გადასცდნენ და, ამასთან ერთად, წარმოაჩინონ პერსონაჟთა განუმეორებელი ინდივიდუალობა, მათი პიროვნების, ხასიათის თავისებურებანი და წმინდანთა სქემატური გამოსახულებების ნაცვლად უაღრესად ცოცხალი, კოლორიტული პორტრეტები შექმნან.

ქართველი ჰაგიოგრაფები ინტუიტიურად თითქოს გრძნობენ ამას, მათი შინაგანი მოთხოვნილებაა მარტივლთა, წმინდანთა ცოცხალი პორტრეტები შექმნან და არა სავალდებულო სქემები. იქნებ ამიტომაც იქცევა ამ ჰაგიოგრაფთა საყვარელ გამოთქმად – „ორითავე ცხოვრებით შემკობილი“, ესე იგი, როგორც სულიერი, ისე ხორციელი ცხოვრებით.

ეს ფორმულა ცოტათი მოგვიანებით დამკვიდრება, ისევე როგორც გიორგი მერჩულეს ზემოთ წარმოდგენილი იდეალი მონაზონისა: „იყო ხილვითა დიდ, ხორციითა თხელ, ჰასაკითა სრულ, ყოვლად კეთილ, სრულიად გვამითა მრთელ და სულითა უბიწო“.

ხოლო მანამდე ჩვენს წინაშეა ჰაგიოგრაფთა გაუცნობიერებელი მისწრაფება – მხატვრულ ამოცანად აქციონ თავიანთი პერსონაჟების ინდივიდუალობის წარმოჩენა.

* * *

უცხოელ მკითხველთათვის, ყოველ შემთხვევაში – მათი ერთი ნაწილისთვის მაინც, შესაძლოა საინტერესო იყოს აგრეთვე, თუ რა უმთავრესი ნაწარმოებები დაგვიტოვა მეოთხე-მეთერთმეტე საუკუნეთა ქართულმა ჰაგიოგრაფიამ. ამიტომ აქვე წარმოვადგენ სწორედ უმთავრეს ნაწარმოებთა ნუსხას.

მეოთხე საუკუნე. სალომე უჯარმელი – „ნინოს ცხოვრება“ (პირველი ვარიანტი). ავტორის სახელს პირობითად ვაწერ: ნაწარმოებში ნათქვამია, რომ მისი შინაარსი საკუთრივ ნინოს მიერ არის მოთხრობილი და ეს მონათხრობი ჩაიწერა სალომე უჯარმელმა. მე სკეპტიკოსთა რიცხვს არ ვეკუთვნი და არ მესმის, რატომ არ უნდა ვერწმუნოთ ამ ცნობას, თუმცა ყველა მკვლევარი ასე არ ფიქრობს. ასევე, ყველა მკვლევარი როდი უჭერს მხარს

თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც „ნინოს ცხოვრების“ ძირითადი ბირთვი, პირველი ვარიანტი სწორედ მეოთხე საუკუნეშია შექმნილი. ეს საკითხები შემდგომ კვლევა-ძიებას მოითხოვს.

მეხუთე საუკუნე. იაკობ ხუცესი – „შუშანიკის წამება“. ამ ნაწარმოების შესახებ ზოგი რამ ითქვა ზემოთ.

მეექვსე საუკუნე. უცნობი ავტორი – „ეესტათი მცხეთელის წამება“. სპარსელი კაცი, სახელად გვირობანდაკ, ირანიდან ჩამოსული, საქართველოს ძველ დედაქალაქ მცხეთაში დასახლდა და ქრისტიანად მოინათლა (ეესტათი ეწოდა), რის გამოც სპარსელებმა მას თავი მოჰკვეთეს. ნაწარმოებში მოზრდილი ადგილი უჭირავს „ბიბლიის“ შინაარსის ადაპტირებულ გადმოცემას.

მეექვსე საუკუნის მიწურული ან მეშვიდე საუკუნის დასაწყისი. ცამეტი სირიელი მოღვაწის „ცხოვრებათაგან“ ერთ-ერთი – „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრება და წამება“ (პირველი ვარიანტი).

მეშვიდე საუკუნე (სხვა თვალსაზრისით – მეცხრე საუკუნე). ბუდას ცხოვრების ლეგენდად ქცეული ამბის მიხედვით შეთხზული ნაწარმოების თარგმნა-გადამუშავება, მისი პირველი ქრისტიანული ვერსიის – „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ შექმნა. ზემოთ მას მიეძღვნა ცალკე თავი – „მეუდაბნოე უფლისწული“.

მერვე საუკუნე. იოანე საბანისძე – „ჰაბოს წამება“. ბაღდადიდან საქართველოში ჩამოსული არაბი ჰაბო ქრისტიანული სარწმუნოებით მოიხიბლა და ნათელილო, ისლამი უარყო, რისთვისაც არაბებმა, რომელთაც მაშინ საქართველოს დედაქალაქი თბილისი ეპყრათ, ჰაბო აწმეს და მოაკვდინეს. ნაწარმოებს გამოარჩევს ამაღლებული სტილი და ავტორის პატრიოტული პათოსი.

მეათე საუკუნე (სხვა თვალსაზრისით – მეშვიდე საუკუნე). ბასილი ზარზმელი – „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“.

მეათე საუკუნე. გიორგი მერჩულე – „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. ეს დიდებული თხზულება მრავალი ისეთი ასპექტით არის საინტერესო, რომელზეც აქ ყურადღება ვერ გავამახვილეთ.

მეათე საუკუნე (თარიღი პირობითია). საქართველოში მეექვსე საუკუნეში მოვლენილი ცამეტი სირიელი მამის ღვაწლის აღმწერელი თხზულებები: „იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“, „შიო მღვიმელის ცხოვრება“, „დავით გარეჯელის ცხოვრება“. ამ ნაწარმოებთა შექმნის თარიღის, აგრეთვე მათი ავტორების შესახებ აზრთა დიდი სხვადასხვაობაა.

მეთერთმეტე საუკუნე. გიორგი ათონელი (მთანმინდელი) – „იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრება“. როგორც ამ ავტორის, ისე მისი თხზულების შესახებ უკვე გვქონდა საუბარი. შეგახსენებთ, რომ იოანე ათონელმა საბერძნეთში, ათონის მთაზე, 980-983 წლებში ააგო ქართული მონასტერი, რომელმაც გამორჩეული როლი შეასრულა ქართული კულტურის განვითარებაში. იმასაც შეგახსენებთ, რომ იოანეს ძე ექვთიმე ათონელი (მთანმინდელი), ქართული და ბერძნული ეკლესიების დიდი მოღვაწე, იყო ქართული „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ („ვარლამის და იოსაფატის“) ბერძნულად მთარგმნელი.

მეთერთმეტე საუკუნე. გიორგი მცირე (ხუცესმონაზონი) – „გიორგი მთანმინდელის ცხოვრება“. იოანე და ექვთიმე ათონელების ბიოგრაფი გიორგი ათონელი (მთანმინდელი) ექვთიმეზე მცირე მასშტაბის სეკლესიო მოღვაწე არ ყოფილა. სხვა უმნიშვნელოვანეს ნაშრომებთან ერთად, მას ეკუთვნის „ახალი აღთქმისა“ და „ფსალმუნის“ ხელახალი სწორუპოვარი თარგმანები, რომლებიც ქართული ეკლესიის მიერ კანონიკურ ტექსტებად არის მიჩნეული და ლიტურგიკულ პრაქტიკაში დღემდე შეუცვლელია. ამ თარგმანთა ღვაწლად მშვენიერების წვდომა ქართული ენის სრულყოფილად ცოდნის გარეშე შეუძლებელია.

* * *

მეთორმეტე საუკუნიდან საქართველოში ჰაგიოგრაფია ფაქტობრივად წყვეტს არსებობას. ის, რაც მომდევნო (მეცამეტე-მეთვრამეტე) საუკუნეებში შეიქმნა ამ ჟანრის ვითომც ასაღორძინებლად, წმინდა ლიტერატურული, ესთეტიკური თვალსაზრისით საკმაოდ უნუგეშო სურათს წარმოგვიდგენს. არის ერთი გამონაკლისი, ისიც იმდენად არა ესთეტიკური, რამდენადაც მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით დიდად საინტერესო თხზულება – ტბელ აბუსერისძის „სასწაულნი წმიდისა გიორგისნი“ (მეცამეტე საუკუნე).

მკითხველებს მოვახსენებ, რომ ზემოთ წარმოდგენილი ნუსხა ქართული ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებებისა, ჯერ ერთი, არასრულია და, მეორეც, მე განზრახ ავუარე გვერდი თარგმნილ (ძირითადად ბერძნულიდან) ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებებს, რომელთა სიუხვე ჭეშმარიტად განსაცვიფრებელია.

ჰაგიოგრაფია – ხელოვნება ხელოვნების შესახებ¹

ჰაგიოგრაფია არის ხელოვნება ხელოვნების შესახებ, მხატვრობა „მხატვრობათა მხატვრობის“ შესახებ (როგორც პ. ფლორენსკი იტყოდა). ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთ ნაწარმოებთან თავს იყრის **ორი ავტორი: თვით ტექსტის ავტორი და პერსონაჟი ავტორი**, საკუთარი მხატვრული სახის შემოქმედი ემპირიულსავე სინამდვილეში, ე. ი. **ჰაგიოგრაფიული გმირის მხატვრული სახე არის სახე სახისა**. ეს ერთობ თავისებური გარემოება სპეციფიკურ იერს ანიჭებს ჰაგიოგრაფიული ჟანრის საკითხებს, როგორც გახლავთ: ავტორი და გმირი, ემპირიული და ესთეტიკური სინამდვილის ურთიერთმიმართება, მხატვრული სახის შინაარსი და ფორმა, სტილი.

გავიხსენოთ: ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების თემაა – საღვთო მიჯნურობა, იდეა – განღმრთობა, გზა ამ მიზნისაკენ – ტანჯვა, გმირი წმინდანია, მიწიერის ზეციურად გარდამქმნელი, უფალს მიახლოებული. ჰაგიოგრაფი ხელოვნების გზითა და საშუალებებით პრინციპულად დაუძლეველი ამოცანის წინაშე დგას: მხატვრული სახით გააცხადოს „ბუნების ძლევის“ (იოანე სინელი) და ზებუნებრივთან მიახლოების აქტი. მხატვრული სახის (ხელოვნების) პრინციპი კი, როგორც ვიცით, არის იდეის (აზრის) სწორად განსხეულება, ბუნებრივის სამოსელით, გრძნობად-განცდადი ფორმით გამოთქმა, გამომზეურება. ხელოვნება გამოსახავს იმას, რის გამოსახვაც მას ძალუძს – სულიერ საწყისთან ხორციელის გამთლიანებისაკენ სწრაფვას, პროცესს სულის თავის თავთან დაბრუნებისას და შერიგებისას. აქამდე, ასე თუ ისე, მხატვარს მიუწვდება ხელი. დიდი ძალისხმევის საფასურად ხელოვანი დაგვასწრებს **სწრაფვის აქტს, მიახლოების პროცესს, სანამ ჯერ კიდევ არ დამდგარა სულიერების აპოთეოზის ჟამი**,

1 გ. ფარულავა. ჰაგიოგრაფია – ხელოვნება ხელოვნების შესახებ. თბ.: 2016, გვ. 28-38, 45-46.

სანამ ბუნების სამოსელი ჯერ კიდევ მთლიანად არ შემოსძარცვია სულს. ეს ანტინომიზმი შინაარსისა და ფორმისა, გამოთქმისა და გამოსახვისა, ზღვარს აღწევს ქრისტიანულ ხელოვნებაში, ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში.

კლასიკური ანტიკური ხელოვნების მხატვრულ სახეში ხორციელ-მინიერი არსებობა და ინტერესები უშუალოდაა გადაჯაჭვული იდეასთან, გმირის მხატვრული სახის ფორმის სილამაზე მინიერ-ამქვეყნიურ სარბიელზე გამოვლენილი ღვანლის, სულიერი მშვენიერების ჰარმონიული ანარეკლია, შინაარსი ზუსტად „ზის“ თავის ფორმაში. მშვენიერების ქრისტიანული იდეა, წმინდანის სახეში რომ უნდა გაცხადდეს, როგორც აბსოლუტური და თავისუფალი სული (ან მასთან მიახლება), ვეღარ „ეტევა“ გარეგნულ-მატერიალურ, გრძნობადად გაშუალებულ ფორმაში. თავის სრულ შესატყვისობას, შერიგებას იდეალთან იგი თავისსავე შიგნით, სულისავე უღრმეს შრეებში ეძებს. „სიღრმე შინაარსისა ხდება ძალიან მძლავრი... ღვთაებრივი საწყისი უნდა ამოხსლტეს ადამიანური სუბიექტურობიდან“ (ჰეგელი, მშვენიერების იდეა ხელოვნებაში). ჰაგიოგრაფიული, ჰიმნოგრაფიული თუ იკონოგრაფიული განსახიერების აქტში ფორმა „თვალს ვერ უსწორებს“, მთლიანად ვერ „ზიდულობს“ შინაარსის სიმძიმესა და სიღრმეს. ყველა ამგვარ გამოსახულებაში „სული მიისწრაფვის ზეგრძნობადი სამყაროსაკენ, თითქოს ცდილობს ჩამოიხსნას თავიდან გარს შემოხვეული მატერიალური საბურველი, რომელიც აფერხებს მის აღმაფრენას“ (В. Н. Лазарев, *История византийской живописи*). ასე რომ, ქრისტიანული ხელოვნება არის „გამოსვლა ხელოვნებისა თავისი თავიდან, გარდამეტება თავისი თავისა, თუმცა, ამასთანავე, ეს პროცესი ხორციელდება მის საკუთარ სფეროში და ხელოვნებისავე ფორმით“ (ჰეგელი, ფერწერის თავისებურებანი). ადრექრისტიანული ხელოვნება „არ ესწრაფოდა, რათა თავისი ნაწარმოებებისათვის მიენიჭებინა რაიმეგვარი შესატყვისობა მათსავე სპეციფიკურ, ანუ რელიგიურ შინაასრთან. ფორმა მხოლოდ სამოსელია მის შიგნით მოქცეული შინაარსისათვის, არ ცდილობს რა, სრულად გამოხატოს, ხორცი შეასხას მას თავის თავში“ (В. Вейдле, *Крещальная мистерия и раннехристианское искусство*). ქრისტიანული იდეალი ისეთ აბსტრაქტულ შინაარსს რომ მიემართება,

რომლის ადეკვატური გაცხადება ხელოვნების შესაძლებლობებს აღემატება, ეკლესიის მამათა ნაწერებშიც არის გაცნობიერებული. „შუენიერბამ საღმრთოდ, – ამბობდა წმ. გრიგოლ ნოსელი, – არა გამოხატულ არს შუენიერებითა ფერთათა, არამედ უზეშთაესითა წესითა, რომელი მიუთხრობელ არს გულისხმისყოფად“.

შუშანიკისა და აბო ტფილელის, შიო მღვიმელისა და იოანე ზედაზნელის, დიდი ათონელების ჰაგიოგრაფიულ სახეებში, ისევე როგორც მათ ფრესკულ გამოსახულებებზე, სულს ევინროება სხეული, საცაა თითქოს „ამოფრინდება იქიდან“, სადღაც მიწასა და ცას შუაა გაკიდებული, მხატვრული სახე იმ ზღვართან დგას, რომლის იქითაც იწყება ხმოვანება უსაგნობისა, ჰაერში ლივლივი, მას „ვხედავთ“ და ვერც „ვხედავთ“. აღქმის ეს განსაკუთრებული მდგომარეობა, ხელოვნებისა და მეტაფიზიკის ზღვარზე არსებობა განსახიერებულისა, ჰაგიოგრაფიული მხატვრული სტილის განმსაზღვრელია. რეალურის იდეალურთან, მიწის ზეცასთან გამთლიანებისაკენ ტკივილიანი სწრაფვა და ამ სწრაფვის უსასრულობა არის ძალუმად მფეთქავი ნერვი ჰაგიოგრაფიული სტილისა. მხატვრული სახის ფორმა ძირითადად კონტრასტის, ანტინომიზმის იერით იკვეთება. ამიტომაც, რომ ჰაგიოგრაფიის ლიტერატურულ სტილს ზოგჯერ ექსპრესიულ-ემოციურ სტილს უწოდებენ (Д.Лихачев. *Человек в литературе Древней Руси*).

მხატვრული სახე არის იდეის, აზრის გრძნობად-განცდადი ფორმით გაცხადება. ეს არის ობიექტივირება, გაშუალება აზრისა და ყოველთვის ერთს რამეს მოასწავებს: უშუალობას, ბუნებრივობას, „გულუბრყვილობას“ (М. Бахтин) ფორმისას. რათა მწერალმა ხორცშესხმულად, ფასეულობრივად განსრულებულად წარუდგინოს მკითხველს გმირი, უცილობელია, რომ ავტორი (სივრცეში, დროში და აზრობრივად) პერსონაჟს მიღმა იდგეს (მ. ბახტინის სიტყვით რომ ვთქვათ), გარეთ, ტრანსგრედიენტულ პოზიციაზე იყოს. ფორმის მხრივ, თავის მთლიანობაში გმირი ყოველთვის გულუბრყვილოა და უშუალო, როგორც არ უნდა იყოს თავის თავში ჩაღრმავებული თუ გაორებული. შინაგანი ადამიანის ესთეტიკური ხორცშესხმა ნიშნავს მის ხედვას მთლიანობაში, როცა მწერალი მთლიანად განაგებს პერსონაჟს, როცა იგი ბოლომდე „გაზომილ-აწონილია“ (М. Бахтин. *Эстетика словесного творчества*).

ჰაგიოგრაფს, საერთოდ, არ უკავია მტკიცე პოზიცია განსასახიერებელი სუბიექტის მიღმა, გმირი მისთვის ყველაზე საკრალური და ყველაზე ინტიმური ფასეულობის თვალსაზრისით, შინაგანად არის ავტორიტეტული. ჰაგიოგრაფიული წარმოსახვა ნამდვილად ეძებს თავის იდეალურ გმირში აზრობრივ ხილვებს, მისტიკური სინამდვილისკენ მიმავალ სხივს. მწერლის რწმენა და იმედი არ შეიძლება დუმდეს ჰაგიოგრაფიული გმირის შინაგანი ცხოვრების შესახებ, არ შეიძლება არ შეიქნეს წილნაყარი მასთან.

გავიხსენოთ, რომ ჰაგიოგრაფია ბიოგრაფიული ჟანრის განშტოებაა, ხოლო ასეთ ნაწარმოებში გმირი და ავტორი ფასეულობრივად ძალიან ახლოს არიან. ბიოგრაფიის ავტორი გმირის ხატვისას „ხელმძღვანელობს იმავე ფასეულობებით, რომლითაც გმირი თავის ცხოვრებას წარმართავს; ავტორი პრინციპულად არ არის თავის გმირზე მდიდარი... ავტორი მხოლოდ აგრძელებს იმას, რაც უკვე ჩადებულია თვით გმირის ცხოვრებაში. რასაც გმირი ხედავს თავის თავში, საკუთარ ცხოვრებაში და რაც მას უნდა თავისთვის, მხოლოდ მას ხედავს და სურს იხილოს მასში და მისთვის ავტორმა“ (М. Бахтин. *Эстетика словесного творчества*). ბიოგრაფიული ჟანრისათვის ნიშნეული ეს ტენდენცია ზენიტს სწორედ ჰაგიოგრაფიაში აღწევს. წმინდანობის საკრალური შარავანდედი, „ზეცისა კაცობა და ქუეყანისა ანგელოზობა“ (გრიგოლ ხანძთელისა) „თვალს სჭრის“ ავტორს; გმირის სუბიექტური მსოფლშეგრძნების ბრწყინვალეობა თავის შიგნით „ითრევს“ ავტორს, რთულდება პერსონაჟის ესთეტიკური დაძლევა, „გაფორმება“. ეს „დიქტატი“ განსაკუთრებით ლოცვა-აღსარების სცენებში იგრძნობა, ავტორი და გმირი აქ ერწყმიან ერთმანეთს, როგორც ეს ხდება ევსტათი მცხეთელის ლოცვაში თავის მოკვეთის წინ („ევსტათი მცხეთელის წამება“, VI ს.), აბო ტფილელის ექვსდღიანი პატიმრობის ეპიზოდში, კონსტანტი კახის სიკვდილით დასჯის ამბავში, გრიგოლ ხანძთელის ღალატისში (მონასტრის შენების დასაწყისში), დიალოგებში, შიო მღვიმელის ერთხელ უკვე მოხსენიებულ ლოცვაში და სხვა მრავალ პასაჟში. ავტორი გმირის ავტორიტეტული აზრის შიგნით ექცევა; კი არ მოიცავს, კი არ განაგებს გმირის სულის მოძრაობას, თავისებურად ეწნება მას, თითქოს შიგნიდან უსმენს პერსონაჟის სულის ხმოვანებას.

ამ ეპიზოდებში (და სხვა მრავალ სიტუაციაში) მწერლის „მე“ ფასეულობრივად არ დგება იმ ყოფიერების მიღმა, რომელიც ესთეტიკურად უნდა გაფორმდეს. გმირის სულიერებას აქ არაფერი ეჭირვება. იგი არ არის მარტოხელა ბავშვივით სუსტი და ფაქიზი, პასიური და წმინდად მიაშიტი (სახე მ. ბახტინისაა), რომ დამკვიდრება-გასრულება ესაჭიროებოდა. პირიქით, საოცრად ძალმოსილი სული აქ ყოველივე ამქვეყნიურისაგან განილტვის. გმირის ცხოვრების მამოძრავებელი აზრი ავტორსა და მკითხველს იპყრობს, ვითარცა აზრი აბსოლუტური მომავლისაკენ სწრაფვით და არა თავისი ინდივიდუალური მოცემულობით ან-მყოს ყოფიერებაში. ჩვენ უფრო გვესმის გმირისა, ვიდრე ვხედავთ მას. ერთობ ძნელდება, „ზენა მთათა მიმართ თუალითა გონებისათა“ შესწრაფებულ სულს ესთეტიკური სიცხადე მიაინიჭო, მოიცვა (შემოწერო).

წმინდანობის ფენომენის მშვენიერება კიდევ ერთ პრინციპს განსაზღვრავს ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში. მაცხოვრის მსგავსად წმინდანიც მინიერშივე ამკვიდრებს ზეციურ სილამაზეს და, ამისდა კვალად, გმირობის მხატვრული ფანტაზიით თხზვა ზედმეტად მიიჩნევა. ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების გმირი ისტორიულ-კონკრეტულია და ფაბულური ქარგაც (მოთხრობილი ამბის ხერხემალი) ასეთივეა. ასე ფიქრობდნენ: „რეალობაში, ასე თუ ისე, ყოველთვის შეგვიძლია დავინახოთ ტრანსცენდენტალური ერთის ემანაციის კვალი. ამის ერთ-ერთი ცხადყოფაა წმინდანობის ფაქტი. ადამიანის ფანტაზია სინამდვილის შორეული აჩრდილია, მწერლობა რომ სინამდვილის აჩრდილის აჩრდილად არ იქცეს, უშუალოდ უზენაესი ძალით ცხებულ სინამდვილეს უნდა დაემყაროსო (რ. სირაძე, *ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები*). გმირის პიროვნებისა და მოღვაწეობის ამბის მიღმა ჰაგიოგრაფიის მხატვრული გამონაგონი წარმატებით ქმნის თხზულების სიუჟეტურ ქსოვილს.

ქართული ჰაგიოგრაფია ბუნებრივად არეკლავს სინამდვილის მხატვრული განსახიერების იმ პრინციპს თუ მეთოდს, რომელიც, საერთოდ, ნიშნულია შუა საუკუნეების ლიტერატურისათვის. ესთეტიკური მსოფლგანცდისა და სინამდვილის მხატვრული მოდელირების შუასაუკუნეობრივი ხერხები და პრინციპები კი მნიშვნელოვნად სხვაობენ შემოქმედების იმ მეთოდისაგან, ახალმა

დრომ რომ მოიტანა; უპირველეს ყოვლისა, იმის გამო, რომ შუა საუკუნეების მსოფლშეგრძნება თვალსაჩინოდ თეოცენტრისტულია. იმჟამინდელი ხელოვანი მხატვრული სახის „საშენ მასალად“ იშვიათად იყენებს კონკრეტულს, ბუნებრივს, ინდივიდუალურს, განუმეორებელს, წარმავალს, სახასიათო დეტალსა თუ საპირადო შტრიხს. ხდება სინამდვილის აბსტრაჰირება, იდეალიზაცია, ლიტერატურული სქემა, შაბლონი წარმართავს შემოქმედებით აქტს. მწერალი იმით კი არაა დაინტერესებული, რომ შექმნას რაღაც ახალი, ორიგინალური, განმაცვიფრებელი, არამედ იმით, რომ მკითხველს სავალდებულოსა და ნორმატიულის მშვენიერება შთააგონოს. ლიტერატურული კანონის, ტრაფარეტის დიქტატის ტრადიციულობის ეს ტენდენცია შუასაუკუნოებრივი მსოფლგანცდის და გემოვნების ჩამორჩენილობას, უძრაობას კი არ ნიშნავს, არამედ განსაზღვრული მხატვრული სისტემის და მეთოდის პრინციპია, ძალიან საგულისხმო და დასაფიქრებელი. ამგვარ მხატვრულ თვალთახედვას ი. ლოტმანმა „იგივეობის ესთეტიკა“ უწოდა. იგივეობის ესთეტიკა, ამბობს ი. ლოტმანი, ეყრდნობა „განსახიერებულ ცხოვრებისეულ მოვლენათა სრულ გაიგივებას აუდიტორიისათვის უკვე ცნობილ და „წესების“ სისტემაში შესულ მოდელებთან, შტამპებთან“ (Ю. Лотман, *Лекции по структуральной поэтике*).

ამგვარივე მეთოდით ქმნიდა ქართველი ჰაგიოგრაფიც. არც მას იზიდავს მხატვრულ საშუალებათა განახლების სურვილი, ავტორის ინდივიდუალური „მეს“ წარმოჩენისკენ სწრაფვა, ასე დამახასიათებელი რომ არის ახალი დროის მწერლისათვის. როგორც ჩანს, „ცხოვრებათა“ შუა საუკუნეების მკითხველი სწორედ სიახლეს და წარმტაცს არ ეძებდა მათში, არც „ცხოვრებათა“ შემდგენლები ესწრაფვოდნენ იმას, რომ მკითხველი შინაარსის ან ფორმის მოულოდნელობით მიეზიდათ... „ცხოვრება“ მისგან განსახიერებულ სინამდვილეში ეძებს არა ამა თუ იმ მიმართებით საინტერესოს, არამედ სავალდებულოსა და წმინდას, რომლის განდიდებაა საჭირო და რომელიც შეუზღუდავ განმეორებას მოითხოვს (Б. Берман, *Читатель жития*). ასე რომ, ჰაგიოგრაფია წარმოგვიჩენს არა მხოლოდ ავტორის აზროვნების წესს, არამედ იმჟამინდელი საზოგადოების მსოფლშეგრძნებისა და ესთეტიკური გემოვნების რაობასაც.

ქრისტოლოგიური მოძღვრების თანახმად, საგანი თუ მოვლენა მარტო იმდენად არსებობს, რამდენადაც წილნაყარია მაცხოვართან, მყოფობის, ცხოვრების სათავესთან; და სწორედ იმდენადვეა ლამაზი, რამდენადაც სათავის სილამაზესთანაა ნაზიარები. ობიექტური სილამაზის ამ ბრწყინვას მიწიერში, მიწიერის მეტყველებას ზეციურზე განასახიერებს როგორც ხატმწერი, ისე ჰაგიოგრაფი. ამიტომ ზოგჯერ განსახიერების ამგვარ პრინციპს „იდეალისტურ რეალიზმს“ უწოდებენ, ზოგჯერ კი – „სიმბოლისტურ რეალიზმს“. ჰაგიოგრაფისთვისაც, ისე როგორც ხატმწერისათვის, უპირველესი საზრუნავია იმ „ძარღვისა“ და „სადენის“ ჩვენება, რომლითაც სისხლი და სინათლე მოედინება ზეციდან მიწაზე. შებრუნებული პერსპექტივა ამ ძარღვსა და სადენს აჩენს, უვლის და უძვირფასებს ადამიანს; ლოცვისა და თავმოდრეკილობისათვის განაწყობს, ეგოცენტრისტულ იმპულსებს უყუჩებს.

ყოველივე ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შებრუნებული პერსპექტივით დაკვალიანებული აბსტრაქცირება, სტერეოტიპი თუ შაბლონი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ყოვლისმომცველია, ერთადერთი ხერხია სინამდვილესთან მიმართებისა. გაბატონებული სიმბოლისტური თუ იდეალისტური ქვრეტის გვერდით ზოგჯერ თავს იჩენს ისეთი მხატვრობა, როცა მხატვარი თავისი საკუთარი თავიდან, ვითარცა ცენტრიდან, ძერწავს საგანსა და მოვლენას, კონკრეტულიდან, დეტალიდან გვახედებს ზოგადისაკენ; საგანი ხდება ფასეული იმისდა კვალად, რომ ჩემს სამყაროში მოექცა, აქაური წვდომითა და საზომით გაიზომ-აიწონა (ეგოცენტრიზმი). შუასაუკუნეობრივი ესთეტიკისათვის არაპრინციპულ ასეთ მანერას რეალისტურ ელემენტებს თუ ტენდენციებს უწოდებენ (დ. ლიხაჩოვი).

მაგრამ ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების ესთეტიკური სამყარო ისე უჩრდილო არ არის, როგორც – ხატისა. აქ სისუსტე თუ ცდომა დროებით, მაგრამ მაინც შეამღვრევს ხატად ღვთისად მოვლენილი ადამიანის არსებობას, და ჩვენ ვესწრებით პროცესს გმირის მიერ ჰარმონიის აღდგენისას, რეალურში იდეალურის აღდგენის პროცესს ვესწრებით.

ივანე ამირხანაშვილი

აგიოგრაფიული თხზულების ავტორი

რატომ არის, რომ თანამედროვე მკითხველის ცნობიერებაში აგიოგრაფია ბოლომდე ვერ შეერწყა ბელეტრისტიკას; რა მიზეზია, რომ ლიტერატურის ისტორიის ეს ორგანული ნაწილი განცალკევებით აღიქმება, ცალკე წარმოდგინება, ცალკე მოჩანს, როგორც კუნძული გაშლილ ოკეანეში... ნუთუ ამის მიზეზი ის არის, რომ საქმე გვაქვს სასულიერო მენტალიტეტთან, საეკლესიო კანონებთან, საღვთისმეტყველო განწყობილებებთან და, საერთოდაც, ღვთივსულიერ ტექსტთან? ან იქნებ ის, რომ აქ ჭარბად შეინიშნება საისტორიო თხრობის ელემენტები? განცალკევებისთვის სხვა მიზეზი მართლაც აღარ იარსებებდა, აგიოგრაფია ლიტერატურის ისტორიის ორგანულ ნაწილად რომ არ მიგვაჩნდეს, მაგრამ საქმეც ის არის, რომ იგი „ოფიციალურად“ მწერლობის სრულიად „კანონიკურ“, ღვიძლ ნაწილად არის აღიარებული.

აღბათ მაინც არსებობს რაღაც მიზეზი.

ჩემი აზრით, ერთ-ერთი მიზეზი უნდა იყოს ის, რომ აგიოგრაფიული თხზულების ავტორი რეალურად არ ჩანს, თითქმის არაფერი ვიცით მისი პიროვნების, მისი ვინაობის, მისი ბიოგრაფიის შესახებ. ხშირ შემთხვევაში იგი ნაშლილია, როგორც პალიმფსესტის ძველი წარწერა.

კაცმა რომ თქვას, არც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორზე ვიცით ბევრი რამ, მაგრამ ჩვენს წარმოდგენაში არსებულ შოთა რუსთაველის პიროვნულ ხატს ბევრი არაფერი აკლდება.

აგიოგრაფია მაინც სხვა სფეროა, სხვა განზომილება, სხვა ჟანრი თუ გვარი, სადაც შეიძლება ისეც ხდებოდეს, რომ ავტორი თან საგანგებოდ მაღავედეს და ჩქმაღავედეს თავის პიროვნებას და თანაც თავს უფლებას აძლევდეს, შევიდეს ნაწარმოებში,

მიუახლოვდეს პერსონაჟებს, განივთდეს და განეზავოს ტექსტში, თავის ქმნილებაში. ძველი ქართული ლიტერატურის პირველივე ძეგლი, პირველივე ტექსტი მეტისმეტად თვალსაჩინოდ ცხადყოფს აღნიშნულ ტენდენციას. გონების განსაკუთრებული დაცხადვა გვჭირდება იმის გასაგებად, თუ რატომ გვთავაზობს იაკობ ხუცესი მოულოდნელ ექსპოზიციას: „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქუნ...“ მკითხველი, თუ ის მკვლევრის დაინტერესებით არაა აღჭურვილი და არარსებულ წინარე შესავალს, წინა ბჭეს თუ რალაც ამგვარს არ ეძებს, ვგონებ, საკმაოდ ბუნებრივად აღიქვამს ასეთ დასაწყისს, ვინაიდან უბრალო შესავლის უფრო გენიალურად წარმოდგენა შეუძლებელია და, რაც მთავარია, ავტორი ტექსტშია, პერსონაჟთა შორის იმყოფება, როგორც ამბის მოწმე, ანუ მოწამე, შერწყმულია, შენივთებულია თავის ქმნილებას და ამიტომ საჭიროდ აღარ მიიჩნევს ტრადიციული საავტორო წინასიტყვაობით დაარღვიოს ეს მთლიანობა. ვიმეორებ, აქ ლაპარაკი არ არის სავარაუდო ტექსტზე, რომელიც ალბათ წინ უძღოდა მთავარი გმირის აღსასრულის ამბავს. ლაპარაკია რეალურ მოცემულობაზე, არსებულ ტექსტზე, რომელიც დამოუკიდებლად იკითხება ისე, როგორც უნდა იკითხებოდეს.

ძნელია, გარკვეული პასუხი გაეცეს კითხვებს, ვინ არის აგიოგრაფიული ნაწარმოების ავტორი – უბრალოდ მწერალი თუ განგების ნებით არჩეული პიროვნება? თვითონ ირჩევს თემას თუ, პირიქით, თემა ირჩევს მას?

წმინდანთა ცხოვრება, რომელსაც ავტორი ლიტერატურის ფაქტად და ისტორიის საკრალურ საგნად აქცევს, ერთი დიდი მთლიანობის ნაწილია, გაგრძელებაა ძველისა და დასაბამია ახლისა, მომავლისა, სადაც ამ წმინდა მოვლენის სულმა უნდა შვას და გამოაჩინოს გამგრძელებელნი წმინდანთა საქმისა, მობაძავნი მათი სათნოებისა და სიქველისა.

წმინდანთა საქმენი საგმირონი, მათი ცხოვრება და მოქალაქეობა ზოგადად დაფიქსირებულია ღვთის მიერ, შენახულია უზენაეს მეხსიერებაში, ის მორწმუნეთა შეგნებაშიც არსებობს, როგორც ზოგადი ხსოვნა, მაგრამ, ვინაიდან ადამიანის მეხსიერება შეზღუდულია, ამიტომ ფაქტი დავიწყებას რომ არ მიეცეს, საჭიროა ხსოვნის გარდაქმნა ტრადიციად, ისტორიულ დროში ჩასმა,

გამიწიერება, საღვთო ზოგადობიდან კონკრეტულზე, შეცნობად-ზე დაყვანა. ამ საქმის აღსრულება ავტორს ევალება და ისიც თავის საქმეს ისე აკეთებს, რომ ერთდროულად დამოუკიდებელიც არის და არც ტრადიციის მკაცრ ჩარჩოებს არღვევს. აღსანიშნავი, ვითარცა ფაქტი, მისთვის ანმყოს, თანამედროვეობის ასპექტს წარმოადგენს, ამბის შინაარსი კი – ტრადიციას.

ტრადიციის იმპერატიული ხასიათის გამოხატულებაა ისიც, რომ ავტორი თავისი ნებით არ ირჩევს თემას, მეტიც, შინაგანად, მორალურ-ეთიკური თვალსაზრისით, ეწინააღმდეგება მის მიღებას, მაგრამ ტრადიციას ბედისწერაზე ნაკლები ძალა როდი აქვს – ავტორი ღებულობს შეკვეთას, რომელსაც სთავაზობს სულიერი მამა ან ის ადამიანი, ვისაც ახსოვს ამბავი, ვინც ჩართულია ტრადიციის მდინარებაში, ავტორი საგანგებოდ აფრთხილებს მკითხველს, რომ ის მხოლოდ ამბის პირდაპირ პროექცირებას ახდენს და არ იყენებს მხატვრული გამონაგონის ხერხს, რომელიც, როგორც ჩანს, საერო მწერლობის პრეროგატივად, ტყუილ-საცთურის სათავედ და, თანამედროვე ტერმინით რომ ვთქვათ, მინუს-ხერხად მიაჩნია.

ტრადიციის წინაშე ქედის მოხრის ნიშნად, აგიოგრაფოსი თავს ავალდებულებს, გააკეთოს განცხადება იმ საკითხის თაობაზე, რაც ისედაც ნათელია.

„ჩვენ თავით თვისით არარა აღგვიწერია“, წერს გიორგი მთაწმინდელი და ამით იმდენად ფაქტის კონსტატაციას არ ახდენს, რამდენადაც თავის თავს აფიქსირებს ტრადიციის საზღვრებში.

თითქოს ყველაფერი განგების კარნახით იწერება, „გლახაკი“ ავტორის ნების გარეშე, ზემთაგონების სიშლეგის ზღვარზე, სადაც ავტორის, შემოქმედის რაციოზე ლაპარაკიც არ შეიძლება, მაგრამ ყოველივე ეს უმაღლესად და არაფრისმთქმელ ეტიკეტად იქცევა, როგორც კი ავტორს დასცდება მტკიცე, გამომავლიზებული ფრაზა: „ხოლო ჩვენ პირველსავე სიტყვასა მოვიდეთ“!

ეს ფრაზა ქართულ აგიოგრაფიაში რომ არ არსებულიყო, უნდა გამოეგონებინათ.

ეს არის არა მხოლოდ კომპოზიციური საღვთო და ნაწარმოების ლოგიკური მოდელირების მექანიზმი, არამედ შემოქმედებითი ბუნების ხმაც, რომელიც სტიქიურად აღმოცენდება ავტორის

განწყობილებაში, როგორც შინაგანი იმპერატივი და აუცილებელი პირობა შემოქმედებითი თვითგამოხატვისა, მწერლური შესაძლებლობების თვითრეალიზაციისა. ეს მკითხველის წინაშე პასუხისმგებლობის გრძნობის ნიშანიც არის და, სიმართლე რომ ითქვას, აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში იშვიათია ადგილი, სადაც ავტორს ავინყდება ან ველარ გრძნობს მკითხველსა და მსმენელს. პირიქით, მთელი აქცენტი აქეთ აქვს გადმოტანილი, მეტისმეტი პასუხისმგებლობითა და სიფაქიზით ეკიდება მკითხველის ყურადღებას და ესოდენი გულმოდგინება ზოგჯერ ისეთ ინტიმში გადაიზრდება, ლამის აღარც დაიჯერო, რომ ეს ყოველმხრივ თავშეკავებულ აგიოგრაფოსს დასცდა და უნებლიეთ გააჟღავნა ის, რაც წესით უნდა დაემალა.

გიორგი ხუცესმონაზონი, „იოანეს და ეფთვიმეს ცხოვრების“ ავტორი, ხაზგასმული სიამაყით აღწერს ლეონ რომაელისა და გაბრიელ ქართველის ურთიერთობის ამბავს: მათ ერთმანეთის ენა არ იცოდნენ, მაგრამ შეეძლოთ მწუხრიდან ცისკრამდე მსხდარიყვნენ და ტკბილად ემასლაათათო. ათონზე ახლად ამოსული რომაელი სათნოდ ეთვისება ქართველებს მაშინ, როცა ლამის თანშეზრდილი ბერძნები მტრობისა და განხეთქილების ცეცხლს ალვივებენ. გიორგის ამ მორალური ანტინომიის გამოკვეთა სურს, უნდა, რაც შეიძლება თვალსაჩინოდ დაგვანახვოს ბერძნების უსამართლობა და ამ დროს ველარ ამჩნევს, როგორ ვარდება სენტიმენტალიზმში, რომელიც, ასე მგონია, ათონელ ქართველ მამათა საერთო განწყობილების მახასიათებელი უნდა იყოს.

სხვათა შორის, გიორგი ხუცესმონაზონი ხასიათით თავის პერსონაჟს, ეფთვიმეს, ჰგავს – ისიც მასსავით გაურბის ამსოფლიურ შფოთსა და ამაოებას, მაგრამ, თავმდაბლობის მიუხედავად, შინაგანად უჭირს ნეიტრალიტეტის დაცვა, უსამართლობას ვერ ითმენს და განწყობილებას იმპულსურად გამოხატავს. ისიც უნდა ითქვას, რომ რომაელის ამბის გამო გაჟღავნებული გიორგის სანტიმენტალურობა და ეფთვიმეს მამის, იოანეს „სპანიად“ გაქცევა ქართულ-ეროვნული ხასიათის კლასიკური გამოვლინებებია. უცხო ტომის წინაშე დამთმობი და ტოლერანტული კომპლექსებით შეპყრობილი იოანე და გიორგი გარეგნულად კი იბრძვიან წინამორბედთაგან ნაანდერძევი ათონის შესანარჩუნებლად,

მაგრამ შინაგანად, გულისგულში, უთმოვენ ბერძნებს. ქართული ხასიათის ამ თვისებაზე გიორგი თვითონვე წერს: „ვითარცა უწყით ყოველთა, ადრე შევირყევით... და ამით მიზეზითა ფრიად ვავნებთ თვისთაცა სულთა და ადგილსაცა“ (XIX თავი). თავშეკავებული და ზედმინევნიტ კორექტული გიორგი გამოთქვამს, ერთი შეხედვით, სუბიექტურ, მაგრამ, როგორც ჩანს, მაინც საკმაოდ ცნობილ აზრს ქართული ხასიათის შესახებ. ეფთვიმეს მემკვიდრე გიორგი წინამძღვარიც ხომ „ადრე შეირყა“ და „ბერძენნი ფრიად რაიმე შეიყვარნა და განამრავლნა და სრულიად მათდა მიმართ მიდრიკა, ხოლო ქართველნი, ვითარცა ნამსახურნი რაიმე და უნდონი, უგულუბელსყვნა და შეამცირნა“ (თ. XIX). აკი ისარგებლეს ბერძნებმა და დაიწყეს ქართველთა აღმოფხვრა ლავრიდან, რომელიც ქართველთა ოფლითა და ღვანლით იყო აგებული. ქართველთა შორის ბევრი შინაგამცემი აღმოჩნდა და საქმეს ველარც იმ მოსახსენებელმა უშველა, საძმომ რომ შეადგინა. ბევრი ეორგულა წმინდა ადგილს, „საფასის სიხარბითა“ და ბერძენთა „სიყვარულით“ გასცეს და გაყიდეს მთანმინდა.

საყურადღებოა, რომ ნანარმოების თავში გიორგი მხოლოდ გაკვრით, მინიშნებით ახსენებს მთანმინდის ქართული ლავრის საკითხს, ბოლოში კი მთელი სისრულით წარმოადგენს მას. რატომ? რა მიზეზია, რომ თხზულების დასაწყისში ავტორი გაურბის ამ თემაზე საუბარს? უბრალოდ, გიორგი ერიდება არააგიოგრაფიული ეპიზოდის წინ წამოწევას და მართალიც არის, რადგან ეს მეტად ფაქიზი თემა ექსპოზიციიაში ან მომდევნო ნაწილში უთუოდ გაზვიადებულ სახეს მიიღებდა. ფარულ იმპულსებს აყოლილ ავტორს ისიც ემჩნევა, რომ არანაირად არ სურს დაკარგოს სათხრობი მასალის ფლობის შეგრძნება, ვინაიდან იცის, თუ ამ ამბის ქვეტექსტური შრეების კონტროლი ხელიდან გაუშვა, მაშინ ამბავიც კვდება და იდეაც. ამიტომ, როგორც ჭეშმარიტი აგიოგრაფოსი, უახლოვდება, შედის და განეზავება თავის მასალაში, ასე ვთქვათ, ახდენს თვითინიციაციას სუბიექტივაციის მიზნით. რეალისტური ნანარმოების ავტორს თუ შევხედავთ, იგი, პირიქით, ცდილობს, დასცილდეს მხატვრულ სინამდვილეს, თავისი ფანტაზიით შექმნილ სამყაროს, თავის „მე“-ს, ივიწყებს სიმპათიანტიპათიებს, ემორჩილება ობიექტივაციის წესებს.

როცა აგიორგრაფიული ნაწარმოების ავტორზე ვსაუბრობთ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავითვალისწინოთ ის სინამდვილე, რომელშიც თხზულება იწერება. „სინამდვილეში“, ცხადია, ვგულისხმობ ეპოქის იდეოლოგიური, ისტორიული, ფილოსოფიური, მორალურ-ეთიკური და ესთეტიკური თვალსაზრისების ერთობლიობას. ამ პრობლემების სირთულეს შესანიშნავად გრძნობენ თვით აგიოგრაფოსები და ამიტომაც თითქმის არც ერთი მათგანი ხელიდან არ უშვებს შესაძლებლობას, საკუთარი შემოქმედებითი „მე“-დან გამოდევნოს ნაწარმოების შექმნის, ზოგადად ქმნადობის იმპულსი და იკისროს შუამავლის როლი უზენაესის ნებასა და ტექსტს შორის.

„იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრების“ ავტორი გიორგი მთაწმინდელი, მართალია, აცხადებს: ჩვენ თავით თვისით არარა აღგვიწერიად და თითქოს ნათქვამის გასამართლებლად ტექსტში ხშირად იმონმებს ათონის ლავრის ანალებს, მაგრამ იგი, ფაქტობრივად, დაინტერესებული პირია და ნებით თუ უნებლიეთ, დგას იმ გაჭიანურებული კონფლიქტის ცენტრში, რომელიც იოანეს გარდაცვალების შემდეგ დაიწყო და დიდხანს მიმდინარეობდა მთაწმინდაზე მონასტრის წინამძღვრებსა და ბერობას შორის. ამდაგვარი „თეორიული“ ნეიტრალიტეტის პარალელურად მკაფიოდ მოჩანს და სავესებით აშკარაა ტექსტის მეორე რეალობაც – ავტორი, როგორც კი ხელს ჰკიდებს წმინდანის ცხოვრების აღწერას, ის უმაღლესად მოწმე თავისი გმირის ღვაწლისა და ამ მოვალეობას მთელი ღირსებით კისრულობს, შეგნებულად ხდება პასუხისმგებელი ეკლესიისა და თაობათა წინაშე, წინაშე სიტყვისა და დროისა.

მიხაილ ბახტინი აგიოგრაფოსს ადარებს აკვარიუმში გამომწყვდეულ თევზს, რომელიც ვერასოდეს გააღწევს შუშის კედლებს მიღმა, მაგრამ, ვგონებ, არც ისეა საქმე, როგორც ეს ლამაზი და ეფექტური შედარება წარმოგვიდგენს. გარკვეული თვალსაზრისით თუ შევხედავთ, აგიოგრაფოსს საკმაო თავისუფლება აქვს იმისთვის, რომ აკვარიუმში ოკეანედ წარმოიდგინოს.

საკითხის კვლევისას წინ მოიწევს პრობლემა: ავტორი, როგორც წმინდა სუბიექტი და ავტორი, როგორც ნაწარმოების ნაწილი, კომპოზიციური წესრიგის ერთეული.

ე.წ. „წმინდა ავტორის“ დანახვა ყოველთვის შეიძლება, რადგან ის არსებობს, როგორც ტექსტის შემოქმედი, მაგრამ გაცილებით ძნელია „ავტორი-ობიექტის“ დანახვა. შემოქმედი ყოველთვის არ გადადის თავის ქმნილებაში, როგორც „ხატი“, „სახე“, თუმცა ეს გადასვლა რაღაც ფორმით ყოველთვის არსებობს. სხვა შემთხვევებზე რომ არაფერი ვთქვათ, ავტორი განფენილია ტექსტში, მთელ ნაწარმოებში, იგი წარმოადგენს ქმნილების მთლიანობისა და სისრულის გარანტს.

ტექსტის შექმნით აგიოგრაფოსი აყალიბებს საკუთარ თავს – როგორც ავტორს! თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ტექსტის მეშვეობით შესაძლებელია ავტორის პიროვნების მთლიანობაში დანახვა.

ავტორი შეიძლება დავინახოთ დეტალებში, რომლებიც ნაწარმოებში განსაკუთრებულ ფუნქციას ატარებს და გამოყენებულია მკითხველის ყურადღების საორიენტაციოდ, კერძოდ, იქ, სადაც ავტორი განსაკუთრებით ცდილობს თავისი პოზიციის ან თვალთახედვის გამოკვეთას.

ავტორის პიროვნება სრულებით არ ჩანს, მაგალითად, „აბიბოს ნეკრესელის ნამებაში“, მაგრამ შესანიშნავად ვხედავთ მის შემოქმედებით ინდივიდუალობას – მძაფრი პოლემიკური ტონი და შემართება მთლიანობაში ახასიათებს ავტორის შინაგან ბუნებას და ეს არაპირდაპირი, ტექსტური დახასიათება უფრო საგულისხმო ინფორმაციას იძლევა ავტორის ხასიათის შესახებ, ვიდრე ამას მოგვცემდა პირდაპირი ცნობები მის ვინაობაზე. თხზულებაში მთავარია ეპიზოდი, როცა სოფელ რეხში იმართება საჯარო სიტყვისგება მარზპანსა და აბიბოს ნეკრესელს შორის. გარეგნულად ამბავი პოლემიკას ჰგავს, მაგრამ, ფაქტობრივად, ეს არის დაკითხვა, რომლის დროსაც ბრალდებული ბრალმდებლად გადაიქცევა, არადა, პოლემიკა უნდა გამართულიყო, სიტუაციაც ამას მოითხოვდა. დაპირისპირება ხომ მეტად ნიშნეულია: ცეცხლთაყვანისმცემელი მარზპანი ქრისტიანი მღვდელმთავრის წინააღმდეგ!

მაგრამ ავტორი ვერ ითმენს, ჩქარობს, მისი ფიცხი ბუნება პოლემიკის მონოტონურ რიტმს ვერ ეგუება და ამიტომაც სიტყვისგება წარმოგვიდგება ეპისკოპოს აბიბოს ნეკრესელის მონოლოგად, რომელშიც ცეცხლთაყვანისმცემლობა უნუგეშოდაა

გაცამტვერებული. მარტო აღნიშნულ ეპიზოდში არ იკითხება ავტორის ხასიათი, მთელი ტექსტი იძლევა ამგვარი წაკითხვის, ამგვარი რეცეფციის საშუალებას.

„შიოს და ევაგრეს ცხოვრების“ ავტორი მარტვირი-იოანე, მთავარი გმირისადმი დიდი მოკრძალების მიუხედავად, მოულოდნელად იმგვარ უშუალოებას ავლენს, რომ ეს წამიერი გადახვევა პოეტურ ლიცენციადაც კი შეიძლება ჩაითვალოს. მაშ, რა ვუნოდოთ მარტვირი-იოანეს ლირიკულ ალტკინებას და ანაზღად წარმოთქმულ ფრაზას: „ჩემი... შიო“? ალბათ, ეს არის თავისუფლების ნორმის ის მაქსიმუმი, რასაც ავტორი თავის თავს უნესებს. აი, ეს სიტყვები: „და ყვავიან სახლსა შინა ღმრთისასა, ვითარცა ვარდნი შვენიერნი, და ვითარცა შროშანნი სულნელნი, რომელთაგანი ერთი არს ჩემი ყოვლად-სასურველი, ღმრთივ ცნობილი, წინაისწარ და მიერვე გამორჩეული, სამგზის სანატრელი შიო“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. III, გვ. 108).

ერთი სიტყვით, აგიოგრაფიული ჩარჩოები შემოქმედის ინდივიდუალობას ისე არ ზღუდავს, რომ შეუძლებელი იყოს ავტორის განჭვრეტა. მეტიც, როგორც დავინახეთ, ტექსტის რეალიებში აგიოგრაფოსის პიროვნულ-შემოქმედებითი ხასიათიც კი იგრძნობა. რომელი დაკვირვებული მკითხველი იტყვის, რომ არ შეუძლია ერთმანეთისგან განარჩიოს თავდაჭერილი იაკობ ხუცესი და ენაწყლიანი, ლამის ეგზალტირებული ბასილ ზარზმელი; ან – რომ ვერ ხედავს განსხვავებას ხაზგასმულად დინჯ გიორგი მერჩულესა და პოეტურად განწყობილ იოანე საბანისძეს შორის, ზედმინვენით პუნქტუალურ სტეფანე მტბევარსა და რეალისტ გიორგი მთანმინდელს შორის და ა.შ.

აგიოგრაფოსს, როგორც ღვთისმსახურს, როგორც ღვთის მონას, შემოქმედებითი თავისუფლების თვალსაზრისით, მრავალი დაბრკოლება ელობება წინ, უპირველეს ყოვლისა – ჟანრობრივი ჩარჩოები. თუმცა ასეთი შეზღუდვები გარკვეულ შემთხვევებში ხელსაც კი უწყობს, რომ თხრობა ზომიერ, ბუნებრივ ტონალობებში წარიმართოს და ამით მოცემული მასალის ობიექტივაცია, ანუ ჩანაფიქრის რეალიზება უფრო შთამბეჭდავი ფორმით მოახდინოს.

რამდენადაც ვიცნობ სასულიერო მწერლობას, აგიოგრაფოსს, ფაქტობრივად, ეკრძალება გრძნობიერების, აღტაცების გამოხატვა, თუ ეს გმირს ან მასთან დაკავშირებულ მოვლენებს არ ეხება. საერო მწერლობაში ამგვარი შეზღუდვა არ არსებობს. საერო მწერალს, რომელსაც უდიდესი თავისუფლება აქვს და შეუძლია, როგორც უნდა, ისარგებლოს შეუზღუდავი საშუალებებით, გარკვეულად მართლაც უპირატესობა აქვს აგიოგრაფოსთან შედარებით, მაგრამ ნუ დაგვაზინცდება, რომ ამ უკანასკნელს სწორედ ნორმატიული შეზღუდვა იცავს ისეთი ზედმეტობებისგან, რაც ხშირად მოსდით საერო მწერლებს, როცა ისინი შთაბეჭდილების ან ეფექტურობის გაძლიერების მიზნით გამოხატვის მაღალ რეგისტრს მიმართავენ და ამით ყალბ პათეტიკაში ვარდებიან.

ბოლოს და ბოლოს, თხრობის ხელოვნება იმისთვის არსებობს, რომ მთხრობელი რაც შეიძლება საინტერესოდ მოჰყვეს ამბავს და რაც შეიძლება მეტი ადამიანის გულისყური მიიზღვროს. დაინტერესების მომენტი კი ისეთი ფაქტორია, რომ ავტორი ძალაუწევს ემოციურად ემოჩილება თხრობის სტიქიას და ხელთ არსებული ყველა საშუალებით ცდილობს მკითხველის ყურადღების მიპყრობას. არ არსებობს შემოქმედი, მწერალი იქნება ეს თუ კომპოზიტორი, რეჟისორი თუ მოქანდაკე, მხატვარი თუ მსახიობი, რომ თავის თავში არ ეძებდეს რეციპიენტის, ანუ აღმქმელის, მაქსიმალური დაინტერესების ფარულ ინტრიგას.

აგიოგრაფოსი, როგორი მზამზარეული მასალაც უნდა ჰქონდეს და რაოდენ რთული კონვენციური ჩარჩოებიც უნდა ზღუდავდეს, უპირველეს ყოვლისა, მწერალია, ტექსტის ავტორია და თავისი ფსიქოლოგიური მზაობით ზუსტად შეესაბამება შემოქმედის ტიპს, რომლისთვისაც მკითხველის დაინტერესებას გადამწყვეტი, შეიძლება ითქვას, საარსებო მნიშვნელობა აქვს.

აგიოგრაფოსი, ევანგელისტის მსგავსად, ნათელხილვას ანდობს თავის შთაგონებას, მაგრამ თხრობის პროცესში ეს მომენტი თავისთავად ფსიქოლოგიურ განწყობად გარდაიქმნება, რაც საშუალებას აძლევს, უხვად გამოიყენოს უკვე ხელთ არსებული დოკუმენტური მასალა, ხოლო ნათელხილვის, ანუ გამოცხადების მომენტი, როგორც კომპოზიციური აქცენტი, თხზულების საკვანძო ადგილებისთვის შემოინახოს.

შემოქმედებითი აქტი არის ხანგრძლივი და რთული პროცესის ნაწილი, სადაც მთავარ როლს თამაშობს განწყობა და ნებისყოფა.

ქართულ ლიტერატურისმცოდნეობაში იყო და არის სერიოზული ცდები იმისა, რომ მხატვრული შემოქმედების ზოგიერთი ასპექტი განხილული იქნას დიმიტრი უზნაძის განწყობის თეორიის შესაბამისად (აკაკი ვასაძე, რევაზ სირაძე). ყოველგვარი მხატვრული ტექსტი, რა ეპოქას და ჟანრსაც უნდა განეკუთვნებოდეს, საბოლოო ჯამში განიხილება როგორც პროდუქტი ავტორის ინსპირაციისა, ანუ შთაგონებისა, რის საფუძველსაც წარმოადგენს ზოგადი ფსიქოლოგიური კომპლექსი. დიმიტრი უზნაძის აზრით, მხატვრულ შემოქმედებას საფუძვლად უდევს განწყობა, რომელიც შთაგონების (ინსპირაციის) წინა პერიოდში მზადდება და ცნობიერებაში შემდეგ იჩენს თავს. შთაგონება, ანუ ინსპირაცია წარმოადგენს განწყობის მომწიფების გამოვლენას ცნობიერებაში (დ. უზნაძე, შრომები, ტ. III-IV, გვ. 601). ჩვეულებრივ, ეს მართლაც ასეა, მაგრამ დიმიტრი უზნაძეს თავისი თეორიის ჩამოყალიბებისას აგოოგრაფოსის შემოქმედებითი ნატურაც რომ გაეთვალისწინებინა, მაშინ მას მოუწევდა დაეშვა ანტითეზისი, ესე იგი, მხედველობაში მიეღო საპირისპირო დასკვნაც. საქმე ის არის, რომ თუკი საერო ხელოვნებაში განწყობის მეშვეობით ხორციელდება გზა: ინსპირაცია – ცნობიერება, აგოოგრაფიაში, პირიქით, განწყობის მეშვეობით ხდება გადასვლა: ცნობიერება – ინსპირაცია. ეს არის ის ძირითადი მომენტი, რითაც საეკლესიო მწერლობა განსხვავდება საერო მწერლობისაგან და, ალბათ, აქ უნდა ვეძებოთ იმ განცალკევების კომპლექსის ერთ-ერთი მიზეზი, რაზეც ზემოთ ვსაუბრობდით, და რის გამოც აგოოგრაფია ლიტერატურის ისტორიაში ისე მოჩანს, როგორც კუნძული ზღვაში ან გიშრის მარცვალ კარვის კრიალოსანში.

აგოოგრაფიული თხზულების ავტორს შეეკვეთით ეძლევა თემა და ის ყველანაირად ცდილობს, მოიახლოვოს ინსპირაციის (შთაგონების) მომენტი, რისთვისაც მიმართავს განწყობის ინტენსიფიკაციას, თხზულების შესავალში მის მიერ გამოხატული თვითგვემამდე მისული თავმდაბლობა, – რომ ის არის ყოველად უღირსი, უძლური, კადნიერი, უგუნური, „სულელთა ყოველთა უდარესი“ და ა.შ., წარმოადგენს ცნობიერი ინსპირაციის საშუ-

ალებას. ამგვარი გზით იგი განაწყობს თავს ღვთივსულიერი ტექსტის შესაქმნელად, თითქოს თავისუფლდება გონისაგან, რათა ადგილი დაუთმოს წმინდა შთაგონებას.

აგიოგრაფიის კლასიკური ხანის ეს იმანენტური კომპლექსი შემდგომში ირღვევა და უბრალო ეტიკეტის შინაარსს იძენს. მაგალითად, ეგრეთ წოდებული ალორძინების ხანის აგიოგრაფოსი გრიგოლ დოდორქელი – ვახვახიშვილი, რომელმაც აღწერა ცხოვრება და წამება ქეთევან დედოფლისა, ერთი შეხედვით, ძველ ტრადიციებს მისდევს, მისი თხზულების შესავალში ის რეალიზებშიც გაკრთება, რომლებსაც ძველ ავტორთა შინაგანი ბუნების გამოვლინებად და ინსპირაციის მომენტად მივიჩნევთ – „სიტყვანი ჩემნი კნინ და შეურაცხ...“ ან „მაიძულეს მე კაცთა ვიეთმე ღმრთის მოყვარეთა“ და მისთანანი – მაგრამ ტექსტში მაინც იგრძნობა დისტანცია ტრადიციის მიმართ. მიუხედავად იმისა, რომ ენობრივ-სტილური თვალსაზრისით გრიგოლი ზედმიწევნით ზუსტად იცავს ქართული აგიოგრაფიის კლასიკურ ფორმას, შინაარსობრივ ასპექტში ისტორიული ჟანრის გავლენას განიცდის. ერთი სიტყვით, ავტორის ფსიქოლოგიურ განწყობაში შეიჭრა რაღაც განსხვავებული, არატრადიციული მოტივი – დროის, ეპოქის ნიშანი, რომელმაც უფრო გამოკვეთა და ცხადყო, რომ კლასიკური პერიოდის ქართული აგიოგრაფია, როგორც თავისთავადი მოვლენა, დასრულებული, ჩაკეტილი სისტემა იყო და მისი გახსნა მხოლოდ პირობითობის დონეზე თუ შეიძლებოდა, დაახლოებით ისე, როგორც კლასიციზტებმა „გახსნეს“ ძველი ბერძნული დრამა. კლასიციზმი შემთხვევით არ მიხსენებია – ანტონ კათალიკოსის „მარტირიკაში“ წარმოდგენილი აგიოგრაფიული თხზულებების სტილისათვის მართლაც საკმაოდ ნიშნულია კლასიციზმისათვის დამახასიათებელი რაციონალიზმი, მონუმენტურობა და სქემატურობაც კი.

The Author of Hagiographical Composition

Summary

Who is the author of a hagiographical composition – simply a writer or a person chosen by divine providence? Does he choose the theme himself or, on the contrary, does the theme choose him?

The lives of the saints, which the author turns into literary fact and a sacred subject of history, are part of one big whole, a continuation of the old and the beginning of a new, the future where the spirit of this holy phenomenon should give rise and reveal the successors of the deeds of the saints, imitators of their virtues and kindness.

The heroic deeds of the saints, their lives and public spirit are generally recorded by God, kept in the memory of the Almighty. Saints' legends also exist in the consciousness of the believers as a common memory, but due to the limited capacity of the human memory, the fact can be consigned to oblivion. Therefore, the memory must be transformed into tradition, placed in historical time, materialized, reduced from general divine to concrete, cognitive. The realization of these things is entrusted to the author and he does his work in such a way that he is independent and at the same time does not break the strict framework of the tradition. For him the described narration, as a fact, represents the present, an aspect of contemporary life and the content of the story is a tradition.

An expression of the imperativeness of the tradition is also the fact that the author does not choose a theme at his own wish, moreover, internally, from a moral-ethical viewpoint, opposes to accept it, but the tradition has no less power than fate – the author receives a commission from the spiritual father or a person who remembers the story, who is involved in the course of tradition. The author specially warns the reader that he is only making a direct projection of the story and does not use the method of artistic fiction.

When we talk about the author of a hagiographic work, first of all, we must take into consideration the actual reality in which the work is written. Under «reality», clearly, we mean the unity of ideological, historical, philo-

sophical, moral, ethical and aesthetic views of the epoch. The hagiographers themselves are well aware of the complexity of these problems, and thus almost none of them miss the opportunity to expel from their own creative «I» the impulse to create and assume the role of a mediator between the will of the Almighty and the text.

The author of hagiographical composition as a servant of God faces many obstacles in terms of freedom creativity, and first of all, genre frameworks. However, in certain cases, such restrictions even help to narrate in moderate, natural tones and thereby objectify the given material, i.e. realization of the idea in a more impressive form.

The hagiographer, no matter what ready-made material he has and no matter what complex conditional frameworks he is restrained by, is first of all a writer, author of the text and with his psychological readiness exactly corresponds to the type of a creator for whom the reader's interest is of decisive, one may say, essential importance.

Like the evangelist, the hagiographer trusts his inspiration to clairvoyance, but in the process of narration, this moment itself is transformed into a psychological attitude, which allows him to make abundant use of the already available documentary material, and preserve the moment of clairvoyance, i.e. the appearance as a compositional accent for key points of the narrative.

The author of a hagiographical composition receives a commission to the theme and he tries in every possible way to evoke, to bring the moment of inspiration closer, for which he turns to the intensification of the attitude. The humbleness to the point of self-deprecation that he is utterly unworthy, helpless, impudent, imprudent, “the worst among the fools” , etc., expressed by him in the introduction to the narration is a means of conscious inspiration. In this way, he attunes himself to the creation of a divine text, as if he is freed from the reason giving the way to holy inspiration.

აგიოგრაფია და შუა საუკუნეების საეკლესიო ხელოვნება

გადის დრო, მაგრამ შეკითხვა, რა ტიპის მხატვრულ ლიტერატურასთან გვაქვს საქმე, როცა ვსაუბრობთ აგიოგრაფიულ მწერლობაზე, არ კარგავს თავის ლეგიტიმურ უფლებას. ანბანური ჭეშმარიტებაა, რომ აგიოგრაფია საეკლესიო მწერლობის დარგია, მაგრამ რატომ მიეკუთვნება ის ლიტერატურის ისტორიას? უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, რით განსხვავდება ის საერო მხატვრული ლიტერატურისაგან ან უფრო შორს წასული შეკითხვა რომ დავსვათ, არის კი თავად მხატვრული ლიტერატურის ორგანული ნაწილი, თუ სხვა ტიპის ესთეტიკასთან გვაქვს საქმე?!

ჩვენი კვლევის მიზანი არის იმის ჩვენება, გავარკვიოთ, რეალურად, მართლაც, რასთან გვაქვს საქმე, როცა ვსაუბრობთ აგიოგრაფიულ მწერლობაზე, რა განსაზღვრავს მის მხატვრულობას? თუ ისიც ხელოვნების დარგია, მაშინ ბუნებრივად უნდა ერწყმოდეს თავისი ეპოქის ხელოვნების ზოგად კანონზომიერებებს. კვლევის მეთოდოლოგიური საფუძველი წმინდად ინტერდისციპლინურია. საკითხს ასე ვსვამთ – ქრისტიანული ხელოვნების რიგში განვიხილოთ ქართული აგიოგრაფია და გამოვკვეთოთ ის ზოგადი და კონკრეტული თავისებურებანი, რომლებიც ამ ეპოქის, შუა საუკუნეების, ხელოვნების სპეციფიკას განსაზღვრავს. ასეთი მიდგომა მოხსნის არაერთ შეკითხვას. მათ შორის გაირკვევა, როგორი ესთეტიკის მატარებელია აგიოგრაფია და როგორია მისი სააზროვნო ენა თუ სტილისტური თავისებურება.

თავის დროზე, როცა საერო მწერლობის ჩასახვის საკითხებს იკვლევდა, აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის მიერ აგიოგრაფიული თხრობის კომპოზიციის ოთხი ძირითადი ელემენტი დასახელდა:

1. წმინდანი ჯერ კიდევ ბავშვობაში იჩენს სულიერ სიმშვენიერეს და ისეთ თვისებებს, რომელნიც განასხვავებენ მას ამხანაგებისაგან და მოასწავებენ მის სულიერ გამირობას მომავალში. ასევეა პოემებშიც;

2. დავაჟუცებული წმინდანი ნამდვილი სულიერი გმირია და ზეკაცი. ის იბრძვის და სძლევს ხორცსა და სხვადასხვა ხასიათის ცდუნებას ამქვეყნად... ასრულებს ისეთ სასწაულებს, რომელნიც მას ბუნების კანონებზე მაღლა აყენებენ. ასევეა პოემებშიც („ვეფხისტყაოსანი“, „ამირანდარეჯანიანი“), მათი გმირების მიერ ჩადენილი სასწაულებიც ისეთივე ფანტასტიკაა, როგორიც წმინდანების სასწაულები;

3. წმინდანის ამქვეყნიური ცხოვრება წარმოადგენს განუწყვეტელ სამსახურსა და შეუწელებელ ერთგულებას ღვთისადმი... ის ნამდვილი მიჯნურია ღვთისა, ეს სიყვარული უბიძგებს მას უდაბნოებისაკენ, სადაც „ცრემლითა თვისითა ალტობენ სარეცელსა თვისსა“. „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ამირანდარეჯანიანის“ გმირების მიჯნურობა, რაინდული სამსახური და თავდადება სატრფოსათვის, მათი ველად გაჭრა და ცრემლშეუშრობელი ტირილი ამ მსგავსებას ნათელს ხდის;

4. წმინდანი ან მსხვერპლად ეწირება თავის მიზანს, მოწამებრივ სიკვდილს ითმენს, ან ასკეტური ცხოვრების შემდეგ ბუნებრივი სიკვდილით კვდება, მაგრამ ორივე შემთხვევაში ის კეთილს ბოროტზე ამარჯვებინებს. ასევეა პოემებშიც. როგორიც არ უნდა იყოს გმირების ბოლო, ისინი მიზანს მაინც აღწევენ და ამბობენ: ბოროტსა სძლია კეთილმანო (კეკელიძე 1958: 5).

ეს ჩამონათვალი, მართალია, ზუსტად განსაზღვრავს იმ საერთოს, რომელიც საერო მხატვრულ ლიტერატურას აქვს სასულიეროსთან, მაგრამ თავად აგიოგრაფიის მხატვრული ბუნების შესახებ ბევრს არაფერს გვეუბნება. ქართული ლიტერატურათმცოდნეობისათვის არახალია ამ თემაზე მსჯელობა, კერძოდ აგიოგრაფიის საისტორიო მწერლობის ჟანრად მიჩნევის (ი. ჯავახიშვილი, მ. ლორთქიფანიძე...) საპირისპიროდ არაერთხელ დაინერა და ითქვა (კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე...).

მეოცე საუკუნის 80-იან წლებში აგიოგრაფიული მწერლობის თეორიული გააზრების კუთხით უპრეცედენტოდ მნიშვნელოვანი ეტაპი დადგა, როცა 1986 წლის 14 თებერვლის გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ გამოქვეყნდა ლევან ბრეგაძისა და თეიმურაზ დოიაშვილის რეცენზია „ჰაგიოგრაფიის პოეზია და პროზა“ გრივერ ფარულავას წიგნზე „მხატვრული სახის ბუნებისათვის

ძველ ქართულ პროზაში“ (თბილისი, გამომცემლობა „განათლება“, 1982 წ.). ასეთი შინაარსის რეცენზიის დაბეჭდვა გმირობის ტოლფასი იყო და, მიუხედავად იმ დიდი უსიამოვნებისა, რომელიც შემდეგ ამ ფაქტს მოჰყვა, ლიტერატურის თეორიული აზროვნების განვითარებაში ეს იყო მკვეთრად წინგადადგმული ნაბიჯი, სერიოზული, არგუმენტირებული მსჯელობა აგიოგრაფიული მწერლობის მხატვრული სტატუსის შესახებ. მათს რეცენზიას ამავე წლის 26 მარტის გაზეთ „კომუნისტში“ მოჰყვა საპასუხო წერილი მ. გიგინეიშვილის, ლ. გრიგოლაშვილის, ლ. მენაბდისა და რ. სირაძის ავტორობით „ასე უბოდიშოდ და უაპელაციოდ?!“ (აუცილებელი განმარტებანი გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოს“ 1986 წ. 14 თებერვლის ნომერში მოთავსებულ თ. დოიაშვილისა და ლ. ბრეგაძის წერილზე „ჰაგიოგრაფის პოეზია და პროზა“). მეოცე საუკუნემ, ფაქტობრივად, ამ პოლემიკით ამოწურა ეს საკითხი.

პრობლემა აქტუალურია დღესაც. ისევ ინერგება აგიოგრაფიის მხატვრული ბუნებისა თავისებურების შესახებ (ნ. სულავა, ს. მეტრეველი, ი. ამირხანაშვილი...), თუმცა, ჩვენი აზრით, კვლევები ყოველთვის არ ეყრდნობა სწორ მეთოდოლოგიურ საფუძველს. ამიტომ, გვსურს, აგიოგრაფიის მხატვრული ბუნების სპეციფიკა განვიხილოთ რელიგიურისა და მხატვრულის ურთიერთმიმართების ასპექტით (მსგავსი კვლევა უკვე არსებობს ჰიმნოგრაფიის შესახებ, რომელიც ეკუთვნის მედეა შანავა-ვეფხვაძეს) და გავიაზროთ აგიოგრაფიულ მწერლობა, ზოგადად, ქრისტიანული ხელოვნების ჭრილში, რათა ცხადი გახდეს ის მსგავსებანი, რომლებიც წარმოადგენს სასულიერო კულტურის ძირითად მახასიათებლებს და, რომლებიც, ასევე, განსაზღვრავს აგიოგრაფიული მწერლობის სამყაროს, აგიოგრაფიულ სახეებსა და პარადიგმებს, ამ მწერლობის ქრისტოლოგიას, მის სტილსა და ენას, ზოგადად, – შუა საუკუნეების ესთეტიკას.

აგიოგრაფია სხვადასხვა გამოცემაში განმარტებულია, როგორც საეკლესიო ისტორიისა და ლიტერატურის დარგი (პოლონსკი 2007: 3); ერთ-ერთი ძირითადი დარგი საეკლესიო მწერლობისა (ენციკლოპედია:); ნაირსახეობა ასკეტიკური (საეკლესიო-დიდაქტიკური) ლიტერატურისა (ჭივოვი 1994: 3); სახე ღვთისმოსავი თხრობითი პროზისა (პოლიაკოვა 1995: 1). აუცილებლად უნდა

ითქვას ისიც, რომ აგიოგრაფია, ლიტურგიულ ფუნქციასთან ერთად, გარკვეულ ლიტერატურულ კანონსაც ემორჩილება. მას აქვს სპეციფიკური შინაარსი, გამოირჩევა განსაკუთრებული შემოქმედებითი ფსიქოლოგიითა და აზროვნების სტილის თავისებურებით. „აგიოგრაფია არის დამოუკიდებელი, მტკიცე ლიტერატურული კანონით განპირობებული, რომლის იდეური შინაარსი ქრისტიანული მსოფლმხედველობითაა განსაზღვრული და, რომელიც მიზნად ისახავს სახარებაში გამოკვეთილი ქრისტეს სახის მიბაძვით წმინდანის თავგანწირვისა და სულიერი ამაღლების გზის წარმოსახვას. ამ ძირითად მიზანს ემსახურება როგორც კომპოზიციური სტრუქტურა და მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებანი, ისე ნაწარმოებში ჩაქსოვილი იდეურ-ესთეტიკური კონცეფცია. ეს არის მონოპერსონალური ჟანრი, რომლის არსია წმინდანის სახის გააზრება, მისი ზეალმავალი გზის ჩვენება და ამ მიზანს ემსახურება ყველა პერსონაჟი და ყველა კომპონენტი (ბარამიძე 1996: 15). აგიოგრაფიული მწერლობის ბუნებასა და არსსზე ვისაუბრებთ ქართული ქრისტიანული ხელოვნების დარგებთან ერთად და ასე უფრო ნათელი იქნება ის ზოგადიც და კონკრეტულიც, მას რომ ახასიათებს.

საქართველოს ეკლესიას, ჯერ კიდევ I საუკუნეში წმინდა მოციქულთა ანდრია პირველწოდებულისა და სვიმონ კანანელის დასაძირკვლებულსა და IV საუკუნეში წმინდა ნინოს სიტყვით დამტკიცებულს, სამწყსოდ უძველესი ისტორიისა და კულტურის ერი ჰყავდა. წმინდა მეფე და წინასწარმეტყველი დავითი ბრძანებს: „განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი“ (ფს. 102,5) – სწორედ, ამ განახლებას ჩაუდგა სათავეში მართლმადიდებელი აღმსარებლობა და მთელ ძველ ქართულ სიბრძნესა და ხელოვნებას ახალი გზა და მიმართულება მისცა – **ყველაფერი ღვთის სადიდებლად და მისი სიტყვის შესაცნობად წარიმართა**. ასეთი იყო შუა საუკუნეების კულტურისა და ხელოვნების უმთავრესი კონცეპტი.

ქართული ქრისტიანული ხელოვნების დარგები: ხუროთმოძღვრება, ქვის რელიეფები, რელიგიური მხატვრობა – ფრესკა (კედლის მხატვრობა) და ხატწერა, ჭედურობა, მინანქარი, ხელნაწერთა დასურათება, ნაქარგობა, გალობა და ჰიმნოგრაფია ერთ მთლიანობაში წარმოგვადგენინებს იმ ძირითადსა და განმასხვავებელს, რომლებიც საკუთრივ აგიოგრაფიის სპეციფიკას განსაზღვრავენ.

ტადარი და აგიოგრაფია

პირველი აგიოგრაფიული თხზულება, ისევე როგორც პირველი ქართული ქრისტიანული ტადარი, ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარების შემდეგ შეიქმნებოდა. ქართული მატრიანეების ცნობით, პირველი ტადრების უმეტესობა საბერძნეთიდან (ბერძნულენოვანი ქვეყნებიდან) მოსულ ოსტატებს აუშენებიათ, თუმცა, ბუნებრივია, მათ ვერ განსაზღვრეს ქართული საეკლესიო არქიტექტურის, ზოგადად, ქართული ხუროთმოძღვრების რაგვარობა და ისტორიული გზა. სამაგიეროდ, თუ პირველ აგიოგრაფიულ თხზულებად „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“ მივიჩნევთ, რაც სავსებით კანონზომიერი და ბუნებრივია, მისი შემქმნელი ვერ იქნება ბერძნულენოვანი ავტორი. ხუროთმოძღვრებისაგან განსხვავებით, ორიგინალურ აგიოგრაფიულ მწერლობას ქართველი ავტორები ქმნიან.

VII ს-ში ხუროთმოძღვრებაში დაწყებული სიახლეები (VII ს-ის I ნახევრის წრომის ტადრის დიდებული არქიტექტურა – გარედან სწორკუთხა ტადარი ოთხ ბურჯზე ჩამოყრდნობილი გუმბათითა და მისგან გაშლილი მკლავებით სიღრმეში შექმნილი ჯვრით), ნაგებობაში შემოჭრილი მოძრაობისა და დაძაბულობის ელფერი კარგად ეხამება აგიოგრაფიული მწერლობის კომპოზიციურ მრავალფეროვნებასაც: იოანე საბანისძის „წმინდა აბოს წამების“ პოლიჟანრული ნარატივი ტრიპტიქული მოდელით ან მოგვიანებით ბით გიორგი მერჩულის „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ცენტრალურ-ციკლური კომპოზიცია სწორედ ამ მრავალფეროვნების მაჩვენებელია. თუ ადრეული ქართული აგიოგრაფიის ძეგლები ერთ სიუჟეტურ ქარგას გვთავაზობენ, უკვე იოანე საბანისძიდან იწყება არა მხოლოდ იდეოლოგიური, ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ტენდენციების გამძაფრება, არამედ თავად აგიოგრაფიული ტექსტის კომპოზიციური ფორმის თავისებური სიახლეც. ხუროთმოძღვრებაში VII-IX სს-ში დინამიკის მხატვრული შთაბეჭდილება პროპორციების, განათებისა და ა.შ. კონტრასტით, გარკვეული დაძაბულობით იქმნება, თან ნაგებობის ნაწილები და ელემენტები, ისევე როგორც VI-VII სს-ში, თავისთავადი, მოსაზღვრული ჩანს. ხოლო უკვე X ს-ის შუა ხანისთვის ხუროთ-

მოძღვრებაში მომხდარი ცვლილებების კიდეც ერთი ნიშანია „ჩუქურთმოვანი თუ პლასტიკური და ქანდაკოვანი სამკაულის ოდენობისა და მნიშვნელოვნების მატებაც“ (ქართული ქრისტიანული ... 2008: 12). „წმინდა აბოს მარტივობაცა“ და „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაც“, ზოგადად, ქრისტიანულ ხელოვნებაში შემოჭრილი სიახლის ანარეკლია. ტაო-კლარჯეთში წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ლოცვითა და შრომით აღორძინებულ ქალაქყოფილ უდაბნოში აიგება ქართული ხუროთმოძღვრების უმნიშვნელოვანესი ძეგლები, რომლებიც, საბოლოოდ, ჩამოაყალიბებენ ერთიან „არქიტექტურულ ენას“. სპეციალისტების აზრით, „განსაკუთრებულად წინასწარული გამოვიდა სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოს ხუროთმოძღვრება – აქაური მონასტრების ტაძრები (თუნდაც ოშკის, ხახულისა თუ ტბეთის გუმბათიანი ეკლესიები, ოთხთა ეკლესიისა და პარხლის ბაზილიკები და ა.შ.), რომელთაც, ძირითადად, ბაგრატიონთა მომძლავრებული სამეფო სახლის წევრნი უკვეთენ, საუკეთესოდ გვისურათებს იმდროინდელი ხელოვნების მონაპოვართ. სწორედ სამხრეთ-ქართველი ოსტატების დამუშავებული მამკობი ელემენტები და ჩუქურთმები აიტაცეს X-XI სს-ის მიჯნაზე იმერეთის, აფხაზეთის, ქართლის ხუროთმოძღვრებმა, თვით კახეთმაც კი, სადაც მანამდე არქიტექტურული სამკაული თითქმის არ გამოიყენებოდა“ (ქართული ქრისტიანული ... 2008: 12).

ახალი ეტაპი ქართული აგიოგრაფიისათვის XI საუკუნეა. ამ პერიოდში შეიქმნება ორი შედევი გიორგი ათონელის „ცხოვრება წმიდა იოანესა და ექეთიმესი“ და გიორგი ხუცესმონაზვნის „წმინდა გიორგი ათონელის ცხოვრება“. – ეს არის კლასიკური ხანა აგიოგრაფიის განვითარებისა, შესაბამისად, – ქართული ენის საიდუმლოთა და სიღრმეთა გაახალბეებისა, გარდაკაზმვისა და დიდებულებისა. ამ დროისაა საქართველოს სამი უდიდესი კათედრალი – ქუთაისის ღმრთისმშობლის მიძინების ბაგრატის ტაძარი (1003 წ.), განახლებული მცხეთის სვეტიცხოველი (1010-1029 წწ.) და ალავერდის წმინდა გიორგის (1030-მდე) ეკლესიები. ამიერიდან „თანდათან მუშავდება ერთგვარი „ფორმულებიც“, ოსტატთა განკარგულებაში სულ უფრო მეტი სრულიად ჩამოქნილი ფორმა თუ ხერხია... ერთგვარ „დამაბოლოებლად“ ამ გზაზე

წამოიმართება 1030 წლის სამთავისის კათედრალი და მცხეთის ე.წ. „სამთავროს ტაძარი“ (XI ს-ის II მესამედი). ამის მერე ქართველ ხუროთმოძღვართ თვალწინ სრულიად ჩამონაკეთული სატაძრო ფორმა აქვთ, რომელიც მათ საუკუნეების მანძილზე თავისებურ ეტალონად გადაექცათ“ (იქვე: 12).

პროცესები გვერდიგვერდ მიმდინარეობს აგიოგრაფიულ მწერლობაშიც და ქართული ქრისტიანული ხელოვნების სხვა დარგებშიც. ათონის ლიტერატურული სკოლის ენა, ზოგჯერ აგიოგრაფიისთვის უჩვეულო ფსიქოლოგიზმის შემცველი (სირაძე 1987: 174), შეუწყობს ხელს ქართული აზროვნების განვითარებას, ენობრივ-მსოფლმხედველობრივი კულტურის ამაღლებას. გიორგი ათონელის სიტყვით, ექვთიმემ „განანათლა ენა და ქვეყანა ქართველთა“ – ეს XI საუკუნეში ითქვა და ათონელების ენა საუკუნეების განმავლობაში ისეთივე ეტალონად დარჩა, როგორიც XI ს-ის ქართული ხუროთმოძღვრების „სრულიად ჩამონაკეთული სატაძრო ფორმა“. სახარების სწორედ გიორგი ათონელისეული თარგმანია ეკლესიაში კანონიკურად მიჩნეული, დღემდე მისი ქართულით იკითხება ქართულ სამოციქულო ეკლესიაში წმინდა სახარება!

ეკლესიანი ცათა მობაძავნია, მოწესენი (ბერმონაზვნობა) კი ანგელოსთა მობაძავნი – გადმოგვცემს „წმინდა იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ ავტორი. „აღმართნეს ეკლესიანი ცათა მობაძავნი“ – ასე გვაუწყა ივირონის დაარსება წმინდა გიორგი მთაწმინდელმა. ეკლესიის მიზანია აღადგინოს ღვთის მეუფება ქმნილებაში, აგიოგრაფიაც თავის მიზანდასახულობას წარმოადგენს – სინმინდის შემონახვა, რათა მოგვცეს ნიმუში ახოვანი მხედრისა, რომელსაც უნდა ვბაძავდეთ, რათა ამ გზით მივებალოთ უზენაესს. ტაძარს უწოდებენ მარადისობას, განცხადებულს წუთისოფლის წარმავლობაში – ცას ქვეყანასა ზედა, უფლის სახლს. აგიოგრაფიაც მარადიულს გვაზიარებს, გვეხმარება დავძლიოთ ამოო წუთისოფელი, ანუ ამოებანი წუთისოფლისანი. როგორც ტაძარია არსი, რომლის გზითაც ღვთიური მადლი აღწევს ადამიანის სულში, ასეა აგიოგრაფიული ტექსტიც. მისი მეშვეობით ჩვენგან გადის ბოროტი და ჩვენში შემოდის ანგელოზი. ტაძარი – ღვთის სახლი განასახიერებს კოსმიურ წესრიგს: იატაკი – მიწის სიმბოლოა, გუმბათი

– ზეცისა, აფსიდი – მათი ერთიანობისა. ჯერ კიდევ მეხუთე საუკუნეში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა განაცხადა, რომ ტაძარი, ზეციური ეკლესიის ხატად უნდა ჩაითვალოს. ამიტომ მასში ყველაფერი ზეციური სამყაროსკენ უნდა მიგვმართავდეს (კენო 2003:).

ტაძარი, მსგავსად ძველი აღთქმის ტაძრისა: ნმიდანმიდათა, ნმიდათა და ეზო, სამ ნაწილად იყოფა: საკურთხეველი, შუა ტაძარი და კარიბჭე. ტაძარი აღიქმებოდა ხომალდად, რომელსაც მორწმუნენი ცხოვრების ორომტრიალიდან მშვიდ ნავსაყუდელში მიჰყავს. „სახლსა ჩემსა სახლ სალოცველ ენოდოს ყოველთა მიერ წარმართთა“ (მარკ. 11,17) – ამ სიტყვებით უფალი პირდაპირ გვამცნობს, რომ ტაძარი მისი სახლია, ე.ი. სახლი ღვთისა და, ამავე დროს, სახლი სალოცავი. „ტაძარი არის ღვთით დადგენილი ადგილი კერძო და საზოგადო ეკლესიური მსახურებისა, სადაც მაცხოვრებელი მადლის მომნიჭებელი საიდუმლოებები სრულდება. ისაა „იარალი მღვდელმსახურებისა ისევე, როგორც მღვდელი“ – სვიმონ თესალონიკელი („რწმენა და ცოდნა“ 2002:).

მაქსიმე აღმსარებელი თავის თხზულებაში „მესაიდუმლოება“ ეკლესიის მისტიკურ მნიშვნელობას განმარტავს და აღნიშნავს, რომ ეკლესია სახეა ღვთისა; ეკლესია//ტაძარი, ამავე დროს, სახეა ხილული და უხილავი ქვეყნისა; მესამე, მჭვრეტელობითი თვალთახედვით ეკლესია//ტაძარი სახეა ადამიანისა, სიმბოლურად საკურთხეველი შეესაბამება სამშვინველს, ტრაპეზი – გონს, შუა ტაძარი კი – სხეულს (ლირსი მაქსიმე 1987: 70). „როგორც ვხედავთ, სამივე სიმბოლო ურთიერთდაკავშირებულია ერთმანეთთან და ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ეკლესიის მიზანია, აღადგინოს ღვთის მეუფება ქმნილებაში – ე.ი. ადამიანსა და ხილულ სამყაროში, რომელიც ღმერთმა საპატრონოდ ჩააბარა ადამიანს და, რომელიც ამის გამო ადამიანის დაცემის თანაზიარი გახდა. ხოლო ადამიანის დანიშნულებაა, აზიაროს სასრული და დროებითი უსასრულოს და მარადიულს, გააერთიანოს ცა და ქვეყანა. ეკლესია ამისთვის უხმობს ყველას, რომ აამაღლოს ღვთის მიერ მონიჭებულ პატივში. ეს ნამდვილად ხელენიფება ეკლესიას, რადგან მისი თავი იესო ქრისტეა, ამიტომ უწოდებენ ტაძარს მარადისობას, განცხადებულს ნუთისოფლის წარმავლობაში, ხომალდს, რომელსაც მორ-

წმუნენი ცხოვრების მორევიდან მშვიდ ნავსაყუდელში მიჰყავს; ცას ქვეყანასა ზედა, უფლის სახლს, რომელიც მოიცავს მთელ გადარჩენილ და გადარჩენის მნებებელ ქვეყნიერებას (ხოსიტაშვილი 2002:).

უმაღლესი ადგილი სიმბოლოთა სისტემაში, ალბათ, მაინც ტაძარს უჭირავს, რადგან ის არის ადგილი, სადაც მყოფობს ღმერთი. ტაძარი თავისი არსით სინმინდეს განასახიერებს და ორი ლიტურგიკული ეკლესიის, ზეციურისა და მიწიერის, ერთობას წარმოადგენს. „ტაძარი არის ფერნაცვალები კოსმოსის ხატი, ზეციური ეკლესიის სიმბოლო, ძველი და ახალი აღთქმის ისტორია“ (არქიმანდრიტი რაფაელი). მთლიანობაში ის მარადიული ცხოვრების დამტეგია.

აგიოგრაფიაც მარადისობას აზიარებს ადამიანს. ის გვაძლევს ცოცხალ მაგალითს იმისას, როგორ უნდა გადავიდეთ ცხოვრების ქარცეცხლიდან მარადიულ ნეტარებაში. აგიოგრაფია სულის საიდუმლოს განდობაა, სიყვარულში თავდადებული სულის ასახვაა, სიყვარულის გასაგნებაა, ზნეობისა და სრულყოფილებისაკენ სწრაფვაა, მშვენიერთან, ამაღლებულთან მიახლების გზაა. იგი ქმნის ხატს გასულიერებული კოსმოსისას. აგიოგრაფიული ქმნილებები მარადიულის, ზედროულის ნიმუშებად რჩება. ეს რომ მკითხველმა შეიმეცნოს და განიცადოს, მას უნდა ჰქონდეს ლიტურგიული ცნობიერება, რომელიც გულისხმობს ტაძრულ შემეცნებას. ლიტურგიული ცნობიერება ადამიანში ღვთაებრივის ხელახალი დაბადებაა, ის მარადიული ანმყო, როცა მკითხველისთვის ეკლესიურობა, სულიერობა აზროვნებისა და ცხოვრების წესად იქცევა. მხოლოდ ასეთ დროს არის შესაძლებელი აგიოგრაფიის სულის, მისი არსის წვდომა. როგორც შუა საუკუნეების ტაძრები არის განსაზღვრული აზრის მატარებელნი, ასეთივეა აგიოგრაფიული მწერლობაც. მასში „სახე-სიმბოლოებთან ერთად დიდი დატვირთვა სრულიად სხვაგვარ ტოპოსს ენიჭება. ეს არის ტკივილის, ტანჯვის, იმედის, სიხარულის, რწმენის გამომხატველი პასაჟები, რომლებიც ძლიერი ემოციური შეფერილობით ხასიათდებიან. ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში შემოდის აგრეთვე ლოცვის, ქადაგების, დამოძღვრის ინტონაციები“ (გრიგოლაშვილი 2007: 85).

აგიოგრაფიული მწერლობის რაობაზე, მის სპეციფიკაზე შექმნილმა გამოკვლევებმა და ლიტერატურის მეისტორიეთა კვლევადიებამ ცხადყო, რამდენად რთულია საეკლესიო მწერლობის ეს დარგი. რთულია იგი თავისთავად, რთულია მისი შექმნაც და უფრო მეტად – მისი წვდომა-გათავისება, მისი, ასე ვთქვათ, გრძნობადი, სულიერი „ათვისება“. იგივე ითქმის შუა საუკუნეების ხუროთმოძღვრების, ფრესკების შესახებაც. ფორმის გარეგნული სრულქმნილებისა და მშვენიერების განცდა შესაბამისი მხატვრული ენის ცოდნას, ცნობასა და მასში განაფვას გულისხმობს.

ქვის რელიეფები და აგიოგრაფია

ქართული აგიოგრაფიისათვის ცნობილია გიორგი ათონელისეული „**ხატნი მეტყუელნი**“. „მეტყუელი“ აქ მოსაუბრეს ნიშნავს. „ხატის ამეტყველება კი გულისხმობს დაფარულის გაცხადებას“ (სირაძე 1987: 167). აგიოგრაფიის გმირები//წმინდანები თავიანთი ბაძვით უმაღლესი სათნოებისადმი სწორედ ამ დაფარულის გაცხადებაა ცოდვილ წუთისოფელში. ქვის რელიეფებს, ფრესკებთან ერთად, შეეძლო, ხილულად ექცია მორწმუნეთათვის ქრისტიანული მოძღვრება, ამიტომ ქვაში გაცოცხლებულ წმინდა სახეებს, ისე როგორც აგიოგრაფიულ „სულიერ სიტყვაში“ მოცემულ წმინდანებს, განსაკუთრებული დატვირთვა ჰქონდა. თუ შუა საუკუნეების ქანდაკება სამყაროს თავისებური ხატია, რომელშიც განსხეულებულია ეპოქის რელიგიური მრწამსი, ფილოსოფია „საზოგადოებრივი მსოფლშეგრძნება (ქართული ქრისტიანული... 2008: 14), აგიოგრაფიული მწერლობა, რომელიც სწორედ ამ დროის პროზაა, ეკლესიის ენაზე გვესაუბრება ადამიანის უმთავრესი მისიისა და წარუვალი ღირებულებების შესახებ.

ქართული არქიტექტურული რელიეფების უძველესი ნიმუშები ბოლნისის სიონმა შემოგვინახა (V ს-ის II ნახ.). ეს იყო პერიოდი, როდესაც ყალიბდებოდა ტაძრის რელიეფური დეკორის ძირითადი პრინციპები. ამავე ეპოქის ერთ-ერთი უპირველესი ძეგლი ქართული აგიოგრაფიისა „წმინდა შუშანიკის წამება“ არის იმ კომპოზიციური ნყობის ქმნილება, რომელშიც მოვლენა და სამოქმედო

გარემო ერთმანეთთანაა დაკავშირებული დროით (შდრ. სირაძე 1987: 168).

რა თქმა უნდა, აგიოგრაფიული მწერლობა შუა საუკუნეების აზროვნების ახალი ფორმაა, ადამიანს იდეალს რომ დაუსახავს და პირველხატისკენ სწრაფვას აღუძრავს. აგიოგრაფია ადამიანს სრული თავისუფლების მიღწევაში ეხმარება, ათავისუფლებს ცოდვის ტყვეობისგან, „მინდას“ მონობისგან. ფაქტობრივად, ყალიბდებოდა ლოგოსური სიტყვის ძალის მქონე ახალი ტიპის მწერლობა. ქანდაკების განვითარების ისტორიაში V-VII სს. იყო „უმნიშვნელოვანესი პერიოდი, როდესაც იქმნებოდა ნაქანდაკარი ფორმის თავისებური გამომსახველობითი ძალის მქონე ახალი ხელოვნება – ეს იყო შუა საუკუნეების აზროვნების ახალი ფორმა, სივრცისა და მოცულობის დაუფლების ახალი წესი“ (ქართული ქრისტიანული ... 2008: 15).

ქართული არქიტექტურული დეკორი განვითარების ეტაპებს ისევე გაივლის, როგორც – ქართული აგიოგრაფია. VIII-IX სს. ძიებებისა და მიგნებების პერიოდად რჩება, ხოლო X საუკუნიდან საფასადო რელიეფების აღმავლობის ხანა დაიწყება, ქანდაკების გამოთავისუფლება ქვის ბლოკიდან, მისი პლასტიკური მოცულობის ათვისება. ხუროთმოძღვრებასთან ქანდაკების გააზრებული ჩართვის მაგალითად მიჩნეულია კუმურდოს ტაძრის რელიეფური დეკორი (964 წ.), ვალესა და ქოროღლის ეკლესიების რელიეფები (X ს.). ეს პერიოდი ემთხვევა გიორგი მერჩულის თხზულების ცენტრალურ-ციკლურ კომპოზიციურობას და, ბოლოს, XI საუკუნისთვის (კლასიკური ხანა როგორც ქართული აგიოგრაფიისთვის, ისე, ზოგადად, ქართული ქრისტიანული ხელოვნებისათვის), როცა ჩამოყალიბდა ქართული არქიტექტურული დეკორი (ნიკორწმინდა, სვეტიცხოველი, სამთვისი), როგორც სისტემა ღრმად გააზრებული ხუროთმოძღვრული ჩანაფიქრითა და იდეურად გამართული მთლიანობით. უკვე ამ პერიოდში ათონის ლიტერატურული სკოლა დიდად განსაზღვრავდა ქართული სამწერლობო კულტურის სახეს – ფორმასაც და შინაარსსაც.

რელიგიური მხატვრობა (ფრესკა-ხატწერა) და აგიოგრაფია

ხატწერა ქრისტიანული ხელოვნების უმთავრესი დარგია, თუმცა მასში დიდი ესთეტიკური ღირებულების მქონე ხელოვნების ნიმუშსაც ხედავენ, ზოგიერთისთვის ხატი ეგზოტიკაა, მომხიბვლელი თავისი უცნაურობით. მართლმადიდებლური გააზრება ხატისა სულიერი სახისაა. ვიდრე ხატის სილამაზეს დაინახავ, მანამ ლოცვითი მდგომარეობა უნდა შეიქმნა, რადგან „ტაძართა კედლებზე აელვარებული მოზაიკები და ფრესკები, კანკელზე დასვენებული ხატები, წმინდა წიგნების შემამკობელი მინიატურები განუყოფელი ნაწილია იმ დიდი სულიერი მთლიანობისა, რომელსაც ქრისტიანული ეკლესია და ღვთისმსახურება ჰქვია“ (ქართული ქრისტიანული ... 2008: 17).

იუდეური სამყარო არაფიგურატული იყო. ღვთაების ყოველგვარი გამოსახულების უარყოფა იუდაიზმში მოსეს რჯულს ეფუძნება (გამ. 20,4). ქერუბიმთა გამოსახულება ალთქმის კიდობანზე არ არღვევდა ამ მცნებას, რადგან შესრულებული იყო ღვთის ნებით (გამ. 25,18-22). ალთქმის კიდობანზე ორი ქერუბიმი, სოლომონის ტაძარში კრეტსაბმელზე კი ბრონეულები და ვაშლებია გამოხატული. სხვა ტიპის გამოსახულებას ძველი ალთქმა არ იცნობს. ამიტომ ამბობენ, რომ იუდეური სამყარო აკონიკური, არასახვითი იყო, თუმცა, კერპთაყვანისცემის შიშთან ერთად, იუდაიზმში, როგორც ჩანს, არსებობდა საკმაოდ ფართო შემწყნარებლობაც. ამის დასტურია III საუკუნის ფრესკები, რომლებიც ამშვენებენ სინაგოგის კედლებს დურა-ევროპოსში (პატარა ქალაქში ევფრატის დასავლეთ ნაპირზე). ეს არის ძველი ალთქმის სიუჟეტზე შექმნილი უძველეს და უდიდეს ფრესკათა ანსამბლი. მათში კვალიც კი არ არის ღმრთის გამოსახულებისა, თუ არ ჩავთვლით ტაძარსა და ალთქმის კიდობანს, რომლებიც მისი მყოფობის მატარებელნი არიან.

კაცობრიობის ისტორიისა და აზროვნებისათვის ბეთლემში ყოვლადწმიდა სამების მეორე ჰიპოსტასის განკაცება წყალგამყოფი, ახალი ეპოქის დასაწყისი აღმოჩნდა. რომაულ-ელინისტური სამყაროს ტრადიცია, მკვეთრად ანთროპომორფული, მკაფიოდ

გამოხატული და კარგად განვითარებული ქანდაკებით, მოგვიანებით შეითვისა და გამოიყენა კათოლიციზმმა. როგორც ცნობილია, ხატების თაყვანისცემისადმი წინააღმდეგობა, რომელსაც მხარს უჭერდა იმპერიის აღმოსავლეთიდან მომდინარე ებრაული და ისლამური გავლენა, VIII საუკუნემდე კამათის დონეზე რჩებოდა. მერე დადგა დრო, როცა მან დიდი მასშტაბები მიიღო. ამ აფეთქებას დასაბამი ბიზანტიის იმპერატორმა ლეონ III ისავრიელმა დაუდო. 730 წელს მან ხალკეს სასახლის გარე ფასადიდან ჩამოანგრია ქრისტეს გამოსახულება და, ფაქტობრივად, დაიწყო ხატმებრძოლობა, დარბევა, განადგურება ხატებისა. იმპერატორს მიაჩნდა, რომ გამოსახულებები არ უნდა ქცეულიყო თაყვანისცემის საგნად, რის გამოც გაილაშქრა იესოს და წმინდანთა ხატების წინააღმდეგ. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ეს კრიზისი დაკავშირებული იყო, აგრეთვე, უამრავ ფარულ ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ფაქტორთან.

ამ ეპოქაში დაისვა რთული შეკითხვა: რატომ გამოვსახავთ ორბუნებოვან ღმერთს? ის არსებობს „შეურევენლად და განუყოფელად“, მაგრამ მისი გამოსახვის დროს მხოლოდ ხილულ კაცობრივ ბუნებას წარმოვაჩინთ, – ეს კი მწვალებლობააო. ხატმებრძოლთა არგუმენტაცია დაფუძნებული იყო ძველალექსისეულ აკრძალვაზე, აგრეთვე წმინდა იოანე ღვთისმეტყველის პირველ ეპისტოლეში ნათქვამ სიტყვებზე: „ღმერთი არავის სადა უხილავს“ (1 ინ. 4:12), და მისსავე სახარებაში თქმულზე: „ღმერთი არავინ სადა იხილა“ (ინ. 1:18). როგორც თეოლოგები ამბობენ, ეს მწვალებლობა მდუმარედ უვლიდა გვერდს ამავე მუხლის გაგრძელებას: „მხოლოდშობილმან ძემან, რომელიც იყო მამის წიაღში, მან განგვიცხადა“ (ინ. 1:18). ხატმებრძოლების აზრით, თქმა იმისა, რომ ქრისტეს ხატი განასახიერებს მის კაცობრივ ბუნებას ღვთაებრიობის გარეშე ნესტორიანობაში (ნესტორის მწვალებლობაში) დაბრუნებას ნიშნავს; და, პირიქით, თითქოს ხატი ასახავს ქრისტეს ღვთაებრიობას კაცობრივი ბუნების გარეშე შეუძლებელია, რადგან თავად ღვთის გამოსახვა ვერ ხერხდება (არიანელობის მწვალებლობა). ქრისტეს გამოსახულებაში კაცობრივისა და ღვთაებრივის აღრევის დაშვება მონოფიზიტურ მწვალებლობაში ჩავარდნას ნიშნავს.

ხატთა თაყვანისცემის მთავარი დამცველები იყვნენ იოანე მასკელი (650-730), თეოდორე სტუდიელი (759-826) და პატრიარქი ნიკიფორე (დაახ. 750-828). წმინდა იოანე მასკელი და თეოდორე სტუდიელი დაბეჯითებით ითხოვდნენ ხატთა თაყვანისცემას. მათი აზრით, თუ ჩვენ უარვყოფთ უფლის გამოსახულებას, მაშინ უარვყოფთ მის განკაცებასაც. საუბარი გადავიდა უკვე დოგმატურ საკითხებზე. ქალკედონის კრებამ მკაფიოდ განსაზღვრა ორი ბუნება („ჭეშმარიტი ღმერთი და ჭეშმარიტი კაცი“), მაგრამ ხატმებრძოლებს ეს დაავიწყდათ. არსებობს „ჰიპოკრატისური ერთობა“, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღმერთმა კაცობრივი ბუნება იტვირთა. ამიტომ, ქრისტეს ხატი არ არის არც მისი ღვთაებრიობისა და არც მისი ადამიანობის გამოხატველი. მაცხოვრის ხატზე ასახულია მისი პიროვნება, რომელიც თავის თავში აერთიანებს ამ ორ ბუნებას. სხვაგვარად რომ ითქვას, ხატი წარმოადგენს მარადიული სიტყვის განკაცებულ პიროვნებას და არა მის ადამიანურ ბუნებას, ღვთაებრივისგან დაცილებულს (კენო 2003:).

თეოდორე სტუდიელის პასუხი იყო ყველასათვის ნათელი და გასაგები, რომ **ხატი გამოხატავს არა ადამიანურ ბუნებას, არამედ ღვთაებრივ ჰიპოკრატს!** როგორც მიჩნეულია, ხატმებრძოლობას საფუძვლად ედო ყალბი სპირიტუალიზმი და დუალიზმი. ამდენად, მათს მოძღვრებას ძალიან მარტივად გაეცა პასუხი: ღვთაებრივი სული, დაუსაბამო და გარეშემოუწერელი, განხორციელდა. სიტყვა-ლოგოსი გახდა ძე ქალწულისა. მან თავისი თავი ისტორიას დაუმორჩილა, ცხოვრობდა კაცთა შორის, როგორც ადამიანი; მის სახეს ხედავდნენ, მის სამოსელს ეხებოდნენ, მისი ხმა ესმოდათ. ამიტომ, ხატზე გამოსახულია ქრისტეს კაცობრივი ბუნება, უფრო სწორად, გადმოცემულია მისი პიროვნება მისი კაცობრივი ბუნების მეშვეობით (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 103).

რა იყო პირველი ხელთუქმნელი ხატის ფუნქცია? – ავგაროზმა ირწმუნა ამ გამოსახულების ძალა. ქსოვილზე ასახული ქრისტე მისთვის უკვე იყო რწმენა, იმედი და ძალა, თუმცა, განსხვავებით ანტიკური ეიდეტური სახისმეტყველებისა, არ უდრიდა, არ წარმოადგენდა თავად პირველსახეს! ხატი ღვთაებრივ მშვენიერებას უნდა ასახავდესო, – ამბობდა ნიკიფორე პატრიარქი. ქრისტიანულმა ხელოვნებამ განღმრთობილი ადამიანური ჰიპოს-

ტასი უნდა გამოსახოს, ამიტომ არის ხატის ფუნქცია სრულიად განსხვავებული. ის დამაკავშირებელია პირველსახესა და მლოცველს შორის – ეს უკვე მისტიკურ-სიმბოლური ფუნქციაა. ფიცარი და საღებავი კი არაა მნიშვნელოვანი, არამედ ის, ვინც ამის მიღმა დგას და მოიაზრება

შუა საუკუნეების ხელოვნება არ ისახავს მიზნად, შექმნას ილუზია თვალით ხილული სამყაროსი, მიემსგავსოს მას. მანძილი რეალიზმიდან პირობითობამდე ძალიან დიდია. ყველაზე მნიშვნელოვანია იმის გააზრება, რომ აღმოსავლურმა ხატწერამ უარი თქვა ადეკვატურობისაკენ სწრაფვაზე. იგი მსგავსების პრინციპს დაეფუძნა. უკვე რეალიზმია ის, რასაც თვალი ხედავს და ასახავს. რენესანსის ეპოქაში ცოდნით ხედავდნენ – ეს იყო ერთგვარი ტანჯვა (გავიხსენოთ რუსთაველი: „საკუთარი ცნობადისგან ჩავარდების კაცი ჭირსა“). მართლმადიდებლური ხატწერის მიზანდასახულობაა, გამოხატოს მარადიული, ღვთაებრივი, ზემინიერი და არა – შემთხვევითი, წარმავალი, ხელშესახები და ცვალებადი! ამიტომ, როცა გინდა გამოსახო მარადიული, უნდა დაშორდე რეალურს. ნამდვილი ხატმწერები გამოსახავდნენ არა გარეგნულ, არამედ სულიერ რეალობას, რომელიც უკეთ ასახავდა ჭეშმარიტებას. **შესაძლებელია, ამ პირობითობას სულიერი რეალიზმიც ეუწოდოთ.**

უძველესი ეგვიპტური ხელოვნება მთლიანად ორიენტირებულია არაამქვეყნიურსა და მარადიულზე. მასში არ იგრძნობა და არ შემოდის დრო. ამიტომაც აქ განზოგადება, პროპორციის დარღვევა, პირობითობა უფრო მიღებულია. ასეა ქრისტიანულ ხატწერაშიც: მას ბუნებრივად მიაჩნია, რომ ქრისტეს ფიგურა დიდი უნდა იყოს, დარღვეულია სიმეტრია (ცნობილი სვანური სკოლა ასიმეტრიული გამოსახულებებით). V საუკუნის ჩვენამდე მოღწეულ მოზაიკებში შეხვდებით მაცხოვრის დიდ ფიგურას იასამინისფერ სამოსში, მის გვერდით შესაძლოა დაინახოთ პატარა სახლი, მაგრამ ეს არავის აღელვებს, რადგან „ხატში მთავარია წმინდანის სახე, მარადიულობის ნათლით გაბნეინებული. სხვა დეტალები აქ მეორეხარისხოვანია“ (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 114).

ქრისტიანული ხელოვნებისთვის მთავარია პირობითობა, გათავისუფლება ბუნებაში არსებული კანონზომიერებისაგან, რათა

მთავარი და არსებითი გადმოსცეს! ძალიან საინტერესოა კატა-ლონიის (ჩრდილოეთი ესპანეთი) ხატწერა თავისი სიბრტყობრივი აპლიკაციური ფორმებით, ძლიერი დეფორმაციით. შუა საუკუნეების მხატვრები, გარდა იმისა, რომ დაუპირისპირდნენ ანტიკურ ფერწერას, განსხვავებულად ხატავდნენ იმას, რასაც ხედავდნენ. მათთვის არ არსებობდა მკვეთრი ფორმულები და რეცეპტები, ანუ **ხატმწერი გათავისუფლდა ბუნების მიზაძვის აუცილებლობისაგან!** ამიტომაც, აღარ ტკბებიან პლასტიკური ხაზით, სწორი პროპორციებითა და თავისუფალი მოძრაობით; დარღვეულია ბუნებრივი წყობა, გადიდებულია თვალები, ხელები, რათა შესტი ისე გესმოდეს, როგორც – სიტყვა. „ხატი თეოფანურია, ის არის უხილავი მყოფობის ხილული ნიშანი და მასში ჩაბუდებული ტრანსცენდენტური საწყისი მხატვარზეც და მაყურებელზეც მაღალია. ამ ხელოვნების არარეალისტურობა ხაზს უსვამს მის სულიერობას. სულიერი, რა თქმა უნდა, არ ექვემდებარება გამოსახვას. მისი გაობიექტურობა გრძნობადი წარმოდგენების მეშვეობით დაარღვევდა მას და საპირისპირო ეფექტს მისცემდა“ (კენო 2003:).

ხატწერა არის ქადაგება ფერებით და ხაზებით. ის არაა ილუსტრირება, გადმოღება და ასახვა რეალურისა. „ხატი, როგორც „ღვთისმეტყველება ფერებში“, ფერში ხორცს ასხამს იმას, რასაც სახარება აცხადებს სიტყვით. ამგვარად, იგი წარმოადგენს ღვთაებრივი გამოცხადებისა და ჩვენი ღმერთთან ერთობის ერთ-ერთ ასპექტს. ღვთისმსახურებისათვის ტაძარში შეკრებილი მართლმადიდებელი მორწმუნეები ხატებისა და ლოცვების მეშვეობით უკავშირდებიან ზეციურ ეკლესიას“ (კენო 2003:).

ხატი ყოველთვის რაღაცას გვიყვება, განგვიმარტავს. იკონოგრაფიული სახისმეტყველებას თავისი ენა აქვს. წმინდა გრიგოლ ნოსელი ამბობდა, რომ, რასაც წმინდა წერილი სიტყვით გვეუბნება, უტყვი ხატწერა ფერებითა და ხაზებით გვესაუბრება – ეს უკვე, ხატის ლოცვით ფუნქციასთან ერთად, მისი საგანმანათლებლო ფუნქციაცაა.

არააგიოგრაფიული ნაწარმოები მიისწრაფვის იმისკენ, რომ გადმოგვცეს ადამიანის შინაგანი სამყარო. აგიოგრაფიული ქმნილება კი, ისე როგორც ხატი (განსხვავებით პორტრეტისაგან), სულიერ არსს გადმოგვცემს. სურათს აქვს საზღვრები, სიუჟეტური

ჩარჩოები, ხატი კი მარადისობასთან გაზიარებს. შესაძლოა, სურათს ანალიტიკურად მიუდგე, იმსჯელო მის ცალკეულ ფრაგმენტებზე, მიაინჟნო რა მოგნონს და რა არა მასზე. ხატს ვერ „დაშლი“, ის ლოცვისთვის უხმობს ადამიანს.

მიშელ კენოს განმარტებით, ქრისტეს გამოსახვა საშიში ამოცანაა. იგივე შეიძლება ითქვას ადამიანის გამოსახვაზეც, რომელიც ღმრთის ხატადაა შექმნილი. მცირედი დამახნჯება გამოსახულებას კარიკატურად აქცევს. ადამიანის დაცინვა კი ღმრთის შეურაცხყოფას ნიშნავს. ამის გამო, აღმოსავლეთის ეკლესია მოითხოვს, რომ ხატმწერები ემორჩილებოდნენ კანონთა კრებულს, რომლებიც იცავენ რწმენას და აძლევენ მას სწორ მიმართულებას (კენო 2003:).

ხატზე ყოველ დეტალს, ჟესტსა და სხეულის მიმოხვრას თავისი სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს. კიდევ ერთი და მნიშვნელოვანი: საერო ხელოვნებისაგან განსხვავებით, სადაც სიმბოლიკა ალევგორიულ ხასათს ატარებს, ხატის თემა არ შეიძლება ინტელექტუალური მსჯელობის შედეგი იყოს. ის უშუალოდ წარმოაჩენს გამოსახულ საიდუმლოებას. ხატის გაგება, რომელიც ამ რეალობაში ცხოვრობს, მხოლოდ შინაგანადაა შესაძლებელი, რადგან იგი მცირედ ახდის ფარდას სულიერ რეალობას, რომელიც ყოველგვარ სიტყვიერ გამოხატულებას აღემატება. მეორეული სიმბოლიკის გაგებას, რომელიც ასახულია ხატის მთავარ დეტალებში, დიდი შრომა არ სჭირდება – ესაა ხელების ლოცვითი მდგომარეობა, განსაკუთრებით ხატზე „დეისისი“ („ვედრება“) ან ჯვარი მოწამეთა ხელში.

იკონოგრაფიაში ტანსაცმლის, ჟესტების და სხვა მრავალი დეტალის სიმბოლიკა მკაცრადაა დაკანონებული:

ფართოდ გახელილი, ცოცხალი **თვალები** ამოწმებენ წმიდა წერილის სიტყვებს: „თვალნი ჩემნი მარადის უფლის მიმართ“ (ფს. 24(25),15), „რამეთუ იხილეს თვალთა ჩემთა მაცხოვარებაი შენი“ (ლკ. 2,30). ისინი გახელილია ამაღლებულის ჭვრეტისა და უფლის ქმნილებათა ხედვისთვის. შუბლი, ცხვირი, ყურები, პირი და ლოყები ასკეტებს, ბერებსა და ეპისკოპოსებს ღრმად დანაოჭებული აქვთ.

შუბლი, გამოზურცული და უჩვეულოდ მაღალი, სულის ძლიერებასა და სიბრძნეზე მეტყველებს.

თხელი და წაგრძელებული **ცხვირი** ხაზს უსვამს კეთილშობილებას. ის ისუნთქავს უკვე არა ამქვეყნიურ სუნს, არამედ ქრისტეს კეთილსურნელებას.

სულიწმიდის ცხოველსმყოფელი სუნთქვა აღმოცენდება **ყელიდან**, რომელიც, ამის გამო, არაპროპორციულად წაგრძელებულია.

პირი, სხეულის განსკუთრებულად მგრძნობელობითი ნაწილი, ყოველთვის გამოისახება წვრილი, გეომეტრიული შტრიხებით, რომლებიც აცილებს მას ყოველგვარ მგრძნობელობას. პირი ყოველთვის დამუწულია, ჭვრეტა ხომ მდუმარებას ითხოვს?! კირილე იერუსალიმელის (+387) თანახმად, პირის მცირე ზომა ხაზს უსვამს, რომ „სხეულს აღარ აქვს მინიერი საზრდელის მიღების მოთხოვნილება, რამეთუ იქცა რაღაც სულიერ სასწაულად“ (Catechese 18, Migne, PG 33, 613).

ყურები, რომლებიც მზადაა უსმინონ ღმრთის მცნებებს, შინაგანნი ხდებიან, წუთისოფლის ხმაური მათში ველარ აღწევს.

წვერის ქვეშ, რომელიც უმეტესწილად საკმაოდ ხშირია, იგრძნობა ენერგიული ნიკაპი.

ზოგიერთმა დეტალმა შეიძლება უცნაური ფორმა მიიღოს, მაგალითად: ფერმკრთალი თვალები ან არასწორი ფორმის ყურები. არარეალურობა, ბუნებასთან შეუსაბამობა გვახსენებს, რომ ეს სხეული ასახავს რაღაც სხვას, უფრო აღმატებულს, ვიდრე ჩვენნაირი უმრავლესობის სხეულები: არა მხოლოდ ფიზიკურ სამყაროს, არამედ სულიერსაც... უძრავი ფიგურები მხოლოდ ხაზს უსვამენ მათი შინაგანი ცხოვრების დინამიზმს, რომელიც ჩანს მათს ნათლითა და რწმენით გაცისკროვნებულ თვალებში. ეს არის სხეულის ხატი, რომელიც სულს ემორჩილება, წმინდა წერილის სიტყვით რომ ვთქვათ: „დადუმდეს ყოველი ხორციელი უფლის წინაშე“ (ზაქ. 2,13), რათა უზენაესმა გამოაჩინოს თავი. უძრაობა გამოხატავს ღმრთის სამეფოს და ზეადამიანურ ცხოვრებას, მოძრაობა კი პირიქით, მოწმობს სულიერი ცხოვრების არასრულყოფილებაზე და მიუთითებს ადამიანის ცოდვაში მყოფობაზე... არაპროპორციულად გრძელი თითები და სხეულის სისუსტე მეტად კარგად მეტყველებენ გამოსხული წმიდანის

არამატერიალურობაზე, გვაძლევენ საშუალებას სულიერი ძალის ნაკადის ხილვისა, რომელიც გადმოედინება მთელი მისი სხეულიდან. ოქროსფერი ნიშბი თავის გარშემო, ღმრთის სიახლოვეში მყოფი წმიდანისგან გამომავალი ღმრთაებრივი ნათელის სიმბოლოა (კენო 2003:).

ხატი თვალნათლივ გვიჩვენებს სულიერი ფერისცვალების პროცესს, სურათი ინდივიდუალობის გამომხატველია. იგი იხედება წარსულიდან თანამედროვეობისაკენ, ხატი კი – მომავლიდან თანამედროვეობისაკენ. „ხატი არის სარკმელი, რომლის მეშვეობითაც საღვთო ერი – ეკლესია, ჭვრეტს სასუფეველს, და ამის გამო ყოველი ხაზი, ყოველი ფერი, სახის ყოველი ნაკვთი შინაარსს ტვირთულობს“ (კენო 2003:). მართლმადიდებლური ხატი ხელს გვიწყობს, გარდავქმნათ ჩვენი ყოფიერება, განვიზმინდოთ (შდრ. Чуприна И. В., „Трилогия Л. Толстого“, саратов, 1961, с.16), გავხდეთ სულიერ ფასეულობათა ერთგულნი! ეს ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგანაც სული ღვთაებრივი საწყისია, რომელიც ღვთის სახეს აძლევს ადამიანს, რაც მის გონიერებაში, თავისუფლებასა და უკვდავებაში ვლინდება.

ხატი არის საიდუმლო, რომელიც შეიცნობა ლოცვასა და სულიერ ჭვრეტაში (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 1), ასეთსავე მოთხოვნას გვიყენებს ჩვენ აგიოგრაფიული მწერლობაც. ხატი არის ხელოვნების განსაკუთრებული დარგი, მისი განუმეორებელი იდიომა, რომელიც იქმნება მთელი მართლმადიდებელი ეკლესიის ლოცვითი-მისტიკური გამოცდილების საფუძველზე. აგიოგრაფიული მწერლობა ღია დიალოგია მკითხველთან, რომელსაც აზიარებს ღვთაებრივ ნათელს. როგორც ხატწერაა განსაკუთრებულ ნიშანთა სისტემა, აგიოგრაფიაც არის ეკლესიის „ენა“. ხატის მხატვარი სულის სამყაროს უნდა ჩასწვდეს და მასზე სულის ენით ილაპარაკოს. აგიოგრაფიაც სულის შესახებ მოგვითხრობს. როგორც ხატი არ არის სულიერი სამყაროს პორტრეტული ასახვა, ასევე, აგიოგრაფიაც არ წარმოადგენს წმინდანის სულიერი ცხოვრების ფოტოგრაფირებას. აგიოგრაფია წმინდანის ყოფაა სიმბოლურსა და, ამავე დროს, რეალურ გამოსახულებაში და კიდევ ერთი, აგიოგრაფიული მწერლობა არ არის განწყობის ფიქსაცია, განწყობის ასახვა. იგი, ისევე როგორც ხატი, განსხვავებით პორტრეტისა-

გან, წმინდანის მდგომარეობას გადმოსცემს. აგიოგრაფიულმა მწერლობამ მკითხველს განწყობა კი არ უნდა შეუქმნას, არამედ ლოცვით მდგომარეობაში უნდა მოიყვანოს, რადგან **„განწყობა იგივეა, რაც გრძნობების დაუმთავრებელი „ნახევარტონების“ მოქმედება** (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 113). ხატიც, უპირველესად, მლოცველთათვის იქმნება და ხატის ხელოვნება გაცილებით უფრო მეტად, ვიდრე სხვა ყველაფერი, ითვალისწინებს ხილულიდან უხილავზე გადასვლას. ასეთი მიმართება თავისთავად გულისხმობს დიალოგს საკუთარ თავთან, ინტროსპექციას, სულიერი ფერისცვალებისა და ამაღლებისაკენ სწრაფვას.

ხატი, როგორც საკრალური ტექსტი, გვთავაზობს მისი წაკითხვის რამდენიმე საფეხურს:

- ლიტერალური, რომელიც სიუჟეტის ამოკითხვას გულისხმობს;
- ალეგორიული, რომელიც ხატის არსის გახსნისკენ გვიბიძგებს;
- მორალური;
- ანაგოგიური – წმინდა ქვრეტისა და აღქმის საფეხური; (იაზიკოვა 1994: 22).

ხატის წაკითხვის ასეთ დონეებად დაყოფა შეგვიძლია შევადართო ლათინი საეკლესიო მამების მიერ (იერომინე, ავგუსტინე, კასიანე) ჩამოყალიბებულ საღვთო წერილის ოთხი მნიშვნელობის თეორიას:

- ლიტერალური – სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობა;
- ალეგორიული – გვეძლევა ადვენტურალური, რწმენისმიერი განმარტება სახარებისა, რითაც საფუძველი ეყრება რწმენას;
- ტროპოლოგიური – გვეძლევა ზნეობრივი განმარტება, რომელიც ქმნის ადამიანური ცხოვრების ჰარმონიას ქრისტეს მაგალითის მიხედვით;
- ანაგოგიური – გვეძლევა ესქატოლოგიური განმარტება, რაც გვიცხადებს მომავლის „საღვთო ქალაქს“, „ზეციურ იერუსალიმს“ (გამსახურდია 1991: 60).

ყოველგვარი სიცოცხლის ნიშანი არის სუნთქვა. თავისებური სუნთქვა არსებობს სულიერ სამყაროშიც. წმიდა მამების გამოცდილება გვასწავლის, რომ სულის სუნთქვაა ლოცვა. ღვთის წინაშე

ამ დგომას, ამ ლოცვას, რომელიც სულიერი ცხოვრების სუნთქვას წარმოადგენს, განასახიერებს აგიოგრაფიული ნაწარმოები და, რადგანაც აგიოგრაფია სულიერი ცხოვრების სუნთქვაა, ლოცვად განფენილი სიტყვაში და სიტყვით გადმოცემული, ამიტომ მის წინაშე დგომა მოითხოვს ლოცვად დგომას. ეს არის აგიოგრაფიული მწერლობის თანამდევი მდგომარეობა. აგიოგრაფიული თხზულება თითქოს ის კიბეა, რომლითაც მკითხველის სული ზეციურ სამყაროს უახლოვდება. იგი განსულიერების, ადამიანის ფერისცვალების იმპულსია. ხატმწერის ამოცანაც გრძნობადი რეალობის გასულიერებაა.

აგიოგრაფიაში არაფერია შემთხვევითი. აქ ყველაფერი გათვლილია და ემსახურება მთავარი გმირის – წმინდანის სახის სრულყოფას. ყოველი ამბავი, ყველა დინება იქითაა მიმართული, რომ წარმოჩნდეს წმინდანის ცხოვრების გზა, რადგან ისაა ერთადერთი, მასზეა შექმნილი თხზულება და ნაწარმოების სათაურიც მინიშნებაა იმაზე, თუ ვინ არის მთავარი გმირი, რომელიც აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის კვალობაზე თავის თავში მოიცავს ქრისტიანულ სათნოებებსა და ბიბლიური სახესიმბოლოების მეშვეობით, კონკრეტულ მნიშვნელობასთან ერთად, სულიერი შინაარსის მომცველია. აგიოგრაფიაში ყველაფერი გარკვეულია. აქ ორი ძირითადი ფერია: თეთრი და შავი. ხატზეც ორი მთავარი ფერია – თეთრი და შავი. თეთრი ღვთაებრივი ენერგია, საწყისი ფერი, ძალის გამოვლენა, სულის დინამიკა; შავიც მისტიკური ფერია, ოღონდ ბნელი ძალების გამომხატველი. ხატის ფერი ხატში ლოკალურად არ განიხილება, ამიტომ ფერებზე პირობითად საუბრობენ, მაგალითად: მწვანე ფერი ცხოვრებას ან სიბერეს აღნიშნავს; ლურჯი – საიდუმლოს; წითელი – მსხვერპლად შეწირვას; ცისფერი – უმანკობას; ყვითელი – სითბოსა და სიყვარულს; იასამნისფერი – სევდას; ძონისფერი – გამარჯვებას; მწვანე – დიდებულებას; ფიროზისფერი – ახალგაზრდობას; ვარდისფერი – ბავშვობას (რაფაელი 1997: 107).

სულის გადარჩენისა და ცხოვნების გზის აღწერა შეიძლება იყოს სხვადასხვაგვარი. სწორედ, ამის განსახოვნებით განსხვავდება ერთმანეთისგან დასავლური და აღმოსავლური ტრადიცია აგიოგრაფიისა.

დასავლური (კათოლიკური) ცხოვრებანი იწერება დინამიკურ პერსპექტივაში: აგიოგრაფი თვალს ადევნებს წმინდანს საკუთარი პოზიციიდან, მინიერი ცხოვრებიდან, თუ როგორი გზა გაიარა ამ ქვეყნიდან სასუფეველისაკენ.

აღმოსავლური ტრადიცია კი მკვეთრად გამოხატული საპირისპირო პერსპექტივაა, როცა უკვე წმინდანმა დაიმკვიდრა ცათა სასუფეველი და იქიდან გვიჩვენებს ხსნის გზას, გზას ედემისკენ. ასეთი პერსპექტივა ხელს უწყობს ჩამოაყალიბოს და განავითაროს მოკრძალებული, თავშეკავებული წესი ცხოვრებისა.

ჩვენ მიერ წარმოდგენილი განსხვავება, ასევე, თვალნათლივ აისახება დასავლური და აღმოსავლური იკონოგრაფიის ტრადიციათა თავისებურებებზე, რადგან ხატწერის შესწავლა გულისხმობს შედარებით ანალიზს დასავლეთის რელიგიურ ხელოვნებასთან, აგრეთვე, ფერწერის დეტალურ გააზრებას, სიტყვისა და გამოსახულების ურთიერთზემოქმედების თავისებურებათა განხილვას. დასავლური იკონოგრაფიის სიუჟეტურობა აღწერს წმინდანის გზას ღვთისაკენ. ეს უპირისპირდება ბიზანტიურ იკონოგრაფიულ სტატიკურობას, რომელიც წმინდანს, უპირველესად, წარმოაჩენს უკვე მართლმადიდებლურ ზეციურ მდგომარეობაში. ამგვარად, აგიოგრაფიული მწერლობის ხასიათი უშუალოდ შეეფარდება რელიგიურ შეხედულებათა სისტემას. კათოლიკურ ხატში არ გვხვდება მეტაფიზიკური ტრაგიზმი, აქაა ტრაგიზმი ამქვეყნიური, მშვენიერი განცდებისა. სამოთხე და ჯოჯოხეთი ან დავიწყებულია, – ან გამიწიერებული. ზოგიერთი კათოლიკური ხატი ადამიანებს უყვარდებათ კიდევ. ამისგან განსხვავებით, შეუძლებელია მართლმადიდებლური ხატის შეყვარება, რადგანაც მასში ვნებები ქრება და სული იღვიძებს (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 123). თუ ესთეტიკის ენაზე ვიტყვით, კათოლიკური ხატი მშვენიერია, რომელიც სიამოვნებასა და ტკბობას იწვევს, მართლმადიდებლური კი – ამაღლებული და შთაგონების მომნიჭებელი. ეს ისეთი სილამაზეა, მიშელ კენო რომ იტყოდა: **სილამაზის სიყვარული (ბერძ. ფილოკალია), რომელიც აღგვაყვებს სიხარულით.** ხატის სილამაზეს აქვს შინაგანი არსი, „მისი წყარო – არქეტიპია (პირველსახე). ცხადია, ეს სილამაზე ესთეტიკასაც განეკუთვნება, რადგან ხატის არსის შეცნობა შინაგანი ნათ-

ლით აღავსებს მაცქერალ ადამიანს. იგი აძლევს ადამიანს შესაძლებლობას, შეიცნოს ნათელი, რომელიც თვით ღმერთია (ინ. 1,9; 8,12), რათა განწმენდილი ხედვით იხილოს თაბორის ნათლის სისპეტაკე, რომელიც ფერს უცვლის მატერიას“ (კენო 2003:). ხატის სილამაზე, პირველ რიგში, ნახატის სინატიფეზე კი არ არის დამოკიდებული (ხატმწერი არ „სახავს“, ის „წერს“) არამედ მთლიანობის ჰარმონიაზე.

ქრისტიანობა ზემოდან უყურებდა ადამიანს, ეკლესიაში ხატწერის, ფრესკის პროგრამაც ზევიდან, გუმბათიდან (ე.ი. ციდან) იშლება. გუმბათის ცენტრში გამოისახება ხოლმე უფალი „ყოვლისამპყრობელი“, ან ჯვრის ამალგება ოთხი ანგელოზის მიერ (ჯვარი – ქრისტეს სიმბოლო). გუმბათის ყელში იხატება წინასწარმეტყველნი და მოციქულნი, რომლებიც წინასწარ აუწყებდნენ ქრისტეს მოსვლას და ქადაგებდნენ უფლის სწავლებას. აფრებში კი გამოისახებიან მახარებლები. შემთხვევითი არაა მათი გამოსახვა სვეტის თავზე, „რომელთაც უჭირავთ გუმბათი, რადგან ისინი არიან ოთხი ბურჯი სახარებისეული სწავლებისა“. ხოლო მათ ქვევით სვეტებზე ვხედავთ წმინდა მონაწიეებს, ბერებს და მესვეტეებს, რომლებმაც თავიანთი ცხოვრებით დაამოწმეს უფლის ძალა და სიყვარული. „სვეტი არის საყრდენი, ბურჯი გუმბათისა, ანუ ცისა და ამიტომ გამოისახებიან ისინი სვეტებზე, რომლებიც უშუალოდ გამომდინარეობენ აფრებიდან, ანუ მახარებელთა და ნატოვარი ქრისტიანული მოძღვრებიდან, როგორც ამ მოძღვრების მყარი მცველნი. ისე გამოდის, რომ ამ სვეტებით „გუმბათი – ზეცა – დედამიწას ეფუძნება“ (შდრ. აბაშიძე 1990: 60-65). საკურთხევის აბსიდის კომპოზიცია მჭიდროდაა დაკავშირებული პანტოკრატორთან გუმბათში. აქ გამოისახება ღვთისმშობელი (ორანტა), რომელიც მინიერ ეკლესიას განასახიერებს, ან ღვთისმშობელი ყრმით და მთავარანგელოზებით, ან ქრისტე დიდებით ანგელოზთა დასის თანხლებით, ან კიდევ მაცხოვარი საუფლო ტახტზე ღვთისმშობელსა და იოანე ნათლისმცემელს შორის, რომლებიც ჩვენს შეწყალებას ევედრებიან უფალს მეორედ მოსვლის ჟამს. კონქის გამოსახულების ქვემოთ საკურთხევის აფსიდში არის ხოლმე მოციქულთა ზიარება, მღვდელმთავრები და არქიდიაკვნები, რომლებმაც იღვანეს მინიერი ეკლესიისათვის. ჯვარგუმ-

ბათოვანი ტაძრის მკლავებში საუფლო დღესასწაულების სცენები გაშლილი, სულ ქვედა რეგისტრი კი წმიდანებს და მონაშენებს უჭირავთ. ტაძრის ქვედა ნაწილის მოხატულობა „უშუალოდაა დაკავშირებული გუმბათის კომპოზიციასთან, სადაც ქრისტე – თავი ეკლესიისა, ღვთისმშობლის, ანგელოზების, წინასწარმეტყველთა, მოციქულთა, მახარებელთა და წმინდანთა საშუალებით მუდმივ ერთობაშია მიწიერ ეკლესიასთან“ (Лазарев „Система живописной декорации византийского храма“). დასავლეთის კედელზე გამოისახება საშინელი სამსჯავრო (ხოსიტაშვილი 2002:).

რენესანსის პერიოდიდან უკვე ადამიანში დაინახეს ღმერთი. ღმერთმა შექმნა ადამიანი და, როცა მის მშვენიერებას ავსახავთ, ხოტბას ვასხამთ თავად შემოქმედსო. ასეთმა დამოკიდებულებამ მოიტანა მსოფლმხედველობრივი ცვლილება, – ხატი იქცა სურათად! რომის ეკლესიამ, რომელმაც თავის დროზე მიიღო ხატთა თაყვანისცემის დოგმატი, ვერ შეინარჩუნა ხატწერის ძველი ტრადიცია და ფართოდ გაუღო თავისი ტაძრების კარი სხვადასხვა სკოლის მიმდევარ საერო მხატვრებს. ამგვარად, ხატი რელიგიურ თემაზე შექმნილ სურათად იქცა (არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: 110). მაგალითად, რაფაელი ცდილობს დახატოს მადონა, – უმშვენიერესი ქალი, მაგრამ ის უკვე მიწიერი ქალია და, საბოლოოდ, რენესანსული (კათოლიკური) ხატი უკვე აღარაა ლოცვის საგანი. როცა ქრისტიანულ ხელოვნებას გამოეცლება ლიტურგიული ფუნქცია, ის უკვე კარგავს თავის უპირველეს დანიშნულებას. აგიოგრაფიული მწერლობა ამდენად ვერ იქნება სიტყვაკაზმული (ის ამაზე მალლა დგას), ვერ გამიწიერდება. შესაბამისად, წმინდანის ყოფითი ცხოვრების დეტალები, მისი მიმართება ბუნებასთან, ამქვეყნიურ ფშვინვიერთან ვერ გახდება აგიოგრაფიის ინტერესის საგანი და საუბრის თემა.

აგიოგრაფია სასულიერო-საეკლესიო მწერლობის დარგია და ეს განსაზღვრავს მის უპირველეს ფუნქციას, უმთავრეს დანიშნულებას – რელიგიურ-მისტიკურს. ყველა დანარჩენი (ისტორიული, მხატვრულ-ესთეტიკური თუ სოციალური) მეორეხარისხოვანია ამ მწერლობისათვის. აგიოგრაფიული ლიტერატურა მონოთემატიკურია, ეს ერთადერთი თემა სიყვარულია, საღვთო მიჯნურობა, ანუ საზეო სიყვარული (ფარულავა 2003: 654). აქვე ისიც დავაზუს-

ტოთ, რომ აგიოგრაფიის თემა საზეო სიყვარულია, იდეა კი – თეოზისი, განღმრთობა.

ცნობილია, რომ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ საღვთისმეტყველო ლიტერატურა, გამოსახულებათა იკონოგრაფია და, გარკვეული თვალსაზრისით, მხატვრული ფორმებიც ბიზანტიიდან და წმინდა მიწიდან შემოსულ ნიმუშებს ეფუძნებოდა, თუმცა ქართულ სახვით ხელოვნებაში შემუშავდა ევროვნულ წმინდანთა იკონოგრაფია, მაგ.: ქართველთა განმანათლებლის, წმინდა ნინოსი, წმინდა დავით გარეჯელის, წმინდა შიო მღვიმელისა და სხვათა. ეს ფაქტი ორ რამეს მიუთითებს:

ა) ქართველები ქრისტიანულ იკონოგრაფიას შემოქმედებითად ავითარებდნენ;

ბ) ეროვნულ წმინდანთა იკონოგრაფია ვითარდებოდა ეროვნული ორიგინალური აგიოგრაფიის კვალდაკვალ.

ქართული ფერწერის ფარგლებში ჩამოყალიბდა რამდენიმე თავისებური სახის მქონე ფერწერული სკოლა, მათ შორის – სვანეთის, ტაო-კლარჯეთის, დავითგარეჯას, სამეფისკარო და სხვა. ქართული მწიგნობრობის კერებიდან განსაკუთრებით გაითქვამს სახელს დავითგარეჯას, ტაო-კლარჯეთისა და გელათის სკოლები. როგორც ქრისტიანულ ფერწერას დახვდა ქართული ტრადიცია და შემდეგ ის განავითარა, ისე კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლა იყო წინამორბედი ქართული ქრისტიანული დამწერლობის აღორძინებისათვის. ჯერ კიდევ ცნობილი ბერძენი ფილოსოფოსის, თემისეტიოსის, წერილითაა ცნობილი, რომ IV ს-ში მან დატოვა განათლების ისეთი მეგაპოლისი, როგორიც იყო საბერძნეთი და ცოდნის გასაღრმავებლად ჩამოვიდა საქართველოში.

ქართული ქრისტიანული მხატვრობის თავისებურებანი მის მხატვრულ სახეშიც კარგად ვლინდება, იქნება ეს კომპოზიციის აგება თუ ხაზთამეტყველება – ფერადოვნება. ცნობილია, რომ X ს-ის შუა ხანებამდე ეკლესიების შიდა სივრცე მთლიანად არ იხატებოდა. ფრესკები ტაძრის მხოლოდ რამდენიმე, თეოლოგიური თვალსაზრისით მნიშვნელოვან ადგილში სრულდებოდა (ძირითადად, გუმბათსა და საკურთხეველში). X ს-ის მიწურულიდან მოხატულობები ტაძრის ინტერიერის თითქმის მთელ სივრცეს

იკავებს. XI-XIII სს. ქართული კულტურის აღმავლობის ხანაა და როგორც მონუმენტური მხატვრობის, ხატწერისა თუ წიგნის დასურათების, ისე ხუროთმოძღვრების, რელიეფისა თუ ქედურობა – მინაწერის გვერდით აგიოგრაფია, კედოდ, წმნდა ათონელ მამათა ცხოვრებანი, გვიჩვენებს ქართველ შემოქმედთა ნიჭსაც, მაღალპროფესიულ განსწავლულობასა და იმ დიდ სულიერობას, ღრმა რწმენას, განვითარებულ საღვთისმეტყველო აზროვნებას, რომელიც ამ ეპოქის საქართველოში სუფევდა.

როგორც ხატებში, ისე აგიოგრაფიაში ყველაზე უფრო სრულადაა გაცხადებული მართლმადიდებლური თვითმყოფადი ესთეტიკა. გარდა ამისა, **აგიოგრაფიის განსახოვნება ეიკონურია, ხატისებრია** და, ქრისტიანული ხელოვნების დარგებიდან, ყველაზე მჭიდრო კავშირი მაინც ხატწერასთან აქვს.

უმთავრესია ის, რომ რელიგიური მხატვრობაცა და აგიოგრაფიაც ლიტურგიული დანიშნულებისაა, – ეს აქცევს მათ ქრისტიანული ხელოვნების დარგებად. აქვე იმასაც ვიტყვით, რომ **აგიოგრაფია ეფუძნება ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს**, რომელიც განსაზღვრავს მის სპეციფიკას, კერძოდ:

ა) უნდა მოხდეს კანონიზაცია, ანუ წმინდანად შერაცხვა, რომლის დამოწმებაც ეკლესიის საჭეთმპყრობლისა (კათალიკოს-პატრიარქის) და წმიდა სინოდის (უმაღლესი საეკლესიო კრებულის) პრეროგატივაა. აგიოგრაფი ღვთის ნების აღმასრულებელია და სულიწმიდის შთაგონებით ქმნის. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ **აგიოგრაფიაში კანონიკური, ნორმატიული ემთხვევა სასურველს**. ამ მხრივ საინტერესოა იოანე საბანისძის „წმ. აბოს წამების“ შესავალი: სამოელ ქართლის კათალიკოსი სთხოვს იოანეს: „ველ-ყავ გამოთქუმად სრულიად ჭეშმარიტად, ვითარ-იგი იყო და ვითარცა შენ თვთ უწყი და აღწერე მარტვილობაჲ წმიდისა მოწამისა ჰაბომსი და აღწერილი ჩუენ მოგჳძლუანე“.

კათალიკოსის ეს წერილი არის რეალური ფაქტი და დასტური იმისა, რომ აგიოგრაფია ეფუძნება ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ პრინციპს, რომ აგიოგრაფიული ქმნილება „ჭეშმარიტი და უტყუელია“: „ველ-ყავ გამოთქუმად სრულიად ჭეშმარიტად“ (ძეგლები 1964: 47). და კიდევ ერთი, იოანე საბანისძის თხზულება იწერება კათალიკოსის ლოცვა-კურთხევით, რომელიც სრულიად გამორი-

ცხავს ე. წ. „თვითრჩეულობას“, სურვილს – დაჯდე და აღწერო წმინდანის ცხოვრება საკუთარი ინიციატივით. იოანე საბანისძისთვის ნეტარი აბოს ცხოვრების აღწერა არის არა შემოქმედებითი, არამედ მისტიკური პროცესი: „შენევნითა ღმრთისა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისადათა, მეოხებითა წმიდის ღმრთისმშობლისადათა და წმიდათა მოციქულთათა და მონამეთადათა“ (ძეგლები 1964: 46-47). იერარქია ასე განისაზღვრა: ყოვლად წმინდა სამება (მამა, ძე და სულიწმიდა), ყოვლად წმინდა ღვთისმშობელი, წმინდა მოციქულები, წმინდა მონამეები;

ბ) კანონიზაცია გულისხმობს, საეკლესიო-სადღესასწაულო კალენდარში შევიდეს, დაწესდეს წმინდანის მოსახსენებელი დღე, როცა ეკლესია საღვთო ლიტურგიაზე საგანგებოდ მოიხსენიებს მის ღვაწლსა და მეოხებას სთხოვს უფლის წინაშე. წმინდანად შერაცხვის სამზადისი, თავისთავად, გულისხმობს იმას, რომ უნდა დაიწეროს ხატი, ტროპარ–კონდაკი, სასურველია, შეიქმნას საგალობელი და აგიოგრაფიული ნაწარმოები, ანუ მოთხრობა წმინდანის ცხოვრებაზე. ხატმწერიც კანონიზებულს გამოსახავს, ისიც სულიწმიდის შთაგონებით ქმნის. თითქმის უცნობია მათი სახელები, ესეც ხომ „ქრისტიანული სინანულის ჭეშმარიტ სულს ავლენს და არა ნახელავით ამპარტავნობას, რადგან სწამდათ, რომ სრულყოფა უფლისაგანაა“ (ქართული ქრისტიანული ... 2008: 32).

როცა ვსაუბრობთ აგიოგრაფიის იკონოგრაფიულ სახისმეტყველებაზე, მის ეიკონურ განსახოვნებაზე, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს აგიოგრაფიისა და ხატწერის პრინციპების მსგავსებათა შესახებ. თავის დროზე რევაზ სირაძე წერდა: „გავრცელებულია სამი სახე აგიოგრაფიული თხზულებების კომპოზიციური წყობისა: ტელეოლოგიური დრო-სივრცული, ტრიპტიქული და ცენტრალურ-ციკლური კომპოზიციები“ (სირაძე 1987: 168). ჩვენი მხრივ, განვავრცობთ და დავძენთ:

- გავრცელებულია მონოსტრუქტურის ხატები, რომლებზეც მხოლოდ ერთი წმინდანია გამოსახული (მხოლოდ იესო ქრისტე, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი ან რომელიმე წმინდანი). ასევე, გვაქვს ისეთი აგიოგრაფიული ნაწარმოებები, რომლებიც მხოლოდ ერთი წმინდანის ღვაწლის შესახებ მოგვითხრობენ („წმინდა შუშანიკის წამება“, „წმინდა აბოს წამება“ და მისთან.);

- ცნობილია ორკარედები, ანუ ე.წ. დიპტიქონები, მაგ.: იესო ქრისტე და ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი; აგიოგრაფიაში ხშირია სათაურშივე ორი წმინდანის გამოტანა, მაგ.: „ცხოვრება წმიდა იოანესა და ეფთვიმესი“, „მარტვილობაჲ დავითისი და ტირიჭანისი“ და მისთან;

- გავრცელებულია სამკარედები, ანუ ტრიპტიქონები. მაგ.: ცნობილი ხახულის სამკარედი ან მღვიმევის (მე-13 საუკუნის) სამკარედი დეისუსი. დეისუსს ტრიმორფიონი, ანუ სამხატვეული უწოდა სპირიდონ ლამბრიოსმა (მე-18 ს.). სამკარედული, ტრიპტიქული სტრუქტურაა წარმოდგენილი „წმინდა აბოს წამებაში“. I თავში (I კარედში – ამ გააზრებით) ჰომილიაა, II-III თავებში – აგიოგრაფიული თხრობა, IV თავში – ქება (შდრ. სირაძე 2001: 29-39);

- ცნობილია ცენტრალურ-ციკლური სტრუქტურის ხატები, როცა შუაში წმინდანია გამოსახული, ხოლო ირგვლივ, მედალიონების მსგავსად, – ცალკეული ეპიზოდები მისი ცხოვრებიდან. მაგ. წმინდა გიორგის, წმინდა ნიკოლოზის... ხატები. ამის მსგავსია „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ – თხზულების ცენტრში წმინდა გრიგოლია, ხოლო მის ირგვლივ – სხვადასხვა ეპიზოდი, არაქრონოლოგიური თანმიმდევრობით. შედარებით მოგვიანო ხანაში გაჩნდა წმინდა ხატების აშიებზე (მარგინალურ არეებზე) წმინდანთა ცხოვრების ეპიზოდების გამოსახვა, რაც ემსახურება ხატის „გახსნას“, ცენტრში მყოფის განდიდებას, თუმცა მთავარი მაინც წმინდანის ხატია და არა აშიებზე მოცემული წმინდანის ცხოვრება;

- ცნობილია ისეთი ხატები, რომლებიც მთელ ისტორიას გადმოგვცემენ, ვრცელ ამბავს გვიყვებიან წმინდანების ცხოვრებიდან. ხატების ასეთი ტიპი განსაკუთრებით გავრცელებულია რუსეთში, ჩვენში – ხატი საქართველოს ეკლესიის დიდება. შესაბამისად, გვაქვს ისეთი აგიოგრაფიული თხზულებები, რომლებშიც ერთდროულად რამდენიმე წმინდანზეა საუბარი. მაგალითად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ აგიოგრაფიული ნაწილი.

ადრექრისტიანული ხანის აგიოგრაფიული თხზულებებისგან განსხვავებით, ფერწერულ სალოცავ ხატებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. ამ დროის მხოლოდ VI-VII სს. დათარიღებული ანჩისხატია ცნობილი (ისიც სირიული ხელოვნების წრეს მიკუთვნებული), თუმ-

ცა შესაძლებელია ვივარაუდოთ VI ს-ში ჩვენში თუნდაც სირიიდან შემოტანილ ხატთა არსებობა (წმინდა იოანე ზედაზნელის ახალი რედაქციის მიხედვით, ეზდერიოზ ნაბუქელსა და თეოდოსის ურჰაელს მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის პირი ჩამოუბრძანებიათ (X ს.-ის ხელნაწერი). „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ცნობა, რომ წმიდა გრიგოლმა კონსტანტინეპოლში სინმინდები მოიღოცა და, სხვა ევლოგიებთან ერთად, საქართველოში ხატებით ჩამოიტანა, ცხადყოფს, რომ ამ დროისთვის ქვეყანაში ხატის თაყვანისცემა უცხო არ უნდა ყოფილიყო.

უკვე IX-X სს. ცნობილია წილკნის ჩვილადი ღვთისმშობლის ხატის ადრეული ნაწილები და აღსაყდრებული ჩვილადი ღვთისას ხატი წმიდა ბარბარეს თანხლებით. თუ XI-XII სს. ქართული ხატწერა ეფუძნება ეპოქისეულ კანონზომიერებებს, რომლებიც გაცხადდა მხატვრულ სახეთა თეოლოგიურ საფუძვლებზე აღმოცენებულ კონცენტრირებულ სულიერ ძალაში, შინაარსობრივ სიღრმეში, წმინდა სახეთა თაყვანისცემის ფორმებში და მხატვრულ-ტექნიკურ და სტილისტურ ხერხებში (ქართული ქრისტიანული ... 2008: 23), ამავე ეპოქის „წმინდა ათონელ მამათა“ აგიოგრაფიული თხზულებები სრულად განსხვავებული ნარატივია თავიანთი დახვეწილი მხატვრული სტილითა და მაღალი თეოლოგიური აზროვნებით.

ხატში წმინდანის სახე უძრავი და სტატიკურია, მაგრამ ეს უძრავობა საოცარი შინაგანი დინამიზმითაა განმსჭვალული. ხატის სტატიკურობა მისი შინაგანი მოძრაობა, სულის მარადიული სწრაფვა ღვთისაკენ, თვით დროზე გამარჯვებაც კი. შუა საუკუნეების ესთეტიკა და მხატვრული ტექნიკა, პირობითი პროპორციებით, პერსპექტივის უგულვებელყოფით ან თავისებურ ოპტიკაზე დამყარებული ე. წ. შებრუნებული პერსპექტივით – ეს არის ხელოვნება საოცრად შთამბეჭდავი თავისი პლასტიკურობით, ექსპრესიულობით, ფერადოვნებით, ხელოვნება – „გამომხატველი სულიერი დაძაბვის სიმძაფრისა, სულის გადარჩენისათვის ბრძოლის მხურვალეობისა, სათნოებისა და ბოროტების ჭიდილისა“ (ალექსიძე 1982: 30). ამიტომაც, როგორც ხატზე იქცევა ადამიანი სახებად, ისე აგიოგრაფიაში ნაჩვენებია პიროვნების ჰიპოსტასურობაში გადასვლა.

ჭედურობა და აგიოგრაფია

შუა საუკუნეების ქართული ოქრომჭედლობა, არსებითად, სა-ეკლესიო ნივთებს მოიცავს: ეკლესიური ცხოვრების სამსახურად განკუთვნილი ხატები, ჯვრები, ბარძიშები... გარდა ფუნქციური დანიშნულებისა, ოქრო-ვერცხლისაგან ნაკეთი ეს ნივთები, ერთობლივად, დიდი მხატვრული შემოქმედებაა (ქართული ქრისტიანული ... 2008: 24). ასეთივეა აგიოგრაფიული მწერლობაც, მასაც ფუნქციური დანიშნულება აქვს – ეკლესიური ცხოვრების ნაწილია, ლიტურგიულ-ეორტალოგიური პრინციპით განსაზღვრული. ამდენად, ამ ტიპის მწერლობასაც მაღალი მხატვრული შემოქმედების კვალი აჩნევია.

შუასაუკუნოვანი ქართული ოქრომჭედლობის ისტორიიდან ყველაზე გამორჩეული, შემოქმედებითი ძიებებით აღძრული, მხატვრული თუ იკონოგრაფიული პრობლემებით დატვირთული X-XI სს-ია, ამავე პერიოდში იწერება „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, ათონის მთაზე გაბრწყინებულთა ცხოვრებანი – ესეც ერთი მთლიანი კონტექსტია.

ქართული აგიოგრაფია, რომელიც ქრისტიანული ხელოვნების ნიაღში დაიბადა და განვითარდა, მისი მსოფლმხედველობითა და ესთეტიკითაა შთაგონებული. რომ არა ქრისტიანობა, არ იქნებოდა აგიოგრაფიაც; რომ არა წმინდანები, კანონიზებულები, არ დაიწერებოდა წამება-ცხოვრებანი. ქრისტიანობამ განსაზღვრა აგიოგრაფიული მწერლობის თემა და იდეა და შუა საუკუნეების ეპოქამ კი – მისი ესთეტიკა.

უკვე X-XI ს-დან აგიოგრაფიაში შეიმჩნევა ექსპრესიის გაძლიერება, ფერთა თავისებური გამა და მათი თანაფარდობა. მართალია, აგიოგრაფიაში მხატვრულ ღირებულებას ტექსტი (ჭეშმარიტი და უტყუელი) წარმოადგენს, მაგრამ სიტყვის ძალა, მისი სულიერი და ლოგოსური ბუნება უფრო და უფრო საგრძნობი ხდება დროისა და ეპოქის მიჯნებზე. ნარატიული უწყვეტობა და სიფაქიზე, თავისთავად, დიდი სულიერობის ნიშანია, თუმცა ყველგან იგრძნობა იდუმალი სივრცე, – ის, რაც ვერ შესაძლებელ არს გამოთქმად.

XI ს-ის ქართული წიგნის მხატვრობაც უკვე გვიჩვენებს ბიზანტიის ესთეტიკურ იდეალებთან ღია დიალოგს. როგორც ცნობილია, მეათე საუკუნის ბოლოდან ახალი ხანა იწყება აგიოგრაფიაშიც, – ძველი ტექსტების შესწორება და მათი გავრცობა-შემკობა. ქართველები იმთავითვე შეუდგნენ მეტაფრასული აგიოგრაფიის თარგმნას ექვთიმე ათონელის ხელით. როგორც ეფრემ მცირის მოწმობითა და ხელნაწერთა მინაწერებიდან ირკვევა, სვიმეონ ლოლოთეტის მეტაფრასები უთარგმნიათ დავით ტბელს, სტეფანე სანანოისძეს, გიორგი მთაწმინდელს, ეფრემ მცირეს, თეოფილე ხუცესმონაზონს, არსენ ვაჩესძესა და იოანე პეტრიწს. ბიზანტიურ მწერლობასთან ღია დიალოგისთვის ეს ჩამონათვალი სრულიად საკმარისია!

საგალობელი და აგიოგრაფია

სასულიერო მუსიკის, ისევე როგორც, ზოგადად, ქრისტიანული მართლმადიდებლური ხელოვნების კანონი უხილავის, „დაფარულის გამოცხადებას“ (იოანე დამასკელი) გულისხმობს. საეკლესიო გალობა ანგელოზური წარმომავლობისაა. სახარების მიხედვით, პირველი ქრისტიანული საგალობელი დედამიწაზე ანგელოზებმა შობის ღამეს ჩამოიტანეს: „და მეყუსეულად იყო ანგელოსისა მის თანა სიმრავლე ერთა ცისათა, აქებდეს ღმერთსა და იტყოდეს: დიდება მალალთა შინა ღმერთსა, ქვეყანასა ზედა მშვიდობა და კაცთა შორის სათნობა“ (ლუკა 2, 12-13). სხვათა შორის, ამ სიტყვებით შემთხვევით არ იწყება ცისკრის მსახურება. ქრისტიანულ ლიტურგიაში გალობის გამოყენება თავად მაცხოვრის კურთხევით დადგინდა. საიდუმლო სერობის შემდეგ იესომ და მისმა მოწაფეებმა „გალობა წარსთქუეს და განვიდეს მთასა მას ზეთისხილისასა“ (მათე 26,30). ვინც გალობს, ორჯერ ლოცულობსო – ამბობდა ნეტარი ავგუსტინე. რელიგიური მუსიკა, ანუ გალობა, ლოცვის, ღვთისმსახურების თანამდევია. მან განწყობა კი არ უნდა შექმნას, არამედ ლოცვით მდგომარეობაში უნდა მოიყვანოს ადამიანი. განწყობასა და განწყობილებას ქმნის არა გალობა, არამედ სიმღერა. გალობა საკრალური მნიშვნელობისაა,

სიმღერა – მიწიერი ემოციების გამომხატველი. „მღერა“ ძველად თამაშობას უკავშირდებოდა (სარჯველაძე 2001: 156), გალობა კი მუსიკალურ აქტს, ტკბილხმოვანებას გულისხმობდა. ლოცვით განწყობას გალობა ინვეეს ისეთი გამომსახველობითი ხერხებით, რომლებიც განსხვავდება სხვადასხვა ადამიანური ემოციისაგან. ისე, კაცმა რომ თქვას, პრინციპული სხვაობა ხალხურ სიმღერასა და გალობის ბგერით წარმოებას შორის არ არსებობს. განსხვავება არის მუსიკალურ აგებულებაში, ხასიათში, შესასრულებელ მასალასთან დამოკიდებულებაში. სიმღერის დროს ადამიანი ლაღობს, გულს ახარებს, ვოკალურ მონაცემებს წარმოაჩენს, გალობის დროს კი მოკრძალებულია, რადგან უფალთან ლოცვაშია, საეკლესიო სივრცეშია. გალობა არ შეიძლება იყოს თეატრალიზებული, კეკლუცი, თავმოწონე. ის ღვთისმსახურების ნაწილია, სიმღერა კი – ცხოვრებისა (შრომა, სუფრა, ბრძოლა, დატირება, ქორნილი...). გალობასა და სიმღერას შორის სხვაობა დაახლოებით ისეთივეა, როგორიც სასაუბრო მეტყველებასა და სალიტერატურო//საეკლესიო ენას შორის. **გალობა, ისევე როგორც ლოცვა, ღმერთთან საუბარია.**

რელიგიური მუსიკა, საგალობელი, უპირველესად, მდორედ განვითარებული მელოდიაა, თავისუფალი კონტრასტებისაგან. მისი სტილური თავისებურებაა ის, რომ არის ფონური დანიშნულებისა, ლოცვის, სიტყვის ფონია, მისი შემკაზმელი და გამამშვენებელი. გალობა არ უნდა იპყრობდეს განსაკუთრებულ ყურადღებას. მლოცველის სმენა და გულისყური არ უნდა დაკავდეს მელოდიური ნახაზით, მან მუსიკალური აზრი არ უნდა განავითაროს, რათა ხელი არ შეუშალოს ლოცვას. აღმოსავლური გალობა უფრო ტრადიციული და კონსერვატორულია. დასავლური კი, ძირითადად, იმით განსხვავდება აღმოსავლურისაგან, რომ მასში ლოცვითი განწყობის გამოხატვა, მისი შერევა მოხდა ფშვინვიერ ემოციასთან. რელიგიური გრძნობა გამოხატეს გარეგნული ნიშნებით. ასეთ დროს რთულდება ერთმანეთისაგან ფშვინვიერი და სულიერი ემოციის განსხვავება. ღვთისმსახურება ღვთებრივი ინსპირაციის შედეგია, ამიტომ მართლმადიდებლობისათვის მიუღებელია თანამედროვე მუსიკალური ენით და, შესაბამისად, ემოციებითა და განცდებით გადმოცემული გალობა, ის, რაც ნიშანდობლივია

თუნდაც კათოლიციზმისათვის. **გალობა ლოცვაა და გამორიცხავს საერო მუსიკით მიღებულ ესთეტიკური სიამოვნების მსგავსს.**

ბუნებრივია, რაც უფრო რთულია გალობა, რაც უფრო იხლართება მუსიკალური ნახაზი და ტესტიურა, ის უფრო უშლის ხელს ლოცვას, თრგუნავს სიტყვას. ფაქტობრივად, დღესაც, როცა თანამედროვე კომპოზიტორები ქმნიან საგალობლებს, თავს ვერ აღწევენ მუსიკალური აქცენტის წინ წამოწევას. ასეთ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, გალობა ვერ იქნება კანონიკური. მართლმადიდებლობა განვითარების მუხტს, როგორც თვითმიზანს, არ შეიცავს, ამიტომ, როცა მოწესრიგდა და საბოლოოდ დადგინდა ღვთისმსახურების ტიპიკონი, როცა ქრისტიანული ხელოვნების გამოსახვის ფორმები საბოლოოდ დაიხვეწა და მკაცრად რეგალმენტირებული გახდა, მივიღეთ ერთგვარი კანონიკა, რომელიც სწორედ ამ რელიგიურ არსს დაეფუძნა. ადრექრისტიანულ ხანაში, ძირითადად, ღვთისმსახურება სრულდებოდა ფსალმოდის პრინციპით, განვითარებული მუსიკალური ელემენტის გარეშე. ტონი იყო მდორე, მარტივი, ერთი-ორი მელოდიური ორნამენტი თუ ამკობდა მას. ეს სიმარტივე და სტილური ერთგვაროვნება თან გაჰყვა ღვთისმსახურებას.

თუ საგალობელს მუსიკალურ ბგერებში შემკულ ხატს უწოდებენ, აგიოგრაფიაც შესაძლოა სიტყვით შემკულ ხატად მივიჩნიოთ.

ჟ. ჟ. რუსო თავის მსჯელობაში მუსიკაზე (Diction de Musique) ამბობს: „საღმრთო საგალობელნი არ უნდა იყვნენ გამომხატველნი ვნების მღელვარებისა, არამედ მხოლოდ მისი დიდებულებისა, რომელსაც მიეწერებიან და ემსახურებიან... ეკლესიაში გალობის დროს ქართველი კაცი თავის თავს ზეცაში გრძნობს, ქვეყნიურ ზრუნვას სტოვებს და ღმობიერი სულითა და მგრძნობიარე გულით შემოქმედის წინ დგას და ელის მისგან წყალობას. აქ უქარვდება მას ვარამი ქვეყნისა და გულში ენერგება იმედი უკეთესი მომავლისა. ამით სულდგმულობდა პატარა საქართველო, წილხვდომილი დედისა ღმრთისა, და იმედიც არ უცრუვდებოდა. ასეთი დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ჩვენს საეკლესიო გალობას წარსულში“ (კირიონ II 2006:).

წმიდა საბა განმნმენდელის ანდერძის თანახმად, ქართველები VI ს.-ის დასაწყისში წირვა-ლოცვას (ალბათ, გალობით) მშობლიურ

ენაზე ასრულებდნენ. ძველად ქართველები გალობდნენ ბერძნულის ხმით – წერს იოანე ბატონიშვილი. თავად ბერძნული საეკლესიო გალობა თანდათან გათავისუფლდა სირიულ-ებრაული ჰიმნების ზეგავლენისაგან. ასევე, ქართულ გალობაშიც იმძლავრა ბუნებრივმა ტენდენციამ ეროვნული თვითმყოფადობისაკენ. როგორც ფიქრობენ, ეს ყოველივე ორმა მიზეზმა განაპირობა: 1. ქართული ენის ბუნებამ (კერძოდ, პოეტური ტექსტის მნიშვნელობა, სიტყვის ძალა და გავლენა); 2. ეროვნული მუსიკალური აზროვნების თავისებურებამ. ამდენად, ბერძნულ კილოთა გაქართულებას დიდი დრო არ დასჭირდებოდა. მკვლევარები ფიქრობენ, რომ, ქრისტიანობის მიღებასთან ერთად, ღვთისმსახურების ქართულ პრაქტიკაში დამკვიდრებული ერთხმიანი ბერძნული გალობა არაუგვიანეს X საუკუნისა შეიცვალა ქართული გალობით (არსებობს განსხვავებული შეხედულებაც). ამის დასტურია, უპირველესად, ნეკერიძის იადგარები (Xს.), რომლებშიც სამუსიკო ნიშნების დამოუკიდებელი სისტემაა გამოყენებული და, აგრეთვე, უკანასკნელ დროს გიორგი მთაწმიდლის პარაკლიტონში (Xს.) აღმოჩენილი ანდერძ-მინანერი. მასში იგი პირდაპირ მიუთითებს ძლისპირზე ქართული ავაჯის დადების შესახებ. იქნებ გიორგი მერჩულის ცნობილი ფორმულა: „ქართლად ფრიადი ქუეყანა აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვად ყოველი აღესრულების“ ქართულ ეკლესიაში ქართულ მრავალხმიან გალობასაც გულისხმობდა?!

ქართული გალობის განსაკუთრებულ თავისებურებას წარმოადგენს მისი მრავალხმიანი ბუნება. იოანე პეტრიწს ეკუთვნის ცნობა ქართული მუსიკის პოლიფონიურობის შესახებ. იგი ასახელებს სამი ხმის იმდროინდელ სახელწოდებებს: „მზახრ“ (ნიშნავს „მძახებელს“), „ჟირ“ („ორი“), „ბამ“ (იგივეა, რაც ბანი) და აღნიშნავს, რომ ამ ხმათა შეწყობა კეთილხმოვანებას ქმნის. მრავალხმიანობა ქართული მუსიკალური აზროვნების ნორმაა. იგი ასახვას პოულობს როგორც პროფესიულ (სასულიერო), ისე ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებაში. „ქართული საეკლესიო გალობის გამრავალხმიანების პროცესი VIII-IX საუკუნეებიდან უნდა ვივარაუდოთ და, შესაძლოა, უფრო ადრეც“ (სუხიაშვილი 2002:). საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოში ჩამოყალიბდა

სხვადასხვა სამგალობლო სკოლა, რომელთაც შექმნეს თავიანთი ტრადიციები, თავისებური კილო გალობისა. XIX საუკუნეში ჩანერილ ძველ საეკლესიო საგალობლებს შორის გვხვდება სადა და გამშვენებული მუსიკალური სტილის როგორც ქართლკახური, ასევე იმერულგურული კილოს ნიმუშები. ქართული პროფესიული სასულიერო მუსიკის ეს ორი განშტოება დაკავშირებულია აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში არსებული გალობის სამონასტრო სკოლების ორ ძირითად ტრადიციასთან. ეს ორი შტო აერთიანებდა საქართველოს მრავალი სკოლის თვითმყოფად კილოს. ცნობილი იყო გელათის, მარტვილის, შემოქმედის, დავით-გარეჯას, შიო-მღვიმის, მარტყოფისა და სხვა მონასტრებთან არსებული საგალობო სკოლები, რომელთაც საეკლესიო გალობის ინდივიდუალური ტრადიციები გააჩნდათ, თუმცა ქართული გალობა ერთიანი იყო, მთლიანი და დაუნაწევრებელი. ამის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს დ. შულღიაშვილი თავის გამოკვლევაში „ქართული გალობის შტოთა ერთიანობის შესახებ“. ალბათ, ეს მთლიანობა იყო მიზეზი იმისა, რომ 1910 წელს ჟურნალი „შინაური საქმეები“ დიდი სიყვარულით წერდა ქართული საეკლესიო გალობის მნიშვნელობის შესახებ: „გალობამ შეაყვარა ხლახს ქრისტიანობა, გალობა იზიდავდა უმთავრესად ეკლესიაში მლოცველებს, გალობის დახმარებით გავრცელდა განსაკუთრებით ყველგან ქრისტიანობა“ (შინაური საქმეები 1910: 4).

„მართლმადიდებლობითა მიერ ღმრთისა მეტყუელებად“ (საბა) მიჩნეულ გალობას მკაცრად განსაზღვრული კანონიკა ახლავს. „კანონიკა კი, როგორც საეკლესიო გალობის პოეტურ და მუსიკალურ კანონზომიერებათა ერთობლიობა, მისი სულიერი შინაარსის სრულყოფილ, ადეკვატურ გადმოცემას ემსახურება. ქრისტიანულ ჰიმნში იგი, უპირველესად, ღვთაებრივი სიტყვის წარმოჩენას და ეკლესიის მიერ კანონიზებული ჰანგის სინმინდით დაცვას უზრუნველყოფს“ (სუხიაშვილი 2001:). სასულიერო პოეტური ტექსტის მკაფიოდ გამოხატვა და კანონიზებული ჰანგის უცვლელად შენარჩუნება საეკლესიო გალობის კანონიკის ძირითად ასპექტებს შეადგენს. მსგავსი პრინციპი აქვს აგიოგრაფიასაც. ის ემსახურება ძირითადი სათქმელის მკაფიოდ გადმოცემას, ამიტომაც სიუჟეტში არ გვხვდება ბუნების სურათების აღწერა და

მისი განცდა, ლირიკული წიაღსვლები, მკვეთრი დეტალიზაცია და მისთ.

ეკლესიის მიერ კანონიზებული კილოს უცვლელობას, მის წმინდად დაცვას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ქართველი ჰიმნოგრაფები. X ს-ის უდიდესი მოღვაწე მიქაელ მოდრეკილი წერდა: „ვილუანე და უზეშთაეს უძლურისა ძალისა ჩემისა შრომა ვაჩუენე და **შევეკრიბენ საგალობელნი** ესე წმიდისა აღდგომისანი... **სინმიდით და სიმართლით, სისწორითა კილოსადთა და უცთომელობითა ნიშნისადთა**“ (ციტირებულია კ. კეკელიძის წიგნიდან „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“). „ამ სიტყვებით მიქაელ მოდრეკილი განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას იმ გარემოებაზე, რომ საგალობლები მან ჩაწერა „სინმიდით და სიმართლით“ და კილოს სისწორით, ე.ი. კანონიკური ჰანგის დაურღვევლად. ტრადიციულ, კანონიზებულ ჰანგს ანიჭებდა უპირატესობას წმინდა გიორგი მთანმინდელიც, მიუხედავად იმისა, რომ მას შეეძლო ახალი ნიმუშების შექმნა. დიდი პარასკევის „შუალამის დასდებლების“ თარგმანის შესახებ იგი წერს: „ესე უძლისპიროდ გვეთარგმნეს და უგემურად მოვიდოდა. ბერძნულად თვით ავაჯნია (ე.ი. საკუთარი ჰანგის მქონეა – მ.ს.) და მათ იციან და ჩუენ თუმცა ავაჯი დაგუედვა, ვინ დაისწავლიდა? ან შეწენითა ღმრთისადთა ძლისპირსა ზედა ვთარგმნეთ, რაიცა ძლისპირი მოუვიდოდა, რომელი ძუელთაგან ვიციით, იგი ეგრეთვე ითქუმოდის და სხუა ძლისპირსა ზედა, რომელიც იყოს ბერძნულად და გ~ი არს ესე. ნაედ (...) ეძიებდი, რვათამცა ჳმათა შ~ა არს და კმა არს ჩუჴნდა. თუ არა ამას გუერდსა ოთხასი წელი უფრო ახსოვს“ (ციტირებულია თ. ჟორდანიას წიგნიდან „ქრონიკები“, წიგნი II). გიორგი მთანმინდელის შენიშვნიდან ირკვევა, რომ მის მიერ შერჩეული ძლისპირთა ჰანგები საქართველოს ეკლესიაში „ძუელთაგან“ ცნობილი, ფართოდ გავრცელებული კანონიზებული ჰანგებია. ძლისპირების მუსიკალური სანყისის სიძველეზე მიუთითებს ჰიმნოგრაფის სიტყვები: „ამას გუერდსა ოთხასი წელი უფრო ახსოვს“.

საგალობლის კილოს უცვლელობისა და წმინდად დაცვისკენ მოგვიწოდებს ბერ-მონაზონი ექვთიმე კერესელიძე: „ყველა საგალობელს თავ-თავისი ბუნებითი კილო აქვს და ეს კილო მისი საკუ-

თარი, ბუნებრივი გზა არის... კილო არის საფუძველი გალობისა, რომლის ხმის ძარღვზეც ყველა ხმის მიმოხვრანი დამოკიდებული არიან... კილოს დაკარგვა იგივე გალობის დაკარგვა არის ... კილოს საგალობელი უმაღლესად კანონიერად ცნობილი, მიღებული და დამტკიცებული არის“ (მ. კერესელიძე, შთასახედი ქართული გალობა ... ხელნაწერი Q-674 [2]) (სუხიაშვილი 2001:).

წმინდანთა ცხოვრება იწერება გარკვეული ლიტერატურული ნორმებისა და კანონების გათვალისწინებით, რომლებიც იცვლება დროისა და სხვადასხვა ქვეყნის ქრისტიანული ტრადიციების მიხედვით. ნებისმიერი ინტერპრეტაცია აგიოგრაფიისა მოითხოვს წინასწარ გადაიხედოს ის, რაც განეკუთვნება ე. წ. ლიტერატურული ეტიკეტის სფეროს – ეს კი გულისხმობს წმინდანთა ცხოვრებათა ჟანრების, ტიპობრივი სქემების აღნაგობის, სტრუქტურის, სტანდარტული მოტივებისა და გამოსახვის ხერხების შესწავლას. მაგალითად, ისეთ აგიოგრაფიულ ჟანრს, როგორიც წმინდანთა „ცხოვრებაა“, რომელიც თავის თავში მოიცავს როგორც ცხოვრებათა ტიპს, ისე ქადაგებათა ხასიათს, ახასიათებს საკმაოდ **მკვეთრი კომპოზიციური სტრუქტურა: შესავალი, ძირითადი ნაწილი და ეპილოგი. თემატური სქემა ძირითადი ნაწილისა, ზოგადად, ასეთია: წმინდანის წარმოშობა (მშობლები, კეთილმორწმუნე ოჯახი), დაბადება (დედის მუცლიდანვე ღვთივგამორჩეულობა), აღზრდა, საქმიანობა და სასწაულთქმედების ნიჭი, გარდაცვალება (მართალი აღსასრული) და მისი ღვანლის შედარება სხვა ღვთისმოსავებთან. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია ცნობილი, ასეთი ხასიათი აგიოგრაფიული მწერლობისა მომდინარეობს გვიანდელი ხანის ანტიკური ენკომიებიდან, რომელთა სხვადასხვაგვარი რეალიზაცია აგიოგრაფიის განვითარების პროცესში იძლევა ხელშესახებ მასალას როგორც ისტორიულ-ლიტერატურული, ისე ისტორიულ-კულტურული დასკვნების გამოტანისათვის.**

აგიოგრაფიულ მწერლობას ახასიათებს სტანდარტული მოტივები, მაგ.: წმინდანის დაბადება ღვთისმოსავი მშობლებისაგან, გულგრილობა საბავშვო თამაშობებისადმი, სიმღერა-ლხინისადმი, განსაკუთრებული თავშეკავება, განმარტოებისაკენ მიდრეკილება და ა. შ. მსგავსი კლიშეები გამოიყოფა სხვადასხვა ტიპისა და ეპოქის აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში, მაგ.: მონამეთა აქტებში, მათს

უძველეს ნიმუშებში, წარმოდგენილია მარტვილის განსაკუთრებული ლოცვა აღსასრულის წინ და მოთხრობილია მისი წამების დროს უფლის განსაკუთრებული შემწეობის შესახებ. მოწამე იმეორებს ქრისტეს გამარჯვებას სიკვდილზე, ამონმებს ქრისტეს საკუთარი სისხლით და ხდება „მეგობარი უფლისა“. ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ წმინდანთა ცხოვრება არ არის მათი ბიოგრაფიის აღწერა. ეს არის წმინდანის გზა სულის ხსნის, გადარჩენისკენ, ეს არის ხარისხი წმინდანობისა – როგორ უნდა იცხოვრო, რომ გახდე ღმერთს მიმსგავსებული, მეგობარი უფლისა. ამიტომ სტანდარტული მოტივების ნაკრები, უპირველესად, გამოხატავს არა ბიოგრაფიის ე. წ. ლიტერატურული ხერხებით აგებულებას, არამედ სულის გადარჩენის, ხსნის დინამიკას, გზას ზეციური სასუფეველისაკენ. რადგანაც აგიოგრაფია განასახოვნებს სულის ხსნის ამ სქემას, ამიტომ ცხოვრებათა აღწერა აქ განზოგადებულ ხასიათს ატარებს.

შემონახულია საგალობელთა სადა და გამშვენებული კილო. ერთი და იგივე ტროპარი ან საგალობელი (ტექსტი) შესაძლოა სადა კილოზეც იგალობებოდეს და არსებობდეს მისი გამშვენებული ვარიანტი, რომელიც უფრო დიდ საეკლესიო დღესასწაულებზე სრულდებოდა. შედარებისას აღმოჩნდა, რომ მათ აქვთ საერთო, უცვლელი კანონიკური ღერძი. გამშვენებისას პოეტური სიტყვის მარცვალი ადგილს არ იცვლის, არ გადადის გამშვენების ფუნქციის მქონე მუსიკალურ ბგერაზე. ამდენად, სიტყვიერი ტექსტი ხაზს უსვამს ჰანგის ბგერების სტაბილური კანონიკური ღერძის საყრდენ ფუნქციურ დატვირთვას და მიჯნავს მათ მუსიკალური ქსოვილის მობილურ-იმპროვიზაციული ელემენტებისაგან (სუხიაშვილი 2001:).

არსებობს სამი ძირითადი ტიპი აგიოგრაფიული კრებულებისა:

- კიმენი – თვითმხილველთა მიერ მარტივად, „ლიტონად“ აღწერილი და „ენითა მსოფლელთადათა შეწყობილი“;
- სვინაქსარი – ე. წ. მცირე ცხოვრებანი;
- მეტაფრასი – X ს.-ში ბიზანტიელი აგიოგრაფის, „ფრიად სიტყვიერის, ძველ ცხოვრებათა ლექსითა და შეწყობითა პირად-პირადად და ხელოვნად თავისათვისისა მიერ შემამკობელისა და უკეთილსათქმელად და უმჯობესად აღმწერელის“ სვიმონ ლოგო-

თეცის, მეტაფრასად წოდებულის, მიერ გადამუშავებული, „გარდაკაზმული“, გავრცობილი ტექსტები.

სამივე მათგანში უცვლელია ძირითადი ამბავი, – ჭეშმარიტი და უტყუელი. მეტაფრასტიკა შეეხო ნაწარმოებთა მხატვრულ მხარეს, მეტი განვითარება მისცა ჟანრს, თუმცა ვერ დაარღვია აგიოგრაფიული მწერლობის კანონიკური სიმყარე – ეს არც იყო მისი მიზანი, ისევე როგორც გალობის გამშვენებული კილო არ უქმნიდა საშიშროებას კანონიკურ გალობას. მეტაფრასტიკა აგიოგრაფიის ისტორიული განვითარების შედეგია, გარკვეულ იდეოლოგიურ და ესთეტიკურ პრინციპზე დაფუძნებული. მისი „პირველსახე“ იყო კიმენი, წმინდანთა მოსახსენებლად მარტივად დაწერილი. მასში სჭარბობს თხრობითი, ფაბულური ელემენტი და გადმოცემულია კონკრეტული ამბავი. მეტაფრასტიკა უკვე არის ამ ამბის „გარდაკაზმვა“, ანუ მხატვრული აზროვნება (სირაძე 1978: 154) ეფრემ მცირის განმარტებითაც, ტერმინ „მეტაფრასში“ მნიშვნელოვანია „სიტყვთ განშუენება, შემოკობა, რადგანაც მისი ტერმინი „გარდაკაზმული“ (კეკელიძე 1957: 149) მხოლოდ ესთეტიკური მოთხოვნების გაზრდის ნაყოფი შეიძლება იყოს, თუმცა იოანე ქსიფილინოსი ამ მნიშვნელობას ამატებს აგრეთვე ტექსტის „განვრცელებას“ (მახარაშვილი 2002: 64). როგორც აღიარებულია, აგიოგრაფიის განვითარებაში არ ყოფილა სხვა რამ ლიტერატურული მოვლენა, რომელიც მეტაფრასტიკას შეედრებოდეს. „მეტაფრასტიკამ გამოავლინა აგიოგრაფიული მწერლობის ყველა შესაძლებლობა და, რაც მთავარია, ისეთ ტენდენციებს დაუდო სათავე, რომლებიც მომდევნო ეტაპზე ახლებური ლიტერატურის ორგანული შემადგენელი ნაწილი გახდა“ (სირაძე 1983: 215).

მეტაფრასტიკის წყაროებთან მიმართების საკითხები ქართულ დოკუმენტებზე დაყრდნობით გარკვეული აქვს აკადემიკოს კორნელი კეკელიძეს (კეკელიძე 1959: 149). აქვე უნდა გამოვკვეთოთ რამდენიმე საკითხი, კერძოდ, გადამეტაფრასება ნიშნავს:

- ნაწარმოების მხატვრულ–ესთეტიკურ გადამუშავებას, „სიტყვთ განშუენებას“ (ყურადღება ექცევა ფორმას, ენასა და სტილს);

- თხზულების შინაარსში ჩარევას მცირე ინტერპოლაციებით. ეს უკანასკნელი შეიძლება განპირობებული იყოს რამდენიმე მიზეზის გამო:

- იდეოლოგიურ-დოგმატური – ე.ი. მწვალებლური ნაკვალევის ნაშლა, ანუ იმისგან გათავისუფლება, რაც არ არის დოგმატიკურ-კანონიკური;

- შინაარსობრივ-ფაქტოლოგიური – შეუსაბამობათა და უზუსტობათა გასწორება, ფაქტობრივი მასალის შესატყვისობა (გამოკლება ან შემატება), თუმცა შენარჩუნებულია კიმენური ძეგლის ძირითადი ძარღვი (მდრ. ბაკაშვილი 1977: 8-10; სირაძე 1978: 158; მახარაშვილი 2002: 66).

რადგან მეტაფრასტიკამ ენისა და აზრის ერთდროული გამშვენიერება მოახდინა, მან გამოიყენა ანტიკური ლიტერატურული მემკვიდრეობა და ტრადიცია. რაც შეეხება მეტაფრასტიკის სტილისტურ ნიშნებს, ის შეიძლება სამ ჯგუფად წარმოვადგინოთ:

- „შენწყობილებად სიტყვსად“ – ფრაზის მუსიკალურ-რიტმული აგება;

- „არა გავრცელებად თქმულისა“ – თხრობის ლაკონიურობა, ლაპიდარობა, რომელსაც რუსთაველი ასე განმარტავს: (გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის);

- კონკრეტულისა და აბსტრაქტულის შეხამება, სიტყვისა და აზრის სიმფონია (მახარაშვილი 2002: 68).

XI საუკუნის 20-იანი წლებიდან, სვიმეონ ლოგოთეტის გარდაცვალების შემდეგ, ჩნდება არსებითად საპირისპირო ტენდენცია. გადამეტაფრასება გულისხმობს:

- შესავლის წამძღვარებას;
- მიდრეკილებას სასწაულების აღწერისადმი;
- პარალელების მოხმობას სხვა წმინდანთა ცხოვრებიდან;
- ძველი თხზულების ფაქტობრივი მასალით შევსებას (მახარაშვილი 2002: 70).

შინაარსობრივი მხარე აგიოგრაფიისა სახარებისა და სამოციქულოს პირდაპირი გავლენაა. აქ ვიპოვით არა თუ ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიურ იდენტურობასა და დამთხვევას, არამედ აღმოვაჩინთ, რომ მთელი აგიოგრაფიული მწერლობის ზოგადი სააზროვნო მოდელი ევანგელურია.

საეკლესიო საგალობლებში ჰანგის წმინდად დაცვას და მასზე პოეტური ტექსტის მარცვლების განთავსებას თავისი წესი და კანონი გააჩნდა. ამას დეკანოზ ვ. კარბელაშვილის სიტყვებიც მოწმობს, რომლებსაც მის მიერ ზ. ფალიაშვილისადმი მიწერილ ღია ბარათში ვკითხულობთ: „გუშინ მქონდა შემთხვევა მომესმინა გალობა „ქართლ-კახური“... რომელსაც ასწავლით სათავადაზნაურო ქალთა და ვაჟთათვის გიმნაზიაში გუნდსა. უნდა მოგახსენოთ, რომ უარყოფთ იმ კანონს ქართული გალობისას, რომელიც საუკუნეებით არის შემუშავებული და დამუშავებული... რას უნდა მივანეროთ უადგილო ადგილას დასვენება, აზრის შეწყვეტა-დანყება და ხმის ტრიალის მარცვლებიდან მარცვლებზე გადატ-გადმოტანა? ამაშია ძალა გალობისა და მისი კანონისა ქართულ-შიაც და სხვებშიაც... მუსიკის მოთხოვნებს ნუ ანაცვალეთ მაგას, როდესაც კილოს ასწავლით“ (ვ. კარბელაშვილი, ღია წერილი ზ. ფალიაშვილისადმი – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ვ. კარბელაშვილის არქივი, ხელნაწერი 113). საგალობლის კილოს უცვლელობისა და წმინდად დაცვისკენ მოგვიწოდებს ბერ-მონაზონი ექვთიმე კერესელიძე: „ყველა საგალობელს თავ-თავისი ბუნებითი კილო აქვს და ეს კილო მისი საკუთარი, ბუნებრივი გზა არის... კილო არის საფუძველი გალობისა, რომლის ხმის ძარღვზეც ყველა ხმის მიმოხერანი დამოკიდებული არიან... კილოს დაკარგვა იგივე გალობის დაკარგვა არის... კილოს საგალობელი უმაღლესად კანონიერად ცნობილი, მიღებული და დამტკიცებული არის“ (მ. კერესელიძე, შთასახედი ქართული გალობა... ხელნაწერი Q-674 [2]). ქართული საეკლესიო გალობის მოამაგენი შეურიგებლობასა და მომთხოვნელობას იჩენდნენ იმ პირებისადმი, რომლებიც ტრადიციული საეკლესიო გალობის კანონიკას არღვევდნენ. წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსის (ქიქოძის) მიერ საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან თავმოყრილმა „სრულმა“ მგალობლებმა, რომელთაც ქართული საეკლესიო გალობის ნოტებზე გადაღების სისწორე უნდა შეეფასებინათ, მკაცრად უსაყვედურეს მეღქმისედევ ნაკაშიძეს იმისათვის, რომ მან ფილიმონ ქორიძეს ზოგიერთი საგალობელი „ბუნებითი კილოს“ (ანუ კანონიკური ჰანგის – მ.ს.) დარღვევით ჩააწერინა: „როგორ გაბედე, გალობას თავის ბუნების ხმას უკარგავ და გარდაქმნილს

და გადაგვარებულს აწერინებო. ამისათვის ჰკარგავ შენ გალობის ღირსებას და შენი თავის პატივსაცაო“ (ე. კერესელიძე, ისტორია ქართული საეკლესიო გალობის ნოტებზე გადაღებისა, ხელნაწერი (Q-840). ძველ მაგალობელთა გამონათქვამებიდან ჩანს, რომ მათთვის სანიმუშო კანონიკური ჰანგის უცვლელად დაცვა ჰიმნოგრაფთა ღირსებად მიიჩნეოდა. მღვდელი რ. ხუნდაძე წერდა: „სუკეთესო მაგალობელთაგან ვერავინ გაბედავდა ერთხელვე დაფუძნებული კილოს სხვაგვარად შებრუნებასო“ (რ. ხუნდაძე, ლიტურგია იოანე ოქროპირისა... შესავალი). ქართულ სანოტო ხელნაწერებში ყურადღებას იქცევს შემდეგი შინაარსის ანდერძები: „საგალობელნი... არიან გადმოცემული იმ მტკიცე და შეუცვლელი კილოთი, რომელსაც ვგალობთ ჩვენ“. ანდერძს ხელს აწერენ იპოდიაკონი ივლიანე წერეთელი, მღვდლები რ. ხუნდაძე და არისტო ქუთათელაძე (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ახალი (Q) კოლექციისა) (სუხიაშვილი 2001:).

არც აგიოგრაფიისათვის იყო უცხო მსგავსი რამ. ჯერ კიდევ ძველი დროიდანვე მწვალებლებს სექტანტური მოსაზრებითა და მიზნით დაუწყიათ მარტვილობათა და ცხოვრებათა შერყვნა-დამახინჯება. მათ დაწერილ ტექსტებში შეჰქონდათ თურმე ისეთი დაუჯერებელი ამბები, რომლებიც უკვე საეჭვოს ხდიდა აგიოგრაფიის ჭეშმარიტებასა და უტყუელობას. წმინდა ეფრემ მცირე ამის შესახებ საგანგებოდ მიუთითებდა: „განირყუნესცა კაცთა მიერ ბოროტთა მწვალებელთა, რომელთა დრკუნი იგი სიტყუანი მათნი თანაშეჰრინეს ლიტონობასა მას თხრობისასა და **ცრუდთა მით მართალიცა შეარღვიეს და საეჭუელ ყვეს**“ (კეკელიძე 1980: 504). როგორც კორნელი კეკელიძე შენიშნავს, ამ გარემოებამ გამოიწვია მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრების (691 წ.) 63-ე კანონი: „მონამეთა შესახებ ჭეშმარიტების მტერთა მიერ იმ მიზნით შედგენილი ცრუ თხზულებანი, რათა ქრისტეს მონამენი უპატიო ჰყონ და მსმენელნი ურწმუნოებისაკენ მიდრიკონ, ვბრძანებთ, ეკლესიაში არ გამოქვეყნდეს, არამედ ცეცხლს მიეცეს; ხოლო იმათ, ვინც შეიწყნარებს, ანუ ყურს მიაპყრობს მათ, როგორც ჭეშმარიტებას, ანათემას გადავცემთ“ (VI კრება:). როგორც კორნელი კეკელიძე დაასკვნის, ამ კანონის შედეგად

მეშვიდე საუკუნის დასარულს ეკლესიაში დამყარდა ერთგვარი აგიოგრაფიული ცენზურა (კეკელიძე 1980: 504).

შუა საუკუნეების ლიტერატურის უპირველესი ღირებულება ისაა, რომ ის „ჭეშმარიტი და უტყუელია“. აგიოგრაფია (ქრონიკები, საერთოდ, შუა საუკუნეების ეპოსი) მოგვითხრობს მხოლოდ ჭეშმარიტ ფაქტებზე (შდრ. „წმინდა აბოს წამების“ შესავალი) და, ამდენად, იგი მიიღება, როგორც სინამდვილე და არა მხატვრული გამონაგონი, მითი თუ ლეგენდა (შდრ. Назиров Н. Р. Автономия литературного героя, წიგნში: Русская классическая литература, М., 2005, с. 117). ამის გათვალისწინებით, სრულიად გასაგებია ეკლესიის შეფოთება აგიოგრაფიული ტექსტების შერყვნის მცდელობის შესახებ.

მსგავსი რამ ხდებოდა გალობის ისტორიაშიც: საუკუნეების განმავლობაში ერეტიკულ მიმდინარეობათა წარმომადგენლები ცდილობდნენ ეკლესიის წიაღში შეღწევას. მათი მიზანი საეკლესიო ჰანგების გაუკუღმართებაც იყო. სწორედ ამ საკითხს ეხება VI მსოფლიო კრების 75-ე კანონი: „ჩვენი სურვილია, რომ ეკლესიაში საგალობლად შეკრებილნი არც **უჯეროდ გოდებდნენ** და არც ძალდატანებით გამოსცემდნენ არაბუნებრივ ხმებს; არაფერი უწესო და ეკლესიისათვის შეუფერებელი მათ იქ არ უნდა შემოიტანონ, არამედ **დიდი კრძალულებითა და ღმობიერებით აღუვლენდნენ ფსალმუნთა გალობას ღმერთს**, რომელი იგი დაფარულსა მოიხილავს, რამეთუ საღვთო სიტყვა მოძღვრავდა ისრაელის ძეთ – ყოფილიყვნენ კეთილკრძალულნი“ (VI კრება:).

ღვთაებრივი სიტყვის დიდი მნიშვნელობის გამო, მართლმადიდებლურ საღვთისმსახურო პრაქტიკაში უარყოფილია „უსიტყვო“ ჰანგი, როგორც „ბუნდოვანი“, განსხვავებით „მკაფიო“ ჰანგისაგან, რომელშიც სიტყვიერ ტექსტს ღრმა აზრობრივი დატვირთვა გააჩნია. აქ ყოველივე, – კითხვის კულტურის, ფსალმოდის ხელოვნების განვითარება, სახარების, სამოციქულოს და სანინასწარმეტყველოს კილოში კითხვის წესი თუ სასულიერო მუსიკა, – ღვთაებრივი სიტყვის წარმოჩენას ემსახურება. ღვთისმსახურების დროს სიტყვა გარკვევით უნდა ჟღერდეს. მორწმუნე მრევლი არ უნდა დაბრკოლდეს ღვთაებრივი აზრის შემეცნებაში. ამასვე ემსახურება ქრისტიანული ტაძრის სივრცობრივ-

აკუსტიკური გააზრება. მლოცველის ყურადღება არ უნდა გადავიდეს მთავარიდან, სულიერი ხედვიდან რაიმე სხვაზე. როგორც ხატმწერმა უნდა განდევნოს ხატიდან ყველა თავისი გრძნობა და ემოცია, რათა ისინი ზღუდედ არ აღიმართონ მლოცველებსა და ხატს შორის, ასევე, გალობამ არ უნდა აღძრას ფშვინვიერი გრძნობები. **ხატიც და გალობაც ამაღლებულ რეალობას გამოხატავს, ისინი გულისა და გონების განმნდას უწყობენ ხელს.**

ეკლესიის მამათა გამონათქვამების თანახმად, სასულიერო მუსიკა კანონიზებული პოეტური ტექსტის სამსახურშია. იგი უადვილებს ადამიანს ღვთაებრივი სიტყვის შემეცნებას, უფრო ხალისიანს ხდის აღნიშნულ პროცესს მაშინ, როდესაც ხანგრძლივი კითხვა შესაძლოა, დამლელი აღმოჩნდეს. ბასილი დიდის სიტყვებით, საეკლესიო დოგმებში გამოხატული აზრი ჰანგთან გაერთიანებით „სმენისათვის“ უფრო სასიამოვნოდ აღიქმებოდა“. სასულიერო მუსიკისათვის ნიშანდობლივი ორიენტაცია სიტყვაზე, ადამიანის ხმაზე (არტიკულაციის ბუნებრივი საშუალებებითა და ხმოვნების დიაპაზონის შემოსაზღვრულობით, სამეტყველო დიაპაზონთან დაახლოებით) სწორედ სასულიერო პოეტური ტექსტის უაღრესად დიდი მნიშვნელობით აიხსნება.

აგიოგრაფია წმინდანის ღვანლზე მოგვითხრობს. აქ ერთდება საღვთო და მხატვრული სიტყვა. უკეთ რომ ვთქვათ, ლიტერატურული (მხატვრული) სიტყვით მოგვითხრობენ ღვთის სიტყვის შესახებ წმინდანში. აგიოგრაფიული ქმნილება სულიერ არსს გადმოგვცემს, აგიოგრაფი კი სულის სამყაროს წვდება და მასზე საუბრობს სულის ენით, ე.ი. სულის შესახებ მოგვითხრობს სიტყვით. ამიტომაც ის სიტყვა სულიერობით აღსავსე, გასულიერებული. ამ გზით შემოდის ჩვენს ცნობიერებაში აგიოგრაფიის სულიერი სიტყვა. ვრცლად იხ. (მეტრეველი 2000: 7-21).

აგიოგრაფიის მიზანდასახულობაა შემოინახოს სინმინდე და მოგვცეს ნიმუში ახოვანი (მამაცი, მხნე) მხედრისა, რომელსაც უნდა ვბაძავდეთ! აგიოგრაფიული სიტყვა ადამიანის ხსნის, სულის გადარჩენისკენაა მომართული, რადგან „აგიოგრაფია არა იმდენად ხელოვნებაა, რამდენადაც „ხსნის ხელოვნება“ (ბერმანი 1982: 161), სულის ხსნის საშუალება და ეს ასპექტი ძირითადად განასხვავებს მას მხატვრული სიტყვის ხელოვნებისაგან – ლიტერატურისაგან.

აგიოგრაფია ისე განსხვავდება მხატვრული ლიტერატურისაგან, როგორც ამალღებული მხატვრული სახე – მშვენიერისაგან; ხატი – პორტრეტისაგან; საგალობელი – სიმ-ლერისაგან და ხუროთმოძღვრება – არქიტექტურისაგან!

დამოწმებანი:

აბაშიძე 1990: აბაშიძე ქ. *ქრისტიანული ტაძარი: ფორმა და შინაარსი*. „სკოლა და ცხოვრება“, №2, 1990.

ალექსიძე 1982: ალექსიძე ა. *ათონი ათასწლოვანი*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1982.

ალიბეგაშვილი... 2008: ალიბეგაშვილი გ. მალღაფერიძე ვ. *ჰაგიოგრაფიული თხრობა*. ჟურნ. „ქართული სიტყვა“, №2, 2008.

არქიმანდრიტი რაფაელი 1997: არქიმანდრიტი რაფაელი. *საუბრები მართლმადიდებლობაზე*. II. თბილისი: გამომცემლობა „კიდევაც დაიზრდებიან“, 1997.

ბაკაშვილი 1997: ბაკაშვილი ვ. „ქართულ–ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის ურთიერთმიმართება და ძირითადი თავისებურებანი“. *ძველი ქართული ლიტერატურა (XI-XVIII)*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1997.

ბარამიძე 1966: ბარამიძე რ. *ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან*. თბილისი: გამომცემლობა „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1966.

ბარამიძე 1996: ბარამიძე რ. *ქართული პროზის საკითხები*. თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1996.

ბერმანი 1982: Берман Б. И. „Читатель Жития“. *Художественный язык средневековья*. М.: 1982.

ბიბლია 1989: ბიბლია. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემა, თბილისი, 1989.

გამსახურდია 1991: გამსახურდია ზ. *ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.

გიგინეიშვილი ... 1986: გიგინეიშვილი მ. გრიგოლაშვილი ლ. მენაბდე ლ. სირაძე რ. „ასე უბოდიშოდ და უაპელაციოდ?! (აუცილებელი განმარტებანი გაზ. „ლიტერატურული საქართველოს“ 1986 წ. 14 თებერვლის ნომერში მოთავსებულ თ. დოიაშვილისა და ლ. ბრეგაძის წერილზე «ჰაგიოგრაფის პოეზია და პროზა»)“. გაზ. „კომუნისტი“, 26 მარტი, 1986.

გრიგოლაშვილი 2007: გრიგოლაშვილი ლ. „შუასაუკუნოებრივი მწერლობა და ჟანრის პოეტიკის საკითხები“. *საერთაშორისო სიმპოზიუმი. I. ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები. მასალები*. თბილისი: 2007.

დოიაშვილი ... 1986: დოიაშვილი თ. ბრეგაძე ლ. „ჰაგიოგრაფის პოეზია და პროზა“. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 14 თებერვალი, 1986.

ენცკლოპედია: *Энциклопедия крyгосвет*. www.krugosvet.ru.

თუმანიშვილი 2001: თუმანიშვილი დ. *წერილები, ნარკვევები*. თბილისი: გამომცემლობა „წმიდა ნინო“, 2001.

იაზიკოვა 1994: Языкова И. К. *Богословие иконы*. М.: 1994.

კირიონ II 2006: კირიონ II. *ქართული საეკლესიო გალობა, განთავსებულია* 2006 წლიდან, მისამართი: <http://church.ge/index.php?showtopic=372>.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. V, თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957;

კეკელიძე 1958: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. II. თბილისი: გამომცემლობა „თსუ გამომცემლობა“, 1958;

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980.

კენო 2003: კენო მ. ხატი – მარადისობის სარკმელი. განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/khatebi/keno/khati1.htm>.

კოზმან ბერი 1982: იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ათონელების ბერძნული „ცხოვრება“. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსაცემად მოამზადა მანანა მაჩხანელმა. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1982.

მახარაშვილი 2002: მახარაშვილი ს. *თეოფილე ხუცესმონაზონი*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 2002.

მეტრეველი 2000: მეტრეველი ფ. *აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი*. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2000;

მეტრეველი 2008: მეტრეველი ს. *ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება*. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2008;

ნაზიროვი 2005: Назиров Н. Р. „Автономия литературного героя“. წიგნში: *Русская классическая литература*. М.: 2005.

VI კრება: VI საეკლესიო მსოფლიო კრება. განახლებული განთავსებულია 2012 წლიდან. მისამართი: http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=155%3A-vi-v-vi&catid=34%3A2009-12-29-11-31-18&Itemid=59&lang=ka.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.-ს. *ლექსიკონი ქართული*. I. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1991;

პოლიაკოვა 1995: Полякова С. *Византийское Житъя как литературное явление*. М.: 1995.

- პოლონსკი 2007:** Полонский В. *Азеография, энциклопедия кругосвет*. 2007.
- ჟივოვი 1994:** Живов В. М. *Краткий словарь азеографических терминов*. М.: 1994.
- რატიანი 2018:** რატიანი ი. *ქართული მწერლობა და მსოფლიო ლიტერატურული პროცესი*. თბილისი: უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018.
- რწმენა და ცოდნა 2002:** ჟურნალი „რწმენა და ცოდნა“. №4(8). 2001-2002, განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი http://www.orthodoxy.ge/sakhli/tadzris_simbolika.htm.
- სარჯველაძე 2001:** სარჯველაძე ზ. *ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა*. თბილისი: გამომცემლობა „სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 2001.
- სირაძე 1978:** სირაძე რ. *ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან*. თბილისი: გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1978.
- სირაძე 1983:** სირაძე რ. „ქართული მწერლობის საზღვარგარეთული კერების ურთიერთობის ისტორიიდან“. *ივირონი – 1000*. თბილისი: გამომცემლობა „სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1983.
- სირაძე 1987:** სირაძე რ. *ქართული აგიოგრაფია*. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1987.
- სირაძე 1992:** სირაძე რ. *ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა*. I. თბილისი: გამომცემლობა სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1992.
- სირაძე 2001:** სირაძე რ. „დრო და ჟამი“. *ლიტერატურული ძიებანი*. XXII. 2001.
- სირაძე 2005:** სირაძე რ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 2005.
- სულავა 2002:** სულავა ნ. „გრიგოლ ხანძთელისა და აშოტ კურაპალატის სახისმეტყველებისათვის“. კრებული: *ხანძთა სულიერად მშობელი ქართველთა*, თბილისი: 2002.
- სულავა 2018:** სულავა ნ. „ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის“. თბილისი: გამომცემლობა „მნიგნობარი“, 2018.
- სუხიაშვილი 2001:** სუხიაშვილი მ. *საეკლესიო გალობის კანონის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ ქართული საეკლესიო გალობის მაგალითზე*. განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი: http://www.orthodoxy.ge/galoba/galobis_kanonika.htm.
- სუხიაშვილი 2002:** სუხიაშვილი მ. *ქართული საეკლესიო გალობა*. განთავსებულია 20003 წლიდან. მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/galoba/galoba.htm>.
- ფარულავა 1982:** ფარულავა გრ. *მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში*. თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1982.
- ფარულავა 2003:** ფარულავა გრ. „ქართული აგიოგრაფია“. *ნათელი ქრისტესი*. I. თბილისი, 2003.

ფსალმუნის ...1979: „ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით. მზექალა შანიძის რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1960.

ქართული ოთხთავი 1979: ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივანე იმნაიშვილმა. თბილისი: გამომცემლობა „სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1979.

ქართული ქრისტიანული ... 2008: ქართული ქრისტიანული ხელოვნება. ავტორთა კოლექტივი. თბილისი: გამომცემლობა „სეზანი“, 2008.

ღირსი მაქსიმე 1987: *Преподобный Максим Исповедник*. „Тайноводство“ ЖМП, №5, 1987.

შანავა-ვეფხვაძე 2011: შანავა-ვეფხვაძე მ. მხატვრულისა და რელიგიურის ურთიერთმიმართების საკითხი ქრისტიანულ ჰიმნოგრაფიაში. დისერტაცია წარმოდგენილი ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დოქტორის (Ph. D.) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი: 2011.

შინაური საქმეები 1910: ჟურნალი „შინაური საქმეები“, №10, ქუთაისი: 1910.

შულღიაშვილი 1991: შულღიაშვილი დ. ქართული გალობის შტოთა ერთიანობის შესახებ. თბილისის ვ. სარაჯიშვილის სახელობის სახელმწიფო კონსერვატორიის სამეცნიერო შრომების კრებული, 1991.

ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I (V-X სს.). დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „საქ. მეცნ. აკად. ამომცემლობა“, 1964.

ძეგლები 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, XI-XV სს. გამოსაცემად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობათა და რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.

ხოსიტაშვილი 2002: ხოსიტაშვილი მ. ტაძრის სიმბოლიკის შესახებ. განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი: http://www.orthodoxy.ge/sakhli/tadzris_simbolika.htm.

Hagiography and Medieval Ecclesiastical Art

Summary

Hagiography, or the martyrdom and life of saints, is a field of Christian art and adheres precisely to the basic principles that characterize medieval aesthetic thinking. The paper discusses hagiography against the background of the main fields of ecclesiastical art (temple, fresco and icon painting, chanting, stamping, stone relief) and points out its main function and purpose. Hagiography is the art of saving the human soul and this determines its main specifics as well.

ელგუჯა ხინთიბიძე

შუასაუკუნეების ქართული აგიოგრაფიის სპეციფიკისათვის

აგიოგრაფია შუასაუკუნეების ქართული სასულიერო მწერლობის ერთი ძალზე მდიდარი დარგია და სხვა ჟანრთაგან არა მხოლოდ თავისი ლიტერატურულ-მხატვრული ღირსებით გამოირჩევა, არამედ იმიტაც, რომ იგი ძველ ქართველ ავტორთა შექმნილი ორიგინალური ლიტერატურული მემკვიდრეობის ბევრ ნიმუშს მოიცავს.

ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიული ძეგლების შესწავლისას, გარდა თითოეული მათგანის ლიტერატურულ-ისტორიული და მხატვრულ-ესთეტიკური კუთხით დახასიათებისა და ინტერპრეტირებისა, ყურადღება უნდა მიექცეს მათ ადგილს აგიოგრაფიული სტილის განვითარების პროცესში, როგორც კონკრეტულად ქართული ლიტერატურისა, ასევე საზოგადოდ ამ ჟანრისა, კერძოდ, ბიზანტიური აგიოგრაფიისა. მნიშვნელოვანია იმის კონსტატირება, რომ „შუშანიკის წამება“ („წამებად წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“) ქრონოლოგიურად უშუალოდ მომდევნო ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიული ძეგლებიდან მხოლოდ მაღალი მხატვრულ-ბელეტრისტული ოსტატობით კი არ გამოირჩევა, არამედ ბიზანტიური აგიოგრაფიის თავდაპირველ ეტაპს შეესაბამება, რომელიც ბელეტრისტული სტილით მეტ სიახლოვეს წარმოაჩენს ანტიკურ ბერძნულ მწერლობასთან და განსხვავდება უფრო მოგვიანებით, VI საუკუნიდან ჩამოყალიბებულ აგიოგრაფიული მოდელისგან, რომელიც წმინდანის სახის გამოკვეთისა და გამობრწყინებისათვის მის სამოქმედო ფონს (მოთხრობილ ამბავსა და სხვა პერსონაჟებს) გაამკრთალებს და გააუფერულებს (ხინთიბიძე 1982: 155-163). ახალ ეტაპს ქმნის ქართულ აგიოგრაფიაში იოვანე საბანისძის „აბოს წამება“ („წამებად წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბომისი“). იგი არა მხოლოდ თავისი კომპოზიციითა

და ფორმითაა ახლებური, არამედ იდეური მიზანდასახულებითაც: სარწმუნოებრივის გვერდით ეროვნულ იდეალს შემოიტანს, რაც ქართული აგიოგრაფიის პრინციპულ თავისებურებად დამკვიდრდება: გამოიკვეთება „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“ („შრომა და მოლუწება ღირსად ცხოვრებისა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისი არქიმანდრიტისა ხანცთისა და შატბერდისა აღმაშენებელისა, და მის თანა ჴსენება მრავალთა მამათა ნეტართა“), ხოლო „იოვანეს და ეფთვიმეს ცხოვრების“ ძირითად იდეურ-თემატურ ღერძად იქცევა. ეს კი, ვფიქრობ, ბიზანტიურისაგან ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის არსებითად განმასხვავებელი თავისთავადობაა, ყოველ შემთხვევაში იმ სიმკვეთრით, როგორითაც იგი ქართულ აგიოგრაფიას (და კიდევ უფრო მეტად ჰიმნოგრაფიას) ახასიათებს.

ვფიქრობ, „შუშანიკის წამების“ თაობაზე ზემოთ ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი საგანგებო მსჯელობას მოითხოვს, რამდენადაც მისი მხატვრული სტილის თაობაზე ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში სხვა თვალსაზრისია გავრცელებული. იაკობ ხუცესის თხზულება, როგორც მხატვრული ლიტერატურის ბრწყინვალე ნიმუში და ამავე დროს ქართული ორიგინალური მწერლობის ჩვენამდე მოღწეული პირველი ძეგლი, ქართული კულტურის მკვლევართა წინაშე მრავალ პრობლემას სვამს. ამ პრობლემათაგან ერთ-ერთი არსებითია იმ ლიტერატურული კონტაქტების საკითხი, რომელთა ფონზე ხდებოდა V საუკუნის ქართული მწერლობის ფორმირება. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას უპირველესად დიდი ბიზანტიური მწერლობა მიიპყრობს, რამდენადაც ჩვენამდე მოღწეული ცნობების მიხედვით ქართული მწერლობის საწყისები წარმოაჩენენ კონტაქტს სწორედ ბიზანტიურ ლიტერატურასთან. ბიზანტიური მწერლობის ძეგლები, კერძოდ ბიბლიოლოგიური და აგიოგრაფიული, თარგმნილი იყო ქართულად „შუშანიკის წამების“ შექმნამდე. „შუშანიკის წამებაში“ მოხსენიებული „წმიდანი იგი წიგნი მოწამეთანი“ აგიოგრაფიულ საკითხავთა კიმენური რედაქციებია, რომელთა გვიანდელი ვერსიები დაცულია ქართული ხელნაწერებით. ის გარემოება, რომ V საუკუნეში, „შუშანიკის წამების“ შექმნამდე, ჩვენში არსებობდა აგიოგრაფიული საკითხავების კრებული, ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის ამ პირ-

ველი ნიმუშის იმავე პერიოდის ბიზანტიური აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებთან პარალელურ შესწავლის საჭიროებაზე მიუთითებს.

„შუშანიკის წამების“ ეპოქა ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიისათვის ამ ლიტერატურის დასაწყისი ხანაა. ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიის პირველ პერიოდად IV-V საუკუნეებია მიჩნეული. ამ საუკუნეებში რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში ჩამოყალიბდა ძველ რომაულ ლიტერატურასთან შედარებით თვისებრივად ახალი მწერლობა, მწერლობა ბერძნულენოვანი და ქრისტიანული აღმსარებლობის, რომელსაც, გარდა ბერძნებისა და რომაელებისა, ქმნიდნენ აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში მცხოვრები სხვა ხალხებიც: ეგვიპტელები, სირიელები, კაპადოკიელები. ბიზანტიური ლიტერატურა ჩაისახა ანტიკური და ელინისტური ლიტერატურის წიაღში. ეს გარემოება განაპირობებდა იმას, რომ იგი ფართოდ იყენებდა ანტიკურ ლიტერატურულ და ფილოსოფიურ ტრადიციებს და ძველი ლიტერატურული ჟანრების ტრანსფორმაციითა და მოდერნიზაციით წარმოქმნიდა ახალ ჟანრებს (ფრეიბერგი 1963).

ამ პერიოდის ბიზანტიაში კულტურის ხუთი ძირითადი ცენტრი გამოიყოფა – ათენი, კონსტანტინოპოლი, კაპადოკია, სირია და ეგვიპტე. ამ ცენტრებში ხდებოდა ახალი ბიზანტიური ლიტერატურის ფორმირება. ათენი ელინისტური კულტურის მთავარი ცენტრია. ათენმა გააგრძელა სირიისა და პერგამის ნეოპლატონური სკოლის ტრადიციები. ათენის ნეოპლატონიკოსთა სათავეში V საუკუნეში ერთხანს პროკლე დიადოხოსიც იდგა. უფრო ადრე IV საუკუნეში ამ სკოლაში სწავლობდნენ ბასილი კესარიელი და გრიგოლ ნაზიანზელი. VI საუკუნეში უპირატესად კონსტანტინოპოლი დაწინაურდება, იგი აღზრდის ჰიმნოგრაფ რომანოს მელიოდოსს და ისტორიოგრაფ პროკოფი კესარიელს. ძირითადი ქრისტიანული დოგმატები (კერძოდ სამების დოგმატი) საბოლოო სახით უმთავრესად კაპადოკიელთა წრეში ჩამოყალიბდება (ბასილ დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი და გრიგოლ ნოსელი). თავის მხრივ მათი ქრისტოლოგია პროკლეს ნეოპლატონიზმის გვერდით მთავარი წყაროა ფსევდო დიონისე არეოპაგელისათვის. სირიული ცენტრი ძირითადად ლაზისა და ანტიოქიის სახით იყო წარმოდგენილი.

ანტიოქიის ცნობილი ღვთისმეტყველური სკოლა, რომელიც III-IV საუკუნეებში ჩამოყალიბდა, შემდგომში დიდხანს მოქმედებდა ქალაქ ედესასა და ნიზიბინში და აქედან გავლენას ახდენდა ქართულ სინამდვილეზეც. ქრისტიანობის გავრცელების პირველ საუკუნეებში საქართველოში, რომელიც ანტიოქიის საპატრიარქოს უკავშირდებოდა, სწორედ ნიზიბინის სკოლის ტიპის სწავლება უნდა ყოფილიყო გავრცელებული (კეკელიძე 1960: 80). IV საუკუნის ანტიოქია არიანული ქრისტოლოგიის საყრდენი გახდა. ალექსანდრიელი ხუცესი არიოზი (გარდაიცვალა 336 წ.) ამტკიცებდა, რომ ერთარსობის თეზას ეწინააღმდეგება მინიერი დაბდება ქრისტესი და მას მიაწერდა ღმერთისადმი მხოლოდ მსგავსების თვისებას. ამგვარად წარმოდგენილი ქრისტე ემსგავსებოდა ანტიკურ ღმერთებს. ეს კი არიოზის მოძღვრებას პოპულარულს ხდიდა, რაც ეკლესიის ავტორიტეტს ემუქრებოდა. ამიტომაც ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებამ 325 წელს არიანობა ერესად გამოაცხადა. ამის შემდგომ არიანობის ცენტრი გახდა ანტიოქია. ამიტომაც ვარაუდობენ, რომ საქართველოში, როგორც ანტიოქიის პატრიარქატის ქვეყანაში, IV საუკუნეში შემოსული ქრისტიანობა შეიძლება ყოფილიყო არიანული (კეკელიძე 1960: 47). ღაზის სკოლაში სამი სხვადასხვა სტილი გამოიკვეთა: 1. წმინდა ქრისტიანული; 2. წმინდა წარმართული; 3. ქრისტიანულ-წარმართულის შერწყმა – ფორმით წარმართული, შინაარსით ქრისტიანული. ეგვიპტურ ცენტრში პანოპოლისი დანიინაურდება პოეზიის განვითარებით (აქ აღიზრდება ცნობილი პოეტი ნონე), ხოლო ალექსანდრია – თავისი ფილოსოფიით. ალექსანდრიაში აღიზარდნენ ქრისტიანობის პირველი თეორეტიკოსები: კლიმენტი ალექსანდრიელი და ორიგენე.

კულტურის ამ ცენტრებში გაშლილი სამწერლობო მოღვაწეობის შესწავლა ბიზანტიური ლიტერატურის დასაწყისი ხანის ორი ძირითად დამახასიათებელ თვისებაზე მიუთითებს. პირველი მათგანი ის არის, რომ ბიზანტიურმა მწერლობამ სხვადასხვა ეროვნების ხალხები ჩართო ლიტერატურულ საქმიანობაში. საკმარისია დავასახელოთ სირიელები: ეფრემ ასური, რომელიც სირიულად წერდა და რომლის ნაწერები მის სიცოცხლეშივე ითარგმნებოდა ბერძნულად; სირიიდან კონსტანტინოპოლში მოსული რომანოს

მელოდოსი; ეგვიპტელები: ათანასე და კირილე ალექსანდრიელე-
ბი, ნონე პანოპოლისელი; კაპადოკიელები: ბასილ დიდი, გრიგოლ
ნაზიანზელი და გრიგოლ ნოსელი.

მეორე თვისება ბიზანტიური ლიტერატურის დასაწყისი ხანი-
სა ახალი ქრისტიანული ლიტერატურის ანტიკურ ტრადიციაზე
დაფუძნება და ელინისტურის ნიალში ახლის, ბიზანტიურის აღ-
მოცენებაა. პირველ რიგში ეს გარემოება ნათლად წარმოჩნდება
IV-VI საუკუნეების პოეზიაში, რომელშიც ორი ნაკადი – ტრადიცი-
ული და ახალი – ერთმანეთს ერწყმის: ტრადიციული ინარჩუნებს
როგორც ძველ ჟანრებს: ჰიმნი, ეპიგრამა, ეპიტაფია, დიდაქტი-
კური ლექსი, გნომები, პოემა; ასევე თვით ლექსთწყობის ანტიკუ-
რი ბერძნულისათვის დამახასიათებელ მეტრულ პრინციპს. ასე
იქცევა გრიგოლ ნაზიანზელი, რომელიც თავის ლექსებში (მას
400-ზე მეტი ლექსი მიენერება) შეინარჩუნებს მეტრულ ლექსთ-
წყობას, მაგრამ შემოიტანს ახალი ტიპის ლირიზმს: პირადულის
ზოგადსაკაცობრიომდე აყვანას. პოეზიაში ძალზე პოპულარუ-
ლია ძველი რიტორიკული ჟანრი – ეეფრასისი (აღწერა). ამ ჟან-
რში მოღვაწეობენ პოეტები: ქრისტოდორე კოპტელი, ლეონტი
სქოლასტიკოსი, აგათია მირინელი, პავლე სილენციარიუსი. აღ-
წერენ ქანდაკებებს, ბარელიეფებს, ფრესკებს, ტაძრებს. მაგალი-
თად, აგათია მირინელის ლექსი „მთავარანგელოზ მიქაელის გა-
მოსახულებაზე“ მთავარანგელოზის ფრესკის აღწერის თემაში
ჩადებს ახალ იდეას: ხელოვნების დანიშნულებაა ეხმარებოდეს
ადამიანს ახალ სამყაროში გადასვლაში, ღვთაებასთან ამაღლება-
ში. ამგვარად, ახალი შინაარსი ჩაიდება ძველ ფორმაში. ეს პრო-
ცესი სხვა მომენტებშიც ჩანს: გრიგოლ ნაზიანზელი და სოფრონ
პატრიარქი ცდილობენ ჰეგზამეტრით გადმოსცენ ევანგელეს სი-
უუეტები. ამ თვალსაზრისით ყველაზე მეტად საინტერესოა პო-
ეტი ქალი ევდოკია, დედოფალი, წარმართობისას ათინაიდას სახე-
ლით ცნობილი. იგი ჰეგზამეტრით წერს აგიოგრაფიულ პოემას
„წმინდა კიპრიანზე“. ევდოკიას ჰეგზამეტრში უკვე არის გრამა-
ტიკული და ფრაზეოლოგიური გადახვევები ბერძნული ენის კლა-
სიკური ნორმებიდან. ამავე გზით მიდის ნონე პანოპოლისელი,
ისიც ჰეგზამეტრით გალექსავს იოანეს სახარებას, მაგრამ ანგა-
როშს უწევს ახალი ენის მონაცემებს, კერძოდ მახვილს და იწყება

მეტრული ლექსთწყობიდან გადასვლა ტონურ ლექსთწყობაზე, რაც საბოლოო სახით განახორციელა VI საუკუნის დიდმა ბიზანტიელმა პოეტმა რომანოს მელიოდოსმა. იგი ათასზე მეტი საეკლესიო საგალობლის ავტორია. წერს გასაგები ხალხური ენით და მისი ლექსი არის ტონური. რომანოსი შექმნის ახალ პოეტურ ჟანრებს, ესაა კონდაკი და იკოსი.

ბიზანტიური ეპოქის პროზაშიც ჩანს ეს მიმართება ანტიკური და ელინისტური ლიტერატურისადმი. გაგრძელებას პოულობენ ისტორიოგრაფია და ეპისტოლარული მწერლობა. ახალ შინაარსს შეიძენენ ძველი ჟანრები: ეგზეგეტიკა, პოლემიკა, ჰომილეტიკა, ეპიტაფიები და ენკომიები. შეიქმნება შუა საუკუნეების სპეციფიკური ჟანრი – აგიოგრაფია.

ძალზე მდიდარია ბიზანტიური ლიტერატურის ადრინდელი პერიოდი ისტორიოგრაფიული და ეპისტოლარული თხზულებებით. ბასილ დიდის და გრიგოლ ნაზიანზელის წერილები ეპისტოლარული ლიტერატურის კლასიკურ მემკვიდრეობად ითვლება. ქართულად ისინი თარგმნილია, თუმცა შემონახულია ძალზე ნაკლებად და ჯერჯერობით შეუსწავლელი და დაუშუშავებელია. ძველ ქართულ თარგმანებში შედარებით ნაკლებადაა წარმოდგენილი ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიოგრაფია. მაშინ, როცა იგი უაღრესად საყურადღებო და მდიდარი იყო, განსაკუთრებით კი VI საუკუნეში. საკმარისია დავასახელოთ გესიხი მილეთელის, იოანე ანტიოქელის, იოანე მალალას „ქრონიკები“ და პროკოპი კესარიელის, აგათია მირინელის და მენანდრეს იუსტინიანეს მეფობისა და ომების „ისტორიები“.

IV საუკუნის ცნობილი პოლემისტები არიან: გრიგოლ ნაზიანზელი, ათანასე ალექსანდრიელი, ბასილი კესარიელი, გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი და ეფრემ ასური. ყველა მათგანს იცნობს ქართულ მწერლობა. მათი თხზულებანი ქართულად თარგმნილი იყო ძველი ქართული მწერლობის პირველ პერიოდში. ბევრი მათგანი განმეორებით ითარგმნა ათონის ლიტერატურულ სკოლაში და შემდგომაც. მათი პოლემიკა ძირითადად მიმართულია არიანობისადმი, ბასილი კესარიელს 5 წიგნი აქვს შექმნილი „ევნომიოსის წინააღმდეგ“, ხოლო გრიგოლ ნოსელს 12 წიგნადაა აქვს დაწერილი „ევნომიოსის განქიქება“. გრიგოლ ნაზიანზელს

მიეწერება რამდენიმე ანტიარიახული სიტყვა ნიკეის კრების სიმბოლოს დასაცავად. იმავე საკითხებზე მხოლოდ უფრო ლიტონად ნერდნენ იოანე ოქროპირი და ეფრემ ასური.

ანტიკური ბერძნული მწერლობა მდიდარი იყო განმარტებებით ჰომეროსის, პინდარეს, პლატონის და არისტოტელეს თხზულებებზე. იმ ტრადიციას ფორმის თვალსაზრისით აგრძელებს ბიზანტიური მწერლობა. მხოლოდ ამჯერად განმარტებები იწერება ბიბლიურ ტექსტებზე. ამ ჟანრის ერთ-ერთ უპირველეს ძეგლად ასახელებენ ათანასე ალექსანდრიელის „ფსალმუნთა განმარტებას“. ათანასე ძალზე ფართოდ უღებს კარს ეგზეგეტიკაში ალეგორიის მეთოდს. იმავე სკოლის პრინციპებს აგრძელებს, მხოლოდ ნეოპლატონიზმის ბევრად უფრო სერიოზული გავლენით, გრიგოლ ნოსელი („კაცისა შესაქმისათჳს“). უფრო მეტად იხრება რეალური სიტუაციებისაკენ და ლოგიკური განმარტებებისაკენ ბასილი კაპადოკიელი თავის „ექვსთა დღეთაში“. ეგზეგეტიკის მწვერვალი მაინც იოანე ოქროპირია. რთული ღვთისმეტყველური თემები გადმოცემულია მარტივად და ნათლად. მისი ეგზეგეტიკა გადაზრდილია ქადაგებებში, ჰომილეტიკაში, რომელთა თემა ცხოვრებისეულ მანკიერებათა კრიტიკაა. დასახელებული ყველა ეგზეგეტიკური ძეგლი ქართულად თარგმნილი იყო.

მდიდარი ელინისტური ტრადიციები ასაზრდოებდა ეპიტაფიას, როგორც ჟანრს. განვითარების მწვერვალზე ავიდა იგი კაპადოკიელ მამებთან. ყველაზე ძვირფას ნიმუშად ამ ჟანრში ითვლება გრიგოლ ნაზიანზელის „ეპიტაფია ბასილ დიდზე, კესარია კაპადოკიის მთავარეპისკოპოსზე“. ქართულად ეს ძეგლი ორგზისაა თარგმნილი – ეფთვიმე ათონელის და ეფრემ მცირის მიერ.

ბიზანტიური ეპიტაფია ახლოს მიდის ენკომიასთან, ხოლო ენკომია – აგიოგრაფიასთან. აგიოგრაფია ბიზანტიური მწერლობის ერთი ყველაზე მეტად სპეციფიკური ჟანრია. ამ ჟანრმა ბიზანტიური მწერლობის პირველივე პერიოდში განვითარების რამდენიმე ეტაპი განვლო, სანამ საბოლოოდ ჩამოყალიბდებოდა აგიოგრაფიული სტილის კლასიკური სახე. ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიული მწერლობის პირველ ძეგლთან „შუშანიკის წამებასთან“ დაკავშირებული ლიტერატურულ-ისტორიული პრობლე-

მეხის გადასაჭრელად ძალზე მნიშვნელოვანია მისი მიმართების დადგენა ამ ჟანრის განვითარების პირველ სტადიასთან.

ბიზანტიური აგიოგრაფიის პირველი ნიმუშები ცნობილ მეუდაბნოეთა ცხოვრების აღწერას ეძღვნება (ფრეიბერგი 1963: 31-34). ათანასე ალექსანდრიელი (293-373 წწ.) ენკომიის ფორმით აღწერს „ანტონ დიდი მეგვიპტელის ცხოვრებას“. ეს „ცხოვრება“ ჩვენში, როგორც ჩანს, ადრევე იყო თარგმნილი. დღეისათვის იგი შემონახულია ორი რეცენზიით, მეტაფრასულით (ხელნაწერები: A 79, 268-365; A-689, 178-301; გელათის 13, 167-211) და კიმენურით (ხელნაწერები: A-1109, 1025; A 19, 433-451; ბრიტანეთის მუზეუმის 11281, 155) (ათანასე ალექსანდრიელი 1970: 8). კიმენური რეცენზიის შემცველი სამი ხელნაწერი ორ სხვადასხვა რედაქციას წარმოადგენს. ამათგან პირველი რედაქცია IX და X საუკუნეების ხელნაწერებშია დაცული (A 1109 და A 19).

IV საუკუნის 80-იან წლებში ეგვიპტის უდაბნოში დასახლდება, განდევილთა ცხოვრებას შეისწავლის და აღწერს თავის ცნობილ თხზულებაში „ლავსაიკონი“ პალადი ჰელენოპოლელი (დაახლ. 364-430 წწ.). „ლავსაიკონი“ ქართულად თარგმნა XI საუკუნეში ეფრემ მცირემ. ასევე შეიქმნება თეოდორიტე კვირელის (387-457 წწ.) თხზულება ოცდაათი ევფრატელი ასკეტის შესახებ („ღმრთის მოყუარებითი თხრობად გინა თუ მოღუანეთა მოქალაქობად“). ამ თხზულებას ქართულად „ფილოთეონ ისტორია“ ერქვა, თარგმნა ეფრემ მცირემ (A 689, 189-269).

რა ახასიათებს ამ ნაწარმოებებს? პირველ რიგში ის, რომ ავტორები მხოლოდ ნაცნობებზე წერენ, მათ ცხოვრებაზე საგანგებო დაკვირვებით, თანაც იმ წინასწარი განზრახვით, რომ აღწერონ ეს ცხოვრება. ათანასე ალექსანდრიელი თანამედროვე და მხილველი იყო ანტონ მეგვიპტელისა (251-356 წწ.). თუ როგორი რუდუნებით იკვლევდა და აღწერდა ანტონის ცხოვრებას ათანასე, „ანტონ დიდის ცხოვრების“ შემდეგი ადგილიდანაც ჩანს: „მინდა მეცა, რაჟამს მოვილე თქუენი წიგნი მოყვანებად აქა მონაზონთა, უფროდსლა მათი, რომელთა წუსწუთ ჩუეულებად აქუნდა შემთხუევად მისა, რადთამცა უფროდს რადმე გამოვიკითხე მათგან და სრულად თქუენდა მივწერე, რამეთუ ჟამი ნავის სვლისად დაეკშვოდა და წიგნის მიმღებელი იწრაფდა ამისთჳს რომელი-ესე მე ვიცი,

რამეთუ მრავალგზის-იგი მეხილვა და გამოვიკითხე მათგანცა, რომელნი-იგი შეუდგეს მას მცირედ ჟამ, რომელნი ჰმსახურებდეს მას მინერად სინმიდისა თქუენისა, ვინრაფე ყოვლადვე ჭეშმარიტებისათჳს, ვილუანე, რადთა არავინ გარდარეულად შეჰრაცხოს და ურწმუნო იქმნეს და მერმე რადთა არა ნაკლულევანად გამოიკითხოს და შეურაცხყოს კაცი იგი“ (ათანასე ალექსანდრიელი 1970: 67). ეს ნიშანი ახასიათებს „შუშანიკის წამებასაც“ და იგი ხაზგასმითაა გამოკვეთილი ტექსტში. იაკობი ხომ იმთავითვე განიზრახავს შუშანიკის მოღვაწეობის აღწერას და ამ თვალსაზრისით წლების მანძილზე უკვირდება დედოფლის მოღვაწეობას. ეუბნება კიდევ მას: „ვითარ გეგულების, მითხარ მე, რადთა უწყოდი და აღვწერო შრომაჲ შენი“ (იაკობ ცურტაველი 1964: 14). ამ ნიშნით „შუშანიკის წამება“ სწორედ IV-V საუკუნეების ბიზანტიური აგიოგრაფიის ძეგლთა რიგში დგება.

ერთგვარი დამახასიათებელი თვისება ზემოდასახელებული სამივე ძეგლისა არის კონკრეტული პასაჟების სიუხვე, ფაქტობრივი დაკვირვებანი, არა მთელი ცხოვრების თანმიმდევრული აღწერა, არამედ ტიპური ეპიზოდებისა ცხოვრებიდან. ამ ნიშნითაც „შუშანიკის წამება“ ენათესავება ბიზანტიური აგიოგრაფიის ამ ადრინდელ ნიმუშებს. „შუშანიკის წამება“ ხომ ფაქტობრივად დედოფლის ცხოვრებიდან ცალკეული მნიშვნელოვანი ეპიზოდების კონკრეტული და რეალისტური გადმოცემაა: დედოფლისა და ვარსქენის დესპანის საუბარი და შუშანიკის დავარდნა „ქუეყანასა ზედა“, შუშანიკისა და იაკობის დიალოგები, პურობის სცენა, შუშანიკის ხილვა იაკობის მიერ სენაკში და ციხეში, ვარსქენის მიერ შუშანიკის დაბრუნებული სამკაულის მიღება, შუშანიკის მეორე წამება და სხვა.

ბიზანტიური აგიოგრაფიის ეს ადრინდელი ძეგლები რთულია კომპოზიციურადაც. გამოყენებულია თხრობის სხვადასხვა ხერხი: ავტორისეული თხრობა, პირდაპირი ნათქვამი, სხვა თვითმხილველის მონათხრობი, მთავარი პერსონაჟის ეპისტოლენი, ეს კომპოზიციური სისრულე და ხერხთა მრავალმხრივობა ახასიათებს „შუშანიკის წამებასაც“. აქ არის ავტორისეული თხრობაც, პირდაპირი ნათქვამიც და ეპისტოლენიც, მხოლოდ ზეპირი ფორმით, შეთვლის სახით.

კიდევ ერთი გარემოება, რაც აახლოებს „შუშანიკის წამებას“ ბიზანტიური აგიოგრაფიული მწერლობის ამ პირველ ბრწყინვალე ნიმუშებთან, არის ის, რომ ავტორები არ იფარგლებიან მხოლოდ გმირის სულიერი მოღვაწეობისა და სასწაულების აღწერით. მოგვითხრობენ მის ეროვნულ და სოციალურ წარმოშობაზე, მშობელთა რელიგიურ მრწამსზე და არ ერიდებიან სოციალურ, პოლიტიკურ და გეოგრაფიულ დეტალებს. არა მხოლოდ იაკობი გადმოგვცემს ლაკონიურად შუშანიკის ეროვნების, მშობელთა სოციალური მდგომარეობის, მათი რელიგიური მრწამსის შესახებ, არამედ ათანასე ალექსანდრიელიც ანტონის შესახებ:

ათანასე ალექსანდრიელი: „ანტონი ნათესავით იყო მეგვპტელი, შვილი აზნაურთად მდიდართად ფრიად, და რამეთუ ქრისტიანე იყვნეს მშობელნი მისნი და ქრისტიანედ იზრდებოდა იგიცა“ (ათანასე ალექსანდრიელი 1970: 7).

იაკობ ხუცესი: „და ცოლად მისა იყო ასულ ვარდანისი, სომეხთა სპადაპეტისად, რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა, მამისაგან სახელით ვარდან, და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისად, ვითარცა-იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით“ (იაკობ ცურტაველი 1964: 11).

რა ხდება შემდგომი პერიოდის ბიზანტიურ აგიოგრაფიაში? იგი განიცდის ევოლუციას დაღმავალი გზით. აგიოგრაფიული თხზულებანი მალე კარგავს ზემოთ წარმოჩენილ უშუალობას და ხდება ტრაფარეტული. აგიოგრაფია თანდათან შორდება ანტიკურ და ელინისტურ ტრადიციებს, მალე შექმნის თავისებურ სტილისტურ სამკაულებს, რაც შტამპად იქცევა. ამგვარი ევოლუცია აგიოგრაფიული ჟანრისა უკვე განხორციელებულია კირილე სკვითოპოლელის (დაახლ. 514-557 წწ.) აღწერილ ცხოვრებებში. კირილე სკვითოპოლელი არის ავტორი ხუთი აგიოგრაფიული ცხოვრებისა: ეფთჳმეს, საბას, იოანეს, კჳრიაკოზის და თეოგონიასი. ქართულად ისინი თარგმნილი იყო და დღეისათვის შემონახულია ბრიტანეთის მუზეუმის XI საუკუნის ხელნაწერით (კეკელიძე 1957: 91; 5). აგიოგრაფიული ჟანრის ამგვარი განვითარება ქრისტიანული აზროვნების პრინციპებიდან გამომდინარე კანონზომიერია. ესაა პროცესი წმინდანის მხატვრული სახის წარმოჩენის კლასიკური მოდელის შესაქმნელად: წმინდანის სულიერი ქმედობა არ უნდა იქ-

ნას დაჩრდილული მეორეხარისხოვანით – ამბის გადმოცემით. სულიერი გმირობის ასახვა იმგვარ ფონზე უნდა ხდებოდეს, რომელიც ყურადღებას არ იქცევს, ერთფეროვანია.

აგიოგრაფიის მხატვრულ სტილზე მსჯელობისას ხშირად აღნიშნავენ, რომ აგიოგრაფია ერთი პერსონაჟის თხზულებაა. ესეც ამ ჟანრის კლასიკური მოდელის დამახასიათებელი ნიშანია: წმინდანის ღვთაებრივი სახის წარმოჩენა სხვა პერსონაჟთა გაფერმკრთალებას საჭიროებს. „შუშანიკის წამებისთვის“ ეს არაა დამახასიათებელი. ესეც იმის ნიშანია, რომ იგი აგიოგრაფიის გვიანდელი, კლასიკური მოდელის ნაწარმოებია არაა. იაკობის თხზულების ვარქსენი ძლიერი მხატვრული სახეა. მისი, როგორც მტანჯველის პერსონის დახასიათება, მხოლოდ „მგელი იგი ვარსქენის“ რემარკით არ ამოიწურება. ავტორი ცხოვრებასეული ეპიზოდებით ქმნის მრისხანე და მდაბალი სულის პერსონის მხატვრულ სახეს:

პიტიახშ ვარსქენის ბრძანებით შეურაცხყოფილი, ნაცემი და ჯაჭვდადებული შუშანიკი საპყრობილეში მიჰყავდათ. იაკობი მოგვითხრობს: „დიაკონი ვინმე ერთი მის ეპისკოპოსისად დგა წმიდისა შუშანიკის თანა მას ჟამსა, რომელსა გამოჰყვანდა იგი ტაძრით, და უნდა, რადთამცა ჰრქუა, თუ „მტკიცედ დეგ!“ და თუალი ჰკიდა პიტიახშმან, სხუად ვერლარა სცალდა სიტყუად, ესთენ ოდენ ჰრქუა: „მტკი“... და დადუმნა ხოლო და სივლტოლად ინყო სწრაფით“ (იაკობ ცურტაველი 1964 : 20).

ვარსქენმა შუშანიკისაგან საქორწილო სამკაულის უკან დაბრუნება მოითხოვა. იაკობმა მიართვა იგი პიტიახშს. იაკობი განაგრძობს: „და მან მიიღო ჩემგან, აღიხილა, და იპოვა ყოველი გეზულად და კუალად თქუა: „მერმეცა იპოოს ვინმე, რომელმან ესე შეიმკოს“ (იაკობ ცურტაველი 1964: 19).

ამგვარად, თვით ამ ზოგადი და გარეგნული საერთო შტრიხებიდანაც ჩანს, რომ „შუშანიკის წამების“ უძველესი, ვრცელი ქართული რედაქცია ამკარად ამჟღავნებს IV-V საუკუნეების ბიზანტიური აგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს (აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „შუშანიკის მარტილობის“ ვრცელი სომხური რედაქცია ანალოგიურ ნიშნებს ნაკლებად ავლენს და ბიზანტიური აგიოგრაფიის ადრინდელი ეტაპის სტილს შორდება). იმ მაღალი მხატვრული ღირსებების ახსნისას, რომლებიც წარმოჩნდება „შუ-

შანიკის წამების“ ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის შემდგომი პერიოდის ძეგლებთან შედარებისას, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ამგვარი ევოლუცია განუცდია ბიზანტიურ აგიოგრაფიასაც. თავისუფალი, სიუჟეტურად და კომპოზიციურად სრულყოფილი რეალისტური პასაჟების თხზულებიდან წმინდანის სულიერი გმირობის შაბლონურ აღწერამდე – ესაა გზა ბიზანტიური აგიოგრაფიის ევოლუციისა, განვითარებისა. ეს კი თავისთავად აგიოგრაფიული ჟანრის სრულყოფაა.

და ბოლოს, ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ „შუშანიკის წამების“ ვრცელი ქართული რედაქციის ტიპოლოგიური მსგავსება ბიზანტიური აგიოგრაფიის IV-V საუკუნეების ძეგლებთან პრინციპულ მნიშვნელობას იძენს ამ პირველი ქართული ორიგინალური ლიტერატურული ძეგლის დათარიღებისას.

ამრიგად, „შუშანიკის წამების“ თანადროული ბიზანტიური მწერლობა ბიზანტიური ლიტერატურის დასაწყისი ხანის მწერლობაა. ამ ლიტერატურას ახასიათებს, ერთი მხრივ, გაგრძელება და გაღრმავება მდიდარი კლასიკური ბერძნული და ელინისტური ტრადიციისა, ხოლო მეორე მხრივ, ამ ტრადიციის წიაღში თვისებრივად ახლის – საკუთრივ ბიზანტიურის, ქრისტიანული მწელობის ჩასახვა. სწორედ ამ ტიპის ახალი ჟანრია აგიოგრაფია და იგი თავდაპირველ ეტაპზე (დაახლოებით, მეექვსე საუკუნემდე) ინარჩუნებს ელინისტური ნარატივის ელემენტებს. ამგვარი მხატვრული სტილი ჩანს „შუშანიკის წამებაში“. ამიტომ განსხვავდება იგი ქართული აგიოგრაფიის უფრო გვიანდელი პერიოდის ნიმუშებიდან (და არა იმიტომ, რომ ეს თხზულება წარმართული ეპოქის ქართული მწერლობის მხატვრულ სტილს ინარჩუნებდეს, ან აგიოგრაფიული ჟანრის თხზულება არ იყოს – როგორც ამას ფიქრობდნენ ჩვენში). „შუშანიკის წამება“ ბიზანტიური აგიოგრაფიის პირველი ეტაპის ტიპური ნიმუშია.

ქართული აგიოგრაფიის სპეციფიკაზე საუბრისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიეცეს ათონელთა ცხოვრებებს. ისინი ნაკლებად უჭერენ მხარს ქართული სასულიერო მწერლობის მკვლევართა მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს, თითქოს ქართული შუასაუკუნეების ლიტერატურა ბიზანტიური მწერლობის ხის ერთი ქართულენოვანი შტოა. ქართული აგიოგრაფია ბიზანტიურისაგან

მხოლოდ ენით არ განსხვავდება. „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება“ ქართულ აგიოგრაფიაში ახლებურია თავისი კომპოზიციითა და არქიტექტონიკითაც. განსხვავდება წმინდანის ცხოვრებისა თუ წამების ტრადიციული, ყველაზე პოპულარული სახისაგან (მაგალითად „შუშანიკის წამება“): არ აღწერს წმინდანის ცხოვრებას ქრონოლოგიურად, მოქმედების უწყვეტად გადმოცემის პრინციპით. არც „აბოს წამების“ მსგავსად მკაცრად ორგანიზებულ კარედებად დაყოფილ კონსტრუქციას შემოგვთავაზებს, რომელშიც ცენტრალური ფაბულური ნაწილი შესავალით (წმინდანის ზოგადი წარდგინებით) და დასკვნითი ნაწილით, წმინდანის ხოტბით იქნება შემოსაზღვრული. მნიშვნელოვნად განსხვავდება იგი „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“ დაცული სტრუქტურისაგანაც: ცენტრში წმინდანი, დახატული მისი ცხოვრების ცალკეული, არა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით და სივრცული ერთიანობით დალაგებული ეპიზოდებით (შდრ. სირაძე 1987: 168). ამავე დროს გიორგი მთანმიდელის თხზულების სტრუქტურაში ჩანს აგიოგრაფიული ჟანრის ამ სხვადასხვა სახის გათვალისწინებაც. „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება“ კომპოზიციურად ერთმანეთთან აკავშირებს ათონის ქართველთა მონასტრის ისტორიის და მისი დიდი წინამძღვრების – იოვანეს და ეფთვიმეს ცხოვრების სხვადასხვა თემას. თითოეულს კი დამოუკიდებელი დრო-სივრცული თანმიმდევრობის პრინციპით გადმოსცემს. ასეთი თემებია: ქართველთა დასახლება წმინდა მთაზე, იოვანეს ამბავი, ეფთვიმეს აღზრდა და ცხოვრება, თორნიკეს ამბავი, ლათინთა მოსვლა, ეფთვიმეს თარგმანები, მოსახსენებელის შედგენა და სხვა. სასწაულები კი ეფთვიმეს ირგვლივაა დალაგებული ცალკეული, არა დრო-სივრცული პრინციპით დაკავშირებულ ეპიზოდებად.

ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის ისტორიულ პროცესში „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრების“ უმთავრესი სიახლე ამ თხზულების იდეურ და თემატურ ნოვატორობაში მდგომარეობს. ასკეტური სრულყოფილებით მოღვაწეობის პარალელურად გიორგი მთანმიდელს ორი დიდი იდეალი შემოაქვს: ეროვნულ-ქართული საქმის სამსახური და მწიგნობრული მოღვაწეობა. ნაწარმოების თემატიკა ამ სამი იდეალის ნიშნითაა კონსტრუირებული, ესეც ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის ისტორიული პრო-

ცესის თანმიმდევრული განვითარებაა და თან თვისობრივად ახალი ეტაპია. „აბოს წამებაში“ ეროვნული სარწმუნოებრივში ამოიკითხება; „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ მიხედვით წმიდანის მთელი მოღვაწეობა ეროვნული მნიშვნელობის ნაყოფით გვირგვინდება. „იოვანეს და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ კი ეროვნული იდეალია წმინდანის მოღვაწეობის ერთი უმთავრესი პრინციპი. ეს ეროვნული იდეალი კი უმთავრესად მნიგნობრული საქმიანობის სახითაა მოაზრებული და გამოვლენილიც.

„იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრების“ ამ სამი უმთავრესი იდეალის – ღვთაებრივისკენ სწრაფვის, ეროვნულის სამსახურის და მთარგმნელობითი მოღვაწეობის – ერთობლიობა საოცარი ჰარმონიულობითაა შეზავებული იოვანე ათონელის სიტყვებში ეფთვიმესადმი: „შვილო ჩემო, ქართლისა ქუეყანად დიდად ნაკლულევან არს წიგნთაგან და მრავალნი წიგნნი აკლან, და ვხედავ, რომელ ღმერთსა მოუმადლებია შენდა. ან ილუანე, რადთა განამრავლო სასყიდელი შენი ღმრთისაგან“ (გიორგი მთაწმიდელი 1967: 61).

„იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ ეროვნულ-ქართული არ არის ნაწარმოების მხოლოდ შთაგონების წყარო, იგი პრაქტიკული საქმიანობის საგანია. ესაა გამოხატული ივირონში ბერძენ-ქართველთა დაპირისპირების ამბის დეტალურ აღწერაში, ქართველთა მიერ თავიანთი მონასტრის ბერძენთაგან დაცვისთვის შედგენილ მოსახსენებელში. ამაშია მოაზრებული თვით საბაბი საკუთარი მონასტრის აშენებისა: „და ამისა შემდგომად განიზრახეს მამათა ჩუენთა და თქუეს, ვითარმედ: აქა ყოფად ჩუენი შეუძლებელ არს, კაცნი ვართ სახელოვანნი და ქართველნი მიგუმართებენ. და ესე გამოარჩიეს, რადთა კიდე თავისუფლად თჳსი მონასტერი აღაშენონ“ (გიორგი მთაწმინდელი 1967: 48). ამგვარად მოაზრებული სამონასტრო მშენებლობის იდეალი არ ეტევა ასკეტური მოღვაწეობის კანონიკურ ჩარჩოში. უფრო მეტიც, „ცხოვრება“ ეროვნულ-ქართულის ძიების მიზნით ივირონში მოღვაწეობიდან გასვლის სურვილსაც კი წარმოაჩენს: იოვანე თავისი შვილით და რამდენიმე მონაზვნითურთ ტოვებს მთაწმინდას და ესპანეთისკენ ილტვის – „რამეთუ ასმიოდა, ვითარმედ ქართველნი არამცირედნი ნათესავნი და ერნი მკჳდრ არიან მუნ. და ამის პირისათჳს წარვიდა“ (გიორგი მთაწმინდელი 1967: 54).

მთარგმნელობითი საქმიანობა რომ გიორგი მთანმიდლის თხზულების უმთავრესი მოწოდება და წმინდა მამის ეფთვიმეს უმთავრესი სამკაულია, ამას არა მხოლოდ იოვანეს შვილისადმი მიმართული სიტყვები ადასტურებს, არამედ „ცხოვრების“ მთელი თემატიკა: თხზულებაში ჩართული წყაროთმცოდნის სიზუსტით გამოძიებული ნუსხა ეფთვიმეს თარგმნილი წიგნებისა; თვით იოვანეს სათნოებათა შორის უმთავრესად იმის მიჩნევა, რომ ღმერთმან მას შესძინა შვილი, რომელმაც ქართული ენა და ქართლის ქვეყანა განანათლა: „ესეცა (იოვანე – ე.ხ.) ადიდა ღმერთმან სახელოვან ყო ყოვლითა სათნოებითა და უფროდს ყოვლისა სანატრელისა მის შვილისა მინიჭებითა, რომელ არს, ნეტარი ეფთვიმე, რომლისა-იგი სახელი ოდენ კმა არს სათნოებათა მისთა სიმაღლისა გამოჩინებად, რომელი-იგი გამოჩნდა სამკაულად ნათესავისა ჩუენისა და მობაძვად წმიდათა მოციქულთა, განანათლა ქართველთა ენად და ქუეყანად“ (გიორგი მთანმიდელი 1967: 41).

წმინდანის მოღვაწეობის ერთ უმთავრეს იდეალად მთარგმნელობითი საქმიანობის მიჩნევა გიორგი მცირის „გიორგი მთანმიდელის ცხოვრებისთვისაც“ ასევე მკაცრადაა დამახასიათებელი. საყურადღებოა, რომ აგიოგრაფი მისი დიდი მოძღვრის დატირების ეპიზოდში, რომელიც თავისთავად ქართული ორატორული ხელოვნების ერთი საუკეთესო ნიმუშია (ბარამიძე 1979:72-73). საგანგებოდ წარმოაჩენს წმინდანის მთარგმნელობით საქმიანობას: „შეიკრა ენად იგი ოქროსიტყუად და საღმრთოთა ბრძანებათა ჳმამაღლად მღალადებელი და ბრწყინვალედ მთარგმნელი ღვთივსულიერთა წიგნთად. დაყუდნა ჳელი იგი შუენიერად მწერალი, რომლითა განანათლნა ეკლესიანი ჩუენნი“ (გიორგი მცირე 1967: 189).

ათონის ლიტერატურული სკოლის ეს ორიგინალური ძეგლები ახალ ეტაპს მხოლოდ ქართული აგიოგრაფიული ჟანრის პროცესში არ ქმნიან. მათში ჩანს ევროპული ცივილიზაციის ისტორიაში ახალი ეპოქის, შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე გარდამავალი ეპოქის, ანუ გვიანდელი შუასაუკუნეების აზროვნების სტილი. ეს სიახლე უპირველეს ყოვლისა ჟანრობრივი მოდელის და თემატური სტრუქტურის ნოვატორობაში გამოვლინდა. ამის პარალელურად პრინციპული მნიშვნელობა იმასაც უნდა მიენიჭოს, რომ ათონურ

აგიოგრაფიას აქცენტი გადააქვს რეალური ფაქტების აღწერაზე. ეს რეალური ფაქტები ჩვენი თანამედროვე თვალსაწიერადან უკვე ისტორიაა, რომელიც აცოცხლებს ქართველთა ცხოვრების უნიკალურ ეპიზოდებს: ივირონის მშენებლობა, ბარდა სკლიაროსის დამარცხება, ბერძენთა მოძალადეობა; იურიდიული დოკუმენტის სიზუსტით აღნუსხული უძრავ-მოძრავი ქონება, ქართველთა მიერ ბერძნული მონასტრებისადმი ბოძებული; ბიბლიოგრაფის რუდუნებით გამოძიებული ეფთვიმეს შემოქმედებითი დეტალები. „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრების“ ამ სტილს რეალურ-ისტორიული ფაქტების აღწერისა ასევე წარმატებით ინარჩუნებს გიორგი მცირის „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“: გიორგის ბავშვობა და მისი მშობლები; ფერის ჯოჯიკის ძის და მისი ოჯახის ამბავი, გიორგი მთაწმიდელის პაექრობა თეოდოსი პატრიარქთან; ბაგრატ მეფესთან ერთად საეკლესიო ცხოვრების რეორგანიზაცია ქართლში; რომაელთა და ბერძენთა პაექრობა იმპერატორ კონსტანტინე დუკას კარზე და სხვა.

ახალი ეპოქის, შუა საუკუნეებიდან რენესანსულისაკენ მიმართული ეპოქის მსოფლშეგრძნება ათონელთა ასკეტურ მოღვაწეობაში ჰუმანისტური სულისკვეთების გამოვლინებითაც გამოიხატა. ეფთვიმე ათონელს მისი ბერძენი მონაფისათვის ასკეტური მოღვაწეობის წესები დაუწერია, რომელიც ჩვენთან ქართული თარგმანითაა მოღწეული. კორნელი კეკელიძის დახასიათებით ამ სამოღვაწეო კოდექსს დიდი ჰუმანიზმი ახასიათებს. მისი შენიშვნით, ჰუმანიზმის იმ სიმაღლეზე, რომელზედაც ამ თხზულების მიხედვით წმინდა ეფთვიმე ჩანს, არ ასულა არც ერთი წარმომადგენელი ბერძნულ-ბიზანტიური პრაქტიკისა (კეკელიძე 1955: 10). აგიოგრაფი „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ ყურადღებას ამახვილებს ეფთვიმეს დიდ მზრუნველობაზე მონასტრის მკვიდრთა კვების მიმართ. იგი ასე მიმართავდაო მეტრაპეზეს: „ძმაო, ამათ ძმათა ნუგეშინის-საცემელი სხუად არა სადადთ აქუს ამის ტრაპეზისაგან კიდე. უკუეთუ სუბუქი ღვინო იყოს, ყოლა ნუ ურთავ წყალსა, და უკუეთუ საშუვალო იყოს, ჯერისაებრ ურთე...“ (გიორგი მთაწმიდელი 1967: 74).

აგიოგრაფიის კლასიკური მოდელი ერიდება პიროვნების პორტრეტის ხატვას და პერსონაჟთა ხასიათის ტიპაჟის გამოკვეთას.

გამონაკლისი მხოლოდ წმინდანია. იგი არც თუ იშვიათად დახატულია არა იმგვარად როგორც იყო, არამედ ისეთად როგორც წმინდანის მოდელის თანახმად უნდა ყოფილიყო (სირაძე 1987: 155, 159), ამქვეყნიურის დათმობით და უფლისადმი მიმართული სულიერი ამაღლებით შემოკბილი.

ამ მოდელის რღვევა ქართულ აგიოგრაფიაში „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაშიც“ ჩანს, თვითონ გრიგოლი სიყრმიდანვე თვისით „იყო ხილვითა დიდ, ჳორცითა თხელ ჳასაკითა სრულ, ყოვლად კეთილ სრულიად, გუამითა მრთელ და სულითა უბინო“ (გიორგი მერჩულე 1964: 250)

გიორგი მერჩულე, წმიდა მამის და მისთა მოწაფეთა მრავალი სასწაულის აღმწერი, გრიგოლის ცხოვრების რეალურ ფაქტებსაც გულმოდგინებითა და უბრალოებით აღწერს. მათ შორის ერთი ეპიზოდი დიდი წმინდანის პიროვნებაში ქართველი ერისკაცის ხასიათის ნიუანსსაც გამოაჩინებს: უკვე ღრმად მოხუცმა გრიგოლმა თავის სულიერ ძმას ზენონს უხმო და ოპიზის გზაზე მის მიერ გაშენებულ ვენახში ერთად წასვლა უბრძანა. რთველის დრო იყო. ფრიად განიხარეს. პურობის ჟამი იყო და „პურად დასხდეს“ „შემდგომად პურის ჭამისა, განიზრახეს“ იქ დარჩენა და ღამე გაათიეს. „და ვითარცა განთენა მშჳდობისა სადგურთა მათ... მამად გრიგოლ და ზენონ აღვიდეს თჳსად მონასტრადვე“. ეს იყო წმინდა მამის უკანასკნელი გამოსვლა თავისი სენაკიდან. „ხოლო ნეტარსა მამასა ჩუენსა გრიგოლს გულმან უთქუა განსვლად ჳორცთაგან და ღმრთისა მისლვად...“ (გიორგი მერჩულე 1964: 312-13).

„იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ პერსონაჟის მხატვრულ სახეს წმინდა მამათა ცხოვრებისეული, რეალური და ზოგჯერ საერო, ავტობიოგრაფიული ფაქტებიც ქმნის:

მთანწინდის მონასტერში ბერად აღკვეცილი ქართველთა მხედართმთავარი თორნიკე ათანასე დიდისა და იოვანე მთანწიდელის დიდი ვედრებით ისევ საერო სამსახურში ჩადგა, ქართველთა ლაშქართა აჯანყებული ბარდა სკლიაროსი დაამარცხა და დიდი პატივითა და სიმდიდრით ათონზე დაბრუნდა. ამჯერად უკვე საბოლოოდ გაიხადა ჯაჭვის პერანგი, რომელიც ახლაც ივირონის ლავრის წმინდა ნივთთა შორის საპატიოდ ინახება. მოხუცდა თორნიკე და მისი საბრძოლო ამბების მოგონება და მბოზა დასჩემ-

და: „ხოლო ვინადგან დიდი თორნიკ წყობათა შინა აღზრდილ იყო და სალაშქროთა საქმეთა, ამათ ესევეითართა პირთათჳს უზნობად და ჰამბავი უყუარდა“. შეწუხდა მამა იოვანე, ამგვარი ქცევით თავის სულიერ სინმინდეს საფრთხე არ გაუჩინოსო, ურჩია თორნიკ-ყოფილს ერისკაცობის ამბები მხოლოდ გაბრიელ ხუცესისთვის მოეთხრო. ხოლო გაბრიელი თავისი დუმილით იყო გამორჩეული: „ან დააცადე სოფლიოთა მაგათ საქმეთა უზნობად და ამიერიტგან სხუასა ნუ ვის ეუბნები, გარნა გაბრიელს ხოლო ხუცესსა. ხოლო ხუცესი იგი ესევეითარი კაცი იყო, რომელ პირსა მისსა მსოფლიოდ სიტყუაი არა გამოვიდოდა... და მიერიტგან მონასტრისა ძმათა არ-ღარა ვის ეუბნინ... და ესრეთ ესევეითარსა ამას სულიერსა ცხოვრებასა შინა აღასრულნა დღენი თჳსნი და ღმრთისა მივიდა“ (გიორგი მთაწმიდელი 1967: 51).

ეს უტყვი გაბრიელი ივირონის ის ცნობილი ბერია, რომლის სინმინდე ათონის მთელი სამონასტრო კორპორაციის ერთი დიდი სასწაულია. ათონელ ბერთა შორის ერთი ყველაზე პოპულარული ბერძნული გადმოცემაა ივირონის კარის ღვთისმშობლის ხატის ამბავი: ამ ხატს, ხატომბრძოლობის დროის ეპოქის დროიდან ზღვაში გადაგდებულს, წელთა დიდი სიმრავლის მანძილზე ცურვით ათონამდე მიუღწევია. ვერც ერთ ბერს, მის წყლიდან ამოსაღებად ნავებით ზღვაში შესულთ, მისთვის ხელის ხლება ვერ მოუხერხებიათ. ხატს თავისი ნებით მიუცურავს ზღვის პირას მდებარე სენაკთან, რომელიც ქართველი ბერის გაბრიელის სამყოფელი იყო. ხატი ივირონის ქართველ ძმათა მონასტრის გალავანში შეუტანიათ და შესასვლელში კარიბჭესთან დაუსვენებიათ. ამიტომ ეწოდა მას კარის ღვთისმშობელი. ეს ხატი მთელი მართლმადიდებლური სამყაროს უდიდესი სინმინდეა. გიორგი ათონელი გაბრიელ ბერის შესახებ ერთ ამბავს მოგვითხრობს, რომელიც საბერმონაზვნო სიყვარულის, ანუ ბერმონაზვნური ტერმინოლოგიით, საძმო სიყვარულის, ერთი საუკეთესო მაგალითია არა მხოლოდ ქართულ აგიორგაფიაში, არამედ, საზოგადოდ, ქრისტიანული მოყვასის სიყვარულის რეალურ ისტორიაში.

ჯერ კიდევ მამა იოვანეს სიცოცხლეში რომაელთა ქვეყნიდან ათონზე მივიდა თავისი სათნოებით განთქმული ბერი, წარმოშობით წარჩინებული, სახელად ლეონი ექვსი მონაფითურთ. ქარ-

თველებმა ისინი თავიანთ მონასტერში ისტუმრეს და საცხოვრისი მისცეს: „ჩვენცა უცხონი ვართ და შენცა უცხო ხარო“. მალე მასთან, როგორც ცნობილ და რჩეულ კაცთან მისივე ქვეყნიდან სამოღვაწეო სურვილით ბევრი ბერი მივიდა. ქართველებმა ურჩიეს საკუთარი მონასტერი აეგოთ: „ჩუენ გიყიდოთ ადგილი და ყოვლითავე საკმრითა შეგენინეთ“. ასე გაჩნდა ივირონის მახლობლად ლათინელთა მონასტერი. დიდ ლეონს, ასე უწოდებს მას ქართველი აგიოგრაფი, ქართველების დიდი სიყვარული ჰქონდა.

მინდა მბობას გადავუხვიო: ჩემი აზრით, ეს დიდი ლეონი ის ლათინელი ბერი შეიძლება იყოს, რომელმაც ათონზე ბერძენთა მიერ ქართველთა შევიწროების ჟამს წმინდა მთიდან კონსტანტინოპოლში ქართველთა ინტელექტუალური შემოქმედების დიდი ნაღვანი – ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ ქართული „ბალავარიანის“ საფუძველზე დაწერილი ბიზანტიური ლიტერატურის საუკეთესო ნიმუში – „ვარლაამისა და იოასაფის ისტორიის“ ბერძნული წიგნი წაიღო, რომაელ მთარგმნელს ლათინურად სათარგმნელად მიუტანა და თან აცნობა, რომ თხზულება ბერძნულ ენაზე ტომით ქართველმა ბერმა თარგმნაო. უცნობი ლათინელი მთარგმნელი 1048 წელს დაწერილ ანდერძში იუწყება, რომ ამ წიგნის თარგმნას დაჟინებით სთხოვდა ვინმე კეთილშობილი კაცი ლეონ იოანეს ძე (ხინთიბიძე 1982: 330).

„პირველ მოკსენებულსა მას ღირსსა მღდელსა გაბრიელს ქართველსა, – განაგრძობს მბობას გიორგი მთაწმიდელი, – და ამას წმიდასა ბერსა დიდსა ლეონს ჰრომსა ფრიადი სიყვარული აქუნდა სულიერი, და ოდესცა მოვიდის ხილვად მამათა, მახლობლად სენაკსა გაბრიელისსა აქუნდა სენაკი, და მუნ დაყვნის დღენი იგი.“ როდესაც შელამდებოდა ორივენი თავიანთი სენაკებიდან გამოდიოდნენ, ერთად დასხდებოდნენ და ცისკრის ზარების რეკვაზე „უბნობდიან სიტყუათა საღმრთოთა.“ ეს მაშინ, დასძენს აგიოგრაფი, როცა არც ერთმა მათგანმა იცოდა თავიანთი ენის გარდა სხვა ენა: „და თჳსისა ენისაგან კიდე არცა მან იცოდა, არცა მან.“ აგიოგრაფი იმონმებს თვითმხილველ ბერთა სიტყვებს: „მათისა სინმიდისაგან ყოველივე შესაძლებელ იყო და სარწმუნო, რამეთუ დიდ იყვნის იგინი წინაშე ღმრთისა და სრულ“ (გიორგი მთაწმინდელი 1967: 66).

დამოწმებანი:

ათანასე ალექსანდრიელი 1970: ათანასე ალექსანდრიელი. *ცხოვრებად წმინდისა ანტონისი* (ვახტანგ იმნაიშვილის გამოცემა). თბილისი: 1970.

ბარამიძე 1979: ბარამიძე რ. *ქართული საისტორიო და ორატორული პროზა*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1979.

გიორგი მერჩულე 1964: გიორგი მერჩულე. „შრომად და მოლუანეობად გრიგოლისი არქიმანდრიტისაჲ ხანცთისა და შატბერდისა აღმაშენებლისაჲ“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წ. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.

გიორგი მთანმიდელი 1967: გიორგი მთანმიდელი. „ცხოვრებად იოვანესი და ეფთჳმესი“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წ. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.

გიორგი მცირე 1967: გიორგი მცირე. „ცხოვრებად გიორგი მთანმიდელისაჲ“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წ. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.

კეკელიძე 1955: კეკელიძე კ. „ქართული წვლილი ბიზანტიურ ლიტერატურაში“. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. III. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1955.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. „უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში“. *ეტიუდები*, V. თბილისი: 1957.

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

სირაძე 1987: სირაძე რ. *ქართული აგიოგრაფია*. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1987.

ფრეიბერგი ... 1963: Фрейберг Л., Попова Т. „Византийская литература IV-VI вв.“. *Памятники византийской литературы IV-LX веков*. Москва: 1963. стр. 9-37.

იაკობ ცურტაველი 1964: იაკობ ცურტაველი. „წამებად წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წიგნი I. თბილისი: 1964.

ხინთიბიძე 1969: ხინთიბიძე ე. *ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1969.

ხინთიბიძე 1982: ხინთიბიძე ე. *ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1982.

ხინთიბიძე 1999: ხინთიბიძე ე. „ქართული აგიოგრაფიული ტექსტის XIII საუკუნის ბერძნული და ლათინური თარგმანი“. *ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი* (აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ). თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოსი“, 1999.

ხინთიბიძე 2003: ხინთიბიძე ე. „ათონის ქართული საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლა“. კრებული: *ნათელი ქრისტესი – საქართველო*. თბილისი: 2003.

ხინთიბიძე 2009: ხინთიბიძე ე. *ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო*. „ქართველოლოგი“. თბ.: 2009.

Elguja Khintibidze

On the Peculiarities of Medieval Georgian Hagiography

Summary

The article deals with the peculiarities of the Georgian original hagiography's works, namely with "The Passion of Shushanik" and the "Lives" of Holy fathers of Mount Athos.

A comparison of the high literary qualities of the "Passion of Shushanik" with later monuments of Georgian original hagiography reveals the same line of development that was followed by Byzantine hagiography of the same period: from works of free style to a conventional and sketchy description of the saint's spiritual courage.

The hagiographic works by Georgian authors of Athos are subject to special interpretation, as they introduced a new style in the historic process in Georgian hagiography, they shifted focus to national and literary activities.

გორჩა კუჭუხიძე

„წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ლეთისმეტყველებითი საკითხები

ქრისტიანობისათვის წამებული წმიდა ევსტათი მცხეთელი-სადმი მიძღვნილი საეკლესიო საკითხავის სრული სათაურია „მარტვილობა და მოთმინება წმიდისა ევსტათი მცხეთელისა“, დანერილია VI ს-ში, ავტორი უცნობია, შემონახულია რამდენიმე ხელნაწერით (H-341, B: A-130, C: A-170, D: A-170, E: H-2077, F: H – 1672, S – 3637, G: S:-3637, H: M-21, I: H-2121; – ძეგლები 1964: 30); უძველესი ხელნაწერი (H-341) X ან XI საუკუნისაა (კეკელიძე 1980: 509); ნაწარმო-ებში მოთხრობილია სპარსეთიდან ქართლში ჩამოსული სპარსელი ახალგაზრდა კაცის – გვირობანდაკის (ნათლობის შემდეგ – ევსტათი) მარტვილობის ამბავი; შინაარსი ასეთია:

„წელსა მეთესა ხუასრო მეფისასა და არვანდ გუშნასპისა მარ-ზპანობასა ქართლისასა“ ქართლში, მცხეთაში, არშაკეთიდან მოვიდა ერთი სპარსელი კაცი, ოცდაათი წლის, სახელად – გვირობანდაკი, მოგვის შვილი.

გვირობანდაკი მცხეთაში მეხამლეობას სწავლობდა. როგორც ავტორი გვამცნობს, „ხედვიდა იგი რჩულსა ქრისტიანეთასა და მსახურებასა ქრისტესსა და წმიდისა ჯუარისა ძალისა ჩინებასა“. და „შეიყუარა მან რჩული ქრისტიანობისად და ჰრწმენა ქრისტე. და ვითარ ისწავა მეჭამლეობად, ითხოვა მან ცოლი ქრისტიანე და თვთ ქრისტიანე იქმნა და ნათელი მოიღო. ხოლო ნათლის-ცემასა მისსა უწოდეს სახელი ევსტათი“.

ერთხელ სპარსელებს ევსტათი თავიანთ რელიგიურ დღესასწაულზე მიუწვევიათ, რაზეც ამ უკანასკნელს უარი უთქვამს იმ მიზეზით, რომ ქრისტიანია და მათი დღესასწაული სიბნელედ მოუხსენიებია („თქუენი ტოზიკიცა ბნელ არს და თქუენ, მეტოზიკე-

ნიცა, ბნელ ხართ“). დღესასწაულის შემდეგ სპარსელებს, მეჯა-
დაგეებს და მეხამლეებს, უსტამ ციხისთავთან დაუბეზლებიათ
გაქრისტიანებული თანამემამულე. ციხისთავს ევსტათისთან გა-
უგზავნია თავისი „ერთი მჭედართაგანი“, რომელსაც მრისხანედ
უთქვამს, რომ თავისთან უზმოზდა ციხისთავი.

ევსტათი ოდნავ შეეყოყმანებულა, მაგრამ შემდეგ დაუძლევი-
ა შიში, გაბედულად წარმდგარა ციხისთავის წინაშე და უღიარე-
ბია, რომ ქრისტიანობა მიიღო და სასიკვდილოდაც მზად არის
ქრისტესთვის. როცა ევსტათის სიმტკიცეში დარწმუნებულა, უს-
ტამ ციხისთავს განუცხადებია, რომ სიკვდილით, ან ციხით, მისი
დასჯა თვითონ არ შეეძლო („ამის კაცისა პატიჟი მე არარად ჯელ-
მენიფების, არცა აღბმად ძელსა, არცა პყრობილებად“) და ქარ-
თლის მარზპან – არვანდ გუშნასპისთან გაუგზავნია იგი რადგან,
თურმე, მხოლოდ მარზპანს შეეძლო გადაეწყვიტა ასეთი ადამი-
ანის ბედი (უსტამ ციხისთავის სიტყვები: „ყოვლისა კაცისა ქარ-
თლისასა მას ჯელ-ენიფების სიკუდილი და ცხორებად“). სპარსე-
ლებს ციხისთავისთვის დაუსახელებიათ კიდეც რვა გაქრისტიანე-
ბული თანამემამულე და ისინიც ტფილისს, მარზპანთან, გაუგზავ-
ნია უსტამ ციხისთავს.

მარზპანს მათთვის ვინაობა უკითხავს, ყველას სათქმელი ევ-
სტათის უთქვამს („ხოლო სიტყვს-მიმგებელი იყო მათ შორის მსა-
ჯულისა მიმართ ნეტარი ევსტათი“): „მამულსა-ლა ზედა რჩულსა
ვიყვენი, სპარსთა რჩული ვიცოდეთ, ხოლო რაჟამს ქართლად
შემოვედით და ქრისტეანეთა რჩული ვიხილეთ, ქრისტეანე ვიქმე-
ნით და ან ქრისტეანე ვართ, რამეთუ ქრისტეანეთა რჩული წმიდა
და სურნელ არნ და ფრიად კეთილ და შუენიერ არს, ხოლო სხუად
რჩული ვერ ესწორების რჩულსა ქრისტენათასა“).

განრისხებულ მარზპანს უთქვამს: „რომელმან მამული რჩული
არა აღიაროს, იგი საპყრობილესა შინა მოკუედიან“, უბრძანებია ეცე-
მათ და ციხეში ჩაეგდოთ მამა-პაპათა სარწმუნოების უარყოფელ-
ნი, ხოლო ისინი, ვინც დაუბრუნდებოდნენ წინაპართა სარწმუნო-
ებას, დიდი საბოძვართა და სიმდიდრით გაეთავისუფლებინათ.

ორი სპარსელი (ბახდიადი და პარაგუშნასპი) შეშინებულა და
მათ, თურმე, „უვარ-ყვეს ქრისტე“, რითაც „ნაწილი ჯუარის-მცუ-
მელთა თანა მიიღეს“, მარზპანს გაუთავისუფლებია ისინი, თუმც,

დაპირებული „საფასე“ არ უბოძებია, სხვები კი (გუშნაკ, ბორზო, პეროზაკ, ზარმილ, სტეფანე) ციხეში მოუთავსებია.

ექვსი თვის შემდეგ მარზპანი შაჰს ქართლიდან გაუწვევია. „მთავარნი ქართლისანი“, კათოლიკოსი სამოელი, „გრიგოლ ქართლისა მამასახლისი“, „არშუშა ქართლისა პიტიახში და სხუანი სეფენულნი“ თხოვნით მისულან არვანდთან, რომელსაც უთქვამს: „თქუთ, რაღცა გნებავს! რაღმცა იყო, რომელი თქუენ არა მიგმადლე?“, მათ შეპყრობილთა გათავისუფლება უთხოვიათ და მარზპანს გაუშვია ისინი ციხიდან. ამ ამბის მომსწრე ავტორი წერს: „და სათნოდ ღმრთისა ცხონდებოდეს ნეტარნი იგი. და რომელმან ნებითა ღმრთისადათა შეისუენა ჟამად-ჟამად და რომელნიმე ცოცხალ არიან“.

ქართლში ახალი მარზპანი – ვეჟან ბუზმირი შემოსულა. სპარსელები ახლა მასთან მისულან და მაზდეანობიდან განდგომილთა დასჯა უთხოვიათ, ვეჟანს ევსტათი და სტეფანე თავისთან დაუბარებია. ევსტათი გამომშვიდობებია ოჯახს („სიდედრსა თვისსა და ცოლსა და შვილთა თვსთა და მონა-მკეველთა თვსთა“), უკვე სცოდნია, რომ ფიზიკურად ცოცხალი ველარ გადარჩებოდა. მიმავალ ევსტათისა და სტეფანეს ტირილით აცილებდნენ, ევსტათი, თურმე, შესთხოვდა ღმერთს: „უკეთუ ღირს მყო მე სიკუდილსა სახელისა შენისათვს ქრისტიანებით, «ჯორცთა ჩემთად ნუ ჯერგიჩნს განგდებად გარჯ და შეჭმად ძაღლთა და მფრინველთა ცისათად, არამედ ჯორცთა ჩემთად ბრძანე აქავე მოქცევად და დამარხვად მცხეთას, სადაცა ნათელ-მიღებიეს“.

ევსტათი და სტეფანე წარუდგენიათ ვეჟან ბუზმირისთვის, ამ დროს, თურმე, «აღდგეს ასურელნი მთავარნი კაცნი სტეფანწს-თვს და ჰრქუეს: „ესე კაცი ჩუენ ვიცით, ჩუენი მდაბიური არს, მამად და დედად და ძმანი და დანი მაგისნი ქრისტიანე არიან და ეგეცა ქრისტიანე არს“», ბუზმირს სტეფანე გაუთავისუფლებია და ევსტათისთვის კი უკითხავს: „შენ ვინად ხარ, ანუ რომლითა რჩულითა ცხონდები?“

ამის შემდეგ „მარტვილობის“ ავტორი გადმოგვცემს ევსტათის ვრცელ საუბარს, დასასჯელად გამზადებული ყვება, რომ მოგვების ოჯახიდან იყო და არ უყვარდა „მამული რჩული“, რომ დადიოდა ებრაულ „ბაგინშიც“ და ქრისტიანულ ეკლესიაშიც და რომ ეკლესიაში სამოელ არქიდიაკონი დაინტერესდა სპარსი



მ. საბინინი. ხატი „საქართველოს დიდება“



ნმ. ევსტათი მცხეთელი

ჭაბუკით და, როცა შეიტყო, რომ მაზდეანობა არ უყვარდა მას, ქრისტიანობის სწავლებას შეუდგა; ამის შემდეგ ნაჩვენებია, თუ როგორ უქადაგებდა მას არქიდიაკონი, გადმოცემულია ვრცელი ისტორია ძველი და ახალი აღთქმიდან, სამოელი უამბობს გვირობანდაკს, რომ „წინადათ სპარსთა რჩული იყო“, რომ „ღმერთსა სძაგდა რჩული იგი სპარსთად და არ სთნდა“, რომ „მერმე ჰურიანი გამოირჩინა ღმერთმან და სათნო-იყვნა და მისცა მათ რჩული დამარხვად“, სამოელი ეუბნება გვირობანდაკს: „თხრობად ეგე ჰურიათად დიდ არს, ძმაო, ხოლო თუ განჰმარტნე სასმენელნი შენნი და გულს-მოდგინედ ისმენდე, მეცა უწყინოდ ყოველივე გითხრა და გაცნობო შენ“ და იწყებს თხრობას აბრაამიდან, აბრაამზე ამბობს, რომ იყო იგი „სოფელსა სპარსთასა და ქალაქსა ბაბილონელთასა“, რომ „ერუენა მას ღმერთი ჩუენებასა ღამისასა და ჰრქუა აბრაჰამს: გამოვედ შენ მაგიერ ქუეყანით და წარგიყვანო შენ სხუად ქუეყანად და განგამრავლო შენ და აღგაორძინო“, მოთხრობილია აბრაამის გამოსვლის, ისაკის, იაკობის და მისი თორმეტი ძის შესახებ, ამის შემდეგ უკვე ის არის ნაჩვენები, თუ როგორ მისცა ღმერთმა მოსეს მცნებები, როგორ „ესე რჩული ისმინეს ჰურიათა“, ნათქვამია, რომ „მას ჟამსა უცხო-თესლნი შეკრბეს და ზედმოუჯდეს ისრაჴლსა. ხოლო ღმერთმან ჴელითა ერთისა კაცისადთა წარდევნა იგინი, რომელნიმე მოკლეს და რომელნიმე ტყუედ უკმოიყვანნეს და რომელიმე მეოტად წარიქცივეს. და ესრეთ მტერთაგან უშიშ იქმნეს, რამეთუ ღმერთი იყო მათ თანა“; შემდეგ იუდეველთა მეფეების შესახებ არის მოთხრობილი, ნათქვამია, რომ დავით მეფე „იყო საყუარელი ღმრთისად“, სოლომონ მეფეზე ნათქვამია, რომ „განდრკა იგი ღმრთისაგან“, რომ „განდრკა ერი იგი, და განდრკა ღმრთისაგან და ჰმსახურებდეს კერპთა ყრუთა“, რომ ცოდვა ეწია ებრაელ ხალხს, რომ დაისაჯნენ ისინი... შემდეგ ქვეყნად ძე ღმრთისას მოვლინების შესახებ იწყება თხრობა და გადმოცემულია სახარებისეული ისტორია უფლის ნათლისღების, მის მიერ სნეულთა განკურნების, უფლის სხვა სასწაულების შესახებ, გადმოცემულია უფლის ჯვარცმის ამბავი, მისი ამქვეყნიური ცხოვრების ბოლო წუთების აღწერისას ნათქვამია: „მაშინ თუალნი აღიხილნა ზეცად მამისა მიმართ და თქუა: მამაო ჩემო, ყოველივე აღვასრულე და ისრაჴლმან არა ისმინა ჩემი და ესევეითა-

რი ტანჯვად მოაწიეს ჩემ ზედა. და მიიღრია თავი და აღმოუტევა სული“, ნათქვამია, რომ „კაცი ერთი იყო ჯელმნიფე და მონაფე ყოფილ იყო ქრისტესა“, რომ მან „აღიღო გუამი ქრისტესი და დადგა ახალსა სამარესა“, რომ „მესამე დღესა მსთუად ცისკარსა ოდენ ანგელოზი გარდამოჴდა ზეცით და გარდააგორვა ლოდი იგი მის საფლავისაგან. და ქრისტე აღდგა და აღმოვიდა მიერ სამართით და ეჩუენა ორთა მონაფეთა და მარიამ მაგდანელსა და სხუათა დედათა“, რომ თორმეტი მონაფე გალილეაში დაიბარა, რომ „ათორმეტი იგი მონაფენი წარვიდეს სიხარულითა დიდითა მთასა თაბორსა და იხილეს ქრისტე და თაყუანის-სცეს და ამბორსუყვეს ფერჯთა მისთა“, რომ ასე მიმართა უფალმა მონაფეებს: „ან არღარა გერქუას თქუენ მონაფე, არამედ მოციქულ გერქუას თქუენ. ხოლო მე ან აღვალ მამისა ჩემისა და მამისა თქუენისა“, ამის შემდეგ ნათქვამია, რომ უფალმა მოციქულებს „შთაჴბერა სული ცხოელი და ჰრქუა მათ: მიიღეთ თქუენ სული ცხოვრებისა და წარვედით თქუენ და ქალაქებსა და დაბნებსა კიდითგან ვიდრე კიდემდე ქუეყანისა“, ნათქვამია, რომ ქრისტე ამალღდა, რომ მონაფეები ქადაგებდნენ, რომ „განმრავლდა და განეფინა ქრისტეანობად და განვრცნა კიდით კიდით ქუეყანისაჲთ ვიდრე კიდემდე ქუეყანისა“, შემდეგ საუბარია ეკლესიათა გამრავლებაზე, „ჴურიებზე“ მიწვენილ სასჯელზე, ავტორი არქიდიაკონის პირით გვამცნობს, რომ ამიერიდან ქრისტიანებს ეწოდათ „ისრაელელ“, ანუ „ერ ღმრთისად“ და „მონა ქრისტეჴსა“, სამოელ არქიდეაკონის მიერ მოთხრობილი ისტორია, რომელსაც ევსტათი მარზპანს გადასცემს, ამ სიტყვებით სრულდება: ქრისტესი „არს დიდებაჲ უკუნიითი უკუნისამდე, ამენ“.

ამის შემდეგ ვკითხულობთ, თუ როგორ ეუბნება ევსტათი ვეჟან ბუზმირს, რომ „გულისჴმა-ჴყო“ და იწამა არქიდიაკონის სიტყვები და „მიიწია“ „რჩულსა ჴურიათასა და ქრისტეანეთასა“, რომ თავისი „მამული რჩულის“ გამო სცხვენოდა, შემდეგ კი ევსტათი უშუალოდ მაზდეანობას აძაგებს, ცდილობს გააგებინოს მარზპანს, რომ მზე, მთვარე, ვარსკვლავები ღმერთმა შექმნა და ისინი „ღმერთ არ არიან“, რომ ასევე „ცეცხლი არა ღმერთი არს ამით, რამეთუ ცეცხლი კაცმან აღაგ ზნის და კაცმანვე დაშრიტის“, შემდეგ ამბობს, რომ ადამიანები, რომლებიც მამა ღმერთს არ ცნობენ, პირუტყ-

ვებს ჰგვანან, რადგან მათ, „*ვითარცა პირუტყუთა მამლობასა და დედლობასა არ იციან მშობელი, არცა შობილი მათგანი, და ეგრეთ აღრეულად გარდაიჭადიან მამლობად და დედლობად მათი*“, ქადაგების ბოლოს კი ქრისტეს ევედრება იგი, – შესთხოვს, რომ მონამეობის შემდეგ მისი სხეული მცხეთაში დაემარხოს: „*არცა ტანჯვათა, არცა გუემათა, არცა სიყმილმან საპყრობილესა შინა, არცა მახვლმან, არცა სიკუდილმან ამათ ჯორცთა ჩემთამან შემოძლოს მე განყენებად შენდა, უფალო იესუ ქრისტე*“.

მაშინ მარზპანი ამ სიტყვებით მიმართავს ევსტათის: „*შვილო ჩემო ევსტათი, ისმინე ჩემი და ნუ დაიმცირებ დღეთა ცხოვრებისა შენისათა ქრისტიანებისათჳს და ნუ ქურივ სუამ ცოლსა შენსა და ობოლ შვილთა შენთა, ნუ მოსწყდები მოყუასთა შენთა ამას ცხოვრებასა*“, მაგრამ ევსტათი ურყევია და ასე მიუგებს მას: „*უწინარჴს შენსა სხუათა ჳელმნიფეთა მტანჯეს მე ფრიად და მგუემეს და არა დავემორჩილე მათ, ან შენი ვირწმუნო? ნუ იყოფინ ეგე ჩემდა*“.

ამის მოსმენის შემდეგ მარზპანი ბრძანებს, რომ საპყრობილესი წაიყვანონ ევსტათი, ღამით თავი მოჰკვეთონ ისე, რომ ქრისტიანებმა ვერ შეიტყონ ამის შესახებ და მისი გვამი სალოცავ ნაწილებად არ აქციონ, ბრძანებს, რომ ქალაქგარეთ გაიტანონ მისი სხეული „*შესაჭმელად მჳეცთა და მფრინველთა*“.

ევსტათი თავის მოკვეთის წინ მარზპანის მსახურებს სთხოვს, რომ ღოცვის საშუალება მისცენ და შემდეგ ღოცულობს, იხსენებს წამებულ წმიდანებს და მათთან ერთად სულიერ განსასვენებელში დავანებას შესთხოვს უფალს, ახსენებს ჰაველე მოციქულს, სახარებისეულ სიტყვებს ეხმიანება და ამბობს, რომ ქრისტე არჩია მამას, დედას, ძმებს, დებს, ნათესავთ და შემდეგ ისევ იმას ევედრება უფალს, რომ გვამი მცხეთაში დაემარხოს, რადგან მცხეთაში იღო ნათელი, აქ გამოუჩნდა ღმერთი. შემდეგ უფლის ხმა ჩაესმის ევსტათის: „*არა უნაკლულჴს იყო შენ პირველთა მათ მადლთა კურნებისადთა, რომელთა ვჰრწმენე მე. ხოლო გუამისა შენისათჳს ნუ ჰზრუნავ, ეგრე იყოს, ვითარცა შენ სთქუ ყოფად*“. ევსტათი გახარებული და მადლობა აღუვლენია ღმრთის მიმართ, ავტორი აქ ისევ გვამის მცხეთაში დაკრძალვაზე ამახვილებს ყურადღებას და ბრძანებს, რომ ევსტათის უკვე ნათქვამი ჰქონდა ნეტარი სტეფანესათვის: „*რაჟამს გეუწყოს სიკუდილი ჩემი,*

მსწრაფლ წარიღეთ გუამი ჩემი მცხეთას და მუნ დაჰმარხეთ, სადა ნათელ-ვილე“.

მარზპანის მსახურთ არ სდომებიათ ევსტათის მოკვლა, მაგრამ მერე შეშინებიათ, რომ თვითონ დაისჯებოდნენ, თუ ბრძანებას არ შეასრულებდნენ და ასე აღსრულებულა წმიდანის მოწამეობა.

გვამი „განილეს გარეშე და დააგდეს მუნ“. ავტორი გვამცნობს, რომ „ცნეს ვიეთმე ქრისტიანეთა და წარილეს იგი მცხეთას, რამეთუ სტეფანეს ემცნო მუნ მყოფთა ქრისტიანთადა“; ავტორი ისევ ახსენებს მცხეთაში დაკრძალვას, – წერს, რომ სამოელ კათოლიკოსმა „განიხარა და დაჰმარხა იგი დიდითა დიდებითა და პატივითა წმიდასა ეკლესიასა მცხეთისასა და ვიდრე აქამოდის იქმნებთან კურნებანი სნეულთანი მადლითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა, რომლისაჲ არს სუფევად და ძლიერებაჲ, პატივი და სიმტკიცე და დიდებაჲ მოუკლებელი სულით წმიდითურთ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ“ და ასე სრულდება ეს საკითხავი (ძეგლები 1964: 30-45).

კორნელი კეკელიძე, გამომდინარე ძეგლის ავტორის სიტყვებიდან, რომ გვირობანდაკი ქართლში მოვიდა „ნელსა მეთესა ხუასრო მეფისისა“, ადგენს, რომ ევსტათი 540 ან 541 წელს დასახლდა მცხეთაში (ხუასრო ანუშირვანის მეფობის წლებია: 531-579, – კეკელიძე 1980: 508-509); ივანე ჯავახიშვილი და ად. ჰარნაკი თავიანთ ნაშრომში, რომელიც ივ. ჯავახიშვილის მიერ გერმანულად თარგმნილ „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობას“ ახლავს, გამოთქვამდნენ მოსაზრებას, რომ ევსტათი აწამეს 544 ან 545 წელს (ჰარნაკი, ჯავახიშვილი 1901), რაც კორნელი კეკელიძემ არ გაიზიარა იმიტომ, რომ მცხეთაში 541 წელს შემოსული ევსტათი ჯერ სწავლობდა მეხამლეობას, მერე ცოლი შეირთო და შვილები ეყოლა, მოინათლა, პირველი დაპატიმრების შემდეგ ექვსი თვე დაჰყო ციხეში, სანამ მეორედ დააპატიმრებდნენ, სამი წელი თავისუფალი იყო და „ყველაფერი ეს, რასაკვირველია, არ ჩაეტეოდა ოთხი წლის ფარგლებში“ (კეკელიძე 1980: 510); მკვლევარი თავის ნაშრომში ყურადღებას იმ გარემოებაზე ამახვილებს, რომ არვანდ გუშნასპი 546 წელსაც ქართლის მარზპანი იყო, რაც „გრიგოლ მანაჭიჰრის მარტვილობიდან“ ჩანს (მითითებულია გ. ტერ-მკრტიჩიანის მიერ ჟურნალ „არარატში“ 1901 წელს გა-

მოცემული სომხური ტექსტის 468-474 გვერდები, – კეკელიძე 1980: 510), „გრიგოლ მანაჭიჭრის მარტვილობაში“ ისიც არის ნათქვამი, რომ თავისი მეფობის მეთხუთმეტე წელს ხვასრო მეფემ გამოსცა ბრძანება, რომლის თანახმად, უნდა შეეპყროთ ყველა ის სპარსელი, ვინც მამა-პაპათა შჯულს უღალატებდა, მეცნიერი მიიჩნევს, რომ ევსტათი ცნორედ ამ ბრძანების საფუძველზე დაუბეზლებიათ უსტამ ციხისთავთან; რადგან, კორნელი კეკელიძის დაკვირვებით, ევსტათიმ ნავროზობის აღსანიშნავად მოპატიჟე სპარსელები უარითა და ამ სიტყვებით გაისტუმრა: „*მე ქრისტჳს ზატყესა ეზატყობ*“, რადგან, მისი აღნიშვნით, იმ დროს „ზატყი“ ერქვა არა ზოგადად დღესასწაულს, არამედ, – აღდგომის დღესასწაულს, მკვლევარმა გაარკვია, რომ ევსტათის პირველი შეპყრობის წელს ერთმანეთს დამთხვევია ეს დღესასწაულები და, რამდენადაც ნავროზობა 22 მარტიდან 28 მარტამდე გრძელდებოდა და რამდენადაც იმ წლების ახლო ხანებში მარტის ამ რიცხვებს შორის პერიოდს აღდგომის დღესასწაული მხოლოდ 547 წელს ემთხვევა, რამდენადაც ირკვევა, რომ აღდგომის დღესასწაული 547 წლის 24 მარტს აღუნიშნავთ, გაირკვა, რომ პირველად 547 წლის მარტში ან აპრილში მოუთავსებიათ ევსტათი ციხეში; გათვალისწინებამ იმისა, რომ მეორედ სამი წლის შემდეგ შეიპყრეს ევსტათი, კორნელი კეკელიძეს მისცა საშუალება, თამამად განეცხადებინა: „აქედან ის აუცილებელი დასკვნა უნდა იქნას გამოტანილი, რომ ევსტათი აწამეს არა უადრეს 551 წლისა“ (კეკელიძე 1980: 510-511). ივანე ჯავახიშვილს თავის სხვა ნაშრომში, ადოლფ ფონ ჰარნაკთან ერთად შესრულებული ნაშრომისაგან განსხვავებით, 544-545 წლები აღარ უხსენებია, – ფფიქრობთ, გაიზიარა კორნელი კეკელიძისეული თარიღი (ჯავახიშვილი 1977: 66-70).

ივანე ჯავახიშვილი და კორნელი კეკელიძე შეთანხმებულები არიან იმ საკითხში, რომ გვირობანდაკი განძაკიდან ქართლში იმის გამო მოდის, რომ ქრისტიანების წინააღმდეგ შაჰმა დევნა დაიწყო: „ხოსროს მეფობის მეათე წელს მთელს სპარსეთში ქრისტიანენი სარწმუნოებრივი დევნის გამო ცუდს მდგომარეობაში ჩავარდნილან. თავისდა თავად იბადება აზრი, რომ ევსტათის სპარსეთიდან აყრა და საქართველოში წამოსვლა და აქ ახალს დედაქალაქში-კი

არა, არამედ ძველს დედაქალაქში დასახლება იქნებ იმავე საზოგადო მიზეზის, სპარსეთში ქრისტიანეთა დევნილობის შედეგი იყოს. როგორც სპარსეთს თავის სამშობლოში და თავისიანებში დარჩენა მას ალბათ უშიშრად არ შეეძლო და შემოიხიზნა საქართველოში, სადაც მას ვითარცა უცხოელს არავინ იცნობდა“ (ჯავახიშვილი 1977: 67-68); კორნელი კეკელიძე წერს, რომ ხვასროს მეფობის მეთე წლამდე, როგორც ეს წმიდა გრიგოლის მონამეობის აქტებში არის აღნიშნული, „სპარსეთში ქრისტიანები მოსვენებით ცხოვრობდნენ, ხოლო ამ წელს მოგვებმა დევნულობა აუტეხეს, უნდა ვიფიქროთ, გვირობანდაკი, მართალია, ჯერ კიდევ მოუნათლავი, მაგრამ რწმენით ქრისტიანი, ამ დევნულობისაგან არც თავისთვის მოელოდა კარგ რამეს, ამიტომ გამოქცეულა შორეულ მცხეთაში, – საქრისტიანო ქვეყანაში, – სადაც მას, მისი ფიქრით, იმდენად არ იცნობდნენ და ვერც იმდენად მიაქცევდნენ ყურადღებას, რამდენადაც მის სამშობლო ქალაქში“ (კეკელიძე 1980: 510-511); დევნილობის საკითხთან დაკავშირებით ეთანხმება ორი დიდი მეცნიერი ერთიმეორეს, მაგრამ მათი მსჯელობისას არაერთი ურთიერთსაწინააღმდეგო შეხედულება იკვეთება: რამდენადაც ჩანს, რომ ევსტათი სამოელ არქიდიაკონმა გააქრისტიანა, შემდეგ კი ვხედავთ, რომ მომავალ წმიდანს სამოელ ქართლის კათოლიკოსის ხელთაგან უღია ნათელი, ივ. ჯავახიშვილი მიიჩნევს, რომ გვირობანდაკი განძაკში მოინათლა და მის „ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას სპარსულ-ქრისტიანული საფუძველი უნდა ჰქონოდა“ (ჯავახიშვილი 1977: 68), რაც იქიდან ჩანს, რომ, როგორც იგი წერს: «სარწმუნოებრივი მოძღვრება, რომელიც სამოელ არქიდიაკონის მიერ წარმოთქმულად არის მოთხრობილი, ისეთს ცნობებს შეიცავს, რომ მათ სპარსულ სადაურობას ცხად-ჰყოფენ. იქ. მაგ. ნათქვამია, რომ თავდაპირველად „წინათ სპარსთა რჩული იყო“ და „ღმერთსა სძაგნა რჩული იგი სპარსთა და არა სთნდა და მერმე ჰურიანი გამოირჩინა... და მისცა მათ რჩული და მცნებად“. ცოტა ქვემოთ კიდევ სწერია: „კაცი ერთი იყო უბინო და ღმრთის მოყუარე სოფელსა სპარსთასა და ქალაქსა ბაბილოვნელთასა და სახელი ერქუა მას აბრამ“. ამგვარდ, ქ. განძაკის არქიდიაკონ სამოელის აზრით ადამითგან მოსემდის (?) სპარსთა სჯული ყოფილა გაბატონებული, თვით აბრაამიც სპარსეთში ეგულება მას თავ-

დაპირველად. ამნაირი შეხედულება დაბადებაში არ გვხდება, უჩვეულო, უცნაურ შთაბეჭდილებას ახდენს და მხოლოდ სპარსელს შეეძლო ეთქვა» (ჯავახიშვილი 1977: 68); ივანე ჯავახიშვილი მიიჩნევდა, რომ ნაწარმოების ავტორი სპარსელი იყო, რომ „სპარსულ-ქრისტიანული“ საფუძველი ჰქონდა მის თხრობას, რაც მომდევნო დროის მოღვაწეთათვის არ იყო მოსაწონი, რის გამოც მათ გადააკეთეს ძეგლი: „ჩვენი მარტვილობის მეორე ცნობა ევსტათის შესახებ, ვითომც ის მოგვად და წარმართად მოსულიყოს მცხეთაში და მხოლოდ აქ გაქრისტიანებულიყოს და მონათლულიყოს, მერმინდელი გადამკეთებლის ჩანართად უნდა ჩაითვალოს“ (ჯავახიშვილი 1977: 68); იგი ასევე წერდა: „სპარსულ ეკლესიასთან ევსტათი მცხეთელის გაქრისტიანებითი კავშირის შესახები ცნობების ამოშლა და წარხოცა შესაძლებელია ამითაც ყოფილიყოს გამოწვეული, რომ ამ მარტვილობაში ჩართულს საღმრთო ისტორიაში არაერთი და ორი იმგვარი ცნობა მოიპოვება, რომელიც დაკანონებული ოთხთავი სახარების ცნობებს არ უდგება და ცხადს განსხვავებასა და თავისებურებას შეიცავს“ (ჯავახიშვილი 1977: 70; აქ მითითებულია: ჯავახიშვილი 1979; ჰარნაკი, ჯავახიშვილი 1901: 1901).

კ. კეკელიძე არ იზიარებდა აზრს ავტორის სპარსელობის შესახებ, აღნიშნავდა, რომ „თხზულება დაწერილია ქართლში, ქალაქ მცხეთაში. ხოლო წმინდა, ბუნებრივი ქართული სტილი თხზულებისა, მისი დახვეწილი, დარბაისლური ენა შეუძლებელის ხდის მოსაზრებას, რომ თხზულება იყოს ნათარგმნი უცხო ენიდან (თუ ის, ქართული ენის უცოდინრობის გამო, გაქრისტიანებული სპარსელი მიერ დაწერილი იყო თავდაპირველად სპარსულ ენაზე), ანდა დაწერილი ქართულად უცხოელის მიერ; თან ღრმად პატრიოტული გრძნობა, რომლითაც განმსჭვალულია თხზულება, საეჭვოს ხდის მოსაზრებას, რომ მისი ავტორი არის არა ქართველი, არამედ უცხოელი, სპარსელი, თუგინდ ქრისტიანიც“ (კეკელიძე 1980: 513). კ. კეკელიძეს მიაჩნდა, რომ „მარტვილობის“ ტექსტში არავითარი შეუსაბამობა არ არის და ევსტათად წოდებული გვირობანდაკი ორჯელ მონათლულად არაა წარმოჩენილი, არ იზიარებს იმ აზრს, თითქოს, ტექსტს ჰყავდა გადამკეთებელი, რომელმაც ჩაამატა ცნობა, თითქოს, მცხეთაში მოინათლა გვირობანდაკი და ის კი დაავიწყდა

გადამკეთებელს, რომ ამოელო ცნობა, რომლის თანახმად, განძაკ-ში არქიდიაკონის მიერ უკვე მიიღო გვირობანდაკმა ქრისტიანობა; კორნელი კეკელიძის აღნიშვნით, გვირობანდაკი განძაკში სამოელ არქიდიაკონის მიერ მხოლოდ გაეცნო ქრისტიანობას, შემდეგ კი ქართლში წამოვიდა და აქ უკვე ნათელი იყო, მკვლევარს მიაჩნდა, რომ არქიდიაკონის მიერ მოიქცა ევსტათი ქრისტესკენ, ქართლის კათალიკოსის ხელთაგან კი მოინათლა და არ გვაქვს საფუძველი, მივიჩნიოთ, რომ ტექსტი გადაკეთებულია. კორნელი კეკელიძე ყურადღებას იმ გარემოებაზეც ამახვილებდა, რომ „ბიბლიაში ბაბილონის ქვეყანას ქალდეველთა ქვეყანაც ეწოდება, ხოლო ორივენი ხშირად გაიგივებულნი არიან სპარსეთთან“ (კეკელიძე 1980: 512), ანუ, „სპარსთა რჩული“, კ. კეკელიძის თანახმად, ერთგვარად სიმბოლური სახელია და ავტორის მიერ ამ სიტყვების ხსენების ფაქტი მის სპარსელობაზე არ მეტყველებს; მკვლევარი აპოკრიფების შესახებაც საუბრობს, – მიაჩნია, რომ აბრამის „სპარსეთის მოქალაქედ“ გამოცხადების მიზეზი ის აპოკრიფები უნდა იყოს, რომლებსაც იცნობდნენ ქართველები, ერთ-ერთ ასეთ წიგნად „ნებროთის წიგნს“ ასახელებს მკვლევარი (კეკელიძე 1980: 512).

ვფიქრობთ, გვირობანდაკი ძეგლში მართლაც ერთხელ მონათლულად არის წარმოჩენილი, – არსად არაა ნათქვამი, რომ განძაკში მოინათლა იგი, ნაჩვენები მხოლოდ ის არის, რომ ქრისტიანობა მხოლოდ გააცნო არქიდიაკონმა გვირობანდაკს, შემდეგ კი ქართლში წამოსულმა ახალგაზრდამ, რომელიც უყურებდა ქრისტიანთა ღვთისმსახურებას, მთელი არსებით შეიყვარა ადრევე გაცნობილი ეს სჯული და ნათელიც იყო; ჯერ განისწავლა და შემდეგ კი ისე შეიყვარა ქრისტიანობა, რომ ნათლობის ღირსადაც შეიქმნა და თავგანწირვაც შეძლო ქრისტესთვის; ვფიქრობთ, „მარტვილობის“ ტექსტიდან აშკარად ჩანს, რომ სამოელ არქიდიაკონი არა მომნათვლელი, არამედ მქადაგებელი იყო გვირობანდაკისა, მან არწმუნა და შეაცნობინა ჭაბუკს ქრისტიანობის არსი და ამ შეცნობისა და რწმენის შედეგი იყო, რომ შემდეგ ნათელი იყო გვირობანდაკმა, ეს ამ სიტყვებიდანაც ჩანს: „გულისწმა-ვყავ და ვცან ყოველი სამოელ არქედიაკონისაგან დასაბამითგანი ყოველი ვიდრე აქამომდე და მივიწიე ყოველსა ზედა რჩულსა ჰურიათასა და ქრისტეანეთასა,

მრწმენა მე ღმერთი დაუსაბამოდ და ძმ მისი იესუ ქრისტე და სული წმიდად მისი და ამით ნათელ-მიღების“. შესაძლოა, განძაკში კათაკმეველიც გახდა გვირობანდაკი, რაც იმ პერიოდში ნათლობას უძღოდა ხოლმე წინ (სანამ მზად მყოფებად არ მიიჩნევდნენ, არ ნათლავდნენ კათაკმევლებს), ქართლში კი ნათელლების ღირსი შეიქმნა. ქართლში განსაკუთრებული სიყვარული რომ იგრძნო ქრისტესადმი, ქართულმა ეკლესიამ რომ შეაყვარა ძლიერად ქრისტე გვირობანდაკს, ამაზე აქვს ავტორს ყურადღება გამახვილებული, სამშობლოს პატრიოტია ეს ავტორი მართლაც (ამ მხრივ, იოანე საბანისძის ერთგვარ წინამორბედადაც გვევლინება), ვფიქრობთ, მართლაც არ არსებობს საფუძველი, არაქართველად დავინახოთ იგი და არც იმისი საფუძველი ჩანს, გადაკეთებულად მივიჩნიოთ ძეგლი.

ივანე ჯავახიშვილის მსგავსად, კორნელი კეკელიძის ყურადღებასაც იქცევს ის ფაქტი, რომ „მარტვილობაში“ ბიბლიური ისტორია თავისუფალი ინტერპრეტაციით არის გადმოცემული, მკვლევარის აღნიშვნით: „სამოელ არქიდიაკონი, ებრაელთა სჯულისა და ქრისტიანობის გაცნობის მიზნით, ევსტათის უყვება ძველი და ახალი აღთქმის ისტორიას. შინაარსი ამ ისტორიისა ზუსტად არ უდგება კანონიკურ წიგნთა შინაარსს, განსაკუთრებით ეს უნდა ითქვას სახარების შესახებ“ (კეკელიძე 1980: 514). კ. კეკელიძე არ იზიარებდა აზრს, რომლის თანახმად ამ განსხვავების განმაპირობებელი „დიდახესა“ და ტატიანეს (II ს.) „დიატესარონის“ გავლენაა, იგი წერს: „განსხვავება კანონიკურ რედაქციასთან იმდენად დიდი და მნიშვნელოვანია, რომ იმ ორიოდე მაგალითით «დიდახე» და «დიატესარონთან» დამთხვევისა, რომელიც Harnack-ს მოჰყავს, ძნელია ამ თეზის დამტკიცება“, შემდეგ მკვლევარი განაგრძობს: „ჩვენ გვგონია, რომ სამოელ არქიდიაკონის გადმოცემაში საქმე გვაქვს ე. წ. თ ა რ გ უ მ ე ბ თ ა ნ, ან სირიულთან, ან სპარსულთან, რომელთა არსებობა ივარაუდა ჯერ კიდევ განსვენებულმა აკად. ნ. მ ა რ მ ა (დასახელებულია: მარი 1825: 63-64; – კეკელიძე 1980: 514); იქვე კ. კეკელიძე დასძენს: „ცნობილია, რომ «თარგუმი» უფრო პერიფრაზია, ვიდრე ზუსტი გადმოცემა ტექსტისა: თარგუმისტი ჩვეულებრივ დიდ თავისებურებას იჩენს, ის ბიბლიის ტექსტს ხან უმატებს, ხან აკლებს, ხან ცვლის

კიდევ მას“ (კეკელიძე 1980: 514-515). „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობასთან“ დაკავშირებით თარგუმების საკითხი ყოველთვის იქცევდა ყურადღებას და მის შესახებ ჩვენც ვიტყვით მოკლედ.

„მარტილობის“ ტექსტი მართლაც ძალზე თავისუფლად გადმოსცემს ბიბლიურ ისტორიებს. მომავალში საჭირო იქნება, რომ ზედმიწევნითი შედარება მოხდეს თარგუმებისა და ქართული ტექსტისა. ჩვენს ყურადღებას იქცევს ერთი ფაქტი: ქართულ ძეგლში ძველი აღთქმის ისტორია მოსეს მიერ ეგვიპტიდან ებრაელთა გამოყვანის ამბის გარეშეა მოყვანილი, განსაკუთრებით საყურადღებო ის არის, რომ მასში „სპარსთა სოფელსა“ მცხოვრები აბრაამის შესახებ, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ნათქვამია, რომ უფლის ბრძანებით „გამოვიდა აბრაჰამ ქუეყანისა მისგან ქალდეელთასა და მოვიდა ქუეყანად შუვა მდინარედ, ქალაქად ქანანდ, მახლობელად ევფრატსა“, შემდეგ ვკითხულობთ, რომ „დაეშენა იგი ქებრონს შინა“, რომ ჰყავდა ძე – ისაკი და ისაკს კი – იაკობი და „იაკობს ესხნეს ათორმეტნი ძენი“, რომ „განმრავლდეს ნათესავნი აბრაჰამისნი დიდად ფრიად“, რომ „განდიდნა და განვრცნა ერი იგი ღმრთისად ისრაელი“; შემდეგ გვეუბნებიან, რომ „გარდამოხდა ღმერთი ზეცით ქუეყანად და მოვიდა თხემსა ზედა მთისა სინაჲსასა, და დაწერნა ღმერთმან ჴელითა თჳსითა ფიცართა ქვისათა რჩული და მცნებაჲ“ და შემდეგ კი გადმოცემულია მცნებები (ძეგლები 1964: 36-37). რამდენადაც ტექსტში ეგვიპტიდან მოსეს მიერ ებრაელთა გამოყვანის შესახებ არაფერია ნათქვამი, ისეთი შთაბეჭდილებაც კი იქმნება, თითქოს აბრაამს მიუყვანია აღთქმულ მიწაზე ებრაელები, თითქოს ეს აღქმული მიწა ქანაანი იყო. თარგუმებში, რომელთა ავტორობაც ონკელოსსა და იონათანს მიეწერება, არის „გამოსვლათა“ შესახებ თხრობა, ამდენად, როცა თარგუმებზე ვსაუბრობთ, ვფიქრობთ, არც ეს წიგნებია მისაჩნევი „მარტილობის“ ავტორის უმთავრეს წყაროდ და, შესაძლოა, თავად ეს ავტორი უნდა მოვიზიაროთ ერთგვარ „თარგუმისტად“, შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ სამოელ არქიდიაკონი იყო ზედმეტად თავისუფალი ინტერპრეტატორი და მისი სიტყვის ზედმიწევნითი სიზუსტით გადმოცემით არის განპირობებული, ეგვიპტიდან ებრაელთა გამოსვლა ნახსენებიც რომ არაა და აბრაამი რომ ემ-

სგავსება ალტემული მიწისაკენ ებრაელთა წამომყვანს, მაგრამ ეს ნაკლებად სავარაუდოა, – გადმოცემის ასეთი სტილი ჰაგიოგრაფიას არ ახასიათებს, ამასთან, ამგვარ შემთხვევაში ავტორი სადმე აუცილებლად წარმოაჩენდა, რომ მოსემ წაიყვანა ებრაელები ეგვიპტიდან ალტემული მიწისაკენ, უფრო ის შთაბეჭდილება იბადება, რომ თავად ავტორია ძალზე თავისუფალი „თარგუმისტი“, რომ მას რომელიღაც კონკრეტული მიზნისათვის სჭირდება, აბრაამის სამშობლოს „სპარსთა სოფელი“ უწოდოს (ამ საკითხს ქვემოთ მოვუბრუნდებით), გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ძეგლი ადრეული პერიოდისაა და ჰაგიოგრაფიული კანონი ჯერ საბოლოოდ არაა მიღებული (მეექვსე საუკუნეში რომ არის დაწერილი „მარტვილობა“, ეს ცხადად ჩანს სიტყვებიდან, რომლებშიც ევსტათისთან ერთად დაპატიმრებული და შემდეგ გათავისუფლებული ადამიანების შესახებ არის ნათქვამი: „რომელმანმე მათგანმან ნებითა ღმრთისადთა შეისუენა ჟამად-ჟამად და რომელნიმე ცოცხალ არიან“; – ძეგლები 1964: 34; კეკელიძე 1980: 511); ცოტა საეჭვოდ გვეჩვენება, რომ ხსენებულ თარგუმებს იყენებდეს ავტორი ძირითად წყაროდ, ჩვენ უფრო ის გვგონია, რომ თარგუმისტების სტილია მისთვის მისაღები და, ვიმეორებთ, მომავალში საჭირო იქნება, არაერთი ტექსტი იქნას ამ მიმართებით თითოეული წინადადების დონეზე შესწავლილი; თარგუმისტების სტილის შესახებ დამატებით დავძენთ, რომ, როცა აკად. კორნელი კეკელიძე წერს: „თარგუმისტი ჩვეულებრივ დიდ თავისებურებას იჩენს, ის ბიბლიის ტექტს ხან უმატებს, ხან აკლებს, ხან ცვლის კიდევ მას“, გვექმნება შთაბეჭდილება, რომ ის თვითონვე არ გამოიციხავს, თავად „მარტვილობის“ ავტორი იყოს ერთ-ერთი ასეთი „თარგუმისტი“, რომ შორს აღარ მიჰყავს საუბარი, მაგრამ მასაც ვარაუდობს შესაძლო „თარგუმისტად“.

„წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობასთან“ დაკავშირებით დიდი ხანია, ყურადღებას იქცევს კონფესიურობის საკითხი.

კორნელი კეკელიძეს მიაჩნდა, რომ ავტორი „არის მიმდევარი მონოფიზიტი დოქტრინისა“, მისი თქმით, „ეს მოსალოდნელია a priori. საქმე ისაა, რომ მეექვსე საუკუნეში ქართლში ჯერ კიდევ მტკიცე იყო მონოფიზიტობა. ამიტომ ცხადია, რომ ქართლის ეკლესიის წევრები, მათ შორის, უეჭველია, ევსტათიც, შეიძლება

ყოფილიყვნენ მიმდევარნი ამ დოქტრინისა“ (კეკელიძე 1964: 513). მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია „მარტვილობის“ ერთ წინადადებას და მონოფიზიტური მსოფლმხედველობის შემცველად მიიჩნია იგი. ამ საკითხებზე ჩვენ უკვე გვიმუშავია (კუჭუხიძე 2001) და წინამდებარე წერილში გავიმეორებთ ადრეთქმულს:

კ. კეკელიძის აღნიშვნით, ნაწარმოებში შემორჩენილია წინადადება, რომელიც მონოფიზიტური წარმომადგენლისაა და იგი გადამკეთებლებს ვერ შეუმჩნევიათ. მკვლევარს მოჰყავს „*წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის*“ ავტორისეული სიტყვები, რომლებშიც ღმერთის განსხეულებაზე არის საუბარი და რომლებშიც, კორნელი კეკელიძის შეხედულებით, მოჩანს, რომ ავტორი არის „მიმდევარი მონოფიზიტური დოქტრინისა“: – „საშოფსაგან წმიდისა (ქალწულისა) გამოვიდა და ღმრთეებაჲ ჳორცითა გადადამიფარა. უკუეთუმცა ღმრთეებაჲ ჳორცითა არა დაეფარა, კაციმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა“ (კეკელიძე 1980: 513). როგორც კორნელი კეკელიძე აღნიშნავს, – „დიოფიზიტური მოძღვრებით ქრისტიე არის არა მარტო სრული ღმერთი, არამედ ამავე დროს სრული კაციც. მან მიირქვა სრული კაცობრივი ბუნება, ერთარსი ჩვენი ბუნებისა, რომელსაც დამოუკიდებელი სუბსტანციური არსებობა ჰქონდა. ზემოთ მოყვანილი სიტყვებით კი მისი ხორცი იყო არა ხორცი სრული ადამიანისა, კაცისა, რომელიც შეურყვნელად, შეუცვლელად და განუყრელად იყო გაერთიანებული ღვთაებასთან, არამედ მხოლოდ საფარველი ღვთაებისა. ეს მონოფიზიტური შეხედულებაა, რომელიც უარყოფს ქრისტიეში ნამდვილი, სრული ადამიანის ხორციელ ბუნებას“ (კეკელიძე 1980: 512-513); აქვე მკვლევარს მოჰყავს მონოფიზიტობის წინამორბედის – აპოლინარი ლაოდიკიელის სიტყვები: „его человечество состоит лишь в на-ружном покрове божества, было одеждой, облекавшей бога слово“ (კეკელიძე 1980: 513), რითაც აპოლინარი ლაოდიკიელთან „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორის სიახლოვეს გვიჩვენებს.

სავსებით მართალი უნდა იყოს კ. კეკელიძე, როცა ზემოთ მოყვანილ წინადადებას მონოფიზიტობასთან აკავშირებს, მასში მართლაც მხოლოდ ღმერთზეა საუბარი და არა – კაცზე. სიტყვები ღმერთის ხორციელი საფარველის შესახებ შეიძლება სხვა

პერიოდებში შექმნილ ლიტერატურაშიც შეგვხვდეს (იხ. ჭყონია 1971: 186-194), მაგრამ ისინი ისეთ დროსა და გარემოებაში შექმნილი, რომ მკითხველში მონოფიზიტობის ასოციაციას უმეტეს შემთხვევაში აღარ იწვევს, VI ს-ის ქართლში კი, როცა აქ ჯერაც არ არის დაძლეული მონოფიზიტური შეხედულებები (დვინის 506 წ-ის კრებას არაერთი ქართველი მოღვაწე მიემხრო), როცა აქ ჯერაც ბრძოლაა სხვადასხვა მიმდინარეობას შორის, ღმერთის ხორციელ საფარველზე საუბარი აშკარად მონოფიზიტობასთან კავშირდება. კორნელი კეკელიძის მიერ განხილული წინადადება მართლაც იმეორებს აპოლინარი ლაოდიკიელის მონოფიზიტურ ფორმულირებას ღმერთის განსხეულების შესახებ და მისი ეს ძალზე მნიშვნელოვანი დაკვირვება ცხადყოფს, რომ VI ს-ის ქართლში მონოფიზიტურ ლიტერატურასთან მართლაც ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ. მაგრამ ჩვენ ყურადღება იმ გარემოებაზე გვინდა გავამახვილოთ, თუ როგორ კონტექსტში არის ეს წინადადება ხმარებული ავტორის მიერ. ამისთვის საჭირო იქნება, ზემოთმოყვანილზე უფრო ვრცელი ციტატა მოვიყვანოთ ნაწარმოებიდან: „მოავლინა ღმერთმან ძმე თჳსი ქრისტე სოფლად და შევიდა მუცელსა წმიდისა ქალწულისასა და ჴორცნი შეისხნა და **განკაცნა** წმიდისა მარიამისაგან, და საშობსაგან წმიდისა გამოვიდა და ღმრთეებაჲ ჴორცითა დაიფარა. უკუეთუმცა ღმრთეებაჲ ჴორცითა არა დაეფარა, კაციმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა“. ცოტა ქვემოთ ავტორი წერს: „და **განკაცებასა** მისსა ნათელ-ილო იორდანესა მდინარესა ჴელითა იოვანწსითა“.

ჩვენ ვხედავთ, რომ ხსენებულ წინადადებაში ღმერთის **განკაცებაზეა** საუბარი. ეს ფაქტი სრულიად გამორიცხავს ავტორის მონოფიზიტობას. როგორც აღვნიშნეთ, კ. კეკელიძე სავსებით სწორად ამჩნევს მონოფიზიტური წიგნებიდან მომდინარე ფორმულირებას მრწამსისა, მაგრამ წინადადებაში სიტყვა „**განკაცების**“ ხმარება ნათლად ცხადყოფს, რომ ავტორი დიოფიზიტი და ნაწარმოების მთელი კონტექსტის ფონზე მონოფიზიტური „ფორმულირება“ ღმერთის ხორცშესხმის შესახებ მხოლოდ გარეგნულადღა ნააგავს მონოფიზიტურს, შინაგანად კი უკვე სრულიად სხვა შინაარსს იძენს და ნაწარმოებში მონოფიზიტური რწმენა არ ვლინდება. სრულიად აშკარაა, რომ ავტორი ხორცშესხმულ,

განსხეულებულ ქრისტეში არა მხოლოდ ღმერთს, არამედ, ასევე, – კაცს, ადამიანს ხედავს, ე. ი. მისთვის მაცხოვარი ორი ბუნების მქონეა. როგორც ჩანს, ავტორი სარგებლობს მონოფიზიტური წიგნებით, ან წიგნით, იყენებს მონოფიზიტურ „ფორმულირებას“, მაგრამ იყენებს იმგვარად, რომ მთელი კონტექსტის ფონზე დიოფიზიტური შინაარსი მისცეს მას. საფიქრებელია, ამას იმიტომაც აკეთებს ავტორი, რომ ეკლესიაში წმიდა ევსტათის მოსახსენებლის მოსასმენად შემოსული ის ადამიანი, ვინც მონოფიზიტობისაკენ არის გადახრილი, ვისაც ქრისტიანობის ღრმა ცოდნა არა აქვს და ვისაც ქალკედონელობის მოწინააღმდეგეთა წრეში მონოფიზიტური დოგმატები ხშირად ესმის, წმიდა ევსტათისადმი მიძღვნილი საკითხავისადმი ნდობით განაწყოს და შემდეგ ქალკედონური დოგმატების მიწოდებით დიოფიზიტობისაკენ შემოაქციოს იგი.

ნაწარმოებში ჩვენს ყურადღებას კიდევ ერთი ძალიან მნიშვნელოვანი გარემოება იქცევს: როგორც ვნახეთ, ავტორი წერს: „და განკაცებასა მისსა ნათელ-ილო იორდანესა“, ე. ი. ამ წინადადებიდან ის აზრი გამომდინარეობს, რომ ღმერთის განკაცება იორდანეში ნათლობისას მოხდა. აქ აშკარად ჩანს კვალი იმგვარი სწავლებისა, რომლის მიხედვითაც, იორდანეში ნათლობისას ადამიანზე – იესოზე გადმოვიდა ღმერთი და სწორედ ამ დროს მოხდა ღმერთის ამქვეყნად მოსვლა, განკაცება. ამგვარი სწავლება, რომელიც ძირითადად ნესტორიანობაში გამოიხატა, დაგმოეფესოს 431 წლის საეკლესიო კრებამ. მან მიიღო დოგმატი, რომ ღმერთი წმიდა მარიამისაგან განსხეულდა და ამ კრებამ წმიდა მარიამი ღვთისმშობლად აღიარა. ჩვენი აზრით, „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ ამჯერად რწმენის ნესტორიანული „ფორმულირება“ არის წარმოდგენილი, მაგრამ ამ „ფორმულირების“ შინაარსი, ასევე, შეცვლილია. ეს ჩანს იქიდან, რომ ხსენებულ წინადადებას ზემოთ, როგორც ვნახეთ, სხვა წინადადება უძღვის წინ, რომელშიც ნათქვამია, რომ ღმერთი „განკაცნა **წმიდისა მარიამისაგან**“. საფიქრებელია, რომ ავტორი ამჯერად უკვე ნესტორიანობის გავლენაში მყოფებს აქცევს წმიდად მართლმადიდებლურ სარწმუნოებაზე. იგი წარმოაჩენს ნესტორიანულ „ფორმულირებას“ ღმერთის განკაცების შესახებ, რითაც ცხადყოფს,

რომ ნესტორიანული სწავლებიდან ყველაფერი უცხო არ არის მისთვის და ამით მონოფიზიტებსავით ნდობით განაწყობს ნესტორიანობისაკენ გადახრილებს, – იმათ, ვისაც ქრისტიანობის დიდი ცოდნა არა აქვთ და რომელთაც ხშირად ესმით ნესტორიანული „ფორმულირებები“ იმის შესახებ, რომ ღმერთი იორდანეში ნათლობისას განკაცდა, ავტორი ნესტორიანულ „ფორმულირებას“ გვთავაზობს, მაგრამ იქვე ამბობს, რომ ღმერთი წმიდა მარიამისაგან განკაცდა, რაც ეფესოს კრების მიერ დადგენილი დოგმებისაკენ შემოაქცევს ადამიანს.

აქ ერთ ძალიან მნიშვნელოვან გარემოებას გვინდა მიექცეს ყურადღება: ავტორი მხოლოდ იმიტომ კი არ იყენებს მონოფიზიტურსა და ნესტორიანულ „ფორმულირებებს“, რომ ამით საეკლესიო კრებებზე მიღებული დოგმატების მიმართ „შინაურულად“ განაწყობს მონოფიზიტობისა და ნესტორიანობის გავლენაში მყოფნი, არამედ იგი იმ გონებაგახსნილ მოღვაწეთა კატეგორიას განეკუთვნება, რომელნიც ყველა სწავლებიდან თუ ფილოსოფიური მიმდინარეობიდან რაიმე სასიკეთოს იღებენ, ისინი ხელოვნურ ეკლექტიზმს კი არ მიმართავენ, არამედ, რადგან სიმართლისა და ტყუილის გარჩევის უნარი აქვთ, გრიგოლ ხანძთელივით, სასიკეთოს იწყნარებენ, ხოლო „ჯერკუალს განაგდებენ“; ავტორი ამგვარ დამოკიდებულებას ძირითადად ნესტორიანობასთან მიმართებაში ამჟღავნებს; თუ კარგად დაუვკვირდებით, დავინახავთ, როგორ თავისებურად ყალიბდება ღმერთის განკაცების თეორია „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“: წიგნში ცხადად არის ნათქვამი, რომ ღმერთი წმიდა მარიამისაგან განკაცდა, რომ ე. ი. წმიდა მარიამი ღვთისმშობელია, და ამ ნაწარმოებში, ჩვენი აზრით, საუბარია იმის შესახებ, რომ ღმერთი ადამიანთა წინაშე, როგორც სამება, მხოლოდ მაშინ წარმოჩნდა, როცა იორდანეში ნათლობისას ძის თავზე სულიწმიდა გადმოვიდა და მამის ხმა ისმა: „ესე არს ძე ჩემი საყუარელი, რომელი მე სათნო ვიყავ“ (მ. 3: 17); ე. ი. ვფიქრობთ, წიგნში ნათქვამია, რომ ღმერთ-კაცი წმიდა მარიამისაგან უკვე შობილი იყო, მაგრამ ღმერთი თავისი სამპიროვნულობით, სრულყოფილებით, ე. ი., ძე ღმერთი მამასთან და მისგან გადმოსულ სულიწმიდასთან ერთად, ადამიანთა წინაშე მხოლოდ იორდანეში მომხდარი ნათლობისას წარ-

მოჩნდა; „*წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში*“ წარმოდგენილი მსოფლმხედველობით თუ ვიმსჯელებთ, ღმერთის ამქვეყნად მოსვლა დაწყებულია შობით და დასრულებულია ნათელდებით, წმიდა მარიამისაგან განსხეულებულია ძე ღმერთი, ღმერთკაცი, ხოლო ღმერთი, როგორც სამება, როგორც ერთი მთლიანობა, ადამიანთა წინაშე პირველად უფლის ნათლისღების შემდეგ წარმოჩენილა. ნაწარმოების არქიტექტონიკა ისეა აგებული, ღმერთის განსხეულების შესახებ დაწერილი სხვადასხვა აღმსარებლობიდან მომდინარე წინადადებები ისე ორგანულად არის ერთმანეთთან დაკავშირებული („*განკაცნა წმიდისა მარიამისაგან და საშობისაგან წმიდისა გამოვიდა და ღმერთებად ჯოცითა დაიფარა... და განკაცებასა მისსა ნათელ-ილო იორდანესა*“), აშკარად ჩანს, რომ ისინი ერთი ავტორის ხელიდან არის გამოსული, – „*მარტვილობის*“ ავტორია ის, ვინც სხვადასხვაგვარი სწავლებისაგან ღმერთის განსხეულების შესახებ ერთ სისტემას აყალიბებს.

ნესტორიანობასთან დაკავშირებით დამატებით დავძენთ: ივანე ჯავახიშვილის აღნიშვნით, ცნობები ქართლში ნესტორიანობის არსებობის შესახებ „ქართულ წყაროებში ჯერ არ ჩანს“ და ისინი „უცხო ძეგლებიდან არის ამოღებული“, უცხო წყაროდან მოძიებული ცნობებზე დაყრდნობით მეცნიერი ადგენს, რომ „*ჯერ კიდევ ვახტანგ გორგასალის მეფობაში ნესტორიანები საკმაოდ უნდა ყოფილიყვნენ*“, „*ჩანს, ნესტორიანებს საქართველოში თავიანთი მრევლი და სამწყსო ჰყოლიათ*“ (ჯავახიშვილი 1979: 348), შემდეგ ივანე ჯავახიშვილი წერს: „*შემდეგში ნესტორიანობა საქართველოში იმდენად გაძლიერებულია, რომ მოსე სომეხთა კათალიკოზს (573-602/3 წ.) თავისთვისაც სახიფათოდ მიუჩნევია და ამ გარემოებისათვის მას ქართველთა კათალიკოსის ყურადღება მიუქცევია*“, „*ნესტორიანნი საქართველოში VII ს. დამდეგის ძეგლებშიაც იხსენიებიან*“ (ჯავახიშვილი 1979: 349); თუ „*წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში*“ მართლაც მოჩანს იმდროინდელ ქართლში ნესტორიანობის არსებობაზე მიმანიშნებელი კვალი, მაშინ ეს ძეგლი ერთ-ერთ ქართულ წყაროდ შეიძლება მივიჩნიოთ.

ამრიგად, ჩვენ ვიზიარებთ იმ მკვლევართა შეხედულებას, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორი მონოფიზიტი არ არის. იგი დიოფიზიტია, ღებულობს იმ დოგმატურ შეხედულებებს, რაც კონსტანტინეპოლის მიერ მართლმადიდებლურად ცნობილმა საეკლესიო კრებებმა მიიღო, ოღონდ ჩვენ წინაშეა ისეთი ავტორი, რომელიც იმ პერიოდში გავრცელებულ სხვადასხვა სწავლებას შემოქმედებითად უდგება და მათგან იმ სასიკეთოს გამორჩევას ცდილობს, რომლებიც ხსენებულ კრებებზე მიღებულ დოგმებს არ ეწინააღმდეგება. ამ ავტორს აქვს უნარი, რომ ქალკედონელობისაკენ შემოაქციოს ნესტორიანობისა და მონოფიზიტობისაკენ გადახრილნი, ქრისტიანობაში ღრმად ვერგარკვეული მრევლი, ამასთან, მის ნაწარმოებში ყალიბდება მეტად ღრმააზროვანი თეორია ღმერთის განკაცების შესახებ და, ამდენად, ძალზე საინტერესო თეოლოგიად გვევლინება „მარტვილობის“ ავტორი. ამ მიმართებით, ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ აღმოსავლეთის ქვეყნებში შობის დღესასწაული თავდაპირველად 6 იანვარს, – ნათლისღებასთან ერთად აღინიშნებოდა და ამ დღესასწაულს „განცხადება“ ერქვა, ე. ი. გულისხმობდნენ, რომ ღმერთი ადამიანთა წინაშე გამოცხადდა როგორც შობისას, ისე ნათლისღების დროს და ერთდროულად აღნიშნავდნენ ამ ორ მოვლენას; შესაძლოა, ძველ ქრისტიანულ სამყაროში არსებობდა მსოფლმხედველობა, რომლის თანახმად, ღმერთის განკაცება მოხდა როგორც შობის, ისე ნათლისღების ფაქტით და ძველის ავტორს სწორედ ამგვარ მსოფლმხედველობასთან ჰქონდა სიახლოვე (ამ საკითხებზე იხ. კუჭუხიძე 2001).

ამრიგად, „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ წარმოდგენილია მეტად ღრმააზროვანი სწავლება ღმერთის განკაცების შესახებ, ამ სწავლების თანახმად, **ღმერთის ამქვეყნად მოსვლა ბეთანიაში შობით არ დასრულებულა**, ღმერთის მოსვლა დაიწყო წმიდა მარიამის მიერ მისი შობით და დასრულდა ნათელ-ღებით, **წმიდა მარიამისაგან განსხეულდა აქ ღმერთი, ღმერთკაცი, ხოლო ღმერთი, როგორც სამება, როგორც ერთი მთლიანობა ბა, ადამიანთა წინაშე პირველად უფლის ნათლისღების შემდეგ წარმოჩნდა.**

„მარტვილობის“ ავტორი მხოლოდ მონოფიზიტობისა და ნესტორიანელობისაკენ გადახრილთა დიოფიზიტობაზე გადაყვანისთვის კი არა, – ჩანს, იმისათვისაც ზრუნავს, რომ მაზდეანებზე მოახდინოს ზემოქმედება; ივანე ჯავახიშვილის აღნიშვნით, „თუ მაშინ ქრისტიანთა წრეში გამაზდეიანება შესაძლებელი იყო, თვით ცეცხლთაყვანისმცემელ სპარსელთა რწმენით შეურყეველ ზღუდეს არ წარმოადგენდა და სპარსეთის ყველა წრეებში ქრისტეს მოძღვრება გზას იკვლევდა“ (ჯავახიშვილი 1977: 333) და ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ დანერის ერთ-ერთი მიზეზი, გარდა იმისა, რომ, საკითხავი უნდა დებულიყო ეკლესიაში, ისიც იყო, რომ მაზდეანებზე მოეხდინათ ზემოქმედება. „სპარსთა სოფლის“ ხსენების ფაქტი, ჩანს, მკაფიოდ ჩამოყალიბებულ და კონკრეტულ მიზანს ემსახურება, – ავტორი „სპარსთა სოფელს“ უწოდებს იმ ქვეყანას, რომელიც მიატოვა აბრამმა, „სპარსთა სოფელს“ ტოვებს მის ტექსტში აბრამი, ღმერთის მიერ ნაჩვენები ქვეყნისაკენ მიდის და საფიქრებელია, რომ ავტორი ამ დროს იმის ჩვენებას ცდილობს, რომ დასატოვებელია „სპარსთა სოფელი“, რომ საჭიროა, გამოერიდოს ამ ძველ სულიერ სამყაროს ადამიანი, რათა ღვთისკენ მიმავალ გზას დაადგეს; „სპარსთა სოფლის“ შემდეგ „ბაბილონელთა ქალაქს“ ახსენებს და ამით იმასაც ცხადჰყოფს, რომ მხოლოდ „სპარსეთი“ არაა ძველი და დასატოვებელი სამყარო, რომ, საერთოდ, წარმართობის („ბაბილონის“) დატოვებაა აუცილებელი; გარდა იმისა, რომ კონკრეტულად მაზდეანებს ესაუბრება იგი, მთელ საწარმართო სამყაროსაც გულისხმობს, სიტყვები „სპარსთა სოფელი“ ფიგურალურ, სიმბოლურ მნიშვნელობასაც იძენს და კონკრეტულ რელიგიაზე მიმანიშნებელიც ხდება ამ ავტორის ტექსტში. რამდენადაც სიმბოლიკაა ეს, შეიძლება ისიც ითქვას, რომ კანონიკური ბიბლიის ისტორიის ცვლა აქ მხოლოდ ფორმალური ხასიათისაა.

„წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ შემქმნელი ხშირად მიმართავს ბიბლიურ იპოდოგმებსა და პარადიგმებს, არაერთია შემთხვევა, როცა ისტორიული ფაქტი ისეა გადმოცემული, რომ ბიბლიის, ძველი ან ახალი აღთქმის რომელსაზე ეპიზოდთან გაივლოს პარალელი; საერთოდ, ჰაგიოგრაფის მოვალეობაა, რომ

არ შეცვალოს ისტორიული ფაქტი, მოგვითხროს ის, რაც მოხდა (მას ცრუ ამბის მოყოლის, „ზღაპრობის“ უფლება არა აქვს), მაგრამ საჭიროა, ამ ფაქტებში ბიბლიური ისტორიის მსგავსი მოვლენა დაინახოს და, თუ დაინახა, უნდა გამოკვეთოს ეს მსგავსება, უნდა მიგვანიშნოს მასზე¹. ამ მიმართებით არაერთი მაგალითის მოყვანა არის შესაძლებელი „მარტვილობიდან“: მაგ. ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ უსტამ ციხისთავი მარზპანთან აგზავნის ევსტათის, როდესაც ამბობს: „ყოვლისა კაცისა ქართლისასა მას ჰელ-ენიფების სიკუდილი და ცხორებად“, ამ სიტყვებიდან მხოლოდ იმას კი არ ვხედავთ, თუ ვის რა უფლებები ჰქონდა იმდროინდელ ქართლში, მხოლოდ ის კი არ ჩანს, რომ ციხისთავს

1 ცრუ, ე. ი. სინამდვილეში არმომხდარი, ამბის გადმოცემა ასეთ მწერალს მხოლოდ იგავში შეუძლია, თუმც, როცა იგავის პერსონაჟი რეალურ პიროვნებას ემსგავსება, მაშინ **იგავიც ზღაპრის მსგავსება ხდება** და „ზღაპრობის“ უფლება კი სასულიერო მწერალს, როგორც ითქვა, არა აქვს; რევაზ თვარაძეს არაერთ ნაშრომში მიუქცევია ყურადღება იმ ფაქტისადმი, რომ XVI-XVII სს-ში მოძალებული „შამი-ფარვანიალებისა“ და ლეილ-მეჯნუნიანების“ თემა ფუჭ ლაყობად მიიჩნეოდა და ქართველი პოეტები ხშირად ბოდიშობდნენ თავიანთი ზღაპრობის გამო (თვარაძე 1997...); მაგრამ იყვნენ მოღვაწენი, რომელნიც ნაკლებად გაურბოდნენ გამოგონილი ამბების თხრობას, – რამდენადაც ზღაპრობასთან მიახლოებულ იგავებში, ასეთ „ზღაპრობასა“ და სიცრუეში, სიბრძნეც არის, მკითხველისათვის სიბრძნის ამ ფორმით მიწოდებაზე მათ უარი არ უთქვამთ და, რადგან საუბარი ჩამოვარდა, აქვე დავძენთ, რომ სათაური „ნიგნი სიბრძნე სიცრუისა“ სწორედ ამ განწყობილებიდან უნდა იყოს აღმოცენებული, – სულხან-საბა ორბელიანი, ჩანს, იმ დროს „ზღაპრობის“ მიმართ არსებულ დამოკიდებულებას ითვალისწინებს და იმას უსვამს ხაზს, რომ, მართალია, ცრუ ამბებს ყვება და „ზღაპრობას“ ემსავესება მისი იგავები, მაგრამ სიბრძნეა ამ ამბებში, სიბრძნეს გვასწავლის ასეთი იგავები, რაც ამართლებს მათ საჭიროებას და, გამომდინარე ზემოთქმულიდან, მიუხედავად იმისა, რომ ძირითად თემას ოდნავ ვცვილდებით, აქვე ვიტყვით, რომ ჩვენ ილია ჭავჭავაძისეული განმარტება ხსენებული ნიგნის სათაურისა სრულიად მართალი გვგონია და, ვფიქრობთ, არ უნდა მივიჩნიოთ, რომ ოდესმე „ნიგნი სიბრძნისა და სიცრუისა“ (ან – „ნიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“, ანუ – იმ სემანტიკის მქონე, დეფისის დაწერას რომ საჭიროებს) ერქვა მას, როგორც ეს ზოგჯერ მიაჩნიათ ხოლმე... **სულხან-საბას დროს გაბატონებული შეხედულებები გვაფიქრებინებს**, რომ სიბრძნე და სიცრუე კი არ არის მის ნიგნში ერთმანეთთან დაპირისპირებული, არამედ მართლაც „**სიცრუის სიბრძნეს**“ გვთავაზობს **ავტორი** და სწორედ ამას გულისხმობს მისი ნაწარმოების სათაური – „**სიბრძნე სიცრუისა**“.

სიკვდილით ადამიანის დასჯის უფლება არ ჰქონია (არც ვინმეს „აღბმად ძელსა“ შეეძლო, დასჯის ასეთი წესიც არსებულა), არამედ, რადგან ასეთი ეპიზოდების წერისას ჰაგიოგრაფებს მსაჯულები ხშირად პილატესთან მიმსგავსებულებად გამოჰყავთ ხოლმე, ისიც საფიქრებელი ხდება, რომ ამ შემთხვევაშიც მაცხოვრის გასამართლების ეპიზოდებთან არის პარალელი გავლებული და რომ ციხისთავი, ჩანს, ისეთი ადამიანი იყო, რომელიც შეიძლებოდა, პილატესათვის შეედარებინა მწერალს; საფიქრებელია, რომ არ უნდოდა ციხისთავს ევსტათის დასჯა, რომ ვერც შეწყალება გაბედა მისი და მარზპანს და კანონს გადააბარა განკითხვის საქმე, რამაც ჰაგიოგრაფს საშუალება მისცა, პილატეს მსგავსება დაენახა მასში და დაენახებინა, რომ მაცხოვრის განმსჯელივით „ხელები დაიბანა“ ციხისთავმა; ევსტათის დასჯის მოსურნე არც არვანდ გუშნასპი ჩანს, ევსტათის ცემას ბრძანებს იგი, განრისხებული ამბობს: „რომელმან მამული რჩული არა აღიაროს, იგი საპყრობილესა შინა მოკუედიწ“, რაც დაახლოებით ასეთ ნათქვამს ჰგავს: – შეუძლიათ, საპყრობილეში დაიხოცონო, – მაგრამ ეს უფრო ემოციით ნათქვამი სიტყვებია და ჩვენ ვხედავთ, რომ არ აკვდინებენ ევსტათისა და მასთან ერთად შეპყრობილებს და შემდეგ კი მარზპანი თხოვნის საფუძველზე ათავისუფლებს კიდევ მათ, თან ასეთი პატივისცემითა და კეთილგანწყობით ესაუბრება მთხოვნელებს: „თქუთ, რადცა გნებავს! რადმცა იყო, რომელი თქუენ არა მიგმადლე?“, ვეჟან ბუზმირი ალბათ ნაკლებად კეთილი იყო, ამასთან, ახლადდანიშნული გახლდათ, სიმკაცრის ჩვენება ეწადა და, ამდენად, ჰაგიოგრაფს, ჩანს, არ მიეცა საშუალება, რომ პილატესათვის გამოკვეთილად მიემსგავსებინა იგი და ევსტათის ახალი მსაჯული, ვფიქრობთ, **ნაკლებად** ჰგავს უფლის გამსამართლებელს; თუმცა, ევსტათის სიკვდილით დასჯის დიდი სურვილით ანთებულ კაცად არც ის არის გამოყვანილი და ისიც ძირითადად ხელისუფლების მიმართ შიშის კარნახით რომ მოქმედებს პილატესავით, ესეც საგრძნობია ტექსტში; საინტერესოა, რომ ევსტათი ამ სიტყვებით მიმართავს ბუზმირს: „უწინარწს შენსა სხუათა ჯელმწიფეთა მტანჯეს მე ფრიად და მგუემეს და არა დავემორჩილე მათ, აწ შენი ვირწმუნო?“, ანუ ეუბნება, რომ სხვებს არ შეუშინდა და ის მათზე არაფრით მეტი

არაა და ფაქტიურად გამომწვევადაც იქცევა მის წინაშე; საინტერესოა კიდევ ის, რომ ვეჟან ბუზმირი ლიქნით, მაგრამ მაინც ქრისტიანული სახელით მიმართავს ევსტათის („შვილო ჩემო ევსტათი, ისმინე ჩემი და ნუ დაიმცირებ დღეთა ცხორებისა შენისათა“), შესაძლოა, ავტორის უყურადღებობით ხდება, რომ ამ სახელს წარმოათქმევინებს მარზპანს, ან მართლა ასე მიუმართავს მარზპანს, რაც ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, იმის განწყობას ბადებს, რომ გვირობანდაკის გაქრისტიანების ფაქტი ძალიან არ აღიზიანებდა მას და მხოლოდ კანონის შიშით დასაჯა გაქრისტიანებული კაცი (სახელებთან დაკავშირებით აქ იმასაც დავძენთ, რომ ამ ძეგლიდან კიდევ ერთხელ დასტურდება, მეექვსე საუკუნის ქართლის ეკლესიაში ნათლობისას სახელის შეცვლა რომ არ იყო აუცილებელი, ეს სხვა მონაცემებთან ერთად „მარტვილობის“ იმ ცნობიდანაც დასტურდება, რომლიდანაც ვხედავთ, რომ ევსტათისთან ერთად გასამართლებულ სხვა ქრისტიანებს სპარსული სახელები ჰქვიათ: გუშნაკ, ბორზო, პეროზაკ, ზარმილ; მერვე საუკუნეშიც არ ყოფილა სახელის შეცვლა აუცილებელი, არაბი ჭაბუკი ჰაბიბი ჰაბოს სახელით შევიდა წმიდანთა დასში, ჩანს, ასე ეძახდნენ და ეს იყო მისი ნათლობის სახელი).

თუ არაერთი მსაჯული პილატეს მოჰგავს, ის ადამიანები, რომლებიც აბეზლებენ ევსტათის, უფლის დასჯის მოსურნე ებრაელებს ემსგავსებიან; ადამიანები, რომელიც ვეჟან ბუზმირთან მოსალოდნელი სასიკვდილო სასჯელის მისაღებად წაყვანილ ევსტათის ტირილით აცილებენ, ჯვარსაცმელად მიმავალი იესოს მაყურებელ მოტირალთ ემსგავსებიან.

ბიბლიური პარალელები სხვაც არაერთია: როცა ვკითხულობთ, რომ უსტამ ციხისთავის წინაშე ევსტათი იყო მოსაუბრე, რომ „სიტყვს-მიმგებელი იყო მათ შორის მსაჯულისა მიმართ ნეტარი ევსტათი“, ამ დროს ჰაგიოგრაფი ბიბლიური რემინისცენციით გვეუბნება, რომ სულიწმიდით იყო სავსე ევსტათი და სულიწმიდა ასწავლიდა, თუ რა უნდა ეთქვა განმკითხველის წინაშე („და ოდეს შეგიყუანნეს თქუენ შესაკრებელთა და წინაშე მთავართა და კელმწიფეთა, ნუ ჰზრუნავთ, ვითარ, ანუ რად სიტყუად მიუგოთ, ანუ რად სთქუათ, რამეთუ სულმან წმიდამან გასწაოს თქუენ მას ჟამსა შინა, რად-იგი სთქუათ“; – ლ. 12: 11-12); საინტერესოა,

რომ მარზპანის მსახურებსაც არ უნდოდათ ევსტათის მოკვლა, მაგრამ ისინიც სასჯელის შიშით იმეტებენ მას, პილატემ რომის ხელისუფლების შიშით დასაჯა იესო და აქაც შიშზეა ყურადღება გადატანილი; ევსტათის მეგობარი სტეფანე, რომელიც აქტიურობს იმ საქმეში, რომ წმიდა მოწამის სხეული პატივით დაიკრძალოს, იოსებ არიმათიელს ემსგავსება.

აქ გვინდა, ორიოდ სიტყვა წმიდანის სხეულის დაკრძალვის შესახებ ვთქვათ: ზემოთ, შინაარსის გადმოცემისას, ვნახეთ, რომ განსაკუთრებულად ზრუნავს ევსტათი იმაზე, რომ მცხეთაში დაიკრძალოს მისი სხეული, – იმიტომ, რომ აქ მოინათლა იგი; ამის შესახებ რამდენჯერმე არის ტექსტში ხაზგასმა, რამდენჯერმე გამოთქვამს ევსტათი ამ სურვილს, ჩაესმის სიტყვა ღმერთისა, რომელიც ამცნობს, რომ მცხეთაში დაიკრძალება იგი, ოჯახის წევრებსაც ეუბნება ევსტათი მცხეთაში დაკრძალვის შესახებ, სტეფანეს ავალებს, რომ მიხედოს ამ საქმეს; ვფიქრობთ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ეს ყოველივე, – გვებადება შთაბეჭდილება, რომ ავტორს განსაკუთრებულად სდომნია, წარმოეჩინა, რომ ღვთისა და თავად წმიდანის სურვილი იყო, მცხეთაში დასვენებულიყო მისი ნაწილები, რაც, შესაძლოა, სრულიად კონკრეტული მიზეზით იყოს გამოწვეული; – არ არის შეუძლებელი, რომ იმ დროს საკამათო შეიქმნა, თუ სად უნდა დაკრძალულიყო წმიდა ევსტათი, ან იმის მოსალოდნელობას გრძნობდა ავტორი, რომ, შესაძლოა, ოდესმე მისი ტფილისში გადასვენება მოენდომებინათ და ამიტომ უსვამს ხაზს, რომ ღვთისა და თავად წმიდანის ნება იყო მცხეთაში დასვენება და იქ უნდა ყოფილიყო წმიდა ნაწილები დასვენებული; ჰაგიოგრაფიული ტექსტი ხშირად ძალზე საინტერესო ნიუანსებს მალავს და მათი გამოვლენა კი გარდასული დროის მოვლენებს გვიცოცხლებს და აჩენს ხოლმე ჩვენ წინაშე.

ძეგლიდან სხვა ნიუანსებიც ირკვევა: როცა ევსტათი უფალს ევედრება: „*ნუ ჯერ-გიჩნს განგდებად გარწ და შეჭმად ძაღლთა და მფრინველთა ცისათად, არამედ ჴორცთა ჩემთად ბრძანე აქავე მოქცევად და დამარხვად მცხეთას, სადაცა ნათელ-მიღებიეს*“, ისიც საფიქრებელი ხდება, რომ მაზდეანურად დაკრძალვის შიში ჰქონია ევსტათის, როცა ვკითხულობთ, რომ მარზპანმა ბრძანა, ქალაქგარეთ გაიტანონ ევსტათის სხეული „*შესაჭმელად მვეცთა*

და მფრინველთა“, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ აქ იმ დროს გავრცელებულ გამოთქმასთან გვაქვს საქმე, რომ მიცვალებულის გარეთ დაკრძალვის წესს „მხეცთა და მფრინველთა შესაჭმელად“ მიგდებდად იხსენიებდნენ ქართლში, ჩანს, ისიც, რომ მაზდეანებს არ სურდათ, წმიდა ნაწილებად ქცეულიყო ევსტათის სხეული; ცხადია, შეგვიძლია, პირდაპირ გავიგოთ ჰაგიოგრაფის სიტყვები და ვიფიქროთ, რომ გარეთ შეურაცხყოფილად დასაგდებად გაიმეტეს გაქრისტიანებული კაცის სხეული, მაგრამ ალბათ მაინც ნაკლებ სავარაუდოა, რომ მიცვალებული გარეთ დაეტოვებინათ და უფრო ის არის საფიქრებელი, რომ მაზდეანური დაკრძალვის წესთან გვაქვს აქ საქმე და რომ მაზდეანებს წმიდანის ნაწილთა სალოცავად ქცევა არ უნდოდათ.

ყურადღებას კიდევ რამდენსამე ნიუანსზე გავამახვილებთ: ძეგლიდან ვხედავთ, რომ ევსტათისთან ერთად გასამართლებულებმა ქრისტეზე უარის თქმით „ნაწილი ჯუარის-მცუმელთა თანა მიიღეს“, ანუ ეკლესიაში, ან მის ცალკეულ წრეებში, სიკვდილის შიშით ქრისტეზე უარის თქმა ჯვარმცემლთა ცოდვასთან იყო გაიგივებული; როცა ვხედავთ, რომ ვეჟან ბუზმირმა არ დასაჯა ევსტათისთან ერთად დაპატიმრებული სტეფანე იმის გამო, რომ, როგორც მას ასურელმა „მთავრებმა“ უთხრეს: „ესე კაცი ჩუენ ვიცით, ჩუენი მდაბიური არს, მამად და დედად და ძმანი და დანი მაგისნი ქრისტიანე არიან და ეგეცა ქრისტიანე არს“, ცხადი ხდება, რომ მოწმეთა ჩვენებას დიდი ძალა ჰქონია, ამასთან, ჩანს, რომ გავლენიანი მოწმეები ყოფილან ეს „მთავარნი“ და ისიც საფიქრებელი ხდება, რომ მოატყუეს ასურელმა მთავრებმა მარზპანი, ან თვითონ „მოატყუებინა“ მან ასურელებს თავი, რადგან დასჯის დიდად მოსურნე არ იყო და კანონმა მისცა ამის საშუალება, ნეტარ ევსტათის დაცვა კი ვერ მოუხერხებიათ; ევსტათი მზად იყო სიკვდილისათვის, თუმცა, იგი სიკვდილისაკენ ლამის ძალით მსწარფველი არ ყოფილა (ასეთები ბევრი იყვნენ ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში, ქრისტეს მოციქულები არ ეძებდნენ სიკვდილს, მაგრამ უადვილდებოდათ მისთვის სიკვდილი, რაც, როგორც მიაჩნიათ, შესაძლოა, ერთ-ერთი დამატებითი საბუთი იყოს იმისა, რომ მათ, თითქმის ყველამ, საკუთარი თვალთი იხილა,

მკვდრეთით რომ აღდგა იესო), ევსტათის სურდა ალბათ სიცოცხლე, ამიტომაც დაოჯახდა, ამიტომაც შრომობდა როგორც მეხამლე, მაგრამ ქრისტეს დათმობას მაინც სიკვდილი ამჯობინა.

მის მეხამლეობაზეც ვიტყვით ორიოდ სიტყვას: ცხადია, გასათვალისწინებელია აზრი, რომ ქრისტიანობის დევნას გამოექცა სპარსი კაცი, მაგრამ ჩვენ ვხედავთ იმასაც, რომ მცხეთაში სხვა სპარსი მეხამლეებიც ცხოვრობდნენ, როგორც ჩანს, სწორედ მათ წრეში დასახლდა გვირობანდაკი (სწორედ მათ დააბეზლეს იგი: „შეკრბეს სპარსნი, რომელნი მცხეთას იყვნეს, მეჯადაგენი და მეკამლენი, ტოზიკობდეს“... შეკრბეს იგინივე მეჯადაგენი და მეკამლენი და ზრახვა-ყვეს წინაშე უსტამისსა“... „შეკრბეს იგივე მეჯადაგენი და მეკამლენი და მოვიდეს უსტამისსა“...), არ არის გამორიცხული, რომ ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი (იქნებ რელიგიურთან ერთად) ქართლში გვირობანდაკის წამოსვლისა ისიც იყო, რომ მატერიალურად შემოსავლიანი ხელობა იყო მეხამლეობა და მეჯადაგეობა და ქართლში ამ საქმის კეთებას საკმაოდ დიდი მატერიალური შემოსავალი მოჰქონდა (საერთოდ, ქრისტიანთა დევნის გამო გამოქცეულს არც იმდენად ჰგავს გვირობანდაკი, – ვხედავთ, რომ პირდაპირ მაზდეანთა წრეში სახლდება და შემდეგ არც მალავს თავის ქრისტიანობას), ტექსტიდან ისიც ნათლად ჩანს, რომ მატერიალურად ღარიბი ნამდვილად არ ყოფილა ევსტათი, მას მსახურებიც ჰყოლია (ვეფან მუზმიერთან წასვლის წინ ევსტათი გამოემშვიდობა „სიდედრსა თვისსა და ცოლსა და შვილთა თვსთა და **მონა-მწევალთა თვსთა**“; იმ გარემოებაზე, მონები რომ ჰყავდა ევსტათის, ანრი ბოგვერაძეს აქვს ყურადღება გამახვილებული; ხსენებული და იმდროინდელი ქართლის სოციალურ ურთიერთობებთან დაკავშირებული სხვა საკითხების შეს. იხ. ნარკვევები 1973: 157...; ნარკვევები 1988: 110...), ევსტათის, შესაძლოა, აქაური ქრისტიანებიც უწყობდნენ ხელს მატერიალური სარჩოს დაგროვებაში, თუმც, მეხამლეობას მიჰყო მან აქ ხელი და უფრო საფიქრებელია, რომ ამ საქმით ირჩენდა თავს და, თუ ასეა, თუ მეხამლეს შეეძლო, მატერიალური სიმდიდრე ჰქონოდა, მაშინ, გარდა იმისა, რომ ქართლის იმდროინდელი ეკონომიკის ისტორიისათვის საყურადღებო ცნობა წარმოდგება ჩვენ წინაშე, არც ის აზრი ხდება გამოსარიცხი, რომ, შესაძლოა, მატერიალურ-

მა ფაქტორმაც შეასრულა მცხეთაში გვირობანდაკის ჩამოსვლაში როლი. აქ, სხვათა შორის, იმასაც დავძენთ, რომ ბოლოს მოყვანილი ციტატა (გამოემშვიდობა „სიდედრსა თვისსა და ცოლსა და შვილთა თვსთა“) სხვა მხრივაც არის საინტერესო: აქ ჯერ სიდედრია ნახსენები და შემდეგ კი – ცოლი და შვილები და ეს კი, უბრალოდ, იმაზე მეტყველებს, რომ მშობლის, უფროსის პატივისცემა განსაკუთრებულად ფასობდა, ან განსაკუთრებულად დასაფასებელ ადამიანურ თვისებად იყო მიჩნეული იმდროინდელ ქართლში.

ევსტათის, ცხადია, უყვარს ოჯახი, მაგრამ ქრისტეს არ ცვლის მათში, ამბობს: „შენ იცი, უფალო ჩემო იესუ ქრისტე, რამეთუ არავინ ვირჩიე შენსა, არცა მამად, არცა არცა დედაი, არცა ძმანი, არცა ნათესავნი, გარნა შენ მხოლოდ უფალო შეგიყუარე და სახელისა შენისათჳს ესერა თავი წარმეკუთვების“ (პარალელი სახარებასთან: „რომელი მოვალს ჩემდა და არა მოიძულოს მამად თჳსი და დედად თჳსი და ცოლი და შვილნი და ძმანი და დანი და მერმე კუალად სულიცა თჳსი, ვერ ჴელ-ენიფების მონაფე ყოფად ჩემდა“, ლ. 14: 26; „რომელსა უყუარდეს მამად ანუ დედად უფროდს ჩემსა, არა არს იგი ჩემდა ღირს“, მ. 10: 37), ქრისტესთვის ოჯახის მოძულება ქრისტესმიერი ძალით მის შეყვარებას გულისხმობს, ოჯახისადმი ადამიანური სიყვარული ქრისტესმიერი, ღვთაებრივი სიყვარულით იცვლება, ასეთი სიყვარული მრისხანებისა და ზოგჯერ ახლობელი ადამიანისათვის ტკივილის მიყენებისაგან იცავს ადამიანს, ქრისტიანობა მოყვასის, მტრის და, ცხადია, ოჯახის ღვთაებრივად შეყვარებას რომ ქადაგებს, ამას ალბათ ახსნა არც სჭირდება, მაგრამ სწორედ ღვთაებრივი სიყვარული უბიძგებს ადამიანს იქითკენ, რომ ღმერთი არ დათმოს მშობლის, და-ძმის, ცოლისა თუ შვილების გამო; როცა ევსტათი მარზპანს უქადაგებს და ეუბნება, რომ „ცეცხლი არა ღმერთი არს“ და რომ მამა ღმერთის უარყოფელნი პირუტყვებს ემსგავსებიან, („ვითარცა პირუტყუთა მამლობასა და დედლობასა არ იციან მშობელი, არცა შობილი მათგანი, და ეგრეთ აღრეულად გარდაიჭადიან მამლობად და დედლობად მათი“), კარგად ვხედავთ, რომ მშობლების, ოჯახის სიყვარულს ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ევსტათი და ოჯახური ფასეულობების გარეშე ცხოვრება პირუტყვად ქცე-

ვის ტოლფასად ესახებათ მასაც და ავტორსაც (გვახსენდება, რომ „კოლაელთა მარტვილობაში“ ღვთისგან სიშორე პირუტყვებისაზე უფრო დაბალსულიერ დონეზე ყოფნად არის მიჩნეული, „გუელთა და იქედნეთა, ასპიტთა და მკეცთა იციან წყალობად შვილთად და ამათ უშჯულოთა არა ყვეს წყალობად შვილთა მათთჳის“, – ამბობს ავტორი და ვხედავთ, თუ რა საზარელ მოვლენად მიაჩნია მას შვილების განირვა), თუმც, ვიმეორებთ, ოჯახის ღვთაებრივი სიყვარული იმას გულისხმობს, რომ რწმენა არ უნდა გაცვალოს მასში მორწმუნემ.

ოჯახის სიყვარულთან დაკავშირებით ერთ იმ გარემოებაზეც გავამახვილებთ ყურადღებას, რაც ქრისტიანული და მაზდეანური რელიგიების კანონიკის ასპექტიდან არის საინტერესო: – გვირობანდაკი იმ დროს დაქორწინებულა ქრისტიან ქალზე, როცა თვითონ ჯერ არ იყო მონათლული, საინტერესოა, რა ვითარებაში დაქორწინდნენ გვირობანდაკი და ქრისტიანი ასული, რამდენად იძლეოდნენ იმდროინდელ ქართლში ქრისტიანული და მაზდეანური ტაძრები სხვადასხვა სჯულის აღმსარებელი ქალ-ვაჟის ქორწინების უფლებას, რა რიტუალი სრულდებოდა აქ ამგვარი ქორწინებისას, დასაშვებია, თუ არა, აზრი, რომ თავიდან რელიგიური კანონიკით არ იყვნენ გვირობანდაკი და მისი ცოლი დაქორწინებულნი; როგორც ზემოთ ითქვა, შესაძლოა, კათაკმეველი იყო ქორწინების დროს გვირობანდაკი და ქრისტიანთაგან აქედან გამომდინარე მიიღო ქრისტიან ქალზე ჯვარის დაწერის უფლება...

„მარტვილობაში“, როგორც ვნახეთ, ნათქვამია, რომ სამოელ არქიდიაკონმა, სანამ ბიბლიური ისტორიების თხრობას შეუდგებოდა, ამ სიტყვებით მიმართა გვირობანდაკს: „თხრობად ეგე ჰურიათად დიდ არს, ძმაო, ხოლო თუ განჰმარტნე სასმენელნი შენნი და გულს-მოდგინედ ისმენდე, მეცა უწყინოდ ყოველივე გითხრა და გაცნობო შენ“ (პარალელი „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობასთან“: „საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა თქუენისანი განჰმარტენით სმენად“, – ძეგლები 1964: 49; პარალელები სხვა ტექსტებთანაც იძებნება...), არქიდიაკონის თხრობა ვრცელია, დიდ ყურადღებას მოითხოვს იგი, მსმენელსა და მკითხველში გარკვეულწილად აძნელებს აღქმას და ნაწარმოებს კომპოზიციურ მოხდენილობას, ალბათ, არაერთი მკითხვე-

ლის აზრით, უკარგავს, ავტორმა, ჩანს, იცის, რომ ვრცელია აქ თხრობა და ამით ვერ იგებს კომპოზიცია და გარდა იმისა, რომ ამ ისტორიების მოსმენა დიდ ყურადღებას მოითხოვს, ამიტომაც წერს, რომ „თხრობად დიდ არს“; ავტორს ესმის, რომ გაგრძელებულია ამ შემთხვევაში თხრობა, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ კარგი გემოვნება აქვს და წერაც კარგად შეუძლია, მაგრამ ამ დროს მისთვის კომპოზიციაზე უფრო მნიშვნელოვანი ბიბლიური ამბების გადმოცემაა, ავტორს კარგი გემოვნება აქვს და დახელოვნებული ოსტატი, კორნელი კეკელიძე, როგორც ვნახეთ, ძალიან აქებს მის ქართულს (მართლაც, ღრმად გრძნობს ამ ენის სიღრმეს მწერალი, გავიხსენოთ, მაგალითად, მისი პოეტური მეტყველება: „განდრკა იგი ღმრთისაგან“, „განდრკა ერი იგი, და განდრკა ღმრთისაგან“), ამიტომ, მიუხედავად ამ თითქოს ზედმეტად განვრცობილი თხრობისა, ჰაგიოგრაფიული მწერლობის სპეციფიკისა და, საერთოდ, მხატვრული თხრობის ჩინებულ მცოდნედ უნდა ჩაითვალოს ავტორი, ამ განვრცობილი თხრობის მიუხედავად, მის მიერ შექმნილი საკითხავი დიდ შთაბეჭდილებას ტოვებს მსმენელსა და მკითხველზე, როცა იმდროინდელი მსმენელ-მკითხველის თვალთ შევხედავთ საკითხავს, როცა იმ ადამიანის ყურით მოვისმენთ მას, რომელმაც ჯერ არ იცის კარგად და აინტერესებს ბიბლიაში აღწერილი მოვლენები, განვრცობილი მონათხრობიც უფრო სასიამოვნოდ აღსაქმელი გახდება და უფრო უკეთ ვიგრძნობთ ჰაგიოგრაფს.

მწერალი წერის კარგი ოსტატი და შესანიშნავი თეოლოგია, მის მიერ შექმნილ „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობას“ დიდი როლი აქვს შესრულებული ქართული მწერლობის განვითარებაში (როგორც ვნახეთ, ეროვნული პატრიოტიზმის ჩანასახებიც უკვე ნათლად ჩანს წმიდა ევსტათის საკითხავიდან) და ესეც არის ერთ-ერთი მიზეზი, რომ განსაკუთრებული ადგილი უკავია ძეგლს ამ მწერლობის ისტორიაში.

დამოწმებანი:

თვარაძე 1997: თვარაძე რ. გადასახედი. თბილისი: 1997.

კეკელიძე 1905: Кекелидзе, К. *К вопросу о времени празднования рождества Христова в древней церкви*. Труды Киевской Академии. 1905, № 1.

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

კუჭუხიძე 2001: კუჭუხიძე, გ. „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტილობის“ ავტორი და მისი მსოფლმხედველობა“. *ლიტერატურული ძიებანი*, XXII. თბილისი: 2001.

ნარკვევები 1973: *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, II. თბილისი: 1973.

ნარკვევები 1988: *Очерки истории Грузии*, II, Тбилиси: 1988.

ჭყონია 1971: ჭყონია, თ. *იყო თუ არა მონოფიზიტი „ევსტათი მცხეთელის მარტილობის“ ავტორი*. მრავალთავი, I. თბილისი: 1971.

ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი, ივ. „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა“. წიგნი I. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, VIII. თბილისი: 1977.

ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი, ივ. „საქართველოს კულტურა I-VI სს. ქ. შ“. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, I. თბილისი: 1977.

ჰარნაკი, ჯავახიშვილი 1901: Harnack, A. *Das Martyrium des heiligen Eustatus von Mzcheta*; Übers. von Dscavachoff. Bearb. von A. Harnack; – Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1901. XXXVIII.

მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. საბინინი მ. საქართველოს სამოთხე. პეტერბურლი: 1882.
2. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ.: 1964.
3. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა. თბილისი: 1946.

ბ) ლიტერატურა:

1. ანტონ ბაგრატიონი (ანტონ I კათალიკოსი). მარტირიკა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს **ენრიკო გაბიაშვილმა** და **მიხეილ ქავთარიამ**, რედ. **მზექალა შანიძე**. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. VI. საქ. მეც. აკადემია, კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი. თბილისი: 1980.

2. **ბოგვერაძე ა.** ევსტათი მცხეთელი. ენციკლოპედია საქართველო. თბილისი: 2012.
3. **გაბიაშვილი ე.** ერთი ანტიმაზდეანური პოლემიკის ტრადიციის კვალი ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის რამდენიმე ძეგლში. საქართველოს ეკლესიის საკითხები მიძღვნილი სვეტიცხოვლისადმი. თბილისი: 1995.
4. **გაბიაშვილი ე.** ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა (ნარკვევი). საქ. ლიტ-მცოდნ. აკადემიის შრომები. V. თბილისი: 2007.
5. **ეპისკ. სებოსი.** ისტორია (შესავალი და კომენტარები. გ. ვ. აბრამიანისა), გვ. 66, 124; ერევანი, 1979 (სომხურ ენაზე).
6. **იმნაიშვილი ივ.** საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში. II. თბილისი: 1966.
7. **კათოლიკოს პატრიარქი ლეონიდე.** სიტყვა წმიდა მონამე ევსტათი მცხეთელის ხსენების დღეს თქმული. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბილისი: 1990.
8. **კაკაბაძე ს.** საისტორიო ძიებანი. III. ტფილისი: 1928.
9. **კეკელიძე კ.** ანტიმაზდეანური პოლემიკის დასაბუთება უძველეს ქართულ მწერლობაში. III. თბილისი: 1955.
10. **კეკელიძე კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I. თბილისი: 1960 (1980).
11. **კეკელიძე კ.** ეტიუდები. VII. თბილისი: 1961.
12. **კეკელიძე კ.** ბარამიძე, ალ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, ძველი ქართული ლიტერატურა (V-XVIII სს.), რედაქტორი შ. რადიანი. საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. თბილისი: 1969.
13. **კუჭუხიძე გ.** წმიდა ევსტათი მცხეთელი. საეკლესიო ლიტერატურული კალენდარი. თბილისი: 2000.
14. **კუჭუხიძე გ.** წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის ავტორი და მისი მსოფლმხედველობა. კრებ. „ლიტერატურული ძიებანი“. XXII. თბილისი: 2001.
15. **ლოლაშვილი ი.** „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. IV. თბილისი: 1979.
16. **მენაბდე დ.** ლიტერატურულ ურთიერთობათა ვექტორები (V-XVIII სს.). თბილისი: 2016.
17. **რჩეული შრომები.** III, რედ. რ. ჩხარტიშვილი, რედ. გ. ოდიშარია, ც. კილანავა, გამომც. ინტელექტი, თბილისი: 2009.

18. **სიგუა ს.** „ევსტათი მცხეთელის მარტილობა“ და აბიბოს ნეკრესელი, რედ. რ. ბარამიძე. თბილისი: „დიდოსტატი“, 2001.
19. **ქართველ წმიდანთა „ცხოვრებანი“.** თბილისი: 2004.
20. **ქართული მწერლობა** ოცდაათ ტომად. I. თბილისი: 1987.
21. **ქართული პროზა.** I. მეხუთე მეთერთმეტე საუკუნეების მწერლობა. თბილისი: 1982.
22. **ჩხარტიშვილი მ.** „მარტილობად და მოთმინებად წმიდისა ევსტათი მცხეთელისა“. „ცხოვრებად და მოქალაქობად წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისა“ (წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა). თბილისი: 1994.
23. **ჩხარტიშვილი მ.** „წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტილობა“ და VI-VII სს საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის საკითხები. პოლემიკური ნარკვევი. თბილისი: 2005.
24. **ჭყონია თ.** იყო თუ არა მონოფიზიტი „ევსტათი მცხეთელის მარტილობის“ ავტორი. მრავალთავი, I. თბილისი: 1971.
25. **ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა.** გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო **ედიშერ ჭელიძემ.** მეორე შესწ. გამოცემა. „ახალი ივერონი“. თბილისი: 2014.
26. **ჯავახიშვილი ივ.** ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, წიგნი I, თხზულებანი თორმეტ ტომად. VIII. თბილისი: 1977.
27. **Барамидзе А.** Агиографическая литература: Мартирологические памятники; – А. Барамидзе, Ш. Радиани, В. Жгенти, История грузинской литературы (Краткий очерк). Москва: 1952.
28. **Башаленишвили Л.** Персы в “Мученичестве Евстафия Мцхетели”. Вестн. ПСТГУ., сер. 3: Филология. Вып. 1(17) М.: 2007.
29. **Габидзашвили Э.** «Евстафий Мцхетский», Православная энциклопедия, т. 17; <https://www.pravenc.ru/text/187477.html>
30. **Зетешвили И.** Аноним, Мученичество и терпение Святого Эвстати Мцхерского. Символ (Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже), 44, Париж: 2000.
31. **Евстафий Мцхетский.** Православная энциклопедия; XVII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008.
32. **История грузинской церкви до конца VI века.** С.-Петербург, 1877
33. **Кекелидзе К.** Конспективный курс истории древнегрузинской литературы. Тбилиси: 1939.

34. **Киланава Б.** Атрибуции кименовских редакций грузинской агиографии (“Мученичество” Шушаник, Евстафия и Або; Житие Иллариона Грузина. Автореферат. Тбилиси: 1973.
35. **Мачавариани К.** Житие и страдания святых мучеников грузинской церкви, Сухум: 1913.
36. **Мученичество святой Шушаник, царицы** (V в.). Аноним. Мученичество и терпение святого Эвстати Мцхетели (VI в.) Иованэ Сабанисдзе. Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або (VIII в.) / Иакоб Цуртавели ; статья, переводы, комментарий, ссылки Иосифа Зетеишвили. Москва : 2012.
37. **Сабинин М.** Мученичество и страсотерпеничество св. Евстате Мцхетели (кименная ред). Полное жизнеописание святых грузинской церкви, ч. 2, 1871.
38. **Цулая Г.** “Житие и деяния Св. Евстафия Мцхетского”, Перев. Г. Цулая; Москва: 1998.
39. **Цулая Г.** Страсти Св. Евстафия Мцхетского, – Святые и мученики в истории Грузии. Москва: 2006.
40. **Altgeorgische Heiligen legenden**, Herausgegeben von Viktor Kalinke, Imogen Pare und Lascha Bakradze, Leipziger Literaturverlag, 2018.
41. **Biró M.** Életadó oszlop legendája es vértanúsağa és más történetek. Georgial azen-tel élete és vértanúsága. Valogatta, oğruz eretetiből fordította, az utószot és a jegyzetket készítette: Biró Margit. Éietunk könyvek, 1990.
42. **Delehaye H.** Recensione a: Dschawachoff, Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzcheta: Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akad. der Wiss. zu Berlin. 1901. AB, 23, Brexelles: 1904.
43. **Fänrich H.** Die Georgische Literatur (Ein Überblick), Tbilisi: 1981.
44. **Harnack, A.** Das Martyrium des heiligen Eustatus von Mzcheta; Übers. von Dschawachoff. Bearb. von A. Harnack; – Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1901. XXXVIII.
45. **Ianin R.** Eustazio di Mzcheta; BS. 5, 1964.
46. **Lang, D. M.** Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and translated from the original texts by David Marshall Lang, in: Ethical and Religious Classics of the East and West, vol. 15, London: 1956.
47. **Lives and Legends of the Georgian Saints**, selected and translated by David Marshall Lang <http://www.pravenc.ru/text/187477.html>

**Theological Issues of
“The Passion of Saint Eustathius of Mtskheta”**

Summary

The article provides discussion of various issues associated with the Georgian hagiographic work “The Passion of Saint Eustathius of Mtskheta” by unknown author of 6th century.

“The Passion” initially admits that Eustathius has converted to Christianity before his settling in Kartli (Iberia) and later there is stated that he became Christian after arrival to Kartli. Some researchers regard that before arrival to Kartli, Eustathius has converted to Christianity other than Chalcedonian and after his settling there from Iran, he was baptized once more and he became Chalcedonite; Korneli Kekelidze has not shared this view and he regarded that Eustathius has simply believed in Christ before his arrival to Kartli and was baptized only afterwards. We share the view of Kekelidze, the text clearly states that Eustathius was baptized only once, he said: “I have learned everything from Archdeacon Samuel... and I was baptized with this faith”...

The monument contains many biblical stories in the way different from the canonic Bible. For example, it states that Abraham, before leaving for the country showed by Lord, lived in the “country of the Persians”. In our opinion, the author has written this for the purpose of polemics with the Zoroastrians – in this way he told the Zoroastrians dominating in Kartli of that period that they must leave the Persian spiritual world and follow the spiritual way leading to true God. Changing of the biblical text by the author was not intended to distort the facts. The readers should take into consideration that he used the symbolic meaning, the words “country of Persians” are figurative and do not actually imply Persia...

The issue of Monophysitism and Dyophysitism deserves attention. In the opinion of Kekelidze, where the author wrote about Jesus Christ: “He has covered his divinity with flesh, if he has not, the human would be unable to approach God”, in this case, he repeats Monophysite “formulation” of Apollinaris of Laodicea about incarnation; we regard that the author of monument

has only formal similarity with Monophysites, as he desires to gain trust of Christians supporting Monophysitism towards the text, while actually, he is Dyophysite. This can be seen from the same sentence, where he wrote that God transformed into human and this excludes his Monophysitism.

We regard that the work contains Nestorian formulation as well, where there is stated that “at a time of incarnation He (Jesus) was baptized in Jordan”, i.e. implication of this sentence is that Lord came to this world when Jesus was baptized in Jordan waters and this looks like Nestorian view (according to the Nestorians, Lord has come to this world at a time of Jesus baptizing in Jordan; according to their view, Virgin Mary has not given birth to God), though, the author wrote there, that Virgin Mary gave birth to reincarnation of God and this excludes that the author was Nestorian. In our opinion, the author offered the statement about incarnation that was like Nestorian and thus, just like in case of the Monophysites, gained trust of those, supporting Nestorian ideas (we can clearly see that not all Nestorian ideas are unacceptable for him). Though, here he said that Virgin Mary gave birth to Lord’s incarnation, clearly showing that he was not Nestorian.

“The Passion of Saint Eustathius of Mtskheta” provides very deep teaching about incarnation. According to this teaching, coming of Lord to this world has not ended with birth in Bethlehem, God’s coming commenced when Virgin Mary gave birth to Jesus and ended with His baptism – Virgin Mary gave birth to the Son, and Lord, as Trinity, as a whole appeared for the first time before the humans after the Baptism.

„ნამება წმიდისა არჩილისი“ ქართულ მწერლობაში

„ქართლის ცხოვრების“ წიგნებში, კერძოდ, ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის მატიანეებში იხსენიება VIII საუკუნის სახელმწიფო მოღვაწე არჩილ სტეფანოზის ძე, ქართლის ერისმთავარი/მეფე. იგი არაბებმა აწამეს, რისთვისაც საქართველოს სამოციქულო ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა.

არჩილ მეფემ, რომელსაც ზოგიერთი წყარო ერისმთავრად მოიხსენიებს, იმთავითვე მიიქცია საერო და სასულიერო წრეების ყურადღება. მისი ხსენება ადრევე დანესდა საქართველოს ეკლესიაში: იოანე-ზოსიმეს (X ს.) კალენდარში – „კრებად თთუეთა წელიწადისათაჲ“ – 15 იანვარს დადებულია ხსენება „არჩილისი, ქართველისა მონამისაჲ“ (კეკელიძე 1957: 258), პარიზის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში დაცულ ქართულ ხელნაწერში (XI ს.) – „კანონი წელიწადისაჲ წესისაებრ წმიდისა ქალაქისა იჭრუსალიმისა“ – ვკითხულობთ: „იანვრისა 8[=8] წმიდისა არჩილისი“ (თაყაიშვილი 1933: 27). საქართველოს ეკლესიის კალენდრის მიხედვით, 21 მაისს/4 ივნისს დაწესებულია ხსენება წმ. დიდებულთა მონამეთა, საქართველოს მეფეთა არჩილისა (744) და ლუარსაბისა (1622) (კალენდარი 2019: 72; იხ. აგრეთვე: ლექსიკონი 2007: 518). წმ. არჩილ მეფის ნამება აღწერილია ქართულ საისტორიო მწერლობაში, ჰაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში.

მოღწეულია არჩილის ნამების რამდენიმე აღწერილობა.¹ უძველესი, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერებშია დაცული და დამოუკიდებელი თხზულების სახით ჰაგიოგრაფიულ კრებულებშიც (A №№ 130, 170, 176; H №№ 1370, 1672, 2077 და სხვ.) გვხვდება, – „ნამება წმიდისა და დიდებულისა მონამისა არჩილისი, რომე-

1 ე. გაბიაშვილის სიტყვით, „არჩილ მეფის დღესასწაულის უძველესი კულტი ეჭვს ბადებს, რომ არსებობდა მისი ცხოვრებაც, რომლის შემოკლებული სახე უნდა იყოს არჩილის „ქართლის ცხოვრებისეული“ მოკლე ნუსხა“ (გაბიაშვილი 1968: 31).

ლი იყო მეფე ქართლისა“, – გამოსცეს მ. საბინინმა (საბინინი 1882: 331-332), ე. თაყაიშვილმა (თაყაიშვილი 1906: 211-215), ს. ყაუხჩიშვილმა (ქართლის ცხოვრება 1942: 157-159; ქართლის ცხოვრება 1955: 245-248) და ილ. აბულაძემ (ძეგლები 1967: 208-212), გვიანდელი რედაქციით – მ. ბროსემ (ბროსე 1849: 181-184; ბროსე 1898: 262-265), მანვე დაბეჭდა ტექსტის ფრანგული თარგმანიც (ბროსე 1851: 253-256). რუსული პარაფრაზი გამოაქვეყნა მ. საბინინმა (საბინინი 1873: 71-84), გერმანული თარგმანი – გ. პეჩმა (პეჩი 1985: 318-322); ინგლისური თარგმანი – რ. ტომსონმა (ტომსონი 1996: 251-255). არსებობს ძველი სომხური თარგმანიც (XII ს.).¹ „წმ. არჩილის წამება“ ბოლო დროს არაერთხელ დაიბეჭდა „ქართლის ცხოვრებისა“ და საეკლესიო გამოცემებში.

მატიანისეული „არჩილის წამება“, რომლის სრული სათაურია „წამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არჩილისი, რომელი იყო მეფე ქართლისა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 245-248), ეკუთვნის ლეონტი მროველს (XI ს.). ამას ადასტურებს „ქართლის ცხოვრების“ მინაწერი: „ესე არჩილის წამება, და მეფეთა ცხოვრება, და ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა ლეონტი მროველმან აღწერა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 244), აგრეთვე ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის (XVII-XVIII სს.) შემდეგი ცნობაც: არჩილის „ღირსებითა ქებათა ვერავინ მკადრე ქმნილ არს, თვნიერ მის ჟამისა წმიდისა ეპისკოპოსისა ლეონტი მრუელისა, რომელსაცა მისი სანატრელი ცხოვრებად და ღუანლი ვრცელად აღუწერია, ვითარცა მოგვთხრობს მატიანე ქართველთა ცხოვრებისა“ (ყუბანეიშვილი 1946: 248; ძეგლები 1989: 95). მართალია, ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის ცნობა შეცდომებისაგან დაზღვეული არ არის (შეცდომაა ლეონტი მროველის არჩილის თანამედროვედ – ე. ი. VIII საუკუნის მოღვაწედ მიჩნევა. საფიქრებელია, ამ არასწორმა ცნობამ გავლენა მოახდინა იმ მკვლევრებზე, რომლებიც ლეონტი მროველის მოღვაწეობას ადრეული ხანით ათარიღებდნენ; არ არის სწორი მატიანისეული „არჩილის წამების“ ვრცელ აღწერილობად მიჩნევა)

1 „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომხური თარგმანი (აბულაძე 1953: 201-208; იქვე დაბეჭდილია შესატყვისი ძველი ქართული ტექსტიც). „არჩილის წამება“ სომხურიდან ითარგმნა ფრანგულად (ბროსე 1851: 49-51).

(კეკელიძე 1980: 237, 352), მაგრამ ეხმაურება „ქართლის ცხოვრების“ მინაწერს და ადასტურებს მის ჩვენებას.

მატიანისეული „არჩილის წამების“ ავტორად ზოგჯერ იოანე დეკანოზსაც ასახელებდნენ (საბინინი 1873: 83; საბინინი 1882: 332; ინგოროყვა 1941: 93-152; ინგოროყვა 1978: 423-425, 467). მაგრამ კარგა ხანია გაირკვა, რომ იოანე დეკანოზი XVIII საუკუნის მოღვაწეა (კეკელიძე 1945: 269-280; გრიგოლია 1954: 314-317).

„ქართლის ცხოვრების“ კრებულში „არჩილის წამების“ შემდეგ იკითხება: „ნიგნი ესე წამებისა მისისა იპოვა ესრეთ სულ მცირედ აღწერილი, რომელ ჟამთა შლილობითა ჯერისაებრ ვერვის აღწერა.

ხოლო ნიგნი ესე ქართველთა ცხოვრებისა ვიდრე ვახტანგისამდე აღიწერებოდა ჟამითი-ჟამად. ხოლო ვახტანგ მეფისითგან ვიდრე აქამომდე აღწერა ჯუანშერ ჯუანშერიანმან, ძმისწულის ქმარმან წმიდისა არჩილისმან, ნათესავმან რევისმან, მირიანის ძისამან. მიერთგან შემდგომთა მომავალთა ნათესავთა აღწერონ ვითარცა იხილონ და წინამდებარემან ჟამმან უწყებად მოსცეს გონებასა მათსა ღმრთივ განბრძნობილსა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 248).

ამ ცნობაზე დაყრდნობით ზოგიერთი მკვლევარი (ბროსე 1895: 112; საბინინი 1873: 83 და სხვ. „არჩილის წამების“ ავტორად ჯუანშერ ჯუანშერიანს მიიჩნევდა), ჯუანშერს ასახელებდა თავის წყაროდ ანტონ ბაგრატიონიც (ძეგლები 1980: 84), ზოგიც ჯუანშერის მოღვაწეობას VIII საუკუნით ათარილებდა. ამჟამად გარკვეულია, რომ ეს შეცდომაა.¹ არჩილის ძმისწულის ქმარი VIII საუკუნის მოღვაწეა, „არჩილის წამების“ ავტორი ლეონტი მროველია, ხოლო „ქართლის ცხოვრების“ ის ნაკვეთი, რომელშიც ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაა აღწერილი, ეკუთვნის ისტორიკოს ჯუანშერს (ჯავახიშვილი 1977: 189-194, 307; კეკელიძე 1981: 260). აქვე უნდა ითქვას, რომ ისტორიკოსთა მხრიდან „ქართლის ცხოვრების“ თავდაპირველი კრებულის შედგენილობის, ავტორთა ვინაობისა და დათარიღების საკითხებზე სხვადასხვა დროს

1 სხვათა შორის, ზემოთ დამოწმებული მინაწერის საფუძველზე ფ. კონიბირმა ჯუანშერს მიაკუთვნა მატიანისეული „ნინოს ცხოვრება“ [Studia Biblica et Ecclesiastica. V. 1(1900), გვ. 67; აბულაძე 1953: 010].

არაერთი განსხვავებული თვალსაზრისი გამოითქვა (შ. ბადრიძე, მ. ლორთქიფანიძე, ე. ხოშტარია-ბროსე, გ. ანჩაბაძე, დ. მუსხელიშვილი, ვ. ჭელიძე, მ. სანაძე, ვ. გოილაძე...), რომელთა შეფასება სცილდება ჩვენი კვლევის სფეროს.

ლეონტი მროველის თხზულებაში არჩილ მეფის ცხოვრება და ტრაგიკული აღსასრული ასეა აღწერილი:

მოვიდა არაბთა სარდალი „ჭიჭნაუმ, ძე მოჰამედისი“ (ავტორის ცნობით, მას ეწოდებოდა ასიმი. მკვლევართა ნაწილის აზრით, ესაა ჰაზიმ ხუზაიმა, ზოგი მას ასიმ იბნ-აბდალაჰად მიიჩნევს), „მოაოჭრა და შემუსრა ყოველი შენებული ქართლისა“, შემდეგ მიმართა კახეთს – „მოაოჭრა და ყოვლითურთ უმკვდრო ყო“. ქართველები „არა შემძლებელ იყვნეს წინააღდგომად“, რადგან გაოგნებულნი იყვნენ წინა შემოსევით და მურვან ყრუს ლაშქრობის მძიმე შედეგებით: „რამეთუ რადთგან განერყუნა ქუეყანა ესე ყრუსა, დაღაცათუ გარდავლნა ჟამნი მრავალნი მშვდობით, არღარა მოგებულ იყო კუალსა თჳსსა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 245).

რადგან წინააღმდეგობის გაწევა ძნელი იყო, მეფე არჩილმა გადაწყვიტა არაბთა სარდალთან მისვლა, „აღირჩია თავისა თჳსისა და სულისა დადება საოჯად ქრისტიანეთა“. მას სურდა გამოეთხოვა „მშვდობა ქუეყანისა და დაცვა შეურყეველად ეკლესიათა“.

ჭიჭნაომმა თავდაპირველად პატივი მიაგო, „მოიკითხა დიდითა დიდებითა, აქო სიკეთე მისი, შეუყუარდა სისრულე ასაკისა მისისა და უმეტესად შუენიერება პირისა მისისა“, მაგრამ მალე, „შემდგომად მცირედთა დღეთა იწყო ლიქნით სიტყუად, აღუთქმიდა ნიჭთა და აწუევდა დატევებასა ქრისტეს სჯულისასა და მიქცევად სარკინოზად“, რაზეც წმ. არჩილმა „მტკიცითა გონებითა მიუგო და რქუა: „ნუ იყოფინ; თუმცა სიტყუათა შენთა ვისმინე, ანუმცა დაუტევე ქრისტე ღმერთი ცხოველი... და უკეთუ ვისმინო შენი, უწყოდე, რომელ მოვკუდე სიკუდილითა რომლითა ვიტანჯებოდი საუკუნოდ. გარნა უკეთუ შენ მომკლა, აღვდგე ვითარცა ღმერთი ჩუენი და მის თანაცა ვიდიდო“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 246). უარით განრისხებულმა ჭიჭნაომმა, იხილა რა არჩილის „სიმტკიცე უქცეველი“, მისი „საპყრობილესა შეყენება“ ბრძანა. საპყრობილეში წმ. არჩილი „აკურთხევდა ღმერთსა და ითხოვდა შეწევნასა მისგან, რათა მოწყალებითა მისითა ღირს ყოს მიმთხუევად და

მკვდრ-ყოფად ნათელსა დაუსრულებელსა ყოველთა თანა წმიდა-თა, რომელთა ღმრთისათჳს სიკუდილითა უკუდავება მოიგეს“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 246). მაშინ ჭიჭუმ-ასიმის წინაშე წარ-დგა „მთავარი ერთი გარდაბანელი, მიქცეული სარკინოზად“, რომ-ლის ბიძის მკვლელნი (წანარნი) დაუსჯელად დაუტოვებია არჩი-ლის პაპას, ადარნასეს (VII ს.). ახლა მან შური იძია: ასიმს გააგე-ბინა არჩილის ვინაობა და ისიც, რომ არჩილმა იცოდა მამამისისა (სტეფანოზის) და ბიზანტიის კეისრის, ჰერაკლეს (610-641), მიერ დაფლული განძის ადგილი. ასიმმა ამჯერად არჩილს რჯულის შეცვლასთან ერთად ჰერაკლე მეფის საგანძურიც მოსთხოვა, სანაცვლოდ კი მამისეულ განძსა და აღზევებას შეჰპირდა: „უკე-თუ ისმინო ჩემი, და იყოს სამეფო შენი შენდავე... მოიქეც სჯულ-სა ჩემსა, და იქმენ სარკინოზ, და სპასალარ გყო შენ ქუეყანასა ზედა ქართლისასა და მეფე და უფალ ერთა ზედა ქართლისათა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 246).

მეფე არჩილმა არ მიიღო შეთავაზებული წინადადება და ასიმ-თან დიალოგში განსაკუთრებული სულიერი სიმტკიცე გამოავლი-ნა: „ხოლო მე არა დაუტეო უფალი ღმერთი ჩემი, არცა განვყი-დო წარუვალი იგი დიდება მსწრაფლ წარმავალისა ამისთჳს“. მან „აღირჩია სიკუდილი უკუდავებისა მომატყუებელი, შესცვალა მცი-რედისა ჟამისა ესე მეფობა სანუთოსა სიხარულად საუკუნოდ“. მას თავი მოჰკვეთეს. ღამით მივიდნენ „გოდერძიანნი ტბელნი“ და „აზნაურნი მამეანნი“, მოიპარეს მოწამის გვამი და დამარხეს „ნოტკორას, მის მიერ აღშენებულსა ეკლესიასა, ხოლო ცოლმან მისმან მიუბოძა სოფლები მათ, რომელთა მოიღეს გუამი წმიდისა არჩილისი კახეთს შინა სამკვდრებელად“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 247-248).

„არჩილის წამება“ თავდაპირველად ცალკე (დამოუკიდებელი) თხზულების სახით არსებობდა და შემდგომ შეიტანეს „ქართლის ცხოვრებაში“ ჯუანშერის თხრობის გაგრძელებისა და შევსების მიზნით (კეკელიძე 1980: 241-242). ასეთი ვარაუდის საფუძველს იძლევა თხზულების საკუთარი სათაური, მისი ცალკე წიგნად მოხ-სენიება „ქართლის ცხოვრების“ იმ მინაწერში, რომელშიც ლეონტი მროველია დასახელებული, დაბოლოს, ცალკე წიგნად მოხსენი-

ება „ქართლის ცხოვრების“ იმ მინაწერშიც, რომელიც ზემოთ დავიმოწმეთ ჯუანშერზე მსჯელობისას. ყოველივე ამის უგულებელყოფა, „არჩილის წამების“ დამოუკიდებელი თხზულების სახით არსებობის უარყოფა და მისი „მეფეთა ცხოვრების“ ორგანულ ნაწილად მიჩნევა, – აქაოდა წინა ძეგლიდან ამოღებული სიტყვებით იწყებო („და ვითარ გარდაჲდეს წელიწადნი ორმოცდაათნი...“), – მართებული არ ჩანს. როგორც ცნობილია, „ქართლის ცხოვრების“ კრებული შედგენისას რედაქტორები ზოგ რამეს ცვლიდნენ. ბუნებრივია, რედაქციული მუშაობა მეტწილად კრებულში შეტანილ თხზულებათა დასაწყისსა და დასასრულს შეეხებოდა. ასე რომ, ის ფრაზა, რომელიც ახალი ძეგლის დასაწყისში რამდენადმე უჩვეულოდ გამოიყურება, რედაქტორებისა უნდა იყოს.

ლეონტი მროველის „არჩილის წამება“, მართალია, შინარსობრივ-ფაქტობრივი მასალით მდიდარი არ არის, მაგრამ ავტორს, როგორც ჩანს, გამოუყენებია ზეპირგადმოცემები და ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროები. სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ლეონტი მროველის „არჩილის წამებასა“ და ჯუანშერის „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებას“ შორის გარკვეული მსგავსებაა. კ. კეკელიძემ მათ შორის სიტყვიერი თანხვედნილობა შენიშნა და ჯუანშერის შრომა ლეონტი მროველის წყაროდ მიიჩნია. სხვათა შორის, ამის საფუძველზე მან მათიანისეული „არჩილის წამებაც“ დაათარილა. მკვლევარი „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებას“ დაახლოებით 1072-1074 წლებით ათარილებდა, ხოლო ლეონტისეულ „არჩილის წამებას“ მის შემდეგ დაწერილად თვლიდა (კეკელიძე 1980: 238-242; კეკელიძე 1981: 260). მიუხედავად იმისა, რომ ლეონტი მროველის „არჩილის წამება“ არც უხვი ისტორიული ცნობებით გამოირჩევა და არც – მხატვრული ღირსებით, გარკვეულ ინტერესს მაინც იწვევს. მასში კარგადაა ნაჩვენები არჩილ მეფის თავდადება სამშობლოსა და სარწმუნოებისთვის; ავტორი გაურბის მრავალსიტყვაობას და ამბავს ლაკონიურად გადმოგვცემს, ყურადღებას უთმობს გმირის სულიერ განცდებს, ვრცლად გვაცნობს არჩილისა და არაბთა სარდლის დიალოგს, რითაც აძლიერებს დრამატიზმის ელემენტს და ა.შ.

წმ. არჩილის წამება ჯუანშერისა და ლეონტი მროველის თხრობის მიხედვით გადმოცემულია ვახუშტი ბაგრატიონის (1696-1757) თხზულებაში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ (ქართლის ცხოვრება 1973: 125-126). ტექსტის გამომცემლის, ს. ყაუხჩიშვილის სიტყვით, „საქართველოს ისტორიის“ ძველ ნაწილში ვახუშტის მაინცდამაინც დიდი ორიგინალურობა არ გამოუჩენია: არსებული ნუსხების მიხედვით წარმოადგინა შემოკლებული ისტორია XIV საუკუნემდე“ (იქვე იმონებებს მაგალითებს – პარალელური ტექსტები (024-035), თუ როგორ იყენებდა ვახუშტი ლეონტი მროველის, ჯუანშერის, დავით აღმაშენებლისა და თამარის ისტორიკოსთა თხზულებებს, „მატიანე ქართლისას“ და თავისი ისტორიის სხვ. წყაროებს (ქართლის ცხოვრება 1973: 07).

თავისი ნაშრომის დასაწყისში ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა: „შრომა ჩუენი არა მცირე იყო, რომელსა ზედა ვიშრომეთ კინილა წელნი სამნი მარადის წერთა, გამოძიებითა, მატიანეებთა და ცხოვრებათა ძიებითა ... ვიპოვეთ და შემონმებულად ვქმენით, რომელნი მოწმობენ ჩუენთა მატიანეთა და ქრონიკონებთა“ (ქართლის ცხოვრება 1973: 11-12) და იქვე ახსენებს არჩილ მეფესაც. „ამის მიერ და წლის მრიცხუელობით, ვიდრე მონამის არჩილ მეფის სიკუდილისამდე“ (ქართლის ცხოვრება 1973: 9).

აქვე ვიმონებთ მაგალითს, თუ როგორ თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებდა ვახუშტი ბაგრატიონი ჯუანშერის ტექსტს:

ჯუანშერი

„გარდამოვიდა არჩილ ეგრისით და დაჯდა ნაციხარსა ჳიდრისასა... ძმისწული ადარნასე ბრმისა... ითხოვა არჩილისგან... და მისცა შულავერი და არტანი. ამისა შემდგომად მოვიდა არჩილ კახეთად და ყოველთა ტაძრეულთა მისთა მიუბოძა კახეთი, და აზნაურ ყვნა იგინი“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 243).

ვახუშტი ბაგრატიონი

„კუალად არჩილი გარდმოვიდა ნაციხარსა ჳიდრისასა, მუნ მოვიდა მისთანა ადარნასე ბაგრატოვანი ძმისწული ადარნასე ბრმისა, ითხოვა ყმობა მკჳდრობისა და მისცა არჩილ შულავერი და არტანი; შემდგომად მოვიდა კახეთს და მიუბოძა ტაძრეულთა თჳსთა კახეთი და აზნაურ ჳყვნა“ (ქართლის ცხოვრება 1973: 125).

თავის მხრივ, წმ. არჩილ მეფის ისტორიისა და მისი მოწამებრივი აღსასრულის ვახუშტი ბაგრატიონისეული აღწერა დაედო საფუძვლად იოანე ბაგრატიონის (1768-1830) ნაშრომს „ისტორია ქართლისა“, რომელიც „კალმასობაშია“ ჩართული (H-2134), აგრეთვე, თეიმურაზ ბაგრატიონის (1782-1846) თხზულებას „ისტორია დაწყებითგან ივერიისა“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1848: 234-273).

მას შემდეგ, რაც „არჩილის წამება“ „ქართლის ცხოვრებაში“ შეიტანეს, ტექსტმა განსაკუთრებული ინტერესი გამოიწვია, რასაც თვალნათლივ ადასტურებს მისი შემცველი ხელნაწერების სიმრავლე. მატიაწისეულმა „არჩილის წამებამ“ საკმაო გავლენა მოახდინა გვიანი ხანის ქართული ჰაგიოგრაფიის განვითარებაზე, კერძოდ, ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილისა და ანტონ ბაგრატიონის თხზულებებზე.

„არჩილის წამების“ ვრცელი რედაქცია – „შესხმა და წამებად წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არჩილისი, მეფისა მის ქართველთასა, რომელი იყო ნათესავი და ტომი ხუასროვანთა სპარსთა მეფისა და იწამა ქართლს შინა ჭიჭუმ მძლავრისა მიერ, რომელსა ეწოდა ასიმ“ – სრული სახით გამოაქვეყნეს მ. ჯანაშვილმა, ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიამ (ჯანაშვილი 1900: 253-292; ძეგლები 1989: 95-108), შემოკლებით – ს. ყუბანეიშვილმა (ყუბანეიშვილი 1946: 247-252). მისი ავტორი – ბესარიონ ბარათაშვილ-ორბელიშვილი – სამღვდელო პირი იყო, ერთხანს მოღვაწეობდა გარეჯის უდაბნოში, იოანე ნათლისმცემლის მონასტერში, 1724 წელს მიიღო კათალიკოსობა, გარდაიცვალა 1737 წელს.

ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილი მრავალმხრივ მნივნობრულ-საგანმანათლებლო საქმიანობას ეწეოდა (კეკელიძე 1980: 349-354; ქავთარია 1959: 75-113; ქავთარია 1965: 57-58; ქავთარია 1977: 26-29; 60-80; 171-202 და შმდ.). მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ჰაგიოგრაფიული თხზულებანი: „მარტვილობანი“ რაჟდენისა, არჩილ მეფისა, ლუარსაბ მეფისა, ბიძინა ჩოლოყაშვილისა, შალვა და ელიზბარ ერისთავებისა და „დაძინებად“ ისე წილკნელისა. მართალია, ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის მოღვაწეობა ჰაგიოგრაფიის სფეროში ცნობილი

იყო, ამას არაერთი ძველი ავტორი – მწერალი თუ მეცნიერი (ანტონ ბაგრატიონი, ი. ბაგრატიონი, დ. ჩუბინაშვილი, პ. იოსელიანი, მ. საბინინი, ე. თაყაიშვილი, ა. ხახანაშვილი და სხვ.) აღნიშნავდა, მაგრამ ნათელი არ იყო, თუ კონკრეტულად რა დაწერა მან. მეტიც – მის ზოგიერთ თხზულებას XII საუკუნით ათარიღებდნენ. ასეთ მცდარ დათარიღებას ვერც „არჩილის წამება“ გადაურჩა. მართალია, „არჩილის წამების“ (გვიანდელი რედაქციის) ავტორად ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილს ჯერ კიდევ მ. საბინინი ასახელებდა (საბინინი 1873: 83, შენ. 11; საბინინი 1882: 332, შენ. 2), მაგრამ ამ ნაწარმოებს, ჩვეულებრივ, XII საუკუნის მეტაფრასულ ძეგლად აცხადებდნენ. საკითხი საბოლოოდ გაარკვია მ. ქავთარიამ, რომელმაც გამოავლინა დასახელებულ ძეგლთა შემცველი ბესარიონისეული ხელნაწერი (S №3267) და გამოსცა კიდევ (ძეგლები 1989: 95-108). დღეს საკამათო აღარაა, რომ „არჩილის წამების“ ვრცელი რედაქცია ეკუთვნის ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილს, რომელიც არის არა XII, არამედ XVII ს. დასასრულისა და XVIII ს. პირველი ნახევრის მოღვაწე.

„არჩილის წამების“ ვრცელი რედაქციის ავტორი კარგად იცნობდა და იყენებდა ჯუანშერის, ლეონტი მროველისა და სხვათა თხზულებებს. არჩილის თავგადასავალს იგი ძირითადად ჯუანშერის თხრობის საფუძველზე გადმოგვცემს, ხოლო საკუთრივ წამებას ლეონტი მროველის წიგნის მიხედვით აღწერს. მართალია, ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის თხზულება ტექსტობრივად არ ემთხვევა ჯუანშერის წიგნს, მაგრამ ფაქტებს თანამიმდევრულად იმეორებს. კერძოდ, ჯუანშერის წიგნიდანაა ამოღებული ცნობები მურვან ყრუს შემოსევაზე, თხრობა მირისა და არჩილის შესახებ, აღწერილობა მათი დასავლეთ საქართველოში გახიზვნისა და მურვან ყრუს ლაშქრობისა, ლეგენდარული ცნობები ღვთისმშობლის გამოცხადებისა და მდინარეთა ადიდების შესახებ და სხვ. აქა-იქ მცირე ლექსიკური თანხვედნილობაც შეინიშნება. დავიმოწმებთ ორიოდ ფრაგმენტს ჯუანშერისა და ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის თხზულებებიდან:

ჯუანშერი

ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილი

„ვერვინ შემძლებელ იყო წყობად
ყრუსა“ (ქართლის ცხოვრება 1955:
235).

„ვერვინ შემძლებელ იყო წინა-
დადგომად“ (ძეგლები 1989: 98).

„შემუსრნა ყოველნი“
(ქართლის ცხოვრება 1955: 234).

„შემუსრნა ყოველივე“
(ძეგლები 1989: 98).

„მცირედ ტაძრეულისა მათისა“
(ქართლის ცხოვრება 1955: 237).

„მცირედითა ტაძრეულითა კაცი-
თა“ (ძეგლები 1989: 99).

რაც შეეხება ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის ტექსტის მიმართებას ლეონტი მროველის „არჩილის წამებასთან“, აქ განსხვავებული ვითარებაა. მათ შორის შეინიშნება არამართო შინაარსობრივი სიახლოვე, არამედ ფრაზეოლოგიური თანხვედნილობაც; „არჩილის წამების“ ვრცელ რედაქციაში ბჭრი ადგილი ლეონტი მროველის წიგნიდანაა გადატანილი. ნათქვამის საილუსტრაციოდ დავიმოწმებთ ერთ მონაკვეთს ორივე ტექსტიდან:

ლეონტი მროველი

ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილი

„და ვითარ გარდაცდეს წელიწადნი ორმოცდაათნი, კუალად მოვიდა ჭიჭნაუმ, ძე მოჰამედისი, მოაოჯრა და შემუსრა ყოველი შენებული ქართლისა, და მიმართა შესლვად კახეთად, რათამცა მოაოჯრა და ყოვლითურთ უმკჯდრო ყო (ქართლის ცხოვრება 1955: 245).

„შემდგომად ამისა წარცდეს რად ორმოცდაათნი წელნი, კუალად მოვიდა უსჯულომ ჭიჭუმ, რომელსა ეწოდა ასიმ, იგიცა ნათესავი მოჰამედისი. მანცა მოაოჯრა და შემუსრა ყოველი სიმაგრენი ქართლისანი და ეკლესიათა იწყო ქცევად და ოჯრებად. და მიჰმართა შესლვად კახეთად, რადთამცა მოაოჯრა იგიცა და უმკჯდრო ყო (ძეგლები 1989: 99).

და იყო შიში დიდი მეფეთა და მთავართა და ყოვლისა ერისა, და არა შემძლებელ იყვნეს წინააღმდეგმად: რამეთუ რადთგან განერყუნა ქუეყანა ესე ყრუსა, დაღაცათუ გარდავლნა ჟამნი მრავალნი მშვდობით, არლარა მოგებულ იყო კუალსა თვსსა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 245).

და იყო შიში დიდი მეფეთა და მთავართა ზედა და ყოვლისა ერისა, რამეთუ ვერვინ შემძლებელ იყო წინააღმდეგმად. რამეთუ ვინადთგან განერყუნა ყრუსა მას. დაღათუ გარდაევლნეს ჟამნი მრავალნი მშვდობით, არამედ არლარა მოგებულ იყო კუალსა თვსსა“ (ძეგლები 1989: 99-100).

ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის თხზულება ლეონტი მროველის ნიგნზე ვრცელია. ავტორმა ლეონტი მროველის თხრობა შეავსო ჯუანშერის მიერ შემონახული ცნობებით და განავრცო საღვთისმეტყველო მსჯელობითა და მრავალსიტყვაობით. მასში არ გვხვდება არც ერთი ახალი შინაარსობრივ-ფაქტობრივი ხასიათის ცნობა. მართალია, ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის თხზულების მ. ჯანაშვილისეულ გამოცემაში იხსენიება არჩილის ცოლის სახელი და-რია (ჯანაშვილი 1900: 290), მაგრამ, როგორც ს. ყუბანეიშვილმა გა-არკვია, ეს სახელი მხოლოდ ერთ ხელნაწერში გვხვდება და ისიც სხვა ხელითა და სხვა მელნითაა ჩანერილი (ყუბანეიშვილი 1946: 252). ასე რომ, ისიც არ ეკუთვნის ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილს.

XVIII საუკუნეში წმ. არჩილის თავგადასავალი ერთხელ კიდევ აღწერა კათალიკოსმა ანტონ ბაგრატიონმა (1720-1788). მან ძველი ისტორიულ-ჰაგიოგრაფიული ძეგლების საფუძველზე შეადგინა ქართველ მოღვაწეთა „ცხოვრება-წამების“ ნიგნების მოზრდილი კრებული – „მარტირიკა“, რომელშიც შეტანილია არჩილის თავგადასავლის შემცველი თხზულება სათაურით: „შესხმა და მოთხრობა ლუანლთა და ვნებათა წმიდისა დიდისა მონამისა არჩილ მეორისა, მეფისა ყოვლისა ზემოდსა და ქუემოდსა საქართუელოდსა და აფხაზეთისა, ხოსროვანისა, ქმნილი ანტონისგან არხიეპისკოპოსისა ყოვლისა ზემოდსა საქართუელოდსა დავით-ბაგრატოვანისა“ (ძეგლები 1980: 67-83).

საკმარისია გადავიკითხოთ ანტონ ბაგრატიონის დასახელებული თხზულება, რომ ცხადი გახდეს მისი წყაროები. ანტონი წერს, რომ მან გამოიყენა სასულიერო-საეკლესიო ხასიათის ძეგლები

(სახელდობრ, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები – ფსალმუნი, სახარება და ა. შ.; ევსევი კესარიელის ნაწარმოები და სხვ.), „ქართლის ცხოვრება“ (იგი საგანგებოდ აღნიშნავდა: „მომზრახობენ მეისტორიენი ძუელთა მათიანეთა ჩუენთანი“, „ესრეთ წერილ არს ძუელთა შინა მათიანეთა ჩუენთა“, „მომზრახობენ ამისთჳს ძუელნი მათიანენი ჩუენნი“, „იტყჳს ძუელი მათიანე ჩუენი“, „იტყჳან ძუელნი მათიანენი ჩუენნი“ და სხვ.) და, აგრეთვე, ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის ზემოგანხილული თხზულება („იტყჳს ნეტარი ბესარიონ“, „ჰსწერს ნეტარი ბესარიონ“ და სხვ.). იმის საჩვენებლად, თუ როგორ იყენებდა ანტონ ბაგრატიონი ლეონტი მროველის „არჩილის წამებას“, დავიმოწმებთ ნაწყვეტებს:

ლეონტი მროველი

„არჩილ განიზრახა გონებასა თჳსსა, სიმჴნითა გულისა მისისათა, რათა მივიდეს და ნახოს, და ითხოვოს მისგან მშჳდობა ქუეყანისა და დაცვა შეურყეველად ეკლესიათა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 245).

„შეაყენეს საპყრობილესა, აკურთხევდა ღმერთსა და ითხოვდა შეწევნასა მისგან, რათა მოწყალებითა მისითა ღირს-ყოს მიმთხუევად და მკჳდრ-ყოფად ნათელსა დაუსრულებელსა ყოველთა თანა წმიდათა, რომელთა ღმრთისათჳს სიკუდილითა უკუდავება მოიგეს“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 246).

ანტონ ბაგრატიონი

„მომზრახობენ უკუე ამისთჳს ძუელნი მათიანენი ჩუენნი: „განიზრახაო წმიდამან არჩილ გონებასა შინა თჳსსა, სიმჴნითა გულისა მისისათა, რათა მივიდესმცა და ჰნახოს ჭიჭუმ და ითხოვოს მისგან მშჳდობაჲ ქუეყანისა თჳსისა და დაცუაჲ შეურყეველად ეკლესიათა“ (ძეგლები 1980: 79).

„იტყჳს ძუელი მათიანე ჩუენი: „შეიყენაო წმიდა იგი საპყრობილესა, აკურთხევდა ღმერთსა და ითხოვდა მის მიერსა შეწევნასა, რათა მოწყალებითა მისითა ღირს-იქმნესმცა მიმთხუევად მკჳდ-ყოფად ნათლისა დაუსრულებელისად ყოველთა თანა წმიდათა, რომელთა ქრისტესთჳს სიკუდილითა უკუდა-ვებაჲ მოიგეს“ (ძეგლები 1980: 82).

ტექსტის ბოლოს ანტონ ბაგრატიონი წერს: „აღწერა უკუე ღვაწლი წამებითი წმიდისა ვინმე ფრიად მცირედ, რამეთუ ესრეთ წერილს არს ძუელთა შინა მატიანეთა ჩუენთა. და კუალად ძუელთა შინა მატიანეთა მოთხრობილ არს ჯუანშერისგან ჯუანშერიანისა, რომელი იყო ნათესავი წმიდისა ძეთაგან რევ, ძისა მირიანისთა. ხოლო შემდგომად სანატრელმან ბესარიონ მამათავარმან ჩუენმან უერცელესად“ (ძეგლები 1980: 84).

როგორც დამოწმებული ადგილიდან ჩანს, ანტონ ბაგრატიონი სრულებით არ იხსენიებდა ლეონტი მროველს (თუმცა კი იყენებდა მის წიგნს), ხოლო ავტორად „ქართლის ცხოვრების“ იმ ნაკვეთისა, რომელსაც ესესხებოდა, ასახელებდა ჯუანშერ ჯუანშერიანს. რაც შეეხება იმას, თუ როგორ იყენებდა ანტონ ბაგრატიონი ჯუანშერის თხზულებას არჩილის თავგადასავლის გადმოცემისას, დავიმოწმებთ ერთ მონაკვეთს.:

ჯუანშერი

„ეჩუენა მას ღამესა არჩილს ანგელოზი უფლისა, რომელმან რქუა მას: „წარვედით და ეწყუენით აგარიანთა, რამეთუ მიმივლენია მათ ზედა გუემა სასტიკად მომსრველი, კაციტგან მიპირუტყუთამდე“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 237).

ანტონ ბაგრატიონი

„ხოლო მომზრახობენ მეისტორიენი ძუელთა მატიანეთა ჩუენთანი, ვითარმედ „ეჩუენაო ანგელოზი უფლისა არჩილს ღამესა მას და ეტყოდა: „წარვედით და ჰბრძოდით აგარიანთად, რამეთუ მივავლინეთ მათ ზედა წყლულეზანი სასტიკნი აღსპობად კაციტგან მიპირუტყუთამდე“ (ძეგლები 1980: 71).

მთელი ფაქტობრივი ხასიათის მასალა [მურვან ყრუს ლაშქრის შემოსვლა, მირისა და არჩილის აფხაზეთს ლტოლვა და ანაკოფიის ციხეში გამაგრება; არჩილის საუბარი ძმასთან და ბრძოლისაკენ მოწოდება იმის იმედით, რომ „თუ ენების ღმერთსა, ერთითა იოტოს ათასი და ორითა ბევრი“ (ჯუანშერი) – „თუ ... ენებოს ღმერთსა, ერთმან ჩუენგანმან წარიქციოს ათასი და ათასმან ბევრეული“ (ანტონ ბაგრატიონი); ლოცვა-ვედრება ღვთის-

მშობლის ხატის წინაშე და დახმარების თხოვნა; ქართველთა ბრძოლა მომხდურ მაჰმადიანებთან, მირის დაჭრა და გარდაცვალება, მისი დაკრძალვა „მცხეთას, ზემოსა ეკლესიასა, შესავალსა კარისასა“ (ჯუანშერი) – „მცხეთას, ზემოსა ეკლესიასა, შესავალსა ბჭეთასა“ (ანტონ ბაგრატიონი) და სხვ.] ანტონ ბაგრატიონს აღებული აქვს ჯუანშერის თხზულებიდან, მაგრამ გამოყენებული აქვს აგრეთვე ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის ნაწარმოებიც. ამით აიხსნება „მარტირიკაში“ ორი ავტორის – ჯუანშერისა და ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის ცნობების შერწყმა. მაგალითად, ჯუანშერი მურვან ყრუს ასე წარმოგიდგენს: „მოინია ამირა აგარიანი ქართლად, რომელსა ერქვა მურვან ყრუ, ძე მომადისი, რომელი წარმოველინა ეშმის, ამირ-მუმლსა ბაღდადელსა, ძესა აბდალ-მელიქისსა, ნათესავისაგან ამათისა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 233). არსებითად ამ ცნობებს იმეორებს ანტონ ბაგრატიონი (რამდენადმე შეცვლილი სახით): „მურუან, დისწული ბილნისა მახმედისი, წარმოველინი ამირ-მუმლისაგან, მეფისა ბაღდადელისა, რომელი იყო ძე აბდალ-მელიქისა, ნათესავი ბილნისა მახმედისავე, მოინია კერძოთა საქართველოდსა და აფხაზეთისათა“ (ძეგლები 1980: 69). ცნობა იმის შესახებ, რომ მურვან ყრუ მახმედის (მოჰამედის) დისწული იყო, ანტონ ბაგრატიონს აღებული უნდა ჰქონდეს ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილისაგან (ყუბანეიშვილი 1946: 249).

საერთოდ, ანტონ კათალიკოსს, როგორც ჩანს, განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჰქონდა ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილის შემოქმედებისადმი. როგორც აღნიშნულია, „ანტონი უერთგულესი მიმდევარია ბესარიონ ორბელიშვილის ლიტერატურული ტრადიციებისა. იგი სათანადოდ აფასებს მას და ერთგვარად პოპულარიზაციასაც კი უწევს. ანტონი „მარტირიკისათვის“ ვრცლად დაესესხა სწორედ ბესარიონს და მისი მონაცემები გაიზიარა და უმრავლეს შემთხვევაში ყველაზე სანდოდ მიიჩნია“ (ძეგლები 1980: 489). ანტონ კათალიკოსი თავის „წყობილსიტყვაობაში“ ბესარიონ ბარათაშვილ-ორბელიშვილის შესახებ წერდა: „საქართველოს შინა წამებულთა მეფეთა, მთავართა ანუ სხვათა მოწამეთათვის თქმულნი, პოვნილ იყუნეს და თქმულ პირველ ბესარიონის მიერ, ყოველთა ზემოდსა საქართუწლოდსა მამამთავრისასა“ (ქავთარია

1977: 26) და ტექსტის მეშვიდე თავში – „ქართველთა სიბრძნის-
მოყუარეთა კაცთა მწიგნობართა“ – ხოტბას ასხამდა მას:

ბესარიონმან – კაცმან მაღალ-გონებამ,
მონაზონებრთა შრომათაგან ნეტარმან,
ჰმწყსა ეკლესია ქრისტესი წესიერად;
სიტყვთ მგელთაგან სიტყვთა ჰმწყსიდა სამწყსოს,
ლათინთ მეხ-ექმნა მზე სამწყსოდსა თჳსისა.

ქადაგებანი შენნი, ნეტარ მამაო,
წრფელნი ნაუბნი, გარნა მსგავსებნი პავლეს,
ქართველთ წმიდათა „მოთხრობა-ისტორია“
მაჯსოვან, რომელ სანად იყვნეს მსმენელთა.
თან-წესებულ ხარ გუნდთა მოციქულთასა.
(ანტონ ბაგრატიონი 1980: 225).¹

წმ. არჩილის ხსენება გვხვდება აგრეთვე ანტონ ბაგრატიონის „წყობილსიტყვაობაში“. როგორც ცნობილია, „წყობილსიტყვა-ობის“ მეორე – ისტორიული – ნაკვეთი შეიცავს ქართველი წმინ-დანების, მეფეების, კათალიკოს-პატრიარქების, ეპისკოპოსთა, მეცნიერთა და მწერალთადმი მიძღვნილ ლექსებს. ამ ნაკვეთის მეხუთე ნაწილი – „თჳს ქართველთა წმიდათა“ – 143 სტროფი-საგან შედგება, ეთმოზა ქართველ წმინდანებს, დაყოფილია ცა-მეტ თავად და წარმოადგენს საგალობელთა კრებულს. ლექსები განლაგებულია კალენდარულად, თვეების მიხედვით. ამ ნაწილში შექებულია ოცდაათი წმინდანი. „თთუესა ივნისსა 21“, ერთად იხ-სენიება ორი წმინდანი – არჩილი (არჩილ II ხოსროვანი, ქართლის მეფე-ერისმთავარი 668-718 წწ.) და ლუარსაბი (ლუარსაბ II, ქართლის მეფე 1606-1615 წწ.). ამ თავის (VIII თავი) სათაურია: „თჳს

1 სხვათა შორის, ანტონი ბესარიონ ორბელიშვილის თხზულებიდან (რო-მელიც ადრე XII ს. ძეგლად იყო მიჩნეული) იმონმებს ადგილს და მიუთითებს მის ავტორს – ბესარიონ ორბელიშვილს. სწორედ ამ ცნობის (და სხვა მა-სალების) მიხედვით გახდა ცნობილი, რომ ბესარიონს ეკუთვნის არჩილის „წამების“ პირველი ვრცელი მეტაფრასული რედაქცია და რომ იგი გვიან-ფეოდალური ხანის ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ნიმუშია (ძეგლები 1980: 488).

წმიდათა დიდებულთა მონამეთა საქართველოდსა მეფეთა – არჩილ და ლუარსაბისა“. ანტონ კათალიკოსი არჩილ მეფის შესახებ წერდა:

არჩილ ბრძენ საღმრთო
ყოვლად ზე მნათობ,
ორ უმცხინვარეს,
ვინ ვნება საღმრთო
ლომებრ კადნიერ,

არჩილ ხატ-იგავ
დიდად მცნებელი,
დიდ სახელ მპოვნელ
იმასთან ბრძენი...

(ანტონ ბაგრატიონი 1980: 224)

ამ საკითხთან დაკავშირებით მ. ქავთარია აღნიშნავს: „XVIII საუკუნის ლიტურგიკული ძეგლების უმრავლესობაში (A-III, A-379, A-1093, A-15, S-1097 და სხვ.) არჩილ მეფისა და ლუარსაბის ხსენება ერთადაა და წარმოდგენილია 20 მარტს. მათი სახელების გაერთიანება და ხსენების ერთ დღეზე განწესება XVII საუკუნის მიწურულში თუ XVIII საუკუნის დამდეგს უნდა მომხდარიყო. ამავე პერიოდის ჰაგიოგრაფ-მწერლებმა ამ ორი მეფე-მონამის ცხოვრება და მონამებრივი აღსასრული ცალ-ცალკე აღწერეს. ანტონმა არჩილ მეფის ხსენება (ლუარსაბ მეფესთან ერთად) 21 ივნისს გადაიტანა და მთელი განგება – ჰიმნოგრაფიული ნაწილი თვითვე შეადგინა და შეიტანა თავის სადღესასწაულოში (S-1464). არჩილის „ნამება“ „მარტირიკაში“ რიგით მესამეა, ქეთევან დედოფლისა და ლუარსაბ მეფისადმი მიძღვნილი თხზულებების მომდევნო“ (ძეგლები 1980: 485). სწორედ ამ რიგით შეიტანა ანტონმა არჩილისა და ლუარსაბის სახელების მოხსენიება 21 ივნისს და ამ დღეს იხსენიებიან ისინი ამჟამადაც.

„წყობილსიტყვაობის“ მეექვსე ნაწილში – „თვს ქართველთა რომელთამე მეფეთა ჩინებულთა“ – წმ. არჩილის შესახებ ვკითხულობთ:

არჩილ სასურველ არს, ვითა იოსია,
სიმართლით მსლველი, სხუა ვინმე ეზეკია,
ქრისტეს თვს შორის ცხოველ-მყოფი, სხუა პავლე,
მეფეთა შორის ჩუენთა მარტულ დასაბამ,
შუენიერ ხატით, ულამაზეს გონებით.

არჩილ მეორემ ზედ-წოდებით ორგუარად
სახელით ხოლო და თანად მარტულობით,
პირად-პირადნი კეთილობათა გუარნი
ანგელოსებრნი ღმრთისადმი ტრფიალებით,
ხოლო კაცებრნი სავსედ დასდენა თვს შორის.

მონარხიითსა საყდარსა ვახტანგისსა
ღირსად ენაცვლა არჩილ, რათა ორთავე
გვრგვინთა მისთა მიმღებელი განბრწყინდეს
მრჩობლსა სოფელსა მზისა უმცხინვარესად,
სიბრძნის-მოყუარე მეფე, მარტული დიდი.

შენ გშუენის, არჩილ. გვრგვინი ყუავილედი,
შენ – ვარდსა ველის, შროშანსა ლელეთასა!
შენ ჰრეცხე სპეტაკ სამოსელი შვილების
სისხლითა ღმრთისა კრავისადათა უწმიდეს;
ხოლო სდგა მისსა წინაშე მძლე საყდარსა.

(ანტონ ბაგრატიონი 1980: 234-235)

ამ ლექსის უკანასკნელი (559-ე) სტროფი კი ანტონ ბაგრატიონს ეპიგრაფად წარუმძღვარებია „მარტირიკაში“ გამოქვეყნებული „არჩილის წამების“ ტექსტისათვის:

შენ კასიაებ, ბალასან კინამოებ.
მირონ არომატ, წარმოცლილ ნელსაცხებლებ.
ყარამფილ ვარდებ, იაკოსტ ყაყაჩოებ.
რტო კიპაროსებ, ია შაშპრა სოსანებ.
ხოლო წალკოტებ, მრავალ-ყუავილიერებ.

(ძეგლები 1980: 67)

ანტონ კათალიკოსის მიერ შედგენილ ახალი რედაქციის სად-
ლესასწაულოში, რომელშიც მსოფლიო ეკლესიის წმინდანებთან
ერთად ქართველი წმინდანებიც იხსენიებიან, შემონახულია ან-
ტონის დაწერილი „ქართველ წმინდა მეფეთა საგალობლები, კერ-
ძოდ, არჩილისა და ლუარსაბის ორი ცხრაოდიანი კანონი (არ-
ჩილსა და ლუარსაბს ერთად ეძღვნება ორივე კანონი)... არჩილისა
და ლუარსაბის (21 ივნისი) – მრჩობლსა უგალობ წმიდათა ვარ-
სკულავთა; არჩილისა და ლუარსაბის მეორე კანონი (21 ივნისი) –
ორმზეობასა ვაქებ მარტვლთასა ანტონი“ (ტატიშვილი 2017: 114-
116).

პ. ინგოროყვას სიტყვით, არჩილ მეორე იყო „გორგასლიანთა
ძველი ეროვნული დინასტიის უკანასკნელი დიდი წარმომადგე-
ნელი, რომელმაც განაახლა ძველი ერთიანი იბერიის სახელმწი-
ფოებრივი ტრადიცია იმითაც, რომ მან მიიღო „ქ ა რ თ ვ ე ლ -
თ ა მ ე ფ ი ს“ ტიტული. მიღება „ქართველთა მეფის“ ტიტულისა,
რომელსაც აღარ ატარებენ საქართველოს მფლობელი მთავრები
ამის წინარე ორი საუკუნის განმავლობაში (მე-6 საუკუნიდან
– მე-8 საუკუნემდე), – ეს ნიშნავდა საქართველოს სახელმწიფო-
ებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის დეკლარირებას“ (ინგო-
როყვა 1954: 32).

დამოწმებანი:

აბულაძე 1953: „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომხური თარგმანი. ქართული
ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოს-
ცა ილ. აბულაძემ. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. 1953.

ანტონ ბაგრატიონი 1980: ანტონ ბაგრატიონი. *წყობილსიტყვაობა*. გამოსა-
ცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლო-
ლაშვილმა. თბილისი: მეცნიერება, 1980.

ბროსე 1849: ბროსე მ. *ქართლის ცხოვრება*. დასაბამითგან მეათცხრამეტე
საუკუნემდის, თარგმნილი და გამოცემული მ. ბროსე. I. სანკტპეტერბურლი:
1849.

ბროსე 1851: Brosset M. *Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie
depuis l'antiquité jusqu'en 1469* de J.-C., St.-P.: 1851.

ბროსე 1895: ბროსე მ. *საქართველოს ისტორია*. I. ტფილისი: 1895.

ბროსე 1898: ქართლის ცხოვრება, დასაბამითგან მეათცხრამეტე საუკუნემდის. ტ. I. ნიგნი II. მეორე გამოცემა ზ. ჭიჭინაძისა. თბილისი: 1898.

გაბიძაშვილი 1968: გაბიძაშვილი ე. „შესავალი [ნერილი]“. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. IV. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება, 1968.

გრიგოლია 1954: გრიგოლია კ. ნარკვევები საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობიდან. I. ახალი ქართლის ცხოვრება. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1954.

თაყაიშვილი 1906: ქართლის ცხოვრება. მარიამ დედოფლის ვარიანტი. გამოცემული ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით. თბილისი: ქმნ-კგ საზოგადოების გამოცემა, 1906.

თაყაიშვილი 1933: თაყაიშვილი ე. პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერები და ოცი ქართული საიდუმლო დამწერლობის ნიშანი. პარიზი: 1933.

თეიმურაზ ბაგრატიონი 1848: ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, ესე იგი გიორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველოდსა. ქმნილი საქართველოს მეათცხრამეტე მეფის გიორგის ძის თეიმურაზისაგან. სანკტებერბურლი: 1848.

ინგოროყვა 1941: ინგოროყვა პ. ლეონტი მროველი, ქართველი ისტორიკოსი „ჰამბავთა-მწერალი“ მე-8 საუკუნისა. ენიშკის მოამბე. X (1941).

ინგოროყვა 1954: ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე. თბილისი: საბჭოთა მწერალი, 1954.

ინგოროყვა 1978: ინგოროყვა პ. „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა“. თხზულებათა სრული კრებული (შვიდ ტომად). IV. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1978.

კალენდარი 2019: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2019.

კეკელიძე 1945: კეკელიძე კ. „ნინოს ცხოვრების“ მატანიანესული რედაქციის ავტორი“. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. II. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1945.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. „იოანე ქართველის კალენდარი“. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. V. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამოცემა, 1957.

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

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. II. თბილისი: მეცნიერება, 1981.

ლექსიკონი 2007: *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი*. ავტორ-შემდგენელი: ე. გაბიაშვილი (ხელმძღვანელი), მ. მამაცაშვილი, ა. ლამბაშიძე. თბილისი: 2007.

პეჩი 1985: Pätsch G. Leonti Mroweli: Das Martyrium des heiligen und rühmeneswerten Blutzeugen Artschil, der König von Kartli war. Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien, 300-1200. Herausgegeben von Gertrud Pätsch. Leipzig: 1985.

საბინინი 1873: Сабинин М. П. *Полное жизнеописание святых грузинской церкви*. III. Составил и перевёл с грузинских подлинников М. П. Сабинин. Санкт-Петербург: 1873.

საბინინი 1882: საბინინი მ. *საქართველოს სამოთხე*. სრული აღწერა ლუანლოთა და ვენებათა საქართველოს წმიდათა. შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ. პეტერბურლი: 1882.

ტატიშვილი 2017: ტატიშვილი ქ. *ქართველი წმინდანები ანტონ I კათალიკოსის ჰიმნოგრაფიაში*. „მრავალთავი“ (ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი). 25. 2017.

ტომსონი 1996: Leonti Mroveli: *The martyrdom of Arcil, king of kartli*. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles (The original Georgian texts and the Armenian adaptation). Translated with Introduction and Commentary by Robert W. Thomson. *Rewriting Caucasian History*. Oxford: 1996.

ქავთარია 1959: ქავთარია მ. *ბესარიონ ორბელიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა*. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე. I (1959).

ქავთარია 1965: ქავთარია მ. *დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა*. თბილისი: მეცნიერება, 1965.

ქავთარია 1977: ქავთარია მ. *ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან (XVII-XVIII სს.)*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1977.

ქართლის ცხოვრება 1942: *ქართლის ცხოვრება*. ანა დედოფლისეული ნუსხა. ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია-ისტორიის ინსტიტუტი, 1942.

ქართლის ცხოვრება 1955: *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. I. თბილისი: სახელგამი, 1955.

ქართლის ცხოვრება 1973: *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. IV. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1973.

ყუბანიშვილი 1946: ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. I. შედგენილი ს. ყუბანიშვილის მიერ. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1946.

ძეგლები 1967: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. II (XI-XV სს.). დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება, 1967.

ძეგლები 1980: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. VI. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიამ. თბილისი: მეცნიერება, 1980.

ძეგლები 1989: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. V. დასაბეჭდად მოამზადეს, გამოკვლევა, ბიბლიოგრაფია, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიამ. თბილისი: მეცნიერება, 1989.

ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ივ. თხზულებანი (თორმეტ ტომად). ტ. VIII (ტომის რედაქტორი მ. ლორთქიფანიძე). თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1977.

ჯანაშვილი 1900: ჯანაშვილი მ. ქართული მწერლობა. I. ტფილისი: 1900.

მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. **წამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არჩილისა.** // ქართლის ცხოვრება. დასაბამითგან მეთატყხრამეტე საუკუნემდის, თარგმნილი და გამოცემული **მ. ბროსე**. I. სანკტპეტერბურლი: 1849, გვ. 181-184.
2. **წამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არჩილისი, რომელი იყო მეფე ქართლისა.** // **საბინინი მ.** საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერად ლუანლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა. შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული **მ. საბინინის** მიერ. პეტერბურლი: 1882, გვ. 331-332.
3. **შესხმად და წამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არჩილისი, მეფისა მის ქართველთამსა, რომელი იყო ნათესავი და ტომი ზუასროვანთა სპარსთა მეფისა და ინამა ქართლს შინა ჭიჭუმ მძღავრისა მიერ, რო-**

- მელსა ეწოდა ასიმ. // ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. I. შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1946, გვ. 247-252.
4. **ნამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არჩილისი, რომელი იყო მეფე ქართლისა.** // ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. I. თბილისი: სახელგამი, 1955, გვ. 245-248.
 5. **ნამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არჩილისი, რომელი-ესე იყო მეფე ქართლისა.** // ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. II (XI-XV სს.). დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება, 1967, გვ. 208-212.
 6. **ნამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არჩილისი, რომელი-ესე იყო მეფე ქართლისა.** // ქართლის ცხოვრება. მთავარი რედაქტორი რ. მეტრეველი. თბილისი: მერიდიანი, 2008, გვ. 181-184.
 7. **Полное жизнеописание святых грузинской церкви.** III. Составил и перевёл с грузинских подлинников М. П. Сабинин. Санкт-Петербург: 1873, гв. 71-84.
 8. **Brosset M.** Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'en 1469 de J.-C., St.-P.: 1851, гв. 253-256.
 9. **Leonti Mroveli.** Das Martyrium des heiligen und rühmten Blutzugen Artschil, der König von Kartli war. // Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien, 300-1200. Herausgegeben von Gertrud Pätsch. Leipzig: 1985. гв. 318-322.
 10. **Leonti Mroveli.** The martyrdom of Arcil, king of kartli. // The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles (The original Georgian texts and the Armenian adaptation). Translated with Introduction and Commentary by Robert W. Thomson. Rewriting Caucasian History. Oxford: 1996. гв. 251-255.

ბ) ლიტერატურა

1. **ანტონ ბაგრატიონი.** წყობილსიტყვაობა. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა. თბილისი: მეცნიერება, 1980.

2. **ბროსე მ.** ქართლის ცხოვრება. დასაბამითგან მეათცხრამეტე საუკუნემდის, თარგმნილი და გამოცემული მ. ბროსე. I. სანკტპეტერბურლი: 1849.
3. **ბროსე მ.** საქართველოს ისტორია. I. ტფილისი: 1895.
4. **გაბიძაშვილი ე.** შესავალი [წერილი]. // ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. IV. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება, 1968.
5. **გრიგოლია კ.** ნარკვევები საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობიდან. I. ახალი ქართლის ცხოვრება. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1954.
6. **თაყაიშვილი ე.** პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერები და ოცი ქართული საიდუმლო დამწერლობის ნიმუში. პარიზი: 1933.
7. **თეიმურაზ ბაგრატიონი.** ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, ესე იგი გიორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველომსა. ქმნილი საქართველოს მეათცხრამეტე მეფის გიორგის ძის თეიმურაზისაგან. სანკტპეტერბურლი. 1848.
8. **ინგოროყვა პ.** ლეონტი მროველი, ქართველი ისტორიკოსი „ჰამბავთა-მწერალი“ მე-8 საუკუნისა. // ენიმკის მოამბე. X (1941).
9. **ინგოროყვა პ.** გიორგი მერჩულე. თბილისი: საბჭოთა მწერალი. 1954.
10. **ინგოროყვა პ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. // თხზულებათა სრული კრებული (შვიდ ტომად). IV. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1978.
11. **კეკელიძე კ.** „ნინოს ცხოვრების“ მატთანისეული რედაქციის ავტორი. // ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. II. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1945.
12. **კეკელიძე კ.** იოანე ქართველის კალენდარი. // ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. V. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამოცემა, 1957.
13. **კეკელიძე კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I. თბილისი: მეცნიერება, 1980.
14. **კეკელიძე კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. II. თბილისი: მეცნიერება, 1981.
15. **საქართველოს ეკლესიის კალენდარი.** თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2019.

16. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი. ავტორ-შემდგენელი: **ე. გაბიაშვილი** (ხელმძღვანელი), **მ. მამაცაშვილი**, **ა. ღამბაშიძე**. თბილისი: 2007.
17. **ტატიშვილი ქ.** ქართველი წმინდანები ანტონ I კათალიკოსის ჰიმნოგრაფიაში. // „მრავალთავი“ (ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი). 25. 2017.
18. **ქავთარია მ.** ბესარიონ ორბელიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე. I (1959).
19. **ქავთარია მ.** დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა. თბილისი: მეცნიერება, 1965.
20. **ქავთარია მ.** ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან (XVII-XVIII სს.). თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1977.
21. **ქართლის ცხოვრება.** ანა დედოფლისეული ნუსხა. **ს. ყაუხჩიშვილის** რედაქციით. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია-ისტორიის ინსტიტუტი, 1942.
22. **ქართლის ცხოვრება.** ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით **ს. ყაუხჩიშვილის** მიერ. ტ. IV. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1973.
23. „**ქართლის ცხოვრების**“ ძველი სომხური თარგმანი. ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა **ილ. აბულაძემ**. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1953.
24. **ქართლის ცხოვრება**, დასაბამითგან მეთათხრამეტე საუკუნემდის. ტ. I. ნიგინი II. მეორე გამოცემა **ზ. ჭიჭინაძისა**. თბილისი: 1898.
25. **ქართლის ცხოვრება.** მარიამ დედოფლის ვარიანტი. გამოცემული **ე. თაყაიშვილის** რედაქტორობით. თბილისი: ქმნ-კგ საზოგადოების გამოცემა. 1906.
26. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. VI. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს **ე. გაბიაშვილმა** და **მ. ქავთარიამ**. თბილისი: მეცნიერება, 1980.
27. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. V. დასაბეჭდად მოამზადეს, გამოკვლევა, ბიბლიოგრაფია, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს **ე. გაბიაშვილმა** და **მ. ქავთარიამ**. თბილისი: მეცნიერება, 1989.
28. **ჯავახიშვილი ივ.** თხზულებანი (თორმეტ ტომად). ტ. VIII (ტომის რედაქტორი **მ. ლორთქიფანიძე**). თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1977.
29. **ჯანაშვილი მ.** ქართული მწერლობა. I. ტფილისი: 1900.

„The Martyrdom of St. Archil“ in Georgian Literature

Summary

The books of *Kartlis Tskhovreba* (“The Life of Georgia”), in particular, the chronicles of Leonti Mroveli and Juansher mention Archil, son of Stepanoz, *Erismtavari*/King of Kartli, a political figure of the 8th century, martyred by the Arabs and canonized by the Apostolic Church of Georgia (the *Martyrdom of Archil* by Leonti Mroveli initially existed as an independent work and it was introduced into *Kartlis Tskhovreba* later, for the purpose of continuation and supplementing of Juansher’s narrative).

The *Martyrdom of Archil* of the chronicles underwent significant transformation in Georgian hagiography of a later period, namely, in works of B.Baratashvili-Orbelishvili and A.Bagrationi.

The above-mentioned texts of Juansher and Leonti Mroveli served as the foundation of a number of historical works as well. The *Description of the Kingdom of Georgia* by Vakhushti Bagrationi, the *History from the Beginning of Iveria* by Teimuraz Bagrationi and a compilation work *Kartlis Tskhovreba* by Ioane Bagrationi, included in *Kalmasoba* (“Itinerant Conversations and Discourses”), are interesting in this regard.

ცხოვრება და წამება კოსტანტისი ქართველისად (რამდენიმე ასპექტის გააზრებისათვის)

„ცხოვრება და წამება წმიდისა მოწამისა კოსტანტისი ქართველისად, რომელი იწამა ბაბილონელთა მეფისა ჯაფარის მიერ“ IX საუკუნის ძეგლად მიიჩნევა. მასში ასახულია საქართველოში ბულა თურქის ლაშქრობისდროინდელი ვითარება.

ნაშრომში შევეცდებით ჰაგიოგრაფიის ჟანრულ თავისებურებებთან დაკავშირებული ასპექტების გამოყოფას, ასევე – ზოგიერთ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტში გამოვლენილ წმინდანთა ორსახელიანობის საკითხს და მას გავიაზრებთ „კოსტანტი ქართველის ცხოვრებასა და წამებასთან“ მიმართებით.

კოსტანტი ქართველის მარტვილობის ავტორის ვინაობის შესახებ, თითქმის, არაფერია ცნობილი, გარდა იმისა, რომ როგორც თავადვე წერს, მოწამის თანამედროვე ყოფილა („კოსტანტი იყო დღეთა ჩუენთაო“ (ძეგლები 1964: 165). თხრობის ლაკონიური სტილისა თუ ფაქტების გადმოცემის სიმწირის გამო, ივანე ჯავახიშვილის ვარაუდით, რთული სათქმელია, რომ „კონსტანტინე ქართველის შეპყრობისა და წამების გარემოება ზედმიწევნით სცოდნოდეს მისი ცხოვრებისა და წამების აღმწერს“ (ჯავახიშვილი 1977: 86). ეს ფაქტორი აფიქრებინებს მეცნიერს, რომ ტექსტის დამწერი შესაძლოა საბერძნეთში მყოფი რომელიმე ბერი ყოფილიყო, თუმცა, სათანადო ცნობების არარსებობის გამო, მხოლოდ ვარაუდს გამოთქვამს. ამ მოსაზრებას ეთანხმება კ. კეკელიძეც, თუმცა, ავტორის შესახებ სხვა ვერსიასაც ასახელებს, კერძოდ, შესაძლოა, კოსტანტი ქართველის ცხოვრება-წამების აღმწერი დასავლეთ საქართველოში, აფხაზეთში ცხოვრობდა (კეკელიძე ... 1969ბ: 80, 81; კეკელიძე 1980გ: 255;).¹

1 პ. პეტერსის აზრით, „კონსტანტი კახის ცხოვრება და მარტვილობა“ დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის შემდეგ უნდა დაწერილიყო („Acta Sanctorum”. Novembris t. IV Bruxellis. 1925 წ). ამ შეხედულების უსაფუძვლობაზე იმსჯელა კ. კეკელიძემ ნაშრომში „კოსტანტი კახის მარტვილობა და ვინაობა“ (კეკელიძე 1956ა: 133-144).

ჰაგიოგრაფი ნანარმოების დასაწყისშივე აღნიშნავს „საყუარელნო, განცხადებულ არს ყოველთათჳს, ვითარმედ არავინ ყო აღწერად იგი წიგნთად გარნა მადლითა სულისა წმიდისადთა, რამეთუ დიდმანმან მოსე პირველად იწყო აღწერად შ ე ს ა ქ მ ი ს ა ცისა და ქუეყანისა, რომელ არასადა ეხილვა, არამედ უწყებითა სულისა წმიდისადთა აღწერა იგი ვითარცა თუალითა ხილული. და მისა შემდგომად აღწერნა სხუანიცა წიგნნი, რომელთა შინა აუწყა გ ა მ ო ს ლ ვ ა დ იგი ძეთა ისრაჴლისათად შემდგომითი-შემდგომად ვიდრე აღსრულებადმდე მისა. მერმე აღიწერნეს თქუმულნი იგი წ ი ნ ა წ ა რ მ ე ტ ყ უ ე ლ თ ა ნ ი ... ოთხნი ესე ე ვ ა ნ გ ე - ლ ე ნ ი ... ამისა შემდგომად ს ა ქ მ ე ნ ი მ ო ც ი ქ უ ლ თ ა ნ ი “ (ძეგლები 1964: 164).

რადგან ქრისტიანობის ქადაგების საწყის ეტაპზე ქრისტიანებს სდევნიდნენ, ამ დროს ზოგიერთმა მორწმუნემ გადაწყვიტა წმინდანთა ცხოვრების აღწერა: „ამისვე მიზეზისათჳს მეცა არალირსმან ვინებე მიბაძვად პირველთა მათ და აღვწერე ცხოვრებად და წამებად წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა კოსტანტისი“ (ძეგლები 1964: 165). ცხადია, რომ ჰაგიოგრაფი იცავს შუა საუკუნეებში დამკვიდრებულ პრინციპს, რომ სარწმუნოებისათვის მნიშვნელოვან ფაქტებსა და მოვლენებს ესა თუ ის ავტორი არა საკუთარი შეხედულებისამებრ, არამედ სულიწმიდის მადლის შთაგონებით გადმოსცემს, ანუ ის თავს სულიწმიდის ნების აღმსრულებლად, ჭურჭლად მოიაზრებს. ამდენად, რადგან ნებისმიერი ჰაგიოგრაფისათვის ამა თუ იმ წმინდანის ცხოვრების ან მარტილობის აღწერისას უმთავრესია იხელმძღვანელოს „საეკლესიო-სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით“ (კეკელიძე 1956ა: 138). მიუხედავად იმისა, რომ ჰაგიოგრაფიული ტექსტი ისტორიული წყაროცაა, იმ ისტორიული ფაქტების ზედმიწევნითი გადმოცემა, რომლებიც წმინდანის სამოღვაწეო დრო-სივრცეს უკავშირდება, მაინცდამაინც მნიშვნელოვანი არ არის (კეკელიძე 1956ა: 138). ჰაგიოგრაფიაში თხრობა პროეცირებულია გმირის/წმინდანის ხატის წარმოჩენაზე და გამოსახვის ყველა საშუალება ამ მიზანს ემსახურება. „ყოველგვარი სარწმუნოებრივი, იდეოლოგიური, ისტორიული, საზოგადოებრივი, ეთიკური თუ ესთეტიკური მოცემულობა, რაც კი კონცეფციის ფორმით არსებობს თხზულებაში,

„სუფთა“ სახით ილექება გმირის ხატზე. შეიძლება ითქვას, რომ გმირი არის აგიოგრაფიული უნივერსუმი“ (ამირხანაშვილი 2016: 16). ავტორის მიზანდასახულობა, შემოინახოს ამა თუ იმ წმინდანის შესახებ ცნობები წერილობითი სახით, შეასხას მას ქება და მორალურ მაგალითად წარმოაჩინოს (ქელიძე 2017: http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=765%3A2017-12-18-07-58-08&catid=54%3A2016-03-23-07-24-06&Itemid=73&lang=ka), ჰაგიოგრაფიის ჟანრული თავისებურებითა და იდეითაა განპირობებული. ამ პრინციპს იცავს უცნობი აღმწერიც.

„კოსტანტი კახის წამების“ ზემომოხმობილ შესავალს რევაზ სირაძე დამატებით მნიშვნელობასაც სძენს. მისი თვალსაზრისით, სხვა არაერთი ჰაგიოგრაფიული თხზულების, ასევე „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისთან ერთად უცნობი ავტორის სიტყვებიც მიანიშნებს სურვილსა და მიზანზე, რომ ეროვნული ისტორია ჩართულიყო მსოფლიო ისტორიაში, ანუ უნდა დაკავშირებოდა ბიბლიის ამბებს (სირაძე 1987: 25).

„ცხოვრება და წამება კოსტანტი ქართველისა“ მცირე ზომის ტექსტია. მისი დამწერი აღნიშნავს, რომ ასე განზრახ მოიქცა, „რათა არა იყოს შემანუხებელ ნაკლულევანებითა, არცა წამეტნავ განგრძობითა“, თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ჰაგიოგრაფისათვის არ იყო სავალდებულო ტექსტში ასახულ ისტორიულ ვითარებაზე დეტალურად ესაუბრა, ტექსტის სათაურიდან („ცხოვრება და წამება წმიდისა მოწამისა კოსტანტის ქართველისა...“) გამომდინარე, მკითხველს ლოგიკურად უჩნდება მოლოდინი, რომ გარკვეული სახის ინფორმაციას (თუნდაც, ჰაგიოგრაფიული კანონით გათვალისწინებულს) მიიღებს კოსტანტი კახის არა მხოლოდ წამების, არამედ ცხოვრების შესახებ, მაგრამ ამ შემთხვევაში მოლოდინი თითქმის არ მართლდება.

ჰაგიოგრაფიაში ქვეყანრად თავდაპირველად „წმინდანთა მონამებრივი ცხოვრების აღწერა“ გამოიყო, ხოლო მეორე ეტაპზე (V-VIII სს.), „ცხოვრება და მოქალაქეობა“. შემდგომში „ეს ქვეყანრები გაერთიანებული სახითაც გვხვდება, მათში წმინდანთა ცხოვრებაც არის აღწერილი და წამებაც და ისინი „ცხოვრებისა და მარტვილობის“ სახელითაა ცნობილი (ალექსიძე 1985: 3). თითოეულ ქვეყანრს, ბუნებრივია, საკუთარი ჟანრული მახასიათებლები აქვს,

რომლებიც დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა და მყარი, მკაცრი კანონების სახეც შეიძინა. VII-VIII საუკუნეებში უკვე დამკვიდრდა გარკვეული ტრადიციები და კანონები აგიოგრაფიულ ცხოვრებათა აღწერისათვის (სირაძე 1975: 170).

„ცხოვრება და წამება კოსტანტისი“ უფრო მეტ ცნობას კოსტანტი ქართველის მარტივობის შესახებ გვანვდის, ნაკლებადაა გამახვილებული ყურადღება მისი ცხოვრების მნიშვნელოვან ეპიზოდებზე. ტექსტის საშუალებით ვიგებთ მონამის მხოლოდ წარჩინებული წარმომავლობის, სიმდიდრის შესახებ, აღნიშნულია, რომ ის გამოირჩეოდა: კეთილმორწმუნეობით, სტუმართმოყვარეობით, გაჭირვებულთა დახმარებით. მოულოცავს იერუსალიმის, პალესტინის, სხვა ქრისტიანული წმინდა ადგილებიც, რომელთა, ასევე გლახაკებისათვის „დიდი საფასე“ შეუწირავს. საქართველოში დაბრუნების შემდეგაც გაუგზავნია შესანიშნავი. ჰაგიოგრაფი იმ ტიპის ცნობებსაც კი არ გვანვდის, რომელთა ასახვასაც „ცხოვრებათა“ ჟანრის კანონი ითვალისწინებს, მაგალითად: დაბადება, მშობლები, ბავშვობა ან სიყმაწვილე, განათლება, თუნდაც, ქონების და მდგომარეობის უარყოფა (მემჭერსკაია ...1986: 202).¹ თხრობის დაწყებისას, კოსტანტი კახი უკვე 85 წლისაა. ტექსტის დიდი ნაწილი სწორედ მის მონამეობრივ აღსასრულამდე გზის ასახვას ეთმობა და „ცხოვრების“ ნაწილთან შედარებით, ბევრად მეტ დეტალს გადმოგვცემს.

როგორც წესი, მონამეთა ცხოვრებისა და აღსასრულის მოკლედ აღწერა მარტივობისათვისაა დამახასიათებელი, რომელიც განსაკუთრებით აქტუალური ჟანრი მე-6-მე-10 საუკუნეებში იყო. ჩვენი საანალიზო ტექსტის შემთხვევაში, „ცხოვრების“ ნაწილი მოკლე, „წამების“ ნაწილი კი შედარებით ვრცელია, გადმოცემულია: დაპატიმრების, დაკითხვის, წამების ეპიზოდები

1 თუმცა, აღსანიშნავია, რომ ნაწარმოების შესავალ ნაწილში დაცულია ჰაგიოგრაფიული კანონი. ჩამოყალიბებულია დამწერის მიმართვა მკითხველ/მსმენელისადმი, საკუთარი ავტორობა დამცრობილია, აღნიშნულია, რომ აღწერილია მხოლოდ „მცირედი მრავალთაგან“ (აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ავტორთან ცნობები მარტივობის ცხოვრების შესახებ იმაზე მეტად მწირია, ვიდრე, საერთოდ, ჰაგიოგრაფიული ჟანრის ტექსტებშია, მარტივობის ჟანრშიც კი, უმეტესად, ბევრად მეტი ინფორმაციაა ასახული, ვიდრე „კოსტანტი ქართველის ცხოვრება-წამებაში“).

(მეშჩერსკაია ...1986: 202). მართალია, „კოსტანტი ქართველის ნამების“ დანერის დროს ჯერ კიდევ არ არსებობდა ჰაგიოგრაფიული ტექსტების მეტაფრასული რედაქციები, თუმცა, ქართულ სივრცეში ამ პერიოდამდე შექმნილ „ნამებათა“ ტექსტები მეტი ინფორმაციულობითა და მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხების მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. ჰაგიოგრაფის სტილი სადა, მარტივი და ლაკონიურია. ტექსტში ნაკლებად ვხვდებით მხატვრულ-გამომსახველობით ხერხებს (მათი გამოყენება გათვალისწინებულია „ცხოვრების“ კანონის მიხედვით (ენციკლოპედია: https://w.histrf.ru/articles/article/show/zhitiinaia_litieratura) ნაწარმოების კომპოზიცია ტელეოლოგიური ტიპისაა (ვეყრდნობით რევაზ სირაძის კლასიფიკაციის პრინციპს (სირაძე 1987: 27).

იკვეთება, რომ მიუხედავად სათაურისა, ტიპოლოგიური ნიშნების მიხედვით, ჰაგიოგრაფის ტექსტი „ნამების“ ჟანრს უფრო განეკუთვნება. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით გვიჩნდება ამგვარი ვარაუდი, ჰაგიოგრაფიული ჟანრები ხშირად მკვეთრად არ იყო გამიჯნული, ამდენად, კონკრეტული ტექსტის სათაური შეიძლება ყოველთვის ადეკვატურად არ ასახავდეს ჟანრის ბუნებას (ენციკლოპედია: https://w.histrf.ru/articles/article/show/zhitiinaia_litieratura). ხომ არ შეიძლება ასეთ ვითარებასთან გვეკონდეს საქმე „კოსტანტი ქართველის ცხოვრებისა და ნამების“ შემთხვევაშიც?

კიდევ ერთი ასპექტი, რომელმაც ჩვენი ყურადღება მიიქცია, მონამის ორი სახელით (კონსტანტინე¹/კოსტანტი და კახაა) მოხსენიებაა.

შესავალი ნაწილის შემდეგ, როცა ძირითადი ამბის თხრობას იწყებს, ავტორს მონამის სახე, ორი სახელით შემოჰყავს მკითხველის ცნობიერებაში, „მას ჟამსა ოდენ იყო კაცი ვინმე ქუეყანასა ქართლისასა, სანახებსა ზენა სოფლისასა, კაცი, რომელსა სახელი

1 სხვადასხვა ნუსხის შესწავლა-შეჯერების შედეგად დადგენილ ტექსტში (ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით გამოცემული ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლების I ტომში) მონამე არსად იხსენიება კონსტანტინედ, ყველგან იწოდება კოსტანტიდ (თუმცა, ჰაგიოგრაფიული ტექსტის ზოგიერთ რედაქციაში, მაგალითად, მიხეილ საბიბინინის „საქართველოს სამოთხეში“ სათაურშივეა ის სახელდებული, როგორც „კონსტანტინე –კახა“).

ერქუა კონსტანტი, რომელსა ეწოდა კახად, სახელად მამულისა მის ქუეყანისა“ (ძეგლები 1964: 165). მარტვილობის სხვადასხვა ნუსხის ცნობათა შეჯერების საფუძველზე, კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ „კოსტანტის ეწოდა კახი (აქედან კახად) მისი სამშობლო ქვეყნის (კახეთის) სახელად“ (კეკელიძე 1956ა: 136). ივანე ჯავახიშვილი შეხედულებით, „როგორც ჩანს, ნათლობის სახელი იყო კონსტანტინე, ხოლო შინაურობაში ძველ ქართულ, წარმართულ სახელს, კახას ეძახდნენ“ (ჯავახიშვილი 1977: 68). გ. კუჭუხიძე ფიქრობს, რომ ჰაგიოგრაფისაგან სახელდება „კახი“ ან „კახა“ ტომობრივი მნიშვნელობაზე უნდა მიუთითებდეს და ამ ქართულ სახელს კოსტანტის ქართველობის ხაზგასასმელად უნდა იყენებდეს ავტორი (კუჭუხიძე 2017: 11).

ადრეულ პერიოდში ქართულ კულტურაშიც ყოფილა ორსახელიანობის (მრავალსახელიანობის) ტრადიცია, რომელიც რელიგიურ შეხედულებებს უკავშირდებოდა. სწამდათ, რომ მიცვალებულის სული მოითხოვდა, ახალშობილისათვის მისი სახელი დაერქმიათ. გარდაცვლილი ადამიანის მოსახელის გაჩენა, მის არდავინეებასთან ასოცირდებოდა. გარდა ამისა, საქართველოში ორსახელიანობა წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადასვლის ისტორიულ ვითარებაშიც ჩანს, რისი კვალიც შუა საუკუნეების საისტორიო და საერო მწერლობაშიც შეინიშნება. აშკარად ჩანს, რომ წარმართული სახელები ფიგურირებს მეორე სახელის სახით. ქრისტიანობამ ტრადიციული წარმართული ანთროპონიმები შეზღუდა და ოფიციალურად განდევნა (ელაშვილი 2009: 169; ადამაშვილი 1986: 15). მსგავსი ტენდენცია შეინიშნება სასულიერო მწერლობაშიც. ადრეული პერიოდის ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში („მარტვილობა შუშანიკისი“, „მარტვილობა გობრონისი“, „მარტვილობა ევსტათი მცხეთელისა“) შეიმჩნევა ორსახელიანობის კვალი. სახელების საშუალებით იმიჯნება გმირის ქრისტიანობამდელი ხედვა და ქრისტიანული ცნობიერება, საერო და „მონამეობრივი სახელი“, რაც გამოიხატება ორმაგ სახელდებაში; ხოლო გვიანი პერიოდის ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში სახელების პრინციპი გაბუნდოვანდა და რელიგიური ხედვა, მხოლოდ და მხოლოდ, წმინდანის საეკლესიო საწოდებელში გამჟღავნდა (ელაშვილი 2009: 169, 170). ანალოგიური მიმართება იკვეთება

„კოსტანტი კახის ცხოვრებისა და წამების“ მიხედვითაც. სიუჟეტის ექსპოზიციურ ნაწილში, მონამეს ორი სახელით გვაცნობს ჰაგიოგრაფი, ძირითადი ამბის თხრობისას კი, მხოლოდ ერთი სახელით (კოსტანტი) იხსენიებს. ველარსად ვხვდებით, როგორც ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, წარმართულ სახელს, კახა. ნაწარმოების ფინალშიც, მონამის მემკვიდრეებისათვის გამოგზავნილ წერილში, ქრისტიანობისათვის აღსრულებულ მონამეს, თეოდორა დედოფალიც კოსტანტის უწოდებს.

ამდენად, „კოსტანტის ცხოვრება-წამების“ ტექსტიც ასახავს იმ ტენდენციას, რაც რამდენიმე ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში შეინიშნება. წმინდანის წარმართულ და ქრისტიანულ სახელთა გამიჯვნა, გარკვეულ კონცეპტუალურ მიდგომას შეიძლება უკავშირდებოდეს. წარმართული სახელი უკანა პლანზე გადადის და აქტუალიზდება ის სახელი, რომელიც ასახავს მთავარ „აზრობრივ ენერგიას“ (ლოსევი: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_im/), „ზნეობრივი თვითშეცნობის მთელ სპექტრს“, „ცხოვრების გზის სხვა ნაკადს“ (ფლორენსკი: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_im/). უძველესი დროიდან არსებობდა რწმენა იმისა, რომ სახელი გამოხატავდა ადამიანის პიროვნულ არსსაც და გარკვეულწილად, ზემოქმედებდა კიდეც ადამიანის სრულქმნაზე (გრიგოლაშვილი 2002: 86, 87). სავარაუდოა, რომ კოსტანტი კონსტანტინეს გარკვეული სახესხვაობაა (შესაძლოა, მისი ქართული ვერსიაც იყოს). ამგვარი ფიქრის საფუძველს გვიქმნის მონამის კონსტანტინედ მოხსენიება ჯერ, მ. საბინინის, მოგვიანებით კი, ი. ჯავახიშვილის მიერ. თუ ამ ვარაუდს დავეყრდნობით, მაშინ, საგულისხმოა, რომ სახელი „კონსტანტინე“ ლათინური წარმოშობისაა და „ურყევს, მტკიცეს“ აღნიშნავს (ფლორენსკი: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Onomast/Flor/31.php/). ეს მნიშვნელობა არსობრივად შეესაბამება კოსტანტი ქართველის გაცნობიერებულ არჩევანს, ურყევად დაიცვას საკუთარი რწმენა და ეწამოს ქრისტიანობისათვის, რაც თავისთავად ესადაგება „მარტვილობის“ იდეას.

ვფიქრობთ, მიუხედავად იმისა, რომ უცნობი ავტორის ნაწარმოები მცირე ზომისაა, არ გამოირჩევა მხატვრულ-გამომ-

სახველობითი საშუალებების გამოყენებით და სხვადასხვა თვალ-საზრისით შესწავლილიცაა, მაინც შესაძლებელია გამოიყოს ისეთი ასპექტები, რომლებიც საუკუნეთა შემდეგაც სხვა თვლით შეგვახედებს და გაგვააზრებინებს მას.

დამოწმებაანი:

ალექსიძე 1985: ალექსიძე ზ. *ქართული წყაროების შესწავლის მეთოდური საკითხები*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი: 1985.

ამირხანაშვილი 2016: ამირხანაშვილი ი. „ადრეული შუა საუკუნეების ქრისტიანული მწერლობა და ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურა“. *ქართული ლიტერატურა საერთაშორისო ლიტერატურული პროცესების პრიზმაში (შუა-საუკუნეებიდან პოსტაბსტრაქტთა ეპოქამდე)*. მასალები. ნაწილი I. თბილისი: 2016.

გრიგოლაშვილი 2002: გრიგოლაშვილი ლ. „წმინდანის თემა ქართულ სასულიერო პოეზიაში“. *ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები*. თბილისი: 2002.

ელაშვილი 2009: ელაშვილი ქ. *სიტყვით თრობა*. თბილისი: გამომცემლობა „ბაკმი“, 2009.

ენციკლოპედია მსოფლიო ისტორიის: ЭНЦИКЛОПЕДИЯ. Всемирная история. [https://w.histrf.ru/articles/article/show/zhitiaia_literatura](https://w.histrf.ru/articles/article/show/zhitiaia_literatura;);

კეკელიძე 1956ა: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. თ. I. სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბ., 1956. <http://kartvelologybooks.tsu.ge/uploads/book/7.pdf>;

კეკელიძე ... 1969ბ: კეკელიძე კ. ბარამიძე ა. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (V-XIII სს)*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1969.

კეკელიძე 1980გ: კ. კეკელიძე. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980.

კუჭუხიძე 2017: კუჭუხიძე გ. „წმიდა კონსტანტი კახის მარტილობის“ ზოგიერთი თეოლოგიური და ტექსტოლოგიური საკითხის შესახებ. „გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი“. ქუთაისი: №7-8. 2017.

ლოსევი: Лосев А. *Философия имени*. https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_im/.

მეშერსკაია ... 1986: Мещерская Е. Н., Пайкова А. В. *Палестинский сборник*. выпуск 28 (91). *История и культура ближнего востока древнего и раннесредневекового времени*. Ленинград: издательство “наука” ленинградское отделение», 1986. http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/journals/PPS_28_91_1986.pdf.

საბინინი 1882: *საქართველოს სამოთხე, სრული აღწერად ღუანლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა, შეკრებილი ქრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ. სანკტ-პეტერბურგი: 1882.*

სირაძე 1975: სირაძე რ., ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975.

სირაძე 1987: სირაძე რ. *ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები.* თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1987.

ძეგლები 1964: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები.* ნიგნი I. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძე, მ.. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1964.

ფლორენსკი: Флоренский П. *Имена.* https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Onomast/Flor/index.php

ჯავახიშვილი 1977: *ჯავახიშვილი ივ. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VIII.* თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი: 1977.

ჭელიძე 2017: *ჭელიძე. საეკლესიო მწერლობის პაგიოგრაფიული ჟანრი.* 18 დეკემბერი 2017 წელი: http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=765%3A2017-12-18-07-58-08&catid=54%3A2016-03-23-07-24-06&Itemid=73&lang=ka.

მასალები ჰიპოთეზისათვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. **საქართველოს სამოთხე.** სრული აღწერად ღუანლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა. შეკრებილი ქრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ. სანკტ-პეტერბურგი: 1882. 363-370;
2. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები.** ნიგნი I. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძე, მ.. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა. თბილისი: 1964. 164-172;

3. **ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია.** შედგენილი სოლ. ყუბა-ნეიშვილის მიერ. I. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1946.; 73-80;
4. **კოსტანტი კახის წამება.** ქართული პროზა. წიგნი I. მეხუთე-მეთერთმეტე საუკუნის მწერლობა. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1986. 147-157;
5. **Житие и мученичество св. мученика Константина Грузина ... ნ. ვაჩნაძე, კ. კუცია** (ქართული ტექსტი და მისი რუსული თარგმანი). თბილისი: 1978;
6. **Peeters P.** Passio s.Constantini Hiberi, Acta sanctorum, Novem. t. IV, , (ქართული ტექსტის ლათინური თარგმანი); 1925. 554-563;

ბ) ლიტერატურა:

1. **ალექსიძე ზ.** ქართული წყაროების შესწავლის მეთოდური საკითხები. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი: 1985.
2. **ამირხანაშვილი ი.** ადრეული შუა საუკუნეების ქრისტიანული მწერლობა და ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურა./ქართული ლიტერატურა საერთაშორისო ლიტერატურული პროცესების პრიზმაში (შუასაუკუნეებიდან პოსტსაბჭოთა ეპოქამდე). მასალები. ნაწილი I. თბილისი: 2016.
3. **გრიგოლაშვილი ლ.** წმინდანის თემა ქართულ სასულიერო პოეზიაში. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. თბილისი: 2002. 86, 87.
4. **ელაშვილი ქ.** სიტყვით თრობა. თბილისი: „ბაკმი“. 2009.
5. **კეკელიძე კ.** ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თ. I. თბილისი: სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. 1956. 136, 138. <http://kartvelologybooks.tsu.ge/uploads/book/7.pdf>;
6. **კეკელიძე კ., ბარამიძე ა.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (V-XIII სს). თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1969. 80,81.
7. **კეკელიძე კ.** ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II. გამომცემლობა „მეცნიერება“. თბ, 1980. 255.
8. **კუჭუხიძე გ.** „გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი“. ქუთაისი. 7-8. 2017. 11.
9. **სირაძე რ.** ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975.

10. **სირაძე რ.** ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები. თბილისი: „განათლება“, 1987, გვ. 25, 27.
11. **ჭელიძე ე.** საეკლესიო მწერლობის ჰაგიოგრაფიული ჟანრი. 18 დეკემბერი 2017 წელი: http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=765%3A2017-12-18-07-58-08&catid=54%3A2016-03-23-07-24-06&Itemid=73&lang=ka.
12. **ჯავახიშვილი ივ.** თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VIII. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1977. 68, 86.
13. **Энциклопедия. Всемирная история.** https://w.histrf.ru/articles/article/show/zhiitiinaia_literatura;
14. **Лосев А.** Философия имени. [https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_im/;](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_im/)
15. **Мещерская Е. Н., Пайкова А. В.** Палестинский сборник. выпуск 28 (91). История и культура ближнего востока древнего и раннесредневекового времени. Ленинград. Издательство “Наука” ленинградское отделение. 1986. 202 http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/journals/PPS_28_91_1986.pdf;
16. **Флоренский П.** Имена. https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Onomast/Flor/index.php;

Ana Letodiani

Life and Martyrdom of Kostanti of Georgia (For understanding of certain aspects)

Summary

“Life and Martyrdom of Kostanti of Georgia” is regarded as the monument of 9th century describing situation in Georgia in the period of campaign of Bugha Al-Turki and against this background – martyrdom of 85 years old Kostanti of Georgia.

The work emphasizes the aspects related to the hagiographic genre characteristics, as well as the issue of two names of the saints identified in Georgian hagiographic texts, considered in relation with “Life and Martyrdom of Kostanti of Georgia”.

„კსენებასა წმიდათასა ვეზიარნეთ“

(„წმინდა გობრონის მარტვილობა“)

უზენაესი სიყვარულისთვის თავგანწირვას შეგვახსენებს „წმინდა გობრონის მარტვილობის“ ავტორი. ძნელია ცხოვრების ასეთი სახეობა, განსაკუთრებით დღეს – ათასგვარი საცდურის ეპოქაში, მაგრამ სწორედ, ახლა უფრო მწვავედ დგას იმ მარადიულ ფასეულობათა ერთგულების საკითხი, რომლებიც განსაზღვრავენ ადამიანის სტატუსს, მისი ამ ქვეყნად ცხოვრების ხარისხს. ნებისმიერი სიყვარული, თავისი მაღალი მნიშვნელობით, თვითუარყოფას გულისხმობს – თუ გიყვარს, უნდა შეგეძლოს საკუთარი სიცოცხლის შეწირვაც კი. აგიოგრაფიის გმირები ასეთ გზას გადიან და განსაკუთრებით ამ ასპექტითაა ღირებული და საინტერესო „წმინდა გობრონის მარტვილობაც“.

ადამიანის სულის განმწმენდ საშუალებად, ლოცვასთან, მარხვასთან, ზიარებასთან, აღსარებასთან და სინანულთან ერთად, განსაცდელიც მოიაზრება. დავითის ფსალმუნში ვკითხულობთ: „განმცადენ ჩუენ, ღმერთო, და გამომაჭურვენ ჩუენ ვითარცა გამოიჭურვის ვერცხლი, შემოყვანენ ჩუენ საბრკესა, დაჰკრიბე ჭირი ბეჭთა ჩუენთა“ (ფს. 65,10–11). ნებისმიერი განსაცდელი მაღლობით, სიმშვიდით, უდრტვინველად უნდა გადაიტანოს ადამიანმა და გამოცდა ცდუნებად არ უნდა ექცეს. ასე გაიარეს ეს გამოცდა აბრაამმა, იოზაბა, ტობიამ, იოსებმა... ქრისტესთვის წამებულებმა.

„წმინდა გობრონის მარტვილობის“ ავტორი, ეპისკოპოსი სტეფანე მტბევარი, თხზულების დასაწყისშივე შეგვახსენებს, რომ „იოსებ და ყოველნი მამათ-მთავარნი თითოეულად გამოიცადნეს მსგავსად ძალისა ჩუენისა“¹¹. ამას მოჰყვება ციტატები ბიბლიიდან იმის დასტურად, რომ მზად უნდა იყო განსაცდელისთვის, რომ

11 ციტატები დამოწმებულია წიგნიდან: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I. V-X სს. დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: 1964, გვ. 172-183.

უფალი ასწავლის და ტანჯავს მასზე მსასოებელ და შეყვარებულ შვილებს. აგიოგრაფის მინიშნება ბუნებრივი და გასაგებია: უნდა დავითმინოთ, გაუძლოთ, ავიტანოთ, მადლობით მივიღოთ ის, რაც ასე საჭირო და აუცილებელია ჩვენი სულის გადარჩენისთვის. ამით ავტორი იქითკენაც გვიბიძგებს, რომ თხზულების გმირი სწორედ განსაცდელთა დათმენის ცოცხალ მაგალითად მოგვევლინება.

თხზულების დასაწყისი ერთგვარი გაფრთხილებაა ამპარტავანთათვის: „ვითარცა იტყვს დავით: ამაღლდი, მსაჯულო სიმართლისაო და მიაგე მისაგებელი ამპარტავანთა“, აქვე მოხმობილია წმინდა პავლე მოციქულის სიტყვები: „ამისთვის მოიწიოს რისხვად ღმრთისად ნაშობთა ზედა ურჩებისათა“.

ყოველ დროსა და ეპოქაში ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მოვლენად, მარადიულ ღირებულებად რჩება იმის შეგნება, თუ ვინ ხარ და რატომ ხარ; რაშია შენი, როგორც ადამიანის, დანიშნულება; რისთვის მოხვედი ამქვეყნად, რა მისია უნდა აღასრულო. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საკითხები ერთდროულად იყრის თავს აგიოგრაფის შეფასებაში: „აგებულებად თვსი ვერ ესწავა უმადლოთა მათ ნათესავთა და მსგავსებად მთავრობისა თვსისად ვერ გულისცმა-ეყო“.

ადამიანის შექმნა ღვთის ჭარბი სიყვარულის გამოვლენაა. სტეფანე მტბევარის ერთგვარი გულისტიკვილი და აღშფოთება, რომ „აგებულებად თვსი ვერ ესწავა უმადლოთ მათ ნათესავთა და მსგავსებად მთავრობისა თვსისად ვერ გულისცმა-ეყო“ იმას გულისხმობს, რომ, ცოდვით დაცემის გამო, „ხატი შემოქმედის ღმრთისად შეურაცხ-ყვეს“, ცოდვას სიკვდილი შემოჰყვა კაცთა მოდგმისთვის, დაირღვა მარადისობასთან წილნაყარობა და დაიწყო წუთისოფლის მისტერია. აგიოგრაფი შეგვახსენებს მსოფლიო წარღვნას, სოდომ-გომორის წარწყმედას, იეზაბელ დედოფლისა და წმინდა ელია წინასწარმეტყველის ცნობილ ეპიზოდს ძველი აღთქმიდან. მთელი კონტექსტი გაჟღენთილია იმის შეგონებით, რომ არ უნდა ვიყოთ ურჩნი ღვთისა, რომ უკეთურება დაუსჯელი არ დარჩება. ავტორი ისაია წინასწარმეტყველს დაიმოწმებს: „უკეთუ ისმინოთ ჩემი, კეთილსა ქუეყანისასა სჭამდეთ, უკუეთუ არა ისმინოთ, მახვლმან შეგჭამნეს თქუენ“.

„წმინდა გობრონის მარტვილობის“ არქიტექტონიკა სრულიად განსხვავებულია „წამებათა“ თუ „ცხოვრებათა“ ჟანრის სხვა ქმნილებებისაგან. საკუთრივ გობრონის წამების ამბავს თხზულების ერთ-მესამედზე ნაკლებიც კი უჭირავს. დანარჩენი შემზადებაა ამ ღვანლის წარმოსაჩენად, მისი გამირობის რანგში ასაყვანად. „წმინდა გობრონის მარტვილობის“ სახისმეტყველებაში მნიშვნელოვანია სახელის სიმბოლიკა. აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ გობრონმა „სახელი იცვალა, ვითარცა ყოველთა წმიდათა, ვითარცა პეტრეს კლდე და სავლეს პავლე, ამას ეწოდა პირველად მიქელ და მერე გობრონ“. ამის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს ი. გრიგალაშვილი, რომლის აზრით: „ღვთის რჩეულ პირთათვის მეორე სახელის წოდება მაშინ ხდება, როცა ისინი განსაკუთრებულ ვითარებაში აღმოჩნდებიან. მეტბევარი მონამის სახელის ცვლილებაზე ხაზგასმით მიანიშნებს მნიშვნელოვან სულიერ ფერისცვალებაზე“ (გრიგალაშვილი 2005: 35) „მიქელი“ ღვთის სწორი, ღვთაებრივი (საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1992: 418). უნდა იქცეს მარტვილად, ანუ დამადასტურებლად, მოწმედ, სისხლისა და სიცოცხლის ფასად რომ დაამონმებს ჭეშმარიტებას. ისე როგორც წმინდა მოციქულთა თავნი პეტრე და პავლე, რომელთაც, აგიოგრაფის თქმით, ემსგავსება ნეტარი გობრონი.

ქართული ეკლესია წმინდა დიდმონამე გობრონის ხსენებას ახალი სტილით 30 ნოემბერს აღასრულებს. მასზე შექმნილ კონდაკში იგი „ქართველთა ეკლესიის მშვენიერებად“ იწოდება და იმ უძლეველ სიმხნეზე კეთდება აქცენტები, რომლითაც დაამონმა მან ქრისტეს სიყვარული: „ნიჭებ კურნებათა მომდინარესა წყაროდსაგან მადლიერისა, ნიჭებ შემოსილსა მონამესა, მტკიცისა მიერ უძლეველობისა სიმხნისა თანა მოსახელესა მიქაელს, მთავარსა ბრწყინვალესა, მოყვასთა თანა ღვთივშეერთებულთა, გალობათა ყვაილითა გვირგვინოსან ვყოფდეთ, რომელიცა ნათესავთა თვისთა სიქადულ გამოსჩნდა ქართველთა ეკლესიისა მშვენიერებად“ (ჟამნი 1899: 285).

„წმინდა გობრონის მარტვილობა“ საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ აქ გაიდიალებულია მეუდაბნოე წამების ღვანლი და სათნოებანი: „ღმერთმან არა აუფლა შთასვლად მას შინა მადლითა დიდებულთა უდაბნოთადათა და ლოცვითა წმიდითადათა, რომელთა

სათნოებანი მათნი კეთილნი, სუეტნი ცათანი განმტკიცებულ არიან“. რაც მეტი მლოცველი ბერ-მონაზონი, მეუდაბნოე თუ განდევნილი ჰყავს ქვეყანას, მით უფრო დაცულია იგი ბოროტი ძალისაგან, უფრო მტკიცე და ძლევამოსილია.

ბრძოლაში შეუპოვარი და უძლეველია ნეტარი გობრონი. აგიოგრაფი აღნიშნავს: „ყოველთა უნინარწს იპოვა სიმკნითა ნეტარი გობრონი და ძალი ბრძოლისა მისისაჲ. ყოველსა მას სიმრავლესა ზედა საცნაურ იყო... გამოუჴდის ნეტარი გობრონი და განდევნის და ძლევისა მისგან უმეტწს განაკჴრვნა ყოველნი“ (ძეგლები 1964: 177).

ახოვანება მხედრისა, ერისა და მამულისათვის თავდადებული გმირისა საკვირველი იყო ყველასთვის. მიქელ-გობრონი, გამორჩეული ფიზიკური ძალით, ბრძოლაში შეუპოვრობითა და უშიშრობით, სხვა ღვაწლითაც შემკობილია: „შემსჭუალნეს ჴორცნი თჳსნი შიშსა ღმრთისასა და განუმზადა თავი თჳსი ქრისტესთჳს სატანჯველად და სიკუდილსა დათმენად“ (ძეგლები 1964: 177-178).

უძლეველი და უშიშარი გობრონი ღვთის მოშიში და ქრისტესთვის სიკვდილის მაძიებელია. იგი ძლიერი პიროვნებაა. ამ სიძლიერეს განაპირობებს მისი ფიზიკური და სულიერი მზაობა, რომ შეენიროს სიყვარულს, უერთგულოს მას და საკუთარი სისხლით დაამონმოს ქრისტესთვის, რწმენისა და სიყვარულისთვის უდრტვინელობა.

„მარტვლობაჲ გობრონისი“ ესქატოლოგიური სულისკვეთებით შექმნილი ნაწარმოებია. აგიოგრაფის სიტყვები გაფრთხილებად გაისმის, რომ სულიერი მღვიძარება გაააქტიუროს ჩვენში. აპოკალიფსური მოლოდინი ადამიანური ძალისხმევის მობილენად იცის აღქმის, რომ აუცილებელია: „საშინელ და შესაძრწუნებელ არს დღჳ იგი სასჯელისაჲ, მეორედ მოსვლა უფლისაჲ, ოდენ ცანი დაიქცნენ და წესნი იცვალნენ, მნათობნი დაშრტენ ყოველნი და ქუეყანაჲ შეიმუსროს, ოჴრად იგი საყვრისაჲ ზარ-სცემდეს ყოველთა დაბადებულთა და ძრწოლით ხედვიდენ მეფესა ქრისტესა, მომავალსა ჯუარითა“ (ძეგლები 1964: 179-180).

საყოველთაო სამსჯავრო, უფლის მეორედ მოსვლა სამყაროს დასასრულს გულისხმობს. ეს დღე ადამიანებისთვის არ არის განცხადებული. უზენაესმა ნიშნები ჩამოთვალა, რომლებიც წინასწარ გვაცნობენ მის მეორედ მოსვლასა და მორწმუნეებს ამ

დიდი მოვლენის შესახებ აფრთხილებენ. „სასჯელის დღეზე“ სახარება იგავებითაც საუბრობდა:

- იგავი კეთილი თესლისა და ღვარძლის შესახებ (მ. 13, 24-20);
- იგავი ბადის შესახებ, რომელიც ზღვაში იყო ჩაგდებული და ყველა სახის თევზი მოინადირა (მ. 13, 47-50);
- იგავი ათი ქალწულის შესახებ (მ. 25, 1-13);
- იგავი ტალანტების შესახებ (მ. 25, 14-29) და ა.შ.

სულიერ სიფხიზლესა და მეორედ მოსვლისათვის მზადებას დაულალავად გვიქადაგებს სტიფანე მტბევარი: „საშინელ და შესაძრწუნებელ არს დღე იგი“ – გვაფრთხილებს და ამით შეგვახსენებს ჩვენს უპირველეს მოვალეობას ნუთისოფელში. ქართველმა აგიოგრაფმა კარგად იცის, რომ მეორედ მოსვლის ჟამს გაისმება კვნესა, დაიღვრება ცრემლი, მიწა შეირყევა, ცა დაიგრაგნება, მთვარე ნათელს აღარ გამოსცემს, ვარსკვლავები ჩამოცვივდებიან და მზის შუქი სიბნელეში ჩაიძირება. ავტორი ამ დღეს „საშინელს“ უწოდებს.

სტიფანე მტბევარის სიტყვები „ოკრად იგი საყვრისად ზარსცემდეს ყოველთა დაბადებულთა“ იმას გულისხმობს, რომ მიქაელ მთავარანგელოზი საყვირს დასცემს და ადამიდან ვიდრე სამყაროს დასასრულამდე ყველა გარდაცვლილს გამოაღვიძებს. როგორც პავლე მოციქული წერს: „თავადი უფალი ბრძანებითა და ხმითა ანგელოზთ მთავრისათა და საყვირთა ღმრთისათა გარდმოხდეს ზეცით და მკვდარნი იგი ქრისტესმიერნი აღდგენ პირველად“ (I თეს. 4, 16).

აგიოგრაფის თქმული: „ძრწოლით ხედვიდენ მეფესა ქრისტესსა, მომავალს ჯუარითა“ – მიგვანიშნებს, რომ მსაჯული იქნება ძე ღვთისა, რომელმაც თავად გვითხრა: მამა ღმერთმა „ყოველი მსჯავრი მოსცა ძესა“ (ი. 5, 22). პავლე მოციქულის სიტყვით, მსჯავრს აღასრულებს მამა ღმერთი ძის მეშვეობით, რომელიც თვითონ მამამ დაადგინა მსაჯულად (საქმ. 17, 31).

მაცხოვრის მეორედ მოსვლას წინ წარუძღვება „სასწაული ძისა კაცისა“ (მ. 24, 30), ანუ ჯვარი, რომელსაც ანგელოზები წამოაბრძანებენ და ელვის მსგავს ნათებას გამოსცემს – ამას გულის-



წმ. გიორგი



ნმ. იოანე, გაბრიელ და ექვთიმე მთაწმინდელები

ხმობს ქართველი ავტორი, როცა გვაუწყებს, რომ ქრისტე „მოვალს ჯუარითა“.

ქრისტიანული სარწმუნოება ადამიანს სიკვდილზე ახლებურ ხედვას და ჭეშმარიტ ცოდნას ანიჭებს. ყველისციხიდან გამოყვანილი პერობილები ერთმანეთს ასე ამხნევენ: „გუაღეთ, ძმანო, ქრისტეს თანა და ნუ ვინ ჩუენგანი შეორგულდებით და სიხარულით გამოვიდეს და ურთიერთს ასწავებდეს მხიარულითა პირითა ფიცხელსა მას სატანჯველსა სიკუდილსა, ვითარცა საშუებელსა კეთილსა“. როგორც ვხედავთ, მათში დაძლეულია სიკვდილის შიში და სიხარულით ეგებებიან სატანჯველს.

სიკვდილის შიში მემკვიდრეობით მიიღო კაცთა მოდგმამ ადამისა და ევასაგან, რომელთაც ღვთის მცნება დაარღვიეს. მონაფეებმა იცოდნენ, რომ სიკვდილი სიცოცხლეზე უკეთესია, ამიტომაც „ურთიერთს ასწავებდეს მხიარულითა პირითა ფიცხელსა მას სატანჯველსა სიკუდილსა“. იოანე ღვთისმეტყველი გვამცნობს, რომ ზეციური წმინდა სამსხვერპლოს ქვეშ იხილა ღვთის სიტყვისთვის მომწყდართა სულები (გამოცხ. 6, 9-10). ისინი ცოცხალნი არიან და ითხოვენ, რომ აღესრულოს მსჯავრი, დაისაჯონ მორწმუნეთა მდევნელები. როგორც ჩანს, ყოველივე ეს ეხმარებოდა ქრისტიანებს, მედგრად შეხვედროდნენ ტანჯვა-წამებას, ამიტომაც დიდი სიხარულითა და იმედით ეგებებოდნენ ქრისტესთვის სიკვდილს, მაგალითად: მთელი არსებით ესწრაფოდა მონამებრივ აღსასრულს წმინდა ეგნატე ღმერთშემოსილი, ანტიოქიის ეპისკოპოსი. წმინდა პოლიკარპე სმირინელმა მონამებრივი აღსასრულის წინ ილოცა და ღმერთს მადლობა შესწირა იმისთვის, რომ ღირსი გახდა მონამეთა დასს შერთვოდა და ამის შემდეგ მორჩილად შევიდა ცეცხლში.

ორმოცმა მონამემ წარმართი გუშაგის ბრძანება, განმოსილიყვნენ და შიშველნი შესულიყვნენ გაყინულ ტბაში, გასაოცარი სიხარულით აღასრულა. ისინი ერთმანეთს ამხნევებდნენ და მადლიერებით შეღალადებდნენ ღმერთს.

საშინელი წამებით დახოცეს ყველისციხეში დატყვევებულები. როგორც აგიოგრაფი გვაუწყებს: „რომელნიმე მახვილითა სცემდეს, რომელნიმე ჰოროლითა და ისრითა შესჩხუებდეს და დასჭრიდეს ჯორცთა მათთა, დინებითა განაპებდეს, და ღუძლები იგი

მათი, ვითარცა ძალღაპარი პირითა განეტყვა, და ესრფთ დასთხინეს სისხლინი მათნი, და ესრფთ სრულ იქმნა ნამებაჲ მათი ქრისტჳს მიერ“ – ეს სასტიკი და საზარელი სურათიც კი დიდ სულიერ გაკვეთილს უტოვებს მკითხველს, რადგან იოანე ოქროპირის სიტყვებით თუ ვიტყვით: „მონამეთა სიკვდილი ნაქეზებაა მორწმუნისა, შემართება ეკლესიისა, განმტკიცება ქრისტიანობისა, ძლევა სიკვდილისა, დამონება აღდგომისა, განქიქება ეშმაკისა, მსჯავრდება სატანისა, მასწავლებელი სიბრძნისმოყვარეობისა. იგია... მოთმინების მომცემი, მხნეობის აღმძვრელი, ძირი, სათავე და მშობელი ყოველგვარი სიკეთისა“ (ვასილიადისი 2003: 230).

ამირასა და გობრონის დიალოგი ძალიან ჰგავს წმინდა აბოსა და მსაჯულის საუბარს. ვერაგია ამირა, ცბიერი და თალლითი. იგი ცდილობს სიმდიდრითა და თანამდებობით გადაიბიროს თავის რჯულზე ნეტარი გობრონი, ამასთანავე ვითომდაც წმინდა ადამიანური თანალმობითა და განცდით მიმართავს: „მეწყალის მე სიკეთე სიჭაბუკისა შენისაჲ და მშურის სიკუდილისათჳს მკედრობაჲ შენი, რომელი სახელოვან ხარ წინაჲ ჩუენსა და აწ, ვითარცა შვილსა საყუარელსა, გასწავებ შენ, დაუტევე უგუნურებისა შენისა შჯული“. ასეთი „კეთილისმყოფელი“ მსაჯულები მრავლად იცის ქრისტიანობის ისტორიაში.

„წმინდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობიდან“ ცნობილია, რომ, როდესაც იგი ციხისთავმა მოიხმო „წმიდაჲ ევსტათი მცირედ შებრკოლდა და უნდა მორიდებაჲ“ (ძეგლები 1964: 31), თუმცა მან მალევე დათრგუნა ეს ოდნავი შეკრთომა. უფრო რთული სურათია წმინდა გობრონის შემთხვევაში. ერთი შეხედვით, მას გაუჭირდა ხორცის დათმობა და ისეთივე სიხარულით არ შეხვედრია სატანჯველს, როგორიც – მისი მოძმენი, ყველისციხეში დატყვევებულნი. გრ. ფარულავა ამის შესახებ წერს: „ჩვენ ვიცით, როგორ გაუჭირდა გობრონს ხორციელების დათმობა, როგორ ემუდარება იგი თბილისის ამირას სიცოცხლის შენარჩუნებას. ტკივილის ასეთი დაუოკებლობის, სისუსტის მტრის წინაჲ ასეთი დაუფარავი დემონსტრაციის მსგავსი შემთხვევა არ არის ქართულ აგიოგრაფიაში. თავის ღმერთთან, სულთან და ტკივილთან პირისპირ დარჩენის შემდგომ, ნამების გზაზე სიარულის მერე

გობრონი სძლევს თავის სისუსტეს და თვალშეუდგამ სიმაღლეს აღწევს“ (ფარულავა 1992: 119).

ი. გრიგალაშვილი ცდილობს, უფრო ფრთხილი იყოს თავის შეფასებაში. მისი აზრით: „წმინდა გობრონი სიკვდილ-სიცოცხლის არჩევანის წინაშე აღმოჩნდა. სიცოცხლის დათმობა კი ნებისმიერი ადამიანისათვის საშინელია“ (გრიგალაშვილი 2005: 56). რა თქმა უნდა, ძნელი იყო, ალბათ, წმინდა აბოსთვის, წმინდა კოსტანტისთვის, წმინდა აბიბოსისთვის, მაგრამ ისინი რაიმე გარიგებაზე არ წასულან. ნეტარი გობრონი კი ვედრებით მიმართავს ამირას: „გვედრები, ჯელმნიფეო, ნუ მაიძულებ მე დატევებად ქრისტიანობისა... მრავალ არიან შენ ქუეშე ქრისტიანენი და მეცა არა დავაკლო მონებად ჯელმნიფებას შენსა ყოვლითა სახითა, რომლითა გენებოს შენ“ – ამ ეპიზოდის ანალიზისას მთავარია არა იმის მიჩქმალვა, რომ ვილაცას შედრკა, უკან დაიხია, მოლაპარაკების გზა აირჩია, კომპრომისზე წავიდა, არამედ ის, რომ წმინდანმა უნდა სძლიოს შინაგან ხმას, უნდა ამაღლდეს სიკვდილის შიშზე, რწმენამ უნდა გაუნათოს გონება და, როდესაც ადამიანურ სისუსტეზე გაიმარჯვებს, რელიგიური სიხარულიც მაშინ მოვა. ეს ეპიზოდი იმის კარგი მაგალითია, თუ როგორ ყალიბდება ტანჯვის გზაზე წმინდანი, როგორ ხდება მისი სულიერი ფერისცვალება, რომლის შედეგად დაიძლევა სიკვდილი, განქიქდება ეშმაკი და იზეიმებს სიკეთე ბოროტებაზე, დადგება სულიერი გამარჯვების დღესასწაული.

გარდა ამისა, ნეტარი გობრონის ამ თხოვნაში, მართალია, იგრძნობა თვითგადარჩენის მწვავე სურვილი, თუმცა იკვეთება მარტივობის რთულ გზაზე შემდგარი წმინდანის უდრეკი სახეც: „და ესე ჭეშმარიტად უწყოდე შენ, რამეთუ არცა კეთილთა შენთა აღთქუმათა, არცა ძვრ-ძვრ ბოროტთა შენთა ჩემ ზედა მოწევნითა შემიძლო განყენებად უფლისა ჩემისა იესუ ქრისტესი“. ეს ხასიათის სირთულის ისეთი რთული კომბინაციაა, როდესაც თქმის პროცესში ყალიბდება პოზიცია. ამიტომ საუბრის პირველი ფრაგმენტი თუ დათმობას გულისხმობდა, იქვე უკომპრომისობაც ჩაისახა. ასეთი საინტერესო პასაჟებითაა წარმოდგენილი წმინდა გობრონის საუბრის, ქცევისა და მოქმედების მოტივაცია.

სოფლის ამაოებას დახარბებული ამირა ფიქრობს, რომ იქნებ „შიშმან სიკუდილისამან ანუ შესაძინებელმან კეთილისამან მოდ-

რიკოს“ გობრონი. როგორც ჩანს, რალაც მერყეობა მანაც დაინახა მონამის პასუხში და იმიტომაც გაიფიქრა, სიკვდილის შიშმა მოდრიკოსო, მაგრამ მასთან მეორედ წარმდგარი გობრონი მტკიცედ ეტყვის: „მე პირველადვე გითხარ შენ, არა მიდრეკად ქრისტეს უფლისა ჩემისაგან“ – ეს ფრაზა იმითაც მნიშვნელობს, რომ ააშკარავებს, თუ როგორ ჰქონდა თავიდანვე გადანყვებილი ნეტარ გობრონს უფლის სიყვარულისა და რწმენის ერთგულება.

ამის შემდეგ ქართველი აგიოგრაფის მიერ იქმნება უშიშარი და უდრეკი მარტვილის სახე, რომელიც ვერაფრით შეაძრწუნეს, ვერაფრით დააშინეს. რაც უფრო იზრდებოდა წინააღმდეგობა და სისასტიკე მტერთაგან, მით უფრო ძლიერდებოდა და უძლეველი ხდებოდა ნეტარი გობრონი: „ვერ შეაძრწუნეს გული მისი!“

„მარტვლობად გობრონისი“ ქართულ აგიოგრაფიაში უნიკალური ძეგლია იმითაც, რომ მთელ თხზულებაში მხოლოდ ერთი ლოცვა გვხვდება, რომელსაც წარმოთქვამს წმინდა გობრონი და, რომელიც აღსავსეა ღვთის მოწყალების იმედითა და მაღლიერების გასაოცარი შეგნებით, რომ ღირსი გახდა მონამეობისა: „გმადლობ შენ, უფალო იესუ ქრისტე, რომელმან ღირს მყავ მე უღირსი ესე ცოდვილი და უკანადაცნელი ყოველთად ნაწილსა ამას მკჳდრობისასა და მონამეებისასა. უფალო, სრულ ყავ მოწყალებად შენი და სიტკბოებად ჩემდამო და ნურა დამაბრკოლებნ მიზეზი რადვე, მანქანებად და მძლავრებად უსჯულოდსა ამის“.

ნეტარი გობრონის მიერ წარმოთქმული ეს ლოცვა მრავალმხრივ არის ყურადსაღები. ჯერ ერთი, როგორც აგიოგრაფიული მწერლობისთვისაა დამახასიათებელი, მონამებრივი აღსასრულის წინ წმინდანი მადლობას სწირავს უფალს, რომ ღირსი გახდა მონამეთა დასს შერთვოდა; მეორეც, მარტვილი სთხოვს ცათა და ქვეყნის შემოქმედს, რომ სრულად მიიღოს მოწყალება და მადლი, რომ გრძნობდეს მის მზრუნველ ხელს, რომ მის წიაღში იგრძნოს თავი. ეს არის უფლის სრული მინდობის შემთხვევა. გარდა ამისა, ნეტარი გობრონი იმითაც გამოირჩეულია, რომ ითხოვს გაძლიერებას, რათა ბოროტმა ვერ შეძლოს ვერანაირი მანქანებითა და მძლავრებით მისი დაბრკოლება. წმინდანი განსაკუთრებულად იმისგან დაცვას ითხოვს, რაში გაძლიერებაც სჭირდება. ადამიანური სისუსტე, რომელიც მან ამირასთან პირველ საუბარში გამოავლინა, უფლის

შემწეობით უნდა დაძლიოს. ამდენად, ეს ლოცვა ლოგიკურად კრავს და ამთლიანებს ნეტარი გობრონის პიროვნების სულიერ წინააღმდეგობებსა და სურვილებს. თუ ლოცვა არის „გონების საუბარი ღმერთთან“, როგორც ამას ამბობს წმინდა ნილოს სინელი (საპატრიარქოს უწყებანი 2004: 13), მაშინ მიქელ-გობრონის შემეცნებაში სწორედ ის ამოტივტივდა, რისგან გაძლიერებაც ესაჭიროებოდა. ამ მხრივაც „წმინდა გობრონის მარტილობა“ სრულიად ბუნებრივ და ლოგიკურად ორგანიზებულ მაგალითს გვთავაზობს.

როდესაც გობრონი კვლავ წარადგინეს ამირასთან, „ბრწყინვითა პირი მისი და შუბლი მისი ელვარედ და რომელნიმე ქრისტიანეთაგანნი მახლობელ იყვნეს, იხილეს იგი თუალითა სარწმუნოებისადათა“ (ძეგლები 1964:182). რწმენა არის ძალა, მადლი, სიხარული, არაამქვეყნიური ცხოვრების დასაწყისი. „თუალ გასხენ და არა ჰხედავთ“ (მრ. 8, 19) – ამბობს სახარება. შესაძლოა, დიდებული, მშვენიერი და ამაღლებული შენ გვერდით იყოს და ვერ ამჩნევდე, ვერ ხედავდე. „ვისაც სურს იხილოს ღვთაებრივი და მშვენიერი, ჯერ თვითონ უნდა გახდეს ღვთაებრივი და მშვენიერი“ – გვასწავლის პლოტინე. რწმენის თვალი მაშინ აგეხილება, როცა შენში შემოვა ნათელი სოფლისა, როცა შეიცნობ შენს დამბადებელს, როცა იპოვი ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზას, რომელსაც მიყავხარ სასუფეველისაკენ. ქართველი აგიოგრაფის მიერ ნათქვამი, ზოგიერთი ქრისტიანი „თუალითა სარწმუნოებისათა“ ხედავდა ნეტარ გობრონს, როგორც „ზეგარდამო გვირგვინოსანს“, გამორჩეულ სულიერ სიმაღლესა და მდგომარეობაზე მიუთითებს. ასეთ დროს გონება და გული განწმენდილია, სულში კი დიდი ნათელია დავანებული.

სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ „წმინდა გობრონის წამების“ ბოლო ნაწილი თითქმის სიტყვასიტყვითაა ციტირებული იოანე ოქროპირის ჰომილეტიკური თხზულებიდან „სინანულისათჳს“ (გრიგალაშვილი 2005: 91). რატომ დასჭირდა სტეფანე მტბევარს ასე დაესრულებინა თხზულება, საითკენ გვიბიძგებს ავტორი, რა არის მისი მიზანდასახულება და რისთვისაა საჭირო სინანულისკენ მოწოდება?

სინანული ამქვეყნიური ცხოვრების თანამდევი განცდაა და მხოლოდ იმ კატეგორიის ადამიანთა ხვედრია, რომლებსაც გასჩენიათ

სულიერი ფერისცვალების სურვილი, სურვილი პირველ ხატთან მიახლებისა, სრულყოფილებასთან ზიარებისა. სინანული იბადება იქ, სადაც იწყება „განცდად თვსთა ცოდვათა“ – როგორც ამბობს წმინდა ეფრემ ასური. სინანული და ცოდვის შეგნება განუყოფელია. თანაც, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ცოდვა სრულიად განსაზღვრულ ეტაპზე იქნა გაცნობიერებული: „თვნიერ სჯულისა ცოდვად მკუდარ არს. ხოლო მე ცხოველ ვიყავ ოდესმე თვნიერ სჯულისა, და ოდეს მოიწია მცნებად იგი, ცოდვად განცოცხლდა (რომ. 7, 8-9). ამრიგად, თეოლოგიური თვალსაზრისით, ადამიანისთვის ცოდვა, როგორც გაცნობიერებული ფაქტი, მოსეს რჯულის დამკვიდრებამდე არ არსებობდა. მოსეს კანონმა გამოავლინა ცოდვა და განსაკუთრებული სიცხოველეც მიანიჭა მას“ (გრიგოლაშვილი 2005: 109).

ცოცხალ არსებათა შორის სინანული მხოლოდ ადამიანის საკუთრებაა, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი განცდაა, თანაც მხოლოდ ამ წუთისოფელში ე. ი. ის არ არის მარადიული, დროსა და სივრცეშია განსაზღვრული. წმინდა ნემესოს ემესელის მიხედვით, სინანული „ყოველთა ნიჭთა შორის საკუთარ კაცისა არს“ (ემესელი 1914: 17). იოანე ოქროპირი კი საგანგებოდ გვაფრთხილებს: „ყოველმან, რომელმან ქმნეს ბოროტი და არა შეინანოს აქავე, მუნ ვერავინ შემძლებელ არს განჩინებად მისა სატანჯველთა მათგან საუკუნეთა (ოქროპირი 1955: 79).

ადამიანის სულიერ ფერისცვალებას, მის შემობრუნებას, გარდაქმნას ყველაზე მეტად აჩქარებს და ხელს უწყობს სინანული, როგორც საიდუმლო, რომელსაც „მეორე ნათლისღებასაც“ უწოდებენ. წმინდა იოანე სინელის მიხედვით, „სინანული განმახლებელ არს ნათლისღებისად“ (სინელი 1986: 171). VI საუკუნის დიდი საეკლესიო მამა წმინდა ანდრია კრიტელი დიდი სინანულის კანონს დაწერს, რომელიც ასე იწყება: „ვინა ვინყო მე გლოვად, საქმეთა ცხოვრებისა ჩემისათა, ანუ რომელი დასაბამი ვყო ქრისტი, გოდებისა ამის“ (კრიტელი 2005: 8). და, თუ ბუნებრივად დაისმის შეკითხვა, რატომ გლოვობენ წმინდანები გამუდმებით? წმინდა აბბა დოროთე უპასუხებს: „წმინდანი სინათლისაკენ მავალი ადამიანია, რაც უფრო უახლოვდება ნათელს, მით უფრო ხედავს ცოდვებს. ამიტომაც ატარებენ ისინი მთელ ცხოვრებას გლოვაში“

(დოროთე 2005: 3). საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ აღდგომის წმინდა დიდი მარხვა არის „პერიოდი სინანულისა, თავისი უღირსების, ცოდვისა და ეშმაკისადმი დამონების შეგნებისა. ამ პერიოდის ჰიმნებში გვესმის აღსარება სულისა, მწარე ცრემლის მღვრელისა იმის გამო, რომ ის არის დაცემული და შეცოდებული“ (კეკელიძე 1956: 203).

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, სრულიად ნათელია იმის გააზრება, თუ რისთვის სჭირდება სტეფანე მტბევარს ქართველი მკითხველის მობრუნება სინანულისკენ. მისი შეკითხვებიც ერთგვარი შემზადებაა იმისათვის, რომ ვიფიქროთ საკუთარ ცოდვებზე, ავმალღედთ ყოველგვარ მიწიერზე და სათნო ვეყოთ უფალს, „ვსენებასა წმიდათასა ვეზიარნეთ და სავსენებელსა მათსა აღვასრულებდეთ!“

აგიოგრაფი თხზულების ბოლოს ორ შეკითხვას გვისვამს:

- „შენცა შემძლებელ ხარ ეგევთარისა მსხუერპლისა წარდგინებად წინაშე ღმრთისა“?
- „შენ შემძლებელ ხარ დაწუად მათა [ხორცთა – ს.მ.] იწროებითა და მწუხარებითა და ნებისთ სიგლახაკითა უფლისათჳს“?

ამ შეკითხვებს პასუხი გაეცემა მაშინ, როცა ადამიანი მზად იქნება, იტვირთოს თავისი ჯვარი, შეუდგეს უფალს, ჰქონდეს განცდა თვსთა ცოდვათა და დაცულ იყოს მოყვასის განკითხვისაგან. ასეთ შემთხვევაში უკვე აღარ გაგვიკვირდება ქართველი აგიოგრაფის გულწრფელი რჩევა: „ან უკუე მოაკუდინენით ჯოცნი თქუენნი და ჯუარს-აცუთ იგი შრომითა და მარხვითა, გვრგვნითა მოწამეთათა, რომლისათჳს იგი მძლავრნი მარტვლთა მოსწყუედდეს და ინამნეს, ხოლო შენ ნებისთ თავი თჳსი მოსწყუდე იწროებით“ (ძეგლები 1964: 183).

დამოწმებანი:

გრიგალაშვილი 2005: გრიგალაშვილი ი. *სტეფანე მტბევარის „წმინდა გობრონის წამება“*. თბილისი: 2005.

გრიგალაშვილი 2005: გრიგალაშვილი ლ. *დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“*. თბილისი: 2005.

დოროთე 2005: „ღირსი მამა აბბა დოროთე, სულთა სასარგებლო სწავლანი და ეპისტოლენი“. *საქართველოს ეკლესიის კალენდარი*, თბილისი: 2005.

ემესელი 1914: ნემესიოს ემესელი, *ბუნებისათვის*. ბერძნულიდან გადმოღებული იოვანე პეტრინის მიერ, ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონ-საძიებელი დაურთო რ. გორგაძემ, ტფილისი: 1914.

ვასილიადისი 2003: ვასილიადისი ნ. *სიკვდილის საიდუმლოება*. თბილისი: 2003.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. I, თბილისი: 1956.

კრიტელი 2005: კრიტელი ანდრია. *დიდი კანონი*. თბილისი: 2005.

ოქროპირი 1955: წმინდა იოანე ოქროპირი. „სინანულისათჳს.“ წიგნში *მამათა სწავლანი*. თბილისი: 1955.

საპატრიარქოს უწყებანი 2004: *თანდაყოლილია თუ არა ცოდვა*. განთავსებულია 2004 წლიდან, მისამართი: http://www.orthodoxy.ge/tsodva_satnoeba/codva.htm.

კალენდარი 1992: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბილისი: 1992.

ფარულავა 1992: ფარულავა გრ. *ტანჯვის ქრისტოლოგიური გაგება და ეროვნული მწერლობა*. ჟურნ. ცისკარი, №3, 1992.

ძეგლები 1964: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, I, V-X სს. დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: საქ. მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1964.

მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. **„მარტვილობაი გობრონისი“.** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, **ი. აბულაძის** რედაქციით, თბილისი, 1964, გვ. 172-183;
2. **საქართველოს სამოთხე.** გამოცემული **გობრონ პავლეს ძე საბინინის** მიერ. პეტერბურლი: 1882, გვ. 393-400.
3. **ქართული პაგიოგრაფიული ძეგლები** 3 ტომად. ტ. III, **ლ. აბაშიძის** რედაქციით. თბილისი: 2008, გვ. 249-282.

ბ) ლიტერატურა:

1. **ანანია შირაკაცი**, სომხური გეოგრაფია (სომხ. ენაზე); 7-го в. изд. К. П. Патканова, СПб. 1877.
2. **ბარამიძე რ.** ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან. თბილისი: 1966.
3. **ბერძენიშვილი ნ., ჯავახიშვილი ივ., ჯანაშია ს.** საქართველოს ისტორია, ნაწილი 1, ს. ჯანაშიას რედაქციით. თბილისი: 1948;
4. **გრიგალაშვილი ი.** სტეფანე მტბევარის „წმინდა გობრონის წამება“. თბილისი: 2005.
5. **ინგოროყვა პ.** თხზულებათა სრული კრებული 7 ტომად, ტ. IV. თბილისი: 1978, გვ. 389-392.
6. **კეკელიძე კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი: 1980, გვ. 145-146.
7. **კეკელიძე კ.** ბარამიძე ა. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი: 1987, გვ. 82-83.
8. **ლორთქიფანიძე მ.** ფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა: თბილისი: 1966, გვ. 62-70;
9. **მეტრეველი ს.** „წმიდა გობრონის მარტვილობის“ სახისმეტყველების ზოგიერთი ასპექტი. ლიტერატურული ძიებანი. თბილისი: 2007, გვ. 35-45.
10. **ცაგარეიშვილი ე.** მიქაელ-გობრონი ქართულსა და სომხურ საისტორიო მწერლობაში. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე. 1. 1959, გვ. 124-144.
11. **ჯავახიშვილი ივ.** ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თხზულებანი. ტ. VIII. თბილისი: 1977 გვ. 117-120.
12. **ჯანაშია ს.** შრომები. II. თბილისი: 1952;

„Martyrdom of Saint Gobroni“

Summary

Structure of the text is absolutely distinct from the other examples of the „Life“ and the „Martyrdom“ genres. The description of the martyrdom of Gobroni– takes only one third of the text, other part is preparation for perception of his feat. Stefani Mtbevari calls for indefatigable preparation for the second coming of the Christ: „That day is terrible“. He „is terrible“ not because it that the last day, but also because in that this day God will in all the Light.

St. Gobroni is a vivid personification of enduring difficulties. The work reveals antimonophizit tendencies. Its main subject is eschatology and ends with the teaching on regret.

**„კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“ –
კვლევის ისტორია, ახალი კონტექსტები
და ვარაუდები**

ქართული მწერლობის დასაბამისა და მეტ-ნაკლებად სრული მოცულობის წარმოდგენა, მიუხედავად არაერთსაუკუნოვანი გულმოდგინე სამეცნიერო კვლევა-ძიებისა, თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში, სამწუხაროდ, კვლავ აქტუალურ პრობლემად რჩება. მიზეზი მრავალია, ისტორიული, პოლიტიკური თუ კულტურული ხასიათისა, რომელთა ჩამონათვალი საყოველთაოდ არის ცნობილი, მაგრამ ის მხოლოდ ხსნის და, ცხადია, ვერ ჭრის აღნიშნულ პრობლემას. ამასთან მიმართებით, შეიძლება მხოლოდ ახალი მასალების გამოჩენის იმედი გვექონდეს, თუმცა ეს მასალებიც, თავის მხრივ, ხშირად სხვა, ჩვენთვის უცნობ და დაფარულ წყაროებს მოითხოვს უტყუარი და დასაბუთებული დასკვნების გამოსატანად. ამის დასტურია „კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“, რომელიც, საკმაოდ მცირე მოცულობის მიუხედავად, უამრავ საინტერესო და საყურადღებო საკითხს აღძრავს, მაგრამ მისი აღმოჩენიდან საუკუნე-ნახევრის შემდეგაც კი ბევრი რამ ბუნდოვანია და მხოლოდ ვარაუდების გამოთქმის საშუალებას იძლევა.

„კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“ ერთადერთი, ათონური ხელნაწერით არის შემონახული. X ს-ით დათარიღებული მრავალთავის შემადგენლობაში ის შეტანილია ვრცელი სათაურით: „წამებად ყრმათა წმიდათა რიცხვთ ცხრათად, რომელნი იყვნეს სულითა ძმანი ნათლის-ღებითა წმიდისაგან ემბაზისა, ხოლო შობილ იყვნეს თავის-თავისაგან დედისგან თჳსისა“. თხზულების შესახებ ცნობა პირველად სოლომონ მეორის სულიერი მოძღვრის, ილარიონ ხუცესის, მიერ XIX ს-ის 30-იან წლებში (გაზიარებული თვალსაზრისით, 1836 წ.) შედგენილ ათონური კოლექციის აღწერილობაში ჩნდება, რომელიც ალ. ცაგარელს სამეგრელოს თავად ნიკოლოზ დადიანის გორდის რეზიდენციის წიგნსაცავში უნახავს და გადმოუწერია. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ეს აღწერილობა, ორი სხვა ხელნაწერის მიხედვით, ფრანგულად თარგმნა მ. ბროსემ, თარგმანი

კი 1867 წელს ვიქტორ ლანგლუამ გამოაქვეყნა ჟურნალში *Asiatique* (t. IX. p. 337) (ცაგარელი 1886: XIII-XX). როგორც მ. ბროსეს სხვა ნაშრომით ირკვევა, მას ამ კატალოგის შესახებ ცნობა ჯერ კიდევ 30-იანი წლების ბოლოდან სცოდნია – შესავალში წიგნისა *Каталог книгам Эчмиадзинской библиотеки* იგი წერს: „ვსარგებლობ შემთხვევით და რამდენიმე სიტყვას ვიტყვი სხვა კატალოგზეც, რომელიც არანაკლებ მნიშვნელოვანია ქართველებისთვის, ვიდრე ეს [იგულისხმება ერმიადინის ბიბლიოთეკის კატალოგი – ი. ნ.] – სომხებისთვის. ის ათონის მთის მონასტრის კატალოგია“ (ბროსე 1840: 58). აქვე მ. ბროსე აქვეყნებს ნ. ჩუბინაშვილის წერილს, რომელიც მან ძმისშვილს, დ. ჩუბინაშვილს, მისწერა 1938 წ. ივლისში: „შევხვდი ერთ ბერძენ არქიმანდრიტს, რომელსაც ჰქონდა ხელნაწერი სია ათონის მთის ივერთა მონასტრის 288 ქართული წიგნისა. მათ შორის 20 არის **ქართველი** მოწამეების ცხოვრება: 1. წმ. აბოსი 2. წმ. ძმებ კოლაელებისა – ადგილია მტკვრის ხეობაში 3. წმ. დავითისა და წმ. ტარიჭანისა... ვფიქრობ, რომ ეს წიგნები არაა საქართველოში, ხოლო კატალოგით ჩანს, რომ ისინი არის წმინდა მთაზე. ის შედგენილია ერთი იმერელი ბერის, სახელად ილარიონის, მიერ, რომელიც იყო მეფე სოლომონ II-ის მოძღვარი, ახლა კი ცხოვრობს ივერიის მონასტერში. თუ მოვახერხებ მივიღო სია მისი დოკუმენტიდან, არ დავაყოვნებ, ვაცნობო საზოგადოებას“ (ბროსე 1840: 58-59). დამოწმებული ამონარიდი ცხადყოფს, რომ ქრისტიანული აღმოსავლეთისა და, საკუთრივ, ქართული კულტურით დაინტერესებული სამეცნიერო საზოგადოებისთვის „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ტექსტის არსებობის შესახებ ჯერ კიდევ 1840 წელს გახდა ცნობილი, თუმცა მისი შინაარსი და რაობა გაურკვეველი იყო, ვიდრე არ გამოქვეყნდა პ. იოსელიანის *Жизнеописание святых прославляемых Православною грузинскою церковию*. პუბლიკაციაში ავტორი აღნიშნავს, რომ ათონის მთის ივერიის მონასტრის წიგნებში მან აღმოაჩინა ისეთი უძველესი დღესასწაულები, რომლებიც არ არის შეტანილი ქართული ეკლესიის საყოველთაო კალენდარში. მათ შორის ასახელებს მტკვრის სანაპიროზე წამებული ცხრა ძმა კოლაელის ხსენებას, რომელიც 22 თებერვალს ყოფილა დაწესებული. სქოლიოში პ. იოსელიანი მიუთითებს, რომ ცხოვრება ამ წმინდანებისა, რომლებიც **მოინათლნენ ახალციხის მხარე-ში**,

მტკვრის დინების გასწვრივ მდებარე კოლის ხეობაში, ივერიის პორტაიტის სავანეში იპოვა და გადმოწერა; მის შემქმნელად ნუსხა-ხაში დასახელებულია არსენი, როგორც ჩანს, დავით აღმაშენებლის სულიერი მოძღვარი; მკვლევარი აქვე გადმოსცემს თხზულების მოკლე შინაარსს და აღნიშნავს, რომ არ არის მითითებული წამებულითა აღსასრულის თარიღი. ამასთან დაკავშირებით, იგი ყურადღებას ამახვილებს სხვა ხელით, ხუცური დამწერლობით შესრულებულ მინაწერზე, რომლის მიხედვითაც, ამბავი მოხდა **„ჟამსა დორიმეს სამცხის პატრონისასა**, რომელი იყო რწმენით კერპთაყვანისმცემელი“ (ამ ცნობას ქვემოთ დავუბრუნდებით – ი. ნ); ყრმების წამების ადგილას მათ სახელზე შემდგომ აუგიათ ეკლესია, რომელიც არსებობდა იქ მე-11 საუკუნეშიც, ე. ი. მაშინ, როცა არსენი აღწერდა ქრისტიანთათვის ესოდენ სულისშემძვრელ ისტორიას (იოსელიანი 1850ა: 15-16). რაც შეეხება უკანასკნელ ინფორმაციას, რომ არაფერი ვთქვათ დავით აღმაშენებლის მოძღვრის, არსენის, მიერ დასახელებული თხზულების XI ს-ში დაწერის შესახებ (რაც, ცხადია, მკვლევრის ვარაუდია, რომელიც ვერ იქნება გაზიარებული ტექსტის შემცველი მრავალთავის X ს-ით დათარიღების გამო), ბუნდოვანია, რას ეყრდნობა პ. იოსელიანი, როდესაც გვამცნობს, რომ ყრმების წამების ადგილას შემდგომ აუგიათ მათი სახელობის ეკლესია. ტექსტის მიხედვით, ეს არ ჩანს. ნაკლებად სავარაუდოა და არაფრით დასტურდება ისიც, რომ ამგვარი ინფორმაცია მას მიეღო 1849 წელს ათონზე ყოფნისას, თუმცა ამის თაობაზე ის წერს 1850 წელსვე გამოცემულ სხვა წიგნშიც *Города существовавшие и существующие в Грузии* და, როგორც ჩანს, ამ ნაშრომის ადრინდელ პუბლიკაციაშიც (1844). ჩვენ მიერ დასახელებულ წიგნში ანბანური თანმიმდევრობით წარმოდგენილია მცირე ინფორმაციები საქართველოს ქალაქების შესახებ, რომელთა შორის მოხსენიებულია კოლა: „კოლა – ქალაქი ზემო ქართლში, მტკვარზე, დაარსებული საქართველოს პირველი მმართველების მიერ გაცილებით ადრე მეფობის შემოღებამდე. ამჟერად თურქების ხელშია, რომლებსაც იქ ჰყავთ თავიანთი ფაშა. ნელ-ნელა იქცა უმნიშვნელო, მცირედდასახლებულ ადგილად, მაგრამ იქ **ჯერ კიდევ არის ეკლესია წამებულთა სამარხებით, რომლებიც ცნობილნი არიან ქართულ წიგნებში ქალაქ კოლაში წამებულთა სახელით**“

(იოსელიანი 1850ბ: 50). როგორც იოსელიანი წიგნის შესავალში აღნიშნავს, ეს ნაშრომი მას 1844 წელს გამოუქვეყნებია შინაგან საქმეთა სამინისტროს ჟურნალის (ЖМВД – ი. ნ.) მე-6 ნომერში, მაგრამ ამის შემდეგ თანდათან ხვეწდა, როგორც მის მიერ შედგენილი ძველი საქართველოს გეოგრაფიის ნაწილს, და ახლა შევსებული სახით სთავაზობს ქართული არქეოლოგიის მოყვარულებს (იოსელიანი 1850ბ: VII-VIII). რით გამოიხატა დახვეწა და შევსება ან შეიცვალა თუ არა რამე საკუთრივ კოლის შესახებ ინფორმაციის შემთხვევაში, დაზუსტებით ვერ ვიტყვით, ვინაიდან ჩვენ ხელი არ მიგვიწვდის ნაშრომის 1844 წელს გამოქვეყნებულ ვერსიაზე, თუმცა მას უთითებს ქ. ცხადაძე კრებულში *ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარი*, როცა აღნიშნავს, რომ პირველი ცნობა „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ შესახებ პ. იოსელიანმა ჯერ კიდევ ამ ძეგლის გაცნობამდე შეიტანა 1844 წლის პუბლიკაციაში და ციტატის სახით მოჰყავს ჩვენ მიერ ზემოთ დამოწმებული ტექსტის უკანასკნელი ნაწილი (ცხადაძე 1986: 49)¹. ერთი, რაც უეჭველად ახალ პუბლიკაციაში დაერთო კოლის შესახებ ინფორმაციას და ვერ იქნებოდა 1844 წლის გამოცემაში, არის ავტორის მიერ სქოლიოში ჩატანილი შენიშვნა: „მათი [კოლაელი ყრმების – ი. ნ.] ცხოვრების აღწერა, უცნობი საქართველოში, მე ვიპოვე ათონის მთაზე, ივერიის პორტაიტის მონასტერში, და ჩამოვიტანე საქართველოში, რათა შემეტანა ჩემ მიერ შედგენილ წიგნში წმინდანთა შესახებ, რომლებსაც განადიდებს მართლმადიდებლური ქართული ეკლესია“ (იოსელიანი 1850 ბ: 50). ასე რომ, პ. იოსელიანის ამ ნაშრომის მიხედვითაც, უცნობი რჩება, საიდან ჰქონდა მკვლევარს ცნობა კოლაელ ყრმათა წამების ადგილას ეკლესიის აშენების შესახებ. *Жизнеописание...*-ს სქოლიოს ერთი ფრაზა: „...ეკლესია... არსებობდა იქ მე-11 საუკუნეშიც, ე. ი. მაშინ, როცა არსენი აღწერდა...“ – გვაფიქრებინებს, რომ პ. იოსელიანის დასკვნა „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ტექსტს ეფუძნება. მაშინ უნდა

¹ შევნიშნავთ, რომ ამ შემთხვევაში პერიოდიკის აბრევიატურა შეცდომით არის მითითებული: ნაცვლად ЖМНП-სი, რომელიც აღნიშნავს სახალხო განათლების სამინისტროს ჟურნალს, უნდა იყოს ЖМВД – შინაგან საქმეთა სამინისტროს ჟურნალი, როგორც წერს თავად პ. იოსელიანი 1850 წლის გამოცემაში.

შევნიშნოთ, რომ, ჩვენი აზრით, მკვლევარს მართებულად ვერ ნაუკითხავს, სავარაუდოდ, თხზულების შემდეგი პასაჟი: „...სიმრავლემან ერისამან დაჰკრიბეს ქვაჲ, ვიდრემდის აღავსეს ჴნარცჳ იგი და დაფარნეს ქვითა წმინდანი იგი გუამნი მათნი და მიწაჲ იგი აღმოთხრილი მიასხეს ზედა კერძო მათსა. და ექმნა მათ ადგილი იგი სამარხო და სამარტჳლო წმიდათა მათ ნაწილთა მათთა“ (ძეგლები 1964: 185); მაგრამ პ. იოსელიანის ჩვენ მიერ დასახელებული მეორე წიგნის (*Топота* ...) საინფორმაციო ნაკვეთში ავტორი კოლაელი ყრმების წამების ადგილას ეკლესიის არსებობას იმ დრომდეც (ე.ი. 1850 წლამდე) ადასტურებს, რაც სავარაუდოს ხდის ჩვენთვის უცნობ რაღაც წყაროს. მოგვიანებით, XX ს-ის დასაწყისში, კოლის რაიონში არქეოლოგიური ექსპედიციის ფარგლებში იმოგზაურა ე. თაყაიშვილი. საგულისხმოა, რომ ანგარიში, რომელიც მან ემიგრაციაში გამოაქვეყნა, მკვლევარი წერს მტკვრის სათავესთან ძველი ნანგრევების ნახვის შესახებ და, ამასთან ერთად, წყაროს ქართული სახელწოდება აფიქრებინებს, რომ აქ კოლაელი ყრმების სახელზე აგებული ეკლესია უნდა ყოფილიყო: „...მტკვრის... დასაწყისს შეადგენს უამრავი წყაროები, ძნელია გადაჭრით თქმა, რომელია მათში სათავე მტკვრისა, მაგრამ სათავედ მიჩნეულია საზოგადოთ, ერთი დიდი წყარო, რომელიც ნაკადულად გამოჰქუხს მთიდან სამხრეთ-აღმოსავლეთის ნაწილში ქვაბურისა და რომელსაც ეხლა მაჰმადიანები ეძახიან კურიუხ-ბაჩი, ხოლო ქრისტიანები აიაზმა-ს უწოდებენ, ესე იგი ნაკურთხს ანუ წმინდა წყალს. ეს სახელი ძველთაგან უნდა მომდინარეობდეს, ქართველებს ამ სახელით მოუნათლავთ თავისი საყვარელი მდინარე. ამ წყაროზე აშენებული ყოფილა ძველი ქვის ეკლესია ჩვეულებრივი რიგისა, რომლის ნანგრევები დღესაც ჩანს; ალბათ ეს ის ადგილია, სადაც ჯერ მოინათლენ წყალში ღამე, ფარულად თავიანთ წარმართ მშობლებისაგან და შემდეგ ამისათვის ეწამენ მათგან ამავე ადგილას „ცხრა ყრმა, სულიერი ძმანი, კოლაელნი“... შეუძლებელია ეს ადგილი არ აღენიშნათ ეკლესიის აშენებით“ (თაყაიშვილი 1938: 9). კონკრეტულად რა სახის შეიძლება ყოფილიყო ეს „ძველი ქვის ეკლესია ჩვეულებრივი რიგისა“, ე.თაყაიშვილი არ აზუსტებს, ამიტომ მისი აგების მიახლოებითი პერიოდის განსაზღვრა ტოკლარჯული არქიტექტურის განვითა-

რების საერთო ტენდენციების გათვალისწინებით ვერ მოხერხდება; მაგრამ კოლაელი ყრმების წამების ადგილას მათ სახელზე ეკლესიის აშენება ესოდენ გამძვინვარებული წარმართი თემის პირობებში ან, თუნდაც, მომხდარი ფაქტიდან ახლო ხანებში მოსალოდნელად არ გვეჩვენება. ვფიქრობთ, ის შეიძლება აეგოთ მათი კანონიზაციის დროისთვის, სავარაუდოდ, VIII საუკუნის გასულიდან, როცა ამ რეგიონში ფართოდ გაიშალა ქრისტიანული მოძრაობა და სამონასტრო-საეკლესიო აღმშენებლობა, ან უფრო ადრეც, წარმართობის საბოლოო დაძლევის შემდეგ.

რაც შეეხება პ. იოსელიანს, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ, მიუხედავად ზოგიერთი უზუსტობისა თუ ბუნდოვანი დასკვნისა, მისი წვლილი „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ შესწავლაში უთუოდ გასათვალისწინებელია, თუმცა, როგორც შენიშნავს ქ. ცხადაძე, „პ. იოსელიანის ცნობები ამ ძეგლის შესახებ შემდეგი დროის სამეცნიერო ლიტერატურაში არაა გამოყენებული“, თხზულების „პირველი აღმოჩენისა და მკვლევრის დამსახურება... შეუმჩნეველი დარჩა“ და მისმა „სახელმა ადგილი ამ ძეგლთან დაკავშირებით“ ვერ პოვა (ცხადაძე 1986: 50). მართლაც, კოლაელი ყრმების წამების ამსახველი ტექსტის მიმართ პ. იოსელიანს განსაკუთრებული ყურადღება გამოუჩენია. ქ. ცხადაძის ცნობით, ათონის ხელნაწერებს შორის მისი არსებობის შესახებ მკვლევარს ჯერ კიდევ 1842 წელს სცოდნია; ამიტომ არ იყო შემთხვევითი, რომ ათონზე ყოფნის დროს, 1849 წელს, მან სწორედ ამ ტექსტს მიაქცია ყურადღება, გადმოწერა და ჩამოიტანა საქართველოში (ცხადაძე 1986: 49). ქ. ცხადაძე არ ასახელებს წყაროს, რომლის მიხედვითაც ირკვევა, რომ ათონის ივირონის მონასტერში დაცული ამ ძეგლის შესახებ პ. იოსელიანს საკუთრივ 1842 წელს შეუტყვია, და მხოლოდ ფრჩხილებში მიუთითებს ილარიონ ყანჩაშვილის ათონის ხელნაწერების აღწერილობას. რაც შეეხება სხვა ინფორმაციას, რომელსაც მკვლევარი ნ. მახათაძის პუბლიკაციაზე დაყრდნობით გადმოგვცემს,¹ თითქოს ილარიონ ყანჩაშვილს 1836 წელს ათონის მონასტრის ქართულ ხელნაწერთა კატალოგი სწორედ პ. იოსელიანის თხოვნით შეუდგენია, სრულიად გამოვრიცხავთ,

1 ნ. მახათაძე. პ. იოსელიანი და ძველი ქართული მწერლობის საკითხები. ძველი ქართული მწერლობის საკითხები. II. თბილისი: 1964, გვ. 194-195.

ვინაიდან 1849 წელს ათონზე მოგზაურობის ჩანაწერებიდან, რომლებიც პ. იოსელიანმა *Закавказский вестник*-ის რამდენიმე ნომერში გამოაქვეყნა, ირკვევა, რომ მთელ ათონის მთაზე სახელგანთქმულ ქართველ ბერ ილარიონს, იმჟამად წმ. დიონისეს სავანის მკვიდრს, იმერეთის მეფე სოლომონ II-ის ნამოძღვრალს, რომელიც ბოლო 15 წლის განმავლობაში განმარტოებით ცხოვრობდა მონასტრიდან 5 ვერსის დაშორებით, ციცაბო მთაზე მდებარე კელიაში და არავისთან ურთიერთობდა, იგი დიდი ძალისხმევის შედეგად შეხვდა, რათა მისგან დალოცვა მიეღო (იოსელიანი: 1849). სხვათა შორის, ეს ცნობა ეჭვქვეშ აყენებს ილარიონის მიერ ათონის ივირონის მონასტრის ქართულ ხელნაწერთა კატალოგის შედგენის საყოველთაოდ გაზიარებულ თარიღს (1836 წ.), რისთვისაც ჩვენამდე არავის მიუქცევია ყურადღება, და ადასტურებს ალ. ცაგარლის მიერ XIX ს-ის 80-იან წლებში გამოთქმულ ვარაუდს, რომ კატალოგის დადიანისეულ ნუსხაზე დ. დადიანის ხელით მიწერილი 1836 წელი შეიძლება არა კატალოგის შედგენის, არამედ მისი საკუთრივ დადიანისეული ნუსხის დამზადების თარიღი იყოს (ცაგარელი 1886: XVI). ამასთანავე, ილარიონის კატალოგის რიგ ადგილებზე დაყრდნობით, რომლებიც შეიცავს საინტერესო ცნობებს მისი შედგენის მიზეზისა და მიზნის ან თავად შემდგენლის შესახებ, მაგრამ, სამწუხაროდ, არ არის ასახული მ. ბროსეს ფრანგულ თარგმანში, ალ. ცაგარელი ფიქრობს, რომ ეს კატალოგი, რომელშიც შეტანილია მხოლოდ ათონის ივირონის მონასტერში დაცული, კარგად შემონახული, წასაკითხად ვარგისი ქართული ხელნაწერები, სწორედ ცნობილი ბიბლიოფილის, დ. დადიანისა, და, მასთან ერთად, ქართველი სამღვდელოების თხოვნით შეიქმნა (ცაგარელი 1886: XVI-XVIII). იგი, დაპირების მიუხედავად, პ. იოსელიანს არ დაუბეჭდავს და პირველად ალ. ცაგარელმა გამოაქვეყნა, როგორც დანართი (ცაგარელი 1886: დან.1; 1-16) მის მიერ რამდენიმე ქართული კოლექციის, მათ შორის ათონურის, მიხედვით შედგენილი ბიბლიოგრაფიული მიმოხილვისა. ილარიონის კატალოგში, ქვეკატეგორიაში *ნიგნნი მონამეთანი მრავალნი*, „წამება ცხრათა ძმათა კოლაელთა“ 29-ე ნომრად არის დასახელებული. ამავე პუბლიკაციაში შეტანილ, თავად ალ. ცაგარლის მიერვე შედგენილ ივირონის ქართული ხელნაწერების კატალოგში

(ცაგარელი 1886: 58-94) დასახელებულია 86 ნუსხა, ამათგან 57-ე ნომრად – ათონის X საუკუნის მრავალთავი (ცაგარელი 1886: 84-85). მკვლევრის აღწერის მიხედვით, ეს ტყავის ყდაში ჩასმული, ორ სვეტად ლამაზი კალიგრაფიით ნაწერი კრებული მოიცავს 80-90 ბერძენი და ქართველი წმინდანის ცხოვრებას, მათ შორის ფრიად მნიშვნელოვან, ნაკლებად ცნობილ ტექსტებს **ქართველი წმინდანების** შესახებ. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ხელნაწერის ბოლოს არის არსენის, ნინოწმინდის ეპისკოპოსის, ჩანაწერი (ცაგარელი 1886: 84).

ალ. ცაგარლის *Сведения...*-ს გამოცემამდე „კოლაელ ყრმათა მარტილობის“ შესახებ ცნობა მ. ბროსესა და პ. იოსელიანის ზემოთ დასახელებული პუბლიკაციების შემდეგ კიდევ ერთხელ გამოჩნდა სამეცნიერო ლიტერატურაში. შესავალში წიგნისა *ქართლის ცხოვრება დასაბამითგან მეათცხრამეტე საუკუნემდის* დ. ჩუბინაშვილი აღნიშნავს, რომ ათონის მთაზე, ივერიის მონასტერში, არის **ქართველი წმინდანების ცხოვრებანი**, რომლებიც არ არის ნაპოვნი საქართველოში, კერძოდ კი... ცხრა ძმა კოლაელთა წამება... წმინდა დავითისა და ტარიჭანის ცხოვრება და სხვ. (ჩუბინაშვილი 1854: XXIV).

ყურადღებას მივაქცევთ ერთ გარემოებას: განხილული მასალიდან აშკარად ჩანს, რომ „კოლაელ ყრმათა მარტილობის“ გაცნობისა და მისი სამეცნიერო სივრცეში შემოტანის პირველ ეტაპზე თხზულების გმირები ქართველებად არიან მოხსენიებულნი ან, სულ მცირე, ამბავი თუ ტექსტი ქართული გეოგრაფიული და კულტურული არეალის ნაწილადაა მიჩნეული; მაგრამ მისი შესწავლისა და შეფასების დისკურსმა ნ. მარის ნაშრომების გამოქვეყნების შემდეგ განსხვავებული მიმართულება შეიძინა. მეცნიერი ათონს XIX საუკუნის დასასრულს რუსეთის საიმპერატორო აკადემიის სამეცნიერო ექსპედიციის ფარგლებში ეწვია. ამ ვიზიტისა და მოპოვებულ მასალაზე მუშაობის შედეგები მან რამდენიმე პუბლიკაციაში წარმოადგინა; მათ შორის ერთ-ერთში წერდა, რომ ქართული ხელნაწერების გაცნობა აინტერესდა ქართველების, სომხებისა და ასურელების ლიტერატურული ურთიერთობის თვალსაზრისით და ამ მიმართულებით მუშაობა ათონზე დიდი ხნის წინ ჰქონდა დაგეგმილი (მარი 1899: 1). აქვე ნ. მარი შენიშნავს, რომ მისი მთა-

ვარი განზრახვა იყო, მოეპოვებინა მასალები, მისი აზრით, ქართული საეკლესიო ლიტერატურის მთავარი საკითხის, კერძოდ, ქართულ მწერლობაზე სომხურის გავლენის შესახებ (მარი 1899: 10). შესაძლოა, სწორედ ამგვარმა წინასწარმა მიზანმაც განსაზღვრა მისი, შეიძლება ითქვას, გადაჭარბებული არმენოფილური მიმართულება ადრეული შუა საუკუნეების ქართული, უფრო კონკრეტულად კი, ტაოკლარჯული კულტურული არეალის შეფასებისას, რაც ასე თვალნათლად გამოვლინდა მის ამ და უფრო მეტად შემდგომ ნაშრომებში. დასახელებულ პუბლიკაციაში ნ. მარი აღნიშნავს, რომ სომხური ლიტერატურის გავლენა კარგად ჩანს ქართულ ენაზე არსებულ აგიოგრაფიულ ტექსტებში. ამ თვალსაზრისით, მკვლევარი ყურადღებას აქცევს ათონის X საუკუნის მრავალთავს, რომელში შეტანილი 50-ზე მეტი წმინდანის ცხოვრება-მარტვილობის ტექსტებიდან გამოყოფს 15-ს, როგორც თავად ამბობს, იმ მიზეზით, რომ მთავარი გმირები აღმოსავლელები არიან – ეთნიკურად სომხები ან სომხეთის მეზობლად მდებარე ქვეყნების, სპარსეთისა და ალანიის, მკვიდრნი. ამათგან ის დროებით თავს იკავებს მსჯელობისგან „ცხრა ყრმა კოლაელთა წამების“ შესახებ, რომელიც, მისი თქმით, „შესაძლოა ორიგინალური ქართული ნაწარმოები იყოს“ (მარი 1899: 16), დანარჩენი კი, ერთის გამოკლებით, უეჭველად სომხური ენიდან შესრულებული თარგმანებია, რასაც ადასტურებს ქართულ ტექსტებში უხვად არსებული ლექსიკური თუ სტილისტური არმენიზმები, ამასთანავე, ის ფაქტიც, რომ ეს ძეგლები შემონახულია სომხურ ლიტერატურაშიც, თუმცა, უმეტესწილად განსხვავებული, გვიანდელი რედაქციებით; ერთადერთი გამონაკლისი, რომლის არანაირი კვალი არ ჩანს სომხურში, წმინდა ძმების – დავითისა და ტარიჭანის – „წამებაა“, თუმცა ისიც, ნ. მარის მოსაზრებით, უცილობლად სომხური წარმომავლობისაა, მაგრამ ადგილობრივ ლიტერატურულ ტრადიციაში ვერ დამკვიდრებულა იმ მიზეზით, რომ ეწინააღმდეგება სომხეთში ქრისტიანობის საყოველთაო გავრცელების ოფიციალურ ვერსიას, ვინაიდან ცხადყოფს მის პარალელურად წარმართობის არსებობას. ამგვარი თარგმანები სომხური ენიდან ქართულზე, ნ. მარის თქმით, საეკლესიო განხეთქილების გამო შეიძლებოდა შესრულებულიყო VII

ს-ის გასულამდე ან ყველაზე გვიან VIII ს-ის დასაწყისამდე (მარი 1899: 15-22).

ათონის კრებული და მასში დაცული აგიოგრაფიული ძეგლები ნ. მარს მნიშვნელოვან მასალად მიაჩნდა ძველ ქართულ ლიტერატურაზე სომხური გავლენის დასადასტურებლად და ამასთან დაკავშირებით საგანგებო ნაშრომის გამოცემასაც გეგმავდა (მარი 1900: 47), თუმცა საბოლოოდ მას იგი არ დაუწერია. 1900 წელს მკვლევარმა მხოლოდ აღწერა ეს კრებული, კატალოგური ნომრით 57, ძირითადად, მასში შესული თხზულებების ტექსტის დასაწყისისა და დაბოლოების ციტირებით, ზოგიერთ შემთხვევაში დაურთო განმარტებაც, მაგრამ „კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“ („*Мученичество девяти отроковъ Колайскихъ*“ – №29) აქ მხოლოდ დასახელებულია და ყოველგვარი დანართისა თუ კომენტარის გარეშეა დატოვებული (მარი 1900: 62); ერთი, რაც ამ ძეგლთან მიმართებით ნ. მარის ნაშრომში შეიძლება ჩვენთვის საინტერესო იყოს, არის კრებულის აღწერის ბოლოს მოცემული ინფორმაცია არსენთან დაკავშირებით. ხელნაწერში „მარტვილობის“ ვრცელი სათაურის ქვეშ იკითხება: „ქრისტეჲ, ადიდე არსენი, ამენ“. ნ. მარის დაკვირვებით, ამგვარი შინაარსის, თუმცა რედაქციულად რამდენადმე განსხვავებული მითითებები ახლავს კრებულში შეტანილ ზოგიერთ სხვა ტექსტსაც და ერთვის ხელნაწერს ბოლოშიც; რიგ შემთხვევებში ფრაზა უფრო ვრცელია და არსენი მამამთავრად ან ეპისკოპოსად არის მოხსენიებული. მეცნიერი გამორიცხავს, რომ ეს მითითებები ეკუთვნოდეს თავად ვინმე არსენს, ეპისკოპოსსა თუ მთავარეპისკოპოსს – პატრიარქს, მით უმეტეს, არსად არის მინიშნება არსენ ნინოწმინდელზე, როგორც, ნ. მარის თქმით, ამტკიცებდა პროფ. ალ. ცაგარელი (მარი 1900: 70-71) ხელნაწერის ბოლოს დართულ სავედრებელზე დაყრდნობით (ცაგარელი 1886: 84). ვფიქრობთ, რიგი ტექსტების სათაურების ქვეშ არსენზე მითითება, უდავოდ, მოწამეთა ამ წიგნებთან მისი რაიმე სახის კავშირის მანიშნებელია – ავტორობის, მთარგმნელობის, მოპოვების, შეკრების თუ სხვა, მით უმეტეს, რომ ზოგიერთი ჩანაწერი ასეთ ცნობებს შეიცავს: „...არსენი მამათ მთავარი მადიდებელი წმიდათა მოწამეთა...“, „...მადიდებელი წმიდათა შენტა მოწამეთა...“. ამ საკითხის თაობაზე ნ. მარი წიგნში არანაირ კომენტარს არ აკე-

თებს. როგორც ჩანს, მეცნიერი მნიშვნელოვნად არ მიიჩნევს ათონის კრებულში არსენის სახელის შემცველი, ჩვენი აზრით, საგულისხმო ჩანაწერის არსებობას „კოლაელ ყრმათა მარტვილობასთან“ დაკავშირებითაც (ამ საკითხის შესახებ ქვემოთ ვიმსჯელებთ – ი. ნ), ვინაიდან 1903 წელს სერიულ გამოცემაში *Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии* გამოქვეყნებულ *პუბლიკაციაში Мелкие статьи. Мученичество девяти отроков колайцев* არ ახსენებს მას არც თხზულების მცირე მიმოხილვაში და არც გადმოაქვს ის თანდართულ ქართულ ტექსტსა თუ მის პარალელურად, მეორე სვეტად წარმოდგენილ რუსულ თარგმანში.¹ ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ დასახელებულ ზოგადი ხასიათის წერილში ნ. მარრი ცხადად არ გამოკვეთს „მარტვილობის“ ეთნიკური არეალის საკითხსაც. რჩება შთაბეჭდილება, რომ მკვლევარი გადაჭრით ვერ საუბრობს მასზე, როგორც სომხური ვითარების ამსახველ ან სომხური ენიდან თარგმნილ ძეგლზე, თუმცა მის ქართულ წარმომავლობაში მაინც ეჭვი ეპარება, ვინაიდან სწორედ ეს თხზულება, როგორც ბოლოდროინდელი კვლევა-ძიების აღმოჩენა, მოჰყავს მაგალითად იმისა, თუ როგორ სცოდავს სომხური და ქართული ოფიციალური ისტორიოგრაფია რეალობის წინაშე, როცა ამ ქვეყნებში ქრისტიანობის ჯადოსნური წარმატების, ელვისებურად გავრცელებისა თუ ერთიან ნაციონალურ რელიგიად ქცევის შესახებ გვამცნობს და გვერდს უვლის ქრისტიანების ხანგრძლივ ბრძოლას თავიანთ წარმართ თანამემამულეებთან. ნ. მარის თქმით, „კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“, რომლის ტექსტი საკმაოდ ძველია (შესაბამისი ხელნაწერის თარიღისა – X ს.), საინტერესოა არა ფაქტის ან ლეგენდარული დეტალების მხრივ, არამედ წარმოჩენით ავტორის თვალთახედვისა, რომელიც ჯერ კიდევ არ გადაუფარავს ტრადიციულ წარმოდგენებს. სწორედ ეს მიაჩნია მკვლევარს იმის მიზეზად, რომ თხზულება არ შეუტანიათ ჩვეულებრივი ტიპის აგიოგრაფიულ კრებულებში (მარი 1903: 53-54). თუ ნ. მარის მსჯელობას დავაკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ „კოლაელ ყრმათა

¹ შევნიშნავთ, რომ არსენის შესახებ ჩანაწერი გვხვდება როგორც „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ტექსტის ილ. აბულაძისეულ პუბლიკაციაში – აბულაძე 1944: 184, ისე ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებშიც – ძეგლები 1964: 183.

მარტვილობა“ აქ მოხსენიებულია ერთდროულად სომხური და ქართული ისტორიისა და ლიტერატურის კონტექსტში; იგივე ტენდენცია იგრძნობა 1926 წელს ფრანგულ გამოცემა *Patrologia orientalis*-ში გამოქვეყნებულ სტატიაშიც, რომელშიც ათონის კრებულს ნ. მარი განიხილავს, როგორც „ქართველებისა და სომხების რელიგიური კავშირის პროდუქტს“. მეცნიერის თქმით, „სვინაქსარის ეს ვერსია ქართული და სომხური რელიგიური საზოგადოების შერეულ ან გადამკვეთ ნაციონალურ განწყობებს უპასუხებს... შეიძლება ისიც კი ითქვას, რომ ეს არის იმ სომხებისთვის განკუთვნილი ლიტერატურული ძეგლი ქართულ ენაზე, რომლებიც მიუერთდნენ ქართველების მართლმადიდებლურ ეკლესიას. მე არ უარვყოფ ასეთ შესაძლებლობას, თუმცა ეს ჯერ კიდევ დასამტკიცებელია“ (მარი 1926: 637-638). აღსანიშნავია, რომ ამ პუბლიკაციაშიც ნ. მარი ყურადღებას „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაზე“ ამახვილებს (მარი 1926: 629-630).

ნ. მარის მეცნიერულმა ავტორიტეტმა, როგორც ზემოთაც მივუთითეთ, „კოლაელ ყრმათა მარტვილობასა“ და ტექსტის ეთნოგარემოსთან დაკავშირებულ დისკურსს რამდენადმე განსხვავებული მიმართულება მისცა, თუმცა ეს ძეგლი მაინც ვერ მოწყვიტა ორიგინალური ქართული მწერლობის ნიადაგს. თხზულების ქართულ წარმომავლობაში ეჭვი არ შეაქვს ი. ჯავახიშვილს; იგი, ფაქტობრივად, არც განიხილავს ამ ტექსტის, მისი პერსონაჟების, ავტორის ან განვითარებულ მოვლენათა არეალის შესაძლო სომხური კუთვნილების საკითხს; წერს, რომ თხზულებაში ასახული ცნობები „...საქართველოს შედარებით მიყრუებულს, მალლობს ადგილს ეხება“ (ჯავახიშვილი 1977: 71) და არ ეთანხმება კ. კეკელიძეს, რომელიც, „კოლაელ ყრმათა მარტვილობასა“ და ათონის ამავე მრავალთავში შეტანილ „დავითისა და ტირიჭანის წამებას“ შორის ბევრი მსგავსების საფუძველზე, დასაშვებად მიიჩნევს ორივე ნაწარმოების სომხური ორიგინალიდან მომდინარეობას. ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ ცხრა ყრმა კოლაელის შესახებ საკითხავს თარგმანის არანაირი ნიშანი არ ატყვია (ჯავახიშვილი 1998: 301), კ. კეკელიძე კი თავის მოსაზრებას ასე აყალიბებს: „1) ან ორივე ორიგინალური ქართული ნაწარმოებია, არაუადრესი მეცხრე საუკუნისა... ანდა 2) ორივე ორიგინალური სომხუ-

რი ნანარმოებია, ქართულად ნათარგმნი არაუადრეს მეცხრე საუკუნისა. – სომხურად ისინი განგებ მოუხსპიათ, როგორც არასასიამოვნო დოკუმენტი ქრისტიანობისა და წარმართობის ბრძოლისა სომეხთა შორის, ქართულად კი შეუნახავთ, ვინაიდან მათში აღწერილი ამბავი მოხდა **ქართველთა ტერიტორიაზე**, ტაოს რაიონში, და არათუ შეუნახავთ, მათ მიხედვით და მათ საფუძველზე **ქართველებს** ამ მცირეწლოვან მარტვილთა დღესასწაულისახსენებელი დაუდვიათ და ლიტურგიკული ჰიმნებიც დაუნერი-ათ“ (კეკელიძე 1980: 518-519).

„კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ წარმომავლობის პრობლემა მჭიდროდ უკავშირდება კოლის, როგორც გეოგრაფიული სივრცის, სახელმწიფოებრივი კუთვნილებისა და ტექსტში აღწერილი მოვლენების მეტ-ნაკლებად ზუსტი თარიღის განსაზღვრას, ვინაიდან, წყაროების მიხედვით, თითქოს, ეთნიკურად და პოლიტიკურად ისტორიული ქართული რეგიონი კოლა, ისევე როგორც იბერია/ქართლის სხვა მიწების ნაწილი, ძვ. წ-ალ-ის II ს-ში დაიპყრო და მიიტაცა მეზობელმა სომხეთმა. სწორედ ამ დროიდან არის სავარაუდო ტაო-კლარჯეთსა და ქვემო ქართლში სომხური მოსახლეობის, როგორც მიგრანტების, გაჩენაც; მაგრამ ქართლის სამეფო პერიოდულად იბრუნებდა დაკარგულ ტერიტორიებს. ზუსტი დროის დადგენა, როდის შემოვიდა კვლავ ზემო ქართლის საზღვრებში საკუთრივ კოლა, რთულია. ფაქტია, რომ VIII საუკუნის მეორე ნახევრისთვის, გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობის პერიოდისთვის, ტაო-კლარჯეთის რეგიონი (ფართო მნიშვნელობით სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო და არა მხოლოდ ტაოსა და კლარჯეთის პროვინციები) პოლიტიკურად თუ კულტურულად სრულიად „ქართულია“ და იქ მოსახლეობის „გაქართველება“, ნ. მარის ვარაუდის საწინააღმდეგოდ, დროის მცირე მონაკვეთში ნამდვილად ვერ მოხდებოდა. აქვე შევნიშნავთ, რომ შესაძლოა ნ. მარის გავლენით, მაგრამ აშოტ ერისთავის დროიდან ტაოკლარჯულ გეოგრაფიულ არეალში მოსახლეობის გაქართველების სწრაფ პროცესზე საუბრობს ერთ პუბლიკაციაში ე. თაყაიშვილიც, რასაც, მისი თქმით, გრიგოლ ხანძთელის თაოსნობით წარმართული სამონასტრო კოლონიზაციის გარდა, ხელი შეუწყო სხვა ფაქტორებმაც, კერძოდ, იმან, რომ რეგიონის მოსახლეობა შერეული იყო და აქ ქართველობა არას-

დროს აღმოფხვრილა; ამასთანავე, ამ მხარის დიდძალი სომხობა ქალკედონიტი, მართლმადიდებელი იყო და „წირვა-ლოცვა მათი ქართულს ენაზე წარმოებდა“ (თაყაიშვილი 1991: 206). გვიჩნდება კითხვა: მაშინ რაღას გულისხმობს „გაქართველება“, თუკი არც ქართველობა იყო აღმოფხვრილი (ცხადია, მენტალური გაგებით), რწმენა – მართლმადიდებლური და საერთო საეკლესიო ენა ქართული ჰქონდათ? მით უმეტეს, რას ნიშნავს „გაქართველება“ არა მხოლოდ სომხური ელემენტისა, არამედ „წინეთ გასომხებული ქართველობისა“? (თაყაიშვილი 1991: 206). ამას პუბლიკაციის ავტორი არ ხსნის.

ნ. მარის არმენოფილურ მოსაზრებებს ადრეულ შუა საუკუნეებში ტაო-კლარჯეთის მკვიდრთა ეთნიკურ-კულტურული სახის შესახებ ძირითად ხაზებში მხარს უჭერს ი. აბულაძეც, თუმცა ერთმნიშვნელოვნად აღნიშნავს: „ქართული მოსახლეობა რომ აქ მთლიანად გასომხებულიყო და კულტურულად გაუცხოებულიყო, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა ასეთი მოსახლეობის ისეთი სწრაფი გაქართველება, როგორსაც აქ ჩვენ ვხვდებით IX-X ს-ში... რაზომაც კი არ უნდა გამძლავრებულიყო აქ არაბობის... უღელს გამოქცეული ქართული ელემენტი“ (აბულაძე 1944: 07-08).

რაც შეეხება საკუთრივ ათონის მრავალთავს (№57) და მასში ჩართულ „კოლაელ ყრმათა მარტვილობას“, ი. აბულაძე ნაწილობრივ იზიარებს ნ. მარის მოსაზრებებს და აღნიშნავს: „ათონის მრავალთავში“ დაცული სომეხი მარტვილებისა და მოღვაწეების წამება-ცხოვრებათა წიგნების თუ მთელი კომპლექსების არა, მისი ერთი ნაწილის მაინც სომხურიდან თარგმნილობა თვით ამ ნუსხის ერთი ადგილიდან ირკვევა... ტაოში მოსახლე სომხობის ფართო ფენები ქართულს სახელმწიფოებრივსა და კულტურულ გავლენის სფეროში მოქცევით VIII ს-ის გასულიდან იმდენად მოსწყვეტიან თავის მშობლიურ ბუდეს, რომ უკვე 840-960 წ.წ. შორის საჭიროება შეჰქმნიათ ეთარგმნათ მათს ლიტერატურულ წრეებს უფრო გასაგებს ქართულ ენაზე სომხური აგიოგრაფიული ძეგლები, რომლებიც მანამ მათ რიგებში მშობლიურ ენაზე არსებობდა“ (აბულაძე 1944: 061-062). ამასთანავე, ი. აბულაძის დაკვირვებით, სომხურიდან მომდინარე აგიოგრაფიული ძეგლების ქართული თარგმანების შემსრულებელთა ეს წრე თანდათანობითი გაქართველების პრო-

ცესში მარტო კი არ თარგმნის, არამედ ორიგინალურ შემოქმედებასაც ეწევა ქართულ ენაზე; „ის, როგორც სომხური წარმოშობის წრე და ძირითადად ტაოური, დაინტერესებულია შექმნას... არსებული გადმოცემების ნიადაგზე ადგილობრივი, ტაოსთან დაკავშირებული მარტვილების წამების წიგნები და ხსენებაც დაუწესოს ასეთებს თავის ეკლესიაში. ასეთი საქმიანობის ნაყოფი უნდა იყოს ჩვენი დაკვირვებით დავით და ტირიჭანისა და კოლაელთა წამების წიგნები“ (აბულაძე 1944: 063-064). ილ. აბულაძის ამ თვალსაზრისს, რომელსაც ნ. მარის მეცნიერული ავტორიტეტის გავლენის შედეგად განიხილავს, კატეგორიულად არ ეთანხმება პ. ინგოროყვა და აღნიშნავს, რომ მკვლევარი „კოლაელ ყრმათა მარტვილობას“ ტაოკლარჯელი სომხების მიერ მათი გაქართველების პროცესში ქართულად დაწერილ ტექსტად კი აცხადებს, თუმცა ამის არავითარი საბუთი არ გააჩნია, რადგან **ის ქართველის დაწერილია** (ინგოროყვა 1954: 413). პ. ინგოროყვა მიიჩნევს, რომ „მარტვილობა ცხრათა კოლაელთა შეიცავს მოთხრობას არტაან-კოლას მხარის ადგილობრივი ისტორიიდან და, ცხადია, არტაან-კოლას მხარეშია დაწერილი... სამხრეთ-საქართველოს ამ კუთხეში, ... როგორც ირკვევა, ადრიდანვე შექმნილა ქართული საქრისტიანო მწერლობის კერა და ერთ-ერთი დოკუმენტი ადგილობრივი **ქართული სამწერლო ტრადიციისა არის ეს ძეგლი...** რომელიც იმ უძველეს ეპოქას, მე-4-6 საუკუნეთა ხანას ეკუთვნის... **კოლაელთა მარტვილობა არის ადგილობრივი ქართული საისტორიო დოკუმენტი**, საიდანაც დასტურდება, რომ **არტაან-კოლას მხარე... განუყოფელი ნაწილი იყო იბერიისა** ადრეულ საშუალო საუკუნეებში“ (ინგოროყვა 1954: 505).

საგულისხმოა, რომ, მიუხედავად „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ზოგიერთი ისტორიულ-ფილოლოგიური საკითხის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობისა, ადრეულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, ორიოდე გამონაკლისის გარდა, თხზულებაში განვითარებული მოვლენების დროისთვის კოლა ძირითადად ქართული სახელმწიფოს შემადგენელ ნაწილად არის მიჩნეული არა მხოლოდ ისტორიულად, არამედ ფაქტობრივადაც, ხოლო იქაური მარტვილი ყრმები – ქართველებად. ამავე თვალსაზრისს იზიარებენ თანამედროვე მკვლევრებიც. ყოველივე ამის ფონზე, უცნაურად გვეჩვენება

უახლეს სპეციალურ ლიტერატურაში ერთმნიშვნელოვნად წარმოდგენილი ცნობა იმის შესახებ, რომ ტაო-კლარჯეთის რეგიონიდან შემონახული ორივე მარტვილოლოგიური ძეგლი – როგორც დავითისა და ტარიჭანის, ისე კოლაელი ყრმების „წამება“ – „სომხურ თემში მომხდარ ამბებს აღწერს“ (ტაო-კლარჯეთის კულტურული მემკვიდრეობა 2018: 131). დასახელებულ პუბლიკაციაში თვალნათლად ჩანს, რომ ამგვარი დასკვნის წყარო ალ. ხახანაშვილის, ნ. მარისა და ილ. აბულაძის მოსაზრებებია (ტაო-კლარჯეთის... 2018: 131). პირველ რიგში, შევნიშნავთ, რომ ნ. მარს დაბეჭდვით არსად განუცხადებია, რომ „კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“ სომხური ენიდან თარგმნილი ტექსტია; რაც შეეხება ი. აბულაძის მოსაზრებას, მართალია, ის თხზულებას „ადგილობრივ გადმოცემებზე წარმოშობილ ქართული აგიოგრაფიის ძეგლად“ მიიჩნევდა (აბულაძე 1944: 068), თუმცა ფიქრობდა, რომ მისი წარმოშობა IX ს-ის მეორე ნახევრიდან არის შესაძლებელი ტაოს იმ სომხური მოსახლეობის წიაღში, რომელსაც „ქართული კულტურის ისეთი დიდი გავლენა განუცდია, რომ... საკუთარი შემოქმედებაც ამავე ენაზე უნარმოებია“ (აბულაძე 1944: 070), როგორც აღვნიშნეთ ზემოთ. ამის საწინააღმდეგოდ, სრულიად მართებულად მიგვაჩნია მ. ლორთქიფანიძის შენიშვნა, რომ თუკი „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ არ შეინიშნება სომხური ენისა და ლექსიკის კვალი, რაც ტექსტის საგულდაგულო კვლევის შედეგად დაადგინა ი. აბულაძემ, მაშინ რა მიუთითებს თხზულების სომხურ მნიშვნობრულ წრეში შექმნაზე, გაუგებარია (ლორთქიფანიძე 1966: 57).

მ. ლორთქიფანიძე არ იზიარებს ი. აბულაძის თვალსაზრისს არც თხზულების IX საუკუნეში შექმნის თაობაზე, ვინაიდან, მისი თქმით, ის ამ დროის წერილობით ძეგლებს შორის ცალკე დგას და „ეპოქის საერთო ხასიათს არ უდგება“ (ლორთქიფანიძე 1966: 55), მით უმეტეს, რომ თვით „ნინოს ცხოვრებაშიც“ მაქსიმალურად ჩრდილშია მოქცეული წარმართობასთან ისტორიული ბრძოლის სურათი. ამავე მიზეზით მკვლევარი კიდევ უფრო არადამაჯერებლად მიიჩნევს ქვეყნის გაერთიანების, ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცების, ქრისტიანობის საყოველთაო გავრცელების ხანაში ამ შინაარსის ძეგლის თარგმნას, როგორც ვარაუდობდა კ. კეკელიძე (ლორთქიფანიძე 1966: 56). ტექსტის კვლევის მთელი ისტორიის

გათვალისწინებით, კოლაელი მარტივების ან მათი ამბის ამსახველი თხზულების სომხურ წრესთან დაკავშირების მცდელობა, ჩვენი აზრით, ნამდვილად არადამაჯერებლად მოჩანს ისევე, როგორც ახნა იმისა, რატომ არ შემოინახა სომხურმა მწერლობამ ან ეკლესიამ ამ ტრაგიკული ისტორიის კვალიც კი (ამის შესახებ ნ. მარისა და კ. კეკელიძის მოსაზრებანი ზემოთ წარმოვადგინეთ).

ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 50-იან წლებში პ. ინგოროყვა აღნიშნავდა, რომ „გვიან ხანაში [გულისხმობს IX-X საუკუნეებს – ი.ნ.]... არ იწერებოდა ასეთი ნაწარმოებნი, რომლებიც წარმართობის ძლიერებას აგვიწერდნენ“ (ინგოროყვა 1954: 503) და უპირისპირდებოდა ავტორიტეტულ მეცნიერთა, ილ. აბულაძისა და კ. კეკელიძის, თვალსაზრისს „კოლაელ ყრმათა მარტივობის“ შექმნის სავარაუდო თარიღის შესახებ. დასახელებულ მეცნიერთა მსგავსად, ამავე ხანას, IX საუკუნეს, აკუთვნებს „მარტივობის“ შემონახულ ტექსტს ი. ჯავახიშვილიც, ვინაიდან მასში „დაბის“ აღსანიშნავად დადასტურებული ტერმინი „სოფელი“ ძველი ქართული ენის ძეგლებში ამ დრომდე არ გვხვდება (ჯავახიშვილი 1977: 73-74). პ. ინგოროყვა ფიქრობს, რომ „ეს შეხედულება ტერმინ „სოფლის“ ისტორიის შესახებ... არ არის სწორი. ძველ ხანაში სიტყვა „სოფელი“... ორგვარი მნიშვნელობით იხმარებოდა: იგი აღნიშნავდა როგორც ზოგადად ქვეყანას, ისე ცალკე დასახლებულ პუნქტს, დაბას“ (ინგოროყვა 1954: 503). ი. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, „კოლაელ ყრმათა ნამებაში ავტორის თანამედროვეობის კვალი სრულებით არა ჩანს... არამც თუ თანამედროვე, ამ ნამების მახლობელ ხანაში მცხოვრები ავტორიც ასე არ დასწერდა: ერთი სახელი, თუნდა მარტო სოფლისა, მაინც წამოსცდებოდა... საფიქრებელია, რომ კოლაელ ყრმათა მარტვლობა რამდენჯერმე უნდა იყოს გადაკეთებული და უკანასკნელად მხოლოდ სვანქსარისებრ შემოკლებული... იყოს“ (ჯავახიშვილი 1977: 74); თუმცა, მეცნიერის თქმით, „ის გარემოება, რომ კოლაელ ყრმათა ნამებაში წარმართობა ჯერ კიდევ ძლიერ სარწმუნოებად გვეხატება, თვით ამბავის ხანის განსაზღვრისათვის“ არ გამოდგება (ჯავახიშვილი 1977: 74), ვინაიდან „იგი მთელი ან შუაგული საქართველოს სარწმუნოებრივ მდგომარეობის გამომხატველი არ არის, არამედ საქართველოს შედარებით მიყრუებულს, მაღლობს

ადგილს ეხება... ცნობილია, რომ ამისთანა ადგილებში ძველი ზნე-ჩვეულება და წარმართობა საზოგადოდ უფრო მტკიცედ და დიდ ხანს ინახება ხოლმე“ (ჯავახიშვილი 1977: 73). ამ მოსაზრების დამადასტურებლად საისტორიო წყაროებიდან ი. ჯავახიშვილს მოჰყავს მესხეთის, ლოპოტის ხეობისა და სხვა მაგალითები (ჯავახიშვილი 1977: 73-74). ამგვარ თვალსაზრისს იზიარებს, ფაქტობრივად, ნ. ვაჩნაძეც. იგი წერს, რომ, მართალია, საკვლევი, რამდენად იყო ეს ადგილი, კოლას ხეობა, მიყრუებული, დაშორებული ქალაქებს, სამიმოსვლო გზებს, სავაჭრო და კულტურულ ცენტრებს, მაგრამ თხზულებაში „ქრისტიანობა რომ ჯერ კიდევ ძალზე სუსტად არის ფეხმოკიდებული, ხოლო წარმართობა ძლიერია, მისი მიმდევარნი მშობლიურ გრძნობათაგან დაცლილნი, როდესაც საქმე მამა-პაპათა სჯულისაგან განდგომას ეხება, ჯერ კიდევ არ არის საბუთი ძეგლში აღწერილი შემთხვევის თარიღის დასადგენად“ (ვაჩნაძე 2014: 610). ასე არ ფიქრობს მკვლევართა უმრავლესობა და „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ აღწერილი ამბავი, ძირითადად, IV-VI საუკუნეებში მომხდარ ფაქტად არის მიჩნეული. კ. კეკელიძე წერს, რომ თხზულებაში „წარმოდგენილია სურათი ქრისტიანობის უძველესი ხანისა, არაუგვიანეს მე-6 საუკუნისა“ (კეკელიძე 1980: 517). ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიის პირველ ტომში გამოქვეყნებული ამ აგიოგრაფიული ტექსტის მოკლე ანოტაციაში ს. ყუბანეიშვილი აღნიშნავს, რომ მასში აღწერილია VI ს-ში მტკვრის სათავეს რაიონში მომხდარი ამბავი (ყუბანეიშვილი 1946: 71). პ. ინგოროყვას აზრითაც, „ძეგლში აღწერილი ამბები არ სცილდება მე-4-6 საუკუნეთა ამბებს“ (ინგოროყვა 1954: 503). „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ განვითარებული მოვლენების პერიოდთან დაკავშირებით ამავე თვალსაზრისს იზიარებს თანამედროვე მკვლევარი ს. მეტრეველიც (მეტრეველი 2008: 168-169), ზოგიერთი კი ტექსტში გადმოცემული ამბის ხანად ამაზე უწინარეს საუკუნეებსაც მიიჩნევს. მაგალითად: ბ. ჩოლოყაშვილი ფიქრობს, რომ ყოველივე ეს უნდა მომხდარიყო 260-303 წლებში – გალინიუსისა და დიოკლიტიანეს ედიქტებს შორის პერიოდში (ჩოლოყაშვილი 2003: 50), ი. გრიგალაშვილის აზრით კი, არათუ ამბავი უნდა იყოს ძალიან ძველი,

არამედ თვით „უძველესი ქართული ჰაგიოგრაფიული საკითხავი „წმინდა კოლაელ ყრმათა წამება“ დაიწერა კიდეც „არაუადრეს II და არაუგვიანეს III საუკუნის შუა წლებისა“ (გრიგალაშვილი 2016: 306).

მკვლევრებმა ადრიდანვე მიაქციეს ყურადღება „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ტექსტის რამდენიმე დეტალს, რომლებიც უძველეს ქრისტიანულ საღვთისმსახურო პრაქტიკაზე მიანიშნებს. კ. კეკელიძის თქმით, ესენია: „უაღრესი სიმარტივე ღვთისმსახურებისა, კერძოდ, ნათლისღების წესისა... აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ საზოგადოდ ღვთისმსახურების აღსანიშნავად ნახმარია ტერმინი ჟამობა... ყველაზე მეტად ამ ძეგლში წარმოდგენილი სურათის სიძველეს ხაზს უსვამს მასში შენახული ფრაგმენტი პირველყოფილი ქრისტიანობის პრაქტიკისა, რომლის მიხედვით ქრისტიანები, მსგავსად იესო ქრისტესა, თუ პირდაპირ იორდანეში არა, მდინარეში მაინც ცდილობდნენ ნათელელოთ“ (კეკელიძე 1980: 517). „ძველის-ძველი საქრისტიანო ღვთისმსახურების“ სურათის დამადასტურებლად „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ ი. ჯავახიშვილს მიაჩნია ის, რომ ნათლისცემა „იესოს მაგალითის წამბაძველობით... ზამთარში სცოდნიათ, ღამიანად“, აგრეთვე – ახალმონათლულების სპეტაკი ტანისამოსით შემოსვა და „ჟამობად“ ნოდებული ნათლისცემის პატარა ლოცვა (ჯავახიშვილი 1977: 75).

ყურადღებას მივაქცევთ მეცნიერთა მიერ „ჟამობის“ სხვადასხვაგვარ განმარტებას. თუ კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ ამ ტერმინით „საზოგადოდ“ ღვთისმსახურებაა აღნიშნული, ი. ჯავახიშვილის აზრით, ის ნათლისღების ლოცვას გულისხმობს. ასე ესმოდა ამ სიტყვის მნიშვნელობა ნ. მარსაც, ხოლო ლოცვის შემორჩენილი ტექსტი მიაჩნდა სრულად და, ამასთანავე, ერთადერთად იმ უძველესი ქრისტიანობის ხანისათვის საქართველოში (მარი 1903: 54).

„ჟამობას“ გალობად განიხილავს ი. გრიგალაშვილი, ვინაიდან, მისი თქმით, ის ძველი ქართული ენით სწორედ ამას ნიშნავს. მკვლევარს არგუმენტად მოჰყავს „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების“ ტექსტი, რომლის მიხედვითაც, ბიზანტიის კეისრის თხოვნის შესაბამისად, მამა გიორგიმ „ჟამობად“ „ათქმევინა“ თა-

ვის ობოლ მოწაფეთა გუნდს. ი. გრიგალაშვილი ფიქრობს, რომ ტექსტი, რომელსაც ხუცესი „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ წარმოთქვამს, იმპროვიზირებული გალობის ნიმუშია, თუმცა ძნელია დადგენა, ის უშუალოდ მოძღვრის შემოქმედების ნაყოფია თუ იმ დროისათვის არსებული წეს-განგების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი (გრიგალაშვილი 2012). მკვლევრის თქმით, მისი პირველწყარო იესო ქრისტეს ნათლისღების ეპიზოდია, რომელსაც ოთხივე მახარებელი ერთნაირად გადმოსცემს, თუმცა, როგორც ჩანს, საგალობლის ავტორი უფრო მარკოზის სახარებას ეყრდნობა (გრიგალაშვილი 2012). ჩვენი მხრივ, შევნიშნავთ, რომ იოანე მახარებელთან იესოს ნათლისღების პროცესი საერთოდ არ არის წარმოდგენილი და მის თავზე მტრედის სახით სულიწმინდის გარდამოსვლა იოანე ნათლისმცემლის მოწმობის კონტექსტურ ველშია შემოტანილი (იოან. 1. 32-34); რაც შეეხება დანარჩენ სამ, ე.წ. სინოპტიკურ სახარებას, მათში უფლის ნათლისღება ნამდვილად ერთნაირად არის ასახული, თუმცა, თუ მაინცდამაინც „ჟამობის“ ტექსტთან მეტად ახლომდგომის გამოყოფა გვინდა, მაშინ ასეთად, ლექსიკური თვალსაზრისით, ლუკას სახარება უნდა დავასახელოთ („სული წმიდად გარდამოჴდა... ვითარცა ტრედი...“ – ლუკ. 3,22 // „სული წმიდად გარდამოჴდა ვითარცა ტრედი...“ – ჟამობა, მარტვილობის ტექსტი – ძეგლები 1964: 184) და არა მარკოზისა ან მათესი („სული ღმრთისად გარდამომავალი, ვითარცა ტრედი...“ – მარკ. 1,10; მათ. 3, 16).

„კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ დადასტურებულ ჟამობის ტექსტს ყურადღებას აქცევს ს. მეტრეველიც და მას ნათლისღების საიდუმლოს გალობის ერთ-ერთ უძველეს წერილობით წყაროდ მიიჩნევს (მეტრეველი 2008: 172), ხოლო თავად ტერმინ ჟამობაზე, როგორც ენის არქაულობის ნიშანზე, და მასთან ერთად ზოგიერთ სხვა გარემოებაზე (მირონცხების აღუნიშვნელობაზე, წარმართი ყრმების ეკლესიაში არშეშვებასა და კათაკმევლობის ინსტიტუტზე) მსჯელობს ბ. ჩოლოყაშვილი ნაშრომში *უძველესი ქართული მარტიროლოგიური თხზულება*, რომლის მთავარ მიზნადაც „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ დანერის დროის გამსაზღვრას აცხადებს. მკვლევრის აზრით, რადგან აგიოგრაფიული ტექსტის ავტორი წერს ახალნათელღებული ბავშვების თეთრი პერანგებით

შემოსვის თაობაზე და არაფერს ამბობს მათ მირონცხებაზე, ცხადია, რომ ისინი მირონცხებულნი არ არიან, ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ ამბავი ლაოდიკიის კრებამდე, 381 წლამდე, უნდა მომხდარიყო, რადგან „ნათლისღებისას მირონცხების დაუყოვნებლივ შესრულება ჯერ კიდევ არ ყოფილა დაკანონებული“ (ჩოლოყაშვილი 2013: 31). რაც შეეხება კათაკმევლობის ინსტიტუტს, ბ. ჩოლოყაშვილი აღნიშნავს, რომ ის II საუკუნიდან ჩნდება და V ს-ის დასასრულისათვის, ფაქტობრივად, უქმდება, ხოლო წინასწარი მომზადების გარეშე ნათლობა, როგორც კოლაელი ყრმების შემთხვევაში მოხდა, ქრისტიანობის ნებადაურთველობის ხანისთვის იყო დამახასიათებელი. მკვლევრის მოსაზრებით, ისტორიის ამ ეტაპს თხზულებაში ისიც ადასტურებს, რომ ქრისტიანებმა ვერ აიძულეს ხელისუფლების წარმომადგენელი, კანონის შესაბამისად, ქრისტიანთა ინტერესებიც დაეცვა (ჩოლოყაშვილი 2013: 34-35). „ქრისტიანული კულტმსახურების ნებადაურთველობის პერიოდისთვის“ ნიშანდობლივად მიიჩნევა ბ. ჩოლოყაშვილი იმ ფაქტსაც, რომ მოუნათლავ ყრმებს ეკლესიაში არ უშვებდნენ, რაც, ქრისტიანობის პროზელიტური ბუნებიდან გამომდინარე, მეტად გასაკვირ მოვლენად ესახება და კოლაელი მრევლის უჩვეულო კარჩაკეტილობას ავარაუდებინებს (ჩოლოყაშვილი 2013: 32-33); ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე კი წერს: „მოთხრობაში კანონს გარეშე მყოფი ქრისტიანებისათვის დამახასიათებელი სიტუაცია უნდა იყოს აღწერილი, რომელიც 313 წელს მილანის ედიქტით ქრისტიანული სარწმუნოების ნებადართულ რელიგიად გამოცხადებამდე პერიოდისათვის იყო ნიშანდობლივი“ (ჩოლოყაშვილი 2013: 36). ამგვარი დასვნა მკვლევრის მიერ მოტანილი არგუმენტებით ლოგიკურად დასაბუთებულად არ მიგვაჩნია. პირველ რიგში, ბევრს ხომ არ ვითხოვთ სამგვერდიანი მცირე ტექსტისგან, რომელშიც ყველა დეტალი, ცხადია, აღნიშნული ვერ იქნება, იქნება ეს ნათლობისთვის მომზადება, მირონცხება თუ სხვ.? ან სად ჩანს თხზულებაში კოლაელი მრევლის უჩვეულო კარჩაკეტილობა, როცა ქრისტიანი და წარმართი ბავშვები მუდამ ერთად თამაშობდნენ, ხოლო ის, რომ ამ უკანასკნელებს ღვთისმსახურებაზე დასასწრებად მონათვლის გარეშე ტაძარში არ უშვებდნენ და ამ გზით მათი გაქრისტიანების ნადილს ზრდიდნენ, იქნებ პროზელიტიზმზე უფრო მიუთითებს, ვიდ-

რე პირიქით? „მარტვილობის“ ტექსტის მიხედვით, ცხრა წარმართ კოლაელ ყრმას, რომელთაც „უყუარდა რჩული ქრისტიანობისად“, არაერთხელ უცდია მწუხრის ლოცვაზე ეკლესიაში შესვლა, მაგრამ მუდამ ასეთ პასუხს იღებდა: „თქვენ შვილნი ხართ მეკერპეთანი და არა ჯერ არს შემოსლვა თქვენი სახლსა ღმრთისასა“. და იგინი წარვიდიან გულკლებულნი და სირცხვლელნი“. ერთ დღესაც „მივიდეს ყრმანი იგი წარმართთანი ეკლესიასა ქრისტიანეთასა და ენება შესლვად მათ თანა მძლავრობით. მაშინ ჰრქუეს ქრისტიანეთა: „უკუეთუ გნებავს ჩუენ თანა შემოსლვად ეკლესიად, გრწმენინ უფალი ჩუენი იესო ქრისტე და ნათელ-იღეთ სახელისა მიმართ მისისა, და ეზიარენით საიდუმლოთა მისთა და შეგუერთენით ქრისტიანეთა“. ხოლო მათ მუნქუესვე სიხარულით შეიწყნარეს სწავლად იგი ქრისტიანეთად და აღუთქუეს ესე ყოფად“ (ძეგლები 1964: 184). დამონებული ციტატის საფუძველზე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არც წარმართი ყრმები ჩანან ქრისტიანობის უმეცარნი („უყუარდა რჩული ქრისტიანობისად“) და არც ქრისტიანი მრევლი – კარჩაკეტილი და სრულიად უუფლებო. რაც შეეხება იმას, რომ მათ ვერ აიძულეს ხელისუფლების წარმომადგენელი, კანონის შესაბამისად მათი ინტერესებიც დაეცვა, ქრისტიანობის „ნებადაურთველობის“ ხანაზე მიმთითებელ არგუმენტად სრულიადაც ვერ გამოდგება თვით „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ტექსტის მონაცემებითაც, ვინაიდან აშკარაა, რომ ქრისტიანობა დაბაში არ იკრძალება და არც მის აღმსარებლებს დევნიან მომხდარი ფაქტის შემდეგაც კი. გარდა ამისა, რომელ ხელისუფლებას უნდა დაეცვა ქრისტიანთა ინტერესები? წარმართ მთავარს ასევე წარმართი მოსახლეობის უმრავლესობის პირობებში? ვინ იცავს შუშანიკისა და შეურაცხყოფილ ხუცეს-ეპისკოპოსთა ინტერესებს ან ღირსებას საუკუნე-ნახევრის წინ ოფიციალურად გაქრისტიანებულ ქართლში, სადაც ძირითადად სწორედ ამ სარწმუნოების აღმსარებელნი ცხოვრობენ, როცა იქ მთავრად, პიტიასხად, მაზდეანი ვარსკენია?

„კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ დათარიღების ძირითად საფუძვლად ბ. ჩოლოყაშვილი თემის, გვარის ან ოჯახის მიერ განხორციელებული კოლექტიური სამართლის სურათს წარმოგვიდგენს. გაქრისტიანებული ბავშვებისთვის გამოტანილი განაჩე-

ნი ქართულ აგიოგრაფიულ ტექსტში რომ მხოლოდ მშობლებს მოჰყავთ სისრულეში, დანარჩენები კი სამარეს ავსებენ ქვითა და მიწით, მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ ჩაქოლვა თემის საერთო გადაწყვეტილება არ უნდა ყოფილიყო (ჩოლოყაშვილი 2013: 14-16). ბ. ჩოლოყაშვილი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ მთავართან მშობლები მიდიან მას შემდეგ, რაც ყრმები არ ჭამენ კერპთა სამსხვერპლო შენაწირს; აგრეთვე, იმაზე, რომ მშობლები მთავარს უთანხმებენ თავიანთ განაჩენს. აქედან გამომდინარე, ის ფიქრობს, რომ მშობლების ოჯახში შეთავაზებული საკვების არმიღება იყო ყრმების დანაშაული, რადგან ეს კერპების უარყოფას ნიშნავდა, ხოლო „...რელიგიურ დანაშაულში მხილება არა რწმენის, არამედ ქმედების საფუძველზე რომის იმპერიისათვის იყო დამახასიათებელი“ (ჩოლოყაშვილი 2003: 19). აქედან გამომდინარე, ბ. ჩოლოყაშვილი ვარაუდობს, რომ „ქართული სამყაროს განუყოფელი ნაწილი – კოლას პროვინცია ნიზიბინში დადებულ ხელშეკრულებამდე უფრო ადრეც რომის იმპერიის გავლენის სფეროში“ იყო (ჩოლოყაშვილი 2003: 20) და იქაურ გაქრისტიანებულ ყრმებსაც განაჩენი რომის სამართლის მიხედვით გამოუტანეს, რომელიც კანონმდებლობით აღიარებდა მამის ძალაუფლებას – *patria potestas* ინსტიტუტს; შვილის სიცოცხლის ხელყოფა მხოლოდ მამის უფლება იყო, თუმცა საჯაროდ ხდებოდა. მკვლევარი ეჭვმიუტანლად მიიჩნევს, რომ კოლაელი ყრმების დასჯა ყველა ამ წესს ემთხვევა და ტექსტიდან სხვა პასაჟებთან ერთად მთავართან ყრმათა მშობლების დიალოგსაც იმონმებს (ჩოლოყაშვილი 2003: 20-25). ამასთანავე, იმასაც აღნიშნავს, რომ „რომაული მართლმსაჯულებისათვის უცნობი იყო მსჯავრდებულის ჩაქოლვის ტრადიცია“, თუმცა „რომის იმპერიის სივრცეში მცხოვრები, დამორჩილებული ხალხებისათვის კანონით დაშვებული იყო რომაული სამართლის თანახმად გამოტანილი განაჩენი სურვილისამებრ საკუთარი წინაპრების ადათის გათვალისწინებით აღესრულებინათ“ (ჩოლოყაშვილი 2003: 25). კოლაში მამის სამართლის რომაული ინსტიტუტის მოქმედებით ხსნის ბ. ჩოლოყაშვილი იმ ფაქტსაც, რომ მთავრის წინაშე ყრმათა მშობლებმა ვერ დასვეს ხუცესის დასჯის საკითხი, რადგან ის მათი ოჯახის წევრი არ იყო და მისთვის განაჩენის გამოტანას

სასამართლოში საქმის წარმოება სჭირდებოდა; სამაგიეროდ, მისი, როგორც კანონდამრღვევი სასულიერო პირის, გაძევება საეპისკოპოსოს მიჯნებიდან იმპერატორ მაქსიმინუსის 236 წელს გამოცემული კანონის საფუძველზე იყო შესაძლებელი. რომაული სამართლით, თემიდან მოკვეთა ან ხელისუფლებას, ან თემს უნდა განეხორციელებინა. შესაბამისად, ბ. ჩოლოყაშვილის თქმით, კოლაელი ყრმების მომნათლავი ხუცესი ან მთავრის, ან თემის გადაწყვეტილებით გააძევეს. მკვლევარი შენიშნავს, რომ თვით ხუცესს კარგად უნდა სცოდნოდა რომის სამართალი, ამიტომ ახსენებს მოსანათლებს: „რომელმან არა დაუტყოს მამად თვისი და დედად თვისი... არა არს ჩემდა ღირს“, რითაც უგულებელყოფს ყრმათა მშობლების უფლებას თავიანთ შვილებზე (ჩოლოყაშვილი 2003: 27-28).

ჩვენი აზრით, წარმოდგენილ მსჯელობაში არაერთი სადავო დებულებაა: რატომ არის ქმედება საკვების არმიღება, ხოლო გაქრისტიანება, ნათელდება – არა? რატომ არ იყო ეს უკანასკნელი მხილება რელიგიურ დანაშაულში? „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ტექსტში აღწერილია, როგორ გამოიტაცეს მშობლებმა თავიანთი შვილები ქრისტიანთა სახლებიდან, განურისხდნენ, სასტიკად სცემეს, შვიდი დღის უჭმელ-უსმელობის შემდეგ საუკეთესო სამოსელსაც დაჰპირდნენ, მაგრამ ამითაც რომ ვერ გადაიბირეს, ნავიდნენ მთავართან და სთხოვეს: „ბრძანე და მოვედ ჩუენ თანა, და ქვითა განვტვნნეთ იგინი, რადთა არა სხუანი აჰბადდენ და ქრისტიანე იქმნენ“ (ძეგლები 1964: 185). ამ ფრაზით აშკარად ჩანს სარწმუნოებრივი ფანატიზმი, რომელიც მიმართულია ქრისტიანობის გავრცელების წინააღმდეგ, რაც მძაფრ რელიგიურ ბრძოლას ააშკარავებს და არა, საკვების არმიღების სახით, ქმედების უეცრად აღმოჩენილ სამხილსა და მტკიცებულებას. უცნობი აგიოგრაფი ჟანრისთვის დამახასიათებელ სტილში მოგვითხრობს, რა დამართეს კოლაელ ხუცესს: „ხუცესსა მას ზედა არა მცირედი ჭირი მიაწიეს, რამეთუ იავარ-ყვეს ყოველი ნაყოფი მისი და განიყვეს მონაგები მისი და დასდვეს თავსა მისსა წყლულებად ფიცხელი კნინ ერთ-და მო-მცა-კლეს და განჯადეს სამკვდრებელით თჳსით“ (ძეგლები 1964: 185). არანაირი საფუძველი არ გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ის საეპისკოპოსოს მიჯნებიდან

გააძევეს („განჯადეს სამკუდრებელით თჳსით“) ან, მთავრისა თუ თემის გადაწყვეტილებით, თემიდან მოკვეთეს (ეს უკანასკნელი სრულიად სხვა მნიშვნელობის მსოფლმხედველობრივი და რიტუალური აქტია). გარდა ამისა, ქართულ აგიოგრაფიულ ტექსტში არსად ჩანს საკუთრივ მამის განსაკუთრებული როლი, რომ *patria potestas*-ზე ვისაუბროთ. მთელ თხზულებაში მშობელთა ქმედება და ნებელობა გამოხატულია ერთიანად, მათგან გენდერული ნიშნით რომელიმეს გამოყოფის გარეშე. მით უმეტეს, არ შეიძლება, თითქოსდა კოლაში მოქმედი მამის ძალაუფლების რომაული სამართლის სანინალმდეგო მიზანმიმართულ ტექსტად გამოვაცხადოთ „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ უფლის სახელით დამონმებული სიტყვები, რომლებიც სახარებიდან მომდინარეობს და არაერთ სხვა ტექსტშიც გვხვდება¹: „რომელმან არა დაუტეოს მამად თჳსი, და დედად თჳსი, დანი და ძმანი, ცოლი და შჳლნი, და არა აღილოს ჯუარი თჳსი და შემომიდგეს მე, იგი არა არს ჩემდა ღირს“ (ძეგლები 1964: 184).²

„კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ კვლევის ადრეულ ეტაპზე ტექსტის ზოგიერთ ცნობას (მშობლების განუსაზღვრელი უფლებები შვილებზე, მამაპაპეული სასჯელის უარყოფისათვის ჩაქოლვა) მნიშვნელოვანი უწოდა ი. ჯავახიშვილმაც, თუმცა ისინი არა რომის სამართალს, არამედ, როგორც ჩანს, ადგილობრივ წარმართულ ტრადიციას დაუკავშირა (ჯავახიშვილი 1977: 75), ისევე როგორც კ. კეკელიძემ, რომელმაც ყურადღება მიაქცია, ზოგადად, დასჯის სხვა ფორმებსაც: ცემას, ქონების წართმევას, სოფლიდან გაძევებას (კეკელიძე 1980: 516).

„კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ განვითარებული მოვლენების რომის იმპერიის კანონმდებლობასთან მისადაგება, ცხადია, თხზულების ამბის დათარიღებასაც ამავე კანონმდებლობის კონტექსტში აქცევს; ამიტომ ბ. ჩოლოყაშვილი ფიქრობს, რომ

1 მაგალითად: „რომელმან არა დაუტეოს მამად თჳსი და დედად თჳსი და არა აღილოს ჯუარი თჳსი და შემომიდგეს მე, იგი არა არს ჩემდა ღირს“ – „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ (ძეგლები 1967: 11).

2 კოლაელ ყრმათა დასჯის სურათს რომაული სამართლის მამის ძალაუფლებას უკავშირებს გ. ნადარეიშვილიც (ნადარეიშვილი 1996: 61); ეს აქტი, გარკვეულწილად, რომის სამართლის აღსრულებად ესახება ნ. სულავასაც (სულავა 2017: 187).

„ნაწარმოებში აღწერილი ამბავი... შესაძლებელია 260 წლიდან 303 წლამდე განისაზღვროს“ (ჩოლოყაშვილი 2003: 40), რადგან იმპერატორ გალინიუსის 260 წლის ტოლერანტული ედიქტით კულტმსახურების ადგილები და ყველა რელიგიური თავყრილობა ხელშეუვალად იქნა აღიარებული (რა ვითარებაც დასტურდება კოლაში), ხოლო 303 წელს დიოკლიტიანეს ედიქტით რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში ქრისტიანები კანონგარეშედ გამოცხადდნენ და ქრისტიანული ღვთისმსახურება აიკრძალა (ჩოლოყაშვილი 2003: 38-39). მკვლევარს მიაჩნია, რომ „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ტექსტიც ამ დროსაა დაწერილი, რადგან ჩანს, რომ ავტორი აღწერილი ამბის თანამედროვე და თვითმხილველია (ჩოლოყაშვილი 2003: 50).

დაახლოებით ზემოთ დასახელებულ პერიოდს, ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების წინარე ხანას, აკუთვნებს „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ გადმოცემულ ამბავს ნ. შიოლაშვილიც (შიოლაშვილი 2001:24). მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს წარმართთა მითორელიგიურ კულტურაზე და აღნიშნავს, რომ, საერთოდ, მშობლების მიერ ყრმა ჩვილების შეწირვის რიტუალის აზრი ის იყო, რომ ნაყოფიერების ღვთაება არ დაბერებულიყო, ფუნქციები არ დაეკარგა და არ გარდაცვლილიყო. ამის კვალობაზე, ფიქრობს, რომ „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ „მშობლებს, რომლებიც ღვთაებების ღრმა პატივისცემისა და მისდაძი მიზნების შედეგად ყოველ ღონეს ხმარობდნენ მათი უკვდავებისათვის, შეეშინდათ, თავიანთი შვილების გაქრისტიანებით ნაყოფიერების ღვთაებები მათ ფუძეზე, ოჯახის კერაზე აღარ იბატონებდნენ, პირიქით, მათ ღალატის გამო დასჯიდნენ, ამის თავიდან ასაცილებლად ისინი ქოლავდნენ თავიანთ შვილებს“ (შიოლაშვილი 2001: 26). სინამდვილეში, ჩვენი აზრით, ამ აგიოგრაფიულ ტექსტში სრულიად სხვა ვითარებაა წარმოდგენილი: სახელმწიფოებრივ დონეზე ახლად გამოცხადებული ქრისტიანობის პირობებში, წარმართები, რომლებიც მარტივად ვერ ელევიან ძველ რწმენას, ხუცესის მხრიდან ერთგვარ გამონწვევად იღებენ მათი შვილების მოქცევას, სხვადასხვა საშუალებით ცდილობენ, ისინი კვლავ კერპთაყვანისმცემლობისკენ გადაიბირონ და როცა ვერას გახდებიან, რელიგიური ფანატიზმით შეპყრობილნი, დახმარებას

მთავარს სთხოვენ: „მივიდეს მთავრისა წინაშე მის ჟამისასა, რამეთუ იყო იგიცა წარმართი, და აუწყეს ყოველი იგი ყოფილი და საქმე ყრმათა მათ“ (ძეგლები 1964: 185). აღსანიშნავია, რომ მთავარი, თუმცაღა წარმართია, არ ერევა მოვლენათა განვითარებაში, ჩვენი აზრით, იმის გამო, რომ პრობლემები არ შეიქმნას ქვეყნის ცენტრალურ ქრისტიანულ ხელისუფლებასთან და თითქოს „ხელს იბანს“ პილატესავით, რომელსაც არ უნდა შფოთი თავის პროვინციაში, ამიტომ ყრმათა ბედს მშობლებს მიანდობს. მაშინ ისინი მთავარს სასტიკი სასჯელის აღსრულების რიტუალზე დასწრებას სთხოვენ, ალბათ იმ მიზნით, რომ წონა და ღირებულება შემატონ ამ აქტს: „ბრძანე და მოვედ ჩუენ თანა...“ (ძეგლები 1964: 185). ტექსტში აშკარად იკვეთება უმწეო ბავშვების დასჯის მოტივი: „ქვითა განვტვნეთ იგინი, რადთა არა სხუანი აჰბადდენ და ქრისტიანე იქმნენ“ (ძეგლები 1964: 185); ამიტომ ეს სამაგალითო დასჯა არ შეიძლება განვიხილოთ არც კერპებისთვის მსხვეპლშენირვად და არც „ურჩი“ შვილების წინააღმდეგ მიმართულ სასჯელად. ის იყო მხოლოდ პასუხი ქრისტიანთა გამონევაზე რელიგიურ ომში, რომელიც წარმართთა მხრიდან ფარულად მიმდინარეობდა, რადგან სახელმწიფოში ქრისტიანობა უკვე ოფიციალურად იყო აღიარებული.

დავუბრუნდეთ საკვლევ აგიოგრაფიულ ტექსტში ასახულ მოვლენათა ქრონოლოგიას: ჩვენი აზრით, „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ განვითარებული ამბავი ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდგომდროინდელ და არა უწინარეს ხანას უკავშირდება. ასეთი შეხედულება განმტკიცდა თხზულების შესწავლის საწყის ეტაპზეც და ასე ფიქრობს დღესაც მკვლევართა უმრავლესობა. ცხადია, ქრისტიანული თემები, როგორც შედეგი მოციქულთა ქადაგებებისა, საქარავნო გზებზე ვაჭართა მიმოსვლისა თუ სხვა ტიპის კომუნიკაციისა გარემომცველ სამყაროსთან, საქართველოს ტერიტორიაზე ახალი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებიდანვე უნდა გაჩენილიყო, რასაც ადასტურებს როგორც ქრისტეს კვართის შესახებ გადმოცემა და იოანე საბანისძის ცნობა მის დრომდე ქრისტიანობის ხუთასზე მეტი წლის ისტორიის თაობაზე, ისე არქეოლოგიური

აღმოჩენები¹; მაგრამ ჩამოყალიბებული საეკლესიო ორგანიზაცია და ღვთისმსახურების წესი, როგორც ჩანს „კოლაელი ყრმების მარტვილობაში“, არ შეიძლება არსებულიყო წარმართულ ქვეყანაში, იქ, სადაც ქრისტიანობა ოფიციალურად სახელმწიფო რელიგიად არ იყო გამოცხადებული. „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ კარგად ჩანს, როდის და რა სახით შენდება ეკლესია, როგორც სრულყოფილი რელიგიური მსახურებისთვის განკუთვნილი ნაგებობა, წინარე ხანაში კი, არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, ეკლესია „თავშეფარებული“ იყო საცხოვრებელ სივრცეებში. ამ მხრივ, საყურადღებოა ნასტაკისის ველზე აღმოჩენილი ადრეული შუა საუკუნეების ნაქალაქარის (III ს.) აღწერილობა: „საცხოვრებელი ნაგებობანი მრავალი ოთახისა და ერთი დიდი დარბაზისგან შედგებოდა. ამგვარ ნაგებობებში ერთი ოთახი მცირე ეკლესიას წარმოადგენდა – მკვეთრად გამოყვანილი აბსიდიტა და ნართექსით. ამ პერიოდში ქრისტიანობა ჯერ კიდევ არ არის გამოცხადებული ოფიციალურ სახელმწიფო სარწმუნოებად, არალეგალურ მდგომარეობაშია და თავშეფარებული ჩანს საცხოვრებელ ნაგებობებში“ (ბოხოჩაძე 1988). „კოლაელ ყრმათა მარტვილობასთან“ მიმართებით, საინტერესოა ისიც, რომ მოციქულთა ეპოქაში და შემდგომ, ქრისტიანობის გავრცელების პირველ საუკუნეებში, „მღვდელმოქმედებას ეპისკოპოსი ასრულებდა და მღვდელს ეპისკოპოსს უწოდებდნენ“ (ანანია მიტროპოლიტი [ჯაფარიძე]), კოლაელ ყრმათა შესახებ აგიოგრაფიულ ტექსტში კი მღვდელი, ძველი ქართული ქრისტიანული ტრადიციის შესაბამისად, ხუცესად არის მოხსენიებული და არა ეპისკოპოსად.

საეკლესიო ორგანიზაციის სახეს „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ დათარიღებისათვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ს. მეტრეველიც. „აქ იკვეთება ეკლესიური ცხოვრების აუცილებელი მხარე, – მონაწილეობა საღვთო ლიტურგიაში... მწუხრის, ზარის, ეკლესიისა და, ზოგადად, ღვთისმსახურების ამ ფორმის ფიქსა-

1 ბიბლიური თ. საინტერესო სამარხეული კომპლექსი მცხეთიდან. ძეგლის მეგობარი. 1983. 62. გვ. 39-43; მისივე: ქრისტიანული რელიგიის საკითხები საქართველოში. მნათობი. №6, 1984, გვ. 142-145; ბოხოჩაძე ა. ძალისი და ნასტაკისი. კომუნისტი. 1988. 28. VIII; სურგულაძე ა., ბიბლიური თ., ძნელაძე გ. ადრექრისტიანობის სიმბოლო მცხეთიდან. საქ. მეცნ. აკად. მოამბე. 101. №3. 1981. გვ. 741-744.

ცია გვაძლევს კიდევ ერთ საბუთს იმის დასამტკიცებლად, რომ შეუძლებელია ამ ტექსტში გადმოცემული ამბავი ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამდე მომხდარიყო. უფრო მეტიც, IV საუკუნეშივე ვერ მოესწრებოდა საეკლესიო პრაქტიკის ასეთი დონის მიღწევა“, – ნერს მკვლევარი (მეტრეველი 2008: 168-169).

„კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ აღწერილ მოვლენებს ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდგომ ხანას აკუთვნებს გ. კუჭუხიძეც და არგუმენტებად ტექსტიდან იმონებებს რამდენიმე გარემოებას, რომლებსაც თხზულების შესწავლის ადრეულ ეტაპზევე მიექცა ყურადღება (კ. კეკელიძე, ი. ჯავახიშვილი და სხვ.). მკვლევრის თქმით, „ყოველივე იმ პერიოდში ხდება, როცა ქრისტიანობა ნელ-ნელა ძლიერდება, წარმართობა სუსტდება, მაზდეანობის საშიშროება კი ჯერ არ არსებობს“ (კუჭუხიძე 2003: 67). რაც შეეხება თხზულების დაწერის თარიღს, გ. კუჭუხიძე ფიქრობს, რომ იგი თავდაპირველი სახით IV საუკუნეში შეიქმნა, რადგან „ამათუიმ ეპოქაში შექმნილი ძეგლი გარკვეულ მიზანს ემსახურება, – იმას, რომელსაც ეპოქა უსახავს. მე-4 ს-ში წარმართობის დაძლევა იყო კავკასიის ქვეყნების უმთავრესი მიზანი. შემდგომ პერიოდებში ქრისტიანობის უმთავრეს პრობლემად უფრო მაზდეანობასთან ბრძოლა იქცა“ (კუჭუხიძე 2003: 66).

IV-V საუკუნეების ფარგლებში, არაუგვიანეს, დაწერილ და ჩვენამდე მოღწეულ პირველ ტექსტად მიაჩნდა „ბიოგრაფია ცხრათა კოლაელთა“ პ. ინგოროყვას (ინგოროყვა 1939ა: 159-160), მაგრამ ვფიქრობთ, ათონის X საუკუნის მრავალთავის ნუსხაში შეტანილ, ამ თხზულების ერთადერთ ცნობილ პირში მისი პირვანდელი სახე ნამდვილად არ არის დაცული. ამაზე მეტყველებს ბევრი გარემოება: არარსებობა პირთა და გეოგრაფიული სახელებისა, თხზულების ენა და სვინაქსარული ხასიათი თუ სხვა. არსებული მასალები და ისტორიული ვითარება გვაფიქრებინებს, რომ IX საუკუნეში, როცა ტაო-კლარჯეთში ფართოდ გაიშალა არა მხოლოდ სამონასტრო, არამედ კულტურული აღმშენებლობა, რომელიც მრავალ სხვა ასპექტთან ერთად მოიცავდა ადგილობრივი ქრისტიანული წარსულის სურათის აღდგენას (ეს კი, თავის მხრივ, არა

მხოლოდ არაბობის დაძლევას, არამედ საკუთარი იდენტობის წარმოჩენას და ამ გზით ბიზანტიურ სამყაროსთან ღირებულებითი თანასწორობის ცხადყოფასაც ემსახურებოდა), ინტენსიურად დაიწყო წმინდანთა შესახებ მასალების, ჩანაწერებისა თუ სხვა სახის წყაროების მოძიება. ამ ვარაუდს, ჩვენი აზრით, ამყარებს XI საუკუნეში კლარჯეთში გადანერილი სვინაქსარი (საქართველოს მუზეუმის ხელნაწერი A 97), რომელსაც ყურადღება მიაქცია პ. ინგოროყვამ. მეცნიერის დაკვირვებით, ეს ნუსხა შეიცავს გიორგი მთაწმინდელის ათონური სვინაქსარის ტექსტს, რომელშიც არ არის შეტანილი ლოკალური ქართველი წმინდანების ხსენება; ამიტომ რედაქტორს უსარგებლია კლარჯეთში მიღებული რომელიღაც სხვა სვინაქსარით და იქიდან ამოუღია ცნობები, რომლებიც დედნისვე ხელით მიწერილია აშიაზე. პ. ინგოროყვა აღნიშნავს, რომ ეს ექსცერპტი შეიცავს სულ 18 ხსენებას, მათ შორის 12 თებერვალს – „ცხრათა ყრმათა კოლაელთა“. მკვლევარი მნიშვნელოვნად მიიჩნევს იმ გარემოებას, რომ ექსცერპტში არ არის შეტანილი ხსენება არათუ გარეშე, არამედ თვით კლარჯეთში მოღვაწე პირებისა გრიგოლ ხანძთელის შემდეგ, რაც, პ. ინგოროყვას თქმით, ადასტურებს, რომ იგი მე-9 საუკუნის მეორე ნახევრის დედანზეა დამოკიდებული (ინგოროყვა 1939ბ: 246-248).

საიდან უნდა გაჩენილიყო IX საუკუნის მეორე ნახევარში კლარჯეთში მიღებულ რომელიღაც სვინაქსარში კოლაელ ყრმათა ხსენება? რა ტიპის ცნობა ან ტექსტი შეიძლებოდა ამ დროს მათ შესახებ არსებულიყო? – იქნებ, სწორედ ის სვინაქსარული ხასიათის საკითხავი, რომელიც შეტანილია X საუკუნის ათონის მრავალთავში და, მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, ამ სახით სწორედ IX საუკუნეში უნდა იყოს შექმნილი? ხომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ ათონის ნუსხაში საეკლესიო ხარისხის აღმნიშვნელი სხვადასხვა ატრიბუტული მსაზღვრელით (ეპისკოპოსი, მამად მთავარი, არსენი მამათ მთავარი მადიდებელი წმიდათა მონამეთაჲ, მეუფეთა მეუფეჲ ჩვენი არსენი მამად მთავარი) ან მათ გარეშე რამდენჯერმე მოხსენიებული არსენი, მათ შორის „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ტექსტის მინაწერშიც, გრიგოლ ხანძთელის მოწაფე, IX საუკუნის მეორე ნახევარში ქართლის კათალიკოსად აღსაყდრებული არსენია? მით უმეტეს, რომ

ის სამცხიდან იყო, ათონის მრავალთავის აშიაზე გაკეთებული მინანერით კი კოლაელი ყრმების წამების ამბავი სამცხეში ვინმე დორიმეს მთავრობის პერიოდით არის დათარიღებული (იოსელიანი 1850ა: 15-16). თუ ჩვენი ვარაუდი შეიძლება სიმართლეს შესაბამებოდეს, მაშინ დასაშვებია ისიც, რომ გრიგოლ ხანძთელის მოწაფე არსენს, როგორც სამცხის დიდაზნაურის შვილს, ოჯახის წევრს, ხელი მიუწვდებოდა იმ მხარის საგვარეულო, ჩვენთვის უცნობ ქრონიკებსა თუ ჩანაწერებზე, რომლებშიც მოსალოდნელია ყოფილიყო რამე ტიპის ცნობა კოლაში (ეს ტერიტორია, როგორც მინანერიდან ჩანს, იმ დროს სამცხის მთავრის იურისდიქციაში შედიოდა) მშობლების მიერ ქრისტიანობის გამო სასტიკად დახოცილი ყრმების შესახებ. ამ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, გრიგოლ ხანძთელის მოწაფე არსენთან მიმართებით, უხერხულობას არც ის ქმნის, რომ მინანერებში არსენი ხან მხოლოდ სახელით მოიხსენიება, ხან ეპისკოპოსად, ხან კი მამამთავრად თუ მეუფეთა მეუფედ. გიორგი მერჩულის ტექსტში არ არის არანაირი ცნობა იმის შესახებ, რა გზა გაიარა არსენმა ხანძთის ბერობიდან ქართლის კათალიკოსობამდე. ამ ბუნდოვანების ფონზე ყურადღებას იქცევს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ტექსტის ერთი ეპიზოდი: „არამედ... ღირსნი არსენი და ეფრემ... მოვიჭსენნეთ, რომელნიცა სათნო-იყვნა ნებაჲმან ღმრთისაჲმან მწყემსთ-მთავრად სამცხლთა მათ თჳსთა პირმეტყუელთა. რამეთუ დიდი ეფრემ, უწინარეს მრავლით წლით არსენისსა, იქმნა ეპისკოპოს აწყურისა საყდარსა სამცხეს. ხოლო შემდგომად დიდი არსენი კათალიკე ეკლესიასა, ქრისტჳს კუართისა სამკჳდრებელსა, მცხეთას, ქართლისა კათალიკოზ იქმნა“ (ძეგლები 1964: 286). ამ ამონარიდის წაკითხვა ტრადიციულისგან განსხვავებული ინტერპრეტაციითაც შეიძლება: ეფრემი არსენზე ადრე გახდა ეპისკოპოსი (ე. ი. არსენის ეპისკოპოსობამდე), მათ თავ-თავიანთი სამწყსო ჰყავდათ, ხოლო არსენი შემდეგ გახდა კათალიკოსიც – ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ეფრემის სამწყსო ველარ იქნება მხოლოდ მისი, არამედ ის, თავად ეფრემთან ერთად, არსენისაც არის, მისი საერთო სამწყსოს ნაწილია (გავიხსენოთ ჯავახეთის კრებაზე არსენის კათალიკოსობის დამტკიცებამდე კანონდარღვევით აღშფოთებული ეფრემის სიტყვები: „არა ვარ ამიერითგან არსენის ცხოვარი და არცა იგი

ჩემი მწყემსი“ – ძეგლები 1964: 287). ტექსტის ამგვარი წაკითხვა, ჩვენი აზრით, არ ეწინააღმდეგება ენის გრამატიკულ ლოგიკას, თუმცა იმის გამო, რომ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ ერთადერთი არასრული და არცთუ ძალიან კარგად შენახული ხელნაწერით არის მოღწეული, რამის მტკიცება, ცხადია, რთული და მიზანშეუწონელია. თუ ათონის X საუკუნის მრავალთავში დადასტურებული არსენი მართლაც შეიძლება გრიგოლ ხანძთელის მოწაფე იყოს, მაშინ სავარაუდოა, რომ მას დიდი შრომა გაუწევია ტაოკლარჯელ მოწამეთა შესახებ მასალების შეკრებისა თუ იმ IX საუკუნის კრებულის შედგენისთვის, რომელიც, როგორც გარკვეულია, დედნად ჰქონია ათონის მრავალთავის გადამწერს.

თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში, ალ. ცაგარლის მოსაზრებაზე დაყრდნობით (რომელიც ზემოთ წარმოვადგინეთ), გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ ათონის X საუკუნის მრავალთავის მომგებელი უნდა იყოს „არსენი მამათმთავარი, ანუ ნინოწმინდელი“, „ხოლო გადამწერი ანდერძებში მოხსენიებულ გიორგისა და მეორე არსენის შორისაა საძიებელი“ (ქართული ხელნაწერი წიგნი საზღვარგარეთ 2018: 184). ჯერ კიდევ ნ. მარმა ცხადად მიუთითა, რომ, ხელნაწერის მიხედვით, არაფერი მეტყველებს არსენ ნინოწმინდელზე; არსენის სახელი ერთხელ კი არა, ბევრჯერ არის ნახსენები ნუსხის, ფაქტობრივად, ერთისა და იმავე შინაარსის სავედრებელ მინაწერებში (ამ მინაწერების არსენს ნ. მარი, ჩანს, ერთ პირად განიხილავს); ყველა მათგანი, სინგური ასოებით შესრულებული, ორიოდვე გამონაკლისის გარდა, წარმოდგენილია უშუალოდ თხზულებათა სათაურების ქვემოთ, ამ სათაურებისა და ზოგჯერ ტექსტების პირველი სტრიქონების მსგავსად, ასომთავრულით, რომლითაც უნდა ყოფილიყო დაწერილი ათონის მრავალთავის დედანი (მარი 1900: 70-71). სავარაუდოდ, ეს მინაწერები ათონურ ნუსხას დედნიდან გადმოჰყვა. რაც შეეხება ანალოგიური შინაარსისა და სტილის ერთადერთ მინაწერს, რომელშიც იხსენიება ვინმე გიორგი, ნ. მარი ამბობს, რომ ის შეიძლება ათონის კრებულის პირველი ნაწილის გადამწერი იყოს (მარი 1900: 47); თუმცა, ჩვენი დაკვირვებით, ამ ხელითვე შესრულებულ ნაწილშია მოქცეული რამდენიმე თხზულება არსენის სახელის შემცველი მინაწერებით. ასე რომ, ორი სხვადასხვა ხელნერით შესრულებული ნუს-

ბა არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ დასახელებული პირებიდან ერთი პირველი ნაწილის, ხოლო მეორე შემდგომის გადამწერად მივიჩნიოთ. გამოვთქვამთ კიდევ ერთ ვარაუდს: ხომ არ არის ეს გიორგი ძმა (ან სულიერი ძმა) არსენისა, რომლის შესახებაც გვამცნობს კრებულის დასასრულის მინაწერი: „წწო ქწწს მონამენო მეოხ ეყვენით დღესა მას საშველისასა არსენი ეპისკოპოს[ს]სა ძმითურთ აწ:“ (მარი 1900: 71). მაშინ შეიძლება ათონის მრავალთავის დედანი არსენ ეპისკოპოსისა და მისი ძმის ერთობლივი ღვანლის შედეგი იყოს. კონკრეტულად რა როლი უნდა ჰქონოდათ მათ ამ კრებულის შედგენაში, ცხადია, რთული სათქმელია.

რაც შეეხება ათონის მრავალთავში „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ტექსტთან, აშიაზე, არადედნისეული ხელით გაკეთებულ მინაწერს დორიმე მთავრის შესახებ, ვფიქრობთ, ის ათონზე მოღვაწე ტაოკლარჯელ ან საკუთრივ სამცხელ ბერს უნდა ეკუთვნოდეს, რომელსაც ეს ინფორმაცია ამ რეგიონის ჩვენთვის უცნობი რაიმე წერილობითი მასალებით ან თუნდაც ზეპირი გადმოცემებით შეიძლება სცოდნოდა. კოლექტიური მეხსიერება საუკუნეების განმავლობაში სხვადასხვა ფორმით ინახავს იდენტობისთვის მნიშვნელოვან, თავისებურად ესთეტიზებულ ფაქტებსა და მოვლენებს. ამასთან დაკავშირებით, უაღრესად საინტერესოა ნ. ვაჩნაძის ცნობა, რომ 1996 წელს ის სრულიად შემთხვევით აღმოჩნდა მტკვრის სათავის პირას, სადაც მისმა თურქული ენის მცოდნე თანამგზავრმა მთის ფერდობზე, ნაკადულის უკან, ოდნავ დაცილებით, შენიშნა ისრის ფორმის ტრაფარეტი, მიმართულებით მარჯვნიდან მარცხნივ, რომელზე დატანილი თურქული წარწერა ქართულად ითარგმნება, როგორც „პატარა ბავშვების წამების სოფელი“. წარწერა, ნ. ვაჩნაძის აზრით, არის საკმაოდ ვრცელი და, შესაბამისად, არაშაბლონური ტოპონიმი, კოლექტიური მეხსიერების შედეგი, რომელმაც უძველესი ამბავი შემოგვინახა (ვაჩნაძე 2014: 614). ეს მნიშვნელოვანი ცნობა, სამწუხაროდ, ქართულ სამეცნიერო წრეებში უყურადღებოდ არის დატოვებული, არადა, შესაძლებელია, ამ მიმართულებით წარმართულმა კვლევა-ძიებამ ნათელი მოჰფინოს „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ მრავალთავან ზოგიერთ ბუნდოვან საკითხს მაინც.

შესაძლოა, კოლექტიური მეხსიერების შედეგი იყოს წამებული კოლაელი ყრმების არა აგიოგრაფიული ტექსტით, არამედ საეკლესიო ტრადიციით ცნობილი სახელებიც: გუარამ, ადარნასე, ბაქარ, ვაჩე, ბარძიმ, დაჩი, ჯუანშერ, რამაზ და ფარსმან. მათი ხსენება, როგორც ქრისტიანობისათვის VI საუკუნეში წამებული პირებისა, ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ კალენდარში 22 (7.03) თებერვალს არის დადებული. ბ. ჩოლოყაშვილი „კოლაელი ყრმების მარტვილობის“ შესახებ გამოკვლევაში წერს, რომ წამებულთა სახელები მათი აღსრულების დღიდან ცნობილი იყო ქართული ეკლესიისთვის (ჩოლოყაშვილი 2003: 46), თუმცა, რის საფუძველზე აკეთებს ამ დასკვნას, არ ჩანს. ჩვენ არ გვაქვს საშუალება, თვალი მივადევნოთ, სინამდვილეში როდიდან ჩნდება ისინი საეკლესიო კალენდარში, მაგრამ, ზემოთ განხილული მასალების საფუძველზე, ცხადია, რომ ეს სახელები არათუ X საუკუნის ათონურ მრავალთავეში, არამედ XI საუკუნის კლარჯული სვინაქსარის ექსცერპტშიც არ არის. XIX საუკუნის შუა წლებში მათ შესახებ, სავარაუდოდ, იცის პ. იოსელიანმა და შესაძლოა, რაღაც ცნობაც აქვს, რადგან წერს: „მათ [კოლაელ ყრმებს] სახელები მიეცათ წმ. ნათლობის ერთდროული და ერთობლივი მიღების გამო კოლას ხეობაში, რომელიც მდებარეობს ახალციხის რაიონში, მტკვრის დინების გასწვრივ“ (იოსელიანი 1850ა: სქ. 15-16), თუმცა იმ ვითარებაში, როცა 29 პირიდან „მარტვილობის“ ტექსტს არცერთის სახელი არ შემოუნახავს, რადგან ისინი აუხსნელი მიზეზით მასში ან თავიდანვე არ შეუტანიათ, ან მოგვიანებით წარიხოცა, მაინც პასუხგაუცემელი რჩება კითხვა: საიდან გაჩნდა ყრმების სახელები საეკლესიო კალენდარში (ვაჩნაძე 2014: 611).

დავუბრუნდეთ ათონის მრავალთავის მინაწერს: თუ ზეპირსიტყვიერი წყარო არა, რა საბუთი შეიძლება ჰქონოდა ვინმე ათონელ მოღვაწეს, რომ ხელნაწერის აშიაზე კოლაელი ყრმების შესახებ ამბის დრო დაეზუსტებინა, თუნდაც მხოლოდ მთავრის სახელის მითითებით? ვფიქრობთ, უპირველეს ყოვლისა, ეს ძველი მინაწერი საინტერესოა იმით, რომ მიგვითითებს კოლაზე, როგორც სამცხის ადმინისტრაციული ერთეულის ნაწილზე ყრმათა წამების ქრონოლოგიური პერიოდისთვის, რაც, უპირატესად, მა-

თი და მათ შესახებ დაწერილი აგიოგრაფიული ტექსტის ქართული წარმომავლობის სასარგებლოდ მეტყველებს, მით უმეტეს, რომ არანაირი საბუთი კოლაელი მარტვილების სომხობისა და თხზულების ამავე ეთნიკურ წრეში შექმნის თაობაზე არ არსებობს. ათონის მრავალთავის მინაწერი მნიშვნელოვან სამსახურს გაგვინებს „მარტვილობაში“ განვითარებული მოვლენების უფრო ზუსტად დათარიღებაში. მართალია, პ. იოსელიანი აღნიშნავდა, რომ არც ქართულ მატრიანეებში და არც სამცხის აქტებში ამ მხარის მფლობელი, სახელად დორიმე, არ შეხვედრია (იოსელიანი 1850ა: სქ. 15-16), მაგრამ მას შემდეგ საუკუნე-ნახევარზე მეტი გავიდა და დღეს, წყაროთა გაცილებით მეტი ხელმისაწვდომობისა და სამეცნიერო მეთოდოლოგიის განვითარების პირობებში, კვლევა შეიძლება სხვა მიმართულებითაც წარიმართოს – კერძოდ, მეტ-ნაკლებად გაირკვეს, ქრისტიანული ქართლის ისტორიის რომელ პერიოდში შედიოდა კოლა სამცხის შემადგენლობაში. „მარტვილობაში“ განვითარებული მოვლენების ქრისტიანობისდროინდელ ხანაზე, ზემოთ აღნიშნული არაერთი გარემოების გარდა, ვფიქრობთ, ათონის მრავალთავის მინაწერში სამცხის პატრონ დორიმეს კერპთაყვანისმცემლობის, როგორც ქართლის ცენტრალური თუ სამხარეო ხელისუფლების საერთო ქრისტიანული სურათის ფონზე არატიპური მოვლენის, საგანგებო აღნიშვნაც მიგვანიშნებს („ჟამსა დორიმეს სამცხის პატრონისასა, რომელი იყო რწმენით კერპთაყვანისმცემელი“).

საფიქრებელია, რომ მინაწერის ავტორი 1) ან ტაოკლარჯული სამონასტრო სივრციდან ათონზე გადასული ბერია, რომელიც იცნობს X საუკუნის მრავალთავის დედანს ან მისგან მომდინარე თუ მის საფუძვლად ქცეულ სხვა ხელნაწერს, რომელშიც მთავრის სახელი აღნიშნული იყო, ათონის კრებულში კი გაურკვეველი მიზეზის გამო აღარ აღმოჩნდა; 2) ან სამცხური წარმომავლობის მოღვაწეა, კერძოდ, ჩორჩანელ-ჩორდვანელთა წრიდან, რამდენადაც მას ეს ცნობა შეიძლება სამცხის ფეოდალთა საგვარეულო ქრონიკებიდან თუ სხვა ტიპის დოკუმენტური წერილობითი წყაროებიდან ჰქონოდა. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებიდან“ ვიგებთ, რომ IX საუკუნეში (პ. ინგოროყვას დათარიღებით – VII ს.) სამცხეს ჩორჩანელები განაგებენ, რომელთა არსებობა ამ რეგიონში წინა საუკუნიდან

ივარაუდება. მათი განშტოება – ჩორდვანელთა სახლი – X საუკუნის დამდეგიდან დამკვიდრებულა ტაოში, საგვარეულო მონასტრად კი ჰქონია ოშკი. ჩორდვანელებს, რომელთა წარმომადგენლები იყვნენ თორნიკე ერისთავი და იოანე ვარაზვაჩე, უკავშირდება კტიტორული მონასტერი ათონზეც – ივირონი, რომელმაც შემოინახა სწორედ „კოლაელი ყრმების მარტვილობის“ ერთადერთი ჩვენამდე მოღწეული ნუსხა. ცნობილია, რომ 981 წელს ტაოდან ათონზე თორნიკესთან ერთად გაემგზავრა ჩორდვანელ მოღვაწეთა „მთელი ჯგუფი, მათ შორის ვარაზვაჩეს ძე მიქაელი, აბუჰარბი, თორნიკეს ძმა. ესენი იყვნენ სწავლული წარჩინებული მონაზვნები, რომლებმაც იმთავითვე განსაზღვრეს ათონის ქართველთა მონასტრის კულტურული როლი“ (ცაგარეიშვილი).

როგორც აღვნიშნეთ, „კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“ მოღწეული სახით ამ თხზულების პირვანდელი რედაქცია არ არის. რა გზა განვლო მან ათონის X საუკუნის მრავალთავამდე ან თუნდაც მის სავარაუდო IX ს-ის დედნამდე, ამის დადგენა სხვა ნუსხათა არარსებობის გამო, ფაქტობრივად, შეუძლებელია; მაგრამ ვფიქრობთ, ტექსტი კოლაელი ყრმების მონამეობრივი აღსასრულის ამსახველ რომელიღაც ძველ წერილობით წყაროს უნდა ეფუძნებოდეს, რომლის კვალიც მას, ჩვენი აზრით, რიგ დეტალებში მაინც შემოუნახავს. ამ მხრივ, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას მივაქცევთ ტექსტის დასაწყისს: „იყო სოფელი ერთი დიდი...“ (ძეგლები 1964: 183). „იყო“ ზმნით თხრობის დაწყება, ნიშანდობლივი ბიბლიურ წიგნთა უმრავლესობისათვის, როგორც „წმინდა ნინოს ცხოვრებასთან“ დაკავშირებით შენიშნავდა რ. სირაძე (სირაძე 1997: 205), ახასიათებს ადრეული ხანის ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლებს [„შუშანიკის მარტვილობა“ : „იყო მერვესა წელსა... სპარსთა მეფისასა...“ (ძეგლები 1964: 11); „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ – „და იყო დღეთა კოსტანტინე მეფისათა...“ – ძეგლები 1964:83]] და აღარ გვხვდება VI საუკუნიდან.

თავდაპირველი ტექსტის სიძველის მაჩვენებლად მიგვაჩნია, აგრეთვე, სახარებისეული ფრაზის მიზანმიმართული ცვლილებაც, რომელსაც, როგორც „უნიკალურ მოვლენას“, ყურადღება მიაქცია ლ. ბრეგაძემ. მკვლევარი წერს: „ძველ ქართულ მწერლობაში გვხვდება ერთი (და ალბათ ერთადერთი) შემთხვევა, როცა

ჰაგიოგრაფი ოთხთავის ციტირებისას შინაარსს მიზანმიმართულად ცვლის, რაც მის მიერ გადმოცემული ამბის თავისებურებით არის გამოწვეული. „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“... ავტორი... აღნიშნავს: „მამინ აღესრულა სიტყუაი იგი სახარებისაი: „მისცეს ძმამან ძმაი სიკუდიდ და მამამან შვილი, და აღდგენ მამა-დედანი შვილთა მათთა ზედა და მოჰკლვიდენ მათ“. ეფექტური ფინალია... მაგრამ ოთხთავში მთლად ასე არ წერია“ (ბრეგაძე 2011: 71), შემდეგ კი მოჰყავს შესაბამისი ციტატა სახარებიდან (მათ. 10, 21; // მარკ. 13, 12). ლ. ბრეგაძე განაგრძობს: „ამ სახით ეს ციტატა, სადაც ნათქვამია „აღდგენ შვილნი მამა-დედათა მათთა ზედა და მოჰკლვიდენ მათ“, ცხადია, ჰაგიოგრაფს ხელს არ აძლევს, რადგან მის მიერ მოთხრობილ ამბავში პირიქით არის – მშობლები ხოცავენ შვილებს, რის გამოც იგი ველარ იტყოდა: „აღესრულა სიტყუაი იგი სახარებისაი“. მაგრამ ავტორი ვერც ეფექტურ დასასრულს შელევია... საქმე გვაქვს უნიკალურ შემთხვევასთან, როდესაც ჰაგიოგრაფში ეფექტური ფინალის შექმნის სურვილმა სძლია საკრალური ტექსტის ზუსტად დამონმების მოთხოვნილებას“ (ბრეგაძე 2011: 71-72). შევნიშნავთ: „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ავტორი რომ თავისი მიზნის შესაბამისად ცვლის საკრალურ ტექსტს, მართალია, მაგრამ ეს ნამდვილად არ არის უნიკალური შემთხვევა. ამგვარი მიზნობრივი ცვლილება დამახასიათებელია ადრეული ქართული აგიოგრაფიისათვის, როცა წმინდა წერილისადმი მიდგომა მისი დამონმებისას შედარებით თავისუფალია. გავიხსენოთ „შუშანიკის წამება“: იაკობ ხუცესი სასახლიდან წასულ დედოფალს ეუბნება, რომ ბოროტი ბუნება აქვს ვარსკენს და ძლიერ დატანჯავს მას, თუკი ქმარს არ დაუბრუნდება; შუშანიკი კი მიუგებს: „უმჯობეს არს ჩემდა ჳელთა მისთაგან სიკუდილი, ვიდრე ჩემი და მისი შეკრება და წარწყმედად სულისა ჩემისაჲ; რამეთუ მასმიეს მე პავლჳს მოციქულისაგან: „არა დამონებულ არს ძმაჲ გინა დაჲ, არამედ განეყენენ“ (ძეგლები 1964: 14). აგიოგრაფი, სიტუაციის შესაბამისად, მცირედ ცვლის პავლე მოციქულის ციტატას და მის აზრსაც კი – კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „დედაკაცსა თუ ესუას ქმარი ურწმუნოდ და მას ჯერ-უწნდეს ყოფად მის თანა, ნუ დაუტყვევებნ ქმარსა მას. რამეთუ განწმიდნების ქმარი იგი ურწმუ-

ნოდ ცოლისა მისგან მორწმუნისა ... ხოლო უკუეთუ ურწმუნოდ იგი განეყენებოდის, განეყენენ; არა დამონებულ არს ძმად იგი გინა და იგი ესევეითართა მათ, რამეთუ მშჯდობასა გჯნოდნა ჩუენ ღმერთმან (1 კორ. 7, 13-15). როგორც ვხედავთ, ამ ეპისტოლეს მიხედვით, ცოლი ურწმუნო ქმარს მხოლოდ მაშინ უნდა განუდგეს, როცა იგი თავად განეშორება, ხოლო თუ მას განშორება არ სურს, ცოლმა არ უნდა დატოვოს ქმარი. ურწმუნო ვარსკენი შუშანიკისგან ოჯახში დაბრუნებას მოითხოვს, ქალი კი თავის წასვლას პავლეს სიტყვებით ამართლებს, რომლებიც ვითარების შესაბამისად არის შეცვლილი. იაკობ ხუცესი ეთანხმება სულიერ შვილს: „ეგრეთ არს“ (ძეგლები 1964: 14), სინამდვილეში კი პავლეს ეპისტოლეში ასე სულაც არ არის.

ოდნავ განსხვავებული სახით არის დამონებული „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ სხვა სახარებისეული ციტატაც – ხუცესი მონათვლის მსურველ წარმართ ბავშვებს ეუბნება: „რომელმან არა დაუტევოს მამად თჳსი, და დედად თჳსი, დანი და ძმანი, ცოლი და შჳლნი, და არა აღიღოს ჯუარი თჳსი და შემომიდგეს მე, იგი არა არს ჩემდა ღირს“ (ძეგლები 1964: 184). ამ ციტატის პირველწყაროდ ილ. აბულაძე ტექსტის პუბლიკაციაში, სქოლიოში, უთითებს ლუკ. 14, 26-27-ს (აბულაძე 1944: 185), ხოლო ძველი ქართული აგიოგრაფიის ძეგლების I ტომში ნაჩვენებია მათ. 10, 38 (ძეგლები 1964: 184). არცერთი მათგანი „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ ზუსტად არ მეორდება. უცნობი ავტორის მიერ დამონებული ციტატა, ჩვენი აზრით, მათეს სახარების მე-10 თავის ორი მუხლის (37-38) პერიფრაზირებული გარდათქმაა. ასეთი შემთხვევები ბიბლიური ტექსტების ზეპირი დამონების გამო არცთუ იშვიათად გვხვდება ძველ ქართულ ლიტერატურაში.

საინტერესოა, რომ „კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“, ციტირების თვალსაზრისით, ბიბლიური წიგნებიდან დავალებულია მხოლოდ სახარებით, რაც შეიძლება, აგრეთვე, ამ ტექსტის თავდაპირველი სახის სიძველის მანიშნებელი იყოს – იგი მაშინ დაიწერა, როცა არც ისე დიდი ხნის წინ გაქრისტიანებულ ქვეყანაში ჯერ კიდევ არ იყო თარგმნილი სხვა ბიბლიური წიგნები, ყოველ შემთხვევაში, ერთი-ორი აუცილებელი გამონაკლისის გარდა. აღსანიშნავია, რომ „შუშანიკის წამებაშიც“ საღმრთო წერილიდან მხოლოდ სახარება-ევანგელე, პავლენი და ფსალმუნნი ჩანს.

სახარებაზე დამოკიდებულების მესამე შემთხვევა „კოლელი ყრმების მარტვილობაში“, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ნათლობისას ხუცესის მიერ წარმოთქმულ „ჟამობაში“ დასტურდება, რომელიც, თავის მხრივ, ტექსტს თავდაპირველი, ძველი რედაქციიდან უნდა გადმოჰყოლოდა. სხვა გზით მისი გაჩენა თხზულების გვიანდელ ვარიანტში წარმოუდგენელია არა მხოლოდ ლიტურგიული პრაქტიკის ახალი გამოცდილებიდან გამომდინარე, არამედ იმის გამოც, რომ ამგვარი „ჟამობა“ კოლელი ყრმების წამების ფაქტს დიდად დაშორებულ ავტორს ვერ ეცოდინებოდა.

სახარებას „კოლელ ყრმათა მარტვილობის“ სახისმეტყველებითი აზროვნების საფუძვლად განიხილავს ნ. სულავა სპეციალურ წერილში, რომლის მიზანი ამ თხზულების საღვთისმეტყველო და ლიტერატურული ღირებულების ცხადყოფაა. მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს რამდენიმე ევანგელურ მოტივზე, ამასთანავე, თხზულების ვრცელ სათაურსა და ზოგიერთ პასაჟსაც ბიბლიურ-ქრისტიანული სახისმეტყველებით აშინაარსებს (სულავა 2017: 182-195). ამ მიმართულებით ტექსტზე დაკვირვების შედეგებს ავსებს სხვა მკვლევართა მოსაზრებები კოლაში განვითარებული მოვლენების მსოფლმხედველობრივი შესატყვისობის შესახებ ახალი აღთქმის ზოგიერთი სხვა წიგნის ქრისტიანულ სწავლებასთან (მეტრეველი 2008: 171) თუ, ზოგადად, ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან (კუჭუხიძე 2003: 70).

„კოლელ ყრმათა მარტვილობის“ სტილი სადაა. როგორც პ.ინგოროყვა შენიშნავდა, „მოთხრობა დიდი უბრალოებითაა დაწერილი, რეალისტური მანერით“ (ინგოროყვა 1939ა: 158). გადმოცემული ამბების „უტყუელობასა და ჭეშმარიტებას“, ს. მეტრეველის აზრით, ადასტურებს ახლად მონათლული ბავშვების უშუალო, გულუბრყვილო პასუხები, რომლებიც არ არის დატვირთული მჭევრმეტყველებისა და პოლემიკის თეოლოგიური სიბრძნით; ავტორი არ „თხზავს და თავს არ გვახვევს იმას, რაც არც შეიძლებაოდა რეალური ყოფილიყო“ (მეტრეველი 2008: 174). ვფიქრობთ, „კოლელი ყრმების მარტვილობის“ ჩვენამდე მოღწეული ტექსტის სისადავე მისი საკმაოდ ძველი პირველსახის სტილური უბრალოებით უნდა იყოს განპირობებული და არა სვინაქსართა რედაქციული თავისებურებით, როგორც მიაჩნდა ი. ჯავახიშვილს

(ჯავახიშვილი 1977: 71). ყურადღებას მივაქცევთ თხზულების ერთ დეტალსაც – ნათლობის შემდეგ ყრმათა შემოსვას სპეტაკი ტანსაცმლით, რაც, როგორც ადრეული ქრისტიანული პრაქტიკის ამსახველი რიტუალური წესი, კოლაელ მარტვილთა ამბის სიძველის დამადასტურებლად მოჰყავთ მკვლევართ. ი. ჯავახიშვილი შენიშნავს, რომ ამ წესს ალექსანდრიასა და იერუსალიმში VII ს-ის დასაწყისშიც კი მისდევდნენ. მეცნიერი ფიქრობს, რომ „კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში“ ახალნათელეებულთა სპეტაკი სამოსლით შემოსვის ფაქტის სასწაულებრივი მოვლენის რანგში გარდასხვა იმით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ გვიანდელი გადამკეთებლისთვის ის უცხო და გაუგებარი აღმოჩნდა, ამიტომ ყოფიერი მოვლენა ზეშთაბუნებრივად აქცია (ჯავახიშვილი 2008: 73). ჩვენ ვეთანხმებით ი. ჯავახიშვილის მოსაზრებას, რომ ამგვარი ცვლილება ტექსტში გვიანდელ გადამკეთებელს უნდა შეეტანა, მაგრამ გამოვთქვამთ ვარაუდს, რომ ამის მიზეზი შეიძლება არა ძველი წესის არცოდნა და გაუგებრობა, არამედ მისი დროისთვის უკვე მტკიცედ ჩამოყალიბებული ჟანრის კანონი ყოფილიყო, რომელიც აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში წმინდანის შესახებ სასწაულთა ჩართვას მოითხოვდა; და ვინაიდან პირველწყაროში არ იყო, ამ შემთხვევაში რედაქტორმა რეალურს ზებუნებრივის შინაარსი შესძინა, მით უმეტეს, ეს აუცილებელი გახდა, თუკი „კოლაელ ყრმათა მარტვილობის“ ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი ამ სახით მართლაც წამებულითა კანონიზაციის დროისათვის შეიქმნა. სასწაულთა არარსებობა თავდაპირველ თხზულებაში მისი სიძველესა და იმ დროზე მიუთითებს, როცა მარტვილთა ამბავი „ლიტონად“ აღიწერებოდა.

წინამდებარე წერილში შევეცადეთ, მეტ-ნაკლებად სრულად წარმოგვედგინა „კოლაელ ყრმათა მარტვილობისა“ და მასთან დაკავშირებული საკითხების კვლევის ხანგრძლივი ისტორია, ჩავლრმავებოდით საინტერესო დეტალებს, მათ შორის ისეთებს, რომლებისთვისაც ყურადღება ადრე არ ან ნაკლებად მიუქცევიათ; გამოგვეთქვა ჩვენი ვარაუდები და ამით ქართულ მწერლობასა და ისტორიაზე ფიქრისთვის რამდენადმე ახალი მიმართულება მიგვეცა. ექვსიოდე წლის წინ ამ თხზულების შესახებ ნ. ვაჩნაძე წერდა: „ძეგლის კვლევასთან დაკავშირებით იმდენი სირთულე

და წინალობა ჩნდება, რომ მეცნიერს ებადება, და სრულიად სამართლიანად, გრძნობა იმისა, რომ „ჩიტი ბრდღვნად არ ღირს“ (ვაჩნაძე 2014: 611), მაგრამ სინამდვილეში ასე არ არის – მიუხედავად იმისა, რომ ეს აგიოგრაფიული ტექსტი მოცულობით ძალიან მცირეა, ხოლო მხატვრული ღირებულებით თავისი ჟანრის თხზულებებს შორის ნამდვილად არ გამოირჩევა, ის სიტყვა-ძუნწად ინახავს საქართველოს ისტორიის საინტერესო, თუმცა უცნობ და ნაკლებად შესწავლილ წარსულს, რომელიც არა მხოლოდ წარმართულ კულტურას, მისი დაძლევის სირთულეებსა და ქვეყნის ქრისტიანიზაციის პროცესს უკავშირდება, არამედ ქართული მწერლობის, თუნდაც საკუთრივ ქრისტიანულის, დასაბამის პრობლემასაც და, რა თქმა უნდა, მარადიულ ძიებას – „საიდან მოვდივართ“.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1944: აბულაძე ილ. *ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში*. გამოკვლევები და ტექსტები. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა. 1944.

ანანია მიტროპოლიტი (ჯაფარიძე): *საქართველოს ეკლესიის მოკლე ისტორია*. მის.: <http://patriarchate.ge/geo/eklesia/istoria-movlenebi/%E1%83%A1%E1%83%90%E1%83%A5%E1%83%90%E1%83%A0%E1%83%97%E1%83%95%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%9D%E1%83%A1-%E1%83%94%E1%83%99%E1%83%9A-%E1%83%94%E1%83%A1%E1%83%98%E1%83%98%E1%83%A1-%E1%83%9B%E1%83%9D%E1%83%99/>

ბოხოჩაძე 1988: ბოხოჩაძე ა. „ძალისი და ნასტაკისი“. გაზ. „კომუნისტი“. 1988. 28. VIII.

ბრეგაძე 2011: ბრეგაძე ლ. „ერთი ციტატის გამო“. *მარგინალიები. ჩანაწერები*. თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2011.

ბროსე 1840: Броссе М.Н. *Каталог книгам Эммиадзинской библиотеки*. Санктпетербург: Типография Императорской Академии Наук, 1840.

გრიგალაშვილი 2012: გრიგალაშვილი ი. „უძველესი ქართული გალობა „წმინდა კოლაელ ყრმათა წამებაში“. *ელექტრონული ჟურნალი „ქართველოლოგი“*. თბილისი: თსუ ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრი. 2012. II (17). მის.: <http://kartvelologi.tsu.ge/public/ge/archive/2/7>

გრიგალაშვილი 2016: გრიგალაშვილი ი. *უძველესი ქართული ჰაგიოგრაფიული საკითხავის დათარიღების საკითხი*. ჟურნ. გულანი. 20. ახალციხე: ახალციხის უნივერსიტეტი. 2016.

ვაჩნაძე 2014: ვაჩნაძე ნ. „კოლექტიური მეხსიერება: ქართველ წმინდანთა «ადგილი სამარხოი» თურქეთში“. დიდი ექვთიმე. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2014.

თაყაიშვილი 1938: თაყაიშვილი ე. არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა-ოლ-თისში და ჩანგლში 1907 წელს. პარიზი: 1938.

თაყაიშვილი 1981: თაყაიშვილი ე. „სამუსულმანო საქართველო“. დაბრუნება. ემიგრანტული ნაშრომები. 1. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.

ინგოროყვა 1939ა: ინგოროყვა პ. ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. წერილი მეორე. ჟურნ. მნათობი, 1939, №2.

ინგოროყვა 1939ბ: ინგოროყვა პ. ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. წერილი მესამე. ჟ. „მნათობი“. 1939, №10-11.

ინგოროყვა 1954: ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1954.

იოსელიანი 1849: Иоселиани П. И. *Письмо из г. Салоник. Закавказский вестник*. 1849, №36.

იოსელიანი 1850ა: Иоселиани П. И. *Жизнеописание святых прославляемых Православною грузинскою церковию. Составленное на основании древних и современных сведений с историческими, географическими, хронологическими и филологическими замечаниями*. Тифлис: Типография Канцелярии Наместника Кавказского. 1850.

იოსელიანი 1850ბ: Иоселиани П. И. *Города существовавшие и существующие в Грузии*. Тифлис: Типография Канцелярии Наместника Кавказского. 1850.

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

კუჭუხიძე 2003: კუჭუხიძე გ. „ცხრათა ყრმათა კოლაელთა წამება“, „წამება დავითისა და ტირიჭანისა“ (დათარიღების საკითხისათვის). *ლიტერატურული ძიებანი*. XXIV. თბილისი: 2003.

ლორთქიფანიძე 1966: ლორთქიფანიძე მ. ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

მარი 1899: Марр Н. Я. *Из поездки на афон*. ЖМНП. ч. CCCXXII. С.-Петербург: 1899.

მარი 1900: Марр Н. Я. *Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера. Часть первая. Описание пяти пергаментных рукописей*. С.-Петербург: Типография Императорской Академии Наук. 1900.

მარი 1903: Марр Н. Я. *Мелкие статьи. Мученичество девяти отроков колайцев. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии*. Кн. V. С. Петербург: Пушкинская скоропечатня. 1903.

მარი 1926: Marr N. *Le Synaxaire georgien, redaction ancienne de l'union armeno-georgienne, publie et traduit d'apres le manuscrit du couvent Iviron du Mont Athos. Patrologia orientalis. t. XIX. № 95. Paris 1926.*

მეტრეველი 2008: მეტრეველი ს. „ცხრა ყრმა კოლაელთა წამება“. ქართული აგიოგრაფიის (IV-X სს.) იკონოგრაფიული სახისმეტყველება. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2008.

ნადარეიშვილი 1996: ნადარეიშვილი გ. *ძველი ქართული საოჯახო სამართალი*. თბილისი: გამომცემლობა „სამთავისი“, 1996.

სირაძე 1997: სირაძე რ. „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბილისი: 1997.

სულავა 2017: სულავა ნ. სახისმეტყველებითი ასპექტები „წმ. ცხრათა ყრმათა კოლაელთა წამებაში“. ჟ. „ანალები“. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2017.

ტაო-კლარჯეთის კულტურული მემკვიდრეობა 2018: ტაო-კლარჯეთის კულტურული მემკვიდრეობა (გამოკვლევა, ტექსტები). ავტორები: მზია სურგულაძე (პროექტის სამეცნიერო ხელმძღვანელი), ნესტან ჩხიკვაძე, ლელა შათირიშვილი, მაია კარანაძე, ნიკოლოზ ჟღენტი, ეთერ ედიშერაშვილი. თბილისი: კ. კეკელიძის სახ. სხეც. 2018.

ქართული ხელნაწერი წიგნი საზღვარგარეთ 2018: ქართული ხელნაწერი წიგნი საზღვარგარეთ. შეადგინეს მაია კარანაძემ, ვლადიმერ კეკელიამ, ლელა შათირიშვილმა და ნესტან ჩხიკვაძემ ნესტან ჩხიკვაძის რედაქციით. თბილისი: კ. კეკელიძის სახ. სხეც. 2018.

ყუბანეიშვილი 1946: ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. I. შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1946.

შილაშვილი 2001: შილაშვილი ნ. *ქრისტიანული თემი საქართველოში „ცხრა ყრმა კოლაელთა მარტვილობის“ მიხედვით*. თსუ შრომები. ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია. 338. თბილისი: 2001.

ჩოლოყაშვილი 2003: ჩოლოყაშვილი ბ. *უძველესი ქართული მარტიროლოგიური თხზულება*. თბილისი: 2003.

ჩუბინაშვილი 1854: ქართლის ცხოვრება, დასაბამითგან მეთაცხრამეტე საუკუნემდის. ნაწილი მეორე. გამომცემული უ. ჩუბინოვისაგან. სანკტპეტერბურლი: 1854.

ცაგარეიშვილი: ცაგარეიშვილი ე. „ჩორდვანელები. ჩორჩანელები. ფეოდალური საგვარეულო X ს. საქართველოში“. ვებ-გვერდი „ქართველი ისტორიული მოღვაწენი (IV-XVIII სს.)“. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის პროექტი. მის.: <https://qim.ge/chordvanelebu.html>

ცაგარელი 1886: Цагарели А. А. *Сведения о памятниках грузинской письменности*. Санктпетербург: Типография Императорской Академии Наук, 1886.

ცხადაძე 1986: ცხადაძე ქ. „პლატონ იოსელიანი“. *ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარი*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1986.

ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნიგნ. I. (V-X სს.) გამოსაცემად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც.ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1964.

ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ივ. „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა“. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*. VIII. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1977.

ჯავახიშვილი 1998: ჯავახიშვილი ივ. „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა“. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*. XI. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1998.

მასალები ბიბლიოგრაფიისთვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. **ხუცური ანბანი, წამება ცხრათა ყრმათა კოლაელთა და ქართული ქორონიკონი**, გამოცემული დ. კარიჭაშვილის მიერ. ტფილისი: ს. ლოსაბერიძის სტამბა. 1910, გვ. 8-14.
2. **აბულაძე ილ.** ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში. გამოკვლევები და ტექსტები. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა. 1944, გვ. 184-186.
3. **ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია**. I. შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ. თბილისი: თსუ გამომცემლობა. 1946, გვ. 71-73.
4. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**. ნიგნ. I. (V-X სს.) გამოსაცემად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც.ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა. 1964, გვ. 183-185.

5. **Mapp H. Я.** Мелкие статьи. Мученичество девяти отроков колайцев. // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Кн. V. С. Петербург: Пушкинская скоропечатня. 1903, с. 55-61.
6. **Lives and Legends of the Georgian Saints.** Selected and translated from the original texts by David Marshall Lang. London: 1956, p.40-43.

ბ) ლიტერატურა:

1. **აბულაძე ილ.** ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში. გამოკვლევები და ტექსტები. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა. 1944.
2. **ბებურიშვილი ლ.** ავტორის ფანტაზია თუ შესაძლებელი სინამდვილე?! ცოდნაზე აღმატებული რწმენა „კოლაელ ყრმათა მარტილობაში“. // ქრისტიანობის კვლევები. II. თბილისი: 2009, გვ. 217-223.
3. **ბრეგაძე ლ.** ერთი ციტატის გამო // მარგინალიები. ჩანაწერები. თბილისი: ინტელექტი. 2011, გვ. 70-72.
4. **გარაყანიძე ქ.** წარმართობის კვალი ადრეული პერიოდის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში [სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად]. ბათუმი: 2018, გვ.15-19. მის.: https://www.bsu.edu.ge/text_files/ge_file_9978_1.pdf.
5. **გოდერძიშვილი ქ.** პოლემიკა წარმართობასთან ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში [დისერტაცია ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად]. თბილისი: 2011, გვ. 77-102. მის.: http://press.tsu.ge/data/image_db_innova/Disertaciebi/qetevan_goderdzishvili.pdf
6. **გრიგალაშვილი ი.** უძველესი ქართული გალობა „წმინდა კოლაელ ყრმათა ნამებაში“. ელექტრონული ჟურნალი „ქართველოლოგი“. თბილისი: თსუ ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრი. 2012. II (17). მის.: <http://kartvelologi.tsu.ge/public/ge/arqive/2/7>
7. **გრიგალაშვილი ი.** უძველესი ქართული ჰაგიოგრაფიული საკითხავის დათარიღების საკითხი. ჟ. „გულანი“. 20. ახალციხე: ახალციხის უნივერსიტეტი. 2016, გვ. 306-318.
8. **ვაჩნაძე ნ.** კოლექტიური მეხსიერება: ქართველ წმინდანთა «ადგილი სამარხოი» თურქეთში // დიდი ექვთიმე. თბილისი: არტანუჯი. 2014, გვ. 609-616.

9. **თაყაიშვილი ე.** არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა-ოლთისში და ჩანგ-ლში 1907 წელს. პარიზი: 1938, გვ. 8-10.
10. **ინგოროყვა პ.** ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. ნე-რილი მეორე. ჟ. „მნათობი“. 1939, №2, გვ. 141-173.
11. **ინგოროყვა პ.** ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. ნე-რილი მესამე. ჟ. „მნათობი“. 1939, №10-11, გვ. 246-248.
12. **ინგოროყვა პ.** გიორგი მერჩულე. თბილისი: საბჭოთა მწერალი. 1954, გვ. 500-505.
13. **ინგოროყვა პ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმო-ხილვა. ანტიკური ხანა. საშუალო საუკუნეები რუსთაველის ეპოქამდე. თხზულებათა სრული კრებული შვიდ ტომად. IV. თბილისი: საბჭოთა საქართველო. 1978, გვ. 293-294; 351.
14. **კეკელიძე კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I. თბილისი: მეც-ნიერება. 1980, გვ. 516-520.
15. **კოტეტიშვილი ფ.** ქართული რომანის სათავეებთან. ჟ. „მნათობი“. 1966, 1, გვ. 142-155.
16. **კუჭუხიძე გ.** „ცხრათა ყრმათა კოლაელთა წამება“, „წამება დავითისა და ტირიჭანისა“ (დათარიღების საკითხისათვის). ლიტერატურული ძიებანი. 24. თბილისი: 2003, გვ. 64-72.
17. **ლორთქიფაძე მ.** ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერ-ლობა. თბილისი: საბჭოთა საქართველო. 1966, გვ. 52-57.
18. **მეტრეველი ს.** „ცხრა ყრმა კოლაელთა წამება“. ქართული აგიოგრაფიის (IV-X სს.) იკონოგრაფიული სახისმეტყველება. თბილისი: ნეკერი. 2008, გვ. 165-175.
19. **ნადარეიშვილი გ.** ძველი ქართული საოჯახო სამართალი. თბილისი: სამ-თავისი. 1996, გვ. 59-61.
20. **სულავა ნ.** სახისმეტყველებითი ასპექტები „წმ. ცხრათა ყრმათა კოლაელ-თა წამებაში“. ჟ. „ანალები“. თბილისი: უნივერსალი. 2017, გვ. 181-198.
21. **ტაო-კლარჯეთის კულტურული მემკვიდრეობა** (გამოკვლევა, ტექსტები). ავტორები: მზია სურგულაძე (პროექტის სამეცნიერო ხელმძღვანელი), ნესტან ჩხიკვაძე, ლელა შათირიშვილი, მაია კარანაძე, ნიკოლოზ ჟღენტი, ეთერ ედიშერაშვილი. თბილისი: კ. კეკელიძის სახ. სხეც. 2018, 129-131.
22. **ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ათონური კოლექცია.** ნაკ. I. შეადგინეს და დასაბუქდად მოამზადეს **ლ. ახოზაძემ, რ. გვარამიამ, ნ. გო-გიაძემ, მ. დვალმა, მ. დოლაქიძემ, მ. კვაჭაძემ, გ. კიკნაძემ, გ. ნინუამ,**

- ც. ქურციკიძემ, ლ. შათირიშვილმა, მ.შანიძემ, ნ. ჩხიკვაძემ. თბილისი: მეცნიერება. 1986.
23. **ქართული ხელნაწერი წიგნი საზღვარგარეთ.** შეადგინეს მაია კარანაძემ, ვლადიმერ კეკელიამ, ლელა შათირიშვილმა და ნესტან ჩხიკვაძემ ნესტან ჩხიკვაძის რედაქციით. თბილისი. კ. კეკელიძის სახ. სხეც. თბილისი: კ. კეკელიძის სახ. სხეც. 2018. გვ 184.
 24. **ქისტაური გ.** ნარმართული რელიქტი V-X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და ხალხურ ქრისტიანობაში [სადოქტორო ნაშრომი ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად]. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს წმ. ანდრია პირველწოდებულის სახ. ქართული უნივერსიტეტი. 2012, გვ. 155-158. მის.: <https://sangu.ge/images/qistauri.pdf>
 25. **შიოლაშვილი ნ.** ქრისტიანული თემი საქართველოში „ცხრა ყრმა კოლაელთა მარტვილობის“ მიხედვით. თსუ შრომები / ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია. 338. თბილისი: 2001, გვ.22-28.
 26. **ჩოლოყაშვილი ბ.** უძველესი ქართული მარტიროლოგიური თხზულება. თბილისი: 2003.
 27. **ცხადაძე ქ.** პლატონ იოსელიანი. //ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარი. თბილისი: თსუ გამომცემლობა. 1986. გვ.39-56.
 28. **ჯავახიშვილი ივ.** ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თხზულებანი თორმეტ ტომად. VIII. თბილისი: თსუ გამომცემლობა. 1977, გვ. 71-75.
 29. **ჯავახიშვილი ივ.** ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა. თხზულებანი თორმეტ ტომად. XI. თბილისი: მეცნიერება. 1998, გვ. 300-301.
 30. **Иоселиани П. И.** Письмо из г. Салоник. Закавказский вестник. 1849, №36.
 31. **Иоселиани П. И.** Жизнеописание святых прославляемых Православною грузинскою церковию. Составленное на основании древних и современных сведений с историческими, географическими, хронологическими и филологическими замечаниями. Тифлис: Типография Канцелярии Наместника Кавказского. 1850, с. 15-16.
 32. **Иоселиани П. И.** Города существовавшие и существующие в Грузии. Тифлис: Типография Канцелярии Наместника Кавказского. 1850, с. 50.
 33. **Март Н. Я.** Из поездки на афон. ЖМНП. ч. CCCXXII. С.-Петербург: 1899, 15-16.

34. **Март Н. Я.** Агиографические материалы по грузинскимъ рукописямъ Ивера. Часть первая. Описание пяти пергаментныхъ рукописей. С.-Петербург: Типография Императорской Академии Наук 1900. с. 47-72.
35. **Март Н. Я.** Мелкие статьи. Мученичество девяти отроков колайцев. // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Кн. V. С. Петербург: Пушкинская скоропечатня. 1903, с. 53-55.
36. **Цагарели А. А.** Сведения о памятниках грузинской письменности. Санктпетербург: Типография Императорской Академии Наук 1886, XIV-XXI, 84-85, 1-16.
37. **Marr N.** Le Synaxaire georgien, redaction ancienne de l'union armeno-georgienne, publie et traduit d'apres le manuscrit du couvent Iviron du Mont Athos. *Patrologia orientalis*. t. XIX. № 95. Paris 1926. p. 629-741.

Irina Natsvlishvili

„Martyrdom of Kolay Lads“ – Research History, New Contexts and Assumptions

Summary

Martyrdom of Kolay Lads is one of Georgian literature's significant written monuments, which was found as result of cataloging of Georgian manuscripts kept in Iveroni Monastery of Athos, conducted in 1830s. The essay initially attracted scientific attention, as it reflects the uncompromised fight of ancient, pagan religion with Christianity, in Kartli's remote, south-western province; Christianity, which, as it is shown by the church organization and warship practice, described in the text, was relatively developed, although, was just establishing itself and had to take great sacrifice during ideological opposition with Paganism. With such type of historical narrative, the narrative stands absolutely aside in Georgian hagiographic literature, which, within its known periodic boundaries, according to the then situation, was focused on fight with Zoroastrianism and Islam; therefore, the text, which, as preserved, must be from the IX century, points to so far unknown to us, but quite old literary primary source and allows us to make assumptions about far

earlier origins of original Georgian Christian literature, than it has officially been confirmed – late 70s of the V century. Despite the almost two centuries of research, very little has been found out about the given essay and events described in it, which even further increases interest in it.

In the given article, we have attempted to more or less completely represent the long-term history of the *Martyrdom of Kolay Lads* and of the problematic related to it; to delve into interesting details, including those, which have less been focused on before; to make our assumptions and therefore give several new directions to the understanding of Georgian literature and history. We hope, by means of scientific interdisciplinary integration and developed methodology of research, in the modern era, it will be possible to specify several essential points of the text.

დავითისა და ტირიჭანის საკითხავი

„წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი“ მცირე მოცულობის მარტვილობითი ნაწარმოებია, რომელიც ნიკო მარმა აღმოაჩინა და სომხურიდან ნათარგმნად მიიჩნია, თუმცა იქვე მიუთითა, რომ მისი კვალიც კი გამქრალა სომხურ მწერლობაში. ეს აზრი გაიზიარეს ივანე ჯავახიშვილმა და კორნელი კეკელიძემ.

შევნიშნავთ, რომ ქრისტიანობის შემოსვლისთანავე ჩვენმა წინაპრებმა დაიწყეს სხვადასხვა ენიდან თარგმნა ბიბლიური, ლიტურგიკული, ეგზეგეტიკური, ჰაგიოგრაფიული და ა.შ. თხზულებების თუ ნაშრომებისა – დიდწილად ბერძნული ენიდან, აგრეთვე – სირიულიდან, სომხურიდან, ებრაულიდან, მოგვიანებით, არაბულიდან და სპარსულიდან. ეს პროცესი პირიქითაც მიმდინარეობდა, ანუ ქართულიდანაც ითარგმნებოდა ბერძნულ და სომხურ ენებზე. ვფიქრობთ, ასეთი სამწერლობო ურთიერთობები მაღალ ლიტერატურულ კულტურაზე მეტყველებს, რაც ხელს უწყობს მხატვრული გემოვნებისა და მდიდარი ლექსიკის, პოეტური სახეებისა და, ზოგადად, სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბებასა და მრავალფეროვან განვითარებას.

სავარაუდოა, რომ მოთხრობა დაიწერა ტაოში, სადაც მარტვილობაში აღწერილი კულმინაციური მოვლენები განვითარდა. საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთის ეს რეგიონი შერეული მოსახლეობისგან შედგებოდა და, ამასთანავე, ის საქართველოსა და ბიზანტიას შორის სადავო მიწებს წარმოადგენდა. ქართველებთან და ბერძნებთან ერთად სომხეთის სასაზღვრო მხარეში ამ ქვეყნის მოსახლეობაც ცხოვრობდა, რომლის ნაწილი დიოფიზიტი იყო. აქედან გამომდინარე, სამართლიანია ილია აბულაძის დასკვნა, „დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობა“ მართლმადიდებელი სომხის მიერაა შექმნილი, მაგრამ იმის გამო, რომ სომხურ მწერლობაში არ შეინიშნება ამ ძეგლის კვალი, და არც თარგმნილი თხზულებებისთვის დამახასიათებელი ნიშნები ეტყობა, „საკითხა-

ვი“ სომხურად არც უნდა არსებულებო. მეცნიერმა ივარაუდა, რომ ეს ნაწარმოები დაიწერა ქართულ ენაზე. ამ აზრის გასამყარებლად იმასაც ვიტყვით, რომ თვალში საცემია თხზულების სტილი – სადა, უბრალო, გამართული ქართულით გადმოცემული, საგრძნობლად ექსპრესიული.

დასაწყისშივე მოცემულია ეპოქის ქრონოლოგიური ორიენტირები და გეოგრაფიული არეალის ტოპონიმები: საბერძნეთის მეფე ჰერაკლე, სომხეთის მეფე არშაკი, სპარსეთის მეფე ვარამშაპო, სომხეთის კათოლიკოსი ნერსე, ადამ არეგანოტელი, ნერსე სომეხთა კათოლიკოსის მღვდლები: იოვანე, საჰაკი და გრიგოლი. ტოპონიმებიდან: ბასიანის ხევი, სომხეთის დაბა ონკომი, ტაო, ტაოს დაბა ვაჟგანი, სოფელი დივრი, „რომელსა უხმობენ კაცნი დევობით“, იშხანი, სადაც ნერსე სომეხთა კათოლიკოსის რეზიდენცია იყო და მამორვანის ხევი სოფელი ტაძარანით.

თევდოსის მიერ თავისი დისწულების – დავითისა და ტირიჭანის წამება მარტო სარწმუნოებრივი მოტივით არ იყო გამოწვეული. „საკითხავში“ რამდენიმე დაპირისპირებაა მონიშნული: 1. სავარაუდო ოჯახური კონფლიქტი, რომელიც უნდა არსებულებო წარმართ თევდოსისა და მის ქრისტიან სიძეს, თავინეს ქმარს – ვარდანს შორის; 2. სარწმუნოებრივი დაპირისპირება, გაღრმავებული ვარდანის გარდაცვალების შემდეგ თევდოსისა და თავინეს შორის; 3. თევდოსის მატერიალური ინტერესი, ხელში ჩაეგდო დაქვრივებული დისა და ობოლი დისწულების სამკვიდრო; 4. მოსალოდნელი კონფლიქტი, რადგან თევდოსიმ მიითვისა დავითისა და ტირიჭანის მამისეული ქონება და მომავალში შესაძლო შურისძიებისა ეშინია („ნუუკუე შემდგომად ჟამთა სრულებისა ჰასაკისა მათისა განძლიერდნენ და აღდგნენ ბოროტისა ყოფად მის ზედა“) (ძეგლები 1963: 186).

ამ დაპირისპირებათა ფონზე იკვეთება თევდოსის – მომავალი ღვთის რჩეულის სახე და ცხადი ხდება დიდი ცოდვით განწმენდილის ტრაგედია.

ისიც გასათვალისწინებელია, რომ თევდოსი სახეა იმ გამოცდილებისა, რომლითაც ავტორი ხორცს ასხამს თავის პერსონაჟს; ეს ხდება არა მხოლოდ წინასწარგანზრახვით, არამედ შინაგანი კანონზომიერებითაც. თევდოსის სულიერ სამყაროს განსაზღ-

ვრავს პავლე მოციქულის ახალი აღთქმისეული ისტორია, რომელიც ნათელში შესვლამდე დევნიდა ქრისტიანებს, მისი ბრძანებით ჩააქვავეს სტეფანე პირველმონაშემ, იგივე პირველდიაკონი, „დისნული თვისი“ – „ამით სახითიცა ემსგავსა პავლეს“ (ძეგლები 1963: 189) თევდოსი. მიუხედავად იმისა, რომ პავლეს დიდ ცოდვაში ედგა ფეხი, მაინც იძალა მასში სიკეთემ და ბოროტებისგან განიწმინდა – დიდმა ცოდვამ დიდი სიწმინდე წარმოშვა.

დედა თაგინე. როგორც შეინიშნა, ვარდანის გარდაცვალების შემდეგ ქრისტიანი დავითისა და ტირიჭანის სამკვიდრებელი მიიტაცა დედისძმამ, წარმართმა თევდოსიმ. მასა და თაგინეს შორის კონფლიქტი გარდაუვალია, მაგრამ ძლიერი ნებისყოფის ქალი სრულებითაც არ აპირებს, ქედი მოუხაროს ძმას და აღიაროს მისი „სულთაგანმრყენელი“ მეურვეობა. „სამკვიდრებელი ესე შვილთა ჩემთად და ყოველი მონაგები მამისა მათისად კმა იყავნ შენდა, ხოლო საფასედ იგი გამოუპარველი და სამკვიდრებელი მიუღებელი მამისა მიერ ზეცათადასა და ღმრთისად ვერ შემიძლოთ“ (ძეგლები 1963: 186), – აფრთხილებს ძმას.

თაგინეს შეუპოვრობაში ჩანს იმედი, რომ ყრმები წამოიზრდებიან და შეძლებენ დედისა და საკუთარი თავის დაცვას, მაგრამ ისინი ჯერ მცირეწლოვანნი არიან, საჭიროა დრო, თაგინე გაიქცა ტაოში და დაბა ვაჟგანში ქმრის ნათესავს, ვაზგენს შეეხიზნა.

თაგინე პირადი მაგალითით სარწმუნოებრივ სიმტკიცეს უნერგავს შვილებს, რადგან წარმართი ბიძის რჯულზე გადასვლა ბოროტების აღიარებაა. შვილებში რწმენითი გრძნობების გაღვივებით იგი ცდილობს, არ დაუკარგოს მათ ავისა და კარგის გარჩევის უნარი, „ჩუეულებისაებრ მამულისა სლვის“ (იოანე საბანისძე) სიმტკიცე, იხსნას ისინი სულიერი სიკვდილისგან. ამიტომაც პასუხობს თავის ძმას, იკმარე ყრმათა ქონება და მათ ზნეობას ნუ შეეხებიო.

თევდოსი „ნაწლე-რვალი“. ავტორი თევდოსის „ნაწლე-რვალი“ მოიხსენიებს. ნაწლე-რვალი, იგივე რვალნაწლევი, სპილენძის ნაწლავიანს ნიშნავს. სპილენძი ანუ კერმა ბიბლიაში, ერთი მხრივ, საფასეს, სიმდიდრეს უკავშირდება („დასდებდა რვალსა ფასის საცავსა მას“, „დასდებდა კერამსა შესაწირავსა მას ზედა“ – მარკ.12.41), მეორე მხრივ, სულიერების ნაკლებობას, სიკეთის

არარსებობას, ბოროტებასთან წილნაყარობას: „შემუსრნა ბჭენი რვალისანი“ (ფს.106.16), „ბჭენი რვალისანი შევმუსრნე“ (ეს.45.2), „გექმნეს შენ ცაჲ ზესკნელ თავსა შენსა ვითარცა რვალი და ქუეყანაჲ ქუეშე შენსა ვითარცა რკინაჲ“ (II რჯ.28.23), „ვითარცა რვალი დაგესლდის“ (ზირ.12.10), „ვიქმენ მე ვითარცა რვალი, ოხრინ“ (I კორ.13.1); „იყო აბანოდ იგი, ვითარცა რვალი გახურვებული, ელვარე“, „შეკრა იგი რვალისა ბორკილითა“ (II ნეშტ. 36.6).

კონტექსტის გასამყარებლად გავიხსენოთ, რომ „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ სპილენძი, ოქრო და ვერცხლი წარმართული კერპების შესაქმნელად იყო გამოყენებული ქართველთა „მამათა“ მიერ: „აჰა დგა კაცი ერთი სპილენძისაჲ, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭვი ოქროდსაჲ, და ჩაფხუტი ოქროდსაჲ... და მარჯულ დგა კერპი ოქროდსაჲ და სახელი მისი გაცი, და მარცხლ მისა-კერპი ვერცხლისაჲ“ (წმინდა ნინო 2008: 14).

ამდენად, ავტორის მიხედვით, ნაწლევ-რვალი, რვალ-ნაწლევი თევდოსი განრვალეხული, დაგესლილი, რვალად ქცეული მძლავრია, მსგავსი უსულო კერპისა, რომლის დასახასიათებლადაც გამოყენებულია ბიბლიური პარადიგმა – სპილენძი, როგორც წარმართობის, ბოროტების განმსაზღვრელი ეპითეტი.

„ვითარცა იაკობ ღელეთა ქებრონისათა“... ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში, როგორც ზემოთაც გამოჩნდა, ხშირია წმინდანთა შედარება ბიბლიურ მამამთავრებთან და წინასწარმეტყველებთან (მოსესთან, ისაკთან, იაკობთან, დავითთან, სოლომონთან და ა.შ.). ეს, რა თქმა უნდა, ხაზს უსვამს სასულიერო მწერლობის ბიბლიურ საფუძვლებს და, ამასთანავე, პერსონაჟთა ღვანლის შეფასების სულიერ თვალსაწიერს აფართოებს.

იაკობმა თავის ძეთა შორის გამოარჩია იოსები, რის გამოც ძმებმა შეიძულეს იგი. ერთხელ, როდესაც ისინი მამის ფარას მწყემსავდნენ შექემში, იოსებს „ჰრქუა ისრაელ (იაკობმა): ნარვედ და იკითხენ ძმანი შენნი, ვითარ-ძი ცოცხლებით არიან, და ცხოვარნი და მითხარ მე. და წარავლინა იგი ღელეთაგან **ქებრონისათა** და შევიდა სვიქემდ“ (შესაქ.37.14). იოსების მიერ ძმების მოძიება მისი მკვლელობის მცდელობით დასრულდა. ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში ეს ისტორია ქრისტეს ჯვარცმას უკავშირდება და ძველი აღთქმა, როგორც ახალ აღთქმაში გადმოცემული არა-

ერთი ამბის წინასწარუწყება, იოსების მაცხოვრის წინასახედ გააზრებას უწყობს ხელს, აგრეთვე, მონამეობრივ ღვაწლს უსვამს ხაზს. ნებისმიერი მარტვილისთვის არქეტიპი იესოს ჯვარცმაა და „დავითისა და ტირიჭანის საკითხავის“ ავტორი ამ გარემოებაზე ამახვილებს ყურადღებას. როგორც იაკობმა „ღელეთა მათ ქებრონისითა“ ცხვრის ფარის სამწყემსავად წასული ძმების მოსაძებნად წარავლინა იოსები, ასევე თავინემ გააგზავნა დავითი და ტირიჭანი „ხევთა მათ ვაჟგანისათა“: „წარვედით, შვილნო ჩემო, და იხილენით მცირენი იგი ცხოვარნი ჩუენნი“ (ძეგლები 1963: 188). იოსების ზემომოყვანილი ისტორიის გახსენებით „საკითხავის“ ამ ეპიზოდისგან განსასაზღვრავი მინიშნება ნათელი ხდება – მოსალოდნელია კვანძის შეკვრა, დავითი და ტირიჭანი „შესანიშნავად ღმრთისა მალლისად განემზადებოდეს“ (ძეგლები 1963: 187).

მძღაფრი და „ტარგნი იგი ღვთისანი“. არაერთგზისაა შენიშნული, რომ ჰაგიოგრაფიაში ყოველთვის საყურადღებოა გასაუბრება მსაჯულსა და მსხვერპლს შორის, რომელიც ერთგვარი სტანდარტული ჩარჩოთია წარმოდგენილი: ტირანი თავიდან ლიქნით, კეთილდღეობის შეთავაზებით იწყებს ლაპარაკს, შემდეგ კი მუქარაზე გადადის. ვნახოთ, ამ კუთხით როგორი სურათია მოცემული ბიზანტიური სასულიერო მწერლობის ერთ-ერთ ძეგლში „წამებად წმიდათა დედათად-სოფიადისი და ასულთა მისთაჲ-პისტიისი, ელპიდისი და ალაპისი“. აქვე შევნიშნავთ, რომ სოფიას ქალიშვილები დაახლოებით დავითისა და ტირიჭანის ასაკისა არიან, 12,10 და 9 წლისანი.

მძღაფრი იგი: „ვიხილე სიკეთე თქუენი, ჰომ ქალწულნო... ამისთვისცა ღირს-გყვენ **მამობრივსა** წყალობასა და სიყუარულსა ჩუენებად. ან უკუე ნუ გნებავს ყოვლადვე ურჩებად **მამისა შვილთ-მოყუარისად**“ (მეტაფრასი 1986: 346).

თევდოსი: „თქუენ, შვილნო, ან შვილნი ჩემნი ხართ, და დღესა მე ვითარცა **მამად** თქუენი, და ან ჩემიცა თქუენი არს. ესე ხოლო ყავთ ჩემდა მომართ და რომელ ვრჭუა თქუენ, ისმინოთ ჩემი, ვითარცა შვილთა მორჩილთა საყუარელთა“ (ძეგლები 1963: 187).

სოფიას ასულები: „ჩუენ არცა აღთქუმათა შენათთვის გუსურის, რომელ-ესე აღგვითქუენ და არცა ქადებად. და სატანჯველთა და შიშთა შენთაგან გარემოვექცევით“ (მეტაფრასი 1986: 346).

დავითი და ტირიჭანი: „ჩუენდა კმა-არს შული იგი, რომელი ეპყრა მამასა ჩუენსა, და ვჰგიეთ მას, ვიდრე სული ესე იყოს-ლა ხორცთა შინა ჩუენტა, ხოლო სიყვარულისათვის და მოთმინებისა ღმრთისა სხუად თვინიერ შჯულისა დატევეებისა განმზადებულ ვართ, ვითარცა მამისა ჩუენისასა“ (ძეგლები 1963: 187).

ასე რომ, ლიქნას მიდევნებული მუქარა, დაპირებები, პატივი, შვება, ფუფუნების შეთავაზება მომავალი მონამეებისთვის სრულიად ამაოა.

თუმცა „დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობაში“, სხვა ჰაგიოგრაფიული თხზულებებისგან განსხვავებით, ერთი თავისებურება იჩენს თავს: მომავალი მონამენი მტერს განერიდება, დედის მიზანი არ არის, დაუპირისპირდნენ და შეენინააღმდეგონ ბოროტებას, უსჯულოებას. ნანარმოების მიხედვით, ამასაც ახსნა მოეძებნება.

დავითი და ტირიჭანი თავიანთი მცირეწლოვნების გამო მხოლოდ პასიურად მონაწილეობენ და-ძმის კონფლიქტში, ისინი ვერ სწვდებიან მის არსს. თევდოსიმ წაართვა ობლებს მამული და ცდილობს გატეხოს თავისი და, მაგრამ დისშვილებისათვის იგი გარკვეულ მომენტამდე საყვარელი ბიძაა, რომელიც მათ მამის მაგივრობას უწევს. თევდოსი იმიტომ ცდილობს, ტკბილი სიტყვით დაიყოლიოს ისინი სჯულის შეცვლაზე, რომ იცის, თუ რელიგიური სხვაობა აღარ იქნება, დედის გავლენა შვილებზე მნიშვნელოვნად შემცირდება. თევდოსი დისწულებისათვის რჯულის შეცვლეწინებით იმედოვნებს, „არა დაიმარხონ მანკიერებად“ ჩემთვისო.

კულმინაცია. თავინე შვილებთან ერთად ხელმოკლედ „კნინსა საფასესა ზედა“, მაგრამ ბედნიერად ცხოვრობდა. გაიჩინეს მცირე ფარა, რომელსაც იქვე, სოფლის მახლობლად მაღალ მთაზე მიერეკებოდნენ ძმები, მთელი დღე მინდორში იყვნენ და თამაშობდნენ. ავტორის თქმით, „კრავნი იგი ღმრთისანი უბინონი და ჭეშმარიტნი მსხუერპლნი კრავთა მათ თანა ცხოვართასა იმღერიედ და უბინოებასა მათსა ურთიერთას ცვალებდიედ და სწორად შესაწირავად ღმრთისა მაღლისად განემზადებოდეს“ (ძეგლები 1963: 187).

თევდოსის მსტოვრებმა აცნობეს ეს გარემოება და მანაც გადანყვიტა ძმების დახოცვა. დავითი და ტირიჭანი ფარას მარტონი მწყემსავდნენ, თევდოსი მხლებლებით უჩუმრად უნდა მისულიყო, დაეხოცა ყრმები და უკანვე გაბრუნებულიყო. ყრმების სიკვდილის აღწერისას ზუსტი დეტალების გადმოცემით „საკითხავში“ შთამბეჭდავი ვიზუალური სურათია წარმოდგენილი: ძმები სხედან და რძესა და პურს შეეცევიან. მინდორში ცხვრის ფარის გვერდით რძითა და პურით მოსაუზმე უმანკო ყრმანი, რომელთაც მკვლელები უთვალთვალებენ, უკვე ემოციური ხატია და სწორედ აქედან იწყება მოთხრობის ის ექსპრესია, რომელიც კულმინაციას ფინალში აღწევს. შთამბეჭდავია მკვლელთა გამოჩენაც. ჯერ ცხვარი დაფრთხება, ძმები ამან შეაცბუნა; ისინი შემკრთალნი იცქირებიან აქეთ-იქით, უკვირთ, რატომ გაიფანტა ცხვარი. გამოჩნდნენ შეიარაღებული კაცები. ძმები უფრო შეშინდნენ, მაგრამ დავითმა ბიძა იცნო, გახარებული წამოხტა და მისკენ გაიქცა. ჩანს, თავინეს ლტოლვილობის ჟამსაც არ გაუმხელია ვაჟებისთვის, ბიძათქვენი მოკვლას გიპირებდათ და ამის გამო გამოვიხიზნეთო. თევდოსიმ აიტაცა დისშვილი, ჩაეხვია და „ამბოვრებისა წილ მიაგება მახვილი, ჰსცა და მოკლა იგი“ (ძეგლები 1963: 188). ამის შემხედვარე ტირიჭანი შეძრწუნდა და „ისწრაფა სივლტოლად“. მას თევდოსის მხლებლები დაედევნენ.

მოსახლეობამ დაინახა მთიდან სირბილით მომავალი შეირადებული კაცები, ტირიჭანს რომ მოსდევდნენ, თვითონაც სასწრაფოდ აისხეს იარაღი და მათ დასახვედრად გაეშურნენ, მაგრამ მომხდურები კვლავ უკუიქცნენ მთისკენ. სოფლები თავზე წაადგნენ უმონყალოდ აკუნულ ტირიჭანს. ისინი ფეხდაფეხ მიყვანენ გადამთიელებს და მთის წვერზე ასულებმა იხილეს დავითი მოკლული და თევდოსი უსინათლო, მისი თანამზრახველები კი დაბნეულები...

მონანიება. მთის წვერზე ავიდა თავინეც, რომელმაც შეიტყო თავსდამტყდარი უბედურების შესახებ. იგი „სცენაზე“ შემოდის ვრცელი მონოლოგით, ეს მონოლოგი მოთქმაა უსასოქმნილი, გაუბედურებული დედისა, რომელსაც ღვიძლმა ძმამ დაუხოცა შვილები, მაგრამ არც ახლა გამოხატავს იგი შურისძიების სურვილს, ეს უფრო გაუბედურებული ქალის ღალადისია. თავინემ „დაიპო

სამოსელი თვისი და რქუა ძმასა თევდოსის: „რად მიმიხუენ ნათელნი თუალთა ჩემთანი? არა კმა-იყო გლოვად ჩემდა სიქურივე ესე ჩემი? არა კმა-გეყო სამკვიდრებელი შვილთა ჩემთად?.. თევდოსი, მხეცო უწყალოო, რადმე ძვირი შეგამთხვიეს შვილთა ამათ ჩემთა? რად დამიბნელე მზედ ჩემი ჟამსა ოდენ პირველსა დღისასა, ვიდრემდის არა დასცხერი დევნად ჩემდა?.. მომკალ მეცა უღმრთოვო!.. თევდოსი, აღარა მოიხსენეა საშოი იგი მშობელისა შენისა და ჩემისა და ძუძუნი იგი, რომელთა განგუზარდეს შენ და მე?.. რად დამივსენ სანთელნი ესე ჩემნი, ჰოი უშჯულოვო?“ (ძეგლები 1963: 189).

თაგინეს ჯერ ვერ გაუცნობიერებია თავსდამტყდარი უბედურება, იგი თანდათან ხვდება, რა ტანჯვაც მოუვლინა განგებამ. თაგინე თევდოსეს მიმართავს, მაგრამ ელაპარაკება თავის თავს. ავტორი დედის გოდების დროსაც ხატავს სურათს. ქალი დასცქერის დავითის ცხედარს და მოთქვამს, მაგრამ თან „თუალნი მისნი მიმოდასტუანვიდეს და ეძიებდა ძესა თვისსა ტირიჭანს, რადთამცა იხილა იგიცა მოკლული და არა იყო იგი მუნ“ (ძეგლები 1963: 189). თაგინეს მცირე იმედილა რჩებოდა, ეგებ, უმცროსი ვაჟი მაინც გადამირჩაო. აქ კიდევ ერთი შთამბეჭდავი, შეიძლება ითქვას, ანტიკური ტრაგედიის სადარი სცენაა გადმოცემული: დავითის ცხედრის წინ შუაში დგას თაგინე, პირისპირ-თევდოსი, მარცხნივ და მარჯვნივ სოფლის შეიარაღებული მკვიდრნი და თევდოსის მხლებლები: „და ყოველი იგი სიმრავლედ ერისად დუმნა და გოდებდეს, და ვითარცა ნაკადულთა გარდმოადინებდეს ცრემლთა, და თევდოსიცა ტიროდავე მათ თანა“ (ძეგლები 1963: 189). მსგავსად გმირის, ანტიგმირის და ქოროს ვიზუალური სცენისა (რომელიც უსიტყვოდ, მხოლოდ ცრემლის ღვრით იღებს ამ დრამაში მონაწილეობას), პროტაგონისტის სიტყვის შემდეგ ანტიგმირმა უნდა თქვას თავისი; კულმინაცია პიკს აღწევს – ყველა უცდის, რას იტყვის მკვლელი ბიძა – მის ნათქვამზეა დამოკიდებული კვანძის გახსნა. შემდგომ თაგინე ღმერთს შეევედრება, ჩემს ძმას თვალები აუხილეო, მაგრამ თვით ამ თხოვნის არსი რომ სწორად იქნეს გაგებული და, საერთოდაც, მთელი ეს ეპიზოდი ყალბი არ გამოჩნდეს, თევდოსიმ უნდა თქვას ის ფრაზა, რომე-

ლიც ზუსტად, მთელი სიღრმით გადმოსცემს მის ფსიქოლოგიურ მდგომარეობას.

სინანულის პარადიგმა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში. ცნობილია, რომ სასულიერო მწერლობაში დადებითი პერსონაჟი აბსოლუტურად სრულყოფილი უნდა იყოს. უარყოფითი სახე კი დადებითის უკეთ წარმოჩენას ემსახურება. ეს ძეგლი ამ მხრივ გამონაკლისია – მასში წინაა წამოწეული არა მარტო დავითისა და ტირიჭანის მოწამეობრივი სიკვდილის, არამედ უარყოფითი პერსონაჟის – თევდოსის მოქცევის ისტორიაც; უფრო მეტიც, ფსიქოლოგიური დატვირთვა ნოველაში სწორედ მასზე მოდის.

ჰაგიოგრაფიაში უარყოფითი პერსონაჟის მხრიდან მონანიება ძნელად თუ მოიძებნება – ვგულისხმობთ ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიასაც, რომელშიც ასეთი პარადიგმები იშვიათია. თუკი თევდოსის მიერ წარმოთქმულ მონანიებას მირიან მეფის მოქცევის კონტექსტში განვიხილავთ, ასეთი სურათი წარმოგვიდგება:

მეფე მირიანი. როდესაც იგი თხოთის მთაზე იყო გასული და თან წმ. ნინოს მიმდევართა დასჯას განიზრახავდა, „შუა სამხაროდენ დაბნელდა მის ზედა მზე, და იქმნა ღამე უკუნი, ბნელი ფრიად... კეთილისმყოფელმან ღმერთმან აქცია გონებად მისი უცნობელობისაგან ცნობად და უმეცრებისაგან მეცნიერებად, და მოეგო ცნობასა და... თქუა: „აჰა ესერა, ვხედავ, რამეთუ ვხადი ხმითა მალლითა არმაზს და ზადენს და არა ვპოვე ლხინებად ჩემ ზედა, ან უკუე ვხადო, რომელსა-იგი ნინო ქადაგებს ჯუარსა და ჯუარცმულსა და ჰყოფს კურნებათა მრავალთა მისითა სასოებათა. ან არამცა ძალ-იდვა ხსნად ჩემი ამის ჭირისაგან, რამეთუ ვარ მე ცოცხლივ ჯოჯოხეთსა შინა, და არა უწყი ესე, თუ ყოვლისა ქუეყანისათვის იქმნა დაქცევად და ნათელი ბნელად გარდაიქცა, ანუ ჩემთვის ოდენ არს ჭირი ესე.“ მეყსეულად ხმა-ყო და თქუა: „ღმერთო ნინოდსო, განმინათლე ესე და მიჩუენე საყოფელი ჩემი, და აღვიარო სახელი შენი, და აღვმართო ძელი ჯუარისა შენისად და თაყუანის-ვსცე მას, და აღვიშენო სახლი სახლად შენდა და სალოცველად ჩემდა, და ვიყო მორჩილი ნინოდსსა და სჯულსა ზედა ჰრომთასა.“ და ესე რად თქუა, მაშინ განთენა და მსწრაფლ გამობრწყინდა მზე“ (შატბერდის კრებული 1979: 342).

რაც შეეხება თევდოსის: იგი დაბრმავებული დგას დავითის ცხედართან და თავინესთან ერთად ტირის. რას ეტყვის ძმა დას, რომელსაც შვილები დაუხოცა და მერელა აქცია „კეთილის მყოფელმან ღმერთმან... გონებად მისი უცნობელობისაგან ცნობად და უმეცრებისაგან მეცნიერებად, და მოეგო ცნობასა“? ან რა უნდა უთხრას ისეთი, როდესაც თვითონ ხელები სისხლში აქვს გასვრილი და იქვე მკვდარი დისწულის ცხედარი ასვენია? „ჰოდ დაო ჩემო თავინე, ჩემდა მოიქეც და იხილე, რამეთუ ესერა წუერსა ზედა მთისასა ბნელმან დამფარა მე, ვითარცა ხევთა შინა ღრმათა, ანუ მღვიმესა შინა, უფსკრულთა, ჩემ ზედა იქცევის ბნელი წყუდიადი, ხოლო შენ ნათელი გამოგიბრწყინდა მიუწდომელი ნათლისა მისგან წარუვალისა და ჭეშმარიტისა მისგან დაუსრულებელისა ნათლისა. ხოლო ან ჩემ ზედა უწყალოსა ამას და არა-ღირსსა წყალობად! და ნუ მომაგებ საქმეთა ჩემთაებრ, არამედ ევედრე შენ წმიდათა მონამეთა, რადთა ყონ ჩემთვის წყალობად, რადთა არაღირსი ესე ვიქმნე ღირს ბეჭედსა მას ქრისტედს მონყალისა ღმრთისასა, რომელი-იგი მოვიდა ცოდვილთათვის. მრწამს მე ჭეშმარიტი ღმერთი“ (ძეგლები 1963: 190).

ეს არაა არც თანაგრძნობის გაცხადება, არც მხოლოდ მწუხარების გამოხატვა. თევდოსი სთხოვს დას შენდობას, მიატოვე მკვდარი შვილი და „ჩემდა მოიქეცო“. იგი პირდაპირ ეუბნება ქალს, რომ მისი დანაშაულით თავინეს გამოუბრწყინდა ნათელი „მიუწდომელი ნათლისა მისგან წარუვალისა და ჭეშმარიტისა მისგან დაუსრულებელისა ნათლისა“ (ძეგლები 1963: 190). დედის მწუხარებაც უეცრად სიხარულით იცვლება, ოღონდ ეს ცრემლიანი, უდიდესი მწუხარების თანმხლები სიხარულია. თავინესთვის მთავარი ხდება შვილების „ზიარ-ყოფა ნაწილისა წმიდათა მონამეთასა“ და ღმერთს შესთხოვს: თუ ჭეშმარიტად „სათნო-გეყენეს“ ჩემი ვაჟები, „მოეც ძმასაცა ამას ჩემსა კურნებად, რადთა ჰხედვიდესო“; მაგრამ თავინეს ფიზიკური არსებობაც ამით უნდა დასრულდეს-მან თავის შვილებთან ერთად უნდა გააგრძელოს ცხოვრება („მოკუედინ სული ჩემი სულისა თანა მართალთასა და იყავნ გუამნი ჩუენნი სამარესა ერთსა, ვითარცა ესე ცხოვრებასა ქურივობისა ჩემისასა იყო ჩუენდა ცხედარი ერთი“) (ძეგლები 1963:

189). ნეტარი თავინე წავიდა „ხევთა მამორვანისათა, სოფელსა, რომელსა ჰრქვიან ტაძარანი და მუნ შეისუენა“ (ძეგლები 1963: 191).

მსგავსად მირიანისა, თევდოსი თვალის ჩინის წართმევის დროს ნათლის გამობრწყინებამ ახალ ადამიანად აქცია, თუმცა მისთვის ძველი ცოდვა კვლავ ცოდვად რჩება. აქ ჩანს ადამიანური სიმარტოვის, უსასოობისა და ჩადენილი ცოდვის შიში, რომელშიც თევდოსის ბრალი არ „მიუძღვის“, რადგან წყვდიადით იყო მოცული და როცა ნათელი მოეფინა, „გონებად მისი უცნობელობისგან ცნობად“ იქცა, იხილა, რომ ხელები სისხლით ჰქონდა მოთხვრილი. თევდოსისთვის ეს დაბადების ტოლფასია. მხოლოდ ამ განცდით შეპყრობილმა კაცმა შეიძლება სთხოვოს თანაგრძნობა დას, რომელსაც ორი შვილი დაუხოცა. ამგვარ განცდათა ფონზეა შესაძლებელი თავინეს ვედრება ღვთისადმი, ჩემს ძმას მხედველობა დაუბრუნეო...თევდოსისთვის თვალის ჩინის ახელა არის ნიშანი ხელმეორედ დაბადებისა, წყვდიადიდან გამოსვლისა და არა ფიზიკური ტრამვისგან განკურნებისა.

ჭეშმარიტი მზით გაბრწყინებულმა მეფე მირიანმა თხოთის მთაზე ჯვარი აღმართა და შემდეგ „ალაშენა სახლი სახლად მისად და სალოცველად თვისად“, ხოლო „თევდოსი წარაგო საფასედ და ალაშენა ეკლესია და ვითის ზედა, და იპყრა და დადგა სახსენებელი მათი“ (ძეგლები 1963: 191).

თევდოსის ეგონა, რომ „არა უჯეროდ ვქმენით, რამეთუ მოვსწყვიდენი დისწულნი ჩემნი“, რაც მხოლოდ პრაგმატულ, მატერიალურ ინტერესს გამოხატავს, ხორცის ზეობას სულზე; დისწულების დახოცვის შემდეგ კი თქვა: „მრწამს მე ჭეშმარიტი ღმერთი!“ შეცოდებიდან სინდისის ქენჯნამდე და მონანიების დაწყებამდე ჯერ კიდევ იყო აზრთა ჭიდილი, მონანიების შემდეგ კი იხსნება გზა განწმენდისკენ; ყრმა ძმების სახსენებლის დადებით გაცხადებულია იდეა ბოროტზე კეთილის გამარჯვებისა. ნიშანდობლივია, რომ „საკითხავში“ სიკეთე არა გარეგან ძალადაა წარმოდგენილი, რომელიც ფიზიკურად მოქმედებს, არამედ თვით ადამიანსაა შერწყმული. სიკეთე თვალს უხელს კაცს და პიროვნება ახლად იშობა. უარყოფითი პერსონაჟის მხილების გარეშე ბოროტება არ აღმოიფხვრება. მხილება განსჯის სურვილს ბადებს. განსჯის გზით თვალსაჩინოვდება „ყოველნი იგი შეცოდებანი“.

დასკვნის სახით შევნიშნავთ: ღმერთმა თევდოსის საშინელი ცოდვის ჩადენა არგუნა წილად. თავინემ მიუტევა ეს ცოდვა. თუმცაღა მინიშნებულია, რომ თევდოსის შემდგომი ცხოვრება მხოლოდ მონანიებაა. ამბავი თავისთავად დაძაბულია, დრამატიზმით, ადამიანური ტკივილით სავსე. კვანძი მოულოდნელად იხსნება, როცა ადამიანი პრისპირ დაეჯახება ბედისწერას. ეს არის დრამა, რომელიც ცოდვათაგან განწმენდის დასაბამი ხდება. ბუნებრივია, დიდ თემას შესაფერისი დამუშავება და მხატვრული ხორცშესხმა სჭირდება, მხოლოდ ამ შემთხვევაში იძენს იგი იმ ზემოქმედების ძალას, რომელიც ჭეშმარიტად საგულისხმო ნაწარმოებებს ახასიათებთ. ინტერესს ამძაფრებს ისიც, რომ ცოდვილის თემაზე შექმნილი სხვა ასე სრულყოფილად დამუშავებულ თხზულებას ქართული ჰაგიოგრაფია ნაკლებად იცნობს.

„საკითხავის“ სტილს თავად მისი ფორმა განაპირობებს. ავტორმა ნოველის ჟანრი აირჩია. ყოველი ფრაზა უკიდურესად არის დატვირთული ინფორმაციით და, ამავე დროს, დიდი ემოციითაა დატვირთული. თითოეული ეპიზოდი ნათლად წარმოდგება მკითხველის თვალწინ. თანადროულად ყველაფერი ემსახურება კვანძის გახსნას, როცა თევდოსი და თავინე პრისპირ უნდა დადგნენ ყრმა დავითის ცხედართან. თხზულებაც ისეა აგებული, რომ მკითხველის წარმოსახვამ სწორედ ფინალში მიაღწიოს ემოციურ კულმინაციას.

„საკითხავი“ ე.წ. მაზდეანური სპარსეთის ეპოქის ძეგლია, იმ პერიოდისა, როდესაც შეიქმნა „ასურელ მამათა ცხოვრებანი“, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ და „ცხრა ძმა კოლაელის წამება“. ქართული ეკლესიისთვის უცხო არ არის არაქართველი წმინდანები – შუშანიკი სომეხია, ევსტათი მცხეთელი – სპარსი, აბო თბილელი – არაბი. ეს ხაზგასმით მიუთითებს იმ გარემოებას, რომ საქართველოს ისტორიაში სარწმუნოების ერთგულება ეროვნული ინტერესების დაცვას ნიშნავდა. წარმომავლობა მეორეხარისხოვანი იყო.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა პერსონაჟები რეალურად არსებული პირები არიან – ესაა სასულიერო მწერლობის უმთავრესი მოთხოვნა. ყრმებსა და მათ ბიძას, თევდოსის შორის სინამდვილეში მომხდარი ამბით დაინტერესდა ქართული ეკლესია და შეიქმნა

ასეთი „საკითხავი“. ეს აისახა ქართულ ლიტურგიკულ პრაქტიკა-შიც-საეკლესიო კალენდარში 31 მაისს მოიხსენიებოდა წმინდა ორნი ძმანი – დავითი და ტირიჭანი.

დამოწმებანი:

შატბერდის კრებული 1979: შატბერდის კრებული. თბილისი: 1979.

ძეგლები 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I. თბილისი: 1963.

ძველი მეტაფრასული კრებული 1986: ძველი მეტაფრასული კრებული. სექტემბრის საკითხავები. თბილისი: 1986.

წმინდა ნინო 2008: წმინდა ნინო. სამეცნიერო კრებული. I. თბილისი: 2008.

Giorgi Alibegashvili

Vasil Maglaperidze

Readings of David and Tirichani

Summary

One of the most remarkable works of ancient hagiographic scriptures is the Readings of David and Tirichani. It was created around the VI century in Tao, the southern region of Georgia. The work differs in that its author describes an impressive picture of the repentance of a sinner; As is usual with hagiographic narratives, a parallel is drawn with the biblical story, in this case with the story of the Apostle Paul who ordered to lapidate his nephew Stephen the First Martyr; Theodosius, a sinful character in the Readings, also killed his nephews, causing the world to darken before his eyes, but he regained consciousness and God restored his sight. Theodosius, like the Apostle Paul, repented of his sin, built a church in the name of his martyred nephews, and settled there. The image of such a repentant sinner is quite rare in hagiography, therefore these “Readings” occupy a prominent place in medieval literature.

„დავითისა და კოსტანტინეს წამების“ პრობლემატიკა

VIII საუკუნის 30-იან წლებში საქართველო დალაშქრა და ააოხრა მარვან იბნ მუჰამადმა, რომელსაც ქართველობამ მურვან ყრუ შეარქვა. არაბებს მედგარი წინააღმდეგობა გაუწიეს არგვეთელმა მთავრებმა დავითმა და კოსტანტინემ, რომელთაც მონამებრივი გვირგვინი დაიდგეს. მათი ცხოვრება და ტრაგიკული აღსასრული, სავარაუდოდ, ადრევე აღინერა „წამების“ კიმენური რედაქციის სახით, მაგრამ ამ ტექსტს ჩვენამდე არ მოუღწევია. მის არსებობას საფიქრებელს ხდის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში დამკვიდრებული ტრადიცია წმინდანის თავგადასავლის მისივე წამების ახლო ხანებში აღწერისა, აგრეთვე გვიანდელი მეტაფრასტის სიტყვები: „ვითარცა გვსწავიეს ესე ძუელთა უწყებათაგან“.

ჩვენამდე მოღწეულია უცნობი ავტორის (XII ს.) თხზულება: „წამებაჲ და ღუანლი წმიდათა და დიდებულთა მონამეთა დავით და კოსტანტინესი, რომელნი იწამნეს ქუეყანასა ჩრდილოეთისასა, სანახებსა არგუეთისასა...“ (ძეგლები 1971: 248-263), რომელშიც აღწერილია მურვან ყრუს ლაშქრის შემოსევა და ქართველთა მიწა-წყლის აკლება, არგვეთელი მთავრების ბრძოლა მტრის წინააღმდეგ, მათი გმირობა და თავდადება სამშობლოსა და სარწმუნოებისათვის. ეს ტექსტი არის „წამების“ მეტაფრასული რედაქცია, რომელიც გამოაქვეყნეს მ. საბინინმა (საბინინი 1882: 323-330), ს.ყუბანეიშვილმა (ყუბანეიშვილი 1946: 233-240) და გ. კიკნაძემ (ძეგლები 1971: 248-263). რუსული პარაფრაზი დაბეჭდა მ. საბინინმა (საბინინი 1871: 154-165), მოზრდილი ნაწყვეტების თარგმანები გამოაქვეყნეს უნგრულად მ. ბირომ (ბირო 1973: 161-168) და ფრანგულად ბ. მარტენიზარმა (მარტენიზარი 1982: 127-139).

თხზულების დასაწყისში საუბარია სპარსთა მეფე ხოსროზე, მის მიერ იერუსალიმის დალაშქვრაზე, ბიზანტიის კეისრის, ჰერაკლეს, ბრძოლებზე სპარსეთის წინააღმდეგ, მურვან ყრუს დაწინაურებასა და აღზევებაზე. კერძოდ, აღნიშნულია, რომ მურვან ყრუმ მრავალი

ქვეყანა დაიპყრო, მისი ლაშქარი „მოეფინა, ვითარცა ღრუბელი ბნელისად, სიმრავლითა, ვითარცა მკალი და მუმლი, არეთა ჩრდილოდსათა და დაფარა პირი ქუეყანისად“ (ძეგლები 1971: 250), მოვიდა სამცხეს და დაბანაკდა ოძრხის ახლოს.

როდესაც ავტორმა იგრძნო, რომ დადგა „ჟამი მოკსენებისად“ „წამების“ გმირებისა, „რომელთათჳს არს სიტყუად ესე“, მკითხველისაგან ითხოვა „სასმენელთა გულს-მოდგინედ“ მიპყრობა, რათა საცნაური გამხდარიყო მომხდარი ფაქტის მნიშვნელობა. მეტაფორასტის სიტყვით, „იყვნეს წმიდანი ესე მონამენი დავით და კოსტანტინე ქართველნი სანახებისაგან არგუეთისა დიდნი და დიდებულნი ტომებით და მთავარნი ამის ქუეყანისანი... მეცნიერ ძუელისა და ახლისა სჯულისა, ჭეშმარიტნი მორწმუნენი და გამოცდილნი და ახოვანნი წყობათა შინა და ბრძოლათა, რამეთუ იყო დავით უხუცეს დლითა, ჰაეროან და სპეტაკ ჯორცითა, მონაბლე თმითა, შუენიერ გუამითა და ჯშირ წუერითა, ხოლო კოსტანტი შუენიერ გუამითა და მონაბლე თმითა და წუერ გამო, და ორნივე სავეს სულითა წმიდითა“ (ძეგლები 1971: 251). მურვან ყრუს „წინამბრძოლთა და რჩეულთა“ სცადეს მათი ძლევა და შეპყრობა, „ალიზახეს ვითარცა მწეცთა“ და შეუტიეს, მაგრამ სანადელს ვერ ეწივნენ, რადგან „წმიდამან დავით სახელი ქრისტესი ფარად მიუპყრა და განაძლიერა გუნდი თჳსი და უშიშ ყვნა იგინი, ალიზახა ვითარცა ლომმან და აოტნეს და განაბნინეს იგინი და ურიცხჳ მოსრეს და აღუდგინეს ძლევაჲ დიდი ქრისტიანეთა“ (ძეგლები 1971: 251-252). მაშინ განრისხებულმა სარდალმა დიდძალი მხედრობა წაიყვანა არგვეთისაკენ, „შეიცვეს ტყე და ველი“, შეიპყრეს მთავრები და „სხუანი ვიეთნიმე შემდგომნი მათნი“. აქ ავტორი განსაკუთრებული დინამიკით აღწერს დიალოგს გამარჯვებულ სარდალსა და პყრობილებს შორის „...ვითარცა იხილნა იგინი წინაშე მდგომარენი, ფრიად განიცინა მურვან ყრუმან და ჰრქუა: „ვინანი ხართ თქუნ, ქვათა და ძელთა მსახურნო, რომელთა იკადრეთ წინა-განწყობად ჩემი? ანუ არა იცითა, ვითარმედ დიდისა მოციქულისა მუჰმედის დისწული ვარ, რომლისა სჯულსა ჰმონებს ყოველი არაბეთი და სპარსეთი და დამიმორჩილებია ყოველი ქუეყანად დასავალეთითგან ვიდრე აღმოსავალეთამდე?“ (ძეგლები 1971: 252).

გამარჯვებით გახარებულ მურვანს უთანასწორო ბრძოლაში დამარცხებულმა მთავრებმა ამაყად განუცხადეს: „არა ღირსებისა შენისათვის იქმნა ძლევა შენი ჩუენ ზედა, არამედ ცოდვათა ჩუენათათვის, რომელ გარდავჰყედით მცნებასა ღმრთისასა“ (ძეგლები 1971: 253). როგორც მოსალოდნელი იყო, მურვანმა სცადა შეპყრობილთა გადაბირება მაჰმადის რჯულზე – ხან მზაკვრული დაყვავებით, ხან სასტიკი მუქარით, ისიც არაერთხელ შეახსენა – მუჰამედის დისწული ვარო; დავითს სპასალარობაც შესთავაზა, პატივი აღუთქვა კოსტანტინესაც. სარდალსა და მათ შორის კამათიც კი გაიმართა ქრისტიანობისა და მაჰმადიანობის საკითხებზე (ბიბლიისა და ყურანის მოხმობითა და გამოყენებით), მაგრამ ტყვეთა მოდრეკა შეუძლებელი აღმოჩნდა: „წმიდამან დავით გამოისახა სახე ჯუარისად პირსა თვსსა და თქუა: „ნუ იყოფინ ესე ჩუენდა მიუკუნისამდე, ჟ მძლავრო ბოროტო, რადთამცა დაუტევეთ ნათელი და შეუდეგით ბნელსა, რამეთუ ღმერთმან ჩუენმან მოგწონდა ჩუენ ნათელსა მისსა... და ჩუენ განსწავლულ და განათლებულ ვართ და არა ვჰმონებთ სხუასა სჯულსა, ცუდსა და მოპოვნებულსა, არამედ მზა ვართ სახელისათვის ქრისტესისა ყოველსავე გუემასა და ტანჯვასა, ცეცხლსა, წყალსა, მახვლსა და სიკუდილსა, ესე არს სარწმუნოება ჩუენი, ჭეშმარიტი ქრისტიანობად, ისმინეთ ყოველმან გუნდმან სპარსთა და არაბთამან“ (ძეგლები 1971: 254).

მრავალი ტანჯვისა და გვემის შემდეგ განრისხებულმა მურვან ყრუმ „მოუწონდა მტარვალთა ვიეთმე უწყალოთა და უკეთურთა და მისცნა წმიდანი იგი ჯელთა მათთა და ამცნო, რადთა ათ დღემდე არა იხილონ გემოდ არცა პურისად, არცა წყლისად და ყოველთა დღეთა სტანჯვიდენ მრავალფერითა ტანჯვითა უსუენებელად, რადთა ჭირითა მით და ტანჯვითა უნებლიეთ აღიარონ სჯული მუჰმადისი“ (ძეგლები 1971: 255-256). ამის მერე ურჯულოები კიდევ არაერთხელ „ლიქნით ჰმოგუნიდენ წმიდათა მათ მოქცევისათვის სჯულსა მათსა“ (ძეგლები 1971: 256), მაგრამ, რომ ვერაფერს გახდნენ, გადაწყდა მათი სიკვდილით დასჯა – მურვან ყრუმ „გულისწყრომითა დიდითა განაჩინა წმიდათა მათთვის სიკუდილი სახე ესევითარი: რამეთუ განაჩინნა მტარვალნი უკეთურნი და უწყალონი, რადთა პირველად ტანჯნენ გუემითა უწყალოდთა,

ზეკიდებითა თავდამოქცევით და მერმე შეუკრნენ ჯელნი და ფერჯნი და ქედთა მათთა დაჰკრნენ ლოდნი მძიმენი და ესრეთ შთაყარნენ იგინი მდინარესა მას ფასონსა, რომელ არს ენითა ქართულითა რიონი“ (ძეგლები 1971: 258).

შემდეგ თხზულებაში აღწერილია მურვან ყრუს მხედრობის ლაშქრობა დასავლეთ საქართველოში და არაერთი ისტორიული ეპიზოდი. მრავლად გვხვდება დასავლეთ საქართველოს კუთხეების ტოპონიმები. ავტორის გადმოცემით, „მძლავრმან აღიძრა და დაიბანაკა ქალაქსა ჯიხანქუჯისასა, ქუეყანასა მეგრელთასა, სანახებსა ჭყონდიდისასა, რომელ არს მეგრულითა ენითა მუხა დიდი. და რამეთუ იყო ბანაკი მათი ცხენისწყლითგან ვიდრე აფხაზეთამდე, და გამოიხუნა ციხენი და ქალაქნი და ალაოჯრნა და უვალ და უკაცურ ყო ქუეყანად მეგრელთა და აფხაზთად“, ხოლო შემდეგ „აღიძრა და დაიბანაკა პიტოტას, ზღვს პირსა ქალაქსა, რომელსა ჰრქვან ცხუმი“ (ძეგლები 1971: 258-259); იხსენიება მდინარეები აბაშა და ცხენისწყალი. იქვე ავტორი ცდილობს მკითხველს აუხსნას ამ ტოპონიმთა წარმომავლობა. მეტაფრასტის გადმოცემით, „აბაშთა ნათესავი იყო დაბანაკებულ მდინარესა მას ზედა, რომელსა აწ ჰრქვან აბაშად, ხოლო ჰუნები და ეტლები მდინარის კიდესა, რომელსა აწ ჰრქვან ცხენისწყალი. და იქმნეს სასწაულნი ზეგარდამო – ქუხილნი და ელვანი, სეტყუად და წვმანი, მძაფრნი და სასტიკნი. და განაღო პირი ქუეყანამან და აღმოაცენნა სიმრავლენი წყალთანი და ზღუა იქმნა ქუეყანად ჯმელი და განაგდო მდინარემან აბაშისამან საზღვარი თვსი და მოექცა ნათესავსა ზედა აბაშთასა და წარრლუნა ყოველი ნათესავი აბაშთად, და მიერთგან დაიდვა სახელი მდინარისად მის აბაშად. ხოლო მდინარე ცხენისწყლისად მოექცა ეტლებსა და ჰუნებსა მათსა ზედა და წარრლუნა ყოველი, ვიდრე აღვიდა რიცხვ მათი ოთხ ბევრადმდე და დაიდვა მდინარესა მას ცხენისწყალი“ (ძეგლები 1971: 258).

არანაკლებ ინტერესს იწვევს „მარტვილობაში“ შემონახული ისტორია ტბის შესახებ, რომელშიც ხელფეხშეკრული დავითი და კოსტანტინე ჩაყარეს. გადმოცემის მიხედვით, „იქმნა მას ღამესა სასწაული საშინელი და სასმენელად საზარელი. რამეთუ შთამოდგეს ზეცით სამნი სუეტნი ნათლისანი ტბასა მას ზედა ფრიად ბრწყინვალენი. რამეთუ ღამესა მას უკუნსა განათლდეს

ველნი და ტყენი ბრწყინვალეებისა მისგან, რომელნი გამოჰკრთებოდეს სუეტთა მათგან ნათლისათა... და იტვრთნა ბეჭთა თვსთა ზედა უსულომან მან ტბამან, ვითარცა სულიერმან, გუამნი იგი წმიდათა მოწამეთანი და ბრწყინვიდეს წყალთა მათ შინა, ვითარცა მთიებნი განთიადისანი“ (ძეგლები 1971: 261). როდესაც ტყეებში თავშეფარებულმა მოსახლეობამ „იხილნეს სასწაულნი იგი საკვრველნი – სუეტნი ცეცხლისანი და ბრწყინვალეობა იგი ნათლისად ტბასა მას ზედა“ (ძეგლები 1971: 261), ირწმუნეს სასწაული, სულიერად გამხნევდნენ, გაძლიერდნენ, „განიშორეს შიში... და აღიდებდეს ღმერთსა“ (ძეგლები 1971: 262), რის შემდეგაც წმინდანები დაკრძალეს მდინარე წყალწითელის ნაპირზე. დიდხანს მათი სამარხი იყო „უჩინო და დაფარულ“. უკანასკნელად აღნიშნულია ბაგრატ III-ის მიერ მოწამეთათვის ტაძრის აშენება და მათი ნეშტების იქ დასვენება.

მეტაფრასტი რამდენიმე წყაროს იყენებს; ერთგან პირდაპირ აღნიშნავს, რომ ხელთ ჰქონდა „ძუელნი უწყებანი“ (ძეგლები 1971: 251), მაგრამ კონკრეტულად არ უჩვენებს მათ რაობას. საფიქრებელია, რომ საკუთრივ დავითისა და კოსტანტინეს წამების აღწერისას იგი სარგებლობს უშუალოდ კიმენური რედაქციით, აგრეთვე, ჩვენთვის უცნობი საისტორიო წყაროთი (არაბთა ბატონობის ამსახველ ძეგლებში – სუმბატ დავითის ძისა და ჯუანშერის თხზულებებში – დავითისა და კოსტანტინეს ხსენებაც კი არ გვხვდება). საერთოდ კი, მოთხრობილი ზოგადი ამბებისა და მსჯელობისათვის ის იყენებს ორიგინალურ თუ თარგმნილ ტექსტებს, სახელდობრ, ჯუანშერის თხზულებას „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“, საიდანაც იღებს არაერთ ცნობას (მურვან ყრუს ლაშქრობა დასავლეთ საქართველოში, ვახტანგ გორგასლის შთამომავალთა – არჩილისა და მისი ძმის, – ანაკოფიის ციხეში გამაგრება, მდინარეების აღიდება და სხვ.). ერთგან ის პირდაპირ ასახელებს წყაროს – ანტიოქე სტრატეგის (VII ს.) წიგნს „წარტყუენვად იერუსალჴმისად“. მისი სიტყვით, „სპარსთა მეფე ხუასრო“ თავისი ლაშქრით დაესხა „წმიდასა იერუსალემსა“, „გამოიღო და ტყუე ყო და მოსრა ერი ურიცხვ მამათა და დედათად, მღდელთა და დიაკონთა და ქალწულთად, ვითარცა წერილ არს წიგნსა მას იერუსალემისა წარტყუენვისასა“. ფიქრობენ, რომ მეტაფრასტი

იცნობდა არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონის“ ანტიმაჰმადიანურ პოლემიკურ თხზულებას (კეკელიძე 1980: 538-539). გამოყენებული წყაროების მიხედვით, ცხადი ხდება, რომ „დავითისა და კოსტანტინეს წამება“ მას დაუწერია არა უადრეს XII საუკუნის პირველი ნახევრისა.

უცნობი ავტორის მხატვრულ ოსტატობაზე ბევრს ვერაფერს ვიტყვით. მის ვრცელ საისტორიო თხრობასა და საღვთისმეტყველო მსჯელობაში გაბნეული ორიოდ ფრაზა (ლაშქარი „მოეფინა, ვითარცა ღრუბელი ბნელისად, სიმრავლითა, ვითარცა მკალი და მუმლი“; „იქმნეს სასწაულნი ზეგარდმო-ქუხილნი და ელვანი, სეტყუად და წვმანი, მძაფრნი და სასტიკნი“) ან გმირთა ორიოდ პორტრეტი, რასაკვირველია, ავტორს ქართული მხატვრული სიტყვის ოსტატად ვერ წარმოგვიდგენს.

შემონახულია „დავითისა და კოსტანტინეს წამების“ ხუთი სვინაქსარული რედაქცია (ძეგლები 1968: 359-366; საკითხის შესახებ იხ. გაბიაშვილი 1968ა: 154-160; გაბიაშვილი 1968ბ: 249-255). თავისთავად ეს საგულისხმო ფაქტია (ამდენი რედაქცია არც ერთი წმინდანის „ცხოვრებისა“ თუ „წამებისა“ არა გვაქვს). განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია უძველესი რედაქცია, რომელიც XIII-XIV სს. ხელნაწერშია დაცული [გამოაქვეყნეს მ. ბროსემ (ბროსე 1837: 268-283) და ე. გაბიაშვილმა (ძეგლები 1968: 359-361)]. მასში მეორდება მეტაფრასის შინაარსობრივი მასალა, მაგრამ ფრაზეოლოგიური თანხვედნილობა არ შეინიშნება, გვხვდება დამატებითი დეტალებიც. გამორიცხული არ არის, რომ მეტაფრასტის მსგავსად უძველესი სვინაქსარული რედაქციის ავტორმაც ზოგი რამ „ძუელთა უწყებათაგან“ აიღო. სხვა რედაქციები, რომელთაც XVI-XVIII სს. ხელნაწერებში ვხვდებით [გამოსცა ე. გაბიაშვილმა (ძეგლები 1968: 361-366)], შეიცავენ მეტაფრასის პარაფრაზირებულ-შემოკლებულ ტექსტებს.

„დავითისა და კოსტანტინეს წამების“ მეტაფრასული რედაქციით დავალებული არიან ბესარიონ ბარათაშვილ-ორბელიშვილი და ანტონ I (1720-1788).

ბ. ბარათაშვილ-ორბელიშვილმა (XVII-XVIII სს.) „წმ. არჩილის წამების“ მისეულ რედაქციაში მურვან ყრუს შემოსევა ძირითადად

ჯუანშერის თხრობის საფუძველზე აღწერა, მაგრამ ზოგიერთი დეტალი „დავითისა და კოსტანტინეს წამებიდანაც“ აიღო (მაგალითად, მურვან ყრუს მაჰმადის დისწულად გამოცხადება). სხვა თხზულებაში – „წამებად და ღუანლი წმიდისა დიდისა მონამისა რაჟდენისი, რომელი იწამა ჟამთა დიდისა მეფისა ვახტანგისათა სპარსთა მიერ ქართლს შინა, სოფელსა შინა წრომს“ – იგი იხსენიებს „ორთა ძმათა მთავართა მათ არგუეთისათა დავით და კოსტანტინეს“, რომელთაც „ახოვნებად სრული აჩუენეს და გვრგვნოსან იქმნნეს მონამობითა“, და იმასაც მიუთითებს, რომ მათი და წმ. არჩილის თავგადასავალი აღწერილია „წიგნთა შინა უწყებისა მათისასა და ჩუენდა საცნაურ ქმნილ არიან“.

ანტონ I-ის „შესხმა და მოთხრობა ღუანლთა და ვნებათა წმიდათა დიდთა მონამეთა დავით და კოსტანტინესი, რომელნი იყუნეს არგუეთისა მთავარნი“ არაერთ წყაროს ეფუძნება (ბიბლიურ წიგნებს, ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთაჲს“, ჯუანშერის „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებას“...), მაგრამ განსაკუთრებით უცნობი მეტაფრასტის თხზულებითაა დავალებული, იგი არსებითად მეტაფრასული რედაქციის პარაფრაზია. მასში გამეორებულია წყაროს ფრაზები, დამონმებულია მოზრდილი ციტატები („იტყჳან მომთხრობელნი...“; „იტყჳან ვნებათა ამათ წმიდათასა მომთხრობელნი, ვითარმედ...“; „იტყჳან ამისთვის ისტორიკოსნი, ვითარმედ...“; „იტყჳან ვითარმედ...“; „კუალად მოუთხრობენ, ვითარმედ...“ და ა. შ.).

„ქართლის ცხოვრების“ რამდენიმე გვიანდელ ნუსხაში, კერძოდ, ჯუანშერის თხზულებაში – იქ, სადაც მურვან ყრუზეა საუბარი – გვხვდება ასეთი ჩანართი: „ხოლო ამანვე ყრუმ შეიპყრა და აწამა წმიდა დავით და კოსტანტინე, რომელთა წამებასა ვრცელად მოგვთხრობს ცხოვრება მათი“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 235). იქვე, არშიაზე, იკითხება: „დასაბამითგან სოფლისათ ექუსი ათას ორას ორმეოცდაცხრასა. ქრისტეს ჯუარცმითგან შჳდას ოცდაათსა. მეფობასა ბერძენთასა ლეონ ისავროსა“ (შენიშვნა მომდინარეობს „დავითისა და კოსტანტინეს წამებიდან“). ზოგიერთ ნუსხაში არშიებზევე წერია: „წმიდა დავით და კოსტანტინე“. „ქართლის ცხოვრების“ მ. ჯანაშვილისეულ ხელნაწერში დამონ-

მებული შენიშვნის წინ ორი გვერდი თავისუფალია, საფიქრებელია, „დავითისა და კოსტანტინეს წამებისათვის“.

ზოგიერთ ხელნაწერში სხვა ვითარებაა – „დავითისა და კოსტანტინეს წამება“ უფრო სრულადაა გამოყენებული. ამასთანავე, ჰაგიოგრაფიული ძეგლის ტექსტი დანაწევრებულია და საისტორიო თხრობაში სხვადასხვა ადგილასაა ჩართული. თავდაპირველად – მურვან ყრუს პირველი ხსენებისთანავე – გვხვდება პატარა ჩანართი „დავითისა და კოსტანტინეს წამებიდან“ (საერთოდ ეს და სხვა ჩანართებიც ზუსტად იმეორებენ წყაროს).

ვიმონმებთ პირველწყაროსა და ჩანართს:

„ხოლო მან უღმრთომან, რაჟამს აღიღო მთავრობად სპარსთა და არაბთად, აღძრა ყოველივე თესლ-ტომი წარმართთად მიმუებითა ღმრთისადთა სამხილებელად ცოდვათა ჩუენთა და განილაშქრა ქრისტიანეთა ზედა, ერსა ამას რჩეულსა და საზეპუროსა და ალაოჭრა და მოსრა და ტყუე ყო ქუეყანად საბერძნეთისად და სასომხითისად ზღუამდე და მერმე მოეფინა ვითარცა ღრუბელი ბნელისად, სიმრავლითა, ვითარცა მკალი და მუმლი, არეთა ჩრდილოდსათ და დაფარა პირი ქუეყანისად“ (ძეგლები 1971: 250).

„ხოლო რაჟამს აღიღო მთავრობა სპარსთა და არაბთა, და აღძრა ყოველი თესლ-ტომი აგარიანთა, და განილაშქრა ქრისტიანეთა ზედა, და ალაოჭრა და მოსრა, და ტყუე ყო ქუეყანა საბერძნეთისა და სასომხითოსა ვიდრე ზღუადმდე, და მოეფინა, ვითარცა ღრუბელი ბნელისა, სიმრავლითა, ვითარცა მკალი და მუმლი, არეთა ჩრდილოსათა, და დაფარა პირი ქუეყანისა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 223). შემდეგ თხრობა გრძელდება ჯუანშერის სიტყვებით, რომელსაც კვლავ მოსდევს ჩანართი, მას მიჰყვება ჯუანშერისეული ტექსტი და ა. შ.

ყოველივე ეს მოწმობს „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელ რედაქტორ-გადამწერთა დიდ ინტერესს არგვეთელი მთავრების, დავით და კოსტანტინე მხეიძეების, ტრაგიკული თავგადასავლისა და მოწამებრივი აღსასრულისადმი.

დამოწმებანი:

ბირო 1973: Biro, M. B. *The Kipchaks in the Georgian Martyrdom of David and Constantine*. Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Separatum sectio linguistics. IV (1973).

ბროსე 1837: Brosset M.-F. *Elements de la Langue Georgienne*. Paris: 1837.

გაბიძაშვილი 1968ა: გაბიძაშვილი ე. „XI-XIV საუკუნეების სვინაქსარული ცხოვრებანი. დავით და კოსტანტინე“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წგნ. IV [სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.)]. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1968.

გაბიძაშვილი 1968ბ: გაბიძაშვილი ე. „XVII-XVIII საუკუნეების სვინაქსარული ცხოვრებანი. დავით და კოსტანტინე“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წგნ. IV [სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.)]. გამოსაცემად მოამზადეს და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1968.

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

მარტენიზარი 1982: *Martyr des Saints David et Constantin*. Traduint par B. Martin-Hisard. Bedi Kartlisa, 1982, vol. XL.

საბინინი 1871: *Полное жизнеописание святых грузинской церкви*. Составил и перевёл с грузинских подлинников М. П. Сабинин. I. Санкт-Петербург: 1871.

საბინინი 1882: *საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერა ღუანლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა*. შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ. პეტერბურლი: 1882.

ქართლის ცხოვრება 1955: *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I. თბილისი: სახელგამი, 1955.

ყუბანეიშვილი 1946: *ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია*. შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ. I. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1946.

ძეგლები 1968: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წგნ. IV [სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.)]. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება, 1968.

ძეგლები 1971: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნგნ. III [მეტაფრასული რედაქციები (XI-XIII სს.)]. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ, ც. ქურციკიძემ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება, 1971.

მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. **საქართველოს სამოთხე.** სრული აღწერა ღუაწლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა. შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული **მ. საბინინის** მიერ. პეტერბურლი: 1882, გვ. 323-330.
2. **ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია.** შედგენილი **სოლ. ყუბანეიშვილის** მიერ. I. თბილისი: თსუ გამომცემლობა. 1946, გვ. 233-240.
3. **წამება და ღუაწლი წმიდათა და დიდებულთა მონაგებთა დავით და კოსტანტინესი.** // ჩვენს საუნჯე (ძველი მწერლობა). I. თბილისი: ნაკადული, 1960, გვ. 435-446.
4. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები.** ნგნ. IV [სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.)]. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო **ე. გაბიძაშვილმა**. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება, 1968, გვ. 359-366.
5. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები.** ნგნ. III [მეტაფრასული რედაქციები (XI-XIII სს.)]. დასაბეჭდად მოამზადეს **ილ. აბულაძემ, ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ, ც. ქურციკიძემ**. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება, 1971, გვ. 248-263.
6. **უცნობი ავტორი.** დავით და კოსტანტინეს წამება. // ქართული მწერლობა. I. თბილისი: ნაკადული, 1987, გვ. 488-501.
7. **Полное жизнеописание святых грузинской церкви.** Составил и перевёл с грузинских подлинников **М. П. Сабинин**. I. Санкт-Петербург: 1871, гв. 154-165.
8. **Biro M. B.** The Kipchaks in the Georgian Martyrdom of David and Constantine. *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Separatum sectio linguistics.* IV (1973), гв. 161-168.

9. **Brosset M.-F.** Elements de la Langue Georgienne. Paris: 1837, გვ. 268-283.
10. **Martyr des Saints David et Constantin.** Traduint par **B. Martin-Hisard.** Bedi Kartlisa, 1982, vol. XL, გვ. 127-139.

ბ) ლიტერატურა:

1. **ბარამიძე რ.** „დავითისა და კონსტანტინეს მარტივილობა“. ქსე. 3. თბილისი: 1978, გვ. 339.
2. **ბარამიძე რ.** „დავითისა და კონსტანტინეს მარტივილობა“. ენციკლოპედია „საქართველო“, 2. თბილისი: 2012, გვ. 287.
3. **ბოგვერაძე ა.** არაბი დამპყრობლები და ბრძოლა მათ წინააღმდეგ VII-VIII საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. II. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1973, გვ. 290.
4. **გაბიძაშვილი ე.** XI-XIV საუკუნეების სვინაქსარული ცხოვრებანი. დავით და კონსტანტინე. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. IV [სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.)]. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება, 1968, გვ. 154-160.
5. **გაბიძაშვილი ე.** XVII-XVIII საუკუნეების სვინაქსარული ცხოვრებანი. დავით და კონსტანტინე. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. IV [სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.)]. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება, 1968, გვ. 249-255.
6. **კეკელიძე კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1980, გვ. 538-539.
7. **კეკელიძე კ., ბარამიძე ა.** მარტივილობა დავითისა და კონსტანტინესი. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (V-XVIII სს.). თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1987, გვ. 79.
8. **სოსელია ო.** დავით და კონსტანტინე. ქსე. 3. თბილისი: 1978, გვ. 339.
9. **ქართლის ცხოვრება.** ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით **ს. ყაუხჩიშვილის** მიერ. I. თბილისი: სახელგამი, 1955, გვ. 235.
10. **წერეთელი გ.** წმიდა მონაწილე დავით და კონსტანტინე. გაზ. „კვალი“, 1893, №45, გვ. 10-13; 46, გვ. 6-7.
11. **ჯანაშია ს.** არაბობა საქართველოში. შრომები. 2. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1952, გვ. 275, 407-411.

Problems of the „Martyrdom of David and Constantine“

Summary

In the 730s Georgia was invaded and ravaged by the Arab army led by Marwan ibn Muhammad. The Arabs met with strong resistance from Princes of Argveti David and Constantine Mkheidze.

The work analyses the *Martyrdom of David and Constantine*, the text by an anonymous author (12th c.), having come down to us, which is a metaphrastic redaction of this composition. Later on, in the 18th c. this metaphrastic redaction served as a basis for the hagiographic texts by Besarion Baratashvili-Orbelishvili and Anton Bagrationi. Extracts from the *Martyrdom of David and Constantine* also occur in later manuscripts of *Kartlis Tskhovreba* (“History of Georgia”).

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურებანი

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებას“ არაერთი ნაშრომი აქვს მიძღვნილი ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. მას იკვლევდნენ ისეთი მეცნიერები, როგორებიც იყვნენ: ივ. ჯავახიშვილი, პ. ინგოროყვა, კ. კეკელიძე, მ. ჯანაშვილი, თანამედროვეთაგან – ა. ბოგვერაძე, ე. გაბიაშვილი, ე. ჭელიძე, მ. ჩხარტიშვილი და სხვები. ფუნდამენტური გამოკვლევა მიუძღვნა ძეგლს ნ. ვაჩნაძემ.

თხზულება ერთადერთი, XVI საუკუნის ხელნაწერითაა მოღწეული ჩვენამდე. ტექსტში ასახულია სერაპიონ ზარზმელისა და მისი სულიერი ძმების მოღვაწეობა და წმ. სერაპიონის თაოსნობით სამონასტრო მშენებლობა სამცხეში. თხზულება საინტერესოა როგორც ფილოლოგიური – ენობრივ-ტერმინოლოგიური თუ სტრუქტურულ-კომპოზიციური, ისე – ისტორიული თვალსაზრისით.

ძეგლის კვლევის პროცესში მეცნიერთა დისკუსიის საგნად იქცა მისი დაწერის თარიღი. ამ საკითხთან დაკავშირებით მეცნიერთა აზრი ორად იყოფა, ნაწილი – პ. ინგოროყვა, მ. ჯანაშვილი, ს. კაკაბაძე, ა. ბოგვერაძე, მ. ჩხარტიშვილი... – მიიჩნევს, რომ თხზულება შექმნილი უნდა იყოს VI-VII საუკუნეებში, სხვათა აზრით, – კ. კეკელიძე, ივ. ჯავახიშვილი, ე. გაბიაშვილი, ნ. ვაჩნაძე,¹ ე. ჭელიძე... – ძეგლი IX-X საუკუნეებს უნდა განეკუთვნებოდეს. პირველ თვალსაზრისს საფუძვლად უდევს მიქაელ პარეხელის მოძღვრად შიო საკვირველთმოქმედის მოხსენიება. მეცნიერები ამ შიოს აიგივებენ შიო მღვიმელთან, რაკილა სხვა შიო საკვირველთმოქმედს, რომელიც „ვითარცა მთიები განთიადისად, ბრწყინვიდა ქუეყანასა ქართლისასა“² (გვ. 322), ქართული მწერლობა არ იც-

1 კრებულში *ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრული მემკვიდრეობა* (2019:141) ნ. ვაჩნაძე იმ მეცნიერთა შორისაა მოხსენიებული, რომლებიც ნაწარმოების დაწერის თარიღად VI-VII საუკუნეებს მიიჩნევენ, რაც არასწორია (იხ. ნ. ვაჩნაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 5-30).

2 „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ტექსტს ვიმოწმებთ წიგნიდან ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილია აბულაძის რედაქტორობით, I; თბილისი: 1963 წ.

ნობს. მეორე თვალსაზრისის დასაბუთებისათვის მკვლევრები, სხვა ფაქტორებთან ერთად, წარმოაჩენენ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებასა“ და „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მოხსენიებულ ზოგიერთ სასულიერო პირთა (მიქაელ პარეხელი, გიორგი მანყვერელი) იგივეობის არგუმენტს. ამასთან, მკვლევარი ე. ჭელიძე სიტყვას *მონაფე* განიხილავს ზოგად კონტექსტში და მიქაელისა და შიო მღვიმელის მოღვაწეობათა ქრონოლოგიურ თანხვედრას სარწმუნოდ არ მიიჩნევს, მით უფრო, რომ, ბასილი ზარზმელის შენიშვნით, ეს ცნობა ზეპირი გადმოცემითაა მოღწეული: „ხოლო ესე სიტყუად მამათა მიერ მოვალს ჩუენდა“ (გვ. 322). თხზულების IX-X საუკუნეებით დათარიღების სასარგებლოდ მეტყველებს ტექსტის ენობრივ-ტიპოლოგიური აპარატიც.

ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ძეგლის დათარიღების საკითხის კვლევა. ჩვენი მიზანია გავაანალიზოთ ძეგლის სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურება და მისი გენეზისის საკითხები.

ამა თუ იმ ძეგლის როგორც ფორმალურ, ისე – აზრობრივიდურ რაგვარობას განაპირობებს რიგი ფაქტორებისა, იქნება ეს ჟანრობრივი თავისებურება, ეპოქალური კულტურული მიმართულება, გარკვეული სალიტერატურო სკოლის ზოგადი ტენდენციები თუ ავტორის მსოფლმხედველობა. ლიტერატურული ტექსტის ისტორიულ-ფილოლოგიური კვლევისას ეს ფაქტორები უსათუოდ უნდა იქნას გათვალისწინებული.

აგიოგრაფიული ტექსტის სქემა-მოდელის ჩამოყალიბება მოხდა ჯერ კიდევ ადრეულ შუასაუკუნეებში, ბიზანტიური მწერლობის პირველი პერიოდის ტექსტებში. თუმცა ამ მოდელის კანონიზაცია არ გამორიცხავდა მისი განვითარების პერსპექტივას. ადრეობიზანტიური სქემატური, მარტივი, მხატვრულ-ემოციური თვალსაზრისით ღარიბი ტექსტები, მოგვიანებით იხვეწება, მდიდრდება რიტორიკული სამკაულებითა და სტილისტური ფორმებით, რთულდება სიუჟეტი, კომპოზიცია, არქიტექტონიკა, ხდება მარტივი, ლიტონი ტექსტების გარდაკაზმვა-გამეტაფრასება, აგიოგრაფიული ტექსტების ნიაღშივე ჩნდება საერო მწერლობის ელემენტები – კონკრეტული სიუჟეტური შენაკადები, პერსონაჟთა ტიპებს ემატება ემოციონალური შტრიხები, თუმცა უცვლელი რჩება როგორც კონცეფცია, იდეა, მიზანი აგიოგრაფიისა, ასევე

– აგიოგრაფიული კანონის მიხედვით განსაზღვრული მსხვილი სტრუქტურული ერთეულები ტექსტისა: კომპოზიციური სქემა, ტოპოსები,¹³ პერსონაჟთა ტიპები და სიუჟეტში მათი ორგანიზების ფორმა. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ, თუმცა ცხოვრებანამებათა ჟანრის ტექსტები ერთი და იმავე იდეოლოგიური კონტექსტით იქმნება, ბიბლიურ პარადიგმებთან მიმართებაში განსხვავებული ვითარებას გვიჩვენებენ. ბიბლიური არქეტიპი ნამებათა ტექსტისა, რომლის ფინალური აკორდიც მარტვილის მონამებრივი აღსასრულია, ჩვენი აზრით, ანალოგია მაცხოვრის ჯვარცმისა, ხოლო ცხოვრებათა ჟანრის ბიბლიური პარადიგმა (კონცეპტუალური თვალსაზრისით) ანალოგია ქრისტეს უდაბნოში გასვლისა და იქ გამოცდა-მოღვაწეებისა.

ამდენად, ცხოვრებათა ჟანრის ძეგლები, აგიოგრაფიული კანონიდან და კულტურულ-იდეოლოგიური კონტექსტიდან გამომდინარე, ერთ სქემატურ ჩარჩოშია მოქცეული და, თუ ამას ეპოქალური ტენდენციებიც დაემატა, მაშინ მათი მსგავსება კიდევ უფრო თვალმისაცემი ხდება. ქართულ მწერლობაში „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებასთან“ მიმართებაში ამგვარ ძეგლად გვესახება „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, რომელიც არა მხოლოდ სტრუქტურულ-კომპოზიციურ, არამედ მკვეთრ ენობრივ-ტერმინოლოგიურ მსგავსებასაც ავლენს ჩვენს საკვლევ ძეგლთან. გარდა ჟანრობრივ-იდეოლოგიური და ქრონოლოგიური ფაქტორებისა, ამ ძეგლთა მსგავსებას, ჩვენი აზრით, განაპირობებს ისიც, რომ ორივე ძეგლი შექმნილია იმ გეო-პოლიტიკურ არეალში, რომელშიც

1 ტოპოსი/ტოპიკა (τόπος ბერძ. 1. ადგილი; 2. თემა) ლიტერატურული ტოპიკა ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და არსებითი ნაწილია აგიოგრაფიული კანონისა და ნაწარმოების კომპოზიციურ მთლიანობაში მას იდეის განსახოვნებისა და ორგანიზების ერთგვარი ფუნქცია აკისრია. ტოპოსის ძირითადი ელემენტები ქნიან ერთიან სისტემას. თავის მხრივ, ამ სისტემაზე დაყრდნობით იქმნება გარკვეული სქემები აგიოგრაფიული ტექსტებისა. ზოგადი სურათი ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ტოპიკისა ყალიბდებოდა დროთა განმავლობაში და, შესაბამისად, ამთლიანებდა ტოპოსის იმ ელემენტებს (მოტივები, სახეები, ტიპოლოგია და სხვ.), რომლებიც სხვადასხვა ეპოქაში შექმნილ ლიტერატურულ ტექსტებში იჩენდა თავს. მათგან უმრავლესობა ზოგადაგიოგრაფიულია, თუმცა შესაძლოა იყოს ორიგინალურ ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებულიც (მაგ.; „აბოს ნამებაში“ „ჩვეულებისაებრ მამულისა სლვაჲ“).

ერთი სალიტერატურო სკოლის ნორმებია დამკვიდრებული (მხედველობაში გვაქვს ტაო-კლარჯეთის სალიტერატურო სკოლა).

თხზულების მსხვილი სტრუქტურული ერთეულებია: შესავალი ნაწილი, ძირითადი ნაწილი და დასკვნა.

შესავალი ნაწარმოებისა საკმაოდ ვრცელია, რაც ნიშანდობლივია არამარტო გვიანდელი, ადრეული პერიოდის აგიოგრაფიული ტექსტებისთვისაც (შდრ. ერთი მხრივ, „გრიგოლ ნეოკესარიელის ცხოვრებას“ – ადრებიზანტიური პერიოდის ძეგლი, მეორე მხრივ – „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“) და მას თავისი შიდა სტრუქტურა აქვს:

1. სულიერი მოღვაწეების, ბერების, უდაბნოს წმინდა მამების, რომლებიც ადრეულ საუკუნეებში მოღვაწეობდნენ, ქებით მოხსენიება: „ფრიად უკუე შუენიერისა და მრავალ-საწადელისა და საღმრთოთა ქებისა და ბრწყინვალედ შესხმისა ღირს არიან მოყუარენი ღმრთისანი და აღმასრულებელნი საღმრთოთა მცნებათა მისთანი...“ (გვ. 319); „დიდთა მათ მეუდაბნოეთა კლარჯეთისა დიდებულთა უდაბნოთა შინა პირველად დამკვდრებულთა მათ წმიდათა მამათა ღირსად-ცხოვრებულთა, სიმეწმ მოთმინებისად და სინმიდით შრომად უფლისა სათნოდ და სასწაულთა მათთა სიმრავლენი ქუეყანასა მას ქართლისასა აღუწერელობითა დაჰჭირდეს მისთჳს... რამეთამცა ერი დაბადებადი აქებდა უფალსა ჳსენებისა მათისა დღესასწაულსა...“ (გვ. 249) ა. შ.

2. ციტატები ძველი და ახალი აღთქმიდან, წინასწარმეტყველთა წიგნებიდან: „რამეთუ თავადი მეუფე და ღმერთი ჩუენი ჳნატრის მათ ბრძანებათა შინა სახარებისათა, იტყოდის რად: „ნეტარ იყვნენ გლახაკნი სულითა“ (გვ. 319); პავლე, პირი ქრისტესი, იტყჳს: „რამეთუ არს სარწმუნოებად მოსავთა მისთა ძალ, საქმეთა მამხილებელ არახილულთა, რამეთუ ამას შინა ინამნეს მოხუცებულნი“ (გვ. 320); „და კუალად მამად ღმრთისად დავით იტყჳს: „ამისთჳს განიხარა გულმან ჩემმან და გალობდა ენა ჩემი“ (გვ. 319); „ხოლო ოქრო-აედონი ეკლესიისად პავლე ჳმობს: „გიხაროდენ მარადის უფლისა მიერ...“ (გვ. 319) და ა. შ.

3. ახალ მნათობთა, თანადროული თუ წინა თაობის მეუდაბნოე მამების ქებით მოხსენიება: „იესო ქრისტემ აწცა აღმოაბრწყინვა, ვითარცა რად ელვა-ცისკროვნებად ახალთა ამათ

მნათობთადა ახალსა სამყაროსა წმიდისა ეკლესიისასა, რადთა, ვითარცა მთიები, ბრწყინვიდენ პირსა ყოვლისა სოფლისასა და ბაძვად საღმრთოდ მოქალაქობისა... ესერა ჯერჩინებითა ღმრთისადათა ჟამთაცა ჩუენთა იხილვნეს ახალნი მნათობნი და მოძღუარნი და მასწავლელნი, ვითარცა ძუელსა შინა ...“ (გვ. 320).

4. ერთგვარი მობოდიშება, ახსნა გარემოებისა, თუ რატომ მოჰკიდა ხელი ამ რთულ საქმეს ავტორმა და იქვე შემწეობის თხოვნა ღმერთისა და მსმენელისათვის: „ხოლო ცრემლით ვევედრები სიყუარულსა თქუენსა ყოვლად-უღირსი ესე, რადთა თანალმობილ იქმნეთ უძღურებისა ჩემისა“ (გვ. 321) (შდრ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ – „არამედ ან მე ვინაფთგან ვერ ძალ მიც მოუკლებელად ღოცვად და სულელთა ყოველთა უდარჯს ვარ, ნაკლულევანება ჩემი არა მიფლობს დუმილად და ზოგს რადმე უმჯობესად შემირაცხიეს, რადთა ვიტყოდი ღირსად-ცხორებასა ღმერთ-შემოსილთა კაცთასა, ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისა და მოყუასთა და მოწაფეთა მისთასა – გვ. 244).

5. წმინდანის შექება/ხოტბა: „ყოვლითურთ მსგავს იქმნა ამათ წმიდათა მამათა ყოვლად ბრწყინვალე და ზეცისა ჩინებისა ღირსი ყოვლად-წმიდა მამად და მოძღუარი ნეტარი სერაპიონ...“ (გვ. 320); „ჩუენცა ძალისაებრი ვაჩინოთ ბაძვად დიდისა მის მოძღუარისა და მწყემსისა...“ (გვ. 321).

ძირითადი ნაწილი

ძირითადი ნაწილის მსხვილი სტრუქტურული ერთეულებია: 1. მშობლიური კერა; 2. გამოსვლა და პირველი სამოღვაწეო სივრცე; 3. სამონასტრო კომპლექსისათვის ადგილის ძიება; 4. მონასტრის მშენებლობა, საძმოს წევრების მომრავლება; კონფლიქტური შემთხვევები; სასწაულები; სხვა სიუჟეტური განშტოებები; 5. სიუჟეტში ანტიგმირის შემოსვლა; 6. წმინდანის გარდაცვალება; 7. სიკვდილის შემდგომი სასწაულები; 8. შესხმა წმინდანისა.

ეს ცხოვრებათა ჟანრის აგიოგრაფიული ტექსტის ზოგადი სტრუქტურული სქემაა. ამგვარ სქემას მისდევს ჩვენი საკვლევი ძეგლი, რომლის სტრუქტურაც შევეცადეთ უფრო დეტალურად წარმოგვედგინა:

- წმინდანის შობა ღვთისმოყვარე და პატიოსანი მშობლებისაგან;
- ნაადრევი ობლობა და სილატაკე;
- მცირე გადახვევა თანმიმდევრული თხრობიდან და ნარატივში ოპიზის უდაბნოს, იქ მდებარე მონასტრის, მისი აღმშენებელი წინამძღვრისა და სხვა მონაზვნების შესახებ საუბარი;
- სერაპიონისა და მისი უმცროსი ძმის მისვლა ოპიზის მონასტერში;
- სერაპიონის მღვდლად კურთხევა;
- ღვთის მინიშნებით, სერაპიონის, მისი ძმისა და ოთხი მონაზვნის გამოსვლა ოპიზიდან და სამცხეში მისვლა;
- პირველი სამონასტრო ადგილი, კონფლიქტი უკეთურ ადამიანებთან;
- მეორე სამონასტრო ადგილი და კეთილმოსურნე გმირის შემოსვლა სიუჟეტში;
- სამონასტრო ადგილის ძიების რთული პროცესის დეტალური აღწერა (რამდენიმე სასწაულის გადმოცემა);
- ტბის ეპიზოდი – კონფლიქტი უკეთურ ადამიანებთან;
- ეკლესიისა და სენაკების შენება ბერების ძალისხმევითა და გიორგი ჩორჩანელის დახმარებით;
- მოძღვრისაგან სერაპიონის ხმოვა გამოსათხოვებლად;
- სერაპიონისა და მიქაელის საუბარი, ბაიის ტოტის განედლება;
- გამოთხოვება წმ. მიქაელთან და მიბრუნება სამცხეში;
- ანტიგმირის შემოსვლა სიუჟეტში, მისი დასჯა ღვთისაგან და განკურნება სერაპიონის ლოცვის ძალით;
- იოანეს მიერ მონასტრის – იოანენმიდის – აშენება წმ. მიქაელის მიერ უწყებულ ადგილას;
- გიორგი ჩორჩანელის გარდაცვალება;
- დაპირისპირება გიორგი ჩორჩანელის მემკვიდრეებს შორის;
- მღვდელ-მოძღვრის, გიორგი შუარტყელის მისვლა აწყურის საეპისკოპოსო ტაძარში, მმართველობის სადავეების ხელში აღება სამცხეში და კონფლიქტის მოგვარება;
- მზადება გარდაცვალებისათვის – წმიდა სერაპიონის მიერ მონაფეების ხმოვა სიკვდილის წინ, მათი დამოძღვრა და წინამძღვრობის გადაბარება კეთილმონესე გიორგისათვის;

- მცირედ დასწეულება, ზიარება, საბოლოო გამოთხოვება სულიერ ძმებთან და გარდაცვალება;
- წმინდანის დაკრძალვა;
- სიკვდილის შემდგომი სასწაულები;
- მღვდელ-მოძღვარ გიორგის გარდაცვალება და ახალი წინამძღვრის, მიქაელის მიერ ეკლესიის შენება;
- შესხმა წმინდანისა.

თხრობაში ხშირია ავტორისეული კომენტარები, შენიშვნები.

ნაწარმოების დასკვნაში წარმოდგენილია:

1. ცნობები ნაწარმოების დაწერის ან ავტორის შესახებ, ან მითითება იმ წყაროსი, საიდანაც/ვისგანაც ავტორმა წმინდანის შესახებ ცნობები მოიპოვა. უმეტეს შემთხვევაში, ამგვარი ცნობები გვხვდება ხოლმე ან ტექსტის დასაწყისშივე, შესავალ ნაწილში, ან დასკვნით ნაწილში. შესაძლოა, ის საგანგებოდ ანდერძის სახით იყოს ტექსტზე დართული. ჩვენს შემთხვევაში, ნაწარმოებში ორი ამგვარი ცნობაა დაცული და ორივე ნაწარმოების დასკვნით ნაწილშია წარმოდგენილი. პირველის მიხედვით ავტორი გვაუწყებს, თუ კონკრეტულად ვისგან მიიღო ინფორმაცია წმინდანის შესახებ: „ყოველნი ესე სასწაულნი და საქმენი, რომელნი იგი პირველ ეპისკოპოსობისა და უკუანადსკნელ ეხილვნეს, მომითხრნეს პირმან მან უტყუელმან, გიორგის ვიტყვ მანყუერელს“ (გვ. 336); ხოლო მეორე თავად ავტორზე გვესაუბრება: „ხოლო ჩუენ შემდგომად ამისა სხუადცა მოვიტყენოთ და ეგრეთ დავიბეჭდოთ სიტყუად, რამეთუ თვთ დასწერს ბასილი, რომელმან ცხოვრებად ესე წმიდისად აღწერა...“ (გვ. 345); ეს ცნობა, ცხადია, გვიანდელი დანართია ტექსტზე და გადამწერს უნდა ეკუთვნოდეს.

2. საბოლოო შექება/ხოტბა წმინდანისა: „ჟ ანგელოზთა თანამზრახვალო, სამებისა წმიდისა სარწმუნოო მონაო, რომელმან ას-წილად აღაორძინე ტალანტი, რწმუნებული შენდა! ჟ უძღურთა მკურნალო, ჭირვეულთა შემწეო, ღელვა-გუემულთა ნავთსაყუდელო, გლახაკთა სიმდიდრეო, უცხოთა და მოგზაურთა ნუგე-

შინისმცემელო, მოღუანეთა სამკაულო, მონაზონთა რჩეულებო, მამათა სიქადულო, წინამძღუართა დიდო მნათობო და ყოველთა შენდამო ლტოლვილთა ნავთსაყუდელო უღელვოო, ხოლო მორჩილთა საღმრთოდასა შურისა მასწავლელო, მამათა დიდებო...” (გვ. 346).

ტიქსტის ავტორი, როგორც ხელნაწერი მიუთითებს, არის ბასილი ზარზმელი, ძმისშვილი წმინდა სერაპიონისა. ბასილი სერაპიონის უფროსი ძმის შვილია, იმ ძმისა, რომელმაც საერო ცხოვრება ამჯობინა და რომელიც მოხსენიებულიცაა ნაწარმოებში. ბასილი სამოღვაწეოდ ბიძის მიერ დაარსებულ მონასტერში მიდის და ხელს ჰკიდებს წმინდანის ცხოვრების აღწერას.

აგიოლოგია ავტორის ორი ტიპს იცნობს: 1. ავტორი, რომელიც მომსწრეა, თვითმხილველია წმინდანის ღვაწლისა; 2. ავტორი, რომელიც წმინდანის ღვაწლის შესახებ ინფორმაციას სხვათაგან (მონაფეებისგან, ან მონაფეთა მონაფეებისგან) აგროვებს. პირველ შემთხვევაში ავტორი თავადაც შეიძლება იყოს პერსონაჟი ნაწარმოებისა, ან პერსონაჟად არ გვევლინებოდეს, მაგრამ შემსწრე და მხილველი იყოს წმინდანის ღვაწლისა. მეორე შემთხვევაში ავტორი, ძირითადად, ორი ან სამი თაობითაა დაშორებული წმინდანის მოღვაწეობის პერიოდს. ხშირად ამგვარი ავტორი ნუხილს გამოთქვამს, რომ არავინ ითავა წმინდანის ცხოვრების აღწერა, ამიტომ თავად მოუხდა ცნობების შეგროვება წმინდანის გარდაცვალების შემდეგ: „ესე სიტყვად მამათა მიერ მოვალს ჩუენდა“ (გვ. 322); „რაოდენცა შეუძლო უწყებად მსმენელთა, ჭემმარიტად თხრობილი მონაფეთაგან და მონაფის მონაფეთაგან მის წმიდისათა...” (გვ. 248).

ტიპი თვითმხილველი ავტორისა უფრო არქაულია, გვხვდება ბიზანტიური მწერლობის პირველი პერიოდიდანვე. მოგვიანებით ქრისტიანები იწყებენ იმ მოღვაწეთა ცხოვრების აღწერასაც, რომლებიც მათზე გაცილებით ადრე მოღვაწეობდნენ და რომელთა ღვაწლის გადმოცემასაც წმინდანის თანამედროვეთაგან არავინ მოჰკიდა ხელი. ცნობები, რომლებსაც ისინი აგროვებენ წმინდანის შესახებ, მეორე ან მესამე თაობის ადამიანებისაგან არის მოწოდებული. ამგვარი ცნობები ძირითადად ზეპირი ხასიათისაა და ხშირად შეიცავს გარკვეულ უზუსტობებსა თუ ანაქრონიზმებს.

ამიტომაც აგიოგრაფიული ტექსტი არ შეიძლება მივიჩნიოთ უტყუარ ისტორიულ წერილობით წყაროდ.

თავად ავტორი აგიოგრაფიული ტექსტისა, შესაძლოა, განვიხილოთ, როგორც ნაწარმოების სტრუქტურული სქემის ერთ-ერთი ელემენტი. აგიოგრაფიულ ტექსტში ავტორი ყველგან ჩანს, ტექსტშიც და კონტექსტშიც, დამოუკიდებლად იმისა, მოქმედი პერსონაჟია იგი სიუჟეტისა თუ არა. ტექსტის შესავალი ნაწილიდან მოყოლებული დასასრულამდე მუდმივად ახსენებს თავს მკითხველს, **ატყობინებს საიდან მოაგროვა ცნობები წმინდანის შესახებ** („ესე სიტყვად მამათა მიერ მოვალს ჩუენდა...“ – გვ. 322; „მოგუეთხრა ესე არა თუ უჩინოთა ვიეთმე მიერ კაცთა...“ გვ. 336); **აკვლიანებს, მოძღვრავს** („არამედ შენ ისმინე გულსმოდგინედ, საყუარელო, რომლისათვის ან სიტყუად წარმართებულ არს“ – გვ. 320); „გარნა ან ჯერ არს, ძმანო, რათა გულს-მოდგინედ ვისმინოთ ან თქუებული ესე, და, გესმოდის რა დასაბამი და აღსასრული ნეტარისა ამის ცხოვრებისა, გიკვრდეს და ადიდებდეთ ღმერთსა“ – გვ. 341); „ჯერ არს ჩუენდა, ძმანო, რადთა ჩუენცა ძალისაებრი ვაჩინოთ ბაძვად დიდისა მის მოძღუარისა და მწყემსისა“ – გვ. 321); **აძლევს მიმართულებას, რომ გაერკვეს ამბავთა თანმიმდევრობაში** („ამიერ კუალად ვიპყრათ ნეშტი იგი თხრობისა და პირველსავე სიტყუასა აღვიდეთ; არამედ აქა ნეშტი სიტყვასა წინაუკმოვცვალეთ, რამეთუ შეეზავა სიტყუად სიტყუასა და ვერღარა განვყავთ; ხოლო აქა ეგულვების სიტყუასა კუალად ქცევად სხუად მიმართ და ა. შ. – გვ. 338); **სთხოვს თანადგომასა და შეწევნას ამ მძიმე საქმეში** („ხოლო ცრემლით ვევედრები სიყუარულსა თქუენსა ყოვლად-უღირსი ესე, რადთა თანამოებილ იქმნეთ უძღურებისა ჩემისა მოცემად სიტყუად ღირსი აღებასა პირისა ჩემისასა სიტყვსა მიერ უსიტყუთა სიტყვერ-მყოფელისა და უძღურთა განმადლიერებელისა, რამეთუ იწყებს სიტყუად დასაბამსა ცხოვრებისა მისისასა“ – გვ. 321) და ა. შ.

პერსონაჟთა სტრუქტურული სქემა ცხოვრებათა ჟანრის აგიოგრაფიული ტექსტისა ამგვარია: 1. **მთავარი გმირი**, რომელიც ცენტრალური ფიგურაა ნაწარმოებისა; 2. მისი **თანამოღვაწე**, პირი, რომელიც მოღვაწეობის დაწყებიდან ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში თან ახლავს მთავარ გმირს და მოგვიანებით

აარსებს თავის სამოღვაწეო კერას. ამგვარი შეიძლება იყოს მთავარი გმირის ძმა, ახლო ნათესავი, მეგობარი; 3. **სასულიერო პირები**, ისინი დიფერენცირებულად უნდა განვიხილოთ – ა) მნიშვნელოვანი, ისტორიული პირები, რომლებიც მთავარ გმირთან იყვნენ დაახლოებული და რომელთა წვლილიც მთავარ გმირთან მიმართებაში რაღაცით გამორჩეულია. მათ ავტორი სახელებით მოიხსენიებს; ბ) სხვა სასულიერო პირები, რომელთა სახელებიც ავტორისათვის ან უცნობია, ან მათი მოხსენიება საჭიროდ არ მიიჩნია. 4. **საერო პირები**. მათგან უპირველესად უნდა აღინიშნოს ა) პირი, რომელიც გვერდში უდგას წმინდანს, მატერიალურ დახმარებას უწევს მას, ასევე ეხმარება სხვა, ყოფითი პრობლემების მოგვარებაში; ამგვარი პერსონაჟი, ძირითადად, ისტორიული პირია, იგი მოიხსენიება ტექსტში სახელითა და სოციალური სტატუსით; ბ) სხვა კეთილმოსურნე საერო პირები, მორწმუნე ადამიანები, რომლებიც ასევე ცდილობენ წმინდანის თანადგომას; გ) უკეთური კაცები, არაკეთილმოსურნე საერო პირები, რომლებთანაც ვითარდება კონფლიქტი და ხშირად ამ კონფლიქტს მოსდევს სასწაულებრივი სასჯელი ღმერთის მხრიდან. გარდა ამისა, ავტორმა, შესაძლოა, ნარატივში შემოიტანოს პასაჟები, რომლებსაც ჟანრის სქემატური მოდელი არ გულისხმობს, მაგრამ მიზეზთა გამო ავტორი საჭიროდ მიიჩნევს მათზე ყურადღების გამახვილებას („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ – აშოტ კურაპალატისა და სიძვის დიაცის, ბაგრატისა და სიძვის დიაცის, ზენონის დის ეპიზოდები, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ – შუღლი გიორგი ჩორჩანელის მემკვიდრეებს შორის, გიორგის დის შვილის მკვლელობის ეპიზოდი და ა. შ.); 5. ჩამოთვლილ პერსონაჟთაგან ცალკე უნდა გამოიყოს **ანტიგმირი**, რომელზეც დეტალურად ქვემოთ ვისაუბრებთ.

პერსონაჟთა სტრუქტურულ სქემაში, როგორც ვთქვით, ცენტრალური ადგილი უჭირავს მთავარ პერსონაჟს, რომელიც იმთავითვე იდეოლოგიზირებული და იდეალიზებულია. ეს არ არის სახე-ინდივიდი, სახე-ხასიათი. ეს არის აგიოგრაფიული კანონის მიხედვით სტრუქტურირებული, მკაცრად დასაზღვრული ჩარჩოების მიხედვით შექმნილი პერსონაჟი. პირველი, რასაც მის შესახებ გვამცნობს ავტორი, არის მისი შობა და ოჯახური

გარემო. გმირი, რომელიც გამორჩეულია ღვთისაგან, ღვთის ნიშანს შესაძლოა ატარებდეს **პრენატალურ** (მუცლადყოფნის) პერიოდში (წმინდა გრიგოლი „სამოთხეებზე დედისადმი შეწირული იყო ღმრთისა...“ გვ. 249); **შობისას/ჩვილობისას** (ნათლობისას ჩვილი წმინდა ნიკოლოზი, საკვირველთმოქმედი, დამოუკიდებლად იდგა ემბაზში რამდენიმე საათის განმავლობაში; წმინდა ილარიონ ქართველი „პირველ შობასავე შეწირული [იყო] ღვთისა“ – ძეგლები 1967:10); განსაკუთრებულია გმირის დამოკიდებულება ღვთისადმი **სიყრმეშივე** (წმ. გრიგოლ ხანძთელს „სიწმინდობაზე ღვთისად და ჯორცი არა შეჰდა პირსა... ვინადგან ქრისტესა განეკუთნა სული თვისი სამკვდრებლად, და ხატიცა მონაზონებისად ემოსა“ (გვ. 249); წმინდა ილარიონ ქართველი „იქმნა რად ექუსისა წლისა, მიეცა სწავლად საღმრთოთა წერილთა“ (ძეგლები 1967:11); წმინდა გრიგოლ ნეოკესარიელმა სიყრმეშივე „კეთილად ცხოვრობითა სიტყუად იგი დავითისი სრულ-ყო თავისა მიერ თვისისა ქეშმარიტებითა“ (მრევლიშვილი 2001:38) და ა. შ.

ამის შემდეგ მთავარი გმირის ცხოვრებისეული ეპიზოდები, მოღვაწეობის დაწყების პერიოდამდე, ჩვენთვის უცნობია. მართალია, *ცხოვრებათა* ჟანრის ტექსტი მოგვითხრობს კონკრეტული პირის შესახებ, გადმოგვცემს მისი ცხოვრების ამბავს, მაგრამ ეს არ არის ბიოგრაფია. ავტორი მთავარი გმირის ცხოვრებიდან გამოკრებს მხოლოდ იმ მომენტებს, რომლებიც მას პერსონაჟის, როგორც მოღვაწის სახის შესაქმნელად სჭირდება. ტექსტი მთლიანობაში ერთ იდეოლოგიურ ვექტორს ექვემდებარება. კონცეპტი, რომელზედაც დგას მთავარი გმირის სახე, არის თვითგვემა, თავშეწირვა, ნებელობითი მსხვერპლი, ხორცის დათრგუნვით სულის განწმენდა-ამაღლება, უფრო ზოგადად – ღვთის ბაძვა, ღვთის გზაზე სიარული. თუმცა, ეს არ არის ცალმხრივი აქტი. ღვთის გზაზე სიარული ღვთის მინიშნებით ხორციელდება. ეს არის კორელაცია ზეცისა და მიწისა, ღმერთისა და კაცისა. ეს ძირეული ტოპოსია აგიოგრაფიული ჟანრის (ცხოვრება/წამებათა) ტექსტებში და განსაკუთრებით ხშირად დასტურდება ორ შემთხვევაში: 1. როცა გმირი გამოდის გარემოდან, სადაც დაიბადა და გარკვეულ ასაკამდე ცხოვრობდა – მშობლიური გარემოდან სამოღვაწეოდ გამოსვლა; 2. როცა გმირი დროებითი სამოღვაწეო სივრციდან, ანუ

სივრციდან, სადაც პირველად მივიდა და სულიერი მოღვაწეობა დაიწყო გამოცდილი სასულიერო პირის მორჩილების ქვეშ, გაბო-
დის საკუთარი სამოღვაწეო სივრცის საძებნელად, სამონასტრო
კომპლექსის შესაქმნელად. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ტო-
პოსის ეს ტიპი ორივე შემთხვევაშია წარმოდგენილი: პირველად,
როცა გრიგოლი და მისი თანამოაზრეები მიდიან ქართლიდან
ოპიზაში და, თუმცა ეს გზა უცნობია მათთვის, მაგრამ მათი სვლა
„უმეცარი“ არ არის, „რამეთუ უფალი მხოლოდ უძღოდა მათ, ხედ-
ვიდა რად გულსა მათსა წმიდასა და წყაროებრ დაუწყუდელსა
ლოცვასა და ცრემლთა მათთა ნაკადულისა. და მოიყვანნა იგინი
ქართლით ოპიზას პირველად“ (გვ. 252); და მეორედ, როცა გრი-
გოლი მიდის ხანძთაში, „აუწყა ქრისტემან სანატრელსა მამასა
გრიგოლს ბერისა მის ღირსებად და ადგილისა მის მოგებად მისა.
მას ჟამსა, წინამძღურებითა სულისა წმიდისადათა, მოინია ხანძ-
თად სათნოდ ღმრთისად მამად ჩუენი გრიგოლ წმიდისა მის ბერი-
სა“ (გვ. 253).

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ პირველ გამოსვლასთან
ეს ტოპოსი არ გვხვდება, სამაგიეროდ მას ვრცელ მონაკვეთს უთ-
მოვს ავტორი მეორე გამოსვლის დროს: საღმრთო ჩვენება ღამის
ლოცვის დრო მოველინება მონასტრის წინამძღვარს, მიქაელს
და უბრძანებს მას, „რათა მის მიერ განსწავლულნი იგი მონაფენი
მეის წარავლინნეს ქუეყანად სამცხისად, რომელ არიან სერაპიონ
და იოვანე; და უჩუენებდა ნიშთა რათმე და სახეთა, თუ რომელ-
სა მივიდენ ადგილსა, პოონ, მივიდენ რა, სასწაული იგი და მუნ
ჰელყონ აღშენებად მონასტრისად და შეკრიბნეს მას შინა სულნი
მრავალნი სადიდებელად ღმრთისა და მეუფისა ყოველთადასა“ (გვ.
323). სერაპიონი თანამოსაგრეებთან ერთად გრძელ გზას გაივ-
ლის უდაბნოში, რათა საღვთო ჩვენებით უწყებულ ადგილს მი-
აკვლიოს („ხოლო შეუძლებელ არს, რათამცა ბრძანებასა საღმ-
რთოსა წინა-განვენეყენით და ადგილი ესე სხუად ვცვალებთ, რა-
მეთუ ნიშნი და უწყებანი ადგილსა ამას უწამებენ“ – გვ. 327).
ეს არის რთული გზა, უდაბნოს გზა. ამ გზაზე თანამწეოდ მათ წა-
იმძღვარეს „ცხოველი ხატი ფერისცვალებისად“. სამონასტრო
ადგილის ძიებას ნაწარმოების სიუჟეტის სქემაში ვრცელი ადგი-
ლი უჭირავს, რითაც ავტორი მის მნიშვნელობას უსვამს ხაზს.

უდაბნო აგიოგრაფიაში ორგვარი მნიშვნელობით ფუნქციონირებს: 1. ეს არის ადგილი კვდომისა, ხორცის დამარხვისა, კაცობრივ ვნებათა მოკვდინებისა; 2. ეს არის სივრცე აღმოშობისა, განწმენდისა, ნების წრთობისა და გამოცდისა, გზა სრულყოფისა და ღმერთთან მიახლებისა, გზა პირველყოფილ წიაღში მიბრუნებისა. იგი, როგორც სულიერი განვითარების გზა, ერთი მხრივ, დინამიურობის კონტექსტს შეიცავს, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც სიმბოლო კვდომისა, განდგომისა, შთაფთვისა, სტატიურობას განასახიერებს. მისი საკრალური კონოტაციის გენეზისი საძიებელია როგორც ძველ (მოსეს მიერ ებრაელების ეგვიპტიდან გამოყვანა და ორმოცი წელი უდაბნოში ხეტიალი – თაობათა ცვლის გზით განწმენდა, კათარზისი), ისე – ახალ აღთქმაში (ორმოცი დღე მაცხოვრის უდაბნოში გასვლა და გამოცდა). თუმცა, აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართულ აგიოგრაფიაში უდაბნოს მნიშვნელობა ტრანსფორმირებულია და იგი დაუსახლებელ, უკაცრიელ ადგილს ნიშნავს და არა – უდაბნოს, კლასიკური გაგებით – ხრიოკ, ქარიან, ქვიშიან, უწყლო ადგილს. პირიქით, ნაწარმოებში აღწერილი უდაბნო გამორჩეულია თავისი მშვენიერებით. საინტერესოა, რომ, მიდამო, სადაც ძმებს დამკვიდრება და მონასტრის აშენება სურთ, თუმცა თითქოს ყველანაირად ხელსაყრელია სამოღვაწეოდ და მონასტრის ასაშენებლად, „რამეთუ უდაბნო იყო და შეცვულ ტყეთა და ჴევთა“ და კიდევ „შეიყუარეს იგი ძმათა მათ“ (გვ. 323), მაგრამ წმინდა სერაპიონი ვერ ხედავს აქ იმ ნიშნებს, რომლებიც საღმრთო უწყებით აქვთ მოცემული – „არა არიან სასწაულნი იგი ადგილსა ამას, რომელი გვბრძანა წარმომგზავნელმან მოძღუარმან ჩუენმან“, – წუხს იგი (გვ. 323). ავტორის მინიშნებით, იმიტომაც ვითარდება აქ კონფლიქტი უკეთურ კაცებთან, რომ არ არის ღვთის ნიშანი, იმიტომაც უწევთ მათ გზის გაგრძელება მანამ, ვიდრე ამ ნიშნით აღბეჭდილ ადგილს არ მიაკვლევენ: „და წმიდათა მათ ძალისაებრ ჰრქუეს: „არა ყოვნებად საღმრთოსა ბრძანებასა! ვინადცა ჯერ-არს ადგილსა ამას აღშენებად მონასტერი შესაკრებელად სულთა ღმრთის-მოყუარეთა“ (გვ. 327). მონასტრის აშენებამდე კიდევ ერთხელ მოევლინებათ სასწაული ღირს მამებს და ამგვარად განეცხადებათ მათ ღმერთის ნება – სერაპიონი და იოვანე მონასტრის ასაშენებელი ადგილის გამო დავის მოგვარე-

ბას ღვთის ნებას მიანდობენ: „აღავსნეს ორნი კანდელნი სწორითა ზეთითა და დადგნეს ადგილთა მათ ცილობისათა... ვითარცა განთენა, იხილვა დავსებულად კანდელი იგი სერაპიონისი, ხოლო კანდელი იგი იოვანესი ბრწყინვიდა ვიდრე შუა სამხარამდე. რამეთუ ესე განგებულებად იყო საღმრთოდ, რათა არა სწრაფით, არამედ ფრიად შუენიერად ჟამსა თვსსა აღეშენოს საყდარი მაღალსა მას ადგილსა“ (გვ. 334).

მთავარი გმირის ფუნქცია ნაწარმოებში არის არა მხოლოდ საკუთარი სულის ხსნაზე ზრუნვა, არამედ ამ გზაზე სხვათა წინამძღოლობაც, სხვათა სულების ხსნაზე ზრუნვაც. ესაც სახარებისეული არქეტიპული მოდელია – ქრისტე-მოძღვარი, ქრისტე მხსნელ/მაცხოვარი (ბერძნ. σωτήρ) და თუმცა ღვანლი განდეგილი, მარტომყოფი ბერისა უფრო მძიმეა და ამ ტიპის ასკეზი წმინდანთათვის – მეტად სასურველი (შდრ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ – „ხოლო მამასა გრიგოლს სწადოდა მარტოდ დაყუდება, რამეთუ ესმოდა ანგელოზებრივი ცხოვრებად მარტოდ მყოფთა მათ სივრცესა მას შინა უდაბნოდსასა“ – გვ. 253), საღმრთო განგებულებით წმინდანს მონაფეების სულთა პატრონობა ევალება და საამისოდ სამონასტრო კერის შექმნა („აღვაშენოთ შესაკრებელი ცხოვართა პირმეტყუელთა“ – გვ. 326). ამ მოვალეობას ხაზგასმით შეახსენებს სერაპიონსა და მის ძმას, იოანეს, მათი მოძღვარი მიქაელი, როდესაც სამცხეში წარმოგზავნის სამოღვაწეოდ: „უწყოდეთ, შვილნო, რამეთუ სულთა მრავალთა მიზეზ ექნეთ ცხოვრებად საუკუნოდ“ (გვ. 323). ასეთივეა მოციქულთა შეგონება: „წმასა მას თანა საყვრისასა მრავალთა თანა, შენ-ძლით ცხოვნებულთა, წარმოუდგე მეუფესა“ (გვ. 323). თავად წმინდა მიქაელ პარეხელს ავტორი მოიხსენიებს, როგორც „მამასა სულთასა“ (გვ. 323). ამასთან, მოძღვრის, ილუმენის ფუნქცია სულიერ ძმათა სწავლება-წინამძღოლობას მხოლოდ სიტყვით, შეგონებებით არ გულისხმობს. აქ უპირატესი პირადი მაგალითია. მოძღვარი „ბაძვად საღმრთოდ მოქალაქობისა გულსა ყოველთა მოსწრაფეთასა“ (გვ. 320) უნდა განაწყობდეს, ხოლო მონაფენი უნდა „ემსგავსებოდეს მოძღუარსა კეთილსა, ვითარცა მოძღუარი მათი... ქრისტესა“ (გვ. 258). მოძღვარი, მსგავსად

მაცხოვრისა, იტვირთავს მხსნელის მისიას „სულთა მრავალთა გამოსაჯსნელად“ (გვ. 325).

აგიოგრაფია ბერმონაზვნური ღვაწლის სინონიმურ შესატყვისად ანგელოზებიც სახეს/ანგელოზებრივ ცხოვრებას წარმოგვიჩენს, უდაბნოს მამებს ანგელოზებს შეუტოლებს. მისი არქეტიპული მოდელები გვხვდება ბიზანტიურ აგიოგრაფიულ ძეგლებში, თარგმანის სახით შემოდის და თავს იჩენს ორიგინალურ აგიოგრაფიულ თხზულებებშიც – („რომელმან ანგელოზებრ უხორცო აჩუენე ცხოვრებად“ – ილარიონ ქართველი (ძეგლები 1967: 35); „მონაფენი ნეტარისა გრიგოლისნი უფიცხლჭსსა მონაზონებისა კანონსა, რამეთუ იყვნეს იგინი ვითარცა ზეცისა ანგელოზნი“ – წმ. გრიგოლ ხანძთელი (გვ. 275) და ა. შ. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ამგვარი ტოპიკა რამდენჯერმე გვხვდება. ერთგან ავტორი წმინდა სერაპიონს ანგელოზთა თანამზრახველს უწოდებს: „ვინადაც შენისავე მოლუანებისა სიტყუათა შევწირავთ შენდა, ვედრებითა შეგივრდები რად, მეოხებითა შენითა ჰყო ლხინებად შეცოდებათა ჩუენთად, მ ანგელოზთა თანამზრახველო...“ (გვ. 346); სხვაგან ბასილი ზარზმელი წმინდა სერაპიონს (ღვთისმშობელთან ერთად) მეოხებას სთხოვს, რათა ისინიც ღირსნი და თანაზიარნი გახადოს ანგელოზებთან ერთად დღესასწაულისა: „სამგზის სანატრელო მამაო წმიდაო სერაპიონ, მეოხებითა წმიდისა ღმრთისმშობელისადათა და მადლითა და ლოცვითა შენითა და წმიდათა მოციქულთა და წინადაწარმეტყუელთა და მონამეთადათა და ყოვლადქებულთა მღდელთმოძღუართადათა და მამათადათა, რათა ღირს ვიქმნეთ უღირსნი ესე სმენად ჴმასა მას ზატიკობისასა წმიდათა ანგელოზთა თანა“ (გვ. 347).

ეს ტოპოსი კიდევ ერთხელ შემოდის მაშინ, როცა ავტორი წმინდანის გარდაცვალების შესახებ მოგვითხრობს. წმინდა სერაპიონი, მსგავსად სხვა წმინდა მამებისა, იწინასწარმეტყველებს თავის აღსასრულს („სრბად აღსრულებულ არს“), ამასთან, ის სიმდაბლით იმედოვნებს, რომ უფალთან დაიმკვიდრებს სამუდამო განსასვენებელს („ვიტყჳ არა თუ ზუაობითა, არამედ ვესავ, რამეთუ ამიერითგან მიმელის მე სიმართლისა იგი გვრგვნი“ – (გვ. 341). მსგავსად წმინდა გრიგოლ ხანძთელისა, არც სერაპიონის ჯანმრთელობაზე მოუხდენია გავლენა ასაკს. მისი ჯანის სიმრთე-

ლე სულიერი წრთობის შედეგია, გარდაცვალება – ოდენ მიძინება. გმირის სიკვდილს ავტორი ხსნის არა იმით, რომ ის დაავადდა, სასიცოცხლო ძალები ამოეწურა, არამედ იმით, რომ მოინია ჟამი მისი ამქვეყნიდან განსლისა და უფალთან მისვლისა („სოფლით წარსლვისა და მწუხარებისაგან სიხარულად მისვლისა“ – გვ. 341), ანუ მისი გამოცდა გასრულდა და საუკუნო ნეტარებისაკენ მიემართება. მისი ღვანლი ღვთისთვის სათნოა, ხოლო თავად წმინდანი ანგელოზთა თანამოსაგრეა: „რამეთუ მწყობრნი ანგელოზთანი, კრებულსა თანა ყოველთა წმიდათასა შეერთებულნი, მოინინეს, ვითარცა თანამოკარვისა და თანამოსაგრისა მათისა, და ყოველთა აღიტყუელნეს ჯელნი სიხარულითა, და ზეცას აღიყვანეს ყოვლად სანატრელი იგი სული მისი“ (გვ. 342). მოსალოდნელია, რომ ავტორმა გმირის სიკვდილით დაასრულოს თხრობა მის შესახებ, მაგრამ აგიოგრაფიული კანონი გულისხმობს, რომ წმინდანმა გარდაცვალების შემდეგაც უნდა გააგრძელოს ქმედება, რაც გამოიხატება სასწაულების აღსრულებაში. აქ აგიოგრაფია გამოხატავს ქრისტიანული კონფესიის უმთავრესი სწავლების კონცეფციას – მარადიულ ცხოვრებას (ცხოვნებას) სიკვდილის შემდეგ. უამრავი ადამიანი განიკურნება წმინდანის ცხედართან შეხებით („გუამისა მის წმიდისა შეხებითა სენთა და საღმობათაგან ჯსნილნი, მადლობასა და თაყუანის-ცემასა შესწირვიდეს“ – გვ. 342). მათი რწმენით, წმინდანი „სიკუდილსაცა ცხოველ არს და ილუწის სარწმუნოებით შევედრებულთა“ (გვ. 342). კიდევ სხვა სასწაულებიც აღესრულება წმინდა სერაპიონის გარდაცვალების შემდეგ.

მთავარ პერსონაჟთან ერთად, ზოგჯერ ჩვენ ვხედავთ მის **თანხმლებ პირს**, მეორე პერსონაჟს, რომელიც მასთან ერთად გამოდის მშობლიური კუთხიდან სამოღვაწეოდ და მუდმივად მის გვერდითაა, ვიდრე წმინდანის კურთხევით საკუთარ სამონასტრო კომპლექსს არ შექმნის. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ამგვარი პერსონაჟია საბა, რომელიც, თუმცა თეოდორესა და ქრისტეფორესთან ერთად ახლავს გრიგოლს მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე, ქართლიდან გამოსვლისას, მაგრამ შემდეგში ჩვენ ვხედავთ, რომ გრიგოლი საბას გამოარჩევს სხვათაგან, მას იახლებს კონსტანტინოპოლში მოგზაურობისას, მას წარუდგენს ბაგრატ კუ-

რაპალატს, როგორც გამორჩეულ მოღვაწეს, როგორც „სასურველსა კაცსა ღმრთისასა“. ჩანს, გრიგოლისა და საბას სულიერ ნათესაობას ხორციელი (საბა გრიგოლის დედის დისწულია) კიდევ მეტად შეამტკიცებს. ხოლო „სული ერთი, ოთხთა გუამთა შინა დამტკიცებული“, ორად იყოფა, ერთი მხრივ, საბა და გრიგოლი, ხოლო მეორე მხრივ – თევდორე და ქრისტეფორე. საღმრთო მოშურნეობის რთულ გზაზე ისინი ამგვარ ოპოზიციურ მიმართებაში აღმოჩნდებიან და, თუმცა ერთი საქმისთვის ილწვიან, თუმცა მათ შორის უწინდელი სიყვარულია (თევდორე და ქრისტეფორე არიან ის ბერები, რომლებიც ცდილობენ გრიგოლს აარიდონ ზედმეტი უსიამოვნება, მონასტერში მცირეწლოვან ყრმათა მოყვანით გამოწვეული, და არსენსა და ეფრემს მონასტრიდან ცოტა მოშორებით აშენებულ თავიანთ კელიებში შეიფარებენ), თეოდორესა და ქრისტეფორეს სულიერი მოსაგრეობის განვითარების გზად დამოუკიდებელი მოღვაწეობა ესახებათ და მათი ეს სურვილი, პირველი მარცხის შემდეგ, წარმატებით აღესრულება.

ასეთივე მყარია კავშირი სერაპიონსა და იოანეს შორის. იგი მისი უმცროსი ძმაცაა, სულიერი თანამოსაგრეც, რომელიც მოღვაწეობის დაწყების დღიდან თან ახლავს სერაპიონს („ნეტარისა მიქაელის მიმართ წარემართა ყოვლად-ბრძენი სერაპიონ, რომელსა თანა-ჰყვა ძმაჲ მცირე ჰასაკითა...“ – გვ. 322) და, ავტორის მიწიშნებით, მასთან ღვთიური ნიშნით შეკავშირებული მოღვაწეც. ღამით ლოცვად დამდგარ მიქაელ პარეხელს საღმრთო ჩვენებით ეუწყება, „რათა მის მიერ განსწავლულნი იგი მოწაფენი მყის წარავლინეს ქუეყანად სამცხისად, რომელ არიან სერაპიონ და იოვანე; და უჩუენებდა ნიშთა რათმე და სახეთა...“ გვ. 323). იოვანე ხშირად ბრუნდება უფროს ძმასთან და იღებს რჩევა-დარიგებებს მისგან („იოვანე ზედაჲს-ზედა მოვალნი და იკურთხევინი მის მიერ და ისწავლინი ყოველსა“ – გვ. 341), ერთად მიდიან გამოსათხოვებლად მიქაელ პარეხელთან, როდესაც ამ სოფლიდან მისი განსვლის ჟამი მოაწევს. თავად წმინდა სერაპიონის გარდაცვალებას საღმრთო უწყებით შეიტყობს იოვანე („უწყებულ იყო სულისაგან“), „არამცირედ“ იგლოვებს ლავრის სხვა მამებთან ერთად და ჯერისაებრ დაკრძალავენ წმინდანს („შემოკრბა სიმრავლე გარემოთა მონასტერთა და სოფელთაჲ“ – გვ. 341).

სასულიერო პირთაგან უმეტესობას ავტორი ან მხოლოდ სახელით მოიხსენიებს (ამონა, ანდრია, პეტრე, მაკარი, გიორგი, ბასილი, მარკელაოზ) ან უბრალოდ – როგორც წმინდა მამებს. ყურადღებას იქცევს მიქელ/მიქაელ პარეხელისა და გიორგი მანყვერელის პერსონაჟები. მეცნიერთა ნაწილი მათ VI-VII საუკუნის მოღვაწეებად მიიჩნევს, ნაწილი კი თვლის, რომ IX-X საუკუნის მოღვაწეები უნდა იყვნენ.

წმინდა მიქაელ პარეხელი (სავარაუდოდ, IX ს.-ის მოღვაწე), ოპიზიდან მოვიდა პარეხში და იქ ააშენა მცირე სამლოცველო, „ეგუტერი“ და „შესაკრებელი მცირეთა ძმათა ადგილსა კლდოანსა და უვალსა კაცთაგან“ (გვ. 322). იგი თანამედროვეთა შორის საკმაოდ ცნობილი და სახელგანთქმული მოღვაწე ყოფილა. ამის დასტურს ჩვენს საკვლევ ძეგლშიც ვხვდებით. გიორგი ჩორჩანელისთვის იმდენად დიდია წმინდა მიქაელ პარეხელის ავტორიტეტი, რომ სიხარულით მიდის მის მოწაფეებთან, მეუდაბნოე ბერებთან შესახვერად: „ესმა რად, ვითარმედ მოწაფენი მიქელიანი არიან, ირწმუნა ჭეშმარიტებაჲ სიტყუათა მათთაჲ და განიხარა და წარვიდა სახიდ თჳსა და სურვიელ იყო ხილვასა მათსა“ (გვ. 327). ნაწარმოებიდან იმასაც ვიგებთ, რომ მის მოწაფეებს აღუწერიათ წმინდა მამის ცხოვრება და სასწაულები („ვინაჲცა ჰხედვიდეს საღმრთოსა მას მოქალაქობასა მისსა და მდინარეთა უმდიდრესთა სწავლათა და ნიშთა და სასწაულთა დიდთა, მის მიერ აღსრულებულთა, რომელნი შემდგომად სიკუდილისა მისისა აღწერნეს მოწაფეთა მისთა...“ – გვ. 322), მაგრამ ამ ძეგლს, სამწუხაროდ, ჩვენამდე არ მოუღწევია.¹⁴ ზეპირ გადმოცემებთან და

1 კ. კეკელიძის „ეტიუდების“ XIII ტომში გამოქვეყნებულია „ცხოვრება ღირსისა მიქელ პარეხელისა.“ ეს არის ტექსტი, დადგენილი გრიგოლ ხანძთელისა და სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებათა საფუძველზე. მეცნიერის შენიშვნით, „დაკარგვა კტიტორული აგიოგრაფიის ასეთი ძეგლისა დიდ ნაკლად უნდა ჩაითვალოს ჩვენი ლიტერატურის ისტორიისათვის.“ ამ ხარვეზის შევსების მიზნით მკვლევარს გამოუკრებია მიქაელ პარეხელის შესახებ დაცული ცნობები ორივე ძეგლიდან და ამგვარი სინთეზის საფუძველზე შეუქმნია თხზულება, რომელიც, თუმცა არ არის სრულფასოვანი ნაწარმოები აგიოგრაფიისა, მაგრამ არის „ზოგი რამ ცხოვრებისაგან მისისა.“ მკვლევარი იმედს გამოთქვამს, რომ „სანამ აღმოჩნდებოდეს მიქელ პარეხელის მთლიანი „ცხოვრება“, ასეთი რამეც სასარგებლო იქნება“ (კეკელიძე 1974: 6).

მონაფეთა ნაამბობთან ერთად, ბასილი ზარზმელს ეს თხზულებაც უნდა გამოეყენებინა თავისი ძეგლის წყაროდ.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ მოხსენიებულ გიორგი მანყვერელს ის მეცნიერები, რომლებიც ძეგლის გვიანდულობის ვერსიას უჭერენ მხარს, აიგივებენ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მოხსენიებულ გიორგი მანყვერელთან. ერთგან გიორგი მერჩულე შენიშნავს: „ვჰგონებდ ცხოვრებასა ამას დანერად ბრძენთაგან და სრულთა მამათა, რომელნიცა იყვნეს ჟამთა ჩუენთა“ და ჩამოთვლის იმ დროისათვის ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეთა სახელებს, რომელთაგანაც თანამედროვენი მოელოდნენ ღირსი გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების აღწერას. მათ შორის ასახელებს გიორგი მანყვერელსაც. ბასილი ზარზმელის თქმით, გიორგი მანყვერელი, სამცხის საეკლესიო ცხოვრების მეთაური, რომელიც „აღმოსცენდა ჴევისაგან შუარტყლისა, მშობელთაგან წარჩინებულთა და ღმრთისმოშიშთა; ხოლო აღიზარდა იგი განთქმულსა მას უდაბნოსა ოპიზას“, დახმარებია მას სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებისათვის ცნობების შეგროვებაში, ბასილის ცნობით, ღირსი გიორგი მანყვერელი წმიდა სერაპიონთან მეტად დაახლოებული პირი ყოფილა, შემსწრე მისი დაკრძალვისა: „ყოველნი ესე სასწაულნი და საქმენი, რომელნი იგი პირველ ეპისკოპოსობისა და უკუანადსკნელ ეხილვნეს, მომითხრნეს პირმან მან უტყუელმან, გიორგის ვიტყვ მანყუერელს“ (გვ. 261).

თხზულებაში მოხსენიებული საერო პირები შეგვიძლია ორ ჯგუფად დავყოთ: 1. **პირები, რომლებიც, კეთილმოსურნე დამოკიდებულებას ავლენენ** წმინდანის მიმართ, ცდილობენ ყველანაირად გვერდით დაუდგნენ წმ. სერაპიონსა და მის სულიერ ძმებს, ეხმარებიან მათ გზის გაკვლევაში, მონასტრის მშენებლობაში, სხვა საერო პირებთან კონფლიქტის მოგვარებაში. მათგან უნდა გამოვყოთ „კაცი ვინმე კეთილი, მჴცოვანი“, რომელიც „მოწლედ მოიკითხვიდა წმიდასა მას და აწუევდა, რათა მცირედ განისუენოს შრომისა მისგან“ (გვ. 329), სახელად ია. ეს კაცი მეგზურობას გაუწევს ღირს მამებს მათთვის უცხო გზებზე და გიორგი ჩორჩანელი, რომელიც იყო „ჴეშმარიტ, მართალ და უბრალო, რომლისა ტაძარნი შენ-იყვნეს სანახებსა ჩორჩანისა და ზანავისასა“ (გვ. 324). მან არამარტო მატერიალური დახმარება აღმოჩი-

ნა მეუდაბნოე მამებს – „მისცნა ყოველნი საკმარნი: ჯორები და კარაულები და რაოდენი უკმდა სიმრავლესა ძმათასა“ (გვ. 335), მიწებიც შესწირა მონასტერს – „ვინაჲცა სოფლებნიცა მისცნა კაცმან მან ღმრთისამან გიორგი, ვიდრემდის მოსწრაფე იყო, რათა ყოველივე ადგილისა მისთვის წარაგოს“ (გვ. 335), (მდრ. გაბრიელ დაფანჩულს და აშოტ კურაპალატს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“). ამიტომ მისი გარდაცვალება ძალიან მტკივნეულია წმინდა სერაპიონისათვის, „მივიდა წმიდა იგი საფლავსა ზედა მისსა, მოწლედ და თანაღმობით იტირა“ (გვ. 340). გიორგი ჩორჩანელის მიმართ ავტორი არ იშურებს დადებით ეპითეტებს, დიდი თავადი არის ყოვლადკურთხეული, ღმრთისმსახური, კაცი ღმრთისა, კურთხეული და ა. შ. 2. **არაკეთილმოსურნე საერო პირები**, რომლებსაც ავტორი უკეთური კაცების სახელით მოიხსენიებს და ცოფიან არსებებს ადარებს („ვითარცა ცოფნი, წინა რბიოდეს“). ისინი „ყოვლად მჯეცებრივნი“ არიან, შფოთისმოყვარენი, „უწირავ და ბოროტ“ და უდიერად ეპყრობიან წმინდა სერაპიონსა და მის სულიერ ძმებს. მათი კადნიერება უკიდურეს ფორმებს იღებს, რისთვისაც ისინი ღვთის სასჯელს იმსახურებენ – მიაგო ღმერთმა „მისაგებელი კაცთა ამათ შფოთის-მოყუარეთა“ (გვ. 331).

ანტიგმირი – ანტიგმირი ავტორს ნაწარმოებში შემოჰყავს მაშინ, როდესაც გმირი/წმინდანი სახელს გაითქვამს და მრავალთათვის ხდება მისაბაძი. ანტიგმირი ძირითადად ტექსტის მეორე ნახევარში გვხვდება (იშვიათად – ნაწარმოების დასაწყისშივე, მაგ.: ვარსკენი „შუშანიკის წამებაში“). ის არ არის შემთხვევითი ადამიანი და, შესაბამისად, არც მასთან მთავარი გმირის კონფლიქტია შემთხვევით განვითარებული (ასე, მაგალითად, ანტიგმირებად არ შეიძლება მივიჩნიოთ უკეთური კაცები „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“, რომლებიც სერაპიონსა და მის სულიერ ძმებს განდევნიან, ან გუარამ მამფალი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“, რომელიც ჯავახეთის საეკლესიო კრებაზე კადნიერად მოიხსენიებს წმინდანს, ან კაცი ვინმე სპარსი „შუშანიკის წამებაში“ და ა. შ.). ანტიგმირს აგიოგრაფიაში გაცილებით მეტი დატვირთვა აქვს. თუ მთავარი პერსონაჟის ღვაწლი ქრისტეს შემსგავსებას გულისხმობს, ანტიგმირი ანტიქრისტეს მიემსგავსება მიზნებით,

ქმედებით, არსებობის წესით. როგორც ქრისტე და ანტიქრისტე უნდა განვიხილოთ ამბივალენტურ ურთიერთმიმართებაში, ასევე უნდა განვიხილოთ გმირი და ანტიგმირი. მთლიანობაში ტექსტის კოსმოლოგიური კონტექსტი წარმოადგენს სამყაროს მოდელს: გმირი – ანტიგმირი, სიკეთე – ბოროტება, სათნოება – ცოდვა, ღვთისშემსგავსება – ღვთისგმობა, ღვანლი – მცონარება და ა. შ.

ანტიქრისტეს შესახებ სწავლებას ბიბლია დამოუკიდებელ ტექსტად არ იძლევა, მის შესახებ ინფორმაციას ნაწილობრივ ბიბლიური ტექსტები გვანდის, ნაწილობრივ კი – ეგზეგეტიკა და აპოკრიფული საკითხავები. თუ ქრისტე იშვა ქალწულისაგან, ანტიქრისტე იშვება მრუში დედაკაცისაგან. ანტიქრისტე – ცრუ წინასწარმეტყველი და ცრუ მოძღვარი, თავს ჭეშმარიტების მსახურად, ქრისტედ წარმოადგენს. ის თავისი ცრუსწავლებით აცდუნებს და დაიმორჩილებს მრავალთა სულებს. აგიოგრაფიის მიხედვით, ანტიგმირი თავისი ბუნებით მსგავსია ანტიქრისტესი, ხოლო ქმედებით – მისი მოძღვრების მიმდევარი. „შუშანიკის წამებაში“ ანტიგმირი, ქვემო ქართლის პიტიახში არამხოლოდ სარწმუნოებას უარყოფს, ცრუმოძღვრების მიმდევარი გახდება ამპარტავენისა და ანგარების გამო, ჭეშმარიტების გზიდან გადაიყვანს თავის შვილებსაც და არაერთ ტანჯვას მიაყენებს ქრისტიან ცოლს, რომელიც საბოლოოდ ეწირება ამ კონფლიქტს. არაბი ამირა ცდილობს გაქრისტიანებული აზოს გადაბირებას მოტყუებით, მოქრთამებით, დაშინებით, საბოლოოდ კი მისი თავის მოკვითის ბრძანებას გასცემს. საინტერესოა, რომ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ანტიგმირი, ანჩის ეპისკოპოსი ცქირი სწორედ ამ ამირას აღზრდილია. იგი გაცილებით რთული და მრავალნაზნაგოვანი პერსონაჟია. ავტორი მას წარმოგვიდგენს, როგორც მიზანსწავულ, ამპარტავენ, ბოროტ და დაუნდობელ ადამიანს. ამასთან, მას მაღალი იერარქიული წოდება აქვს და, შესაბამისად – ძალაუფლებაც. ამდენად, კიდევ უფრო საშიშია. იგი ცრუმოძღვარია, მისი მიზანი, ნაცვლად სიკეთის ქმნისა და სათნოებისა, სხვათა ნაღვანის ხელყოფაა – ის ჯერ მკვლელს დაიქირავებს წმინდა გრიგოლის მოსაკლავად, შემდეგ კი ხანძთის დიდებული მონასტრის დანგრევას ცდილობს. ღვთის განგებითა და წმინდა გრიგოლის ლოცვის ძალით ურჯულო და მწვალებელი მწირი ეწირება ამ დაპირისპირებას. მრუში დედაკაცის სახით შე-

მოჰყავს გრიგოლ ნოსელს ანტიგმირი „გრიგოლ ნეოკესარიელის ცხოვრებაში“ („ლონითა საეშმაკოდთა დარწყუმად მახისად განიზრახეს, რადთა ცხორებასა მის წმიდისასა ბიწი რაიმე არაწმიდად შეახონ“ (მრევლიშვილი 2001:40) და „უკეთურებასა ზედა განთქმული“ მეძავი დედაკაცი წმინდანის ავტორიტეტის შელახვას მისი ცილისწამებით ცდილობს. ამავეს ცდილობს „წმინდა სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ანტიგმირი. როდესაც „შურიტა საეშმაკოდთა აღსავსე“ მზაკვარმა კაცმა დაინახა ეკლესიის ხუროთა შორის ჩამდგარ წმინდანი, „მდაბალ და აღუზავებელ, იწყო გმობად წმიდისა მის და იტყოდა: „აჰა დიდი და განთქმული სერაპიონი, ვითარცა უსიტყუ და უკმო იხილვების და რადთურთით ესევეითართა პატივთა ყოვლად არა ღირს არს ესე“ (გვ. 337). ამგვარი კადნიერების გამო მას ღვთის სასჯელი დაატყდება თავს და მხოლოდ წმინდა მამების ლოცვის ძალით განიკურნება.

ამდენად, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ სახით ქართულ მწერლობაში შემორჩენილია უმნიშვნელოვანესი ძეგლი აგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებისა, რომელიც შექმნილია აგიოგრაფიული კანონის მიხედვით. ძეგლის სტრუქტურულ-კომპოზიციურ თავისებურებებზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ ავტორი გულდასმით ითვალისწინებს იმ ნორმებს, რომლებიც ფორმირებულია ამ ჟანრის ფარგლებში და რომლებიც განსაზღვრავენ არა მხოლოდ ძეგლის ერთიანი სტრუქტურულ-კომპოზიციური სქემის სახეს, არამედ – ცალკეული პერსონაჟების სტრუქტურის რაგვარობასაც.

დამოწმებანი:

ბოგვერაძე 1964: ბოგვერაძე ა. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღი-სათვის. მაცნე, ელს №3, თბილისი: 1964.

ბოგვერაძე 1986: ბოგვერაძე ა. ისევ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღის გამო. საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები. თბილისი: 1986.

გოგუაძე 1964: გოგუაძე ნ. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ტექსტისა და ენის საკითხები“. ფილოლოგიური ძიებანი. I. თბილისი: 1964.

ვაჩნაძე 1975: ვაჩნაძე, ნ. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, როგორც საისტორიო წყარო. თბილისი: 1975.

კეკელიძე 1974: კეკელიძე კ. „ცხოვრება ღირსისა მიქელ პარეხელისა (მონტაჟი გრიგოლ ხანძთელისა და სერაპიონ ზარზმელისა ცხოვრებათა მონაცემებისა)“. *ეტიუდები*. XIII. თბილისი: 1974.

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

საბინინი 1882: საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერად ლუანთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა. შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ. პეტერბურლი: 1882.

ტაო-კლარჯეთი 2018: ტაო-კლარჯეთის მნივნობრული მემკვიდრეობა, მზია სურგულაძის რედაქტორობით. თბილისი: 2018.

ძეგლები 1963: „ცხოვრება და მოქალაქობა ღმერთ-შემოსილისა ნეტარისა მამისა ჩუენისა სერაპიონისი“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. I. თბილისი: 1963.

ძეგლები 1967: „ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისა“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. II. თბილისი: 1967.

ჭელიძე 1991: ჭელიძე ე. „როდის დაიწერა „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“. *საღვთისმეტყველო კრებული*. I. თბილისი: 1991.

მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. **ბასილ ზარზმელი.** ცხოვრება სერაპიონ ზარზმელისა. ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა: I. იოანე საბანისძე; II. ბასილ ზარზმელი. კორნელი კეკელიძის რედაქციითა და გამოკვლევით. ტფილისი: 1935. გვ. 97-184;
2. **ვაჩნაძე ნ.** სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, როგორც საისტორიო წყარო. თბილისი: 1975, გვ. 150-186.
3. **ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია.** შემდგენელი ი. იმნაიშვილი. ტ. I. თბილისი: 1970, გვ. 189-202.
4. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები.** წიგნ. I (V-X სს.). დასაბეჭდად მოამზადეს **ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა,**

- ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება. 1963, გვ. 319-347.
5. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ. I. თბილისი: თსუ გამომცემლობა. 1946, გვ. 86-98.
 6. ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა. ტ. I. რედაქტორი ანა ჭუმბურიძე; შემდგენელი ედიშერ ჭელიძე. თბილისი: 2008, გვ. 195-291.
 7. Кекелидзе, К., Памятники древнегрузинской агиографической литературы, Тбилиси: 1956, стр. 76-100.
 8. Peeters, P., Histoires monastiques georgiennes. Octobris (die) XXIX. Vita et mores (viri) theophori beati patris nostri Serapionis, Analecta Bollandiana, t. XXXVI-XXXVII, 1917-1919, p. 168-207

ბ) ლიტერატურა:

1. აბულაძე ი. ორი გეოგრაფიული სახელის მნიშვნელობისათვის, შრომები: ტ. 2. თბილისი: 1976, გვ. 135-139.
2. ბერიძე ვ. სამცხის ხუროთმოძღვრება (XIII-XV სს-ებში), თბილისი: 1955, გვ. 91-137.
3. ბერიძე მ. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ონომასტიკისათვის. ტაძრები და სახელები. თბილისი: 2010, გვ. 72-88.
4. ბოგვერაძე ა. „სერაპონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღისათვის, მაცნე, 3. 1964, გვ. 50-69.
5. ბოგვერაძე ა. ისევ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღის გამო. საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები. კრ. 5. თბილისი: 1986, გვ. 45-62.
6. ბუკია ნ. ღირსი მამა სერაპიონ ზარზმელი [X საუკუნის მოღვაწის ცხოვრების ერთი ეპიზოდი]. საპატრიარქოს უწყებანი. თბილისი: 2003, 12-21.
7. გოგუაძე ნ. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ტექსტისა და ენის საკითხები. ფილოლოგიური ძიებანი. I. თბილისი: 1964, 7-23.
8. ვაჩნაძე ნ. სამცხის ისტორიული გეოგრაფიისათვის (ბასილი ზარზმელის თხზულების „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ მიხედვით). თბილისი: 1968, გვ. 197-21.

9. **ვაჩნაძე ნ.** ცხოვრება და მოქალაქობად ღმერთ-შემოსილისა ნეტარისა მამისა ჩუენისაჲ სერაპიონისი. ჟურნ. „დიდნი საქმენი“. თბილისი: 2011, გვ. 96-99.
10. **თაყაიშვილი ე.** შენიშვნები ზარზმის ეკლესიისა და მის სიძველეთა შესახებ, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე. I. ტფილისი: 1919, გვ. 105-124.
11. **კაკაბაძე ს.** საისტორიო ძიებანი. ტფილისი: 1924, გვ. 54-55.
12. **კეკელია ი., სიხარულიძე ი., კახაბერ ქეზულაძე.** ჩორჩანის ქვეყანა და გიორგი ჩორჩანელი. წელინდეული. 5. ქუთაისი: 2013, გვ. 352-361.
13. **კეკელიძე კ.** ბასილი ზარზმელი, ცხოვრება სერაპიონ ზარზმელისა. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. 14. თბილისი: 1986, გვ. 48-91.
14. **კეკელიძე კ.** ცხოვრება ღირსისა მიქელ პარეხელისა (მონტაჟი გრიგოლ ხანძთელისა და სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებათა მონაცემებისა). ეტიუდები. XIII. თბილისი: 1974, გვ. 6-10.
15. **კეკელიძე კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი: 1980, გვ. 539.
16. **ლომაშვილი ფ.** თეოლოგიურ-ფილოსოფიური პრობლემები VI-X საუკუნეების ქართულ მწერლობაში. ისტორიის ფილოსოფიის ისტორია: ტ. 3. თბილისი: 2012, გვ. 102-126.
17. **მრევლიშვილი ნ.** აგიოგრაფიული ჟანრის ზოგადი მოდელები და „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“. VIII საერთაშორისო სიმპოზიუმი ლიტმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, ნაციონალური ლიტერატურები და კულტურული გლობალიზაციის პროცესი. თბილისი: 2014, გვ. 204-206.
18. **სილოგავა გ.** საქართველოს ეკლესია IX-XII სს-ში. გულანი. ახალციხე: 2013, გვ. 125-192.
19. **ჩაკვეტაძე ნ.** წმ. სერაპიონ ზარზმელის უცნობი გამოსახულება ზარზმის მონასტრის მთავარ ეკლესიაში. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. 2. თბილისი: 2015, გვ. 95-101.
20. **ჩხარტიშვილი მ.** „მარტვილობა და მოთმინება წმიდის ევსტათი მცხეთელისა“. „ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისა“ (წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა). თბილისი: 1994, გვ. 54-83;
21. **ჭელიძე ე.** როდის დაინერა „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“. საღვთისმეტყველო კრებული, I. თბილისი: 1991, გვ. 188-214.
22. **ხიზანიშვილი ნ.** ორი მიქაელი და პარეხის მონასტერი. III საერთაშორისო კონფერენცია ტაო-კლარჯეთი. თბილისი: 2014. გვ. 61-63.

23. **ჯავახიშვილი ივ.** თხზულებანი 12 ტომად, ტ. VIII (ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა), თბილისი: 1977, გვ. 132-141.
24. **ჯერვალდიე ქ.** ძველი და ახალი აღთქმის ღმერთის იგივეობის საკითხი ბასილი ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“. ბიზანტინოლოგია საქართველოში. თბილისი: 2007, გვ. 549-573.

Nana Mrevlishvili

„The life of Seraphion of Zarzma“ – Structural and Compositional Features

Summary

‘The life of Seraphion of Zarzma’ is one of the outstanding samples of Georgian hagiographic literature. According to some scholars, it must belong to the VI-VII centuries, others consider it a work of the IX-X centuries. It is represented by only one XVI century manuscript and is interesting both linguistically and structurally. We tried to analyze in detail the structural-compositional features of the text and to clarify the issues of its genesis. The research showed that, although the work is a sample of original Georgian literature, it is designed according to the general hagiographical norms and models that are formed within this genre. These norms and models determine not only the type of unified structural-compositional scheme of the work, but also the type of structure of individual characters.

წმინდა ასურელ მამათა „ცხოვრება“ – „წამების“ წიგნები

(ისტორიულ-ფილოლოგიური ექსკურსი)

წმინდა ასურელი მამები, ათცამეტი ასურელი მამა, ცამეტი სირიელი მოღვაწე, სირიელი მამები ჩვენში VI საუკუნეში სირიიდან (შუამდინარეთიდან) მოსულან. მათს სახელთან არის დაკავშირებული საქართველოში სამონასტრო ცხოვრებისა და მისი ორგანიზაციის დამყარება-ჩამოყალიბება, ქართლის ეკლესიის გაძლიერება კერპთაყვანისმცემლობასთან ბრძოლაში, ინტენსიური მისიონერული საქმიანობა, მძლავრი კულტურული კერების შექმნა, ორიგინალური ჰიმნოგრაფიული მწერლობის აღმოცენება, ბერმონაზვნური ცხოვრების მაღლის განვენა და განდევილობის დამკვიდრება. მათ ქართლ-კახეთში დააფუძნეს უძველესი მონასტრები, როგორებიცაა: ზედაზენი, შიომღვიმე, დავითგარეჯა, ნეკრესი, მარტყოფი, ალავერდი, წილკანი, იყალთო, სამთავისი, ულუმბო, ბრეთი, ურბნისი, ხირსა, აგრეთვე, ქაშუეთი და მამადავითი თბილისში, რომელთა დაარსებასაც ტრადიცია დავით გარეჯელს მიაწერს. ასურელ მამათა მოღვაწეობის შედეგად საქართველოში ჩამოყალიბდა მონასტრული ცხოვრების სამივე სახე:

1. მარტყოფლური, ანაქორეტული (მაგ.: მარტყოფი, და, როგორც ჩანს, თვით ზედაზენიც);

2. „ძმობა“, ანუ კინოვია (დავითგარეჯა);

3. ლავრა – ანაქორეტული და კინოვიური ბერმონაზვნობის შერწყმა (მაგალითად, შიომღვიმე) (სირაძე 1992: 34).

წმინდა ასურელ მამათა მოღვაწეობამ ქართული ქრისტიანული კულტურის განვითარებას წარუშლელი კვალი დააჩნია. ასურეთიდან მათ შემოიტანეს ცოდნა მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის შესახებ, მათს სახელთანაა დაკავშირებული „უდაბნოთა შინა ქალაქთა ყოფა“, რაც ხელს უწყობდა საქართველოს უდაბურ მხარეთა სამეურნეო ათვისებასა და მთა-ბარის ეკონომიკურ დაკავშირებას, მღვდელმსახურების ქართულ ენაზე აღსრულებასა

და, შესაბამისად, ქართული სამწერლობო ენის გავრცელების არეალის გაფართოებას. ასურელმა მამებმა პირველებმა დაუდეს სათავე ქართული ფრესკისა და საეკლესიო ხატუნერის დიდ ტრადიციას (ალექსიძე 2003: 120-121).

შუა საუკუნეთა წერილობითი და ზეპირი ტრადიციის თანახმად, სირიიდან მოსულან წმინდა იოანე ზედაზნელი და მისი თორმეტი მოწაფე. ძველთაგანვე არსებობს ორი სხვადასხვა ნუსხა სირიელი მამებისა. მათში მოხსენიებულ მოღვაწეთა რიცხვი ცამეტს აჭარბებს. ასურელ მამათა ჩამონათვალი სხვადასხვაგვარია წმინდა იოანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის „ცხოვრებათა“ ტექსტებში. მათ შორის საერთოა რვა სახელი: შიო მღვიმელი, დავით გარეჯელი, ანტონ მარტყოფელი, იოსებ ალავერდელი, თათა სტეფანწმინდელი, პიროს ბრეთელი, ელია დიაკონი და აბიბოს ნეკრესელი, ხოლო განსხვავებულია ცხრა: თეოდოსიოსი, პიმენი, ნათანი, იოანე, სტეფანე ქიზიყელი, ზენონ იყალთოელი, ისე წილკნელი, ისიდორე სამთავნელი და მიქაელ ულუმბოელი. აქედან გამომდინარე, კ. კეკელიძე დაასკვნიდა, რომ ასურელ მამათა რიცხვი, სულ ცოტა, ჩვიდმეტს მაინც აღწევდა (კეკელიძე 1956: 25).

სინას მთაზე წმინდა ეკატერინეს მონასტრის ახლად აღმოჩენილ ხელნაწერთა ქართულ კოლექციაში გამოვლინდა კრებული (N/Sin-50), რომელიც ასურელ მამათა შესახებ არსებულ ყველა რედაქციაზე უფრო ძველია (X ს.-ის I ნახევარი) და შეიცავს ზოგ ცნობას, რომელსაც შეუძლია გარკვეული სიახლე შეიტანოს სადავო საკითხებში. ამ რედაქციის მიხედვით, ცამეტი ასურელი მამა იოანე ზედაზნელის მეთაურობით საქართველოში ჩამოსულა ქ.ურჭადან (ედესიდან). კრებულში იოანე ზედაზნელის მოწაფეთა შორის დასახელებულნი არიან: შიო, დავით, იოსებ, ზენონ, თევდოსიოს, ეზდერიოს, სოლომოზ, თათა, პრობოზ, ვათა, პიმენ და ნათან. ამგვარად, განსხვავებულ ცხრა სახელს ეს ჩამონათვალი კიდევ ოთხს უმატებს (ესენია: ეზდერიოს // ეზეროზ, სოლომოზ // სომლოზ, პრობოზ, ვათა).

სინური რედაქცია სრული სახით დღემდე არ არის გამოქვეყნებული, ზ. ალექსიძის მიერ ციტირებული ფრაგმენტი კი მანამდე ცნობილ რედაქციებთან შედარებით ბევრ სიახლეს შეიცავს: 1. ზენონი დაემკვიდრა მადალოთს; 2. თევდოსიოსი – ქუაბსა რეხისასა;

3. ეზდერიოსი // ეზეროზ – ჭალაკსა სამთავისისა (შდრ.: ისიდორე სამთავნელი); 4. სოლომოზი // სომლოზ – ქცის; 5. პრობოზი – ბ(ა)რეთს; 6. პიმენი – იყალთოს (შდრ.: ზენონ იყალთოელი); 7. ნათანი – ძეგოს. უცნობია, სად დამკვიდრდნენ თათა და ვათა.

აქამდე ცნობილ რედაქციებთან მხოლოდ სამი თანხვედრა გვაქვს: 1. შიო დაემკვიდრა მღვიმეს; 2. დავითი – გარერჩას; 3. იოსები – ალავერდს. გარდა ამისა, სინურ ფრაგმენტში, საერთოდ, არ იხსენიება ანტონ მარტყოფელი, ხოლო ცოდნა მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის შესახებ თან ჩამოიტანეს ეზდერიოზ სამთავნელმა და თეოდოსიოს მრეხელმა (ალექსიძე 2000: 12-14).

წმინდა ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დრო

ერთი შეხედულების მიხედვით, წმინდა იოანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები 501 წელს მოვიდნენ საქართველოში. არსებობს მეორე ვარაუდიც, რომლის თანახმად, ისინი VI საუკუნეში სხვადასხვა დროს ჩამოსულან და მხოლოდ შემდეგში გაერთიანებულან. კერძოდ, 520 წელს პირველი დავით გარეჯელი მოსულა (შესაძლოა, ლუკიანესთან და დოდოსთან ერთად); 543 წელს მეორე ნაკადი შემოვიდა წმინდა იოანე ზედაზნელის მეთაურობით – შიო მღვიმელი, ისე წილკნელი, ისიდორე სამთავნელი, იოსებ ალავერდელი, ზენონ იყალთოელი, თადეოზ (თათა) სტეფანწმინდელი; 545 წელს ჩამოსულა ანტონ მარტყოფელი, უკანასკნელად კი, 571 წელს – აბიბოს ნეკრესელი.

მკვლევართა უმრავლესობა წმიდა ასურელ მამათა საქართველოში VI საუკუნის შუა ხანებში ჩამოსვლას უჭერს მხარს. 550 წლით ათარიღებს მათს ქართლში მოსვლას მარი ბროსე (ბროსე 1850:), დ. ჩუბინაშვილის აზრით, წმინდა მამები 553 წელს მოდიან ასურეთიდან (ჩუბინაშვილი 1863: 168), მ. საბინინის მიხედვით – VI საუკუნის 50-იან წლებში (საბინინი 1877: 102), ამავე პოზიცი-აზეა თ. ჟორდანიაც, 541-557 წწ. (ჟორდანი 1892: 54), მ. თამარაშვილი, ძირითადად, მაინც 551-557 წლებს ასახელებს (თამარაშვილი 1995: 256), გ. ჩუბინაშვილის აზრით, ასურელი მამები VI საუკუნის 50-იან წლებში ჩამოსულან (ჩუბინაშვილი 1970: 80), დ. ჯა-

ნაშვილი 555-570 წლებს მიიჩნევს (ჯანაშვილი 1914: 20), ივ. ჯავახიშვილი – VI საუკუნის შუა წლებს (ჯავახიშვილი 1979: 409), ს. კაკაბაძე – VI საუკუნის დასაწყისს (კაკაბაძე 1928: 16). სრულიად განსხვავებული აზრი გამოთქვა პლ. იოსელიანმა, მან ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დრო მეხუთე საუკუნით დაათარილა (იოსელიანი 1843: 37). ეს შეხედულება გაიზიარეს მ. ცაგარელმა (ცაგარელი 1848: 5) და ა. მურავიოვმა (მურავიოვი 1848: 256). საქართველოში მეხუთე საუკუნეში მოსულებად მიიჩნევს მ. თარხნიშვილიც (თარხნიშვილი 1994: 52) და გრ. ფერაძეც (ფერაძე 2006: 45). შ. ნუცუბიძის მიხედვით, ასურელი მამები, როგორც სირიის ქართული ნეოპლატონური სკოლის წარმომადგენლები, ბიზანტიაში ანტიკური ფილოსოფიის დევნის შედეგად მოდიან 529 წლის შემდეგ (ნუცუბიძე 1956: 134), რ. სირაძე კი სპარსთა მიერ ქართლში მეფობის გაუქმების შემდეგ, 537 წ. ვარაუდობს მათი მოღვაწეობის დაწყებას (სირაძე 1992: 35), ვ. გოილაძემ ამ მოვლენის თარიღად 534 წელი მიიჩნია (გოილაძე 2002: 153), მიტროპოლიტმა ანანია ჯაფარიძემ – VI საუკუნის 40-იანი წლები (ჯაფარიძე 1996: 388), დ. მერკვილაძემ კი – VI საუკუნის 30-იანი წლების დასასრული და 40-იანი წლების დასაწყისი (მერკვილაძე 2006: 73).

მეუდაბნოეთა წინამძღვარი იოანე ზედაზნელი „იყო ქუეყანით შუამდინარით კერძოთაგან ანტიოქიისათა“. მისი ერთ-ერთი მონაწილე, ანტონ მარტყოფელი, კი თავდაპირველად შუამდინარეთის ქალაქ ედესაში მოღვაწეობდა. აქედან გამომდინარე, კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ ასურელი მამები სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ადგილიდან მოვიდნენ ქართლში (კეკელიძე 1956: 25). „მოქცევა ქართლისაჲს“ ქრონიკა ამ ფაქტს ქართლის მოქცევიდან მეორასე წლით ათარიღებს, ქართლის ცხოვრება – 559 წლით (ქართლის ცხოვრება 1955: 207 (სქოლიო 5)). ორივე ძეგლი, ასურელ მამათა აგიოგრაფიული ციკლის მსგავსად, ამ ფაქტს ფარსმანის მეფობისა და ევლავიოსის კათალიკოსობის დროს უკავშირებს.

აღნიშნული მონაცემების დაზუსტება კ. კეკელიძემ იმ ისტორიულ პირთა ქრონოლოგიის გათვალისწინებით სცადა, რომლებიც აგიოგრაფიულ ციკლში არიან ნახსენები: 518 წ. – იერუსალიმის პატრიარქ ელიას (494-516 წწ.) გარდაცვალება, 541 წ. – სვიმეონ საკვირველმოქმედის თონეში ჩაჯდომა, 544 წლის

ზაფხული – ხოსრო I-ის მიერ ქალაქ ედესის გარემოცვა. ამ მონაცემებზე დაყრდნობით მეცნიერი დაასკვნის:

1. ქართლში ყველაზე ადრე – 520 წელს დავით გარეჯელი მოვიდა, რადგან მას იერუსალიმი მოუხილავს ელია პატრიარქის დროს (კეკელიძე 1956: 35-36);

2. სირიელ მამათა მეორე ჯგუფი (სულ 6 მამა: შიო მღვიმელი, ისე წილკნელი, ისიდორე სამთავნელი, იოსებ ალავერდელი, ზენონ იყალთოელი და თათა იოანე ზედაზნელის მეთაურობით ქართლში 543 წელს მოვიდა, სვიმეონის თონეში ჩაჯდომიდან (541 წ.) ორი წლის შემდეგ (კეკელიძე 1956: 37– 38): „ამათ ჟამთა შინა აღსრულ იყო დიდი მნათობი სვიმეონ საკვირველთმოქმედი მთასა საკვირველსა, გარნა არა და სუეტსაცა ზედა, არამედ თორნესა შინა მჯდომარე იყო. და ნეტარმან იოვანე და მონაფეთა მისთა იხილეს იგი და ლოცვა მისი მოილეს და ესრეთ წარემართნეს გზასა ქართლად მიმყვანებელსა“ (აბულაძე 1955: 81);

3. შემდგომ – 545 წელს ქართლში მოსულა ანტონ მარტყოფელი, რომელმაც ქ. ედესა დატოვა ხოსრო I-ის გარემოცვის (544 წლის ზაფხულის) შემდეგ (კეკელიძე 1956: 38): „შემდგომად უკანასკნელთა ჟამთა, ხუასრო სპარსთა მეფე მოადგა ედესია ქალაქსა და იწყო თხრა ქუეშე ზღუდესა და ენება, რათა ეგრეთ შევიდენ, რომელ ვერ აგრძნან, თუ ბრძავსო“ (ძეგლები 1968: 394);

4. კ. კეკელიძის აზრით, ქართლში ყველაზე გვიან – 571 წელს მოვიდა აბიბოს ნეკრესელი. ის გარდაიცვალა სპარსელების ქართლიდან განდევნის წინ, 590 წელს. აბიბოსი უნდა იყოს მსხვერპლი 571 წლის დევნილობისა და მისი ქართლში მოსვლაც ამ მიზეზით უნდა ყოფილიყო გამონვეული (კეკელიძე 1956: 39-40).

როგორც ვ. გოილაძემ გაარკვია, ანტიოქიაში ვერ ვიგულისხმებთ სირიის ზღვისპირეთში, მდინარე ორონტზე, მდებარე ქალაქს, რადგან ის მოშორებულია არა მარტო ედესას, არამედ – შუამდინარეთსაც. ანტიოქიის სახელით შუამდინარეთში ორი ქალაქი იყო ცნობილი: ერთი ირანში, მდინარე მიგდონზე (იგივე ნისიბინი, ახლანდელი ნუსაიბინი თურქეთ-სირიის საზღვარზე თურქეთში) და მეორე ბიზანტიაში – ურჰა (იგივე ედესა). ამ ორი ქალაქიდან (ანტიოქია-ნისიბინი და ანტიოქია-ედესა) ასურელი მამების

თავდაპირველ სამოღვაწეო ადგილად ვ. გოილაძემ ანტიოქია-ედესა მიიჩნია, რითაც ანტონ მარტყოფელისა და იოანე ზედაზნელის სხვა მოწაფეების ცხოვრების პირველი პერიოდი დაუკავშირდა ერთსა და იმავე ქალაქს (გოილაძე 2002: 139-144). მისი აზრით, კ. კეკელიძის დათარიღებაში სარწმუნო მხოლოდ ის არის, რომ ანტონ მარტყოფელი 544 წელს მოვიდა ქართლში. სხვა ასურელი მამები კი, მათ შორის დავითი და აბიბოსი (ანტონის გარდა), დაახლოებით 534 წლის ახლო ხანაში მოვიდნენ ქართლში მეფე ფარსმან სხვა-ისა (525-535 წწ.) და კათალიკოს ევლავიოსის დროს. მათი მოსვლიდან ცოტა ხნის შემდეგ ევლავიოს კათალიკოსმა ისე წილკნის ეპისკოპოსად დაადგინა, ხოლო აბიბოსი – ნეკრესის ეპისკოპოსად. ირანელი მარზაპნის ბრძანებით, აბიბოსი აწამეს 537-555 წლებს შორის (გოილაძე 2002: 158). განსხვავებულ დათარიღებას, VI საუკუნის 60-იან წლებს, გვთავაზობს, აგრეთვე, დ. მერკვილაძე (მერკვილაძე 2006: 91).

წმინდა ასურელ მამათა აღმსარებლობა

ქართული აგიოგრაფია წმინდა ასურელი მამების ქართლში გამომგზავრების მიზნად ასკეტური, განმარტოებული სულიერი ცხოვრებისაკენ სწრაფვას მიიჩნევს, თანაც საგანგებოდაა აქცენტირებული მათი სულიწმიდის წინამძღვრობით ჩამობრძანება: „წინამძღვრებითა სულისა წმიდისადათა მოიწია ქუეყანასა ქართლისასა“. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ საქართველოში ქრისტიანობა „ახალწერგი“ იყო და მას განმტკიცება სჭირდებოდა.

როგორც ცნობილია, ასურელ მამათა აღმსარებლობაში პირველად ნ. მარი დაეჭვდა, რომელმაც შესაძლებლად მიიჩნია მათი ნესტორიანობა (მარი 1906: 3), მოგვიანებით ამავე პოზიციაზე დადგა პ. ინგოროყვაც (ინგოროყვა 1939: 163), აკად. კორნელი კეკელიძემ წმიდა ასურელ მამათა გამომგზავრება დაუკავშირა იმ დევნა-შევიწროებას, რომელსაც მონოფიზიტები განიცდიდნენ VI საუკუნის სირიაში, ამიტომ, მეცნიერის აზრით, მათი ჩამოსვლის მიზანი იყო თავის გადარჩენა მონოფიზიტთა სასტიკი დევნისაგან, რადგან ასურელი მამები თავადაც მონოფიზიტები იყვნენ

და სირიაში აღარ გაედლებოდათო (კეკელიძე 1956: 41). ასურელ მამათა მონოფიზიტობას, კ. კეკელიძის გარდა, ვარაუდობდნენ ს. კაკაბაძე (კაკაბაძე 1928: 17), ლ. მენაბდე (მენაბდე 1949: 46), ლ. მელიქსეთ-ბეგი (მელიქსეთ-ბეგი 1959: 211), შ. ამირანაშვილი (ამირანაშვილი 1944: 126). მეორე თვალსაზრისის მიხედვით, ასურელი მამები დიოფიზიტები უნდა ყოფილიყვნენ და სწორედ ქალკედონელთა პოზიციების განსამტკიცებლად გამოემგზავრნენ ქართლში ივ. ჯავახიშვილი (ჯავახიშვილი 1979: 411), გრ. ფერაძე (ფერაძე 1927: 38), მ. ჯანაშვილი (ჯანაშვილი 1990: 49), თ. ჟორდანიას (ჟორდანიას 1892: 54), ზ. ალექსიძე (ალექსიძე 2003: 121), რ. სირაძე (სირაძე 1992: 33), ვ. გოილაძე (გოილაძე 1992: 198), დ. მერკვილაძე (მერკვილაძე 2006: 155), ს. მეტრეველი (მეტრეველი 2008: 239-240). შ. ნუცუბიძე ასურელ მამებს წმინდა პეტრე იბერის მიერ სირიაში დაფუძნებულ ქართულ კოლონიას უკავშირებდა და, მისი აზრით, „ქრისტოლოგი-ნეოპლატონიკოსი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო არც დიოფიზიტი, არც მონოფიზიტი“ (ნუცუბიძე 1956: 132), თ. მაგალობლიშვილი ასურელ მამებს მართლმადიდებლობისაკენ გადახრილ ნესტორიანელებად მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ ამგვარი იდეოლოგიური მიმართულების მიმდევრები იმავე პერიოდში მივიდნენ სომხეთსა და ალბანეთშიც. ამ მიმდინარეობის წარმომადგენლები მრავლად ყოფილან ანტიოქია-ნიზიზინის სკოლაში, რომელთა წინამძღვარი ყოფილა ჰენან ადიაბენელი (მაგალობლიშვილი 2003: 339). საქართველოს ეკლესიას კი ასურელ მამების მართლმადიდებლობაში ეჭვი არასდროს შეუტანია. ეკლესიის პოზიციას კარგად გამოხატავს ა. ჯაფარიძის ნაშრომი „საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია“, რომელშიც, კერძოდ, აღნიშნულია: „თუ შევადარებთ ერთმანეთს იმ მდგომარეობას, რომელშიც იმყოფებოდა ქართული ეკლესია ასურელი მამების ჩამოსვლისას იმ მდგომარეობასთან, რომელშიც იმყოფებოდა მათი მოღვაწეობის დასასრულს, დავრწმუნდებით, რომ ისინი მონოფიზიტურ მიმდინარეობას ებრძოდნენ და გაიმარ-ჯვეს კიდევ მასზე“ (ჯაფარიძე 1998: 218-219).

წმიდა ასურელ მამათა წარმომავლობა

იყვნენ თუ არა სირიელი მამები ეროვნებით ქართველები? ამ საკითხის ირგვლივაც არაერთგვაროვანი შეხედულება არსებობს. დ. ჩუბინიშვილი, მ. ჯანაშვილი, დ. ბაქრაძე, ა. ხახანაშვილი, შ. ნუცუბიძე, კ. კეკელიძე, ლ. მენაბდე, შ. ნუცუბიძე, ვ. გოილაძე, რ. თვარაძე... ფიქრობენ, რომ სირიიდან მოსული მოღვაწენი ეროვნებით ქართველები უნდა ყოფილიყვნენ. უფრო კონკრეტულად: დ. ჩუბინაშვილის აზრით, ასურელი მამები „არ იყვნენ მესოპოტამიელი, არამედ – კაპადოკიელი“ (ჩუბინაშვილი 1877: 9). მათი ქართველობა უეჭველ ფაქტად მიაჩნდა მ. ჯანაშვილსაც (ჯანაშვილი 1990: 44). კალისტრატე ცინცაძემ ისინი აღმოსავლეთის ქართული დასახლებების მკვიდრ ქართველებად ჩათვალა (მერკვილაძე 2006: 161), კირიონ ეპისკოპოსი უფრო შორს წავიდა და საკითხი ასე დააყენა: მართებულია, სირიელ მოღვაწეებს კაპადოკიელი მამები ეწოდოს და არა ასურელები (იქვე: 161), იაკობ გოგებაშვილიც კაპადოკიელებად მიიჩნევს (გოგებაშვილი 1901: 55), ა. ხახანაშვილი პირდაპირ აცხადებს, რომ სირიად შემდგომში იწოდა კაპადოკიო (მერკვილაძე 2006: 162). ი. ფერაძის აზრით, კაპადოკიას ბერძნები ასურეთს უწოდებდნენ, კაპადოკიაში კი მებრელები და ჭანები ცხოვრობდნენ (ფერაძე 1903: 117). დ. ჯანაშვილის შეხედულებით, ასურელი მამები, ყველანი, ქართველები – ლაზები იყვნენ (ჯანაშვილი 1914: 19), შ. ნუცუბიძე კი მათ უწოდებს ქართველებს სირიიდან, პეტრე იბერის მიერ სირიაში დაარსებული რელიგიურ-ფილოსიფიური სკოლის წარმომადგენლებს (ნუცუბიძე 1956: 126). ვ. გოილაძე ქალაქ ედესიდან წამოსულ ქართველ მონაზვნებად მიიჩნევს (გოილაძე 1992: 199). კ. კეკელიძეს ასურელ მამათა ქართველობის დასადასტურებლად შემდეგი ფაქტები მოჰყავდა:

1. „ცხოვრების“ მიხედვით, იოანემ ქართლში მოსვლისთანავე კათალიკოს ევლავიოსს ქართულად დაუწყო საუბარი, რითაც, მეცნიერის თქმით, „მოხდა ის, რაც უნდა მომხდარიყო, ქართველი ქართულად გამოელაპარაკა ქართველს“; 2. სირიიდან მოსული მამები იმიტომ გაიფანტნენ ქართლისა და კახეთის სხვადასხვა მხარეში, რომ წარმოშობითაც იქაური იყვნენ (კეკელიძე 1956: 42). კ. კეკელიძეს სრულიად ეთანხმება ლ. მენაბდე (მენაბდე 1949: 64).

ასურელ მამათა ქართველობაში ეჭვი პირველად მ. კელენჯერიძემ შეიტანა: „მამების ასურელობას მეტი საბუთი აქვს, ვიდრე მათ ქართველობას“ (კელენჯერიძე 1918: 43), ხოლო ივ. ჯავახიშვილი ასურელ მამათა ქართველობას უსაფუძვლო ჰიპოთეზას უწოდებდა (ჯავახიშვილი 1979: 415). კ. კეკელიძის პოზიცია გააკრიტიკა გ. ფერაძემ (ფერაძე 1927: 40).

მ. თარხნიშვილს (მერკვილაძე 2006: 167), შ. ამირანაშვილსა (ამირანაშვილი 1944: 158) და ს. კაკაბაძეს (კაკაბაძე 1928: 16) შესაძლებლად მიაჩნდათ ზოგიერთი მათგანის ქართველობა, მიტროპოლიტ ა. ჯაფარიძეს კი ეჭვი ეპარება და დასძენს: „ქართული ენის წინა პლანზე წამოწევა და მისთვის განსაკუთრებული ყურადღების მიქცევა გამოწვეული უნდა ყოფილიყო არა ეროვნული, არამედ სარწმუნოებრივი მოსაზრებით“ (ჯაფარიძე 1996: 391). დ. მერკვილაძე ვრცლად მიმოიხილავს აღნიშნულ საკითხს და ასეთ დასკვნას გვთავაზობს: „ასურელ მამათა“ სახელით ცნობილი ეს სასულიერო მოღვაწენი, მართლაც, სირიელები ყოფილან“ (მერკვილაძე 2006: 181). ეს უკანასკნელი შეხედულება ახალი ტექსტოლოგიური მასალით გაამყარა ზ. ალექსიძემ, რომელმაც ბოლოს ღმოჩენილი N/Sin-50 ხელნაწერის მიხედვით (წმინდა ასურელ მამათა ცხოვრების ყველა რედაქციასა და ხელნაწერზე ადრინდელი) დაადასტურა, რომ მოსაზრებები ასურელ მამათა ქართველობის შესახებ არ დასტურდება, პირიქით, ტექსტში გარკვევით არის საუბარი მათი ასურელობის შესახებ (ალექსიძე 2016: 39).

ამ საკითხის გადასაჭრელად აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ აგიოგრაფიული ლიტერატურის ტრადიცია, რომ საეკლესიო მწერლობის ეს დარგი არ არის მხატვრული გამონაგონი, მითი თუ ლეგენდა; რომ აგიოგრაფია „ჭეშმარიტ და უტყუელ“ ფაქტებს ასახავს. თუმცა, წინააღმდეგობა გადალახული არ არის: ერთი მხრივ, ყურადსაღებია ბოლოდროინდელი კვლევები და ახალი არგუმენტები, მაგრამ პასუხგაუცემელი რჩება შეკითხვები:

- წმინდა იოანე ზედაზნელის მსგავსად, ქართულ ენაზე სულიწმინდის მადლით ხომ არ ამეტყველდნენ დანარჩენი მამებიც. თუ იოანე ზედაზნელი (და არამხოლოდ ის) ცხოველებს, მაგალითად დათვს, ელაპარაკება და „მფრინველნი ცისანი და ქუენარ-

მავალნი ენასა მისსა დაამორჩილნა“, მაშინ რა გასაკვირია, ქართულ ენაზე მათი ამეტყველება?! (ან, თავისთავად, ეს მოცემულობა რამდენად ექვემდებარება განსჯა-განჩხრეკას);

- ასურელი მამები თარჯიმნის გარეშე როგორ ამყარებენ ურთიერთობას კათალიკოსთან, ერთმანეთთან, ადგილობრივ მცხოვრებლებთან;

- რამდენად სარწმუნოა ცნობა, რომ აქ ჩამოსვლის შემდეგ იწყებენ ქართული ენის შესწავლას და მერე გადაწყვეტენ მისიონერულ მოღვაწეობას. ქრისტიანული სარწმუნოების ქადაგება-განმტკიცება უცხო ენაზე ხომ სრულიად წარმოუდგენელია;

- წმინდა შიო მღვიმელის სახელს უკავშირდება ორიგინალური ქართული ჰიმნოგრაფიის დასაწყისი და, რ. თვარაძის თქმისა არ იყოს, დიდად საეჭვოა, რომ უცხოელს, არაქართველს ქართულად ჰიმნთა შეთხზვა დაენყო (თვარაძე 2001: 62).

მასალები გიგლიოგრაფიისათვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. **ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები**, გამოსცა **ს. კაკაბაძემ**, საისტორიო კრებულის ნ. I-ის დამატება. ტფილისი: 1928, გვ. 1-18.
2. **ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები**, ტექსტები გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა **ილ. აბულაძემ**. თბილისი: 1955, გვ. VII-XXXII.
3. **ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები**, ტექსტები გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა **ილ. აბულაძემ**. თბილისი: 1955, გვ. 2-68 (სამივე რედაქცია).
4. **საქართველოს სამოთხე**, გამოცემული **გობრონ პავლეს ძე საბინინის** მიერ. პეტერბურლი: 1882, გვ. 193-208 (მეტაფრასული რედაქცია).
5. **ქართლის ცხოვრება**, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით **ს. ყაუხჩიშვილის** მიერ, I. თბილისი: 1955.
6. **ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები**. ორიგინალური ტექსტები და ახალი ქართული თარგმანები. ტ. 3, რედაქტორი ლევან აბაშიძე. თბილისი: 2008. გვ. 19-152.

7. **ჩუბინაშვილი დ.** ქართული ქრესტომათია ნ. I, სანკტ-პეტერბურგი, 1863.
8. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**, I, III, IV, VI. თბილისი: 1964, 1971, 1968, 1980.
9. **ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია**, I, შეგენილი **სოლ. ყუბანეიშვილის** მიერ, თბილისი: 1946, გვ. 157-159 (მოკლე რედაქცია. ტექსტი შემოკლებულია).

ბ) ლიტერატურა:

1. **აბრამიშვილი გ.** ატენის სიონის რელიეფი (დავით გარეჯელის ცხოვრების სიუჟეტი). ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, №9, 1965, გვ. 66-71.
2. **აბულაძე ი.** ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1955.
3. **აბუსერისძე ტბელი**, თხზულებანი. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ნ. გოგუაძემ, მ. ქავთარიამ და რ. ჩაგუნავამ. ბათუმი: გამომცემლობა „აჭარა“, 1998.
4. **ალექსიძე ზ.** მანდილიონი და კერამიონი ძველ ქართულ მწერლობაში, ჟურნალი აკადემია, № 1. 2000, გვ. 9-16.
5. **ალექსიძე ზ.** სინური ხელნაწერი ასურელ მამათა შესახებ. ნათელი ქრისტესი, წიგნი I. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003. გვ. 118-121.
6. **ალექსიძე ზ.** ასურელ მამათა წარმომავლობა. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები / საქართველოს საპატრიარქო. თბილისი: 2016. № 2, გვ. 27-42.
7. **ამირანაშვილი შ.** ქართული ხელოვნების ისტორია, I. თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1944.
8. **ასურელი მამები** აღმოსავლურ და დასავლურ საეკლესიო ტრადიციებში. საქ. საპატრიარქო, კათოლიკე ეკლესია საქართველოში, ილია ჭავჭავაძის სახელმწ. უნივერსიტეტი, სიმპოზიუმის "ასურელი მამები დასავლურ და აღმოსავლურ ტრადიციებში" მასალები. თბილისი: 2009.
9. **ასურელი მამები** / შემდგ. სოფიო თავაძე; [იბეჭდება სრ. საქ. კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით]. თბილისი: პალიტრა, 2013.
10. **ბაკაშვილი გ.** ქართულ-ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის ურთიერთიმართება და ძირითადი თავისებურებანი, ძველი ქართული ლიტერატურა (XI-XVIII), თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1977.

11. **ბარამიძე რ.** ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან. თბილისი: გამომცემლობა „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1966.
12. **ბეჟანიშვილი ნ.** ნეკრესი და ნეკრესელები, თბილისი: გამომცემლობა „გულანი“, 1993;
13. **გაბიაშვილი ე.** ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე. წ. არქეტექების ურთიერთიმართებისათვის, ჟურნალი მაცნე, № 4. ელს, 1982, გვ. 61-67.
14. **გაბიაშვილი ე.** ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია. ტომი 1. თბილისი: საქართველოს მაცნე, 2010, გვ. 277-281.
15. **გაბიაშვილი ე.** შრომები, III. ნარკვევები, სამეცნიერო წერილები, საენციკლოპედიო სტატიები... თბილისი: საქართველოს მაცნე, 2011, გვ. 83-138.
16. **გაბრიელაშვილი ლ.** სიმბოლოთა პარადიგმები ასურელ მამათა ცხოვრება-წამებებში: დისერტაცია, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2010.
17. **გაფრინდაშვილი გ.** სამონაზვნო მოძრაობა საქართველოში, „ძეგლის მეგობარი“, 1988, №2, გვ. 5-11.
18. **გაფრინდაშვილი ქ.** ადამიანის იდეალი „დავით გარეჯელის ცხოვრების“ მიხედვით, ჟ. მაცნე, ელს, № 3, 1981, გვ. 58-63.
19. **გოგებაშვილი ი.** წმინდა გუნდი ცამეტთა კაპადოკიელთა მამათა, ჯე-ჯილი №2, 1901, გვ. 55-60.
20. **გოილაძე ვ.** საიდან და როდის მოვიდნენ სირიელი მამები საქართველოში, ჟურნალი „მნათობი“, № 5-6, 1992, გვ. 192-200.
21. **გოილაძე ვ.** ასურელ მამათა სამშობლო და საქართველო. თბილისი: ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2002.
22. **გუნია ი.** მცხეთა-თბილისის ეპარქიის ტაძრები. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2002.
23. **დავით გარეჯი.** განთავსებულია 2003 წლიდან, მის., <http://www.orthodoxy.ge/eklesiebi/gareji/gareji.htm>.
24. **ეპისკოპოსი კირიონი.** ღირსი სტეფანე და მის მიერ დაარსებული ხირსის მონასტერი, თბილისი: 1998.
25. **თამარაშვილი მ.** ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. ქართული ეკლესიის ისტორია, მასალები და გამოკვლევები, 3. თბილისი: გამომცემლობა „კანდელი“, 1995.
26. **თარხნიშვილი მ.** წერილები, ქართული ეკლესიის ისტორია, მასალები და გამოკვლევები, I. თბილისი: გამომცემლობა „კანდელი“, 1994.

27. **თარხნიშვილი მ.** საქართველოს ეკლესიის ისტორია I-VII საუკუნეებში, ხელნაწერი, Q-1486.
28. **თარხნიშვილი მ.** ქართველი ბერების ცხოვრებიდან, ქართული ეკლესიის ისტორია, მასალები და გამოკვლევები, 1. თბილისი: 1994, გვ. 52-53.
29. **თვარაძე რ.** თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1985, გვ. 150-170.
30. **თვარაძე რ.** ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“, 2001, გვ. 59-65.
31. **ინგოროყვა პ.** ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, წერილი მეორე. ჟურნალი „მნათობი“, №2, 1939, გვ. 141-173.
32. **იყალთო (ძეგლი),** ქართული ვიკიპედია, განთავსებულია 26 ივნისიდან, მის. <http://ka.wikipedia.org/wiki/iyalTo>.
33. **კაკაბაძე ს.** ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, საისტორიო კრებული წიგნი I-ის დამატება. თბილისი: გამომცემლობა „პოლიგრაფი“, 1928.
34. **კელენჯერიძე მ.** საქართველოს საკათალიკო ეკლესიის მოკლე ისტორია. ქუთაისი: მთავრნიშვილის გამომცემა, 1918.
35. **კეკელიძე კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I. თბილისი: 1980, გვ. 157-163; 533-538.
36. **კეკელიძე კ.** საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1956, გვ. 19-50.
37. **კიპარიძე ტ.** ულუმბოს ძეგლის შესწავლისთვის, ჟურნალი „ძეგლის მეგობარი“, №35, 1974, გვ. 36-47.
38. **მადლის ქვა.** განთავსებულია 2003 წლიდან, მისამართი <http://publish.dlf.ge/vaxtangvi/davitgarejeli/>;
39. **მათითაშვილი შ.** ქართული ბერმონაზვნობა V-VIII საუკუნეებში: სირიელი მამები. სამი საუნჯე: სამეცნიერო-საზოგადოებრივი ჟურნალი. თბილისი: 2012, გვ. 216-230.
40. **მარგველაშვილი პ.** სტეფანწმინდის სამონასტრო კომპლექსის ისტორიისათვის, ჟურნალი მეცნიერება და ტექნიკა. 1981, გვ. 34-36.
41. **მგალობლაშვილი თ.** IV-X საუკუნეების საქართველოში მიმდინარე რელიგიური პროცესები, „მრავალთავი“, XIX. 2003, გვ. 331-342.
42. **მელიქსეთ-ბეგი ლ.** დავით უძლეველი და დავით გარესჯელი, საიუბილეო კრებული საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს,

- მეცნიერების დამსახურებულ მოღვაწეს პროფესორ კ.კეკელიძეს დაბადების 80 წლისთავზე. თბილისი, 1959. გვ. 197-231.
43. **მენაბდე ლ.** ასურელ მამათა ცხოვრებისათვის (საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწერი), თბილისი: 1949, misamarTi: http://digitallibrary.tsu.ge/book/!2016/!Dis/n118/menabde_asurel_disertacia/mobile/html5forpe.html?fbclid=IwAR2C_E9DRnncVhbPaWLARCPmJSMYhEaOxOa-6xfQ8C-zO5mrpKJYmibS-T-8.
 44. **მენაბდე ლ., ანდლულაძე ნ., გოგიბედაშვილი ნ.** ზედაზნის მონასტერი, განთავსებულია 2003 წლიდან, მის., <http://publish.dlf.ge/vaxtangvi/asurelimamebi/kvaldakval.htm>;
 45. **მერკვილაძე დ.** ასურელი მამები და მეუდაბნოეობა. თბილისი: უნივერსალი, 2005.
 46. **მერკვილაძე დ.** ასურელი მამები (VI ს-ის სირიელი სასულიერო მოღვაწენი საქართველოში), I. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2006;
 47. **მეტრეველი ს.** ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2008, გვ. 187-277.
 48. **მეტრეველი ს.** წმიდა ასურელ მამათა წამება-ცხოვრებანი, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2010.
 49. **მღვდელმონაზონი კალისტრატე.** წმიდა დავით გარესჯელის უდაბნო, განთავსებულია 2003 წლიდან, მის., <http://publish.dlf.ge/vaxtangvi/asurelimamebi/kvaldakval.htm>;
 50. **ნუცუბიძე შ.** ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I. თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1956, გვ. 263-274; 470-471.
 51. **ჟორდანიას თ.** ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, I. ტფილისი: შარაძის სტამბა, 1892.
 52. **სამთავისი (ტაძარი),** ქართული ვიკიპედია, განთავსებულია 12 ნოემბრიდან, მის., [http://ka.wikipedia.org/wiki/samTavisi_\(taZari\)](http://ka.wikipedia.org/wiki/samTavisi_(taZari)).
 53. **საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა.** ტ. V, თბილისი: ქართული ენციკლოპედიის გამომცემლობა, 1990.
 54. **საძაგლიშვილი კ.** ეპისკოპოსი. ქართული ბერმონაზვნობის და მონასტრების ღვაწლი დედა ეკლესიის და საზოგადოების წინაშე, თარგმნა მარიამ ნიაურმა. მაყვლოვანი: სამთავროს წმიდა ნინოს დედათა მონასტრის პერიოდული გამოცემა. მცხეთა: 2010. 5 ივნისი, #1, გვ. 39-43.
 55. **სინას მთაზე წმ. ეკატერინეს მონასტერში 1975 წელს აღმოჩენილ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, შეადგინეს ზ. ალექსიძემ, მ. შანიძემ, ლ. ხევსურიაშმა და მ. ქავთარიამ,** ათენი: 2005.

56. **ფერაძე გრ.** ბერმონაზვნობის დასაწყისი საქართველოში, თამარ ჭუმბურიძის გამოკვლევითა და რედაქციით, თბილისი: 2006. გვ. 41-96.
57. **ფერაძე ი.** საქართველოს საეკლესიო ისტორია. ჟურნალი „მოგზაური“, №3-4, გვ. II, 1903, გვ. 101-124.
58. **ქართული მწერლობა.** ლექსიკონი-ცნობარი, თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1984. გვ. 30-36.
59. **ჩხარტიშვილი მ.** ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი (IV-VII სს ისტორიის ამსახველი ძეგლები), სადოქტორო დისერტაცია (ხელნაწერი), თბილისი, 1996, გვ. 122-156.
60. **ცინცაძე კალისტრატე.** ქვაშვეთის წმიდის გიორგის ეკლესია ტფილისში. გამოსაცემად მოამზადა, ბილოსიტყვა და საძიებელი დაურთო **მ. ქაჯთარიამ**, თბილისი: გამომცემლობა „კანდელი“, 1994.
61. **წერეთელი ლ.** შიოს მარანი, ქართული ფოლკლორი 4 (XX), 2008, გვ. 58-61.
62. **წერეთელი ლ.** ესე არს ნათესავი ქართველთაი, ასურელი მამების ცხოვრებათა სახისმეტყველების პარადიგმები, ლიტერატურული ძიებანი, XXVIII, 2007. გვ. 52-66.
63. **წმინდანთა ცხოვრება.** წიგნი I, II, წიგნის შედგენაზე მუშაობდნენ: **დეკანოზი ზაქარია მაჩიტაძე, მანანა ბუკია, მაკა ბულია**, თბილისი: ბონდო მაცაბერიძის გამომცემლობა, 2003.
64. **ხალვაში რ.** ცამეტი ასურელი მამის ჰაგიოგრაფიული ციკლი VII-XVIII სს., სამეცნიერო კონფერენცია „ანდრია პირველწოდებულის გზით“ (მასალები), სხალთის ეპარქია, 2008, გვ. 55-57.
65. **ხირსის მამათა მონასტერი.** განთავსებულია 2003 წლიდან, მის., <http://www.orthodoxy.ge/eklesiebi/khirs/khirs.htm>;
66. **ხოფერია ლ.** იოსებ ალავერდელი, მის., http://images.google.ge/imgres?imgurl=http://qim.ge/portretebi%2520statiebistvis/228rwm.%2520wm.%2520abibos%2520nekreseli,%2520TaTe%2520mamebeli,%2520isisdo re%2520samTavneli,migel%2520ulumboelei.jpg&imgrefurl=http://qim.ge/abibos%2520nekreseli.1.html&usq=__r3vtfh2sTw0cqXr5PC5-6lYISlk=&h=464&w=300&sz=33&hl=ka&start=11&itbs=1&tbnid=PGX-Q-Ugqr2MuM:&tbnh=128&tbnw=83&prev=/images%3Fq%3D%25E1%2583%2590%25E1%2583%2591%25E1%2583%2598%25E1%2583%2591%25E1%2583%259D%25E1%2583%25A1%2B%25E1%2583%259C%25E1%2583%2594%25E1%2583%2599%25E1%2583%25A0%25E1%2583%2594%25E1%2583%25A1%25E1%2583%2594%25E1%2583%259A%25E1%2583%2598%26hl%3Dka%26sa%3DG%26gbv%3D2%26tbs%3Disch:1;

67. **ჯავახიშვილი ი.** ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979, გვ. 302-323.
68. **ჯავახიშვილი ი.** ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V-VIII სს.), თბილისი: თორმეტ ტომად, ტ. VIII, თბილისი, 1977. გვ. 51-53.
69. **ჯანაშვილი დ.** ისტორიული სურათები. გორი, იასონ კერესელიძის გამომცემლობა, 1914;
70. **ჯაფარიძე ა.** საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1996.
71. **ჯაფარიძე ა.** საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1998.
72. **ჯიქია ა.** IV-V საუკუნეთა ქართლის მონაზვნური ცხოვრების შესწავლისათვის, – კრებ. „ლიტერატურული ძიებანი“, XXIII, 2002, გვ. 45-49.
73. **Броссе МО** некоторых недостатках грузинской хронологии, кавказ, №24-25, 1850.
74. **Джанашвили.** Описание рукописей церковного музея, кн. III, Тифлис, 1902, стр. 24-28.33.
75. **Иоселиани П.** Краткая история грузинской церкви, СПб., 1843.
76. **Март Н.** Арканун, онгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах (Визант. Временник., XII (1906).
77. **Муравьев А.** Грузия и Армения, часть I, СПб., 1848.
78. **Сабинин Г.** История грузинской церкви до конца VI в. СПб., 1877.
79. **Цагарели** Грузинская церковь, свидетельница православная русской церкви, СПб., 1848.
80. **Чубинашвили Г.** Вопросы истории искусства. Т. 1., Тб., «Хеловნება», 1970.
81. **Brosset M.** Additions et eclaircissements a l' histoire de la Georgie, VI., St. P., 1851.
82. **Eradze G.** Die Anfänge des Mönchtums in Georgien; Gotha, 1927.
83. **Martin-Hisard B.,** Les tresio sis Péres. Formation et évolution d' une tradition hagiographique géorgienne (VI-XII s). I, p. Revue des études géorgiennes et caucasiennes, n. I, 1985, p. 141-168.
84. **Peradze G.** Die Anfänge des Monchtums in Georgien, Gotha, 1927.
85. **Pötsch G.** Arsens Brief und Vita Iohannes von Zedazeni, Bedi Kartlisa, XXXIX, 1921.

➤ წმინდა იოანე ზედაზნელი – სულიწმინდის მადლის წყარო

„წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ თვალსაჩინოდაა წარმოდგენილი ლოცვის სათნოება. ლოცვის ძალა და მადლი წარმართავს მთელ თხზულებას. თავად ფაქტი, წმინდა იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების („ძლიერნი სიტყვითა და საქმითა“) საქართველოში ჩამოხრძანება და მათ მიერ ქართველთა განათლება „ჭეშმარიტებისა ნათლითა“, რაც დიოფიზიტობის გაძლიერებას უნდა გულისხმობდეს და არა მხოლოდ, ზოგადად, ქრისტიანობის ქადაგებას (სირაძე 1992: 33), ამასთანავე და უმთავრესი, – სამონასტრო სისტემათა დამკვიდრებას, ლოცვით წარმართულ ცხოვრებას გულისხმობდა. ლოცვით იქმნებოდა და იგებოდა ლოცვისათვის განკუთვნილი ეკლესია-მონასტრები. აგიოგრაფი ასე მოგვმართავს: „ჯერ-არს, რადთა ლოცვა წინადთ წარუძღუანოთ, ხელი შემოყავთ ჩემ თანა ვედრებითა!“ (ძეგლები 1964: 193).

სახარებაში ვკითხულობთ: „ითხოვდეთ და მოგეცეთ თქვენ“. აგიოგრაფი ასე მსჯელობს: „იხილეთ-ღა ნაყოფი იგი ლოცვისა – წინამდწარმეტყუელ იქმნა ჭეშმარიტებისა სიყრმითგან (სამოელი – ს. მ.), რამეთუ ითხოვა იგი ანა ცრემლითა და ლოცვითა“ (ძეგლები 1964: 193). ეს პასაჟი საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ აქ ერთადაა „ცრემლი“ და „ლოცვა“. სათქმელის ამ ასპექტით აქცენტირება და კონცენტრირება კიდევ ერთხელ ხაზგასმით მიუთითებს ცრემლით აღსრულებული ლოცვის მადლს.

აღმოსავლეთის ეკლესიის მამათა მოძღვრებაში ცრემლი სულიწმინდის მადლია. მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ აგიოგრაფიული თხზულების ძირითად ნაწილში, რომელშიც აღწერილია „დასაბამი ცხოვრებისა წმინდისა მამისა ჩუენისა იოანე ზედაძნელისა“ საგანგებოდაა ხაზგასმული: „და იქცეოდა ყოვლითა სიმაღაბლითა (წმინდა იოანე – ს. მ.), მარხვითა და მღვიძარებითა, ცრემლითა და ვედრებითა“ (ძეგლები 1964: 197). ეს უკვე წმინდანის მდგომარეობაა, მისი მაღალი სულიერობის განმსაზღვრელი ნიშანი.

მსგავსი ვითარება გვაქვს, როცა აგიოგრაფი წმინდა ნინოს შესახებ გვაუწყებს, რომ „დედა ჩუენი ნინო დაადგრა ლოცვასა ცრემ-

ლითა“ (ძეგლები 1964: 199). ცოტა ქვემოთ თხზულების ავტორი გადმოგვცემს, რომ წმინდა იოანე ზედაზნელი „ევედრებოდა... ღმერთსა და აღიხილნა თუალნი და აღიპყრნა ხელნი და დასთხივნა პატიოსანნი იგი ცრემლნი წინაშე ცხოველსა მის სუეტი-სა“ (იქვე: 200)“ ან „მისგან მიხმან ცრემლნი“ (იქვე: 206). რასაკვირ-ველია, ცრემლი სინანულისა ნეტარებაა ღვთის გზაზე მდგომი მორწმუნისათვის, რადგან „Начало плача познание самого себя. Да будет же плач наш не по человеку, не по Богу, Который знает сокровенность сердца, чтобы от него получить нам утешение“ (ქრისტი-ანული ... 1930: 140). ცრემლით ლოცვა დამახასიათებელი მდგო-მარეობაა ქართული აგიოგრაფიისათვის. ასეთი ლოცვის ძალა და მაღლი განსაკუთრებულად ჩანს „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ (მეტრეველი 2002:). საერთოდ, ეკლესიურ ადამიანს ღრმად სჯერა ის, რაც ასეა ფორმულირებული „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტში: „ყოველთა კეთილთა განმა-სურნელებელ ლოცვაჲ არს“ (ძეგლები 1964: 193). ამ კონტექსტში უაღრესად მნიშვნელოვანია სიტყვა „განმასურნელებელ“, რომე-ლიც სურნელების მომფენს ნიშნავს (სარჯველაძე 2001: 37). უნდა აღინიშნოს, რომ ლოცვის ასეთ კონტექსტში წარმოდგენა არც თუ ხშირია. აგიოგრაფის ნათქვამი – ლოცვა-სურნელების მომფენი – აზროვნების იმ ფორმის გამომხატველია, რომელსაც, შესაძლოა, სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველება ვუწოდოთ.

ყოველგვარი სიცოცხლის ნიშანი არის სუნთქვა. თავისებური სუნთქვა არსებობს სულიერ სამყაროშიც. წმიდა მამების გამოც-დილება გვასწავლის, რომ სულის სუნთქვაა ლოცვა (რაფაელი 1997: 38), ოღონდ, „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორის მიხედვით, ეს ლოცვა „ყოველთა კეთილთა განმასურნელებელია“. აგიოგრაფის მიერ წარმოდგენილი მხატვრული სახე, სურნელების მომფენი ლოცვა, თავისი დატვირთვითა და ღრმა სიმბოლიკით ქრისტიანული ღვთისმეტყველების სფეროში თავსდება. ლოცვა – ღმერთთან საუბარი, საკუთარი თავის აღმოჩენისა და შეცნო-ბის საშუალება, ადამიანის შთაგონების გაცხადება, უზენაესთან შეერთების საშუალება „წარგიმართებს ყოველთა გზათა შენთა. ლოცვა აღავსებს სავაჭროსა შენსა საუნჯეთა, ლოცვანი გიხსნიან ყოვლისა ფათერაკისაგან, ლოცვა განგარიდებს უჟამოდ სიკვდი-

ლისაგან, ლოცვა დაგიფარავს ცოდვისაგან... ლოცვა დაგამეგობრებთ ანგელოზთა, ლოცვა გიჩვენებთ პირსა ღმრთისასა და დაგამკვიდრებს შენ საუკუნოდ“ (ორბელიანი 1963: 29). როცა ადამიანური არსებობა ლოცვით გაჯერებული იქნება, მაშინ გახდება საცნაური მისი სურნელი, მაშინ მოგეფინება ის ზეციური მადლი, რომელსაც ლოცვის სურნელით შეიგრძნობ. მხატვრულ-ესთეტიკური აზროვნების ის თავისებურება, რომელიც ასეთი მხატვრული სახით დაფიქსირდა აგიოგრაფიულ ძეგლში, კიდევ ერთი მანიშნებელია იმისა, თუ როგორი იყო სახისმეტყველებითი კატეგორიები შუა საუკუნეებში და რა სპეციფიკა ჰქონდა ქართველი კაცის შეგნებაში, მის სულსა და გონში დავანებულ სახისმეტყველებითს ღვთისმეტყველებას.

ლოცვა-სურნელების მომფენი, – სულიერობის იმ სფეროს სწვდება, რომელშიც მართალთა ნეტარება და სიხარული, ცათა სასუფეველია და საითკენაც მიისწრაფიან მართლმორწმუნენი. ღვთაების სამყოფელის, სამოთხის, ედემის ბაღის სურნელების მომფენი ლოცვა ის რეალური ძალაა, ისეთი მადლია, რომელიც ურწმუნოს მორწმუნეს გახდის და მორწმუნეს კი განამორებს ყოველივე ამაოსა და წარმავალს. ლოცვა ზეცისკენ აღმავალი და განმმედეგი ძალაა, როგორც „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი ამბობს: „ლოცვაჲ მისი (წმინდა იოანესი – ს. მ.) აღვიდოდა ცად, აერთა განსწმედდა“ (ძეგლები 1964: 208).

ცოტა ქვემოთ აგიოგრაფი ევანგელურ სწავლებას, რომ ბოროტი განიდევნება ლოცვითა და მარხვითა, სახისმეტყველებითს კონტექსტში წარმოგვიდგენს და ლოცვას გონიერების დედას უწოდებს: წმინდა იოანე „ლოცვასა და მარხვასა, ვითარცა დედასა გონიერებისასა, შეევედრა“ (ძეგლები 1964: 202).

უაღრესად საინტერესოდ გვეჩვენება აგიოგრაფის მსჯელობა: „ყოველმან, რომელმან ხელ-ყოს საღმრთოსა მსახურებასა, ითხოვოს მისგან, რომელი-იგი უხუად მიმნიჭებელ არს ღმერთი“ (ძეგლები 1964: 198). ქართული აგიოგრაფია მდიდარია ღვთის სახელეებით, რომლებიც, რასაკვირველია, ეფუძნება და ეყრდნობა ღვთისმეტყველებას, ყოველთვის მკაცრად ზის დოგმატიკა-კანონიკის ჩარჩოში. ორიგინალურად მოიხმობს „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი ღვთის სახელად, ერთ-ერთ განმსაზღვრელად

„უხვად მომნიჭებელს“. ღმერთი – უხუად მიმნიჭებელია სიკეთისა, მოწყალებისა... მან „კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“, ღმერთი, როგორც სულიწმიდის ლოცვაში ვკითხულობთ, არის „საუნჯე კეთილთა“ და „მომნიჭებელი ცხოვრებისა“, ყოველივეს „მაღლით აღმავსებელი“ (ლოცვანი 1997: 26). „უხვად მიმნიჭებელი ღმერთი“, აგიოგრაფის თქმით, „მისცემს საზრდელსა“. დაისმის ორი შეკითხვა. ვის აძლევს სოფლის შემოქმედი საზრდელს და რა იგულისხმება ამ საზრდელში?

„ყოველმან, რომელმან ჯელ-ყოს საღმრთოსა მსახურებასა“ – ასეთია პასუხი პირველ შეკითხვაზე. ე. ი. ვინც დაიწყოს საღვთო მსახურება, ანუ ვინც ღვთის მოშურნეობას გამოიჩენს და უზენაესის „სამსახურში“ ჩადგება. საღვთო მსახურება საეკლესიო წეს-განგებაა და, უპირველესად, ტაძარში აღსრულებულ წირვა-ლოცვას გულისხმობს. საღვთო ლიტურგიის აღმასრულებელი მღვდელია. კონტექსტიდან გამომდინარე, ცხადია, რომ უხვად მომნიჭებელმა ღმერთმა საზრდელი სასულიერო პირს უნდა მისცეს. თუ რას გულისხმობს ამ საზრდელში აგიოგრაფი, იაკობ მოციქულის ეპისტოლის ციტაციით ირკვევა: „ვითარცა იტყვის იაკობ მოციქული: „უკუეთუ ვინმე ნაკლულევან არს თქუენგანი სიბრძნითა, ითხოვენ და მოსცეს მას ღმერთმან ნიჭთა განყოფელმან“ (ძეგლები 1964: 193). იაკობ მოციქულის კათოლიკე ეპისტოლე ამ მუხლს ასე გადმოგვცემს: „ხოლო უკუეთუ ვინმე თქუენგანი ნაკლულევან არს სულიერითა სიბრძნითა, ითხოვენ ღმრთისაგან, რომელმან იგი მოსცის ყოველთა უხვად და არა ვის აყუედრის და მოსცეს მას“ (იაკ. 1, 5).

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „უხვად მომნიჭებელი ღმერთი“ იაკობ მოციქულის ეპისტოლის გავლენითაა აგიოგრაფის შემეცნებაში შესული; ღმერთი საზრდელს უხვად მიანიჭებს სასულიერო პირებს, მათ, ვინც საღვთო მსახურებას აღასრულებს. საზრდელი, უპირველესად, არის სიბრძნე, ანუ ნიჭი კეთილისა და ბოროტის გარჩევისა და სიკეთის მსახურებისა.

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“ უაღრესად საინტერესო მასალას გვანდის ღვთის სახელდებათა შესახებ. ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში იგი ამ მხრივაც გამორჩეულია, რადგან საკმაოდ უხვად წარმოგვიდგენს საღვთო სახელებს კატაფათი-

კურ-აპოფატიკური მეთოდით. უკუთქმითი თეოლოგიის ნიმუშები, როცა ღვთაება გამოხატულია მხოლოდ უარყოფითი ნიშნებით, შემდეგია: „არს იგი უხილავი, უჟამო, დაუტევნელი, უცვალელებელი, – უცვალელებელ თვინიერ ვითარებისა, თვინიერ რაოდენობისა, ხატებისა, – შეუპყრობელ და შეუნანევრებელ“ (ძეგლები 1964: 194).

თუმცა ვხვდებით ღვთაების, ანუ პირველარსის, გააზრების ნიმუშებს დადებითი ნიშნებით. – ეს ყველაფერი, რა თქმა უნდა, ეფუძნება და ეყრდნობა არეოპაგიტულ კორპუსს. „საღვთოთა სახელთათვის“, ფაქტობრივად, ის ფუნდამენტია, რომელზე დაყრდნობით შემოქმედისა და შექმნილის შესახებ ფილოსოფიურ გააზრებას მოსდევს ღვთაების სახისმეტყველებითი წარმოდგენა, რომელსაც მოჰყვება ღვთისმეტყველება (შდრ.: სირაძე 1992: 41).

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ გვხვდება ქრისტიანული ღვთისმეტყველების უმთავრესი დოგმატი „სამება“: „ხოლო რომელთა სამებისა ერთსწორობა ვერ გულისხმა-ყვეს“. გარდა ამისა, ვხვდებით წმინდა სამების ჰიპოსტასებს: მამა, ძე და სულიწმინდა (ძეგლები 1964: 194). აგიოგრაფი მკაცრად საუბრობს არიონის ცრუ მოძღვრების შესახებ: „ჰრცხუნოდენ არიონს, რომელმან დაბადებულად იკადრა თქუმად სიტყუა იგი ღმრთისა“. ასეა განქიქებული არიანული სწავლება.

„წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ამ ე. წ. თეორიულ წინასიტყვაში – რ. სირაძის სახელდებით (სირაძე 1992: 36) – არიანულ მოძღვრებასთან ერთად, დაგმობილია მაკედონისა და მის თანამოაზრეთა მწვალებლური სწავლება, რომლებიც უარყოფდნენ სულიწმინდის ღვთაებობას (საეკლესიო კრებები 1978: 177). რა თქმა უნდა, ეს მძიმე ცოდვაა, მაშინ, როცა სახარება მკაცრად გვაფრთხილებს: „ყოველნი ცოდვანი მიეტევნენ კაცთა, ხოლო სულისა წმიდისა გმოზად არა მიეტეოს“ (მათე, 12,31). ამის გათვალისწინებით, ქართველი აგიოგრაფი თავის გულისწყრომასა და აღშფოთებას ასეთი ინტონაციით გამოხატავს: „კადნიერი იგი (მაკედონი – ს. მ.), თავხედი, რომელსა თავი თვისი რამდენჯონა ყოფად“ (თამამი და თავხედი მაკედონი, რომელსაც თავისი თავი რალაც ეგონა), – ასეთია აგიოგრაფის შეფასება, მისი გულწრფელი, უშუალო და ბუნებრივი დამოკიდებულება ერეტიკოსი მაკედონისადმი!

აგიოგრაფიული თხზულების ეს ე. წ. თეორიული ნაწილი სრულდება სიტყვაზე ფიქრით, ანუ იმით, რითაც დაიწყო „ცხოვრება“. საინტერესოა ისიც, რომ ტრიადიოლოგიის კონტექსტში განიხილება სიტყვა – ლოგოსის რაობა. სულიწმიდის გადმოსვლა მოციქულებზე არის პირველარსი და ამის კვალობაზე აგიოგრაფი განმარტავს, რომ ასურელ მამებზეც გარდამოვიდა სულიწმიდა: „მოვედინ ჩუენ ზედა და მოეცინ პოვნად მადლი სიტყვისა ერსა ჩუენსა“ – ეს ფრაზა სრულიად გამორჩეულია მთელ თხზულებაში, რადგან აქ კარგად იკვეთება ჩვენთვის ასე მნიშვნელოვანი – სიტყვის ლოგოსური ბუნება. ენას უნდა ჰქონდეს სიტყვის მადლი! – ასეთია აგიოგრაფის დასკვნა. „მადლი სიტყვისა“ არის ის ძალა, რომელიც ნაკლულევანთ აღავსებს და სწეულთ განკურნავს. მადლი სიტყვისა რომ შეიგრძნო, უნდა მოემზადო, რათა სიტყვა მოვიდეს და დაემკვიდროს შენში, რათა სიტყვამ იპოვოს თავისი ადგილი და გაგიცხადოს ჭეშმარიტება. ეს სულიერ-ინტელექტუალური შემეცნების გზაა და ადამიანს სათნოებათა კიბეზე აამაღლებს, უმაღლეს უნივერსალებს აზიარებს.

სახისმეტყველებითი პრინციპების კვალობაზე საინტერესოა ისიც, რომ „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დასაწყისში წარმოდგენილი მსჯელობა სიტყვაზე, ძირითადად, გამიზნულია სალიტერატურო სიტყვის მიმართ, რომელიც რთულ შემოქმედებითს გზას გაივლის: „არა თუ ადვილად საურავსა რასმე ვეძიებთ, არამედ სიღრმეთაგან ზღვისათა პატიოსანთა მარგალიტთა, შრომით მოსაგებელთა, გუნებავეს ცხადად გამოჩინებად, რომელნი განმზადებული არიან განყოფად სიმდიდრესა, უხრწნელსა საფასესა საღმრთოთა ნიჭთასა, ნათესავისა მიმართ ჩუენისა სიტყვთა მადლისადათა“ (ძეგლები 1964: 192).

ამ კონტექსტშიც გაიელვებს სიტყვის მადლი, როგორც განმსაზღვრელი შემოქმედებისა, როგორც საზრისი არსებობისა. სიტყვის მსახურება ნიჭია „გამოცხადებითა მადლისადათა“ (ძეგლები 1964: 192). ასე გასდევს სიტყვაზე ფიქრი „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას“.

თხზულების მეორე ნაწილი – „დასაბამი ცხოვრებისად წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისა“ ორგანული გაგრძელებაა იმისა, რომ სულიწმიდისაგან მინიჭებული ლოგოსური სიტყ-



წმ. იოანე ზედაზნელი



წმ. აბიბოს ნეკრესელი

ვა სხვებს უნდა გადაეცეს. ეს არის მოციქულებრივი მისია, რომლის აღსრულება საქართველოში ჯერ კიდევ I საუკუნეში წმინდა ანდრია პირველწოდებულმა დაიწყო და IV ს-ში წმიდა მოციქულთა სწორმა ნინომ განასრულა. წმიდა იოანე ზედაზნელის ღვაწლი წარმოგვიდგება, როგორც გაგრძელება წმინდა ნინოს მოციქულებრივი მისიისა.

იოანე ზედაზნელი გამორჩეულია ქართულ კულტურულ-რელიგიურ სივრცეში, როგორც პირველსახე განდევნილობისა. სწორედ ამისი აქცენტირებით იწყება „ცხოვრების“ ძირითადი ნაწილი, საკუთრივ წმინდა იოანეს ღვაწლის აღწერა, თანაც ისე, რომ დარღვეულია თავგადასავლის თხრობის ბიოგრაფიულობა. რატომ მოიწია წმინდა იოანე „ქუეყანასა ქართლისასა“? პასუხი ერთია: „წინამძღურებითა სულისა წმიდისაჲთა“. ცოტა ქვემოთ ეს თემა ასე განივრცობა: „განმგებელმან მისმან, სულმან წმიდამან, წამსუყვნა მას ქუეყანად ჩრდილოდ, რადთა მიუძღუეს ქუეყანად ქართლად“ (ძეგლები 1964: 198). თხზულების ავტორი ასე ათქმევინებს თავად ნეტარ იოანეს, რომელიც თავის მოწაფეებს მიმართავს: „არა უწყითა, რამეთუ სარგებელისათვის ამის ქუეყანისა წარმოგუავლინნა უფალმან ღმერთმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან“ (ეგლები 1964: 202). ეს არის მისი მოღვაწეობის ერთგვარი ლეგიტიმაცია და ამაშივე იკითხება მოციქულებრივი მისიის აღსრულების გარდაუვალობა.

ჩვენი აზრით, თხზულებაში ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი უჭირავს წმინდა იოანე ზედაზნელის ე. წ. „სწავლანის“ იმ ადგილს, რომელშიც საუბარია პიროვნულ მაგალითზე. როგორც წმინდა იაკობ მოციქული ბრძანებს, სარწმუნოება საქმის გარეშე მკვდარია (2, 26). რასაც სხვას მოუწოდებ, რასაც ქადაგებ, ის შენი ცხოვრების წესი უნდა იყოს: „თავნიცა თქუენნი სახედ მისცნეთ“. ასეთი დამოკიდებულება ზნეობრივი ღვთისმეტყველების სფეროში თავსდება. ამიტომ მიგვაჩნია ყურადსაღებად თხზულების ეს მონაკვეთი: „ჯერ-არს თქუენდა, რადთა წარჯდეთ კაცად-კაცადი და განამტკიცებდეთ ძმათა... არა სიტყვითა, მოძღურებითა თქუენითა, არამედ... რადთა იხილნენ საქმენი თქუენნი კეთილნი და აღიდებდნენ მამასა თქუენსა ზეცათასა“ (ძეგლები 1964: 202-203).

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ეს ნაწილი, პირობითად სწავლანი, ტექსტის სტრუქტურისა და ისტორიის შესწავლის გათვალისწინებით, ათცამეტი ასურელი მამის სამოღვაწეო პროგრამაა. ამასთანავე, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ქართველ ბერ-მონაზვნებს უნდა ჰქონოდათ მათი სულიერი წინამძღოლისგან ეგზეგეტიკური სწავლანი. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ „წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ არის პირდაპირი მითითება წმინდა იოანე ზედაზნელის „სწავლათა“ არსებობაზე, რომელშიც აღნიშნულია, რომ წმინდა იოანემ თავის მოწაფეებს „ნაცვლად სძისა და ყრმეებრივთა საზრდელთაჲსა მტკიცე და ძლიერი საზრდელი წინარუყო, ესე იგი არს საღმრთონი სწავლანი და მოძღურებანი“ (აბულაძე 1955: 148).

აქვე ისიც უნდა ითქვას, თუ ათცამეტი ასურელი მამის ძირითადი მიზანი ანტიმონოფიზიტური მოღვაწეობა იყო და ანტიმონოფიზიტობა ანტიმაზდეანურ პოლემიკასაც გულისხმობდა, მაშინ მათ შესატყვისი „პროგრამაც“ ექნებოდათ. დიოფიზიტური დოქტრინის დაცვა, დიოფიზიტური მსოფლხედვა გამოსჭვივის ამ „სწავლანიდან“, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს საპირისპირო მოსაზრებაც (ასურელი მამების დიოფიზიტური დოქტრინის დაცვას ამტკიცებდნენ გრ. ფერაძე, ი. ჯავახიშვილი, ზ. ალექსიძე, რ. სირაძე, თ. ჟორდანიას, ვ. გოილაძე, ა. ჯაფარიძე, დ. მერკვილაძე; საპირისპირო თვალსაზრისი ჰქონდათ აკად. კ. კეკელიძეს, ს. კაკაბაძეს, ლ. მენაბდეს, ლ. მელიქსეთ-ბეგის).

წმინდა იოანე ზედაზნელის დამოძღვრა, ე. წ. „სწავლანი“, შემდეგ საკითხებს ეხება: ქადაგება იწყება ახალი აღთქმის უმთავრესი მცნებით: „ნურა გიყუარნ, ძმანო, უფროდით ღმრთისა“. ეს არის ამოსავალი, საყრდენი ამ მოძღვრებისა. ამის შემდეგ ჩამონათვალი ასეთ სახეს იღებს: ვერცხლისმოყვარეობა და სიმდიდრე; შვება და უძღურება (რომ არ იშვას ურჩობა); მემთვრალეობა (ნუ დაითრობით ღვინითა) – რომ არ აღიძრეს ბოროტი გულისთქმები.

„სწავლანის“ ავტორისთვის მნიშვნელოვანია ის, რომ დავიცვათ „სჯული იგი მარხვისაჲ“ (ძეგლები 1964: 203). საჭმლისაგან იშვა ურჩობა ადამისი და დაირღვა მარხვა. ჩვენი აზრით, მთელ ამ კონტექსტში უმთავრესია, გავიაზროთ „მარხვის რჯული“, როგორც სინმინდის, უბინოებისა და რწმენის გარანტი. თავისთავად,

ასე დანახული და შეფასებული წმიდა მარხვა კიდევ ერთი ნიშანია იმისა, რომ ქართველთა დამოკიდებულება სარწმუნოების მიმართ ყოველთვის იყო ღრმადქრისტიანული და სულიწმიდის მაღლით კურთხეული.

„სწავლანის“ შემდეგი საკმაოდ ვრცელი ნაწილი ეთმობა მსჯელობას ადამიანის ორგვარი ბნუებისა და ორგვარი ნების შესახებ, განმარტებულია ორგვარი ბუნება: სულიერი და ხორციელი, აქვეა მოცემული ადამიანის სულიერი ამაღლების გზები.

„სწავლანში“, მრავალ სხვა საკითხთან ერთად, ყურადსაღებია რამდენიმე ნიმუში მხატვრულ-ესთეტიკური აზროვნებისა: „ეკლოვანი ესე ქუეყანა“ (ძეგლები 1964: 203); და „ვიცი, რადსათვის ვარ“ (იქვე: 206). ვერცხლისმოყვარეობის, სიმდიდრისა და უძლურების გამოხატულება ტექსტში მოსდევს მსჯელობა იმის შესახებ, რომ დავიცვათ „სჯული მარხვისა“, რომ ჩვენგან განრიდებული იყოს „ეკლოვანი ესე ქუეყანა“.

წუთისოფლის წარმავლობისა და ამაოების შესახებ საკმაოდ ბევრი თქმულა და დაწერილა ქრისტიანულ ლიტერატურაში. ადამიანის ცოდვით დაცემის შემდეგ იწყება მისი ცხოვრების ეკლიანი გზა დაკარგული ედემის მოსაპოვებლად, მამისეულ წიაღში დასაბრუნებლად. გრძელი და დამღლელი აღმოჩნდა ეს გზა. იმატა ცოდვამ, მოგვაკლდა მაღლი და ნათელი ქრისტესი. მართალია, ცხოვრება მოსამზადებლად მოგვეცა, ოღონდ მზადება-გადამზადებაში ჭეშმარიტი გზიდან არ უნდა გადავუხვიოთ, სიკეთე უნდა მივაგოთ ყველას, ვინც ცხოვრების გზაზე შეგხვდება. თუ გვინდა გავიმარჯვოთ, მოთმინება უნდა ვისწავლოთ. ერთი სიტყვით, უნდა ვიცხოვროთ ისე, რომ ვცხოვნდეთ! ადამიანს ბევრი რამ აბრკოლებს, ბევრი საცდური ეძლევა, განსაცდელი ცდუნებად ექცა და ქვეყანა გახდა ეკლოვანი, მხოლოდ იმათთვის, ვინც ამ „ეკლებს“ ხედავს და გრძნობს, თორემ უმეცართათვის ბოროტება ვერდასათმოვ ვნებად დარჩა. ეს ქვეყანა ხომ ღვთის მიერ კეთილად შეიქმნა. ჩვენ უნდა განვერიდოთ და მოვიძულოთ არა სოფელი, არამედ ამაოებანი ამა სოფლისანი. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქვეყნის ეკლები წუთისოფლის ამაოებანია, რომლებიც, თომა კემფელის (XV ს.) მიხედვით, შემდეგია: „ამაო არის ძიება წარმავალისა სიმდიდრისა და სასოების დამყარება მასზედ. ამაო არს კვალად ძიება პატივისა

და მაღლის ხარისხისა. ამას არს შედგომა ხორციელთა წადილთა და ნდომა იმისთანა რისამე, რომლისათვისაც შემდგომში ფიცხლად უნდა დავისაჯნოთ. ამას არს, რომ კაცი დღეგრძელობას ნატრობდეს და სათნო ცხოვრებაზედ კი არ ზრუნავდეს. ამას არს შეყვარება მსწრაფლ წარმავლისა და არა მისწრაფება იქით, სადაც არს სიხარული საუკუნო“ (კემფელი 1982: 39).

„ვიცი რადისათვის ვარ“ – თვითშემეცნების ფორმულაა, მისი კონტექსტი ასეთია: ადამიანი არ უნდა გახდეს მონა საკუთარი ვნებებისა, არ უნდა დაემორჩილოს „მტერს“, უნდა განემოროს ყოველივე წარმავალს, რომ მიეახლოს უზენაესს, „რადთა აღვიდე ღმრთისა ჩემისა საქმეთა“ (ძეგლები 1964: 206). ეს არის ქრისტიანული ანთროპოლოგიის არსებითი საკითხები: „ვიცი, რადისათვის ვარო, განღმრთობა ... დაკრძალვა-განრიდება, – ასეა გააზრებული ცხოვრების მიზანი“ (სირაძე 1992: 59).

„წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მნიშვნელოვანია ეპიზოდი, როცა წმინდა იოანე გაკიცხავს ე. წ. „ბნელეთის ძალებს“ და ადგილსაც მიუჩენს მათ: „ადგილი თქუენი ბნელეთი არს, იელტოდეთ მუნ“. ამის შემდეგ მიმართვის ფორმით ისევ გრძელდება ბრალდებები, საინტერესო და დასაფიქრებელი, მრავალი ქრისტოლოგიური ნიშნით აღბეჭდილი: „და არა შენ ხარა, რომელმან სამოთხე იგი ფუფუნებისა მომიღე ჩუენ... და შენისა მანქანებითა სიკუდილისა მივეცენით... თვით მოიძულე ნათელი და შეიყუარე ბნელი. რამეთუ ანგელოზი იყავ და მხდომ იქმენ და დაეცი უკეთურებისა შენისათვის“ (ძეგლები 1964: 210).

მთლიანობაში, ჩვენს ხელთაა უაღრესად მნიშვნელოვანი აგიოგრაფიული ძეგლი თავისი რელიგიურ-დოგმატური, ფილოსოფიური, მხატვრულ-ესთეტიკური სამყაროთი, რომელიც კვლევა-ძიების, ფიქრისა და მაღალი სულიერობისაკენ გვიხმობს. იგი ქართულ აგიოგრაფიაში გამოგვიბრწყინდა „ვითარცა მთიები განთიადისა“ (ძეგლები 1964: 213).

ქართული ეკლესია წმინდა იოანე ზედაზნელის ხსენებას ახალი სტილით 20 მაისს აღასრულებს და მასზე შექმნილ კონდაკში ასახავს იმ ღვანლსა და დამსახურებას, რომელიც მიუძღვის ქართველი ერის წინაშე, როგორც ქართლის მნათობსა და სულიწმიდის მაღლის წყაროს, ღვთაებრივი სასწაულებით განმაბრწყინებელს:

„ასურით გამო მნათობად ქართლისად გამოსჩნდი და ათორმეტთა მამათა მამად იჩინე, ხოლო მადლთა სულისა წმიდისათა გვიწყაროებ და სასწაულთა სიმრავლითა განგვაბრწყინებ, მამაო წმიდაო იოანე, მოეც მშვიდობა მეფესა ჩუენსა მორწმუნესა და ერნი, მადიდებელნი შენნი, იხსნენ განსაცდელთაგან“ (ჟამნი 1899: 425).

დამოწმებანი:

აბულაძე 1955: აბულაძე ი. *ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები*, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1955.

კემფელი 1982: კემფელი თ. *მიბაძვა ქრისტესი*, ჟ. ჯვარი ვაზისა, № 2, 1982.

ლოცვანი 1997: *ლოცვანი*. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1997.

მეტრეველი 2002: მეტრეველი ფ. *აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი*. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2000.

ორბელიანი 1963: ორბელიანი სს. *თხზულებანი*, ტ. III. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა; თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1963.

ჟამნი 1899: *ჟამნი* (ნუსხურად). თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1899.

რაფაელი 1997: არქიმანდრიტი რაფაელი. *საუბრები მართლმადიდებლობაზე*, II. თბილისი: გამომცემლობა „კიდევაძე დაიზრდებიან“, 1997.

საეკლესიო კრებები 1978: *მსოფლიოს საეკლესიო კრებები*. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1978.

სარჯველაძე 2001: სარჯველაძე ზ. *ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა*. თბილისი: სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001.

სირაძე 1992: სირაძე რ. *ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა*, I. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1992.

ქრისტიანული ... 1930: *Христианская жизнь по добротолению*. Харбинь: 1930.

ძეგლები 1964: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, I. V-X სს., დასაბუქდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი: საქ. მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1964.

მასალეპი ბიბლიოგრაფიისათვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. **ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები**, გამოსცა **ს. კაკაბაძემ**, საისტორიო კრებულის ნ. I-ის დამატება, ტფილისი, 1928, გვ. 1-18.
2. **ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები**, საისტორიო კრებულის ნ. I-ის დამატება, ს. კაკაბაძე, 1928, გვ. 19-26 (მოკლე რედაქცია).
3. **ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები**, ტექსტები გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა **ილ. აბულაძემ**, თბილისი, 1955, გვ. 2-68 (სამივე რედაქცია).
4. **საქართველოს სამოთხე**, გამოცემული **გობრონ პავლეს ძე საბინინის** მიერ, პეტერბურლი, 1882, გვ. 193-208 (მეტაფრასული რედაქცია).
5. **ქართლის ცხოვრება**, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით **ს. ყაუხჩიშვილის** მიერ, I, თბილისი, 1955.
6. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**, I, III, IV, VI, თბილისი, 1964, 1971, 1968, 1980.
7. **ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია**, I, შეგენილი **სოლ. ყუბა-ნეიშვილის** მიერ, თბილისი 1946, გვ. 157-159 (მოკლე რედაქცია. ტექსტი შემოკლებულია).
8. **ჯანაშვილი დ.** ისტორიული საბუთები, გორი, 1914.

ბ) ლიტერატურა:

1. **ბარამიძე გ.** ცხოვრებაი წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაზნელისაი. ქართული ლიტერატურათმცოდნეობითი მცირე ანთოლოგია, ნ. 1. შეადგინა გიგლა ბარამიძემ. თბილისი: 1997. გვ. 16-19.
2. **ბენდელიანი გრ.** წმინდა იოანე ზედაზნელის მოღვაწეობის ზოგიერთი საკითხი. გელათის მეცნიერებათა აკადემიისა და სემინარიის შრომები, გელათის სასულიერო აკადემია და სემინარია. ქუთაისი: 2016. 2. გვ. 137-164.
3. **ბერიძე თ.** ბიბლიური სასწაულები "იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში". ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები. ნ. 8. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. თბილისი, 2004. გვ. 55-73.
4. **გულისაშვილი შ.** წმინდა იოანე ზედაძნელი, "ჯეჯილი", 1891, №1. გვ. 57-59.
5. **კოჭლამაზაშვილი ე.** იოანე ზედაზნელის «ცხოვრების» კრიტიკული ტექსტის ანალიზი. ასურელი მამები აღმოსავლურ და დასავლურ საეკლესიო ტრადიციებში, საქ. სპატრიარქო, კათოლიკე ეკლესია საქართველოში. თბ., 2009. გვ. 163-167.

6. **კუჭუხიძე გ.** წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების უძველესი სახის აღდგენისათვის. ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, 2005, გვ. 49-54.
7. **კუჭუხიძე გ.** მონაზონთა გზა «წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში». სემიოტიკა / Semiotics, სამეცნიერო ჟურნალი, თბილისი, 2012. N12. გვ. 230-239.
8. **მეტრეველი ს.** ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2008, გვ. 187-204.
9. **მეტრეველი ს.** წმინდა ასურელ მამათა წამება-ცხოვრებანი, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2010. გვ. 85-102.
10. **მიმინოშვილი ზ.** იოანე ზედაზნელის ცხოვრება როგორც ქართველთა მოქცევის დამადასტურებელი ფაქტი [„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ სამი რედაქციიდან უძველესი – X ს. II ნახ. არსენ II-ის რედაქციით შექმნილი წიგნი – დართული XV ს-ის ანა დედოფლისეულ „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერზე, იოანე ზედაზნელის, მასთან ერთად ასურელ მამათა ქართლში შემოსვლის თარიღის დადგენა], შრომები 2, თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტი, 1997, გვ. 149-157.
11. **რუხაძე ლ.** ჰაერის მცველთა სახისმეტყველებებისათვის ძველ ქართულ ლიტერატურაში, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, 2003, გვ. 176-183.
12. **სირაძე რ.** „ვიცი რაისთვის ვარ“ („იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ კულტურულ-ისტორიული შინაარსი). ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, წ. 1, თბილისი: 1992. გვ. 32-60.
13. **სირაძე რ.** ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბილისი: 1992, გვ. 34-35.
14. **ღირსი იოანე ზედაზნელი და მისი ათორმეტი მოწაფე (VI ს.).** ქართველ წმინდანთა ცხოვრებანი, შემდგენლები: დეკანოზი ზაქარია მაჩიტაძე, მანანა ბუკია და მაკა ბულია. თბილისი, ათენი, 2003. გვ. 103-109.
15. **წმიდა იოანე ზედაზნელი.** ქართველი წმინდანები, შედგენილი სასულიერო სასწავლებლებისათვის გ. იოსელიანის მიერ. თბილისი: 1901. გვ. 8-12.
16. **წმიდა კაბადოკიელი მამები – ღირსი იოანე ზედაზნელი და მისი თორმეტი მოწაფე (VI ს.).** წმიდა პეტრე იბერი და მისი სამშობლო ღვთისმშობლის წილხევდრი საქართველო. თბილისი: 2016. გვ. 138-150.
17. **ჰაასი კრისტოფერ.** იოანე ზედაზნელი, ქართველი წმინდანი სირიულ ასკეტურ ტრადიციაში. 21-29 ივნისი, 2008, საქართველო / „ქართული ხელოვნება ევროპისა და აზიის კულტურათა კონტექსტში“, ვახტანგ ბერიძის სახელობის ქართული ხელოვნების საერთაშორისო სიმპოზიუმი (2008, თბილისი). თბ., 2008. გვ. 52.

➤ **მოსაგრეობის ღვანლი „ცხოვრება და მოქალაქობა
ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოდსი და ევანგელს“ მიხედვით**

ადამიანის ცხოვრება არის განუწყვეტელი ბრძოლა ხილულ თუ უხილავ მტრებთან. აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ ნეტარმა შიომ, როდესაც მოიპოვა განსაკუთრებული მადლმოსილება, როცა ცრემლით ლოცულობდა, როცა „განჰმზადა თავი თჳსი იატაკად შუენიერად“, როცა მოთმინების ღვანლში იყო და ამის შემდეგ უფლისგან წყალობაც მიიღო, „იხარებდა სულითა და ადიდებდა ღმერთსა და მიერთგან განძლიერდა უხილავთა მტერთა ზედა“ (ძეგლები 1964: 218). მოყვანილ ფრაგმენტში საინტერესოა რამდენიმე პასაჟი:

1. სულიერი მხიარულება (იხარებდა სულითა) – სიხარული სიყვარულიდან მომდინარეობს, ღვთის სიყვარული ახალი აღთქმის უმთავრესი მცნებაა. ნეტარი შიო, მთელი არსებითაა შეყვარებული უფალზე ისე, რომ „სიკვდილად მისცა თავი თჳსი მისთვის“, ხარობს და ადიდებს არსთა გამგებელს.

2. დიდი ღვანლის შედეგად, დაუცადებელი ლოცვისა და განსაკუთრებული მსახურების გამო, „განძლიერდა უხილავთა მტერთა ზედა“. ეს უკვე ნიშანია იმისა, რომ მან გაიმარჯვა საკუთარ თავთან ბრძოლაში, რაც იმასაც გულისხმობს, თუ როგორი სულიერი სიმტკიცით მიიწევს ნეტარი მამა სათნოებათა კიბეზე და უახლოვდება ღმერთს.

აგიოგრაფი მოგვითხრობს: „ინება ზეგარდამოდან განგებამან, რადთა არა იყოს დაფარულ ბრწყინვალე იგი ვარსკულავი“ (ძეგლები 1964: 219). წარმავალ წუთისოფელში ადამიანი უნდა ეზიაროს წარუვალს, მარადიულს, უნდა გაუჩნდეს სურვილი ღმერთთან მიახლოებისა, სრულყოფისა, არსებობისათვის მას სჭირდება იმედი ღვთისა და მომავლისა, რწმენა და სიყვარული. ეს რომ მოიპოვოს, სულიერობის ამ საფეხურს რომ მიაღწიოს, უნდა ჰყავდეს ზნეობრივი, პიროვნული მაგალითი, რომელიც დაეხმარება, სულიერ ძალას შემატებს მიზნის მიღწევაში. ამიტომაც უფალი ხილულ სასწაულებს მოგვივლენს, რათა უფრო შევიცნოთ მისი დიდება. ასეთი ხილული სასწაული გამოგვიცხადა მან ნეტარი შიოს სახით.

„ზეგარდამო მან განგება მან ინება“ – როდესაც ასე გვეუბნება ავტორი, ამ ფრაზაში იგულისხმება ის, რომ ღმერთი არის „ნება“ – თავისუფლება. მან ინება შესაქმე და არა არსისაგან არსად მოყვანება, რომ მისი ნება განუშორებელია ძლიერებისაგან. ღმერთმა ინება, რომ „არა იყოს დაფარულ“, რომ ნეტარი შიოს საქმენი (მისი სათნოება და სინმინდე), როგორც „ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი“ განაცხადოს, გამოაჩინოს კაცთათვის და „ამისთვის გამოაცხადა იგი კაცთა შორის“ – დასძენს აგიოგრაფი. აქ უნებურად სახარებისეული სწავლება გაგახსენებს თავს: „არა არს დაფარული, რომელი არა გამოცხადნეს“ (მ. 4, 22).

აგიოგრაფი განმარტავს, რომ „ზეგარდამო მან განგება მან“ მაშინ გამოაბრწყინა „ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი“, როცა გაიმარჯვა ამსოფლიურზე, წარმავალზე, უხილავ მტრებზე, როცა განსაკუთრებულ მორჩილებაში, ღვანლსა და სათნოებაში ცხოვრობდა: „ვითარ მრავალნი ჟამნი წარვლნა აღგზნებულსა მას საკმილსა შინა მარტოდ მყოფობისასა“ (ძეგლები 1964: 219). სახისმეტყველების კვალობაზე უაღრესად საინტერესოა ეს ფრაზა. დაყუდებული ცხოვრება, განდევნილობა აგიოგრაფს შედარებული აქვს ანთებულ ბრძმედთან, მხურვალე ქურასთან; ნეტარმა შიომ მრავალი წელი გაატარა „აღგზნებულსა მას საკმილსა შინა“.

ნეტარმა შიომაც გაუძლო მრავალი წელი „აღგზნებულსა მას საკმილსა შინა მარტოდმყოფობას“, გაუძლო მორჩილებით, სიმშვიდით, ღვთის იმედითა და სიყვარულით. მხოლოდ ამის შემდეგ ინება უზენაესმა „რადთა არა იყოს დაფარულ ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი“. „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით, ერუშნელი ეპისკოპოსის მიერ „უდაბნოს ვარსკვლავად“ სახელდებულის დიდება ჯავახეთის საეკლესიო კრებაზევე გაცხადდა. წმინდა შიოს ბრწყინვალეობა „კაცთა შორის“ რომ სახილველი იყოს, აგიოგრაფი მიმართავს კომპოზიციის გართულების ხერხს და თხზულებაში შემოიყვანს ახალ პერსონაჟს, „ქრისტეს მოყვარეს, საღმრთოთა წიგნთაგან სწავლულსა და ქრისტიანთა შვილს“ – ევაგრეს, რომელიც ამავე აგიოგრაფიული ქმნილების გმირად იქცევა.

წმინდა ევაგრეს შემოსვლა თხზულებაში დაკავშირებულია ნადირობასთან, თანაც ამ ეპიზოდში თვალში საცემია პროვიდენ-

ციალური მოძღვრება აგიოგრაფისა, კერძოდ: ევაგრემ „განგებოთა ღმრთისადთა დღესა ერთსა ჰრქუა შვილთა თვსთა და მონათა: „განვიდეთ ნადირობად“... მარტოდ მდგომმა „მიშუებითა ღმრთისადთა იხილა ტრედი იგი, რომელიც მიაართუმიდა საზრდელსა შიოს“ (ძეგლები 1964: 219).

ქართული აგიოგრაფიის არც ერთი მთავარი მოქმედი გმირი ნადირობის გზით არ შემოდის ტექსტში. მართალია, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეპიზოდია მირიანის ნადირობა, მაგრამ ეს არ არის მისი პირველი გამოჩენა თხზულებაში. საერთოდ, აგიოგრაფიას არ აინტერესებს ნადირობა, ეს უფრო მოგვიანებით გახდება გავრცელებული მოტივი სამიჯნურო – სარაინდო თუ კურტუაზიული რომანებისათვის. „ნადირობა განასახიერებს სულიერ გმირობას, სურვილების, ვნებების დათრგუნვასა და განადგურებას“ (გამსახურდია 1991: 319-320). თუკი ჩვენ ამ მოსაზრებას გავიზიარებთ, მაშინ უფრო ლოგიკური ჩანს ნეტარი ევაგრეს შემოყვანა აგიოგრაფიულ ძეგლში საერო ლიტერატურისთვის ასე დამახასიათებელი ტრადიციული ნადირობით. მეორე დღეს ევაგრე ისევ სანადიროდ წავიდა, ისევ „იხილა ტრედი იგი“, გაჰყვა მის კვალსა და წმინდა შიოს შეხვდა, შეხვდა ნადირობის შემდეგ, ანუ, სიმბოლურად, ვნებებისაგან, სურვილებისაგან გათავისუფლებული, განმენდილი და სულიერი გმირობის მზაობით. აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მთელ ამ ეპიზოდში იგი არის გაკვირვებული, თითქოს ნათლით შემკრთალი, სხვაგვარ განცდებში მყოფი. აგიოგრაფი საგანგებოდ შენიშნავს: „ხოლო ევაგრე განიცდიდა მკვრსედ“ (გაკვირვებით – ს. მ.): „განიცადა ნეტარმან ევაგრე ტრედი იგი, განკვრდა“ (ძეგლები 1964: 219). ევაგრეს ეს მდგომარეობა, გადასული დაბნეულობაში, კარგად ჩანს წმინდა შიოსთან საუბრის დასაწყისშივე, როცა მტრედის კვალს მიჰყვა და „იხილა წმიდად იგი შიო მჯდომარე ქუაბსა შინა, დაუკვრდა და ჰრქუა: რად ხარ, ანუ ვინაჲ?“ (ძეგლები 1964: 219).

რა ხარ ან ვინ ხარ – ეს სიტყვები გამოძახილია იმ სასწაულისა, რომელიც ევაგრემ თავისი თვალთ დაინახა, როგორ მიჰქონდა საზრდო მტრედს ბერისათვის. რა ხარ? – გრძნეული, ბოროტი ძალა, თუ ღვთიური, კეთილი არსება, – არის ქვეტექსტი ამ შეკითხვისა, ხოლო ნეტარი შიოს პასუხი: „კაცი ვარ უცხოჲ“ – უმაღ

მოგვაგონებს წმიდა ნინოს უცხოობას: „უფალო, დედაკაცი ვარ, უცხოა“, ან „უცხოო და აქა შობილო“ (ძეგლები 1964: 116). წმინდა შიოს უცხოობა უცხო ქვეყნიდან მის ჩამოსვლას, სხვა ქვეყნის შვილობას გულისხმობს.

საინტერესოა ისიც, რომ ნეტარი ევაგრე, როცა იხილავს უცხო, ქრისტეს მმოსავი და გამოქვაბულში დაყუდებული კაცის ცხოვრებას, მის განსაკუთრებულ მადლმოსილებასა და სათნოებას, იტყვის: „ცხოველ არს უფალი, არა დაგიტეო შენ და არცა წარვიდე სახედ ჩემდა“ (ძეგლები 1964: 219). მან დაინახა ცოცხალი სარწმუნოება, საქმით აღსრულებული რწმენა, ირწმუნა გზა ცხოვრებისა, რომელიც უზენაესთან მიიყვანდა, თავად უფალიც ხომ ასე მოგვიწოდებდა: „მე ვარ გზად, მე ვარ ჭეშმარიტება და ცხოვრება“ (ი. 14, 6). ამიტომ აღარ უნდოდა ნეტარ ევაგრეს უკან, წუთისოფლის ამოებებაში დაბრუნება, აღარ სურდა განშორებოდა სინმინდეს, მოკლებოდა მადლს – ნაკლულევანთა აღმავსებელს.

ნეტარი ევაგრესთვის მტრედის სახით მოვლენილი სასწაული საკმარისი აღმოჩნდა, უარი ეთქვა ყველაფერზე: სიმდიდრესა და ფუფუნებაზე, სახელსა და დიდებაზე, მაგრამ წმინდა შიომ მას განუსაზღვრა: „შვილო, ვერ ძალ-გიც ტვრთვად სიფიცხლესა ამას უდაბნოდასასა, რამეთუ გხედავ მრავლითა ფუფუნებითა აღზრდილსა“ (ძეგლები 1964: 219). მიუხედავად იმისა, რომ ევაგრე სიკვდილისთვისაც კი მზადაა: „დალაცათუ დღესევე იყოს სიკუდილი ჩემი შენ თანა, არავე დაგიტეო“, წმინდა შიო მაინც დიდ სიფრთხილეს იჩენს და ღვთის ნებას მიანდობს გადაწყვეტილების მიღებას. ნეტარი ევაგრე უნდა გამოიცადოს: უკან უნდა დაბრუნდეს, „საცხოვრებელი უნდა განაგოს“ და წამოვიდეს. საეკლესიო გამოცდილებით, ბერმონაზვნობის მსურველთ, ზოგჯერ, აღკვეციასას, უკანასკნელ წუთს უთქვამთ უარი და ერში დაბრუნებულან. შესაძლო იყო, ვერ გაეძლო ცდუნებისათვის, ვერ დაეთმო სიმდიდრე-ფუფუნება და ევაგრე წმინდა შიოსთან აღარც მიბრუნებულიყო და, თუ მაინც ამ გზას დაადგებოდა, მას ერთი სასწაული კიდევ უნდა ენახა: წმინდა შიოს კვერთხი, რომელიც მტკვარში უნდა ჩაედო, მისცემდა თუ არა გზას, ღვთის ნება დააბრუნებდა თუ არა სინმინდის სამსახურში. თუ ასე არ მოხდებოდა, როგორც წმინდა შიომ განუმარტა, „არა სთნავს ღმერთსა საქმე ეგე, რომელსა ჰლა-

მი“ (ძეგლები 1964: 220). მაშასადამე, ყველგან და ყველაფერში ნე-
ბითა უფლისათა, პროვიდენციალური მოძღვრება ასე მძლავრად
მსჭვალავს მთელ ამ აგიოგრაფიულ ქმნილებას.

გარდა ამისა, ამ მონაკვეთში იკვეთება სამდღიანი ციკლი: I დღე
– ნადირობა; II დღე – ნადირობა, შეხვედრა, უკან დაბრუნება; III
დღე – კვერთხის შთაყოფით მტკვარმა „კუალადცა გზა-სცა“.

ღვთის ნებით, ევაგრეს საქმე გადაწყდა, იგი დარჩა წმინდა
შიოსთან. ამის შემდეგ აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ მან მოისურ-
ვა ეკლესიის აშენება, ოღონდ აქაც იმავე მოტივით: „ჯერ–არს,
რამთა ეკლესიად აღვაშენოთ, სადაცა გვბრძანოს ჩუენ უფალმან“.
და, ბოლოს, „ადგილსა მას, სადა უჩუენა უფალმან, დასცა სათხარი
მამამან ჩუენმან წმიდამან შიო და აღაშენეს ეკლესიად სადიდე-
ბელად ღმრთისა“ (ძეგლები 1964: 220).

როგორც ჩანს, მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც ეკლესია აშენ-
და, ამ ახლადაშენებულ ტაძარში წმინდა შიომ „ევაგრეს შეჰმოსა
სახე მონაზონებისად“. **ქართულ აგიოგრაფიაში ნეტარი ევაგრე
არის პირველი ადგილობრივი, ქართველი ბერი, რომელიც ხელ-**
დასხმულ იქნა წმინდა შიოს მიერ მათ მიერვე აგებულ ეკლესიაში.

ვერც მონასტრული ცხოვრება, ვერც ლოცვა და მარხვა, ვერც
საეკლესიო საიდუმლოებებში მონაწილეობა... ვერ გადაარჩენს
ადამიანს, თუ მას სიყვარული არ ექნა. როგორც მოციქული გვაფ-
რთხილებსა უცილებელია: „სარწმუნოება, სასოება, სიყვარული,
ხოლო უფროდს ამისა სიყუარული არს“ /I კორ, 13, 13/. ქართვე-
ლი აგიოგრაფის მიერ მოცემული ცხოვნების გზაც სიყვარულით
მთავრდება:

მარხვა;	უცხოთ მოყვარება;
ლოცვა;	სიმდაბლე;
სინმინდე;	სიმშვიდე;
გლახაკთ მონყალება;	ურთიერთ სიყუარული.

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ქართველი აგიოგრაფის მიერ
აქ წარმოდგენილი ცხოვნების გზა, ძირითადად, სახარებისეულ
სწავლებას ეფუძნება, ქრისტეს შეგონებებითაა ნასაზრდოები და
გვაჩვენებს ამქვეყნიურ წარმავლობაში ჭეშმარიტებასა და მარა-
დიულ სიცოცხლეს.

ამის შემდეგ ვეცნობით წმინდა იოანე ზედაზნელის ერთ-ერთ მონაწევრთან, განთქმულს „ყოვლითავე სათნოებითა“, სამოთხის ნერგს, მშვენიერ ყვავილს, „ყოვლისა კეთილისა ძირს“ – ისეს, რომელიც, შემკული ღვთაებრივი მადლითა და სინმინდით, მღვდელმთავრად გამოარჩია კათალიკოსმა და წილკნის ეპისკოპოსად აკურთხა, თუმცა თავად ნეტარ ისეს არ სდომია: „არა თავს-იდებდა საქმესა მას და შევრდომით ითხოვდა განტევებასა“ (ძეგლები 1964: 222). სასულიერო იერარქიის ეს საფეხური, ეპისკოპოსობა, არ ისურვა არც წმინდა გრიგოლ ხანძთელმა. მან იგი ხორციელ დიდებად მიიჩნია (იქვე: 252). ისე წილკნელი, როგორც ჩანს, უარს ამბობდა უფრო მეტად იმ დიდი პასუხისმგებლობისა და ტვირთის სიმძიმის გამო, რასაც ეს სასულიერო წოდება გულისხმობს. მიუხედავად იმისა, რომ ისეს არ სურდა ეპისკოპოსობა, კათალიკოსმა „უნებლიეთ დაასხა ჴელი და წარგზავნა საყდარსა ღმრთისა დედისასა“ (იქვე: 222). ამას ტექსტში მოსდევს ვრცელი ლოცვა, რომელიც ეკუთვნის აგიოგრაფს და რომელშიც ახსნილია მიზეზი იმისა, თუ რატომ იკურთხა ეპისკოპოსად ნეტარი ისე. ეს ლოცვა საინტერესოა იმიტაც, რომ ყოვლად წმიდა ღვთის მშობლის წინაშეა აღვლენილი:

„ჴ ყოვლად წმიდაო ღმრთის მშობელო მარიამ, კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისაჲ და კურთხეულ არს სახელი წმიდაჲ დიდებისა მისისაჲ“ (ძეგლები 1964: 222). ამ მიმართებაში კარგად იკითხება წმინდა ლუკას სახარების გავლენა, რომლის მიხედვითაც ელისაბედი ასე ეტყვის მარიამს: „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის და კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისაჲ“ (ლ. 1, 42).

კურთხეულია წმინდა მარიამის მუცლის ნაყოფი და კურთხეულია მისი დიდების წმიდა სახელი, ანუ კურთხეულ არს ღმერთი ჩვენი. ეს ცნობილი ასამაღლებელია, რომელიც ხშირად გაისმის საღვთო მსახურებისას. აგიოგრაფი ამ ლოცვაში განგვიმარტავს, რატომ არის „კურთხეული“: „რამეთუ ქუეყანისაგანნი ვიყვენით და აწ შენ მიერ ზეცისა ანგელოზთაგან ვიმსახურებთ და შენ მიერ უზრუნველბაჲ და ცხორებაჲ საუკუნოდ მოვიგეთ“ (ძეგლები 1964: 222). ამ სიტყვებში ახსნილია ხარების დღესასწაულის არსი, რომ ამ დღეს ეცნო კაცთა მოდგმას ცათა სასუფეველის მოახლოება და იმედი ხსნისა. ღვთისმშობელმა ევას ცოდვა გამოისყიდა, მან იტ-

ვირთა ცათაგან დაუტევენელი, რომლის შობითაც იმედი ჩამოდგა დედამიწაზე, კაცობრიობას მესია, მხსნელი მოეწვინა, რომელმაც გამოისყიდა ჩვენი ცოდვები, „რადთა ყოველსა, რომელსა ჰრწმენეს იგი, არა წარწყმდეს, არამედ აქუნდეს ცხოვრებად საუკუნოდ“ (ინ. 3, 16).

როგორც ტექსტიდან ვიგებთ, კათალიკოსმა ღვთისმშობლის ეკლესიაში გააგზავნა ეპისკოპოსად ხელდასხმული ნეტარი ისე. ამიტომ ლოცვის დასასრულ აგიოგრაფი ასეთ კომენტარს გვთავაზობს: „შუენის, რადთა საყდარსა დიდებისა შენისასა წმიდანი და სულითა განათლებულნი კაცნი იყუნენ ზედამდგომელად ტაძრისა შენისა და ამისთჳსცა გამორჩეულ იქმნა ღირსი ესე წმიდად ისე“ (ძეგლები 1964: 222).

აგიოგრაფის თქმით, მღვდელმთავრობის ღირსნი წმიდანი და სულით განათლებულნი მსახურნი არიან. სწორედ ასეთია ისე – განთქმული სათნოებით, სამოთხის ნერგი, მშვენიერი ყვავილი და ყოველგვარი სიკეთის ძირი.

მაშასადამე, აგიოგრაფის ამ ლოცვაში განდიდებულია ყოვლად წმიდა ღვთისმშობელი, ახსნილია ხარებისა და უფლის შობის საიდუმლო, განმარტებულია ის, თუ რატომ გამოარჩია კათალიკოსმა ეპისკოპოსობის ღირსად ნეტარი ისე.

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ისე წილკნელი ეპისკოპოსობის პატივის აღსრულებას ქადაგებით იწყებს: „იწყო სწავლად მათდა სწავლითა სიმშუდისადა“ (ძეგლები 1964: 222). კერპთმსახურებაში დამონებულ „ჩრდილოდ კერძო“ მცხოვრებთ იგი მოაქცევდა სასწაულთმოქმედებით: სწეულთ განკურნებდა, „ემშაკთ ბრძანებით განასხმიდა“ – ეს არის მოციქულთათვის უფლის მიერ ბოძებული ნიჭი: „წარვედით ყოველსა სოფელსა და უქადაგეთ“, „სახელითა ჩემითა ემშაკთა განასხმიდენ“, „სწეულთა ზედა ჴელსა დასდებდენ და განცოცხლდებოდიან“ (მრ. 16, 15-18).

ასე გაცხადდა წმინდა ისე წილკნელის მემკვიდრით ღვთის დიდება, კაცთათვის გამოცხადდა საქმენი კეთილნი და, საბოლოოდ, განმტკიცდა ახალი ნერგი – ქრისტიანობაზე ახლადმოქცეულნი ხილული სასწაულებით იმოსებოდნენ და ადიდებდნენ ცათა და ქვეყნის შემოქმედს. ეს უკვე იყო მოციქულებრივი მისიის აღსრულება.

ტექსტის მიხედვით, წმინდა ისე ყოველთვის ლოცულობს ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის სახელზე. სხვათა შორის, იოანე ზედაზნელი ეპისკოპოსის უპირველეს ღვაწლად ლოცვას თვლის: „პირველად ეპისკოპოზისადჯერ – არს ლოცვა“ (ძეგლები 1964: 223) – ეუბნება იგი ნეტარ შიოს. ისე წილკნელი, როგორც ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარში კათალიკოსისაგან წარგზავნილი ეპისკოპოსი, განსაკუთრებულ მფარველობას გრძნობს ზეციური დედისგან და თავის ერთ-ერთ სასწაულსაც, წმინდა იოანეს თხოვნით, სწორედ ღვთისმშობლის შემწეობით აღასრულებს – წყალს დაიმორჩილებს. ჩვენი აზრით, „წმინდა შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“ აბსოლუტურად გამორჩეულია ქართულ აგიოგრაფიაში, რადგან ასეთი დოზით არცერთ ძეგლში არ გვხვდება ყოვლადწმიდა ქალწულის წინაშე აღვლენილი ლოცვები და მისი შეწევნით აღსრულებული საქმენი.

წმინდა იოანე ზედაზნელი ნეტარ შიოს ასკეტური ცხოვრების კანონს ასწავლის: „რადთა გონებადცა ჴორცთავე თანა შეაყენოს და ყოველი ზრუნვად ქუეყნიერი განაგდოს, ვითარცა მკუდარმან, დაფლულმან და დაფარულმან“. ასეთია წმინდა იოანე ზედაზნელის შეფასება ასკეტური ცხოვრებისა, უმთავრესი რამ, რომლის გარეშე ვერ მიიღწევა ცათა სასუფეველი. ამ სწავლაში საინტერესოა ის, რომ, ხორცის სინმიდესთან ერთად, ბერი მოითხოვს გონების განწმენდასაც. შესაძლოა, სხეული დააუძლურო, მკაცრად იმარხულო, იშრომო, ილოცო... მაგრამ, ამასთანავე, თუ ზრახვანი, ფიქრები, გონება არ განიწმინდა, მაღლი დაიკარგება, ჰენოზისი ვერ მოხდება. განდეგილობა თვითუარყოფაა, ამასოფლიურზე უარის თქმაა. სახარება ასე გვაუწყებს: „რომელსა ჰნებავს შემოდგომად ჩემდა, უვარ-ყავნ თავი თჳსი და აღილენ ჯუარი თჳსი და შემომიდეგინ მე“ (მ. 16, 24). როგორც წმინდა ანტონ დიდი ასწავლიდა მასთან რჩევისთვის მისულ ძმებს (წმინდა ათანასე ალექსანდრიელის გადმოცემით): „მოიძულეთ ქვეყანა ესე და ყოველივე, რაც კი არის მასში, რათა მხოლოდ ღმერთისათვის იცხოვროთ... მოიძაგეთ სხეული, უგულვებელჰყავით მისი მოთხოვნები, რათა სული იხსნათ“ (ანტონ დიდი 1991: 283–284).

ნეტარი შიო, წმინდა იოანე ზედაზნელის დავალებით, ლოცვა-კურთხევის მისაღებად, ნებართვის ასაღებად მამამთავართან

მიდის. კათალიკოსისაგან დალოცვილი ბერი დაბრუნდა თავის სამყოფლოში, მოუწოდა ძმობის წევრებს, გააცნო გადაწყვეტილება დაყუდებული ცხოვრების შესახებ და რჩევ-დარიგებით მიმართა მათ: „განეკრძალენით საფრთხეთა ეშმაკისათა და მოიგეთ უმეტეს ყოვლისა სიმდაბლე და მორჩილება და სიმშუდე, რომელი უჩინო-ჰყოფს რისხვასა, და სიყუარული, რომლისა მიერ ღმერთი მოიგების, და მარხვად, რომელი წარიოტებს ბილწებასა, და ლოცვასა შინა სინმიდე გონებისად, რომელი განაქარვებს ყოველსა ძალსა მტერისასა, და დაუცხრომელ ტირილი, რომელი მოატყუებს სიხარულსა საუკუნოსა და მოიპოვეთ სიგლახაკე, რადთა საუკუნოდ სიმდიდრე ჰპოოთ; მოიძულენით საქმენი სოფლისანი, ინურთიდით წერილთა, რადთა მარადის ფრთხილ იყოს გონებად თქუენი; იქმნენით წმიდა ჯორცთა... მიეყრდენით მკერდსა უფლისასა“ (ძეგლები 1964: 225-226), ეს არის, ფაქტობრივად, სათნოებითი სწავლანი წმიდისა მამისა შიოსი, მსგავსად წმინდა იოანე ზედაზნელისა, რომელმაც მარტოდმოყოფობის მსახურების წინ შეკრიბა თავისი მონაფეები და ცხოვრების წესი განუსაზღვრა მათ (იქვე: 202-204).

წმინდა შიოს „სწავლანი“ ერთგვარი სახელმძღვანელოა იმათთვის, რომლებსაც სინმინდით ცხოვრება გადაუწყვეტიათ, უფლის გზაზე შემდგარან და სოფელი ესე დაუტევევიათ.

განშორება ამა სოფლისაგან და უარის თქმა ერში ცხოვრებაზე ერთეულთა ხვედრია. ამიტომ მათ სხვა მაღლი ეძლევათ და პირადი ღვაწლიც, ზეგარდამო შეწევნითა და პიროვნული ძალისხმევით, ჭეშმარიტ სიმდაბლესა და მორჩილებაში გამოვლინდება. ასკეტური ცხოვრება, უპირველესად, ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლია, იქნება ეს ბრძოლა სხვადასხვა მანკიერ სურვილებთან, გემოთმოყვარეობასთან, მრისხანებასთან, განკითხვასთან, ამპარტავნობასთან და, რა თქმა უნდა, უმთავრესთან – გულის ზრახვებთან და ფიქრებთან. შემთხვევითი არაა, რომ წმინდა იოანე ზედაზნელი ასე ასწავლიდა ნეტარ შიოს: „გონებადცა ჯორცთავე თანა შეაყენოს“ და თავად წმინდა შიოც თავის „სწავლანში“ საგანგებო ყურადღებას უთმობს გონების სინმიდესა და სიფრთხილეს: მოიგეთ „ლოცვასა შინა სინმიდე გონებისად“ და „ინურთიდით წერილთა, რადთა მარადის ფრთხილ იყოს გონებად თქუენი“. სხვათა შორის, წმინდა იოანე ზედაზნელის ე.წ. დატირებაში მონაფეები

გულის ტკივილს გამოთქვამენ და მწვავედ განიცდიან იმას, რომ ნეტარი ბერის გარდაცვალების შემდეგ „ვინ იყოს მკურნალი უძღურებასა კაცთასა. ანუ ვინ აღმადგინებელი გონებითა დაცემულთა“ (ძეგლები 1964: 228). ამდენად მნიშვნელოვანია გონების სინმინდე ბერმონაზვნური ცხოვრების მაძიებელთათვის. შესაძლოა, ცოდვას მოერიდო, არ ჩაიდინო, საქმით არ აღასრულო, მაგრამ, თუ გონებიდან არ გამოდევნე, მაინც შესცოდავ. თავად მაცხოვარმა ცოდვის გაფიქრებაც კი შეცოდებად განგვისაზღვრა: „გესმა, რამეთუ ითქუა: არა იმრუშო. ხოლო მე გეტყვ თქუენ, რამეთუ ყოველი, რომელი ხედვიდეს დედაკაცსა გულის-თქუმად მას, მუნვე იმრუშა მის თანა გულსა შინა თჳსსა“ (მ. 5, 27–28).

წმინდა შიო მღვიმელის „სწავლანი“ სამეუფო გზით სიარულს ქადაგებს და საგანგებოდ განადიდებს იმ სათნოებებს, რომლების შეგროვება, შეძენა აუცილებელია ასკეტური ღვაწლის წარმატებული დასრულებისათვის.

საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ასურელმა მამებმა შექმნეს და დავითოვებს ასკეტური ცხოვრების სამოღვაწეო პროგრამა. ასეთია წმინდა იოანე ზედაზნელის „სწავლანი“ და წმ. შიო მღვიმელის მოძღვრება-დარიგებანი. ერთიცა და მეორეც სამეუფეო ცხოვრების გზისკენ გვიბიძგებს და გვასწავლის ყველაზე მთავარს – ვიცხოვროთ ისე, რომ ვცხოვნდეთ!

დასასრულ, ჩვენ შეგვიძლია მთლიანობაში აღვადგინოთ და წარმოვადგინოთ ასურელ მამათა სათნოებითი სწავლანი:

- ნურა გიყუარნ უფრომს ღმრთისა;
- ვეცხლის-მოყუარებად და სიმდიდრე განბასრეთ;
- შუებასა და უძღებებასა, ჭამადსა ნუ თავს იდებთ;
- მოიძულე იგი [ღვინო];
- ეკრძაღე ზრახვასა ჯორცთასა;
- მიუდრეკელად იპყარ თავი შენი ყოლადვე, ნუ მიერჩდები მერმესა მას და ბოროტსა განზრახვასა;
- წარვედით და განამტკიცდებდით ქრისტეს სამწყსოთა;
- დაიძარხეთ სჯული იგი მარხვისად და განეყენეთ შურსა¹;

1 სათნოებითი სწავლანის 1-8 მუხლი (პირობითად) გამოკრებილია „წმინდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებიდან“, ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 203–207.

- გონებადცა ჯორცთავე თანა შეაყენეთ;
- ყოველი ზრუნვამ ქუეყნიერი განაგდეთ;
- განეკრძალენით საფრკეთა ეშმაკისათა;
- მოიგეთ უმეტეს ყოვლისა სიმდაბლე და მორჩილებამ და სიმშვდე;
- მოიგეთ სიყუარული;
- მოიგეთ მარხუამ და ღოცვასა შინა სინშიდე გონებისამ;
- მოიგეთ დაუცხრომელი ტირილი;
- მოიპოვეთ სიგლაბაკე;
- მოიძულენით საქმენი სოფლისანი;
- იწურთიდით წერილთა;
- იქმნენით წმიდა ჯორცითა;
- მიეყრდენით მკერდსა უფლისასა¹.

ასურელ მამათა ცხოვრება-მოღვაწეობა ახალი ეტაპის დასაწყისია. სიახლე არა მხოლოდ სამონასტრო ცხოვრების აღორძინებაში გამოიხატება, არამედ განსაზღვრავს, რომ, როგორც წმინდა იოანე ზედაზნელი იტყვის, მხურვალე გულითა და სინმინდით უნდა ვემსახუროთ უზენაესს, სინმინდით და სიმართლით უნდა ვიქცეოდეთ. ეს შეგონებანი, მართალია, შექმნილია ბერმონაზვნური ცხოვრების მაძიებელთათვის, მაგრამ იგი, როგორც სულის სასარგებლო სწავლანი, დაეხმარება ყველას, ვისაც მიზნად დაუსახავს სულიერი სრულყოფილება. სიცოცხლე სამხედრო სავალდებულო სამსახურის მოხდაა ღვთის წინაშე (კაზანძაკასი 1997: 56) და ამ მისიის აღსრულება გაგვიჭირდება, თუ არ ვიზრუნებთ იმაზე, რაც უკვდავია ჩვენში, – სულზე. მაღალ სულიერობას ყოველთვის განსაზღვრავდა რელიგიური ცხოვრება, რადგან ეკლესიურობა არის ის გზა, რომელიც მოწოდებულია გადაარჩინოს სოფლის ამოებებაში ჩაძირული სული კაცისა და აზიაროს მარადისობას.

¹ სათნოებითი სწავლანის 9-20 მუხლი (პირობითად) გამოკრებილია „წმინდა შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებიდან“, ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 225-226.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1955: აბულაძე ი. *ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების ძველი რედაქციები*. თბილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1955.

ანტონი 1991: წმ. ანტონ დიდი, *სწავლანი*. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1991.

ბიჩკოვი 1990: Бычков В. „Идеал любви христианско-византийского мира“. В кн. *Философия любви*. М., 1990.

გაბიძაშვილი 1982: გაბიძაშვილი ე. *ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისათვის*. მაცნე, №4, ელს., 1982.

გამონათქვამები 1991: *გამონათქვამები წმ. ანტონ დიდისა და გადმოცემანი მასზე*. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1991.

გამსახურდია 1991: გამსახურდია ზ. *ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება*. თბილისი: მეცნიერება, 1991.

ვასილიადისი 2003: ვასილიადისი ნ. *სიკვდილის საიდუმლოება*. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2003.

ზულგარელი 1992: ნეტარი თეოფილაქტე ზულგარელი, *ახალი აღთქმის კომენტარები*. I, თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1992.

თვარაძე 2001: თვარაძე რ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*. თბილისი: საქართველოს მაცნე, 2001.

დამასკელი 2001: წმ. იოანე დამასკელი, *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა*. თბილისი: სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000.

კაზანდაკისი 1997: კაზანდაკისი ნ. *ასკეზა*. თბილისი: მეცნიერება, 1997.

კაკაბაძე 1928: კაკაბაძე ს. *ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები*. თბილისი: პოლიგრაფი, 1928.

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

კონდაკი 2004: *სამღვდელო კონდაკი* (ნუსხურად), თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2004.

ლოცვები ... 2000: *ლოცვები და განმარტებანი*. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2000.

მარტვილობა 1964: *მარტვილობად აბო თბილელისად*. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი: მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1964.

ჯამნი 1899: *ჯამნი დიდი სერობისა*. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1899.

რუხაძე 2003: რუხაძე ლ. „ჰაერის მცველთა სახისმეტყველებისათვის ძველ ქართულ ლიტერატურაში“. *ლიტერატურული ძიებანი*, XXIV, 2003.

სარჯველაძე 2005: სარჯველაძე ზ. *ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა*, თბილისი: პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001.

სულიერ მოძღვართა 2005: *სულიერ მოძღვართა შესახებ*. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2005.

ქრისტიანული 1930: *Христианская жизнь по добротолению.*, Харбинь, 1930.

წმინდანთა ცხოვრება 2003: *წმინდანთა ცხოვრება*, II, თბილისი: ბონდო მაცაბერიძის გამომცემლობა, 2003.

მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. **საქართველოს სამოთხე.** გამოცემული **გობრონ პავლეს ძე საბინინის** მიერ, პეტერბურლი, 1882, გვ. 219-264 (მეტაფრასული რედაქცია).
2. **მასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები**, საისტორიო კრებულის № 1-ის დამატება, **ს. კაკაბაძე**, 1928, გვ. 19-26 (კიმენური რედაქცია).
3. **ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია**, I, შეგენილი **სოლ. ყუბა-ნეიშვილის** მიერ, თბილისი 1946, გვ. 157-159 (კიმენური რედაქცია. ტექსტი შემოკლებულია).
4. **ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები**, ტექსტები გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა **ილ. აბულაძემ**, თბილისი, 1955, გვ. 69-143 (ორივე რედაქცია).
5. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**, I, თბილისი, 1964 (კიმენური რედაქცია).
6. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**, III, თბილისი, 1971, გვ. 107-170 (მეტაფრასული რედაქცია); გვ. 261-291 (გვიანდელი მეტაფრასული რედაქცია).
7. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**, IV, თბილისი, 1968, გვ. 366-376 (სვინაქსარული რედაქციები).

ბ) ლიტერატურა:

- 1. ბერიძე თ.** „შიო და ევაგრეს ცხოვრების“ მთავარ გმირთა ბიბლიური პირველსახეები. ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები. წ. 6: ეძღვნება აკადემიკოს გიორგი ახვლედიანის დაბადების 115 წლისთავს. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. თბილისი, 2002. გვ. 3-13.
- 2. ბოკელავაძე ნ.** წმინდა შიო მღვიმელის ღვანლი ქართული ბერ-მონაზვნობის განმტკიცებაში. ქრისტიანობის კვლევები, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2010, IV. გვ. 115-119.
- 3. გაბრიელაშვილი ლ.** „ცხოვრება შიოსი და ევაგრესი“ – ერთი ეპიზოდის სიმბოლური გაგებისათვის. კრიტიკიუმი. თბილისი, 2005. გვ. 135-138.
- 4. კუჭუხიძე გ.** ანტიმაზდეანური პოლემიკის კვალი „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“. კრიტიკიუმი, №10, 2004, გვ. 96-99.
- 5. მეტრეველი ს.** ცხოვრებაი და მოქალაქობაი ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოსი და ევაგრესი. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, ქუთაისი, 2008. №6. გვ. 8-40.
- 6. მეტრეველი ს.** ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2008, გვ. 205-231.
- 7. მეტრეველი ს.** წმინდა ასურელ მამათა წამება-ცხოვრებანი, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2010. გვ. 103-131.
- 8. მიმინოშვილი ზ.** გზის დასაწყისი. ასპირანტთა და ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომების კრებული, პედაგოგთა კვალიფიკაციის ამაღლებისა და გადამზადების რესპუბლიკური ინსტიტუტი. თბილისი, 1998. №2. გვ. 32-41.
- 9. სხირტლაძე ზ.** წმინდა შიო მღვიმელის ცხოვრების ძველი ნუსხა = An old manuscript of the life of Saint Shio Mgvimeli. თბილისი, 2014.
- 10. ღირსი შიო მღვიმელი** და მისი სავანე; წმინდა ნეოფიტე ურბნელი; წმინდა არსენ იყალთოელი; ღირსი ევაგრე. თბ. პალიტრა, 2013.
- 11. ხაჩიძე ლ.** ქართული ჰიმნოგრაფიის უძველესი ნიმუშები და არქაული ქრისტიანული ლიტურგიის ტრადიციები. ასურელი მამები აღმოსავლურ და დასავლურ საეკლესიო ტრადიციებში, საქ. საპატრიარქო; კათოლიკე ეკლესია საქართველოში. თბ., 2009. გვ. 305-315.
- 12. G. Pötsch.** Die Viten Shios und Davids, Bedi Kartlisa, XI, 1982, p. 290-315.

➤ „წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრების“ ქრისტოლოგია

„წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრების“ მიხედვით, „უდაბნო“ ცხადდება საკუთარ თავთან განმარტოების, განსჯის, ფიქრის ადგილად, მოსამზადებელ, სულის გადასარჩენ საშუალებად. მართალია, ეს არის ფიზიკური, ხორციელი გაჭირვების ადგილი, თუმცა „წუთ ერთითა ჭირითა“ მოიპოვება საუკუნო განსვენება. ე.ი. „უდაბნო“ გამოცდის ადგილია, სადაც გამოვლინდება ადამიანის ძლიერებაცა და უძლურებაც. „უდაბნო“ არის საშუალება, შეხვიდე ახალ სულიერ სამყაროში, დაუახლოვდე ღმერთს და მასთან ერთობით დაძლიო საკუთარი ვნებები. უდაბნოში მიიღო ებრაელმა ხალხმა კანონი. მოსემ ორმოცი წელი ატარა ისინი აქ, რათა ახალი თაობა მომზადებულიყო აღთქმულ ქვეყანაში შესასვლელად. „ყოველ დროსთვის შეიძლება იმაზე ფიქრი, რომ ყველა ადამიანს აქვს თავისი სულის უდაბნო, რომლის მიღმაა უმთავრესი საოცნებო, რომელსაც მისწვდება ან ვერ მისწვდება (მსგავსია გალაკტიონის „უდაბნო“, „სწუხს ჩემი სული, ვით სამრეკლო ცის უდაბნოში“, – „სამრეკლო უდაბნოში“. რომანტიკულ სულიერ უდაბურებაში შემოტანილი ტაძარი შინაგანი ხილვაა, უდაბურების გასულიერებაა. ამიტომ ეს საოცნებო ტაძარი ფიქრით ქრება. ნ. ბარათაშვილის „ვპოვე ტაძარი“) (სირაძე 1987: 149).

აგიოგრაფის განმარტება წმინდა დავითი „წარვიდა ... სჯად თავისა თვისისა“ სერიოზული მინიშნებაა ასკეტური ცხოვრების მიზანდასახულობისათვის. როგორც განდეგილური ცხოვრების, საუდაბნო-სამონაზვნო მოსაგრეობის დასაბამის დამდეგი წმინდა ანტონ დიდი განმარტავს: „განსჯა და კეთილგონიერება თვალნია სულისა, მისი კანდელი... განსჯის უნარით ჩვენ განვიხილავთ ჩვენს სურვილებს, სიტყვებსა და საქმეებს და განვიმორებით ყველაფერ იმას, რაც ღვთისაგან განგვაშორებს; განსჯითა და კეთილგონიერებით დავარღვევთ და ვძლევთ მზაკვარი მოწინააღმდეგის ყველა მანქანებას“ (ანტონ დიდი 1991: 268).

რა თქმა უნდა, რთულია ცხოვრების ასეთი სახეობა, მაგრამ ყველა სიძნელე და მოკლება ამქვეყნიურ სიამეთაგან არაფერია იმ დაუსრულებელ სიკეთესთან შედარებით, რომელსაც ამაოებისაგან, ამა სოფლისაგან განდგომილთ განუმზადებს ღმერთი. ამ შეგ-

ნების გამომხატველია ავტორის სიტყვებიც: „წუთ ერთითა ჭირითა მოიპოოს საუკუნოდ იგი და წარუვალს შუებად და განსუენებად“.

წმინდა ანტონ დიდი მეუდაბნოე ცხოვრების წესის არჩევას ასე განმარტავს: „ჩვენი სულიერი მამები გვარწმუნებენ, რომ უდაბნო ყველაზე შესაფერისი ადგილია სიკვდილზე ფიქრისათვის და ყველაზე საიმედო თავშესაფარია საამქვეყნო გატაცებებისაგან თავის მოზღუდვისათვის“ (ანტონ დიდი 1991: 254).

„წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრების“ დასაწყისი ასე გვამზადებს იმ ღვაწლის სწორად შეფასებისა და დაფასებისათვის, რომელიც ცოცხალ მაგალითად დაგვისახა, როგორც სახე ჭეშმარიტი ქრისტიანული ცხოვრებისა.

დასაბამი და საფუძველი მოსაგრე ცხოვრებისა არის მოთმინება და მორჩილება. როგორც მოსალოდნელი იყო, ასურელ მამათა ცხოვრების წიგნებში საგანგებოდაა აქცენტირებული ეს სათნოება. ასეა „წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრებაშიც“. ნეტარი მამა თავის მოწაფეს, ლუკიანეს, ასე მიმართავს: „ძმაო, ლუკიანე, დავდგეთ ადგილსა ამას და ვევედრნეთ ღმერთსა, რადთა მყუდროებით ვედრებითა და ცრემლთა დათხევითა და მოთმინებითა მცირედითა მოგვტყვენეს ღმერთმან აურაცხელნი ცოდვანი და ბრალნი ჩუენნი“ (ძეგლები 1964: 230).

უსაზღვრო მოთმინება ყველა საქმესა თუ გაჭირვებაში არის მოსაგრის ყოველდღიურობის გარდაუვალი აუცილებლობა. თავად მაცხოვარი ასე შეგვაგონებს: „მოთმინებითა თქუენითა მოიპოვნეთ სულნი თქუენნი“ (ლ. 21, 19). წმინდა დავითი საგანგებო აქცენტს აკეთებს იმაზე, რომ „ჭირი აქად მცირე არს და წარმავალ, ხოლო დიდებად იგი მუნ მოუკლებელ არს და წარუვალ“ (1, 230). ეს სრულ ჰარმონიაშია თხზულების დასაწყისთან: „წუთ ერთითა ჭირითა მოიპოოს საუკუნოდ იგი და წარუვალს შუებად“. ჩვენს დაუნიშნებელ წუთისოფელში, რომელშიც ყოველივე ამაო და წარმავალია, გასაჭირი ხანმოკლე და წარმავალია, დროებითია იმ დაუსრულებელ სიხარულთან შედარებით, რომელსაც უფალი აღუთქვამს სასუფეველისთვის დამშვრალთ. რადგან ყველაფერს აქვს დასასრული, დამთავრდება ის „ჭირი“, რომელშიც მოსაგრეობის დასაწყისშივე აღმოჩნდნენ წმინდა დავითი და ლუკიანე.

ამიტომ ნეტარი ბერის დასკვნა ასეთია: „ამისთვისცა ჯერ-არს აქა მოთმინებაჲ“ (ძეგლები 1964: 230).

მოთმინების სათნოებაზე აქცენტი მაშინაც კეთდება, როცა, თხზულების მიხედვით, ლუკიანე შესწივლებს თავის მოძღვარს: გადახმა მდელი და საზრდელი არაფერი მოგვეპოვებაო. „შენ მსწრაფლ სულმოკლე ხარ ... ფრიად შფოთ ხარ და განილევი ხრწნადითა ჭამადთათჳს“ (ძეგლები 1964: 231).

ძალიან საინტერესოა ლუკიანეს სახე. თხზულების დასაწყისში ის გამუდმებით წუნუნებს, უჭირს მოსაგრის ღვანლის ტვირთის ზიდვა. მისი ლექსიკაც ამ ნაკლულევანების ამსახველია: „ჩუენ კაცნი ვართ მყოფნი ჴორცთა უძღურებასა შინა და ვითარ თავს ვისხნეთ ჴირნი და განსაცდელნი ამის უდაბნოდსანი“ ან „ან რაღღა იყოს ნუგეშინის საცემელად უძღურებასა ჴორცთა ჩუენთასა, რამეთუ განსხეს მდელითი ესე, რომლისაგან იქმნებოდა სასოებაჲ ჴორცთა ჩუენთა განსუენებისაჲ“ (ძეგლები 1964: 230).

ლუკიანეს ამ სიტყვებში აშკარად იკვეთება მისი შიში ხორცის დუძღურების გამო. „ჴორცთა უძღურება“ ფრიად აურევებს, „ჴორცთა განსუენებაზე“ ფიქრი თითქოს აშორებს ასკეტურ ცხოვრებას. და ეს ერთსა და იმავე პირობებში, ერთმანეთის გვერდიგვერდ – წმინდა დავითი უძლებს, დაითმენს ამ „მცირე ჴირს“, ლუკიანე კი მერყეობს. მას სჭირდება რწმენაში განმტკიცება და, ღირსი პეტრე დამასკელის თქმისა არ იყოს: „უწინამძღვროდ ადამიანის გონებას არ ძალუძს ზეცაში აღსვლა“ (5, 45). სწორედ, ამ ფუნქციას იტვირთავს მისი მოძღვარი და მასწავლებელი, რომლის პასუხები ერთგვარი გაფრთხილებაა სულიერი მღვიძარებისათვის: ჯერ არს აქა მოთმინებაჲ“, „მჴნე იყავ, ძმაო ლუკიანე, და ნუ გეშინინ, რამეთუ მოწყალე არს ღმერთი და არა მოგუაგებს ცოდვთა ჩუენთაებრ, არამედ სიტკბოებით ზრდის ყოველთა მოშიშთა მისთა“ (ძეგლები 1964: 230) ან „ნუ დაგიც სასოებაჲ მდელითა მიმართ და მცენარეთა ქუეყანისათა“ (იქვე: 231) და მისთან.

ფაქტობრივად, ძეგლის I თავი ეს არის მოთმინების სათნოების აპოლოგია, რომელიც გამოიკვეთება წმინდა დავითისა და ლუკიანეს დიალოგების ფონზე. სიუჟეტის ასეთი განვითარება კი თავისთავად არის პასუხი იმისა, რასაც ასე გადმოგვცემს თავის წესდებაში ანტონ დიდი: „რასაც უნდა აკეთებდე, მოთმინედ გააკეთე

და ღმერთი იქნება შენი შემწე ყოველ საქმეში და ყოველთვის გიშველის განსაცდელის ჟამს, რაც უნდა შეგემთხვეს“ (ანტონ დიდი 1991: 271).

წმინდა დავითის პასუხში არის ერთი მნიშვნელოვანი ფრაზაც: „მონყალე არს ღმერთი და არა მოგუაგებს ცოდვათა ჩუენთაებრ, არამედ სიტკბოებით ზრდის ყოველთა მოშიშთა მისთა“ (ძეგლები 1964: 230).

ღვთის მოშიშთა სიტკბოებით მზრდელია უფალი – ფიქრობს ნეტარი ბერი. როგორც, საერთოდ, ქართულ აგიოგრაფიაში, ამ თხზულებაშიც ასე მნიშვნელობს ღვთისმოშიშობის თემა. ცოტა ქვემოთ წმინდა დავითი ლუკიანეს, შეშინებულსა და შეძრწუნებულს „მდებარეს მიწასა ზედა“ ვეშაპის სასწაულის გამო, ასე გაამხნევებს: „ძლიერებად ღმრთისად ჩუენ თანა არს და მადლი ღმრთისად ჰფარავს ყოველთა მოშიშთა მისთა“ (ძეგლები 1964: 232-233).

ნეტარი ბერის ასეთ მსჯელობას, ღვთის მოშიშობისადმი მის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას თავისი ახსნა აქვს. ღვთის შიში ითვლება დასაბამად ყოველგვარი სათნოებისა და საფუძვლად სიბრძნისა. „შიში ღვთისა, რომელიც ადამიანის სულს ალავსებს, იმის მსგავსია, რომ ბნელით მოცულ სახლში ლამპარს შეიტანენ და წყვდიადს გაჰფანტავენ. ღვთის მოშიშება მონაზვნისგან განდევნის ყოველივე ბნელს, ანუ ბოროტ ვნებებსა და ამაო ზრახვებს და საღვთო მოშურნეობას აღანთებს მასში სათნოებისადმი“ (ანტონ დიდი 1991: 299).

მთლიანობაში, ღვთის შიშის, როგორც გამორჩეული სათნოების მოთხოვნა, უფლის განსაკუთრებულ წყალობას უკავშირდება და ამით მნიშვნელობს.

„ურწყულ უდაბნოში“ ჩასული მოსაგრეები: წმიდა დავითი და ლუკიანე იმთავითვე განსაზღვრავენ მოქმედების პრინციპს. კერძოდ, ნეტარი დავითი ლუკიანეს ასე განუმარტავს: „ვევედრნეთ ღმერთსა, რადთა მყუდროებით ვედრებითა და ცრემლთა დათხევითა და მოთმინებითა მცირედითა მოგვტყვენეს ღმერთმან აურაცხელინი ცოდვანი და ბრალნი ჩუენნი“ (ძეგლები 1964: 230).

რით არის მნიშვნელოვანი ეს ჩამონათვალი? მოთმინების ღვაწლზე ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ. მეუდაბნოის ცხოვრება აღბეჭ-

დილ უნდა იქნეს დაუცადებელი ლოცვით. თანაც ეს უნდა იყოს „მყუდროებით ვედრება“, ანუ მშვიდი ვედრება (სარჯველაძე 2001: 157), რომელსაც თან ახლავს ცრემლი.

მშვიდი, მყუდროებით ლოცვა დავით გარეჯელის ბუნებრივი მდგომარეობაა. აგიოგრაფი გვაუწყებს: „წმინდა მამად დავით დღითი-ღამით განვიდის პარეხთა კლდეთასა და მარტომ მყუდროებით აღასრულებდა წმიდათა ლოცვათა“ (ძეგლები 1964: 234). მშვიდი ცხოვრება, ლოცვით აღსრულებული და სინმინდით გამშვენებული, იდეალი იყო ნეტარი დავითისთვის. იგი საგანგებოდ განუმარტავს „ჰუნსა ზედა“ მჯდომარე ბარბაროსს, რომ „ვევედრები მონყალებათა მისთა, რადთა მომიტევნეს ყოველნი ცოდვანი ჩემნი და რადთა მყუდროებით და უშფოთველად განვლო წუთი ესე ცხოვრებაჲ ჩემი“ (იქვე: 234).

წმინდა დავით გარეჯელის თქმით, მშვიდ ვედრებას უნდა დაემატოს ცრემლთა დათხევა. ცრემლით ლოცვა ერთი მაგისტრალური ხაზია ქართული აგიოგრაფიისა. გამორჩეულია სათნოების ეს სახეობა. საკუთარი ცოდვებისგან გათავისუფლება შესაძლებელია უკიდურესი სინანულითა და ტირილით, ამასთანავე, ვისაც სურს ქველის საქმენი შეიძინოს და სათნოებას მიაღწიოს, ცრემლითა და მწუხარებით უნდა შეუდგეს ღვაწლს (ანტონ დიდი 1991: 305). თვით ფსალმუნთგალობა, თავისთავად, ცრემლიანი სინანულია ღვთის წინაშე აღვლენილი. ესაია წინასწარმეტყველის წიგნში (თ. 38) იუდეის მეფე ეზეკიამ ტირილითა და ცრემლიანი სინანულით არა მხოლოდ განკურნვა მიიღო სენისგან, არამედ იმის ღირსიც შეიქმნა, რომ მისი ცხოვრება კიდევ თხუთმეტი წლით გაგრძელებულიყო. წმიდა პეტრე მოციქულმაც დაღვრილი ცრემლებისათვის მიიღო შენდომა უფლისგან. მენელსაცხებლე დედაც ცრემლებს ღვრიდა მაცხოვრის ფერხთით და ამ სიტყვების მოსმენის ღირსი გახდა: „სადაც იქადაგოს სახარებაჲ ესე ყოველსა სოფელსა, ითქმოდის, რომელიცა-ესე ყო მაგან“ (მ. 26, 13).

საუდაბნო-სამონაზვნე მოსაგრისთვის აუცილებელია ცრემლის ზეთით ანთოს მისივე სულის კანდელი (ანტონ დიდი 1991: 271). ქართველი აგიოგრაფი არ ივინყებს ცრემლით ლოცვის განსაკუთრებულ მადლს და ცოტა ქვემოთ წმინდა დავითის შესახებ გვაუწყებს: „მყუდროებით აღასრულებდა წმიდათა ლოცვათა და

ოფლთა და ცრემლთა ნაკადულითა რწყვიდა უდაბნოთა“ (ძეგლები 1964: 234). ასევე, კაცი იგი ბარბაროზი, რომელსაც წმინდა დავითის მოკვლა ენადა, „გარდაჰჭდა ჰუნესა და დავარდა ფერტა თანა ბერისათა და ცრემლით ევედრებოდა“ (იქვე: 235) ან „ინყო ვედრებად მისთა ცრემლითა მჭურვალთა“, იერუსალიმს მიახლოებული ნეტარი დავითი „დავარდა და იატაკსა დაალტობდა ცრემლითა და ტიროდა და დასთხევდა ცრემლთა“ (იქვე: 235). იერუსალიმის პატრიარქზე ნათქვამია: „ცრემლით ვედრებად შეწირა უფლისა“ (იქვე: 238).

ასეა ცრემლის მაღლით გაჯერებული მთელი თხზულება და ეს კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს იმას, რომ ყოველგვარი სიმძიმე, მონაზვნურ მოსაგრეობას რომ ახლავს თან, ადვილად დაიძლევა, თუ იქნება მხურვალე, მაგრამ მყუდროებითი ლოცვა-ვედრება, ცრემლთა დათხევითა და სინანულის ღვანლით.

ჩვენი კვლევის მიზანს არ შეადგენს იმის გარკვევა, ასურელი მამები მონოფიზიტები იყვნენ თუ არა. ეს საკმარის რთულად გადასაჭრელი პრობლემაა. ამ ეტაპზე შევნიშნავთ შემდეგს: კ. კეკელიძე იმის დასადასტურებლად, რომ ასურელი მამები, მართლაც, მონოფიზიტები იყვნენ რამდენიმე ყურადსაღებ არგუმენტს მიუთითებს. ერთ-ერთი ასე ჟღერს: „ასეთი ექსცენტრული, პირდაპირ ფსიქო-პათოლოგიური საქციელი და არაბუნებრივი რეჟიმი დამახასიათებელია მონოფიზიტური ასკეტიზმისა, რომელსაც, სხვათა შორის, ახასიათებდა აგრეთვე მუდმივი ტირილი და ცრემლების ღვრა; ამას ადგილი ჰქონდა ათცამეტ მამათა ცხოვრებაშიაც: „წყარო ცრემლთა დაუნყუედელი მარადის გარდამოსდინ თუალთა იოანესთა და დღე და ღამე დაალტობნ სარეცელთა თვსთა ცრემლითა და განბანნ მას ნაკადულითა, თუალთაგან ჩამომდინარითა“, აგრეთვე შიო „დავრდომილ მიწად, დაალტობდა იატაკსა ცრემლთა მიერ, რომელნი შთამოვიდოდეს თვალთაგან მისთა, ვითარ წყარონი დაუნყუედელნი“ და ასწავებდა მონაფეთა თვსთა: „ტირილი იყავნ თქუენდა სამარადისოდ, რომელი მოატყუებს სიხარულსა საუკუნესა“ (კეკელიძე 1956: 33).

ეს ციტაციები დიდ მეცნიერს მოყვანილი აქვს საქართველოს სამოთხეში წარმოდგენილი მეტაფრასული რედაქციებიდან. ამ ჩამონათვალს თუ დავუმატებთ იმას, რაზეც ჩვენ წმინდა დავით გარეჯელის შესახებ ვისაუბრეთ, სურათი უფრო დამძიმდება, თუმ-

ცა ვერ გავიზიარებთ ამ მოსაზრებას. წმინდა ანტონ დიდი, თავის წესდებაში განდევილთათვის, საგანგებო თავს უძღვნის გულშემუსვრილობასა და ცრემლებს (ტირილს): „განუწყვეტლივ ღვარე ცრემლი შენს ცოდვათა გამო... გამომეტყველება შენი პირისახისა ყოველთვის მწუხარე უნდა იყოს, რათა ღვთის შიში იყოს შენში... ცრემლები დაღვარე შენს ცოდვათა გამო“ (ანტონ დიდი 1991: 271–272). ამ წესდებას ეს დიდი მეუდაბნოე მამა ასე ამთავრებს: „ყოველ ღამე ცხარე ცრემლები ღვარე შენს სარეცელზე და დაალტვე იგი“ (ანტონ დიდი 1991: 280).

იმედია, წმინდა ანტონ დიდის აღმსარებლობაში ეჭვს არავინ შეიტანს და IV საუკუნის ღირს მამას, საუდაბნო-სამონაზვნო მოსაგრეობის დასაბამს, მონოფიზიტობას ვერავინ დასწამებს. ჩვენი აზრით, ცრემლი სინანულისა, საკუთარი უღირსობის განცდისა, საერთოდ, დამახასიათებელი მოვლენაა ქრისტიანობის ისტორიისათვის, დიდია მისი ხვედრითი წილი ქართულ აგიოგრაფიაში, ზოგადად, და, კერძოდ კი, „ასურელ მამათა წამება-ცხოვრებანშიც“. ასე რომ, რაიმე მონოფიზიტურს, უკიდურესი ასკეტიზმის გამოვლენას ამ მხრივ ვერ ვხედავთ.

ერთ-ერთი უმთავრესი საყრდენი ათცამეტი ასურელი მამისათვის არის წმინდა ანტონ დიდის სწავლანი, მისი „წესდება განდევილი ცხოვრებისა“. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან ანტონმა დაუდო დასაბამი საუდაბნო-სამონაზვნო მოსაგრეობას. მან თავისი ცხოვრებით მოგვცა მაგალითი ამ სახის ღვთისათნომყოფელობისა, შექმნა სწავლანი ქრისტიანულ სათნოებაზე, სულიერ ღვაწლსა და მონაზვნურ ცხოვრებაზე; შვიდი ეპისტოლე, მიმართული სხვადასხვა მონასტრისა თუ მოსაგრისადმი, რომლებშიც გვასწავლის სულიერ ბრძოლასა და მისწრაფებას სრულყოფისაკენ; მონაზონთა ცხოვრების წესდება, მრავალრიცხოვანი გამონათქვამი საღვთო სწავლა-მოძღვრებისა. გარდა ამისა, ერთი ვრცელი სიტყვა, მოყვანილი მისი ცხოვრების აღწერაში, რომელიც ეკუთვნის ეკლესიის მეორე დიდ მამას – წმინდა ათანასე ალექსანდრიელს, და რომელიც პირველ ძეგლს წარმოადგენს მართლმადიდებელი აგიოგრაფიისა (ანტონ დიდი 1991: 148–149)¹.

1 ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ფერაძე გრ. ბერმონაზვნობის დასაწყისი საქართველოში, თამარ ჭუმბურიძის გამოკვლევითა და რედაქციით, თბილისი, 2006, გვ. 87.

თვალი რომ გავადევნოთ თუნდაც წმინდა ანტონის „წესდებას განდეგილი ცხოვრებისათვის“ დავრწმუნდებით, თუ როგორ ახლოს დგას მასთან ასურელ მამათა „წამება-ცხოვრებანის“ ტექსტები და როგორი მსგავსებაა თემატიკის თვალსაზრისით, მაგალითად: ლოცვა-ვედრება, საღვთო წერილის კითხვა და ფიქრი ღმრთის დიდებულებზე, ურთიერთდამოკიდებულება, ღმერთის განდიდება, ხსოვნა სიკვდილისა და განკითხვის დღისა, მოთმინება, გულშემუსვრილობა და ცრემლები (ტირილი), ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლი... გარდა ამისა, ასურელ მამებსაც აქვთ თავიანთი ე.წ. ზნეობითი სწავლანი, ამითაც ენათსავეებიან ისინი წმინდა ანტონ დიდს. სხვათა შორის, „წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრების“ ტექსტში ეკლესიის მამათაგან საგანგებოდ და მხოლოდ წმინდა ანტონია მოხსენიებული:

„ძმაო, ლუკიანე, რომელმან იგი უდაბნოს გამოზარდა ერი იგი ისრაჴლთად და კლდისაგან მყარისა წყალი აღმოუცენა და მწყერმარჭილი უწჳმა შორის ბანაკისა მათისა და ელია ყორნისა მიერ გამოზარდა და წმიდასა ანტონის და სხუათაცა მამათა წმიდათა, რომელნი დამკჳდრებულ იყვნეს მათთა და უდაბნოთა შინა და მისცა მათ საზრდელი“ (ძეგლები 1964: 230).

ჩვენი ღრმა რწმენით, ასურელ მამათა საქართველოში მოღვაწეობის, სამონასტრო ცხოვრების აღორძინების საქმეში წარმმართველი იქნებოდა ანტონ დიდის სახელმძღვანელო ბერმონაზვნური ცხოვრებისა და მისი სწავლანი, როგორც საყრდენი მათი ღვაწლის სწორადწარმართვასა და სათნოებათა მოსაპოვებლად მოსაგრე ცხოვრებისათვის.

კეთილმსახურ ცხოვრებასთან ერთად, სათნო ნაყოფად ითვლება მადლიერება ღვთის მიმართ.ეს სათნოება განსაკუთრებულად მნიშვნელობს „წმინდა შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“. „წმინდა დავით გარეჯელის ცხოვრებაც“ არაერთ ნიმუშს გვთავაზობს. მთლიანობაში ჩვენ ცოცხალ მაგალითად გვრჩება ასკეტ მამათა ცხოვრების წესი, რომელიც ყოველი საქმის აღსრულების შემდეგ უფლისადმი აღვლენილი მადლობით მთავრდება. მადლობის თქმა, მადლიერების გამოხატვა გადაჯაჭვულია უფლის დიდებასთან. შესაბამისად, ტექსტის მიხედვით, მადლობის შეწირვა ღვთისადმი ხან უსწრებს უფლის დიდების შესხმას, ხან მასზე წინ ითქმება,

მაგალითად: შეშინებული ლუკიანე გაამხნევა, რწმენაში განამტკიცა წმინდა დავითმა. აგიოგრაფი გვაუწყებს: „ხოლო იგი განმხიარულდა სიტყუათა ამათ ზედა ბერისათა და მადლობად შესწირა უფლისა“ (ძეგლები 1964: 233). ნეტარი დავითის ლოცვით განიკურნება ბუბაქრის შვილი: „და ვითარცა იხილა იგი მამამან მისმან მრთელი და ყოვლითურთ უნაკლოდ, გარდაჲდა ჰუნესა და მადლობა შეწირა ღმრთისა“. ელია პატრიარქის ღვთაებრივი გამოცხადების შესახებ „ვითარცა ესმა ესე ყოველი წმიდასა დავითს... მადლობა შესწირა უფლისა“, ერთობ უცნაურადაა აღწერილი ბერის გარდაცვალება: „ცნა მამამან დავით განსვლად მისი ხორცთაგან... უბრძანა მღვდელთა შეწირვად მსხვერპლისად და ეზიარა წმიდასა მსხუერპლსა ქრისტეს ღმრთისასა და აღიპყრნა ხელნი და მადლობად შესწირა ღმრთისა და ესრეთ შეჰვედრა სული თჳსი წმიდად უფალსა“ (იქვე: 239-240).

წმინდა დავით გარეჯელი არის გზაზე დამყენებული, დიდი მლოცველი, მკურნალი სულთა და ჯორცთად, როგორც ეტყვის ბუბაქრი (ძეგლები 1964: 236), ამასთანავე, ჭეშმარიტი მწყემსი, მზრუნველი და ცრემლით მლოცველი ძმათათვის. ამ მხრივ ყურადსაღებია მისი სიტყვები, როცა იერუსალიმის სინმინდების მოლოცვას გადაწყვეტს, ლუკიანე მოისურვებს მასთან ერთად გამგზავრებას, ნეტარი ბერი ასე მიმართავს: „ნუ, ძმაო, ნუ იქმ... უკუეთუ ეგე ვყოთ და ორნივე წარვიდეთ, ძმანი ესე... განიბნივენ დაბათა და ქალაქთა შინა დაეცნენ და წარწყმდენ გულის-თქუმათა მიერ ცოდვილისათა და წარწყმედად სულთა მათთად ჩვენ მიერ იძიოს ღმერთმან“ (იქვე: 237).

ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ერთ-ერთი უპირველესი ძეგლი „წმინდა შუშანიკის წამება“ საფუძველს დაუდებს ეკლესიურობის, ლიტურგიული ცნობიერების ამ წესს. პიტიახშთან მისული სასულიერო პირები ამბობენ: „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩუენცა წარგუწყმიდენ“ (ძეგლები 1964: 14), წმინდა დავით გარეჯელის პოზიცია: „წარწყმედად სულთა მათთად ჩვენ მიერ იძიოს ღმერთმან“ – პასუხია იმაზე, თუ როგორი შეგნებით, პასუხისმგებლობითა და დამოკიდებულებით უყურებს იგი წინამძღვრის მისიას, რომ ძმობის წევრების შესაძლო დაცემა მას მოეკითხება, თანაც ნეტარი მამა ამ პასუხში კიდევ ერთი საცდურის

შესახებ მიგვანიშნებს, ეს არის წარწყმედა, ცოდვით დაცემა „გულის-თქუმათა მიერ“.

ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლი, უპირველესად, გულის ზრახვებთან და ფიქრებთან ჭიდილში გამოვლინდება. წმინდა იოანე ღვთისმეტყველი მთელ ვნებებსა და გულისწადილთ ადამიანის ბუნებისა სამ რამეში ხედავს: „ყოველივე სოფელსა შინა ესე არს გულისთქუმად ხორცთაჲ და გულისთქუმად თვალთაჲ და სილაღე ამის ცხოვრებისაჲ და ესე არა არს მამისაგან, არამედ სოფლისაგანი არს“ (I იოან. 2, 16). წმინდა დავით გარეჯელის შიში, მონაფეები ცოდვილი გულისთქმებით არ დაბრკოლდნენ და არ წარწყმდნენ, ფრთხილი და მზრუნველი წინამძღვრის ეჭვებია, რომლის უკან დიდი გამოცდილება, მაღალი სულიერობა და საცდურისგან თავდაცვის მწვავე სურვილი დგას.

თხზულების დასასრულ, როცა მოვა ჟამი წმინდა მამის აღსრულებისა, მოუხმობს საძმოს წევრებს, უკანასკნელ რჩევას მისცემს მათ და მოუწოდებს: „ნუ შეძრწუნდებით, არამედ განმტკიცებით და განძლიერდით და დაუცხრომელად ევედრებოდით ღმერთსა სულთა თქუენთა ცხოვრებისათჳს“. ნეტარი ბერი ნუგეშის მიმცემი, განმამტკიცებელი, განმადლიერებელი და სასუფეველის მახარებელია. ჩვენს თვალწინ ცოცხლდება აბსტრაქტული მონუმენტალიზმით დაწერილი სახე წმინდანისა, რომლის ღვაწლი ასე შეაქო ქართულმა ეკლესიამ: „საზრდელითა პირ-მეტყველითა იზრდებოდი სიბრძნითა და ცხოვრებითა ანგელოზებრ ცხოვრობდი, სანატრელო გარეჯელო დავით, დასცენ მტერნი ჩუვენნი, ვითარცა ვეშაპი იგი“ (ლოცვანი 2001: 290).

დამოწმებანი:

ანტონ დიდი 1991: წმ. ანტონ დიდი, *სწავლანი ქრისტესმიერი ცხოვრებისათვის*. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1991.

ბარამიძე 1966: ბარამიძე რ. *ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან*. თბილისი: ლიტერატურა და ხელოვნება, 1966.

გამონათქვამები 1991: გამონათქვამები წმიდისა მამისა ანტონ დიდისა და გადმოცემანი მასზე, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1991.

გაფრინდაშვილი 1981: გაფრინდაშვილი ქ. ადამიანის იდეალი „დავით გარეჯელის ცხოვრების“ მიხედვით. მაცნე, ელს, 1981, 3.

ვასილიადისი 2003: ვასილიადისი ნ. სიკვდილის საიდუმლოება. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2003.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. „საკითხები სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ“. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1956.

ლოცვანი 2001: ლოცვანი. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2001.

სარჯველაძე 2001: სარჯველაძე ზ. ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა. თბილისი: პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001.

სირაძე 1987: სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია. თბილისი: ნაკადული, 1987.

სულიერ 2005: სულიერ მოძღვართა შესახებ. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2005.

ფერაძე 2006: ფერაძე გრ. ბერმონაზვნობის დასაწყისი საქართველოში. თამარ ჭუმბურიძის გამოკვლევითა და რედაქციით, თბილისი: ნეკერი, 2006.

ძეგლები 1971: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III. თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1971, გვ. 170-207 (მეტაფრასული); გვ. 291-311 (დანართში – რომანოზ მიტროპოლიტის რედაქცია).

წმინდა ანტონი 1991: წმინდა ანტონ დიდი, წესდება განდევნილი ცხოვრებისა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1991.

მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის:

ბ) ლიტერატურა:

1. **აბრამიშვილი გ.** დავით გარეჯელის ციკლი ქართულ კედლის მხატვრობაში. თბილისი: ხელოვნება, 1972.
2. **ბაინდურაშვილი ხ.** შეიხ სანანისა და დავით გარეჯელის იდენტობისათვის. საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი, შრომები, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი. თბილისი, 2013-2014. [ტ.] VIII, გვ. 208-217.
3. **ბარდაველიძე ნ.** წმინდა დავით გარეჯელისა და წმინდა ფრანცისკ ასიზელის მოღვაწეობის პარალელები. ასურელი მამები აღმოსავლურ და დასავლურ საეკლესიო ტრადიციებში, საქ. საპატრიარქო; კათოლიკე ეკლესია საქართველოში. თბ., 2009. გვ. 149-162.

4. **გაბიაშვილი ე.** რომანოზ ერისთავი და მისი უცნობი თხზულება, მრავალთავი, II, თბილისი, 1973, გვ. 75-93.
5. **გაბრიაშვილი ლ.** ბოროტების გამომხატველ სიმბოლოთა სახელდებისათვის: (ვეშაპის სიმბოლიკა ბიბლიური წიგნებისა და «დავით გარეჯელის ცხოვრების» იხედვით). შუა საუკუნეების ლიტერატურული პროცესები. საქართველო, ევროპა, აზია: VI საერთაშორისო სიმპოზიუმი ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, 2012. გვ. 83-84.
6. **დავით გარეჯელის** მონასტერი და ცხოვრების აღწერა დავით გარეჯელისა. მწყემსი, 1899.2. გვ. 8-11.
7. **თარხნიშვილი მ.** საქართველოს ეკლესიის ისტორია I-VII საუკუნეებში, ხელნაწერი, Q-1486, გვ. 935-937.
8. **იოსელიანი გ. წმ.** მამა დავით. ქართველი წმიდანები. თბ., 1901. გვ. 16-22.
9. **კირიონ II** (გიორგი საძაგლიშვილი). ამბავი დავით გარეჯის უდაბნოს საკვირველ-მომქმედის მადლისა ქვისა. მწიგნობრობა ქართული, მრავალტომეული. [ტ.] 11: სასულიერო მწერლობა. თბ., 2011. გვ. 387-396.
10. **კუჭუხიძე გ.** მამა მიქაელი (მიხეილ ხუციშვილი), კონფესიურობის საკითხი „წმიდა დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“, სამეცნიერო კრებული „ქართული წყაროთმცოდნეობა“, გამომცემლობა „ინტელექტი“, XIX-XX, 2018, გვ. 86-93.
11. **მარტიაშვილი ლ.** მიწიდან ზენა იერუსალიმისაკენ – დავით გარეჯელის მოსაგრეობისათვის. თბილისი: ნათლისმცემელი, 2003.
12. **მაჭარაშვილი მ.** აღწერა მთა-წმიდის ეკლესიისა და წმ. მამა დავითის ცხოვრებისა. ტფილისი: 1895.
13. **მელიქსეთ-ბეგი ლ.** დავით უძლეველი და დავით გარეჯელი, საიუბილეო კრებული საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, მეცნიერების დამსახურებულ მოღვაწეს პროფესორ კ.კეკელიძეს დაბადების 80 წლისთავზე. თბილისი, 1959. გვ. 197-231.
14. **მერკვილაძე დ.** დავით-გარეჯის ეტიმოლოგია. ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. თბილისი, 2009. 1512-2727 ტ. XI, გვ. 183-215.
15. **მერკვილაძე დ. წმ.** მამა დავით გარეჯელი და მისი სავანეები. თბილისი: უნივერსალი, 2012.
16. **მერკვილაძე დ. წმ.** დავით გარეჯელის თბილისში მოღვაწეობის ამსახველი თქმულების ზოგიერთი საკითხი. ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, ილიას სახ-ფო უნ-ტი; ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი. თბილისი, 2012. №5, გვ. 297-320.

17. **მეტრეველი ს.** ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2008, გვ. 232-253.
18. **მეტრეველი ს.** წმინდა ასურელ მამათა წამება-ცხოვრებანი, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2010, გვ. 132-154.
19. **ნიაუი მ.** მამა დავითის ცრემლები. მაყვლოვანი, სამთავროს წმიდა ნინოს დედათა მონასტრის პერიოდული გამოცემა. მცხეთა, 2012. 28 აპირილი, N2(8), გვ. 20-26.
20. **სირაძე რ.** დავით ანჰალთი და “აზრის სილამაზის” პრობლემა, საბჭოთა ხელოვნება 1980, №8, გვ. 45-54.
21. **სხირტლაძე ზ.** ღირსი მამა დავით გარეჯელის დასაკრძალავის ისტორიისათვის. ალავერდი, ალავერდის ეპარქიის სეზონური გამოცემა. თბილისი, 2015. №1 /9. გვ. 93-102.
22. **სხირტლაძე ზ.** წმ. დავით გარეჯელის განსასვენებელი. თბილისი: 2006.
23. **სხირტლაძე ზ.** istmondi en. წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრების ციკლი უდაბნოს მონასტრის მთავარი ეკლესიის სადიაკვნეს მოხატულობაში. საქართველოს სიძველენი, გიორგი ჩუბინაშვილის სახ. ქართული ხელოვნების ისტორიის ინ-ტი; საქართველოს კულტურული მემკვიდრე. საინფორმ. ცენტრი. თბილისი, 2002. [ტ.] 2, გვ. 28-49.
24. **ღირსნი დავით გარეჯელი და ლუკიანე (VI ს.).** ქართველ წმინდანთა ცხოვრებანი, შემდგ.: დეკანოზი ზაქარია მაჩიტაძე, მანანა ბუკია და მაკა ბულია, თბ. ათენი, 2003. გვ. 306-308.
25. **ღირსი მამა დავით გარეჯელი** (ცხოვრება, დაუჯდომელი, პარაკლისი), რედ.-გამომც. კახაბერ ცინცაძე. თბ. გაზეთ „კანდელის“ ბიბ-კა, 2012.
26. **ღირსი დავით გარეჯელი და მისი სავანე;** წმინდა ლუკიანე; ღირსი ილარიონ ქართველი; ღირსი დოდო გარეჯელი, შემდგ. კახაბერ კენკიშვილი; თბ. პალიტრა, 2013.
27. **ყუბანეიშვილი ნ.** ღირსი მამა დავით გარეჯელი (ცხოვრება და მოღვაწეობა დავით გარეჯელისა), შედგენილი და გამოცემული ქუთაისის წმ. გიორგის ეკლესიის მღვდლის ნესტორ ყუბანეიშვილის მიერ. Кутаись, 1893 (тип. ред. журн. „Мцкემси“).
28. **ცუხიშვილი მ.** დავითგარეჯი. სამი საუნჯე, სამეცნიერო-საზოგადოებრივი ჟურნალი. თბილისი, 2012, №2, გვ. 44-70.
29. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV,** 1968, გვ. 242-245 (სვინაქსარული რედაქციის შესახებ).
30. **Броссе М.** О некоторых недостатках грузинской хронологии, «Кавказ», 1850, №24-25.
31. **Еп. Кирион.** Заслуги Давид Гарджели и его лавра. Тифлис, 1901.

➤ „მოქალაქეობად და წამებად აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისა“

„წმინდა აბიბოს ნეკრესელის წამებამ“ იმთავითვე მიიპყრო მკვლევართა განსაკუთრებული ყურადღება იმის გამო, რომ მის ვრცელ რედაქციაში გვხვდება ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული რელიგიურ-ფილოსოფიური ტექსტი, რომელიც ოცდათერთმეტ (31) არასრულ სტრიქონს მოიცავს. დიალოგის ფორმით მოცემული ეს ეპიზოდი მარზპანის ორი შეკითხვისა და აბიბოსის ორი პასუხისაგან შედგება. ლექსიკური თვალსაზრისით მარზპანის შეკითხვები ღარიბია და ლოგიკურ სიღრმესაც მოკლებული. პირველი შეკითხვა ასეა ფორმულირებული: „რასათვს უვარ-ჰყავ უფლება მეფეთ-მეფისა და მოჰკალ ღმერთი ჩუენი?“

მეორე შეკითხვა თითქოს იმეორებს პირველს: „მე ვიკითხავ, რასათვს მოჰკალ ღმერთი ჩუენი და შენ გნებავს, რადთამცა შენისა ღმრთისა წარგვყვანნე?“, თანაც ინტონაციურად უფრო დაძაბული და მძიმეა. ამას გვაფიქრებინებს პირველი ფრაზა „მე ვიკითხავ“. ამ დიალოგში მარზპანი აშკარად გაუწონასწორებელია, მენტორულია მისი ტონი, აგრესიული და ძალადობის მწვავე სურვილით შეფერილი. სამაგიეროდ სრულიად სხვა სულიერ მდგომარეობას აჩვენებს ნეტარი აბიბოს ნეკრესელი, იგი ქადაგების, ჭეშმარიტების შეცნობის დიადი მიზნითაა შთაგონებული. მისი ლექსიკა, ფრაზეოლოგია, ინტონაცია, რომელშიც იკითხება სტილის თავისებურებაც, აბსოლუტურად განსხვავებულია მარზპანისაგან. წმინდა აბიბოს პასუხი ასე ჟღერს: თქვენი ღმერთი, ანუ ცეცხლი, არის: საცთური; განქარვებადი; ეშმაკი; სხუათა ბუნებათაგანი; თქუენდავე მონა; კერპი.

„ცეცხლი იგი, რომელ დავშრიტე“ – ე.ი. ვძლიე თქვენს ღმერთს, მე დავიმორჩილე. ამის კვალობაზე შემოდის ჭეშმარიტი ღმერთის ატრიბუცია, რომ იგი არის: ღმერთი მხოლო; ყოველთა დამბადებელი.

ერთგვარგი ცინიზმი გამოსჭვავის ნეტარის სიტყვებში, როცა უხსნის მარზპანს: „ერთი მცირე წყალი დავასხ, მძლე ექმნა და მოკლა იგი“. თქვენ „უნდოსა მსახურებაში“ ხართ, ამიტომ მას

მხოლოსა უნდა მსახურებდეთ. ამის არგუმენტად იგი წმინდა ლუკას სახარებას იმონებს (4, 8). ასეთ ანტინომიურ პრინციპზეა აგებული ეს დიალოგი – უარყოფითი ინვეეს საპირისპირო ასოციაციას.

მტკიცე, შეუვალი, ურყევია აბიბოსი თავის მსჯელობაში. ეს შეიძლება მივიღოთ, როგორც ნეგატიური თეოლოგიის ნიმუში. ლოგიკურად იგი ცეცხლის გაღმერთების აბსურდულ იდეას უმსხვრევს დიალოგში ჩართულ მხარეს, მარზპანს. მას აქვს თავისი არგუმენტები, რომლებიც იმაზეა აგებული, რომ ცეცხლი ერთ-ერთი სტიქიაა ღვთის მიერ შექმნილ სამყაროში და არავითარი უპირატესობა არ გააჩნია (ნუცუბიძე 1956: 265).

„განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტია, ცივი, ჯმელი და ცეცხლი“.

ნოტია – ჰაერი;

ცივი – წყალი;

ჯმელი – მინა;

და ცეცხლი.

ესენი „განსწორებითა ნაწილთაჲთა დგანან“. ისინი ერთმანეთში შედიან, ერთმანეთთან კავშირში არიან და არც ერთი მათგანი არ არსებობს დამოუკიდებლად (შდრ. თვარაძე 1985: 168-169).

შემდეგი არგუმენტი ის არის, რომ ადამიანი იმორჩილებს ცეცხლს, მას შეუძლია სურვილისამებრ „აღანთოს და დააშთოს“ იგი. ცეცხლის გაღმერთების შეუძლებლობის დასამტკიცებლად ნეტარი აბიბოსი დაასკვნის: „ცეცხლი არ მართავს ბუნებას, არაა ბუნების ზემოთ, როგორც მას ეკუთვნის, თუკი იგი ღმერთია, პირიქით, ცეცხლი არსებობს ბუნების კანონის თანახმად“ (ნუცუბიძე 1956: 266).

სტილური თვალსაზრისით საინტერესოა ის, რომ ეს დიალოგი, რომელიც მარზპანის შეკითხვით იწყება, წმინდა აბიბოსის შეკითხვითვე მთავრდება, ოღონდ ეს კითხვა რიტორიკულია, თავის თავშივე გულისხმობს და შეიცავს პასუხს. ინტონაცია წმინდანისა უკვე შეცვლილი, დაძაბული და სიბნელეზე სინათლის, ჭეშმარიტების გამარჯვების იდეითაა შთაგონებული. საინტერესოა რამდენიმე ასპექტი, რომლითაც აღბეჭდილია დიალოგი:

ნეტარი აბიბოსი ამ საუბარში წარმოგიდგება არა მხოლოდ მქადაგებელი, პოლემიკოსი, თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ცოდნით აღჭურვილი, არამედ – როგორც მლოცველი. როდესაც მარზპანი ჰკითხავს, რატომ მოკალი ჩვენი ღმერთიო, ასე მიუგებს: „მე არავინ ვიცი მეუფედ, გარნა უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე, ხოლო ცეცხლი იგი, რომელ დავშრიტე იგი, რადთამცა საცთური განვაქარვე ეშმაკისად, ხოლო გლოცავ, რადთა განეყენნეთ უნდოსა მას მსახურებასა და ღმერთი მხოლო იცნათ“.

გარდა იმისა, რომ ამ პასუხში წმინდა აბიბოსი საცდურის განმქარებელი, ეშმაკის დამთრგუნველიცაა, მტრისთვის, ჭეშმარიტების გზას აცდენილისთვის მლოცველია. იგი თითქოს ლოცვა-კურთხევას აძლევს მართლმადიდებელი სარწმუნოების უარისმყოფელთ, ჭეშმარიტებისა გზათა შეცთომილთ, წვალებათაგან დაბნეულთ, რომ მოიქცნენ მართალსა სარწმუნოებასა ზედა, იცნონ მხოლოდ ჭეშმარიტი ღმერთი და თაყვანის სცენ მას (შდრ. ლოცვანი 1997: 249).

ნეტარი აბიბოსის პასუხში იკვეთება ეთიკური ასპექტიც. მე ცეცხლს მცირეოდენი წყალი დავასხი და „მძლე ექმნა და მოკლა იგი... აწ მიკვირს თქუენი ესევითარი სიცოფე, ვითარ არა სირცხულ გიჩნს მისი სახელის-დებად ღმერთად“. აქ თავისთავად საინტერესოა ის, თუ როგორ მიმართავს წმინდანი ყველანაირ საშუალებას, დაუმტკიცოს მარზპანს, რომ არ შეიძლება, ცეცხლი იყოს ღმერთი, ბოლოს მას „ნამუსზეც კი შეაგდებს“, როგორ არ გრცხვენიაო. ამ კონტექსტის უშუალობასა და დინამიკურობას ისიც ქმნის, რომ ნეტარი აბიბოსი გაკვირვებულია მათი სიცოფით (სიგიჟე, სისულელე), რადგან „ესე ცეცხლი თქუენდავე მონა არს“. როდესაც ამ სიტყვებს კითხულობ „აწ მიკვირს თქუენი ესევითარი სიცოფე“, თვალწინ წარმოგიდგება ღვთაებრივი მადლითა და სიბრძნით შემკული წმინდანის ამაღლებული სახე, რომელსაც თითქოს გულზე ხელი დაუდევს და მთელი უშუალობითა და გულწრფელობით უმტკიცებს კერპთმსახურთ ერთი შეხედვით ელემენტარულ ჭეშმარიტებას. შეუძლებელია ამ ეპიზოდის გულგრილად ჩაკითხვა, მისი ემოციური მუხტი, თხრობის დინამიკა, არგუმენტაციათა სიმტკიცე და ლოგიკურობა მთლიანობაში ქმნის ნაწარმოების მხატვრულ-ესთეტიკურ კულმინაციას.

„წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ტექსტი, ორივე რედაქცია ა და ბ, ძალიან მწირ მასალას იძლევა საღვთო სახელთათვის. შეუძლებელია მეტაფრასულ ნაწარმოებში მხოლოდ ათამდე საღვთო სახელი შეგვხვდეს მაშინ, როდესაც ქართული აგიოგრაფიის ნებისმიერ ძეგლში მთელი სისტემაა წარმოდგენილი (შდრ. „წმინდა აბოს წამება“, „წმინდა დავითისა და ტირიჭანის წამება“, „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და მისთ.). საკვლევი ტექსტის ორივე რედაქცია ამ მხრივ ასეთ სურათს გვთავაზობს: სიტყვა დაუსაბამო; ქრისტე; ძე ღმრთისა, უფალი (უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე); ღმერთი მხოლოდ; ყოველთა დამბადებელი (რომლისა მიერ დაებადა ყოველი); უფალი ღმერთი; წმიდა სამება.

ასეთი ჩამონათვალი უჩვეულოა „სიტყვთ განშუენებული“ მეტაფრასტიკისათვის. ამდენად, ეს კიდევ ერთი დამატებითი არგუმენტია ჩვენთვის, რომ „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ტექსტი მეტაფრასტიკის ნიმუშად არ მივიჩნიოთ. სხვათა შორის, დამაფიქრებელია თავად კ. კეკელიძის გამონათქვამი: „მაცნეცდამინც დიდი ცვლილება არ უნდა განეცადოს მეტაფრასტის ხელში“ (კაკაბაძე 1928: 38) და ეს მაშინ, როცა იგი ამ თხზულების მეტაფრასტულობას ამტკიცებდა.

საინტერესოა ისიც, რომ მთელ ნაწარმოებში არის მხოლოდ ორი ადგილი, რომლებშიც აგიოგრაფი იმონმებს ბიბლიიდან ციტატას: „იტყვს მოციქული, ვითარმედ: „მაჭირვებელთა თქუენთა ჭირი და თქუენ ჭირვეულთა ლხინი“ – ეს არის თესალონიკელთა მიმართ ეპისტოლედან 1, 6-7 და მეორე წმიდა ლუკას სახარებიდან ციტატა: უფალსა ღმერთსა შენსა თაყუანის-სცე და მას მხოლოსა მსახურებდე“ (ლკ. 4, 8). ორივე ციტატა ა რედაქციის კუთვნილებაა, რადგან ბ რედაქციის ნუსხას ერთი ფურცლის ოდენი აკლია სწორედ ამ მონაკვეთში.

გარდა ამისა, ორივე რედაქციის მიხედვით, ერთხელაა ნახსენები ბიბლიური იოსები: „შვილი შენი იოსებ წარვალს ეგვპტედ“, ერთხელ მოიხსენებიან სამნი ყრმანი, ცნობილნი ძველი აღთქმიდან: წმიდა წინასწარმეტყველ დანიელთან და– კავშირებულნი: ანანია, აზარია და მისაელი (600 წ. ქრისტეს შობამდე). ერთხელ არის შედარება ახალი აღთქმის ზაქარიასთან: „სეხნა არს იგი ზაქარიასა,

მამისა იოანესა“ (ა რედაქცია); „ესრეთ შეიწირა ღმრთისა ნეტარი აბიბოს, ვითარცა ძღუენი სამსხვერპლოდ, შესწირავი სულნელი, ვითარცა მამა დიდისა ზაქარიადსა“ (ბ. რედაქცია). ა რედაქციაში ნახსენებია იაკობ მამამთავრის ცოლის, რაქელის, სახელი: „ჰხადოდა იგი დედასა თჳსსა რაქელს, რომელ არს ერთი კათოლიკე ეკლესია სამოციქულოდ“.

რაქელის ხსენება ამ კონტექსტში ახსნას ითხოვს. ბ რედაქცია რაქელს არ ახსენებს: „ვედრებით ხადოდა იგი წმიდასა კათოლიკე სამოციქულოსა ეკლესიასა“. მათეს სახარებაში ვკითხულობთ: „წმამ ჰრამადთ ისმა გოდებისა და ტირილისა და ტყეებისა მრავალი, რაქელ სტიროდა შვილთა თჳსთა“ (მ. 2, 18). ბიბლიური ისტორიის მიხედვით, რაქელი შვილებს არ დასტიროდა. სახარების ამ მუხლს ასე განმარტავენ: „რაქელის საფლავი მდებარეობდა ქალაქ რამას მახლობლად, ბეთლემის სანახებში. წინასწარმეტყველი იერემია უყურებდა, თუ როგორ მიჰყავდათ ბაბილონელებს დატყვევებული ებრაელები ქალაქ რამიდან, რომელიც ბეთლემთან ახლოს არის. რაქელის გოდებაში მან ასახა დედების მწუხარება დატყვევებულთა გამო. ის, რასაც თავის დროს იგლოვდა წინასწარმეტყველი, იყო ბეთლემში მოწყვეტილ ჩვილთა გლოვის პირველსახე“ (მათეს სახარების განმარტება 1998: 60).

აქედან გამომდინარე, წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მტარვალთა მიერ წაყვანა მარზპანთან შეიძლება გავიაზროთ, როგორც დედების მწუხარება, მათი გლოვა ნეტარის „მრავალფეროვანი ჭირითა“ ტანჯვის გამო.

წმინდა აბიბოსი ერთხელაა მოხსენიებული, როგორც ეკლესიის დიდი წმინდანის, სვიმონ მესვეტის, სულიერი მეგობარი, როგორც „შორეული, ვითარცა მახლობელი“. ციტაციების ასეთი სიმცირე და მხატვრულ პარადიგმათა სიმწირე საერთოდ არ ახასიათებს მეტაფრასტიკას. ამდენად, ჩვენი აზრით, ესეც ერთი არგუმენტია იმის ნათელსაყოფად, რომ „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“ არ არის მეტაფრასტული ძეგლი.

თხზულების მიხედვით, წმინდა იოანე ნათლისმცემელის მამა, ზაქარია, ცხადდება ნეტარი აბიბოსის პირველსახედ: „სეხნა არს იგი ზაქარიადსა, მამისა იოანესსა, არა თუ სახელითა, არამედ სახითა“. ნეტარი აბიბოსი თანამოსახელეა ზაქარიასი არა სახელით,

არამედ „სახითა“, ანუ საქმით, ღვანლით, თავდადებით, სულიერი სიმტკიცით, ღვთის სიყვარულით, ერთგულებითა და სინმინდით. წმიდა წინასწარმეტყველი ზაქარია აარონის მოდგმისა იყო. წმინდა ზაქარია, ბარაქიას ძე, იერუსალიმის ტაძარში მღვდელმსახურებდა, ის და მისი მეუღლე, მართალი ელისაბედი, „ვიდოდეს ყოველთა მცნებათა სიმართლისა უფლისათა უბინონი“ (ლკ. 1, 6), მაგრამ იტანჯებოდნენ უშვილობით, რაც იმ ხანებში უფლის დიდ სასჯელად ითვლებოდა. ერთხელ, ტაძარში მსახურების დროს, წმინდა ზაქარიას ანგელოზმა აუწყა, რომ უკვე მცხოვანებას მიღწეული ელისაბედი უშობდა ძეს, რომელიც იქნებოდა „დიდ წინაშე უფლისა“ (ლკ. 1, 15). ზაქარია დაეჭვდა ამ წინასწარმეტყველების აღსრულების შესაძლებლობაში და მცირედმორწმუნეობისათვის დაისაჯა – დამუნჯდა. როცა მართალმა ელისაბედმა ძე შვა, სულიწმიდის შეგონებით მას იოანე უწოდა, თუმცა მათს მოდგმაში ეს სახელი არავის ერქვა. ახალშობილის მამას რომ დაეკითხნენ, მან ფიცარი მოითხოვა და ზედ იგივე სახელი წაანერა.

როცა უსჯულო ჰეროდემ მოგვებისაგან შეიტყო მესიის შობის შესახებ, გადანყვიტა, ბეთლემსა და მის შემოგარენში ამოეჟლიტა ყველა წული „ორით წლითგანი და უდარესი“ (მთ. 2, 16). ჰეროდემ კარგად იცოდა იოანე წინასწარმეტყველის საკვირველი შობის შესახებ და მისი მოკვლაც სურდა. მართალი ელისაბედი შვილთან ერთად მთებში გაიხიზნა. მკვლელები ყველგან დაეძებდნენ მათ, როდესაც ელისაბედმა მდედრები შენიშნა, ცრემლებით შესთხოვა უფალს, შესწეოდა. უეცრად მთა გაიპო და დედა-შვილი შეიფარა. ამ ავებდით ჟამს ზაქარია იერუსალიმის ტაძარს არ განშორებია. ჰეროდეს გამოგზავნილი მეომრები დიდხანს ამაოდ ეცადნენ, იოანეს ადგილსამყოფელი შეეტყოთ მისგან, რის შემდეგაც, ჰეროდეს ბრძანებით, განგმირეს იგი „შორის ტაძრისა და საკურთხეველისა“ (მთ. 23, 35) (წმინდანთა ცხოვრება II 2003: 203-204).

ქართველი აგიოგრაფი ამ მოწამებრივი სისხლის გამო შეადარებს ნეტარ აბიბოს წმინდა ზაქარიას: „რომელსა იგი წილი ხუედრებულ იყო მღვდელთმოძღურებისა და მისებრ სისხლიცა წმიდა მისი დაითხია უფლისა ჩუენისათჳს“.

წმინდა ზაქარია – მღვდელმოძღვარი; წმინდა აბიბოსი – მღვდელმოძღვარი და მღვდელმთავარი, – ეპისკოპოსი;

წმინდა ზაქარია – ჰეროდეს ბრძანებით საკურთხეველსა და ტაძარს შორის მტარვალთაგან განგმირული; წმინდა აბიბოსი – მარზპანის ბრძანებით მრავალგვემული და „საკვრველითა სატანჯველთაჲსა ქვით განტჳნული“.

საინტერესოა წმინდა აბიბოს ნეკრესელისა და წმინდა სვიმეონ მესვეტის შედარება, რომელთაც „არა თუ ხილვითა ეხილვა სადამე ერთმანერთი, არამედ სულიერითა მით სიყუარულთა, რომელთა იხილვების შორეული, ვითარცა მახლობელი“. ასეთი სულიერი კავშირი შინაგან ლოგიკასაც ექვემდებარებოდა, რადგან წმინდა სვიმეონის სულიერ შვილად ითვლებოდა ღირსი იოანე ზედაზნელი, რომელიც სწორედ მისი კურთხევით ჩამოვიდა საქართველოში (წმინდანთა ცხოვრება I 2003: 406). წმინდა იოანეს ერთ-ერთი მოწაფე კი აბიბოს ნეკრესელი იყო. ამდენად წმინდა სვიმეონ მესვეტესთან სულიერი მეგობრობა ტრადიციის გაგრძელებასაც წარმოადგენდა. ამასთანავე, ღირსი სვიმეონ მესვეტის დაბადება და ღვთის სამსახურში ჩადგომა იოანე ნათლისმცემლის გამოცხადებით ეუწყა თურმე წმიდა მართას, სვიმეონის დედას. ასე გასდევს უფლის წინამორბედის ხატება „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტილობას“.

გამორჩეულად საინტერესოა წმინდა აბიბოს ნეკრესელისა და წმინდა შიო მღვიმელის დიალოგი, რომელიც ა რედაქციის კუთვნილებაა. აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ აბიბოსი ევედრა მტარვალებს, ნება დაერთოთ მოენახულებინა წმინდა შიო, რომელსაც ადრევე იცნობდა და, რომლის ნახვის სურვილიც ჰქონდაო. შეხვედრისთანავე „ყვეს ლოცვად და მოიკითხეს ურთიერთს“ – ეს არის შეხვედრა ორი ადამიანისა, რომლებიც შეგვიძლია მოვიაზროთ, როგორც „ზეცისა კაცნი და ქუეყანისა ანგელოზნი, განმანათლებელნი სოფლისანი, სახენი, წესნი და კანონნი უცთომელნი მონაზონებისანი“ (ბ. რედაქცია). ღვთაებრივი მადლითა და მაღალი სულიერობითაა გაჯერებული მათი საუბარი. ნეტარი აბიბოსი სთხოვს მღვიმელს: „ლოცვა ყავ, მამაო, რამეთუ უსჯულონი ესე სპარსნი განძნდეს ჩუენ ზედა ამპარტავანებითა თჳსითა“... აქაც განსაკუთრებულია ლოცვის სათნოება, მისი ძალა და მადლი. აბიბოსის ამ საუბარში ერთი საინტერესო მხატვრული შედარებაა: ურჯულო სპარსელებმა „კუალად განაგეს ბადე და შეაყენეს კაცნი თაყუანის-

აცემინეს ცეცხლსა“. ე. ი. გამართეს, გაამზადეს ბადე ქრისტიან ქართველთა დასაჭერად, საცდუნებლად, ეს ის ნაწილია საზოგადოებისა, რომელთა შესახებ უფრო ადრე ტექსტში ნათქვამია: მრავალთა, დაუმტკიცებელთა სარწმუნოებასა და ნაკლულევანთა გონებითა, შეაცთუნებდეს“ (ბ რედაქცია).

წმინდა შიოს პასუხი ერთდროულად შეიცავს თანადგომის, თანაგანცდის, გამხნეების ინტონაციას. რთულია ქრისტიანად ცხოვრება, თუმცა არასოდეს ყოფილა ადვილი. ვინროა სასუფეველისკენ სავალი გზა: „მრავლითა ჭირთა გჯლირს შესვლად სასუფეველსა ღმრთისასა“. ასეთი შესავალი ერთგვარი შეხსენება იმისა, რომ მასაც ტკივილი და „ჯვარცმა“ ელოდება. აი, აქ მოიხმობს წმინდა შიო პავლე მოციქულის სიტყვებს: „მჭირვებელთა თქუენთა ჭირი და თქუენ ჭირვეულთა ლხინი“. პავლეს ე პ ი ს ტ ო - ლ ე თ ა განმარტებაში ვკითხულობთ: „ეს ებისტოლე ათენით მიუწერა ნუგეშინის-ცემა ჭირთა მოთმინებისათჳს“ (პავლეს ებისტოლეთა განმარტება 2003: 256). ასე სცა ნუგეში წამების გზაზე შემდგარ აბიბოსს წმინდა შიო მღვიმელმა და, ბოლოს, იმედად და ნუგეშად მისდა, დასძინა: „უწყოდე, რამეთუ ჭირი მათი შენ დიდებაჲ გექმნეს წარუვალ და ჭირი ეგე შენი მით დაცემა და განბნევა“.

კიდევ მრავალი სიტყვით განამტკიცა ნეტარი აბიბოსი მეუდაბნოე მამამ და გამომშვიდობებისას „ყვეს ლოცვაჲ, და წარემართა ღუაწლსა მას სიხარულით“. ლოცვით შეხვდნენ და განშორდნენ ერთმანეთს. ღრმადსულიერმა საუბარმა ისე განამტკიცა წმინდა აბიბოსი, რომ სიხარულით შეუდგა ეკლიან გზას, რომელიც, წმინდა შიოს სიტყვებით რომ ვთქვათ, წარუვალ დიდებას მოუტანდა მას და მარადიულ სასუფეველს დაუმკვიდრებდა.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1955: აბულაძე ი. *ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები*. თბილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1955.

ბაკაშვილი 1977: ბაკაშვილი ვ. „ქართულ-ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის ურთიერთმიმართება და ძირითადი თავისებურებანი“. *ძველი ქართული ლიტერატურა (XI-XVIII)*, თბილისი: მეცნიერება, 1977.

გაბიძაშვილი 1982: გაბიძაშვილი ე. *ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისათვის*. მაცნე, ელს, №4, 1982.

თვარაძე 1985: თვარაძე რ. *თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1985.

კაკაბაძე 1928: კაკაბაძე ს. „ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები“. *საისტორიო კრებული*ს წიგნი I-ის დამატება. თბილისი: პოლიგრაფი, 1928.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, 1. თბილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1956.

კეკელიძე 1959: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, V. თბილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1959.

ლოცვანი 1997: *ლოცვანი*. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1997.

განმარტება 1997: *მათეს სახარების განმარტება წმიდა მამათა სწავლათა მიხედვით*. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1998.

მახარაშვილი 2002: მახარაშვილი ს. *თეოფილე ხუცესმონაზონი*. თბილისი: მეცნიერება, 2002.

ნუცუბიძე 1956: ნუცუბიძე შ. *ქართული ფილოსოფიის ისტორია*, I. თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1956.

პავლე 2003: *პავლეს ეპისტოლეათა განმარტება*, გამოკრებილი იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებებიდან, თარგმნილი ეფთვიმე მთაწმინდელის მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბილისი: ნათლისმცემელი, 2003.

კალენდარი 2005: *საქართველოს ეკლესიის კალენდარი*. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2005.

სირაძე 1978: სირაძე რ. *ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან*. თბილისი: ხელოვნება, 1978.

ლექსიკონი 1984: *ქართული მწერლობა*. ლექსიკონი-ცნობარი, წ. I, თბილისი: განათლება, 1984.

ძეგლები 1964: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, I. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1964.

წმინდანთა ... 2003: *წმინდანთა ცხოვრება*. წ. I, II, თბილისი: ბონდო მაცაბერ-იძის გამომცემლობა, 2003.

ჯავახიშვილი 1956: ჯავახიშვილი ი. *ქართველი ერის ისტორია*, I. თბილისი: უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1956.

მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. **ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები**, საისტორიო კრებულის წ. I-ის დამატება, **ს. კაკაბაძე**, 1928, გვ. 239-246 (მოკლე რედაქცია).
2. **ასურელ მოღვაწეთა** ცხოვრების ნიგნთა ძველი რედაქციები, ტექსტები გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა **ილ. აბულაძემ**, თბილისი, 1955, გვ. 188-196 (ორივე რედაქცია).
3. **საქართველოს სამოთხე**. გამოცემული **გობრონ პავლეს ძე საბინინის** მიერ, პეტერბურლი, 1882, გვ. 213-216 (ვრცელი რედაქცია).
4. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**, I, თბილისი, 1963, გვ. 240-248 (ორივე რედაქცია).
5. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**, IV, თბილისი, 1968, გვ. 392-393 (სვინაქსარული რედაქცია).
6. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**, VI გვ. 105-119 (ანტონ კათალიკოსის რედაქცია).
7. **ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია**, I, შეგენილი **სოლ. ყუბა-ნეიშვილის** მიერ, თბილისი 1946, გვ. 167-169 (მოკლე რედაქცია).
8. **Джанашвили М.** Описание рукописей Церковного музея, кн. III, 1902, გვ. 25-28 (მოკლე რედაქცია).

ბ) ლიტერატურა:

1. **ავალიანი ს., ქეცბაია კ.** ფილოსოფია საქართველოში. ჩვენი უნივერსიტეტი: გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ყოველთვიური ჟურნალი. გორი, 2013. №15, გვ. 43-46.
2. **ბახტაძე ნ.** ისტორიულ ქალაქ ნეკრესის და ნეკრესის მონასტრის მდებარეობა, დაარსების ეპოქა და ვითარება. ცნობარი მომლოცველთა და მოგზაურთათვის. ნეკრესი, 2010. გვ. 5-16.
3. **ბერძენიშვილი დ.** თრიალეთის უცნობი წარწერები, სიგკ, VI, 1982, გვ. 16-17.
4. **გაგნიძე ც.** წმიდა აბიბოს ნეკრესელი, მაცვლოვანი: სამთავროს წმიდანინოს დედათა მონასტრის პერიოდული გამოცემა. მცხეთა, 2010. 5 ივნისი, №1, გვ. 19-21.

5. **გვასალია ჯ.** ქსნის ხეობის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები, სიგკ III, 1967, გვ. 53.
6. **გულისაშვილი შ.** წმიდა აბიბოს ნეკრესელი. ჯეჯილი 1891, №2, გვ. 60-61.
7. **თამარაშვილი მ.** ეპისკოპოსები ისე და აბიბო: ევსტათის მარტვილობა. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. თბ., 1995. გვ. 263-266.
8. **კეკელიძე კ.** ანტიმაზდეისტური პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება უძველეს ქართულ მწერლობაში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან: [ტ.] 3. თბ., 1955. გვ. 42-60.
9. **კილანავა ბ.** ევსტათისა და აბიბოს ნეკრესელის “წამებათა” ურთიერთ-მიმართებისათვის. რჩეული შრომები: ტ. 3. თბ., 2009. გვ. 232-255.
10. **ლეონიდი.** სიტყვა წმიდისა მღვდელ-მოწამის აბიბოს ნეკრეს ქალაქის ეპისკოპოზის ხსენების დღესა. ქადაგებანი. თბილისი, 1913. №11, გვ. 41-47.
11. **მაკალათია ს.** ლეხურის ხეობა, თბილისი, 1964.
12. **მელიქსეთ-ბეგი ლ.** თრიალეთ-წალკის მატერიალური კულტურის ნაშთებისა და ტოპონიმიკის შესწავლისათვის, თსუ 1934, გვ. 35-36.
13. **მენაბდე ლ.** „ასურელ მამათა“ ცხოვრებათათვის, სადისერტაციო ნაშრომი (ხელნაწერი), თბილისი, 1949, გვ. 81-84.
14. **მერკვილაძე დ.** ასურელი მამები, VI ს-ის სირიელი მოღვაწენი საქართველოში, I, თბილისი, 2006, გვ. 84-116.
15. **მერკვილაძე დ.** სად ეწამა აბიბოს ნეკრესელი? „მესხეთი“, 2001, VI.
16. **მერკვილაძე დ.** ბიზანტია-ირანის დაპირისპირების ანარეკლი ასურელ მამათა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ციკლში. ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი / ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. თბილისი, 2009. ტ. XI, გვ. 383-404.
17. **მეტრეველი ს.** ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2008, გვ. 254-277.
18. **მეტრეველი ს.** წმინდა ასურელ მამათა წამება-ცხოვრებანი, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2010. გვ. 155-177.
19. **სიგუა ს.** „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ და აბიბოს ნეკრესელი, თსუ, კონსტანტინე გამსახურდიას კაბინეტი. თბ. დიდოსტატი, 2001.
20. **ფერაძე ილ.** წმინდა მღვდელ-მოწამე აბიბოს ნეკრესელი. ცნობის ფურცელი 1898. 29 ნოემბ., №691, გვ. 2-3.
21. **ხარაძე კ.** საქართველოს ისტორიული გეოგრაფია, ქვემო ქართლი, 1991, გვ. 61.

22. წმიდა მღვდელმონაშე აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრება: დაუჯდომელი საგალობელი / [ავტ.-შემდგ. და გამომც. ნათელა თევდორაშვილი; რედ. გიორგი თოდუა]; დაიბეჭდა ნეკრესელი მიტროპოლიტის-სერგის (ჩეკურიშვილი) ლოცვა-კურთხევით. ნეკრესი, 2010.
23. წმიდა მღვდელმონაშე აბიბოს ნეკრესელი (VI ს.). ქართველ წმინდანთა ცხოვრებანი / შემდგ.: დეკანოზი ზაქარია მაჩიტაძე, მანანა ბუკია და მაკა ბულია; რედ.: ა. მიქაბერიძე. თბ.; ათენი, 2003. გვ. 284-286.
24. ჯანაშვილი დ. ისტორიული სურათები, გორი, 1914, გვ. 25.
25. ჯანაშვილი მ. საქართველოს საეკლესიო ისტორია, ტფილისი, 1886, გვ. 45.
26. ჯანაშია ს. აღმოსავლურ-ქართული სახელმწიფოს კულტურულ-პოლიტიკური ცენტრების საკითხისათვის, შრომები, II, 1952, გვ. 294.
27. ჯაფარიძე ან. ქართული ეკლესია VI საუკუნეში. ჩვენი უნივერსიტეტი: ყოველთვიური ჟურნალი, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი. გორი, 2014. გვ. 26-32.
28. ხიდაშელი შ. აბიბოს ნეკრესელი. ქართველ ფილოსოფოსთა ლექსიკონი: პერსონალია / საქართველოს ფილოსოფოსთა საზოგადოება. თბილისი, 2000. გვ. 9-10.

Saba Metreveli

The Life and Martyrdom of Thirteen Saint Assyrian Fathers

Summary

In Georgian Hagiography of IV-X centuries there is absolutely distinguished the activity of St. Assyrian Fathers, which is not only initial of Georgian monastery colonization, but it was a great missionary activity, embryo of original hymnographical write and strengthening of Georgian Orthodoxy. We can imagine their activity program, moral principles as rise to the ladder of virtues, merit without difficulties to improvement.

**„ილარიონ ქართველის ცხოვრება“
და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი
ისტორიულ-ფილოლოგიური საკითხი**

VIII-IX საუკუნეებმა ქართულ პოლიტიკურ და ლიტერატურულ ცხოვრებაში გამორჩეული ეპოქა შექმნა. არაბობის ხანით ბიძგ-მიცემული განმათავისუფლებელი მოძრაობა, „ფრიადი ქართლისა“ და მესიანისტური იდეები თუ ცენტრალიზების ტენდენციები საერო ცხოვრებიდან ლიტერატურულ პალიტრაშიც (აგიოგრაფია) შეიჭრა და არაერთ თხზულებაში იჩინა თავი. „აბოს წამება“, გრიგოლ ხანცთელისა და ილარიონ ქართველის „ცხოვრებები“, ერთი მხრივ, ხსენებულ ტენდენციებს, ხოლო, მეორე მხრივ, სასულიერო პირთა მიზნებს, საერთოა ცხოვრებას და შიდა თუ გარე კულტურულ-პოლიტიკურ პროცესებს ასახავს. ცნობილია ისიც, რომ დასახელებული პერიოდის მონასტრული ცხოვრების ნაყოფად უნდა მივიჩნიოთ მომდევნო ეპოქის საზღვარგარეთული კულტურულ-საგანმანათლებლო კერები (შავი მთაც და ივირონიც), რაც, ცხადია, სასულიერო პირთა მიერ ქრისტიანული სააზროვნო სივრცის მიღწევათა არა მხოლოდ შემოტანას, საქართველოდან გატანასაც გულისხმობდა. ყველა ფაქტორი კი გაგვააზრებინებს სასულიერო მოღვაწეთა ეპოქალურ მისიას, მნიშვნელობასა და ფუნქციას. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულია დიდი მამის – ილარიონ ქართველის ცხოვრება და ღვანლი.

„ცხოვრებად და მოქალაქობად წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისა“ ეძღვნება პირველ ქართველ მონაზონსა და საეკლესიო მოღვაწეს, რომელმაც თავისი ცხოვრებისა და მონაზვნური მოღვაწეობის უდიდესი ნაწილი ბიზანტიის იმპერიის სხვადასხვა ეკლესია-მონასტერში გაატარა, უდიდესი პატივი მოიპოვა ბიზანტიის სამეფო კარზე, ხოლო თვით ბიზანტიელმა საეკლესიო მოღვაწეებმა მის „სრბის აღსრულებას“ და „ღვანლის მოღვაწეობას“ წმიდანად შერაცხვით მიაგეს პატივი. ილარიონის სახელი უკავშირდება ბერძნულ-ბიზანტიურ ქრისტიანულ კულტუ-

რასთან საქართველოს დაახლოების ახალ ეტაპს, რაც აისახა კიდეც მისი მოღვაწეობის აღმწერ თხზულებებში. ილარიონ ქართველის ცხოვრება მრავალმხრივ საინტერესო, მდიდარი და შინაარსიანია. ამდენად, მდიდარი, საინტერესო და ღრმააზროვანია მისი ცხოვრების აღმწერი თხზულებებიც. წმინდა მამის ღვაწლს განსაკუთრებულ ელფერს სძენს ისიც, რომ სიცოცხლის უდიდესი ნაწილი ქრისტიანობის მძლავრ კერებში – პალესტინა, იერუსალიმი, თაბორი, გოლგოთა, ბეთლემი, იორდანიის უდაბნო, საბანშიდის ლავრა, ბითვინია, რომი, საბერძნეთი (კონსტანტინოპოლი, თესალონიკი) გაატარა, სადაც ეცნობოდა ქრისტიანული სამყაროს კულტურის კერებს. განუზომელია წმინდა მამის დამსახურება სამონასტრო ცხოვრებისა და მშენებლობის განვითარების საქმეში. მნიშვნელოვანია მისი დავანება ულუმბოს მთაზე. „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ ერთადერთი წყაროა IX ს-ში ულუმბოზე ქართველთა მოღვაწეობის შესასწავლად. ვარაუდობენ, რომ ულუმბოს მთაზე თავად წმინდა მამის მისვლის დროისთვის იქ უკვე მოღვაწეობდნენ ქართველი ბერები (კ. კეკელიძე, მ. დოლაქიძე), თუმცა, როგორც ჩანს, ქართული სამონასტრო კოლონიისათვის საფუძველი სწორედ ილარიონ ქართველს ჩაუყრია. თ. ჟორდანიასა და კ. კეკელიძეს გამოთქმული აქვთ მოსაზრება, რომ X-XI სს. ულუმბოზე ყოფილა სამი მონასტერი, სადაც ქართველები მოღვაწეობდნენ – ლავრა კრანია, ქვაბი ან ეკლესია წმიდისა ღვთისმშობლისა, კოზმან და დამიანე.

დიდია ილარიონ ქართველის ღვაწლი ბერმონაზვნური ცხოვრების განვითარებასა და მონასტერთა აღშენების საქმეში. აგიოგრაფთა მონაცემებზე დაყრდნობით, გ. ჩუბინაშვილი ვარაუდობს, რომ კახეთში ილარიონ ქართველის ქტიტორულ მოღვაწეობას უკავშირდება ფერიცვალების ეკლესია დავითგარეჯის ლავრაში და აკურის მამადავითის დედათა მონასტერი (რასაც მკვლევარი არქიტექტურული ანალიზითაც ასაბუთებს). წმინდა მამის ცხოვრებაში დასტურდება ცნობები რომანას ქართველთა მონასტრის შესახებაც („ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ გარდა, მონასტრის შესახებ მასალა თითქმის არც არის შემორჩენილი). სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული მოსაზრების თანახმად, რომანას მონასტრის დაარსება ხილვას, ილარიონის მოწაფეებსა და

ილარიონის ნაწილების გადმოსვენებას უკავშირდება. არსებული წყაროებიდან ცნობილია, რომ ილარიონის შემდეგ აქ რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში (XII-XIII საუკუნემდე) მიმდინარეობდა სამწიგნობრო საქმიანობა და იწერებოდა ქართული ხელნაწერები, რასაც მოწმობს რომანაში გადანერილი და ჩვენამდე მოღწეული ძეგლებიც (1066 წელს სვიმეონ დვალის მიერ გადანერილი ექვთიმე ათონელის თარგმანების კრებული და ვინმე იოანეს მიერ გადანერილი ვანის სახარება) (მენაბდე 1962: 280). ცნობილია, რომ 980 წლის შემდეგ რომანას მონასტერი ქართველებს აღარ ეკუთვნოდათ, ხოლო ნოვგოროდელი მოგზაურის, ანტონის მონათხრობიდან ცხადი ხდება, რომ 1200 წელს რომანას მონასტერი კიდევ არსებობდა და მდებარეობდა სოსთენის მთავარანგელოზის ტაძრის მახლობლად, რასაც „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ ადასტურებს. სამეცნიერო ლიტერატურაში სოსთენი გაიგივებულია დღევანდელ სტენიასთან, რომელიც კონსტანტინოპოლის ჩრდილოეთით მდებარეობს, ბოსფორის სრუტის ევროპულ სანაპიროზე. ე.ი. რომანას მონასტერი დღევანდელი სტენიას მიდამოებში მდებარეობდა, რაც თვალსაჩინოდ წარმოაჩენს, რომ ილარიონ ქართველის მოღვაწეობის გეოგრაფიული არეალიც ისეთივე ფართოა, როგორიც მისი ღვანლის შედეგები და მნიშვნელობა.

„ილარიონ ქართველის ცხოვრებასთან“ დაკავშირებით საყურადღებოა ბოლო დროს გამოთქმული მოსაზრება ლათინთა შემწყნარებლური დამოკიდებულების შესახებ (პაპაშვილი 1995: 66). ჰაგიოგრაფიული ძეგლიდან ვიგებთ, რომ წმინდა ილარიონმა კონსტანტინოპოლში ყოფნისას გადანყვიტა მონაფე ისაკთან ერთად რომში გამგზავრება კონკრეტული და ცხადი მიზნით: „რამათა მიერ წარვიდეს ჰრომედ თაყუანის-ცემად სამარხვოსა წმიდათა და ყოლად ქებულთა თავთა მოციქულთა პეტრესსა და პავლესსა, და წარემართა ნებითა ღმრთისადათა“ (ძეგლები 1967: 22). რაც აღასრულა კიდევ: „და წინამძღუარებითა ღმრთისადათა და შეწეწნითა წმიდათა მოციქულთადათა მიიწია ქალაქად ჰრომედ. და ვითარცა ირემმან, სურვიელმან წყაროდ მიმართ წყალთადასა, ეგრეთ აღგზებულმან სურვილითა საღმრთოთა მეყსეულად მიისწრაფა ტაძრად წმიდათა და თავთა მოციქულთა პეტრესსა და პავლესსა, თაყუანის-სცა და ამბორს-უყო მონლედ მჭხურვალეებითა სულისადათა

წმიდათა სამარხოთა მათთა და ყოველთავე ნაწილთა წმიდათა მღდელთ-მოძღუართა და მონამეთასა, რომელთა ოდენ მიემთხვია. ხოლო დაყო ორი წელი ჰრომეს შინა ანგელოზებრ ცხორებითა და მოღუანებითა“ (ძეგლები 1967: 23). მოცემულ ცნობებს აანალიზებს მკვლევარი გ. მაჭარაშვილი და მართებულად ასკვნის, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ „არ არის ნახსენები მისი მოგზაურობის სხვა რაიმე, მათ შორის, არც სადავო დოგმატურ საკითხებთან დაკავშირებული მიზეზი... ამავე დროს, ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში ვხედავთ, რომ ბერძენი ანტილათინი საეკლესიო მოღვაწენი მას და მის მოწაფეებს იცნობდნენ, როგორც თავიანთ ერთ-მორწმუნეებს. ცნობილია, რომ ილარიონ ქართველის კანონიზება მოხდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქების, ეგნატესა და ფოტი დიდის, დროს (კეკელიძე 1957: 153). დაუჯერებელია, რომ ილარიონი ლათინთა დოგმატის მხარდამჭერი ყოფილიყო და, მიუხედავად ამისა, კონსტანტინოპოლის ანტილათინ პატრიარქებს იგი საბერძნეთის ეროვნულ წმიდანად ელიარებიანთ“ (მაჭარაშვილი 2014: 60).

ილარიონ ქართველის პიროვნების დიდ მნიშვნელობას, პოპულარობას და დამსახურებას წარმოაჩენს მის სახელზე შექმნილ თხზულებათა მთელი ციკლი. ილარიონის „ცხოვრებათა“ რედაქციებს არაერთი მკვლევარი შეხებიდა, მათ შორის, მარი ბროსე, კორნელი კეკელიძე, ივანე ლოლაშვილი, მანანა დოლაქიძე, მაია რაფავა, იოსებ მახარაშვილი, გ. მაჭარაშვილი და სხვანი. ამ ნაშრომთა საფუძველზე გამოიკვეთა მნიშვნელოვანი საკითხები. ერთი მხრივ, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ არაერთი რედაქციის არსებობა ამ მოღვაწის მნიშვნელობასა და მასშტაბს უკავშირდება და გამოკვეთს ინტერესს, რომელსაც ქართველ საზოგადოებაში იწვევდა დიდი მამა; თუმცა, ამავე დროს, რედაქციულმა სიჭრელემ განაპირობა ჰიპოთეზათა სიმრავლეც ილარიონის ცხოვრებამოქალაქობასთან დაკავშირებული ყველა დეტალის გარშემო (ცხოვრების თარიღები, დაწერის დრო, დაწერის ენა, პირველწყარო, ავტორები, რედაქციათა ურთიერთმიმართებანი, ფაქტობრივი სიზუსტე და ა. შ.).

ავტორისა და ენის საკითხი. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ არაერთი თვალსაზრისია გამოთქმული (წმინდა მა-

მის ცხოვრებასთან დაკავშირებით არსებული ლიტერატურისა და თვალსაზრისთა მიმოხილვისას ვეყრდნობით მ. დოლაქიძის დასახელებულ სადისერტაციო ნაშრომს და ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მიერ მომზადებულ სამეცნიერო პორტალს „ქართველი ისტორიული მოღვაწენი“ (IV-XVIII სს.) მარი ბროსეს აზრით, თხზულება თავდაპირველად ბერძნულად დაუნერია ბასილი მაკედონელის ბრძანებით ბასილი მონაზონს, შემდეგ კი ქართულად უთარგმნია თეოფილე ხუცესმონაზონს. მიხეილ საბინინის აზრით, ილარიონ ქართველის ბერძნული „ცხოვრება“ ბასილი მონაზონის დაუნერილია ბერძნულად, ხოლო ქართულად თეოფილე ტარსუს მიტროპოლიტს უთარგმნია დავით აღმაშენებლის ბრძანებით. ცნობებს ილარიონ ქართველის ბიოგრაფიის შესახებ გვანვდიან დ. ბაქრაძე, ა. ცაგარელი, მ. ჯანაშვილი. მისი ხსენება შეუტანია სერგი რადონეჟელს თთვენში. იგი მოხსენიებულია ა. ფოგტის მონოგრაფიაში ბასილი პირველი მაკედონელის შესახებ. კირიონ ეპისკოპოსის აზრით, ილარიონ ქართველის ცხოვრება ბერძნულად აღწერა ბასილი პროტოასიკრიტმა ბასილი მაკედონელის ბრძანებით, ხოლო ქართულად თარგმნეს თეოფილე ხუცესმონაზონმა და შემდეგ ექვთიმე ათონელმა, ივერთა მონასტრის წინამძღვარმა. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ ეფთვიმე მთანშიდელს დაუნერია ილარიონის გარდაცვალებისა და შემდეგ თესალონიკედან კონსტანტინოპოლში გადმოსვენების დროს წარმოთქმული „შესხმის“ (ენკომიის) საფუძველზე; ენკომია ბერძენ ბასილი ასიკრიტს მიენერება, რასაც მოსაზრების ავტორები ადასტურდებენ თხზულების ეპილოგით (ძეგლები 1967: 37) და ილარიონის მეტაფრასული ცხოვრების ავტორის – თეოფილე ხუცესმონაზონის ტექსტით (ძეგლები 1971: 247).

რედაქციები და მათი ურთიერთმიმართება. კორნელი კეკელიძის აზრით, ბასილი პროტოასიკრიტს ილარიონის ცხოვრება ენკომიის სახით დაუნერია და სწორედ ეს ენკომია დასდებია საფუძველად ქართულ ცხოვრებას, რომელიც სამ რედაქციად არის შემონახული: (ა) ვრცელი ათონური (ნახევრად ორიგინალური, ნახევრად ნათარგმნი), კეკელიძე მას ექვთიმეს მიანერს, (ბ) მეტაფრასული (ვრცელი ათონურის გადაკეთება) და (გ) სვინაქსარული – ვრცელი ათონური და მეტაფრასული რედაქციების სინთეზი (ბ. ლომინაძე).

ე. გაბიძაშვილი ვრცლად ეხება „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხს და წმინდანის სახელზე შექმნილ „ცხოვრებებს“ ამგვარად აჯგუფებს: ვრცელი ათონური და მეტაფრასული, ორი სვინაქსარული მოკლე რედაქცია და სამი საგალობელი. აღნიშნული თხზულებები მე-12 საუკუნემდეა შექმნილი. სხვადასხვა ავტორის კვლევებში ვხვდებით შემდეგ ჩამონათვალს: ვრცელი ათონური, მეტაფრასული, მოკლე ათონური, მოკლე თბილისური, ადრეული სვინაქსარული, სვინაქსარული, გვიანი სვინაქსარული, სამი საგალობელი, ერთი იამბიკო და ენკომია.

რედაქციათა, მათი ავტორების, პირველწყაროს ენისა და თხზულების დაწერის თარიღებთან დაკავშირებული საკითხები ურთიერთგადაჯაჭვულია და, ცხადია, მკვლევართა ჰიპოთეზების გასამყარებელ არგუმენტთა მიხედვით განსხვავებულ სურათს გვიჩვენებს.

მ. დოლაძის აზრით, თავდაპირველი თხზულება დაწერილი უნდა იყოს ქართულად. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციებში თხზულების ავტორად მოხსენიებული ბასილი პროტო-ასიკრიტი, სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბატონებული აზრის თანახმად, ითვლება ილარიონის სახელზე დაწერილი ბერძნული ენკომიის ბერძენ ავტორად. ბასილის თხზულების ქართულად დაწერის ვარაუდს ეწინააღმდეგება ცნობა, რომ ილარიონ ქართველი „ქებითაცა შესხმისათა პატივცემულ იქმნა ბასილის მიერ მონაზონისა“ (ძეგლები 1971: 248). რომანას მონასტრის დაფუძნების თვითმხილველ ბასილი პროტოასიკრიტს თხზულება დაეწერა იმ ენაზე, რომელზეც „ისწავლა“ ილარიონის ამბავი. არსებობს ვარაუდი მისი ქართველობის შესახებ, შესაბამისად, აზრი ქართულ ენაზე ქართველი მოხელის მიერ ქართველ წმინდანზე დაწერილი თხზულების შესახებ დასაშვებია. ილარიონ ქართველის სახელზე შექმნილ თხზულებათაგან ყველაზე ადრეულია უცნობი ავტორის საგალობელი.

აზრთა ამგვარ არგუმენტირებულ სიჭრელეში რთულია რომელიმე მოსაზრების ცალსახად უარყოფა, შესაბამისად, საკითხის სისრულისთვის თანმიმდევრულად წარმოვაჩინოთ სამეცნიერო ლიტერატურაში მეტ-ნაკლებად გაზიარებულ მოსაზრებათა, რედაქციათა, შინაარსობრივ-ფაქტობრივ დეტალთა ურთიერთმიმართებას.

რედაქციები და ხელნაწერები: ილარიონის სახელზე თხზულებათა (ცხოვრებებისა და საგალობლების) მთელი ციკლია შექმნილი – კერძოდ, მოღწეულია: ცხოვრების ვრცელი რედაქცია (შემონახულია ერთადერთი 1074 წლის ათონური ხელნაწერით Ath.558); ცხოვრების მოკლე რედაქცია, რომელიც შემონახულია ორ ხელნაწერში – XIII ს-ის ხელნაწერსა Q726 (ე.წ. თბილისურ ხელნაწერში) და XI საუკუნის ათონურ ხელნაწერში Ath79 (გადანერილია 1041-1042 წლებში ათონის ქართველთა მონასტრის სკრიპტორიუმში, 991 წლის ეფთვიმე ათონელის ავტოგრაფული ნუხიდან); ცხოვრების მეტაფრასული რედაქცია (შექმნილი უნდა იყოს XI ს. II ნახევარში); ორი სვინაქსარული რედაქცია – ერთი ადრეული, შედგენილი XI საუკუნის ბოლოს თუ XII-ის დასაწყისში და მეორე გვიანდელი, შემონახული XVII-XVIII სს. ხელნაწერებში.

უადრესი ტექსტი: ილარიონის ცხოვრების ამსახველი ყველაზე ადრეული ტექსტი უნდა შექმნილიყო ბერძნულ ენაზე, ილარიონის თანამედროვის, ბასილი პროტოასიკრიტის (მდივანთუხუცესის) მიერ, ენკომიის (შესხმის) სახით და სწორედ ეს ენკომია უნდა დასდებოდა საფუძვლად ქართულ ცხოვრებას (ხსენებულ მოსაზრებას ემხრობიან ე. გაბიაძევილი, კ. კეკელიძე, ქრ. ლოპარევი, მ. ბროსე, მ.საბინინი, კირიონ ეპისკოპოსი). ამ მოსაზრებას საფუძვლად უდევს „ცხოვრებაში“ დაცული ცნობა, რომ იმპერატორ ბასილი მაკედონელის დავალებით ფილოსოფოსმა და მონაზონმა ბასილი პროტოასიკრიტმა აღწერა ილარიონის ცხოვრება მის მოწაფეთა და სხვა თვითმხილველთა ნაამბობზე დაყდნობით. მკვლევართა აზრით, ენკომია ბასილის უნდა წარმოეთქვა ილარიონის წმინდა ნაწილების თესალონიკედან გადმოსვენებისა და რომანას მონასტერში მათი დასხმის დროს. თუმცა, ამ თხზულებას ჩვენამდე არ მოუღწევია; არავითარი ცნობები არ შემონახულა აგრეთვე ბასილი მონაზონის პიროვნებისა და მისი ლიტერატურული მოღვაწეობის შესახებ.

ბასილი პროტოასიკრიტის ვინაობისთვის: სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებული მოსაზრებებია გამოქმული ბასილი პროტოასიკრიტის ვინაობისა და წარმომავლობის თუ თხზულების თავდაპირველი ენის (ქართული/ბერძნული) საკითხებთან დაკავშირებითაც. მეცნიერთა ერთი ნაწილი მიიჩნევს, რომ თხზულების

თავდაპირველი, ყველაზე ადრეული ვერსია ქართულად უნდა შექმნილიყო, შესაძლოა ბასილი პროტოასიკრიტის მიერ, რომელიც წარმოშობით ქართველი იყო და ბასილი კეისრის სამეფო კანცელარიაში მსახურობდა მდივანთუხუცესად, ხოლო შემდეგ აღკვეცილა მონაზვნად (მ. დოლაქიძე, ივ. ლოლაშვილი; პ. პეტერსი, ა. რუდაკოვი). ბ. მარტინ-ჰიზარი გამოთქვამს ვარაუდს, რომ შესაძლოა ბასილი იყო ბიზანტიის კეისრის კარზე ერთ-ერთი მდივანი, რომელსაც ევალებოდა ოფიციალური მიწერ-მოწერა საქართველოსთან. არსებობს მოსაზრება, რომ ცხოვრების თავდაპირველი რედაქცია ქართულ ენაზე შეიქმნა, თუმცა მის ავტორად ჰიპოთეზის ავტორი უცნობ ქართველ მწერალს ვარაუდობს და არა ბასილი პროტოასიკრიტს (ბ. კილანავა).

განსხვავებული თვალსაზრისები არსებობს აგრეთვე ცხოვრების **ქართულ რედაქციათა ურთიერთმიმართების** შესახებაც. გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, **ყველაზე ადრეული უნდა იყოს ვრცელი რედაქცია (X ს.)**, რომლის შემოკლების შედეგად უნდა შექმნილიყო მოკლე რედაქცია, სავარაუდოდ, ლიტურგიკული მიზნებით (ს. ყუბანეიშვილი, ე. გაბიძაშვილი, კ. კეკელიძე, ივ. ლოლაშვილი).

კ. კეკელიძე ვრცელი რედაქციის ავტორად ეფთვიმე ათონელს მიიჩნევს და თვლის, რომ ის წარმოადგენს ნახევრად ორიგინალურ, ნახევრად ნათარგმნ თხზულებას, დანერგულ ბასილი მონაზონის ბერძნული ენკომიის (შესხმის) საფუძველზე (თუმცა ეს ვარაუდი გამოითქვა მაშინ, როდესაც ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი მოკლე რედაქციის არსებობა. კ. კეკელიძე თავის არგუმენტაციას ეფთვიმეს ავტორობის შესახებ აგებს შეხედულებაზე, თითქმის ათონური ხელნაწერი Ath79, რომელიც ეფთვიმეს ავტოგრაფიდანაა გადაწერილი, შეიცავს ილარიონის ვრცელ და არა მოკლე „ცხოვრებას“ (ეს ფაქტი ეჭვქვეშ აყენებს კ. კეკელიძის არგუმენტებს).

ზოგიერთი მკვლევარი, რომლებიც ბასილი პროტოასიკრიტს ქართველ მოღვაწედ და ქართული ტექსტის ავტორად თვლიან, ვარაუდობს, რომ ბასილის ქართულ ენაზე სწორედ ჩვენამდე მოღწეული ვრცელი რედაქცია უნდა დაეწერა. შესაბამისად, ვრცელი რედაქციის შექმნის თარიღი მათ IX საუკუნის 80-იან წლებში გადააქვთ (ივ. ლოლაშვილი, პ. პეტერსი). აქედან გამომდინარე, ივ. ლოლაშვილი,

სწორედ მოკლე რედაქციის ავტორად, ანუ შემმოკლებლად მიიჩნევს ეფთვიმე ათონელს და ამ რედაქციის ჩამოყალიბების დროდ 991 წელს ვარაუდობს.

ბ. კილანავა და მ. დოლაქიძე **მოკლე ათონურ რედაქციად** ყველაზე ადრეულ კიმენურ რედაქციას მიიჩნევენ და მას ვრცელი რედაქციის პირველწყაროდ ვარაუდობენ. მოკლე რედაქციის ავტორად მ. დოლაქიძე **ბასილი პროტოასიკრიტს**, ხოლო ბ. კილანავა – ილარიონის მოწაფესა და თანამგზავრ ისაკს თვლის. მოკლე რედაქციის შექმნის თარიღად მკვლევრებს ილარიონის გარდაცვალებიდან ახლო პერიოდი – IX ს. II ნახევარი მიაჩნიათ (ბ. კილანავა, მ. დოლაქიძე). ამ ჰიპოთეზის მიხედვით, ვრცელი რედაქცია უნდა შექმნილიყო მოკლე რედაქციის საფუძველზე X საუკუნის პირველ ნახევარში, საბერძნეთის ერთ-ერთ ქართულ კოლონიაში (მ. დოლაქიძე).

თხზულების **მეტაფრასული რედაქცია**, საყოველთაოდ აღიარებული თვალსაზრისის თანახმად, დაწერილი უდნა იყოს XII საუკუნის დამდეგამდე, სავარაუდოდ, XI ს-ის უკანასკნელ მეოთხედში. ამ რედაქციის ავტორისა და წყაროების შესახებ აგრეთვე განსხვავებული მოსაზრებებია გამოთქმული სამეცნიერო ლიტერატურაში. ერთი მოსაზრების თანახმად, მეტაფრასული რედაქცია წარმოადგენს გარდაქმნა-გადაკეთებას ვრცელი რედაქციისა (კ. კეკელიძე). მეცნიერთა მეორე ნაწილი, რომელიც მოკლე რედაქციას მიიჩნევს ყველაზე ადრეულად, მეტაფრასული რედაქციის წყაროდაც მოკლე რედაქციას ასახელებს (ბ. კილანავა, მ. დოლაქიძე). ასევე გამოთქმულია ვარაუდი, რომ მეტაფრასული რედაქცია ეფუძნებოდა როგორც მოკლე, ასევე ვრცელ რედაქციებს (ე. გაბიძაშვილი). რაც შეეხება ავტორს, სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ რედაქციის ავტორად მიჩნეულია XI საუკუნის მოღვაწე თეოფილე ხუცესმონაზონი (კ. კეკელიძე, ე. გაბიძაშვილი და სხვ.). ეს მოსაზრება ეფუძნება ერთ-ერთ ხელნაწერში შემონახულ ცნობას თეოფილეს ავტორობის შესახებ. თუმცა, გამოთქმულია აგრეთვე მოსაზრება, რომ მეტაფრასული რედაქცია შეიძლება ჩამოყალიბებული იყოს იერუსალიმის მახლობლად მდებარე რომელიმე მონასტერში გარეჯის უდაბნოდან მოსული ერთ-ერთი მოღვაწის მიერ (მ. დოლაქიძე). ამ დასკვნამდე მკვლევარი მიდის დავით გარეჯელის ცხოვრების

რედაქციებისა და მეტაფრასული რედაქციის გარკვეული ფრაგმენტების, კერძოდ, გარეჯის უდაბნოში ილარიონის მოღვაწეობის ამსახველი პასაჟების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე.

ადრეული სვინაქსარული რედაქცია შემონახულია XII საუკუნისა და უფრო გვიანდელ ხელნაწერებში. საყოველთაოდ აღიარებული მოსაზრების თანახმად, ის შედგენილი უნდა იყოს XI ს. მიწურულს ან XII ს. დამდეგს (კ. კეკელიძე, ე. გაბიძაშვილი, მ. დოლაქიძე). თუმცა განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს მისი წარმომავლობის შესახებ. ერთი მოსაზრების თანახმად, ეს რედაქცია შედგენილია ვრცელი და მეტაფრასული რედაქციების საფუძველზე (კ. კეკელიძე). მკვლევართა ნაწილი კი მიიჩნევს, რომ იგი შედგენილი უნდა იყოს ძირითადად „ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის საფუძველზე, თუმცა იცნობს მეტაფრასულ და ვრცელ რედაქციებსაც (ე. გაბიძაშვილი, მ. დოლაქიძე). როგორც აღნიშნავენ, ამ რედაქციის შექმნაც ათონის ქართველთა მონასტერშია სავარაუდებელი, XII საუკუნის დამდეგს იგი უნდა შეეტანათ გიორგი ათონელის დიდ სვინაქსარში (ე. გაბიძაშვილი).

მეორე სვინაქსარული რედაქცია, რომელიც ერთიორად მოკლეა პირველზე, შემოინახა **გვიანდელმა** ლიტურგიკულმა კრებულებმა (XVII-XVIII სს.). როგორც ტექსტოლოგიური კვლევა ცხადყოფს, ეს რედაქცია არ უნდა მომდინარეობდეს ძველი სვინაქსარული ან მოკლე რედაქციიდან. უფრო სავარაუდოა, რომ ის შედგენილი იყოს ვრცელი ან მეტაფრასული რედაქციის პერიფრაზის შედეგად. ამასთანავე, ეს რედაქცია შეიცავს რამდენიმე დეტალს, რომლებიც სხვა „ცხოვრებებში“ ან სრულიად არ არის დაცული, ან განსხვავებულად გვაქვს წარმოჩენილი (ე. გაბიძაშვილი).

საგალობლები: ილარიონის სახელზე დაწერილია აგრეთვე სამი ჰიმნოგრაფიული კანონი (სამი ლიტურგიკული საგალობელი). ერთის ავტორია XI საუკუნის ათონელი მოღვაწე **ზოსიმე**. საგალობელი მოღწეულია 2 ხელნაწერით – A 558 (ათონის 1074 წლის აღაპებიანი ხელნაწერი) და A 176-1743წ. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია განსხვავებული მოსაზრებები საგალობლების წყაროთა შესახებ. კ. კეკელიძის მოსაზრების თანახმად, ზოსიმეს საგალობლის შედგენისას უსარგებლია ვრცელი რედაქციით, ხოლო

მ.დოლაქიძის აზრით, ზოსიმეს საგალობელი შედგენლი უნდა იყოს ვრცელი და მეტაფრასული რედაქციების მიხედვით, თუმცა დასაშვებად მიაჩნია მესამე – ანონიმური, წყაროც (მ. დოლაქიძე). ზოსიმეს საგალობლის დაწერის თარიღს კ. კეკელიძე 1066-1074 წლებს უკავშირებს, მ. დოლაქიძე ავინროვებს ამ ქრონოლოგიურ ჩარჩოებს და ზოსიმეს საგალობლის შექმნის თარიღად 1072-1074 წწ. ვარაუდობს.

მეორე საგალობლის ავტორი უცნობია, თუმცა ხელნაწერთა სიმრავლე ნათელყოფს, რომ ეს ლიტურგიკული კანონი პოპულარული ყოფილა თანამედროვეთა შორის. ჩვენამდე მოღწეულ მრავალი ხელნაწერს შორის ყველაზე ადრეულია ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული კრებული ჟერ 71 (XI-XII სს.). იერუსალიმურ ნუსხაში (ხელნაწერში) დაცული საგალობლის შედარებამ „ცხოვრების“ რედაქციებსა და ზოსიმეს საგალობელთან გამოკვეთა, რომ ეს საგალობელი არ უკავშირდება ჰაგიოგრაფიულ და ჰიმნოგრაფიულ ტექსტებს და განცალკევებით დგას ილარიონ ქართველის სახელზე შექმნილი ნაწარმოებების ციკლში. ჰიმნის ავტორი არ უნდა იცნობდეს „ცხოვრების“ ტექსტებს, საგალობელი დაწერილი უნდა იყოს მათ შექმნამდე, ზოსიმეს საგალობელზე ადრეც კი. მ. დოლაქიძის ვარაუდის მიხედვით, მეორე საგალობელი შექმნილია IX-X სს., სავარაუდოდ, ილარიონ ქართველის მოწაფის მიერ ილარიონის მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ რომელიმე მონასტერში.

მესამე საგალობლის ავტორია ანტონ კათალიკოსი (XVIII ს.). ანტონის საგალობელი შეტანილია კათალიკოსის მიერ შედგენილ სადღესასწაულოში და არ შეიცავს რაიმე დამატებით მასალას ილარიონის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ.

გარდა ამისა, ილარიონ ქართველის სახელზე **ნიკოლოზ თბილელს** (1672-1732) დაუწერია ხუთსტრიქოიანი იამბიკო, ცისკრის „აქებდითსა ზედა დასდებელთა“ უკანასკნელი მუხლი, რომელსაც „დიდება“ ეწოდება.

დათარიღება: დათარიღებასთან დაკავშირებული საკითხები ორ რიგად იყოფა: პირველი ეხება ილარიონის მოღვაწეობას, მეორე – თხზულებათა დაწერის პრობლემატიკას. თუ კი ტექსტთა დათარიღებისას მკვლევრები მთელ რიგ სირთულეებს აწყდებიან,

განსხვავებულად დგას საკითხი თვით ილარიონის მოღვაწეობის შესახებ. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციები არაერთ ქრონოლოგიურ მინიშნებას შეიცავს (მითითებულია ბიზანტიის იმპერატორთა და კონსტანტინოპოლის პატრიარქის სახელები, ილარიონის გარდაცვალების დღე, რიცხვი და ასაკი, მის მიერ ამა თუ იმ სავანეში გატარებული წლების რაოდენობა და ა. შ.), რომელთა საფუძველზეც შესაძლებელია მეტ-ნაკლები სიზუსტით დათარიღდეს ილარიონის ცხოვრება და მოღვაწეობა, ასევე თხზულებაში აღწერილი ცალკეული მოვლენები. „ცხოვრებაში“ მითითებული ფაქტებისა და თარიღების შეჯერების საფუძველზე კ. კეკელიძე და პ. პეტერსი ილარიონის „ცხოვრებას“ 822-875 წლებს განაკუთვნიებენ. მ. დოლაქიძე კი გვთავაზობს ორ პარალელურ ქრონოლოგიას: ილარიონის გარდაცვალების თარიღი შესაძლებელია ყოფილიყო 1. 869 ან 2. 875 წელი, რადგან ეს ის ორი თარიღია, როდესაც ემთხვევა „ცხოვრებებში“ ილარიონის გარდაცვალების დღესთან დაკავშირებული ყველა მონაცემი (19 ნოემბერი, შაბათი, ბასილი მაკედონელის მეფობა და ეგნატე კონსტანტინოპოლელის პატრიარქობა). შესაბამისად, აქედან გამომდინარე, ორია ილარიონის დაბადების თარიღიც. რადგან ვიცით, რომ დიდი მოღვაწე მამა გარდაცვლილა 53 წლის ასაკში, იგი დაბადებული იქნებოდა 816 ან 822 წელს.

რედაქციათა შინაარსობრივი მსგავსება-განსხვავებანი: ილარიონ ქართველის ცხოვრების ამსახველ თხზულებათა სიმრავლე, ცხადია, ამ წმინდანის განუზომელი ღვაწლის შედეგია, თუმცა გარკვეულ სირთულესაც ქმნის. გარდა დათარიღების, ავტორის, რედაქციათა ურთიერთდამოკიდებულების თუ სხვა ზემოაღნიშნული საკითხებისა, რედაქციათა ფაქტობრივი ურთიერთშესაბამისობაც დიდ პრობლემას ქმნის წმინდა მამის ცხოვრების დეტალთა წარმოჩენისა თუ რეკონსტრუირების თვალსაზრისით. თვალსაჩინო რომ იყოს, ვნახოთ დიდი მამის ცხოვრების ამსახველ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტთა ურთიერთმიმართება ცხრილის მიხედვით:

ვრცელი	მეტაფრას.	სვინაქს.	მოკლე ათონური	მოკლე თბილისური	ადრეული სვინაქს.	გვიანი სვინაქს.
ვინაობა, ილარიონის ღვთისთვის აღთქმა						
განათლება ღვთისმოყვარე კაცთან	მღვდელთან					
მამის მიერ მონასტრის აშენება და ილარიონის მსახურება, 15 წლის ილარიონის განზრახვა	16 წლის					
გარეჯის უდაბნოში მოღვაწეობა, 11 მონაფე	10 წელი გარეჯში					
მღვდლად კურთხევა						
თაბორის მთა-იერუსალიმი-ბეთლემი-მდ.იორდანე-იორდანის მონასტრები-საბანმინდის ლავრა, იორდანესა და საბანმინდაში დაყო 7 წელი	მიდის და რჩება საბანმინდაში (ტოვებს მონაფეს), მიდის იორდანის უდაბნოში, ელიასა და ნათლისმცემლის გამოქვაბულში/ 17 წელი		= მეტაფ-რასულს/ 17 წელი	მიდის მხოლოდ საბას ლავრასა და იორდანის უდაბნოში, 7 წელი იორდანესა და საბანმ.	მხოლოდ ელია წინასწარმეტყველისა და იოანე ნათლისმცემლის ქვაბში დაეყუდება/ 17 წელი	15 წელი
ღვთისმშობლის გამოცხადება, 12 ნათლითმოსილი კაცის ხილვა და იორდანის უდაბნოდან საქართველოში დაბრუნება	გამოეცხადა ნათლით მოსილი მამაკაცი, ხოლო მეორე ღამეს აღიტაცა ზეთის ხილის მთად, გამოეცხადა ღვთისმშობელი და 10 ნათლით მოსილი, იორდანის უდაბნოდან იერუსალიმის მოლოცვა და საქართველოში დაბრუნება					
მშობლების ხვედრი - მამის გარდაცვალება და დედის აღკვეცა, მამათა მონასტრის შენება, წეს-განგების განჩინება, ამავე მონასტერში მსახურება	ილარიონს ცოცხლი დახვდა დედა და ერთი და, რომლებიც აღკვეცა მონასტერში; გარეჯის უდაბნოში გადასვლა		=მეტაფ-რასულს	=ვრცელს		
საქართველოში დაბრუნების შემდეგ ხალხის მიერ ეპისკოპოსად კურთხევის თხოვნა და პატივის განრიდება, გარეჯის უდაბნოში მეორედ დავანება ამ რედაქციაში არ არის ნახსენები						განერი-დება გარეჯის უდაბნოში მოღვაწეობის მერე
ულუმბო – მამასახლისის ბერთან შეხვედრა შაბათ დღეს – კონსტანტინოპოლი,	კონსტანტინოპოლის სინმინდეთა მოლოცვის შემდეგ გადადის ოლიმპოს მთაზე, შეხვედრა ყველიერის შაბათს					

პეტრე და პავლე მოციქულთა სამარხის მოლოცვა რომში						
კონსტანტინოპოლში დაბრუნება - გზად თესალონიკის მოლოცვა -სასწაული მთავრის მსახურის ასულის კურნება - მთავრის მიერ მისთვის ეკლესიის აგება - გარდაცვალება	მთავრის შვილი, აირჩია ერთი მცირე ეგუტერი და იქ დაემკვიდრა 3 წელი	=მეტაფ-რასულს	=მეტაფ-რასულს	=მეტაფ-რასულს		
საფლავზე აღსრულებული სასწაულები						
ბასილი კეისრის მიერ ილარიონის შესახებ მოწმობათა შემოკრება						
ილარიონის მონაფეთა ხვედრი და მონასტრის დაფუძნება 9 ოქტომბერს	9 ნოემბერს მოციქულთა სახელზე					=მეტაფ-რასულს
ეფთვიმე სოლუნელის ხილვა დიდი მამის წმინდა ნაწილების გადმოსვენებამდე	ილარიონის წმ. ნაწილების ჰრომანას გადმოსვენების შემდეგ. შესაბამისად, ხილვაში თავად წმ. ილარიონი გამოეცხადა ბასილის ცოდვათა აღის დამშრეტად					
ილარიონის წმინდა ნაწილთა გადმოზრძანება 7 დეკემბერს	სატფურების დღეს, 9 ნოემბერს					
სასწაულები						
ავაზაკთა თავდასხმა შამის ქვეყანაში და განკურნება	ქვეყანასა ასურასტანისასა, ანუ სირიაში - არაბნი					
წმინდანის ნათესავის ავი ზრახვა მონასტრის კელიების და ზრახვა	დედის ძმას სურდა გადაეწვა ილარიონის მიერ კახეთში აღშენებული მამათა მონასტერი (სავარაუდოდ, გარეჯის უდაბნოს ფერიცვალების მონასტერი)					
სიყრმიდან მკელობელი ბერის კურნება	მთელი მარჯვენა მხარე ნახევრად პარალიზებული ჰქონდა – ფეხიც, ხელიც, თვალიცა და ყურიც					
13 წლის განმავლობაში ფეხმტკივანის კურნება	სასწაული აღესრულა თესალონიკეში;		=მეტაფ-რასულს	=ვრცელს	=მეტაფ-რასულს	
4 წლის მთავრის მხევლის ძის კურნება,	მთავრის ძე	=მეტაფრა-სულს	=მეტაფ-რასულს	=მეტაფ-რასულს		
თესალონიკეში წარმართების მიერ შეპყრობილი დიაკონის ლოცვითი ხმოვით გათავისუფლება	წმ. დიმიტრის ტაძრის დიაკონი - სკვითთა ლაშქარმა					
ეშმაკეულთა კურნება						
მთავრის ძის (პროკოპის) კურნება ილარიონის საფლავზე	წყალმანკიანი ყრმის კურნება					
ქვრივი ქალის მიერ ილარიონის სამოსით ავადმყოფთა კურნება						

„ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ კომპოზიციურ-სტრუქტურული თვალსაზრისით ცხოვრებათა ქვეყანარის აგიოგრაფიულ თხზულებათა მსგავსია: წარმოჩენილია უმთავრესი ეპიზოდები წმინდა და ღმერთშემოსილი მამის ცხოვრებიდან. აგიოგრაფიული შაბლონითა და სასწაულთა დართვით ტექსტი ემსგავსება როგორც სერაპიონ ზარზმელის, ისე გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრებებს“. თუმცა აქვე უნდა დავძინოთ: ერთია თხზულების სიუჟეტურ-კომპოზიციური გადანწყვეტა და მეორე – აგიოგრაფიული შაბლონი. სიუჟეტური გადანწყვეტა წმინდა ილარიონისა და სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრებათა“ ამსახველ თხზულებებში ერთგვარია – მისდევს თხრობის ქრონოლოგიურ პრინციპს, თანმიმდევრულია, იწყება შესავლით, მოსდევს ვინაობისა და სადაურობის ამბავი, საღვანად გამორჩეულობის აღნიშვნა და განვლილი გზის წარმოსაჩენად ღმერთშემოსვისკენ მიმავალი გზის წარმოჩენა თანმიმდევრული ნარატივით. ამ თვალსაზრისით მხოლოდ გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების აღმწერი გიორგი მერჩულის თხრობაა განსხვავებული პრინციპისა და ეფუძნება სახარების თეზას: „საქმემან შენმან გამოგაჩინოს შენ“, ქრონოლოგია დარღვეულია, ცენტრალური ფიგურის – გრიგოლის ვერბალური ხატი იქმნება, ერთი მხრივ, მისი სრბის აღსრულებით დასაწყისში მოცემულ შეფასებათა კვალობაზე (უდაბნოთა ქალაქყოფელი, დიდი მღვდელი, ზეცისა კაცი და ქვეყნისა ანგელოზი, ღვანლის კეთილად წარმართველი და ა. შ.), ისე, მეორე მხრივ, მისი საქმეების შედეგით სხვათა სულის ცხოვნების საქმეში. ე.ი. თხრობის პრინციპი მნიშვნელობის მიხედვით შერჩეულ მონაკვეთთა გარკვეული მიზანდასახულებით წარმართულ და არა ნებისმიერ თანმიმდევრულობას ეფუძნება. რაც დასახელებულ აგიოგრაფიულ ტექსტებს ერთმანეთისგან განასხვავებს. „ცხოვრების“ ამსახველ ტექსტთა ურთიერთშედარებისთვის ცალკე საფუძველს ქმნის ჰაგიოგრაფიული შაბლონი კონვენციური მოტივების, მყარი კომპოზიციური ელემენტებისა და დეტალების გამოვლენით. „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ და გიორგი მერჩულის „წმ. გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“ ბიბლიური და ლიტერატურული პარადიგმებით ავლენს არაერთ საერთო ასპექტს. მათი ტექსტების გამოწვლილვით შესწავლის შედეგად ს. მახარაშვილი ფიქრობს, რომ გიორგი

მერჩულე არა მარტო კარგად იცნობს ილარიონის ცხოვრების ამ-სახველ თხზულებას, არამედ საჭიროებისამებრ იყენებს და შემო-ქმედებითად ითვისებს ამ კლასიკური ჰაგიოგრაფიული ძეგლის სქემებსა და შაბლონებს. ცხოვრების ქვეყანარის ტექსტებში თვალ-შისაცემია რამდენიმე საერთო იდეა: 1. სიყრმით რჩეულობა და მშობ-ლების მიერ ვაჟის უფლისთვის მიძღვნა – ილარიონის მშობლებმა თავიანთი ძე ღმერთს მიუძღვნეს ისევე, როგორც პირველად ანნამ ალუთქვა უფალს სამოელიო: „წმიდად ესე აღთქმულ იყო ღმრთი-სადა მშობელთა თვსათაგან, ვითარცა პირველ სამოელ ანნადსგან“, – გვაუწყებს ბასილი (ყუბანეიშვილი 1960: 134) და ამ ბიბლიური პარალელით იმთავითვე მიგვანიშნებს წმინდანის განსაკუთრებუ-ლობასა და გამორჩეულობას. სიყრმიდანვე რჩეული იყო გრიგო-ლიც. ხსენებული მოტივი ჰაგიოგრაფიაშიც იმკვიდრებს ადგილს. მაგალითად, გიორგი მცირის გადმოცემითაც, გიორგი მთანმდლის ღვთისმოსავმა მშობლებმა ღმერთს შესწირეს როგორც პირველი შვილი თეკლა, ისე მესამე შვილი გიორგი, ვითარცა „ვერძი რჩეუ-ლი ღმრთისა“ (ყუბანეიშვილი 1960: 344-346). 2. ორივე წმინდანს გამოარჩევს სწავლის საგანგებო სიყვარული. წმ. ილარიონი ბავშ-ვობიდანვე იჩენს განსაკუთრებულ სიყვარულს და მიდრეკილებას სასულიერო წიგნებისადმი, რაც ცნობილი კომპოზიციური შაბ-ლონია ჰაგიოგრაფიაში. გასახსენებლად წმ. შუშანიკისა და წმ. გრიგოლ ხანცთელის მაგალითებიც იკმარება. 3. ღვანლის უცხო-ობის გამო დიდი მამების სახელი ქართლში განითქმება; 4. სიმრავ-ლე ერისა ორივე პერსონაჟის ჯერ მღვდლად, შემდეგ ეპისკოპო-სად დადგინებას განიზრახავს და ორივე განერიდება ეპისკოპოსის პატივს: წმინდა ილარიონის ქმედების მოტივს ამგვარად აღწერს ავტორი: „დიდებად ესე ამის სოფლისაჲ მომატყუებელ არს სა-უკუწოდსა მის შუურაცხებისა. და ამითცა მიემსგავსა დიდსა მას შჯულის-მდებელსა მოსეს კუალად მეორედ გამოსლვითა ეგვპტით“. ამიტომ გადანყევტს ცუდ-დიდებისაგან განშორებას და შორეულ ქვეყანაში წასვლას (ძეგლები 1967: 17). მღვდლად კურთხევასთან დაკავშირებით მამა გრიგოლი ბრძანებს: „და აწ პატივსა ვხედავ და პატიჟისაგან მეშინისო“. ხოლო როდესაც შეიტყო, რომ ეპის-კოპოსობას უპირებდნენ და „იხილა თავი თჳსი ჳორციელად დიდე-ბასა შინა, ფრიად წუხდა გული მისი და განიზრახა ფარულად

სივლტოლად თვსით ქუეყანით საღრმთოდთა წოდებითა, რომელიცა უძლოდა მას მამათმთავრისა აბრაჰამის სახედ“ (ყუბანეიშვილი 1960: 134-136). 5. წმ. ილარიონის მიერ გარეჯის მონასტრის დატოვებისას ავტორი გვამცნობს: „და ჰასაკსავე სიჭაბუკისა მოხუცებულეზი სული მოიპოვა, ვითარცა დიდმან მოსე, და მსაჯულ იქმნა შორის სულისა და ჯორ ცთა“ (ყუბანეიშვილი 1960: 143, შდრ.: „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“: „და შენ მოგცა ქრისტემან კეთილი მოხუცებულეზად გონებისად“, – მიმართავენ მთავარნი წმ. გრიგოლს, ყუბანეიშვილი 1960: 107)... მოუჭდა წმიდასა მას სურვილი უცხოებისად და სიძულილი ცუდად-დიდებისად“. 6. წმინდანის წასვლა პალესტინისა და იერუსალიმის ცხოველმყოფელი ადგილებისა და სინმინდეების მოსანახულებლად და ამ გზით ღვთაებრივ მადლთან ზიარება გავრცელებული მოტივია ჰაგიოგრაფიაში (მოსალოცად მიდის წმინდა გრიგოლიც). 7. როგორც წმინდა ილარიონის, ისე გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებებში გვხვდება ავაზაკთა თუ ავი ზრახვით შეპყრობილთა სასწაულებრივი ძლევის ამსახველი პასაჟები. 8. ორივე მამა აგებს/გამართავს მამათა და დედათა მონასტრებს, მამა ილარიონი მიემგზავრება სამშობლოში, აშენებს იქ მონასტრებს და როგორც „წინამძღოლი და რჯულმდებელი“ განაგებს სამონასტრო ცხოვრებას, აწესებს ტიპიკონს, ადგენს წეს-განგებას; 9. როგორც წმინდა ილარიონი, ისე გრიგოლ ხანცთელი ზრუნავენ საკუთარ მცხოვრებ დედაზე, რომელთაც აღსასრულამდე დედათა მონასტერში დაავანებენ. 10. ორივე მამა სიკვდილის წინ ქადაგებს სიყვარულს. პავლეს (I თეს. 2,9; II თეს. 3,8) ეპისტოლეებით არის შთაგონებული წმ. ილარიონის სიკვდილისწინა საუბარი მონაფეებთან თესალონიკში ძმათა შორის სიყვარულისა და მშვიდობიანი ცხოვრების შესახებ (ძეგლები 1967: 28). ცხადია, სიმბოლურ-სახისმეტყველებითი შედარება კიდევ უფრო მრავალშრიანი და მრავალპლანიანი მსგავსების აღმოჩენის შესაძლებლობას მოგვცემს, მაგრამ შედარებითი კომპოზიციურ-ტექსტობრივ-სახისმეტყველებითი ანალიზი ცალკე მსჯელობის საგანია და ამჯერად არ შევხებით.

„წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ მსჯელობისას გვერდს ვერ ავუვლით უმნიშვნელოვანეს საკითხს ქართველთა რჩეულობის, საზეპურო ერობის შესახებ. „ილარიონ ქარ-

თველის ცხოვრება“ **მესიანისტური** ხასიათის ძეგლია. ქართველი ერის გამორჩეულობის იდეა თხზულებაში მეორე პლანით, ე. წ. ალეგორიული პლანით არის გადმოცემული. პარადიგმული სახის-მეტყველების მთელი მხატვრული აქსესუარის გამოყენებით, უპირველეს ყოვლისა კი, არაჩვეულებრივად შერჩეული ბიბლიური პარალელებით, ძველი და ახალი აღთქმიდან დამონმებული ციტატებით, ჰაგიოგრაფიისთვის დამახასიათებელი მყარი კომპოზიციური ხერხების გამოყენებით ნაწარმოებში განვითარებულ მოვლენათა და მოქმედებათა ლოგიკით – მკითხველი ბუნებრივად ხდება ავტორის მხატვრული ჩანაფიქრის თანამოზიარე (მახარაშვილი 2007: 378). „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ პირველი თხზულებაა, რომელიც ქართველების მესიანისტურ შეხედულებას გამოხატავს ღვთისმშობლის წილხვდომილ ქვეყანასთან დაკავშირებით. ეს იდეა პირდაპირ თუ ირიბად ეგრეთ წოდებულ ათონურ აგიოგრაფიულ ტექსტებშიც არის გატარებული, მაგრამ „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ ქრონოლოგიურადაც უსწრებს მათ და კიდევ აკონკრეტებს წილხვდომილობის იდეის საფუძველს. ილარიონის ცხოვრების მკვლევარი ს. მახარაშვილი ყურადღებას მიაპყრობს სწორედ ამ რჩეულობის იდეას, რომელიც ვრცელ რედაქციაში გვხვდება და ღვთისმშობლის გამოცხადების სახით არის გაცხადებული. დედაღვთისა უსაყვედურებს ულუმბოს მთის წინამძღვარს ქართველთა შეუწყნარებლობაში და მიუთითებს: „რამეთუ ჩემდა მონიჭებულ არს ძისა ჩემისა მიერ ნათესავი იგი შეურყეველად მართლმადიდებლობისათჳს მათისა, ვინადთგან ჰრწმენა სახელი ძისა ჩემისაჲ და ნათელ ილეს“ (ძეგლები 1967: 20). ამგვარად, ღვთისმშობლის მიერ ქართველთა რჩეულობა არგუმენტირებულია შეურყეველი მართლმადიდებლობით (მახარაშვილი 2007: 377). მომდევნო ხანის ათონურ აგიოგრაფიულ ტექსტში „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ ქართული ენა მოხსენიებულია, როგორც ქართველების ეროვნულობის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი მთავარი ელემენტი. ექვთიმეს განკურნების ცნობილ პასაჟში ორმაგ განკურნებაზეა საუბარი: ექვთიმე ავადმყოფობისგანაც განიკურნა და ქართულად ლაპარაკიც დაიწყო, რომელზეც მანამდე საუბარი უჭირდა, რადგან ის ბიზანტიის იმპერიაში იყო აღზრდილი. ამ პასაჟში საგანგებოდ

არის ხაზგასმული ის მომენტი, რომ დედა ღვთისა ექვთიმეს ქართულად ელაპარაკება („მრქუა ქართულითა ენითა“): არარაა არს ვნებაჲ შენ თანა, აღდეგ, ნუ გეშინინ და ქართულად ჯსნილად უბნობდე“ (ძეგლები 1967: 61). უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სასწაული ცნობილი იყო საზღვარგარეთ მცხოვრებ ქართველ ბერებს შორის. „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში“ გიორგის მოძღვარი, გიორგი შეყენებული თავისი სულიერი შვილის დარწმუნებას, ექვთიმეს კვალს გაჰყევს, ამ პასაჟის მოშველიებით ცდილობს: „შვილო, რომელმან წმიდაჲ იგი სიკუდილისგან იჴსნა ქართული ენაჲ განუმარტა, იგივე შემძლებელ არს შენდაცა შეწევნად, რამეთუ მას დიდად ეწყალის და უყუარს ნათესავი ჩუენი“ (ძეგლები 1967:123). ამგვარად, „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ გატარებული იდეა მყარდება ათონელ მამათა „ცხოვრებებშიც“, კერძოდ, ექვთიმეს განკურნების პასაჟში, სადაც ყურადღება გამახვილებულია ორ მომენტზე: 1. ღვთისმშობელი „დიდად“ სწყალობს ქართველებს და უყვარს ისინი; 2. და სწორედ ამიტომ მან არა მარტო სიკვდილისაგან იხსნა ექვთიმი, არამედ მას „ქართული ენა განუმარტა“, ანუ ქართულად აამეტყველა. „გიორგი ათონელის ცხოვრებაში“ ღვთისმშობელი მოხსენიებულია, როგორც „ყოვლად დიდებული იგი მიზეზი კეთილთა ჩუენთაჲ (ანუ ათონის ქართველი ბერებისა)“ (ძეგლები 1967: 202). იქვე გიორგი მცირე დასძენს, რომ: „წმიდამან ღმრთისმშობელმან განათლებაჲ ნათესავისა ჩუენისა ერთსა მას (ანუ ექვთიმე ათონელს) სიმრთელე მიანიჭა და ენაჲ კეთილად მეტყუელი ქართულად, ხოლო მეორესა (ანუ გიორგი ათონელს) სიბრძნე და მეცნიერებაჲ“. აღსანიშნავია ისიც, რომ ზუსტად იმავე დროსა და იმავე გარემოში (ანუ ათონის ივერთა მონასტერში X-XI საუკუნეებში) მოხდა ქართული ენის კოდიფიკაცია ბერძნულთან თანასწორობის იდეით (მანამდე ბერძნულთან შეტოლების იდეას იოანე საბანისძის ცნობილ პასაჟშიც ვხედავთ: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოება ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკვიდრთა. აჰა, ესერა ქართლისაცა მკვიდრთა აქუს სარწმუნოება და წოდებულ არს დედად წმიდათა“, ძეგლები 1964: 59). ამგვარად, როგორც ათონელებისა და ათონზე შექმნილი „ილარიონ ქართველის ცხოვრებიდან“ ჩანს,

ქართველების რჩეულობა ორმა ფაქტორმა განაპირობა: ენამ და შეურყევლმა მართლმადიდებლობამ. მათი რჩეულობა უშუალოდ დაუკავშირდა ღვთისმშობლის წილხვდომილობის იდეას, რაც მყარად ფესვგამდგარი რწმენაა ქართველ ქრისტიანულ საზოგადოებაში, რაც ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში პოვებს საფუძველს და რასაც მომდევნო ხანის არაერთი თხზულების მსოფლმხედველობაც ეფუძნება.

დამონშებანი:

დოლაქიძე 1974: დოლაქიძე მ. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ძველი რედაქციები. თბილისი: 1974.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან, ეტიუდები, IV, თბილისი, 1957.

მახარაშვილი 2007: მახარაშვილი ს. თეოფილე ხუცესმონაზონი (შემოქმედებითი პორტრეტი). თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 2007.

მაჭარაშვილი 2014: მაჭარაშვილი გ. დიდი სქიზმა და საქართველო. სადოქტორო დისერტაცია. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2014.

მენაბდე 1962: მენაბდე ლ. ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I, ნაკვ. I, თბილისი: 1962.

პაპაშვილი 1995: პაპაშვილი მ. 1995: პაპაშვილი მ. საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს., თბილისი: 1995.

ყუბანიშვილი 1960: ყუბანიშვილი ს. (რედაქტორი). „ძველი მწერლობა“. ჩვენი საუნჯე. I. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1960.

ძეგლები 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. II, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ, ც. ქურციკიძემ, ც.ჭანკიევმა და ც.ჯღამაიამ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967 (კიმენური).

ძეგლები 1971: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წგნ. IV [სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.)]. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1968 (სვინაქსარული).

მასალები გიგლიოზგრაფიისთვის:

ა) ძირითადი გამოცემები:

1. ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ. ხელნაწერი აღაპებით, **მ. ჯანაშვილის** რედაქტორობით, ტფილისი, 1901, გვ. 69-101 (ვრცელი).
2. **საქართველოს სამოთხე**. სრული აღწერა ღუანლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა. შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული **მ. საბინინის** მიერ. პეტერბურლი: 1882, გვ. გვ. 371-392 (მეტაფრასული).
3. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**. წგნ. II, დასაბეჭდად მოამზადეს **ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანიკიშვილმა და ც. ჯღა-მაიამ**. **ილ. აბულაძის** ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება. 1967, გვ. 9-37 (კიმენური).
4. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**. წგნ. III [მეტაფრასული რედაქციები (XI-XIII სს.)]. დასაბეჭდად მოამზადა **ილ. აბულაძემ, ე. გაბიაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ, ც. ქურციკიძემ**. **ილ. აბულაძის** ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება. 1971, გვ. 208-248 (მეტაფრასული).
5. **ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია**. შედგენილი **სოლ. ყუბანეიშვილის** მიერ. I. თბილისი: თსუ გამომცემლობა. 1946, გვ. 170-177 (შემოკლ).
6. **ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები**. წგნ. IV [სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.)]. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო **ე. გაბიაშვილმა**. **ილ. აბულაძის** ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება. 1968, გვ. 356-358 (სვინაქსარული).
7. **Сабинин, М.** Полное жизнеописание святых грузинской церкви, II, СПб. 1872, II, с. 105-125, (მეტაფრასული).
8. **Муравьев, А.** Житие святых Россииской церкви, также Иверской, 1860, с. 159-186, (მეტაფრასული).
9. **Peeteres, P.** Vita et mores s. beatique patris, Bruxelles, 1913, p. 243-269 (ვრცელი, ლათინური).

ბ) ლიტერატურა:

1. **გაბიაშვილი ე.** ილარიონ ქართველი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, 1968, გვ. 134-154; 261-262.
2. **დოლაქიძე მ.** „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ძველი რედაქციები, თბილისი: 1974, გვ. 5-10, 37-77, 249.
3. **დოლაქიძე მ.** ახალი ნაშრომი ილარიონ ქართველის ცხოვრების შესახებ. მრავალთავი. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის პერიოდული სამეცნიერო ორგანო, XII. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1983.
4. **კეკელიძე კ.** ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან, ეტიუდები, IV, თბილისი, 1957, გვ. 134-158.
5. **კილანავა ბ.** ქართული აგიოგრაფიის კიმენურ რედაქციათა ატრიბუციისათვის, თბილისი: 1973, გვ. 194-198.
6. **კილანავა ბ.** ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან. – ივირონი – 1000. თბილისი: 1983, გვ. 154-165 (მოკლე რედაქცია, ხელნაწერ Ath 79-ის მიხედვით).
7. **კილანავა ბ.** „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა გენეზისის საკითხი (ახლად მოპოვებული ათონური ხელნაწერის შუქზე). თსუ შრ. 261. თბილისი: 1986.
8. **ლოლაშვილი ივ.** ილარიონ ქართველის ცხოვრების ვრცელი და მოკლე რედაქციების ურთიერთობისათვის, ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები. VII-VIII. თბილისი: 1976, გვ. 24-28.
9. **ლომინაძე ბ.** ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან. 1. თბილისი: 1966, გვ. 15, 39.
10. **მენაბდე ლ.** ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I. ნაკვ. I. თბილისი: 1962, გვ. 280-281.
11. **მაჭარაშვილი გ.** დიდი სქიზმა და საქართველო (სადოქტორო დისერტაცია). თბილისი: 2014.
12. **ჯავახიშვილი ივ.** ქართველი ერის ისტორია. წგნ. 2. თბილისი: 1965, გვ. 30 (თხზულებანი 12 ტომად. ტ. II. თბილისი: 1983).
13. **Джанашвили М.** Грузинские обители вне Грузии, Тифлис, 1899, гв. 19;
14. **Епископ Кирион.** Культурная роль Иверии в Истории Руси, Тифлис, 1910, р. 30-31;
15. **Лопарев Х.** Греческие жития VIII-IX веков, Виз антийский Временник, XVII, вып. 1-4, СПб, 1911, гв. 56-63

16. **Март Н.** Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, ч. I, СПб, 1900, gv. 83;
17. **Март Н.** Исторический очерк грузинской церкви с древнейших времён. Церковные ведомости, №5, 1907, gv. 128;
18. **Рудаков А.** Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии, Москва, 1917, gv. 55;
19. **Цагарели Ал.** памятники грузинской старины в Святой земле и на Синае, СПб, 1888, gv. 38-41; 126.
20. **Чубинашвили Г.** Пещерные монастыри Давид-Гареджи, Очерк по истории искусства Грузии, Тбилиси, 1948, стр. 38.

21. **Brosset M.** Catalogue des livres georgiens tant imprimés que manuscrits, anciens et modernes. S-Pt., 1838, p. 141-142.
22. **Martin-Hisard Bernardette** La pègrination du moine Géorgien Hilarion au IX^e siècle, Bedi Kartlisa, XXXIX, Paris, 1981, 101-138.
23. **Pargoire, Jules-Pascal-Théodore**, <http://www.vremennik.biz/opus/BB/X3/54048>
24. **Peeters P.** St. Hilarion d'Iberie, Analecta Bollandiana, t. XXXII, Bruxelles, 1913, gv. 236-243;
25. **Peeters P.** Les trefonds orientaux de l'hagiographie byzantine, Bruxelles, 1950, p. 159-160;
26. **Peradze Gr.** Georgian influence on the cultures of the Balkan peoples. Georgica, A Journal of georgian and caucasian studies, vol. I, #2-3, October, London, 1936, p. 15.
27. **Vogt A.** Basile I^{er} empereur de Byzance et la civilisation byzantine □ la fin du IX^e siècle. Paris, 1908, p. 184, 295.

**“Life of Hilarion the Iberian” and Some Related
Historical-Philological Issues**

Summary

“The Life of Hilarion the Iberian” is dedicated to the first Georgian nun and ecclesiastical figure, who spent most of his life and monastic activity in various churches and monasteries of the Byzantine Empire in the IX century. He gained the greatest honor at the Byzantine royal court, and his gratitude and merit were expressed in the canonization of him as a saint by the Byzantine ecclesiastical figures of the Greek Church. Hilarion’s name is associated with a new stage in the rapprochement of Georgia with Greek-Byzantine Christian culture, which was reflected in the writings about his work, that have reached us both in hagiographic and hymnographic form. The article summarizes the results of researches on texts reflecting the life of St. Hilarion.

„წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობის“ გერმანული თარგმანი

„წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობის“ კარლ შულტცეს მიერ შესრულებული გერმანული თარგმანი, მისივე გამოკვლევასთან ერთად, 1905 წელს ლაიფციგში გამოქვეყნდა.

„მარტვილობის“ გერმანულად თარგმნა, ცხადია, მნიშვნელოვანი მოვლენა გახლდათ სამეცნიერო ცხოვრებაში, შულტცესეულმა თარგმანმაც და გამოკვლევამაც გამოქვეყნებისთანავე მიიქცია სპეციალისტების ყურადღება, თარგმანზე დაკვირვება ცხადს ხდის, თუ როგორი ზედმინვნითი სიზუსტით უცდია კარლ შულტცეს ტექსტის გერმანულად გადმოცემა, მისი ნაშრომიდან ვხედავთ, რომ მკვლევარს მაღალპროფესიურ დონეზე შეუძნავლია „მარტვილობასთან“ დაკავშირებული არაერთი ისტორიოგრაფიული საკითხი.

იოანე საბანისძის ნაწარმოების გერმანულად თარგმნაში კარლ შულტცეს, როგორც მისი ნაშრომიდანაც ვხედავთ, საყოველთაოდ ცნობილმა მეცნიერმა – ადოლფ ფონ ჰარნაკმა და იმხანად პეტერბურგის უნივერსიტეტის მაგისტრმა, 1901 წელს ბერლინში კვალიფიკაციის ასამაღლებლად პეტერბურგის უნივერსიტეტიდან მივლინებულმა სრულიად ახალგაზრდა ივანე ჯავახიშვილმა გაუწიეს დახმარება. გერმანული თარგმანისა და გამოკვლევისათვის ნამძღვარებული შესავალი წერილიდან ნათლად ჩანს, თუ რა დიდი სიყვარული აკავშირებდა გერმანელ მკვლევარს საქართველოსთან, პირადად თავის მასწავლებელ – ივანე ჯავახიშვილთან, ალბათ

არ არის შემთხვევითი, რომ იმხანად პეტერბურგის უნივერსიტეტში მოღვაწე ივანე ჯავახიშვილს ტფილისელ მეცნიერად აცნობს მკითხველს კარლ შულტცე (იხსენიებს სიტყვებით – Her Dschawachoff aus Tiflis), – იგრძნობა, თუ რაოდენ ძვირფასი იყო მისთვის თავისი მასწავლებლის – ივანე ჯავახიშვილის სამშობლო; საქართველო და მისი დედაქალაქი, ცხადია, იმის გამოც იქნებოდა კარლ შულტცესათვის განსაკუთრებულად ძვირფასი, რომ აქ წმიდა ჰაბო ტფილელი ცხოვრობდა, ესეც უნდა იყოს ივანე ჯავახიშვილთან დაკავშირებით ტფილისზე ყურადღების გამახვილების ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზი.

რამდენადაც წარმოდგენილი გამოკვლევა და „მარტვილობის“ გერმანული თარგმანი ისტორიოგრაფიული თუ ფილოლოგიური საკითხების კვლევისას დღემდე არ კარგავს ღირებულებას, ვფიქრობთ, სპეციალისტთა და, საერთოდ, მკითხველთა ყურადღებას უთუოდ დაიმსახურებს.

მთარგმნელი

კარლ შულტცე

წინასიტყვაობა¹

წინამდებარე ნაშრომის დაწერისაკენ მიბიძგა პროფ. ჰარნაკმა, რომელმაც ტფილისელი, – ბატონი ჯავახიშვილის² ხელმძღვანელობით ერთი ქართული „მარტვილობის“ თარგმანზე იმუშავა.³

1 წამძღვარებულია „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობის“ გერმანულ თარგმანზე, რომელიც გამოქვეყნდა სამეცნიერო კრებულში – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Herausgegeben von **Oscar von Gerhardt und Adloff Harnack**; Neue Folge, Dreizenter Band; Die ganzen Reihe XXVIII. Band, Leipzig, 1905;

გერმანულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო **გოჩა კუჭუხიძემ**.

2 რამდენადაც ივანე ჯავახიშვილის ნაშრომები იმ დროს ასეთი ხელმოწერით ქვეყნდებოდა, კარლ შულტცე მის გვარს იხსენიებს ფორმით – **Dschawachoff**;

3 იგულისხმება „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, რომლის გერმანული თარგმანი ივანე ჯავახიშვილისა და ადოლფ ფონ ჰარნაკის (1851-

ტექსტს დართული ჰქონდა ტფილისური რეპრინტი: „წმიდა მონამე აბო ტფილელი“ (1899)¹.

როცა ქართული ენის შეზღუდული ცოდნის გამო თარგმნა მიძნელებოდა, იძულებული ვხდებოდი, რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო, სიტყვა-სიტყვით მეთარგმნა ტექსტი. მასალაზე ჩემი მიუწვდომლობიდან და გარკვეულწილად მისი სიმცირიდან გამომდინარე, წარმოდგენილ წინასიტყვაობას სრულყოფილებისა და სრული უტყუარობის პრეტენზია არ გააჩნია. მიზნად მხოლოდ ზოგადი სურათის წარმოჩენა რომ არ მქონოდა დასახული, იქნებ მიმეტოვებინა კიდევ ეს სამუშაო.

წყაროებზე აქა-იქ მიმინვედებოდა ხელი. აქვე აღვნიშნავ, რომ საქართველოს ისტორიის ის თარიღები, რომლებიც მეფეთა მმართველობას ეხება, იმ სიიდან მაქვს აღებული, რომელიც თაყაიშვილმა „წმიდა ნინოს ცხოვრებას“ დაურთო.²

მეგობრული დახმარებისათვის გულითად მადლობას მოვახსენებ: პროფ. ბ-ნ ჰარნაკს და ჩემს მასწავლებელს, – ბ-ნ ჯავახიშვილს.

ქართლი³, ქართველთა საცხოვრისი, დღეს ტფილისის რუსული გუბერნიაა. ჩვენთვის იგი უხსოვარი დროიდან არის ცნობილი

1930) ერთობლივი მუშაობის შემდეგ ა. ჰარნაკის კომენტარებთან ერთად ბერლინში 1901 წელს გამოიცა. კარლ შულტცეს აქ მითითებული აქვს შემდეგი ლიტერატურა: Sitz.-Ber. der Berl. Akad. XXXVIII: Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha, von Dschawachoff, Berlin 1901, und XXXIX: Ein in georgischer Sprache überliefertes Apokryphon des Joseph von Arimathia, von Adolf Harnack, Berlin 1901;

1 ავტორი პოლიევქტოს კარბელაშვილის გამოცემის რეპრინტს გულისხმობს, – იხ. წმიდა მონამე აბო ტფილელი, საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა, 3, 1899; ძეგლის სათაური კ. შულტცეს ლათინური ტრანსლიტერაციით აქვს მოყვანილი: **z'mida moz'ame abo tbileli**; ქვემოთ, „წმიდა ჰაბოს მარტვილობის“ ტექსტის ციტირებისას ჩვენ ვისარგებლებთ გამოცემიდან: – 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., 1964 (შემდგომში – **ძეგლები 1964**);

2 ნაგულისხმებია ექვთიმე თაყაიშვილის ნაშრომი: ახალი ვარიანტ წმ. ნინოს ცხოვრებისა ანუ მეორე ნაწილი ქართლის მოქცევისა, გამოცემული რედაქტორობით და წინასიტყვაობით **ე. თაყაიშვილისა**, ტფილისი, 1891; კ. შულტცეს მითითებაში: – *axali wariant'i z'm. ninos žxowrebisa gamożc emuli redak't'orobit't'aqaiswilisa*;

3 ტექსტში – Kharthli;

სახელით Georgien (Georgier)¹, რუს., Grusien (Grusier, grusisch)² (შეად. Schuchardt,³ Anzeige von Dirrs Gramm, in Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgen. I. Wien. 1904). მე ყველგან ადგილობრივად გავრცელებულ სახელწოდება ქართველს⁴ გამოვიყენებ, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ამ სახელით ჩვენ დღეს იმ პატარა ტომების ერთობას მოვიხსენიებთ, რომელშიაც თავად ქართველები ლაზებს, მეგრელებს, სვანებს, ხევსურებს, ფშავლებს, თუშებს, იმერლებს, გურულებს* განარჩევენ ერთმანეთისგან.⁵ თანამედროვე ქართველთათვის არსებობს ქვეყნის ერთი საერთო სახელიც – ქართლი⁶.

რამდენადაც ჩვენთვის არის ცნობილი, კავკასიის მცხოვრებით ისტორიაში დიდი როლი არ შეუტანიათ. გარედან განუწყვეტელ თავდასხმებს შინამტრობა და ერთმანეთის განადგურება ერთვოდა, ქართლი განსაკუთრებით სპარსთა, არაბთა, ბიზანტიელთა თავდასხმების ობიექტი იყო.

მეფე რეკ მართალმა⁷ (186-213) სომეხთა დახმარებით ძალაუფლება მოიპოვა, ქრისტიანობა მისი მეოხებით გახდა ცნობილი, თუმც, ეს სარწმუნოება იქ მირიანის (265-342) დროს გავრცელდა.

მირიანმა, ასევე სპარსეთის ერთ-ერთი შტოს, – ტახტზე მჯომ ხოსროიდთა დინასტიის წარმომადგენელმა, მიუხედავ იმისა, რომ

1 საქართველო, ქართველი;

2 ქართველი, ქართული; – რუსული სიტყვები გერმანიზებული ფორმით აქვს ავტორს მოტანილი;

Karthweler;

3 იგულისხმება ჰუგო შუჰარდტი (1842-1927) – ცნობილი გერმანელი მეცნიერი, ლინგვისტი;

4 Karthweler;

* იხ. Sievers, Asien, Leipzig-Wien 1904; აქ ჩვენ ვხვდებით დაწერილობას: Karthli, Imeretier, Swaneten; მაგრამ k და t ასპირატები და ამიტომ საჭიროა, სწორად – k' და t' წიშნებით იქნას ისინი გამოხატული, როგორც ეს ამ ბოლო დროს გახდა მიღებული (ავტორის შენიშვნა; ავტორის მიერ გაკეთებული შენიშვნები აქაც და ქვემოთაც ჩვენ მიერ არის ე. წ. ბოლდით გამოყოფილი და ისინი ნომრების გარეშეა მითითებული; – მთარგმნელი);

5 როგორ ჩვენი წინა შენიშვნიდან ვნახეთ, ქართული ტომების ჩამოთვლისას კარლ შულტცეს მითებული აქვს Sievers-ის ნაშრომი – Asien, Leipzig-Wien; იგულისხმება ცნობილი გერმანელი გეოლოგისა და გეოგრაფის ვილჰელმ სიევერსის (1860-1921) წიგნი, რომლის სრული სათაურია: Asien – Eine allgemenie Landeskinde, Leipzig, 1893;

6 Khartli;

7 König Rew Marthali;

სპარსეთი ცეცხლთაყვანისმცელობას მისდევდა (და ეს სარწმუნოება ქართლში 600 წლამდე იყო შემორჩენილი), 318 წელს ქრისტე აღიარა¹. როგორც გადმოცემა გვაუწყებს, იგი კაპადოკიელმა ტყვე ქალმა, – ნინომ მოაქცია. თუმცა, უფრო დადასტურებული ის არის, რომ ბიზანტიის სამეფო ტახტის ხელშეწყობით ქართლში გამოგზავნილ იქნა ანტიოქიელი პატრიარქი ევსტათი და ასე დაარსდა ანტიოქიის კათედრაზე მიერთებული, შვილი² მისი, ქართველთა³ ეკლესია. ბიზანტიამ ამ გზით ქართლზე დიდ პოლიტიკურ ზეგავლენასაც მიაღწია. ბაკური*, მირიანის შვილიშვილი და მიმდევარი, რომელიც ქრისტიანობის ასევე მგზნებარე გამავრცელებელი გამოდგა, ბიზანტიის კარის წინაშე ქართლში ახალი მოძღვრების განმამტკიცებლად წარმოჩნდა.

ვითარებას ის ართულებდა, რომ შაპურ II-ის (309-380) დროს სპარსეთი სასტიკად დევნიდა ქრისტიანებს, რასაც შედეგად სომხეთში გავლენიან მანიქეველთა მხრიდან ასევე სისხლიანი დევნა სდევდა თან. მრისხანე ჰუნებისაგან მომდინარე საშიშროების წინაშე მდგარ სპარსელებსა და აღმოსავლეთ რომს შორის ჩამოვარდნილი მშვიდობა დიდხანს არ გაგრძელებულა, ქრისტიანთა წინააღმდეგ დაწყებულმა ახალმა დევნამ ომამდე მიიყვანა ისინი (თეოდოსიუს II /408-450 და ვარაჰრანი/417-438), ქართველებმა მხარი აღმოსავლეთ რომს დაუჭირეს და კავკასიაში სპარსელებს შეუტყეს. 422 წელს ქრისტიანთა და მანიქეველთა შორის სამშვიდობო ხელშეკრულება დაიდო. ბიზანტიელები ამ დროს ჰუნებისაგან კავკასიის სიმაგრეების დასაცავად ყოველწლიურ გადასახადს იხდიდნენ.

აღმოსავლეთ რომის ძლიერების წყალობით სპარსელთა დაუძლურებასა და უკან დახევას ვახტანგ გორგასალის⁴ (446-499) დროს მოკლე ხნით ქართლის აყვავება მოჰყვა. გორგასალმა 455

1 აქ ავტორს დამოწმებული აქვს პლატონ იოსელიანის ნაშრომი – Краткая история грузинской церкви, С. II. 1843;

2 Tochterkirche;

3 Kharthwelische;

* **ბაკურ II ე. წ. „ქართლის მოქცევაში“ მოხსენიებულია სახელით ბაქარ I, ამავე სახელით იხსენიებს მას ქართული ქრონიკა „ქართლის ცხოვრება“;** კარლ შულტცე ტრანსლიტერაციით გადმოსცემს ქართულ სიტყვებს: k'art'lis mok'z'ewa, k'art'lis z'xowreba.

4 Wachthang Gurgasiani;

წელს ტფილისი ააშენა და ამიერიდან ეს ქალაქი კათოლიკოსის რეზიდენცია გახდა. კათოლიკოსი მანამდე მცხეთაში იჯდა.

მე-6 საუკუნის დასაწყისში სპარსეთსა და აღმოსავლეთ რომს შორის ახალი მძაფრი ომი ატყდა.* ამავდროულად ოქსუს ჩრდილოეთით სპარსელთათვის სახიფათო თურქთა იმპერია აღმოცენდა და აღმოსავლეთ რომს კავკასიაზე გზა გაეხსნა, რისი შედეგიც ის იყო, რომ ხოსროიდთა დინასტია ქართლის ხელისუფლებას ჩამოშორდა და გუარამიდები¹ 575 წლიდან ბიზანტიაზე დამოკიდებულნი გახდნენ.

სპარსეთის მპყრობელობა მთლიანად მას შემდეგ გადავარდა, რაც ომარ I-მა (634-644 წწ.) კადისიასთან ბრძოლაში (636 წ.) გაიმარჯვა და კავკასიისათვის ის ახალი მძიმე დროება დაიწყო, რაც მთელ მცირე აზიაში, კონსტანტინეპოლამდე, არაბთა შეჭრას მოჰყვა. 670-ჯერ განმეორდა ასეთი თავდასხმა. ამ დროის განმავლობაში ქართლს იქნებ მცირეხნიანი მშვიდობა კი ჰქონდა, მაგრამ 707 წელს არაბებმა ტფილისი დაიკავეს.

არაბები ადგილობრივ მმართველობებს ყველგან ხელუხლებლად ტოვებდნენ, თუმცა, ხარკის გადახდას აკისრებდნენ მათ. მიუხედავად იმისა, რომ კავკასიის ქვეყნები საგადასახადო სიებში არ შეუყვანიათ, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ გადასახადებისაგან გათავისუფლებულნი იყვნენ ისინი (შეად. Kremer, Kulturgesch. d. Orients; გვ. 311).² მაგრამ იმისათვის, რომ ისლამის გავრცელებისათვის ხელი შეეწყობა, ჯერ კიდევ ომარ I-მა (634-644) გამოსცა მკაცრი ბრძანება, რომლის თანახმადაც, ყველა უცხოელი, რომელიც ისლამს მიიღებდა, უფლებრივად მუსლიმებთან უნდა გათანაბრებულიყო. მათ იგივე მოვალეობები დაეკისრათ, რაც – არაბებს, მაგრამ იგივე უფლებებითაც უკვე შეეძლოთ სარგებლობა, იმისი ნებაც კი მიეცათ, რომ თემებად გაერთიანებულიყვნენ და არაბებივით, ასევე კანონის საფუძველზე, ყოველწლიური დოტაცია

***შეად. ზემოხსენებული „ეესტათის მარტილობა“;**

1 Guramiden; იგულისხმებიან გუარამ ერისთავის (ქართლის პირველი კუროპალატი /575-600) ტახტის მემკვიდრენი.

2 იგულისხმება გერმანელი ორიენტალისტის – ალფრედ ფონ კრემერის (1828-1889) ნაშრომი – Kulturgeschichtliche des Orients unter den Chalifen, Wien, 1875-77; იხ. ინტერნეტრესურსი: <https://archive.org/stream/culturgeschichte-00kremuoft#page/544/mode/2up>

მოეთხოვათ. უმეტესწილად სწორედ ამგვარი წესები ქმნიდა ისლამზე გადასვლის წინაპირობებს.

რამდენადაც მუჰამედის კანონების თანახმად, ყველა იმ ხალხთან, რომელსაც ღვთის სიტყვა აქვს გამოცხადებული და რომელიც ასევე „წერილის“ მფლობელია (და ყურანი ასეთებად ქრისტიანებსა და იუდეველებს, ასევე – სპარსელებსა და მანიქეველებს აღიარებს), მონესრიგებული ურთიერთობა უნდა ჩამოყალიბებულიყო, ვრცელი საუბარი აღარ არის საჭირო იმის წარმოსადგენად, თუ რა მიძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდა ქართველთა ეკლესია. ჩვენ წინაშე არსებული „მარტვილობის“ ავტორი ისე გამოკვეთილად ღალადებს იმ მძლავრებაზე, რომელსაც ქრისტიანები არაბთაგან განიცდიდნენ, სრულიად ცხადი ხდება, რომ ყოველნაირად სდევნიდნენ ქრისტიანობის ქადაგებას და ყველა საშუალებას დაუფარავად მიმართავდნენ ამ სარწმუნოების შესაგინროებლად.

ერთმანეთთან მიმოსვლის დროს მუსლიმებსა და სხვა სჯულის აღმსარებელთ სრული ურთიერთშემწყნარებლობის გამოჩენა ევალებოდათ. ამასთან, არამაჰმადიანური სჯულის მიმდევართ მოეთხოვებოდათ, პატივით მოპყრობოდნენ ისლამსა და მოციქულს და მაჰმადიანური წყობილების საწინააღმდეგო არაფერი ჩაედინათ. ისინი ვალდებული იყვნენ, მუსლიმთაგან განსხვავებული ტანისამოსი ეტარებინათ, რათა მათ შორის არსებული სხვაობა თვალსაჩინო ყოფილიყო; მეორე მხრივ, მუსლიმებს სხვა სჯულის აღმსარებელთა შეურაცხყოფა და მათ მიმართ ცუდად მოპყრობა ეკრძალებოდათ. ისლამის დატოვება, ცხადია, უდიდეს რელიგიურ ცოდვად, – ისლამისაგან განდგომად მიიჩნეოდა მიუხედავად იმისა, სახელმწიფოს მიერ აღიარებულ რელიგიაზე გადასვლას (ისეთებზე, როგორებიც არის: ქრისტიანობა, იუდაიზმი, ზოროასტრიზმი¹) ეხებოდა ეს თუ – არა. როცა „შეცთომილებასა“ და „სიცოფისა განზრახვაში“ რჩებოდა ბრალდებული („აბო“, გვ. 28-29)², მაშინ ყოველთვის სიკვდილით სჯიდნენ მას. ისლამიდან

1 ტექსტში – Parsismus (სპარსიზმი).

2 ციტირებისას ავტორი გერმანული თარგმანის გვერდებს უთითებს; „შეცთომილება“ და „სიცოფისა განზრახვა“ თარგმნილია როგორც: Irrtum, sinnlosen Entschluß; იხ. ორიგინალი: „ჰრქუა მას მსაჯულმან: რად არს [...], რამეთუ [...] ქრისტიანეთა თანა შეცთომილ ხარ? [...] დაუტევე ეგე სიცოფისა განზრახვა“; – ძეგლები 1964: 64-65.

განდგომაზე უარის თქმას სიკვდილისაგან ხსნა ბოლო წამებშიც კი შეეძლო. ტექსტიდან ჩანს, რომ ხდებოდა ხოლმე ისლამისაგან ჩამოშორება და ქრისტიანობაზე მოქცევა, რაც მოციქულთან ატოლებს ადამიანს („აბო“, გვ. 39)¹ და შემდეგ კი, სიკვდილის შიშით, – სჯულის მეორედ უარყოფა (გვ. 39).² სხვათა შორის, ტექსტიდან იმასაც ვხედავთ, რომ ტფილისში საკმაოდ ბევრი პატიმარი ყოფილა, განსაკუთრებით, – რელიგიურ დანაშაულში ბრალდებული („მარტვილნი“ და „მონამენი“; გვ. 29).³

რელიგიურ დამნაშავეთა გასამართლება, როგორც ხალიფას ნაცვალს, მოსამართლეს (ყადის)⁴ ევალებოდა, იგი კულტისა და სისხლის სამართლის საქმეებში ხალიფას წარმომადგენელი იყო, საკულტო ცხოვრებაში მიმდინარე საქმეებისათვის თვალ-ყურის დევნება ყოველთვის მას მოეთხოვებოდა და, ასე ამგვარად, ამ წარმომადგენლობის წყალობით, იგი დამოუკიდებელი უმაღლესი სახელმწიფო მოხელე გახლდათ.

არაბთა მპყრობელობის ჟამს ქართველთა ეკლესიისათვის ერთი უმნიშვნელოვანესი მოვლენა მოხდა: ეს გახლდათ დამოუკიდებლობის მიღება, – 750 წლიდან ეროვნული ეკლესია ანტიოქიას აღარ ექვემდებარებოდა. უნდა ითქვას, რომ ეს სწორედ არაბთა ბატონობამ განაპირობა, – იმიტომ, რომ ქართლის კათოლიკოსები კურთხევის მისაღებად ანტიოქიაში მიემგზავრებოდნენ ხოლმე, რაც მცირე აზიაში არაბთა შემოჭრის შემდეგ დიდი დროის განმავლობაში შეუძლებელი იყო და, ამდენად, ქართველებს უფლება მიეცათ, თვითონ აერჩიათ კათოლიკოსი და დაესვათ იგი ტახტზე. ქართველი ისტორიკოსები „ავტოკეფალიის“ მიღების თარიღად 550 წელს ასახელებენ, ჰარნაკის აღნიშვნით („ევესტათის მარტვილობა“)⁵, ქართული ეკლესია ადრევე, – ქალკედონის კრების მიერ აღიარების შემდეგ გაუთანაბრდა დედა ეკლესიას. მაგ-

1 იხ. ორიგ.: „რამეთუ შენ მიემსგავსე უკუანადგენელსა მას მოციქულსა პავლეს მამულთა მათ შჯულთა და მოძღურებათა განგდებითა და ქრისტჳს ძისა ღმრთისა აღსარებითა“; – ძეგლები 1964: 77.

2 ძეგლები 1964: 78.

3 იხ. „მარტვილობაჲ წმიდისა ჰაბომისი“, თავი III, ძეგლები 1964: 67.

4 ტექსტში – kadi.

5 ავტორი გულისხმობს ადოლფ ფონ ჰარნაკის (1851-1930) კომენტარებს, რომელიც „წმიდა ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ზემოხსენებულ გერმანულ თარგმანს ეროვნის.

რამ, როგორც ჩანს, სრული გამოყოფა მხოლოდ 750 წელს მოხდა. ქართველი ბერის – ეფრემის¹ მოწმობა მკაფიოდ ცხადყოფს, რომ კათოლიკოსის არჩევის ფაქტი კონსტანტინ კოპრონიმისა (741-775) და პატრიარქ თეოფილაქტე ანტიოქიელის (745-751) დროით უნდა დავათარილოთ. და ქართველები შემდგომში სულ ცდილობდნენ, დამოუკიდებლობა იმითი გაემართლებინათ, რომ პონტოში ანდრიამ იქადაგა (შეად. Джаваховъ. Проповѣдническая дѣятельность ап. Андрея и св. Нины въ Грузіи, 1901), მე-11 გვერდზე² იმიტომაც არის ასე გამოკვეთილად ნახსენები „ქრისტეს მიერ კათოლიკოსი“³, რათა წარმოჩნდეს, რომ ქართულ ეკლესიას თავად აქვს ასეთი მიმზიდველი ძალა, – ხაზგასმულადაა ნაჩვენები, რომ აბო სისხლხორცეულად მთლიანად არაბი, „უცხო“ იყო (გვ. 21).⁴

ტექსტის მონაცემების თანახმად, „მარტვილობა“ აბასიდების ხალიფობის პერიოდს ემთხვევა. მათი მმართველობა ხელისუფლებაში აბდ ალ-ლაჰ აბუ-ლ-აბას ალ-საფაჰის⁵ მოსვლის დროს, ე. ი. – 750 წელს დაიწყო. ეს გახლდათ ერთ-ერთი ყველაზე უფრო სასტიკი ხალიფა, რომელსაც მისი, – სიმკაცრით არანაკლები ძმა – აბუ ჯაფარ ალ-მანსურ⁶ (754-775, 7 ოქტ.) მოჰყვა. ომაიდები დამასკოში ისხდნენ. აბდ ალ-ლაჰ აბუ-ლ-აბასი⁷ ჰამიმიდების სახალიფოს ქუფადან ან ანბარიდან მართავდა, მანსურმა კი 762 წელს დააარსა ბაღდადის ციხე-სიმაგრე, რაც შემდეგ ბრწყინვალე, დიდებულ სამეფო კარად იქცა. „აბოს“ 21-ე გვერდზე ნახსენებია იგი⁸. როცა ნერსე ერისთავი „აბდილამ“⁹ „ბაბილონში“ დაიბარა და ციხეში გამოკეტა, ბაღდადი უკვე აშენებული იყო. ამ „აბდილამი“ არა ხა-

1 Mönch Ephrem; – ეფრემ მცირე;

2 ძეგლები 1964: 46;

3 კ. შულტცეს ტექსტში – durch Christum Katholikos (გვ. 7-8); თარგმანში – durch Christum Katholikos von Kharthli (გვ. 11); „მე, სამოელ, ქრისტეს მიერ ქართლისა კათალიკოზი, უფალსა იოვანეს საბანის ძესა [...] ლოცვით უფლისა მიერ მოგიკითხავ!“; – ძეგლები 1964: 46;

4 ორიგინალში: – „შენ ნათესავთა შენთა უცხო და განგდებულ გყვეს, ხოლო ქრისტემან [...] მიგიპყრა თჳსსა მას ეკლესიასა!“; – ძეგლები 1964: 80;

5 ხალიფას აბუ-ლ-აბას აბდ ალ-ლაჰ ალ-საფაჰის სახელი ტექსტში სიტყვების შეერთებით არის გადმოცემული, – Abdallah-Abu-l- Abbas al Saffäh;

6 Abu Djafar Manšur;

7 Abdallah Abu-l-Abbas;

8 იხ. ძეგლები 1964: 56;

9 Abdila;

ლიფა აბდ ალ-ლაჰ აბუ-ლ-აბასი, არამედ მანსური იგულისხმება, როგორც მარი ბროსეს თავის d. 1. Georgie, addit, et eclaireissements-ში (Petersburg, 1851; იხ. 132-ე და შემდ. გვ.) აქვს აღნიშნული, სახელი აბდილა სომხურიდან უნდა იყოს აღებული: le khaliphe Abbaside Aboud-japhar-Almansour, que les Armeniens nomment Djaphar Abdala Almansour.¹

ნერსე, ადარნასე კუროპალატის ძე, რომელიც ტექსტში ერისმთავრის² სახელით არის მოხსენიებული, რაც თითქმის რუსულ ვოევოდას³ შეესაბამება (Tschub. Wörterb. 1840),⁴ სამხედრო მეთაურად და უმაღლეს ადმინისტრაციულ პირადაც ითვლება. მთელი ქართლის ხელისუფალი⁵ მეფედ⁶ იწოდება, რაც რუსულ царь-ს შეესაბამება. ნერსე, ცხადია, შედარებით მცირე ხელისუფალი⁷ იყო, თუმც, უცხოტომელებთან დაპირისპირებული, როგორც ჩანს, ცდილობდა, არაბთა წინააღმდეგ აჯანყება მოეწყო, რის გამოც არაბთა მიერ ხალიფას მიმართ ერთგულებაში ეჭვმიტანილი იქნა, რაც „ბოროტთა კაცთა შესმენის“ გარეშე არ მომხდარა (გვ. 21).⁸ მანსურის (აბდილას) შემდეგ ხალიფა მისი უფრო ღმობიერი ძე – ალ-მაჰდი მუჰამედი (ტექსტში მაჰდიდ წოდებული) გახდა (775-785), მან საპყრობილეთა კარები გახსნა და, მკვლელებისა და სახელმწიფო დამნაშავეების გარდა, თავისი მკაცრი მამის მიერ დატუსაღებული პატიმრები, ყველა, გაათავისუფლა. ნერსე, როგორც ჩანს, სწორედ ამ საყოველთაო ამნისტიის გამოცხადების შედეგად გაათავისუფლდა. 772 წლის შემდეგ უკვე სამი წელი იყო გასული იმ დღიდან, რაც პატიმრობაში იმყოფებოდა იგი (გვ. 21).⁹

1 „აბასიდი ხალიფა აბუჯაფარ-ალმანსური, რომელსაც სომხები ჯაფარ აბდლა ალმანსურად იხსენიებენ“ (ფრანგ); კ. შულტცეს მიერ მოყვანილ მარი ბროსესეულ ციტატაშიც სიტყვების შეერთებითა და ალ არტიკლის გამოყოფის გარეშე არის ხალიფას (ამჯერად უკვე – აბუ ჯაფარ ალ-მანსურის) სახელი მოტანილი;

2 erismt'awari;

3 Woiwoden;

4 იგულისხმება დავით ჩუბინაშვილის ლექსიკონი, – Д Чубинов, Грузинско-русско-французский словарь, СПб; 1840;

5 der Fürst;

6 мep'e;

7 ein kleinerer Fürst;

8 „შესმენითა ბოროტთა კაცთაჲთა“; – ძეგლები 1964: 56;

9 ძეგლები 1964: 56;

თუმცა, ეს მონაცემი ბოლომდე დამაჯერებელი არ ჩანს, – იმიტომ, რომ რიცხვი სამი არაერთხელ არის ნახსენები. ტექსტის ამ მონაკვეთის გარდა, ყურადღებას ეს ადგილები იქცევს:

გვ. 24, – სამი დღე და სამი ღამე,¹

გვ. 25, – სამი თვე,²

გვ. 26, – სამი წელი დაჰყო მან ქალაქში.³

გვ. 30, – ცხრა დღე საპყრობილეში.⁴

გვ. 32, – დღის მესამე საათზე,⁵

გვ. 33, – სამჯერ აღმართეს მახვილი,⁶

გვ. 36, – სამ საათამდე იდგა,⁷

იხ. აგრეთვე „ევსტათი“ (გვ. 7): სამი დღის შემდეგ ქართლში ნაცვალად⁸ ვეჟან ბუზმირი შემოვიდა.⁹

ასეა თუ ისე, ნერსე ქართლში, ალბათ, 775 ან 776 წელს დაბრუნდა. მას თან წაჰყვა არაბი აბო, რომელიც მაშინ 17-დან 18 წლამდე ასაკისა იყო, მაშასადამე, იგი 758 ან 757 წელს ყოფილა დაბადებული. ჩადის აბო ნერსესთან ერთად ქართლში და მალე ქრისტიანული სწავლების საიდუმლო მიმდევარი ხდება. ასე მანამ გრძელდება, სანამ ნერსე, როგორ ჩანს, არაბთაგან ისევ ეჭვიტანის გამო,

1 იგულისხმება „მარტვილობის“ შემდეგი ადგილი: „და უშიშად ვიდოდეს დღე და ღამე სამისა თთვსა გზასა“; – ძეგლები 1964: 59;

2 „ეგრეთვე განვლო სამ თთუე და დაადგრა მარხვით და დუმილით“; – ძეგლები 1964: 60.

3 გერმანული თარგმანის 26-ე გვერდზე მითითებისას „მარტვილობის“ ამ ადგილს გულისხმობს კარლ შულტცე: „არამედ სამისა წლისა ჟამთა იქცეოდა ქალაქსა მას შინა და გარემოდს ყოველსა სოფლებსა განცხადებულად ქრისტიანედ“; – ძეგლები 1964: 52.

4 „და იყო ნეტარი იგი საპრობილესა შინა ცხრა დღე“; – ძეგლები 1964: 67;

5 „იყო ჟამი იგი მესამე დღისა მის დიდისა დღესასწაულისა“; – ძეგლები 1964: 69;

6 „და სცეს მას მახვლითა სამგზის, რამეთუ ჰგონებდეს, ვითარმედ შიშითა სიკუდილისადათა განაშორონ იგი ქრისტესა“; ძეგლები 1964: 71;

7 „გარდამოავლინა უფალმან ადგილსა მას ვარსკულავი მოტყინარე, [...] და დგა იგი ზე ჰაერთა ვიდრე სამ ჟამადმდე“; – ძეგლები 1964: 74;

8 Der Statthalter;

9 იგულისხმება „წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ შემდეგი ადგილი: „და შემდგომად სამისა წლისა შემოვიდა ვეჟან ბუზმირ ქართლისა მარზპანად“; – ძეგლები 1964: 34;

300 მეომართან ერთად გაიქცეოდეს და აბოც მათთან ერთად გამგზავრებოდეს. ძნელი დასაზუსტებელია, თუ როდის მოხდა ეს გაქცევა, მაგრამ, რამდენადაც ქართული ენა უკვე შესწავლილი ჰქონდა აბოს და ისე ახლოს იცნობდა ქრისტიანობას, რომ რელიგიურ საკითხებზე კამათიც კი შეეძლო, სავარაუდო ხდება, რომ რამდენიმე წელი უკვე იქნებოდა გასული; არც ის არის ნაჩვენები, თუ როდის დაბრუნდნენ უკან, მაგრამ, რამდენადაც ნერსე ჯერ მიდიოდა ჩრდილოეთისკენ, შემდეგ დარჩა იქ, შემდეგ აფხაზეთში გაემგზავრა და არაბებმა კი ამასობაში მის ადგილას მისი დისწული დაადგინეს, სავარაუდოა, რომ ამ დროისთვისაც საკმაო ხანი გაივლიდა. 24-ე გვერდის თანახმად¹, პონტოს საზღვრებთან მათი ყოფნის დროს მიმდებარე ტერიტორიები ბიზანტიის მფლობელობაში იყო, თუმცა, აღმოსავლეთ რომის კეისრის სახელი არ არის მოხსენიებული. აქ ან ლეონ IV (775-780), ან კონსტანტინ პორფიროგენეტი (780-787), უნდა იგულისხმებოდეს. გარდა ამისა, 25-ე გვერდზე ნახსენებია ნათლისღების დღესასწაული, – იანვარი, პარსკევი,² ასე რომ, ისინი, სულ ცოტა, ნახევარი წელი მაინც დარჩენილან პონტოს საზღვრებთან, ჯერჯერობით ეს არის ცნობები, რომლებიც ნერსეს მიმოსვლას შეეხება.

ისინი უკან, ტფილისისაკენ, გაბრუნდნენ და აბო, როგორც ეს ტექსტშია ნათქვამი, 3 წლის განმავლობაში უკვე ღიად აცხადებდა თავს ქრისტიანად (გვ. 26).³ მიუხედავად იმისა, რომ ეს ციფრი სრულად დამაჯერებელი ვერ არის და მისი ხსენება, როგორც ითქვა, ეჭვს იწვევს, არაბებს, ჩანს, შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ სიკვდილით დასჯის ღირსი საქციელი და, ასე ამრიგად, მარტივობა, როგორც ირკვევა, 786 წლის 6 იანვარს აღსრულდა. ამდენად, გამოდის, რომ 782 წლის შუალედში დაბრუნებულან ისინი.

რაც შეეხება აბოს დასჯის თარიღს, მონაცემები სხვადასხვაგვარად გამოიყურება:

1 იხ. ძეგლები 1964: 59-60;

2 ძეგლები 1964: 68;

3 ძეგლები 1964: 62;

27-ე გვერდზე ჩვენ ფრჩხილებში გვაქვს ჩასმული თარიღი – ქრისტეს შემდეგ 890 წელი, ეს ჩვენი ჩამატებაა და ტექსტში იგი საერთოდ არ მოიპოვება.¹

სამყაროს შექმნიდან 6424 წელი აქვს ჩუბინაშვილს² (Kharthweli-sche Chrestomathie 2. Aufl. Petersburg 1863), რასაც იგი შენიშვნას ურთავს. წარმოდგენილ ტექსტში 6084, ე. ი. ქრისტეს შემდეგ 915 და 575, წელია მითითებული (ბიზანტიური წელთაღრიცხვით – 5509 წელი). ასე რომ, თარიღები გაურკვეველია.

მაგრამ, რამდენადაც არსებობს ხალიფათა შესახებ 21-ე გვერდის მონაცემები³, იმას მაინც ცხადად ვხედავთ, რომ აბოს მარტვილობა ლეონის ძის – კონსტანტინესა და ხალიფა მოსეს დროს მომხდარა. პირველი – ეს იგივე კონსტანტინე პორფიროგენეტი (780-787), მოსე კი არის იგივე ალ-მაჰდი მუჰამად იბნ აბუ მუჰამად მუსა ალ-ჰადი (785-786 22), – ჰარუნ ალ-რაშიდის (-809) მამა. მუსა მამამისის გარდაცვალების უმალ, ე. ი. – 785 წლის 4 აგვისტოს გახდა და 786 წლამდე იყო ხალიფა.

ვერ დავაზუსტებ, თუ როდის იყო სტეფანოზი მთავარი და სამოელი კი – კათოლიკოსი, – იმიტომ, რომ წერსეცა და მის ადგილას დადგინებული სტეფანოზიც მცირე მთავრები იყვნენ; თუმცა, თუ ბროსეს ნათქვამს გავითვალისწინებთ (იხ. hist. d. 1. Géorg. I. Petersbourg, 1849;⁴ 262-ე და შემდ. გვ.): A cette époque regnaient en Georgie Joane et Djouancher, fils du roi Artchil,⁵ ისინიც ფაქტიურად მეფეები გამხდარან.

1 თარგმანის 27-ე გვ.: Im Jahre der Herrschaft unseres Herrn Jesu Christi (890) seit seinem Leiden und seiner uferstehung von den Toten, [...] am Freitag, den 6. Januar, am Tage der Taufe Jesu [hat, so] haben wir erfahren (23), das Martyrium des heiligen und glückseligen Zeugen und Streiters Christi Abo in der Stadt Tiflis [stattgefunden]; ხელნაწერთა ინსტიტუტის მიერ დადგენილი ტექსტი: „სუფევასა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჳსსა, წელიწადსა ვნებითგან და მკუდრეთით აღდგომითგან რვაას ორმოც და ექუსსა, [...] დღესა პარასკევსა, განცხადებასა, შევისწავეთ მარტვლობაჲ წმიდისა და ნეტარისა ამის მოწამისა და კეთილად მოღუანისა ჰაბოამისი ქალაქსა ტფილისს“; – ძეგლები 1964: 63;

2 ტექსტში – Tschubinoff;

3 ძეგლები 1964: 55-56;

4 M. Brosset, Histoire de la Géorgie, S.-Petersbourg, 1849; ინტერნეტრესურსი – https://books.google.ge/books?id=hcICA AAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

5 „ამ პერიოდის ქართლში იოანე და ჯუანშერი მეფობდნენ“, – ძე არჩილისა (ფრანგ);

ასე ამგვარად, ჩვენ შემდეგ თარიღებს ვიღებთ:

757/58 წ-ს დაიბადა აბო.

772 წ-ს ნერსეს აპატიმრებენ ბაღდადში.

775 წ-ს ათავისუფლებენ ნერსეს.

775/76 წ-ს ნერსე და აბო ტფილისში მიემგზავრებიან.

779/80 წ-ს ნერსე არაბებს გაუბრუნდა, მას მიჰყვება აბო, სტეფანოზი ნერსეს შემცველი ხდება.

782 წ-ის შუალედში ისინი ტფილისში ბრუნდებიან.

785 წ-ის შუალედში აბოს ბრალს უყენებენ, ათავისუფლებენ, ისევ უყენებენ ბრალს.

786 წ-ს 6 იანვარს სჯიან აბოს.

მარტვილობა, 27-ე გვერდის თანახმად, 6 იანვარს მომხდარა;¹ რამდენადაც ტექსტის დასაწყისში 7 იანვარია მოცემული,² ეს ცხადყოფს მწერლის სურვილს, რომ ვითარება ისე წარმოაჩინოს, თითქოს „მარტვილობა“ მეორე დღეს უკვე დაწერილი ჰქონდა. რამდენადაც „მარტვილობის“ დაწერამდე ჯერ მიმოწერა გაიმართა კათოლიკოსსა და „მარტვილობის“ ავტორს შორის, ცხადი ხდება, რომ ეს ასე არ ყოფილა.³ უცნაურია, რომ ქართული საეკლესიო

1 ძეგლები 1964: 63;

2 კარლ შულტცე გულისხმობს „წმიდა ჰაბოს მარტვილობის“ თავში წარწერილ სიტყვებს: „თთუესა იანვარსა ზ“; – ძეგლები 1964: 46;

3 ზემოხსენებული სიტყვები: „თთუესა იანვარსა ზ“, რომელიც, როგორც ითქვა, „მარტვილობის“ თავშია წარწერილი, იმაზე მიუთითებს, თუ როდის უნდა ეკითხათ ხოლმე წმიდა ჰაბოს მოსახსენებელი ეკლესიაში, რაც კორნელი კეკელიძეს აქვს აღნიშნული, იგი წერს: „სამოელის „კათალიკოსობა დადებულია 780-790 წლებში. ყოველ შემთხვევაში, 790 წელს თხზულების დაწერა ვერ გადასცილდება, ის დაწერილია ტრაგიკული ამბის უშუალო შთაბეჭდილების ქვეშ, აბოს გარდაცვალების შემდეგ უმალ, მაგრამ არა მეორე დღესვე, 7 იანვარს, როგორც K. Schultze-ს ჰგონია შემდეგი მოსაზრების ძალით: აბო აღესრულა 6 იანვარს, ხოლო თხზულების სათაურში ნაჩვენებია 7 იანვარი, ალბათ იმის აღსანიშნავად, რომ ის უახლოეს დღეებშია დაწერილი“... „სათაური თხზულებისა იოანეს არ ეკუთვნის იმ სახით, როგორც ის შენახულა, ამიტომ არც 7 იანვარია მის მიერ ნაჩვენები; ეს არის გამოძახილი ლიტურგიკული პრაქტიკისა“ (იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, XIV, თბ., 1986, გვ. 33). უნდა ითქვას, რომ კარლ შულტცეს მეორე დღეს დაწერილი არ ჰგონია ნაწარმოები, მაგრამ, როგორც ვხედავთ, მიიჩნევს, რომ „მარტვილობის“ თავში წარწერილი „7 იანვარი“ მისი შექმნის თარიღზე მიუთითებს, რაც სიმართლეს მართლაც არ შეესაბამება;

კალენდარი აბოს ხსენების დღედ 8 იანვარს ასახელებს (Ioceni-ანი,ა.ა. 0.გვ. 31).¹ ძეგლი,² როგორც ჩანს, აბოს გარდაცვალებიდან მართლაც მოკლე ხანში უნდა იყოს შექმნილი, – იმიტომ, რომ კათოლიკოსი, რომლის დროსაც მოჰყვებოდა აბოს თავი, იგივე ადამიანი ჩანს, რომელიც წარმოაჩენს, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ისეთი დავალების შესრულებას, როგორიც ამ წმიდანზე მოსახსენებლის³ შექმნა (მე-11 და 27-ე გვერდები)⁴. ორივე ერთიდაიგივე პიროვნება რომ უნდა იყოს, ეს ამ სიტყვებიდანაც ხდება ცხადი: – „დღეთა ამათ ჩუენთა“ (გვ. 12),⁵ თუმც, რაც შეეხება იმ საკითხს, თავიდანვე შეიქმნა ლეგენდა ცეცხლის შესახებ (გვ. 36),⁶ თუ ცოტა მოგვიანებით არის იგი ტექსტში ჩამატებული, ამის შესახებ ვერაფერს ვიტყვი, – იმიტომ, რომ ხელნაწერს არ ვიცნობ.

გაოცებას იწვევს ის განსხვავებულად მოყვანილი ციტატები, რომლებსაც ალბათ მახსოვრობით წერდა მწერალი, ყურადღებას იქცევს „მარტვილობაში“ მოყვანილი ციტატები „ქებათა ქებათაგან“ (1, 3; გვ. 32),⁷ რომელთა ურთიერთშედარების საშუალება ჯაჯახიშვილის წყალობით მომეცა.

საინტერესოა „მარტვილობის“ თავებად დაყოფის თავისებურება, აღარაფერს ვამბობ ლიტურგიაზე, რომელიც მას ბოლოს უნდა მოჰყოლოდა.⁸

1 მეცნიერებაში ამ გარემოების მიზეზიც არის ახსნილი, – როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, „საუფლო დღესასწაულებში, როგორიცაა 6 იანვარი – ნათლისღება, არ შეიძლებოდა დადებულ ყოფილიყო სხვა დღესასწაული, განსაკუთრებით მონამეთა ხსენება, რომელიც ამიტომ მეორე დღეს გადაჰქონდათ. ასე მოქცეულან ამ შემთხვევაშიც: თუმცა აბო 6 იანვარს აღესრულა, მისი ხსენება ქართლის ეკლესიას მეორე დღეს, 7 იანვარს დაუდვია“ (კეკელიძე, ეტიუდები 1986: 33); როგორც ჩანს, შემდეგ ისევ გადაიტანეს წმიდა ჰაბოს ხსენების დღე, – 7-ის ნაცვლად 8 იანვარი დაადგინეს და კალენდარში ამიტომ არის აღნიშნული 8 იანვარი;.

2 Die Schrift;.

3 Die Schrift;

4 ძეგლები 1964: 46-47 და 63;.

5 ძეგლები 1964: 46;

6 იგულისხმება „მარტვილობის“ ის ადგილი, რომელშიც წმიდა ჰაბოს სხეულის დაწვის ადგილას მომხდარი სასწაულია აღწერილი; იხ. ძეგლები 1964: 74-75;

7 ძეგლები 1964: 78.

8 „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობის“ დაწერის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანი ის იყო, რომ იგი ეკლესიაში მთლიანად, ან მისი მონაკვეთი, თუ

DAS MARTYRIUM DES HEILIGEN ABO VON TIFLIS

(3)¹

1 Der heilige Zeuge Abo von Tiflis.

*Den 7. Januar: Martyrium des heiligen Zeugen Christi, Abo.
der in der Stadt Tiflis in Kharthli von den Händen der Araber
gemartert wurde: abgefaßt von Johannes, dem Sohne Sabanis.
auf Befehl Samuels, des durch Christus [erwählten] Katholikos*

[Brief Samuels an Johannes.]

Ich, Samuel, durch Christus Katholikos von Kharthli, grüße dich, Johannes, den Sohn Sabanis [der leiblichen Abstammung nach], den Sohn der heiligen katholischen Kirche im Geist, und unsern Geliebten mit Gebet von dem Herrn. Friede sei auf dir und allen Versammelten deines Hauses von Christus. Wir selbst kennen (4) deine Willigkeit zum Dienste Gottes und deine got begnadete Kenntnis der göttlichen Bücher und deinen Eifer in guten Werken.

Du selbst weißt von diesem glückseligen neuen Zeugen Abo, welcher in diesen unsern Tagen als Fürsprecher bei Christus für unser ganzes Land Kharthli gelitten hat. Ich wünsche, daß das Martyrium auch dieses Glückseligen, gleich wie [die Martyrien] der früheren Zeugen Christi aufgeschrieben und in der heiligen katholischen Kirche zur Erinnerung für alle, welche nach uns sein werden, niedergelegt werde.

Deshalb nun schicke ich dir diesen meinen Brief durch die Hände Chsartans², meines Priesters; jetzt nimm diesen meinen Brief und mein Gebet und des Kreuzes Zeichen von meinen Händen hin: und mit der Hilfe Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, mit der Fürbitte der heiligen

– მონაკვეთები, ეკლესიაში ლიტურგიის ჟამს, – ლიტურგიის ქადაგებით ნაწილში ეკითხათ, მოისმენდნენ საკითხავს და შემდეგ გრძელდებოდა ლეთისმსახურება.

1 Die Zahlen bezeichnen die Seiten des georgischen Textes; die in eckige Klammern geschlossenen Worte sind eigene Zusätze]

2 Der Name dieses Priesters weiter unten als »Santan«, der offenbar derselbe ist.

Gottesmutter und der Apostel und Zeugen beginne die Abfassung vollkommen wahrheitsgemäß, wie es war und wie du selbst weißt, und schreibe das Martyrium des heiligen Zeugen Abo auf, und [wenn es] aufgeschrieben [ist], schicke es uns, damit wir noch mehr Gebet für dich tun. Die Gnade des Herrn sei über dir! Amen.

Lesung [und] Beantwortung [des Briefes] durch Johannes.

Einen immer erwünschten und verehrungswerten Befehl meines gottwürdigen Vorgesetzten und Herrn durch die Hände des Heiligkeit-Freundes, des Priesters Santan, zu erhalten bin ich gewürdigt worden, wofür auch, mit Aufhebung meiner Hände, Dank dargebracht hat meine, des überaus starken und wohlthätigen Christus, unseres Gottes, unwürdige Person, der diese meine Niedrigkeit nicht vergessen hat wegen deiner von Gott angenommenen heiligen Gebete.

Und umsomehr lobe und preise ich die Gunst (5) Gottes, der es in das Herz meines Vorgesetzten gepflanzt hat, den Befehl zu einer solchen Aufgabe zu geben, die mir geistig Nutzen und Frucht und leiblich Lob und Freude werden wird für die Ewigkeit und diese Welt.

Was soll ich jetzt eurer Herrlichkeit berichten! Schwer ist mir zweierlei: wenn ich etwTa euerm Befehle ungehorsam. werde, so ist geschrieben: «Der ungehorsame Sohn soll ins Verderben gegeben werden»¹, und wenn ich mich beeile zu gehorchen, so sagt [die Schrift] darüber:

«Schwächeres, als du [bist], sollst du nicht aufsuchen, und stärkeres, als du [bist], sollst du nicht richten»²; deshalb hat mich Furcht und Sorge ergriffen und mein Denken beunruhigt und mein Wissen ist mir entfallen und hat abgenommen. Aber als Bestes habe ich geachtet, selbst gehorsam zu sein dem Befehle meines Herrn, durch den ich wieder gestärkt wurde, und ich habe mich wieder aufgerichtet durch euer freundliches, heiliges Gebet zu Gott und das Zeichen des Kreuzes von eurer Rechten – die immer Gott Opfer darbringt – über mich Unwürdigen, und weil ich von dem Fürsten der Wei-

1 Deut. 21, 20ff.

2 Wo?

sen, Salomon, den Ausspruch gelernt habe: «Ahme die Ameise nach, du Fauler, und werde arbeitsam, ihr gleich, wie sie mit größerem Korn [als sie selbst ist] sich eifrig abmüht, bis sie es aufhebt und hinträgt als ihre Nahrung»¹.

Auch ich bin eifrig gewesen, schwereres, als ich [vermag.] zu erheben; und den Wunsch meines Herzens hat der Herr erfüllt. Ich habe das aus meinem unwürdigen Verstande gesammelte wahrhaftige und den Tatsachen entsprechende Martyrium des heiligen Zeugen durch die Gnade und Fürsprache des glückseligen Abo aufgeschrieben und es euch, meinem Herrn geschickt, für welchen ich wiederum flehend bitte – möge der Herr es eurem Herzen Wohlgefallen lassen und dem Herzen des ganzen, Christus liebenden, gläubigen Volkes, das es lesen wird, damit auch in Zukunft wieder meine UnWürdigkeit eurer Gebete teilhaftig werde.

(6) Die Leseabschnitte [des Martyriums] des heiligen Abo, 4 Capitel.

1. Cap. Erzählung und Belehrung für die Versammlung der Gottesdiener und Märtyrerfreunde und die Erinnerung an diesen neuen Zeugen
2. Cap. Die Ankunft des glückseligen Abo in Kharthli und seine Taufe.
3. Cap. Das Martyrium des heiligen Abo.
4. Cap. Das Lob des beneidenswerten heiligen Abo.

Euch, die ihr wegen des Gottesdienstes versammelt seid, will ich berichten und euch Märtyrerfreunde belehren und an diesen neuen Zeugen, den heiligen Abo, erinnern.

Geliebte des Vaters und Freunde und Knechte Christi, des Sohnes Gottes und Wohnstätten des heiligen Geistes! Ich sehe euch wie Gottgekannte und Gotteskenner; deshalb auch nenne ich euch Knechte und Freunde Christi.

Knechte deshalb, weil ihr durch sein ehrenvolles Blut erkaufte seid; aber Freunde deshalb, weil wir seine Erschaffenen und Gehörnen und mit seiner Taufe Getaufte sind. Jetzt bitte ich euch innig, mit Verlangen nach Christus leiht mir von Herzen eure sichtbaren Ohren und umsomehr die geistigen Ohren eurer Seele und eures Verstandes, spitzt die Ohren, diese Worte zu hören,

¹ Prov. 6, 6; aber ungenau.

und heißt sie willkommen, weil sie über Christus und diesen glückseligen Zeugen handeln, nehmt sie auf in das Zelt eure Körpers und bereitet ihnen Wohnung!

Denn der Herr will in euren Gliedern wohnen, wie der heilige Apostel Paulus, (7) ein Lehrer der Kirchen, gesagt hat: «Ihr seid der Tempel Gottes und der heilige Geist wohnt in euch»¹. Und der Herr sagt durch den Propheten: «Ich will kommen und unter euch wohnen»², und im heiligen Evangelium sagt er: «Das Reich Gottes ist in den Herzen bei euch»³. Deshalb, Geliebte, darf es euch nicht langweilig sein, diese Worte zu hören, damit wir nicht umsonst uns bemühen, ich mit Sprechen, ihr mit Hören! Damit Gott uns insgesamt den Lohn für unsere Mühen gebe! Aber nicht, als ob es mir allein erwünscht wäre, das ersehnte Martyrium dieses heiligen Zeugen zu hören, sondern ihr alle müßt euch mit mir darein vertiefen.

[Wir alle müssen es hören], die wir in dieser verkürzten Zeit, im 7. Zeitalter⁴ stehen, über welche Zeit auch der Herr sagt: «Viele werden irren und viele verführen»⁵; und der Apostel Paulus schreibt an Timotheus: «Es wird die Zeit kommen, da sie die Lehre des Lebens nicht an sich nehmen, sondern sich selbst nach eigenem Wunsche eine Lehre mit Ohrenjucken [= nach der ihnen die Ohren jucken] erwerben und die Ohren von der Wahrheit weg und den Fabeln zuwenden werden»⁶. Was gerade jetzt in dieser Zeit unter uns vollendet wird, denn von uns, die wir in diesem Landstrich sind, haben diese unsere Aufseher, die Herrscher dieser Zeit [d. i. die Araber], die durch die List ihrer Lehre und eigene Gesetzgebung von Christus entfernt sind, durch Grausamkeit und durch die Schlaueit der Nachstellung und Verführung viele verführt und von dem Wege der Gerechtigkeit abgebracht, und haben gesündigt an der Wahrheit des Evangeliums Christi.

Sie haben die in den Zeiten von 500 Jahren und noch früher durch die Gnade der heiligen Taufe (8) gläubig Gewordenen, die Nachkommen der Christen von da ab bis jetzt [vom Glauben] abgebracht, – einige mit Gewalt,

1 I Kor. 3, 16, > aber πνεῦμα τοῦ θεοῦ.

2 Sachar. 2, 14.

3 Luk. 17, 21, aber εἰνὸς ὑμῶν

4 Apokalyp. Anspielung?

5 Vielleicht schwebt dem Schreiber Matth. 24, 4. 5 vor.

6 II Tim. 4, 3.

einige mit Verleumdung, einige in ihrer Jugend wegen ihres Unverstandes, einige mit Arglist, und¹ wir andern Gläubigen, die wir der Tyrannei unterworfen und durch Dürftigkeit und Armut gebunden sind, unter ihren Tribut wie mit Eisen gepeitscht und gequält, sehr schlimm –? – magern vor Furcht ab und schwanken wie Schilfrohre vor starken Winden, aber entfernen uns doch durch die Liebe und Furcht Christi, gemäß dem gewöhnlichen Gange des Vaterlandes, mit Geduld in Trübsalen, nicht von dem eingebornen Sohn Gottes. In solcher Zeit hat sich dieser heilige Zeuge tapfer gezeigt, und war doch ursprünglich nicht einer der Unsern, sondern kam, ohne Wissen von unserm Glauben, als Fremder mit fremdem Glauben hierher und lernte Christus, unsern Gott, kennen. Deshalb hat auch heute wieder dies neue Fest und die Versammlung: für diesen heiligen und neuen Zeugen die Kirche [dadurch] zu einer Kranzträgerin² gemacht und die ganze Versammlung der Christen insgesamt erleuchtet, und alle haben sich [deshalb] an diesem Tage würdig gemacht, überströmenden Dank Christus, unserm wahren Gotte darzubringen.

Denn doppelt³ ist dies Fest der Offenbarung Gottes geworden und die Gnade Gottes des Vaters durch die Sendung: Seines geliebten Sohnes zu uns und die Herabkunft Seines heiligen Geistes; den durch den Glauben gewundenen Kranz Seiner Märtyrer hat er über die Kirche gelegt.

Daher umgibt auch die Menge der Feste sie [d. i. die Kirche] wie ein Kranz, und die Freunde Gottes (9) haben immer die Gewohnheit, sich an diesen [Tagen] zur Ehre Gottes zu versammeln.

Denn durch diese ihre Versammlung bezeugen sie viel Gottesdienst; nicht eine unersättliche Gier nach schlechten Genüssen und Speisen findet sich unter ihnen, sondern anstatt alle(r) wohlschmeckenden Speisen [zu gemessen] geht die süsse Kraft der göttlichen Worte von ihrem Munde aus, weil das Wort der Propheten bei ihnen erschallt; denn «süss sind für meinen Gaumen deine Worte, Herr, süsser für meinen Mund als Honig!»⁴ Denn die Ansammlung der Speisen hat Sättigung [zur Folge], aber bei dem Aussprechen der Worte Gottes ist keine Sättigung der Seelen der Gottesfreunde; und ferner, ist wohl

1 Von hier ab ist die Construction nicht ganz klar.

2 Die Erklärung des Ausdrucks im nächsten und übernächsten Abschnitt.

3 Vgl. S. 21 : Denn ich sehe doppelt den Sieg . . . Christi.

4 Psal. 119, 103, nicht ganz übereinstimmend.

einer der Märtyrerfreunde satt geworden von der Erinnerung an die heiligen Märtyrer? Denn er besitzt Treue gegen den Geist, weil der Herr zu seinen Heiligen sagt: «Wer euch aufnehmen wird, der wird mich aufnehmen»¹. Darum ist auch ihre Versammlung umso eifriger für jene göttlichen [Männer]; in ihr [näml. in d. Vers.] werden Worte des Lebens vorgetragen, dort erwächst auch der Glaube an die heilige Dreieinigkeit, dort die Lehren der Süsse,² die Unterweisungen der Gnade, die Schönheit der Patriarchen, die Lobpreisungen der Propheten, die Predigt der Apostel, das Wirken der Zeugen, Christi Hingabe und Qual um unsertwillen, denn durch die Erzählung wird der Heldenmut der Streiter Christi für die Jünglinge zu Stärke und Freude, und die Erinnerung an die Mühsal der Märtyrer für die Alten zu Freude und Fröhlichkeit!! Und erwünscht und lieb ist den Priestern und jungen Schülern und Söhnen der Kirche die Versammlung (10) am Festtage der Heiligen; und in der Kirche [beim Singen] gleichen ihre Stimmen denen der lobsingenden Engel, und der heilige Geist, von ihnen angebetet, freut sich, und der Vater wird gepriesen und die Menschenliebe und Wohltätigkeit des Sohnes wird gepredigt. Denn der Beherrscher von allem, Gott und der sehr freigebige Herr, der den Kummer der Menschen nicht verachtet hat, hat wegen der Liebe zu den Menschen von einer heiligen Jungfrau den Leib angezogen und durch seinen heiligen Leib den aus dem Paradiese verworfenen Menschen zum Himmel emporgerufen und für sein unergründliches Geheimnis würdig gemacht. Welches nicht war und entstand, welches eine Lobpreisung für die Erniedrigung unsers Herrn Jesu Christi um unsertwillen war[?]; denn er hat sich erniedrigt und uns erlöst, ist erhoben zum Himmel, von wo er auch herabgestiegen ist und wohin er die Menschheit, von Erde [gemacht], mit hinaufgenommen hat, und wo er zur Rechten des Vaters sitzt, welchen die Gottheit auf wunderbare Weise durch die Vorsehung³ mit sich vereint hat, welcher auch mit zwei Namen: einziger Sohn, untrennbar zugleich Gott und Mensch gepredigt wird, mit Namen Emanuel – Gott bei uns – und Mensch, damit die Himmel– und Erd– und Höllenbewohner seinem Namen jedes Knie beugen und jede Zunge seinen Namen bekennt. Denn furchtbar und heilig ist er und überaus stark und wunderbar und Herr und Beherrscher von allem ist sein Name. Wir ver-

1 Matth. 10, 40; Jon. 13, 20.

2 = Christlicher Glaube, christliche Denkart, Liebe.

3 Viell. = heiliger Geist?

mögen nicht, den Reichtum seines Namens zu erfassen. Aber, [soweit es] entsprechend meinem Unvermögen und eurem Eifer [möglich ist], will ich beginnen, euch [davon] zu berichten, Geliebte

[Seine Namen sind:]

Tor, Weg, Lamm, Hirt, Stein, Perle, Blume, Engel, (11) Mensch, Gott, Licht, Erde, Salz, Wurm, Senfkorn, Sonne der Gerechtigkeit, Sohn des unsterblichen Vaters und einziger Gott, unwandelbar und unvernichthar und unveränderlich. Denn unwandelbar und unvernichthar ist nach der Annahme des Fleisches und der Vereinigung mit der Gottheit sein Wesen, in bezug auf welches wir nicht imstande sein würden, euch über jeden Namen wahrhaft zu belehren: nur durch seine Gnade will ich euch, Freunde Christi, belehren:

T o r wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin das Tor des Lebens»¹. Denn seine wahrhaft Gläubigen gehen durch ihn, wie durch das Tor des Himmelreiches ein.

W e g wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben»², denn uns wird er, wenn wir zum Himmel hinaufsteigen, ein Weg.

L a m m³ wurde er genannt, denn er ist für uns geschlachtet und lebt ewig, und durch die Hingabe seines Fleisches und Blutes für uns gibt er uns das ewige Leben.

H i r t wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin ein guter Hirt»⁴; wahrlich als verirrte Schafe hat er uns bekehrt und unsern Feind, den Löwen⁵, hat er mit dem Kreuzzepter getötet und den von ihm [dem Löwen] vernichteten Leib des Ersterschaffenen durch die Kraft der Gottheit wieder lebendig gemacht und den Biß des giftigen Wolfes durch seine Wunde geheilt⁶ Und das tötende Gift hat er unwirksam gemacht und das Wort des Propheten vollendet, wo gesagt ist: «Er ist wegen unserer Sünden verwundet worden, und durch seine Wunden sind wir geheilt.»⁷

1 Citat?

2 Jon. 14,6.

3 Jes. 53, 7. 8; Joh. 1, 29; Act. 8, 32; I Petr. 1, 19.>

4 Joh. 10, 12]

5 Löwe Apok. 5, 5 ?

6 Die ganze Stelle wo?

7 Jes. 53, 5; I Petr. 2, 24.

E c k s t e I n¹ wurde er genannt von den Propheten (12), den er ist es, welcher entehrt und verworfen wurde von den Oberpriestern der Juden und den Schriftgelehrten in Jerusalem, aber [jetzt] ist er das Haupt aller Himmelsecken.

P e r l e² – wurde er genannt, denn wie eine Perle leuchtet er zwischen den beiden Schalen des Geistes und Fleisches durch [seine] Gottheit hervor, den die Freunde Gottes, die Kaufleute des Reiches, wie einen nicht bloßen Gott und einen nicht niederen Menschen, sondern wie Gott und Mensch [zugleich] mit Glauben suchten und ihn allein mit Hingabe der sehr teuren ganzen Welt und Vergießung ihres Blutes kauften.

S a l z³ wurde er genannt, denn er hat sich diesen unsere durch die Sünde zerstörten Leibern genähert und den schlechten Geruch des Götzendienstes von uns entfernt und unsere Seelen durch den Glauben des Gottesdienstes wohlriechend gemischt.⁴

B l u m e⁵ wurde er genannt, denn aus der Wurzel Jeseis ist er für die Kirche aufgewachsen aus der heiligen Jungfrau Maria leiblich, aber durch den Wohlgeruch der Gottheit hat er den st der Gnade über uns ausgebreitet⁶.

E n g e l wurde er genannt, denn es wird gesagt von dem Propheten: «Der Engel des grossen Rates, wunderbar»⁷ welcher von dein Vater als Befreier zu uns gekommen ist.

M e n s c h wurde er genannt, denn der Prophet hat gesagt: «Ein mensch ist er, und wer wird ihn kennen?»⁸ Wahrlich, er hat die ganze Menschlichkeit angezogen ohne Sünde, und hat uns seine Gottheit geoffenbart.

G o t t wurde er genannt, denn der glückselige Evangelist Johannes hat gesagt: «Gott war das Wort, und es ist auch alles durch ihn geworden, was da geworden ist».⁹

1 Ps. 118, 22; Mt. 21, 42; Mark. 12, 10; Luk. 20, 17; Act. 4, 11; I Petr. 2, 7.

2 Vgl. d. Gleichnis Mt. 13, 45 46

3 Vgl. Mt. 5, 13.

4 Salben u. Öle spielen im Orient eine große Rolle.

5 Jes. 11, 1.

6 (Psal. 36, 11.)

7 Wo?

8 Wo?

9 Joh. 1, 1 u. 3.

L I c h t wurde er genannt von demselben [Johannes], denn er hat gesagt: «Er war (13) das wahre Licht, welches jeden Menschen. der in die Welt kommt, erleuchtet.»¹

E r d e wurde er genannt, wie David gesagt hat: «Die Erde hat Frucht gegeben, segne uns, Gott, unser Gott !»² Wahrlich. der Schöpfer der Erde ist auf die Erde gekommen und [hat! von der Erde den Leib der irdischen Natur der aus Erde gemachten [Menschen angenommen] ; wie ein schöner Spross ist er aus der Erde aufgewachsen und hat als Frucht seine Heiligen hervorgebracht: die Apostel und Zeugen und Gerechten, und hat die verfluchte Erde mit der Frucht des Segens erfüllt.

S e n f k o r n³ wurde er genannt, denn er verkleinert sich selbst und wird unserer Gestalt gleich, damit er den Raum unserer Seele bepflanze und tief seine Wurzeln befestige und uns über den Armen seines Kreuzes versammle und sich aufrichte und uns mit sich.

W u r m wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin ein Wurm und nicht ein Mensch⁴ .» Durch den Glanz der Gottheit, wie die Angel in einem Wurm, so hat er in seinem Körper seine Gottheit verborgen und in den Abgründen der Welt ausgeworfen und herausgezogen wie ein rechter Fischer.

Über ihn wird auch gesagt: «Er hat den Drachen mit der Angel gefangen und ein Gebiß durch seine Backen und einen Zügel durch sein Nasenloch hindurchgezogen (?)»⁵ Das ist der –ucher, den er gefangen und dessen Anschläge er zerbrochen hat, weshalb der Psalmist David bezeugt: «Du hast die Köpfe der Schlange zerbrochen.»⁶

S o n n e der Gerechtigkeft wurde er genannt, denn der Prophethat gesagt: «Es soll euch, die ihr seinen Xamen fürchtet, die Sonne der Gerechtigkeit leuchten, welche hat (14) Heil(ung; unter ihren Flügeln⁷ und sie ist es. welche bedeckt und erwärmt, und nichts ist, was sich vor ihrer Hitze verberge.»

1 Joh. 1, 9.

2 Psal. 67, 7.

3 Vgl. dazu Mt. 13, 31/32; Mark. 4, 30-32; Luk. 13, 18/19.

4 Psal. 22. 7.

5 Vgl. Hiob 40, 25. 26.

6 Psal. 74. 13/14, wo noch hinzugefügt ist <<im Meer>>.

7 Bis hier Mal. 3, 20. Das übrige wo?

Aber nicht habe ich irgend etwas [von allem diesem] aus mir selbst erklärt, Freunde Christi und Wirker der Lehre, sondern nach dem Zeugnis aus den heiligen Prophetenbüchern und nach der Predigt der Apostel; und die Schriften der heiligen Evangelien und der von den glückseligen Kirchenvätern festgesetzte laube lehren so] (?)¹.

Denn der zweifelfreie Glaube ist ein großer Schatz für die Gläubigen, Vater des Himmels, Gott und Herr, Lebensspender! Durch den Empfang der Gnade von dir! Denn der Glaube der Christen ist eine große Lehre! Durch diese Gnade beten dich die Gerechten an, preisen dich die Heiligen, bekennen dich die Märtyrer und werden um deinetwillen der Verfolgung würdig, -der du um unsertwillen gelitten hast, Christus Gott! Zeugen sind sie dir, und zu dir flehen sie, und die Versuchung des Teufels und die Gewalttätigkeit seiner Diener verachten sie.

Denn nicht nur die Griechen haben den Glauben an Gott gefunden, sondern auch wir entfernten Bewohner, wie der Herr bezeugt und spricht: «Sie werden kommen von Aufgang und Untergang und im Schoss Abrahams. Isaaks und Jakobs zu Tische sein² [eigstehn.]» Siehe, die Bewohner von Kharthli haben den Glauben, und [Kharthli] wird «Mutter der Heiligen» genannt, deswegen, weil einige, die hier wohnten, einige, die fremd anderswoher zuweilen zu uns gekommen sind, als Zeugen geschickt worden sind von Jesus Christus, unserm Herrn, welchem sei Preis von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

15) 2. Cap. Die Ankunft des heiligen Abo in Kharthli.

Es war aber die Zeit, als der Fürst von Kharthli, namens Nerse, der Sohn des Kuratpalaten und Fürsten Adarnase in das Land Babylonien berufen wurde von dem zur Zeit der Araber [-herrschaft]regierenden Emir der Gläubigen Abdila, welcher in der großen Stadt Bagdad war, die er auch erbaut hatte.

Auf die Anschuldigung schlechter Männer hin warf er Nerse, den Fürsten dieses Landes Kharthli, ins Gefängnis; und er wurde dort drei Jahre lang gefangen gehalten, bis auf Befehl Gottes der Emir der Gläubigen Abdila starb und an seiner Statt sein Sohn Mahdi den Thron bestieg. Aber der gütige

¹ Die Satzconstruction i. Texte ist nicht ganz klar.

² Mt 8, 11; Luk. 13, 28/29.

[wörtl: Wohltäter] Gott bewog das Herz des Emirs der Gläubigen, Mahdi, Nerse freizulassen ; er führte ihn aus dem bitteren Gefängnis heraus und entliess ihn wieder in seiner Fürstenwürde hierher in sein Land.

Ich will jetzt, Freunde Christi, euch von hier an von dem heiligen und glückseligen Märtyrer Abo berichten, was für ein Mann er war und wo er herkam. Er war seiner Abstammung nach ein Abraamite, von den Söhnen Ismaels, aus dem Stamm der Araber, und zwar nicht von einem stammfremden Vater [eig. Samen], auch nicht von einer Concubine geboren, sondern durchaus arabischen Blutes von Vater und Mutter her; sein Vater, seine Mutter, seine Brüder und seine Schwestern waren dort in der Stadt Bagdad in Babylonien; er war noch ein ganz junger Mensch von etwa 18 oder [vielleicht noch] weniger, 17 Jahren.

Dieser wünschte selbst mit dem Fürsten Nerse herzukommen [nach Kharthli] und trat bei ihm als Diener ein. Und er war (16) ein Handwerker, der ausgezeichnet wohlriechende Öle zubereitete¹ und hatte lesen und schreiben gelernt nach der Art der Araber, der Söhne Ismaels, des Sohnes Abraams, der Nachkommen der Hagar.

Aber nicht aus sich selbst heraus entschloss er sich, von dorthier in unser Land zu kommen, sondern wie der Herr zum glückseligen Abraam im chaldäischen Lande sagte:² «Gehe fort aus deinem Lande und von deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters, und geh hin in ein Land, das ich dir zeigen will³» – so zog wiederum auch dieser Sproß Abraams nicht aus eigener Überlegung von dort, sondern durch einen Wink Gottes: er verließ Vater, Mutter, Brüder, Schwestern, Verwandte und seine Habe und Felder, wie es gesagt [= geboten ist im heiligen Evangelium, und kam mit Nerse hierher gereist um der Liebe Christi willen. Und als er nach Kharthli gekommen war, lebte er bei dem Fürsten Nerse und machte sich durch seinen guten Charakter bei allem Volke beliebt und erlernte kharthwelisch lesen und schreiben und geläufig sprechen.

1 Vgl. v. Kremer II, 207 ff, wonach es ein sehr einträgliches Geschäft sein musste, solche Öle herzustellen, denn selbst Muhammed waren Weiber und Wohlgerüche das liebste nächst dem Gebet.

2 Vgl. Martyr. des Eustatius, wo die Aufforderung mit denselben Worten geschieht.
3 Gen. 12, 1.

Dann begann er, sich eingehend mit den heiligen göttlichen Büchern des alten und neuen Glaubens eig.: Gesetzes zu beschäftigen, denn der Herr machte ihn weise; und er ging in die heilige Kirche und hörte immer aus den heiligen Evangelien und Stücke der Propheten und Apostel vorlesen und fragte und lernte von den vielen Glaubenskundigen.

Aber einige, die so taten, 'als ob sie sich zum Streite gegen ihn erhoben d. h. also solche, die mit ihm über religiöse Fragen disputierten . wurden erst recht eine Veranlassung für ihn, zu lernen: und so wurde er vollkommen in aller Lehre, welche die heilige katholische Kirche von Christus hat.

Dann vernachlässigte er den Glauben Muhammeds und verließ die Ordnung seines väterlichen Gebets und liebte Christus von ganzem Herzen und erwählte ihn sich mit den Worten:«Sie haben mir erzählt den Rat der Glaubens – ieig.: Gesetz– lösen, aber nicht (17) war es so. wie dein Glaube wörtl. Gesetz»¹. Doch erklärte er sich noch] nicht offen als Christ.

Aber insgeheim fastete er und betete zu Christus und suchte einen verborgenen Ort. wo er getauft würde in Christo, denn er fürchtete sich vor den Herren des Landes, unsern Aufsehern, den Arabern.

Die Machthaber der Araber hatten in diesen Tagen wieder einen Groll gegen den Fürsten Nerse, und er floh, weil das Volk der Araber hart mit ihm kämpfte. Aber der Herr schützte ihn vor ihren Händen, und er floh durch das ossetische Tor, welches Darialan² heißt.

Als er hindurchzog, waren von seinem Volke etwa 300 Männer bei ihm, unter ihnen auch der glückselige Knecht Christi, Abo.

Aber Nerse kam auf seiner Flucht aus seinem Lande in das Land des Nordens, wo der Aufenthalt und Lagerplatz der Söhne Magogs ist, welches die Chasarnen³ sind, wilde Männer mit schrecklichen Gesichtern, in ihrem Wesen wie wilde Tiere, Blutesser, die keinen Glauben haben, sondern sie ken-

1 Citat?

2 Tor der Alanen. Alanen und Osseten sind Iranier im mittleren Kaukasus, westl. vom Kasbek.

3 Die Chazaren waren ein Nomadenvolk im Norden des schwarzen Meeres. Um diese Zeit, von der hier die Rede ist, ging ihr Reich vom östl. Kaukasus und Kaspisee bis zum Dnepr. Sie tanden in~Verkehr mit den Khalifen und Byzantinern und schlossen mit letzteren von Zeit zu Zeit Bündnisse (Webers Weltgesch. V, 585, Leipzig. 1883 ; vgl. ebenda S. 647).

nen nur einen Gott-Schöpfer¹. Als aber der Fürst Nerse zu dem Könige der Chasarnen kam, nahm er ihn auf, weil er ein Fremdling und vor seinen Feinden geflohen war, und gab ihm und seinem ganzen Gefolge Speise und Trank.

Sobald nun der glückselige Abo sah, daß er von der Furcht vor der Gewalttätigkeit der Araber entfernt [= befreit] war, beeilte er sich, Christus näher zu treten, und Hess sich von den Händen ehrenwerter Priester taufen »im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes«. Und es gibt ja durch die Gnade des heiligen Geistes viele Städte und Dörfer im Lande des Nordens, welche durch den Glauben an Christus (18) ruhig leben. Von da ab wurde der glückselige Abo noch mehr mit der Gnade Christi erfüllt und war dem Fasten und Beten ungehindert zugetan.

Einige Zeit danach bat Nerse den König des Nordens inständig, daß er ihn von hinnen ziehen lasse in das Land der Abchasen²; denn gleich zu Anfang [des Streites mit den Arabern] hatte er seine Mutter, seine Gattin, seine Kinder, seine Habe alle Hausgenossen dahin geschickt, weil dies Land vor der Furcht, vor den Arabern geschützt war.

Aber Gott besänftigte den König des Nordens, und er ließ Nerse mit vielen Geschenken ziehn. Mit Freude und Dank gegen Gott zogen sie fort und kamen durch das Land der Heiden, die überhaupt keinen Gott kennen; ohne Furcht zogen sie drei Tage und Nächte ihres Weges.

Aber der glückselige Abo, während so vieler Tage unterwegs, betete und fastete und hörte nicht auf, Psalmen zu singen.

Und als sie das Land der Abchasen erreichten, nahm der Fürst dieses Landes Nerse mit seinem ganzen Gefolge auf.

Als Nerse die Königin, seine Mutter und seine attin und seine Söhne [wieder] sah, da priesen alle Gott mit Freuden, daß er sie in Leben und Gesundheit [aufs neue] vereinigt hatte.

Als dann dem Abchafenfürsten 1 durch Nerse von Abo berichtet wurde, daß er kürzlich getauft sei, freute er sich sehr mit seinem ganzen Volke; und der Fürst berief ihn, die Bischöfe und Priester zu sich, und sie segneten und

1 Also keine göttliche Dreieinigkeit.

2 Abchasien: Landschaft zwischen Kaukasus und schwarzem Meer; zu Abos Zeit müssen sie am Süd-Ost-Rande des Pontus gewohnt haben, nach S. 24 (Trapezunt). Die Abchasen sind jetzt Muhammedaner und seit dem Kaukasuskriege 1829-42 z. T. nach der Türkei hin ausgewandert.

trösteten Abo mit Worten des Lebens (19) und freuten sich um Christi und des ewigen Lebens willen. Aber auch [Abo] selbst vergalt ihnen mit Dankbarkeit ihre Worte des wahren Glaubens, bis sie erstaunten

und Gott priesen. Der glückselige Abo lobte Gott noch mehr, weil er sah, daß das Land erfüllt war von dem Glauben an Christus; und niemand von den Ungläubigen wohnt in diesen Gebieten.

Es ist aber ihre Grenze das Meer des Pontos [und dies Gebiet] überall bewohnt von Christen bis an die Grenze von Khaldia, ort liegt Trapezunt, ein Ort Apsarea (?)¹ und der Hafen Napse². Die Städte und Gebiete stehen unter der Herrschaft eines Dieners Christi, des Königs der Jonier, welcher in der großen Stadt Konstantinopel residiert³. Als der heilige und glückselige Abo die überströmende Liebe zu Gott bei den Leuten dieses Gebiets und das Gebet des ganzen Volkes sah, erfaßte ihn ein unaufhaltsamer religiöser Eifer. Denn er gedachte an das Wort des heiligen Apostels: «Es ist gut, immer dem Guten nachzustreben.»⁴ Er begann also in den Wintertagen des Monats Januar, am 17. dieses Monats, und nahm die schwere Arbeit auf sich und stieß in der Stadt wie auch in der Wüste mit dem Feinde, dem Teufel, zusammen und entkräftete durch Schweigen und Fasten seinen jugendlichen Körper, damit er imstande sei, alle heißen Pfeile des Feindes auszulöschen. Er gedachte unseres Erlösers, wie er nach der heiligen Taufe in die Wüste gegangen [war und] dem listigen Versucher, dem Teufel, durch heiliges Gebet und Fasten 40 Tage lang widerstand.⁵

(20) Und so auch sagte dieser glückselige Abo nicht ein einziges Wort unter den Menschen, sondern allein zu Gott sprach er in seinem heiligen Gebete. So vergingen drei Monate und er blieb bei seinem Fasten und Schweigen.

Aber in den heiligen Tagen des großen Fastens, in 7 Wochen, nur am Sonntage und Sonnabend, wenn er das heilige und geheimnisvolle Fleisch und Blut Christi⁶ nahm, nur dann nahm er wenig Speise zu sich, bis er den heiligen, großen Tag des Auferstehungsfestes Christi erreicht hatte; erst dann endete er das harte Fasten und löste seine Zunge von der Stummheit und pries Gott.

1 Viell. Apsarus südl. der Mündung des Acampsis?

2 Verderbte und unsichere Stelle.

3 Wohl Leon IV. oder Konstantin Porphyrogennetos.

4 Gal. 4, 15.

5 Mt. 4, 2; Mark. 1, 13; Luk. 4, 2.

6 d. h. das Abendmahl.

Aber es begab sich nach der Flucht Nerses aus Kharthli. daß der Emir der Gläubigen, Mahdi, auf Befehl Gottes den Stephanos, den Sohn Gurgens, den Neffen Nerses anstatt seiner Mutter Bruder Nerse als Fürsten in dies Land Kharthli schickte. Da wurde Nerse froh, weil Gott die Herrschaft nicht von seinem Hause entfernt hatte; er bekam um so mehr Sehnsucht, zurückzukehren, schickte eifrig Boten hin und bat die Machthaber, die Emiren des Landes, ihm zu versichern, dass ihm nichts Böses geschehen solle, und er zog frei mit seinem ganzen Gefolge hin.

Und als sie aus dem Lande der Abchasen wegzogen, berief der Fürst von Abchasethi den glückseligen Abo und sprach: «Geh nicht von hier aus dem Lande, denn das Land Kharthli haben die Araber besetzt; du bist ein geborener Araber, und sie werden dich in deinem Christentum nicht unter sich lassen. Und ich fürchte für dich, daß sie dich vielleicht von deinem Glauben an Christus freiwillig oder gezwungen abbringen könnten und da etwa deine so große Bemühung [um den christlichen Glauben vernichten möchtest.» (21) Aber der glückselige Abo sprach: «Wo hat denn Christus mich angenommen und das Dunkel meiner früheren Unwissenheit von mir entfernt und mich seines Lichtes würdig gemacht?»¹

...Niemand will ich seinen Namen verleugnen; wenn jene mir auch Tausende von Gold und Silber geben oder wenn sie mich auch richten mit Marter und Schlägen, sollen sie mich doch] nicht von der Liebe zu meinem Herrn entfernen! Und jetzt halte mich nicht zurück, du Diener Gottes! Denn was für eine Gnade ist es, daß ich hier bin, wto keine Furcht ist und auch kein Tod um Christi willen?! Jetzt flehe ich dich an: entlaß mich, daß mein Christentum denen, die Christum hassen, offen verkündet werde, denn ich habe aus dem heiligen Evangelium gelesen: »»Niemand zündet ein Licht an und stellt es unter einen Scheffelf?), sondern man stellt es auf einen Leuchter, damit es allen leuchte; so glänze euer Licht vor den Menschen!«²

Und weshalb soll ich jetzt dieses wahre Licht verbergen, womit mich Christus erleuchtet hat! Nirgendwo will ich mich verstecken aus Furcht vor dem Tode, weil ich von dem heiligen Apostel gelernt habe: ««Nicht sollen

1 Ergänze: Doch wohl in Kharthli bat er es getan, wohin ich auch zurück will.
2 Mt. 5, 15. 16.

die Weichlinge das Reich Gottes erben!»¹ Deshalb fürchte ich mich nicht vor dem Tode, weil ich das Reich von Christus ersehne.»

Und so überzeugte er den Fürsten, und der entließ ihn. Und er kam mit Nerse in das Land Kharthli, zog mit in die Stadt Tiflis und lebte offen als Christ. Von den dort sich aufhaltenden Arabern, die ihn kannten (22) von früher, beleidigten ihn die einen, andere schreckten ihn, andere verfolgten ihn, andere bestärkten ihn mit einem Worte des Friedens. Aber er wurde gefestigt [in seinem Glauben] zu Christus und zitterte vor niemandem. Drei Jahre hielt er sich in der Stadt und den umliegenden Dörfern offen als Christ auf, aber keiner legte Hand an ihn in böser Absicht, denn seine Zeit war noch nicht gekommen.

Aber gottesfürchtige Leute, die seineu guten, Gott wohlgefälligen Charakter kannten, sorgten für seine Nahrung und Kleidung.

3. Cap. Das Martyrium des heiligen Abo.

Die ihr Freunde Christi und Freunde der Märtyrer seid, hört von mir die beglückende Kunde von dem heiligen Zeugen und Streiter Christi, durch welche Tapferkeit und Grösse er ein Kranzträger für Christus geworden ist.

Im Jahre der Herrschaft unseres Herrn Jesu Christi (890)² seit seinem Leiden und seiner Auferstehung von den Toten, als Konstantin, der Sohn Leons, über die Christen König war in der großen Stadt Konstantinopel, als über die Araber der Emir der Gläubigen Moses, der Sohn Mahdis, regierte: als Samuel in Kharthli Katholikos und Stephanos, der Sohn Gurgens, Fürstwar, i. J. 6424 nach Erschaffung der Welt, am Freitag, den 6. Januar, am Tage der Taufe Jesu [hat, so] haben wir erfahren (23), das Martyrium des heiligen und glückseligen Zeugen und Streiters Christi Abo in der Stadt Tiflis [stattgefunden].

Es begab sich aber so, dass sie kurz vor diesen Tagen den glückseligen Zeugen Christi gefangen nahmen, vor den Richter³ führten, der in der Stadt

1 Mt I Kor. 6, 9. 10.. 5, 15. 16.

2 Siehe die Einleitung.

3 Vgl. d. Einl. S. 6 f. Abo vergeht sich gegen zwei religiöse Gesetze: 1. das allgemeine Duldung (im folg.), 2. des Abfalls; gehört also vor den Kadi.

Tiflis war, und wegen seines Bekenntnisses zu Christus in das Gefängnis warfen. Aber einige Tage nachher bat Stephanos, der Fürst von Kharthli, für ihn und führte ihn aus dem Gefängnis heraus und machte ihn frei¹.

Aber nach wenigen Tagen regten sich die Ankläger des heiligen Zeugen wieder auf, erzürnt und ergrimmt und voll Haß gegen die Christen, verabredeten einen Anschlag gegen den Heiligen, gingen hinein vor den Richter – es war nämlich ein neuer Richter-Emir in die Stadt Tiflis gekommen² – und sprachen zu ihm: «Es ist in dieser Stadt ein Jüngling, der von Geburt Araber war und in dem Glauben, welchen uns unser Prophet Muhammed gegeben hat, erzogen wurde und lebte ; aber jetzt hat er diesen unsern Glauben verlassen und nennt sich selbst einen Christen und geht in der Stadt umher und lehrt viele von uns, Christen zu werden. Jetzt befiehl seine Verhaftung und unterwirf ihn dem Foltern und Schlagen, solange er sich nicht zum Glauben Muhammeds, unseres Apostels bekennt; sonst sterbe er, damit nicht [noch] viele durch sein Wort ihm nachahmen.»

Als aber dies einige christliche Männer hörten, gingen sie schnell hin und erzählten dem glückseligen Abo: «Jetzt begehren sie dich zu fangen, zu martern und zu schlagen.» Und sie redeten ihm zu, dass er fliehen und sich verbergen solle.³

(24) Aber er sprach zu ihnen: «Nicht nur zur Folter bin ich bereit um Christi willen, sondern sogar zum Tode.» Und er ging mit Freuden hinaus und wandelte offen in den Stadtteilen umher. Da kamen die Diener des Richters und verhafteten den glückseligen Abo und führten ihn hinein vor den Richter.

Und der Richter sprach zu ihm: «Was ist das, was ich von dir höre, daß du von Geburt und Stamm ein Araber bist, deinen väterlichen Glauben verlassen hast und mit den Christen in der Irre gehst? Jetzt bereite dich [zum Gebet] vor und bete nach dem Glauben, in welchem dich deine Eltern erzogen haben.»

Aber der glückselige Abo wurde [in seinem Glauben] zu Christus gekräftigt und mit dem Geiste des Glaubens erfüllt und sprach zu dem Rich-

1 Auch Eustat. wird von «den Spitzen Georgiens» losgebeten.

2 Vgl. dieselbe Situation bei Eustatius.

3 Eustat. S. 3 . . . Eustatius . . . wollte sich verstecken.

ter-Emir: «Du hast recht gesagt, daß ich der Abstammung nach ein Araber bin, als Araber geboren väterlicher – und mütterlicherseits; ich bin unterwiesen worden im Glauben Muhammeds und habe danach gelebt, solange ich mich in Unwissenheit befand.

Aber als es Gott wohlgefiel, der mich unter meinen Brüdern und Verwandten erwählt und durch Christus, seinen Sohn und unsern Herrn, erlöst und mir das Gewissen für das Beste und Rechte gegeben hat, da verließ ich meinen früheren, durch menschliche Geschicklichkeit erdichteten Glauben und die durch Fabelweisheit bestärkte Überzeugung. Und jetzt bin ich dem wahren, von Christus in Gnade geschenkten Glauben an die heilige Dreieinigkeit nachgefolgt: an den Vater und den Sohn und den heiligen Geist, und bin darin getauft und zolle ihr Anbetung; denn er ist der wahre Gott, und ich bin jetzt Christ, ohne es zu bestreiten!»

Der Richter sagte: «Laß ab von diesem sinnlosen (25) Entschluß; und wenn du etwa wegen deiner Armut den Christen nachgefolgt bist, so will ich dir um so eher gleich jetzt Geschenk und Würde geben.»¹

Der glückselige Abo sprach zu ihm: «Dein Gold und Silber bei dir sei dir selbst zum Verderben!² Ich begehre keine Würde von den Menschen, weil ich als Geschenk von Christus den Kranz des Lebens und der Unsterblichkeit und ewige Würde im Himmel habe.»

Da ließ er ihn an Händen und Füßen mit Fesseln von Eisen binden; und sie warfen ihn so in das Gefängnis. Aber der Glückselige freute sich und pries den Herrn und sprach: «Ich danke dir, unser Herr und Heiland und Gott, Jesus Christus, daß du mich würdig gemacht hast für Gericht und Gefängnis um deines heiligen Namens willen.»

Und dies begab sich im Monat Dezember, am Dienstag, den 27., am Erinnerungstage des heiligen Apostels Stephanos, des ersten Diakonen und ersten Zeugen und Fürsten von allen Zeugen.

¹ S. Eustat. S. 5. Unter «Würde» versteht der Kadi vielleicht einen guten Posten als Beamter, da Abo doch eine ziemliche Ausbildung erhalten hatte. Bei «Geschenk» handelt es sich allerdings wohl um eine besondere Belohnung, doch weist das «gleich jetzt» vielleicht darauf hin, daß der Kadi auch an die Jahresdotation denkt (s. S. 6): «obwohl dir später, wenn du wieder zu uns kommst, eine Dotation gesetzmäßig zu- steht sollst du schon jetzt im voraus eine ausbezahlt erhalten.»

² Apgesch. S, 20.

So war es recht und schön, daß der Fürst für ihn und alle Märtyrer bei ihm und alle Zeugen bei ihnen sorgte, damit auch dieser letzte Zeuge Christi nicht gehindert würde, mit zu ihrem Heldentume zu zählen [d. h. daß er mit zu den heldenmütigen Märtyrern gerechnet würde]! Und der glückselige Abo hielt im Gefängnis an im Fasten und Gebet und Psalmensingen Nacht und Tag ohne Unterlaß und gab Almosen, denn er verkaufte alles was er hatte und speiste die Hungrigen und Bedürftigen, die mit ihm gefangen waren. Aber falsche Priester und Ankläger kamen herein zu ihm und einige sagten zu ihm wie mit schmeichlerischem Wort: «[Lieber] Sohn, opfere nicht dich selbst hin .und entferne dich nicht von Brüdern und Verwandten (26). damit du nicht dir selbst Schaden verursachst und uns alle betrübst.» Und einige von ihnen schreckten ihn und sagten: «Was wird dir dein Christus nützen, oder wer soll dich aus irasern Händen lösen, weil wir doch jetzt Feuer und Marter für dich bereitet haben, wenn du dich nicht zu uns wendest?»

Aber dieser Glückselige glaubte ihnen nicht, sondern betete und sang, [den andern] unhörbar, Psalmen in seinem Sinne. Und nach vielen Worten von ihnen sprach er: «Sagt mir nichts [mehr],denn wie ein Tauber hörte ich nichts und ich war wie ein Stummer, der seinen Mund nicht auftut, wie ein Tauber, bei dem kein Wort seines Mundes ist. Denn ich hoffe zum Herrn,¹ entfernt euch von mir, ihr Schlechten, (und) ich habe mir erworben die Gebote meines Gottes!» Und da sie den Gerechten nicht erschüttert hatten, gingen sie beschämt hinweg.

Und es war dieser Glückselige 9 Tage im Gefängnisse, den ganzen Tag fastete er und blieb wachen bis zum frühen Morgen. Aber am 9. Tage sagte er zu allen mit ihm gefangenen Christen: Morgen muß ich von hinnen gehen und zu meinem Herrn und Gott Jesus Christus kommen.» Denn der Herr offenbarte sich seinem Zeugen, und er entledigte sich seiner Kleidung und gab sie zum Verkauf hin, damit sie ihm Wachs zu Lichtern und Weihrauch kauften. Und er schickte zu allen Kirchen der Stadt,damit sie [die Lichter] anzündeten. Und er sandte zu allen Geistlichen,mit der Bitte, daß sie ein Gebet für ihn tun sollten, wodurch d. h. welches bewirken sollte, daß] er vom Glauben Christi nicht abgebracht und würdig würde der Qual der Zeugen Christi.

¹ Psal. 38, 14-16.

Aber in der heiligen Nacht des Festes nahm er bei seinem Wachen zwei große Lichter mit seinen Händen (27) und trat mitten in das Gefängnis und blieb stehn. ohne bis zum frühen Morgen überhaupt zu sitzen, bis er die Psalmen zu Ende hatte.

Und die Lichter verbrannten in seinen Händen, die mit Eisen an seinen Hals gefesselt waren, und er sagte, unbeweglich stehend: «Vorn sah ich den Herrn, vor mir ist er immer, denn er ist mir zur Rechten, damit ich nicht schwanke»¹ und andere Worte mehr.

Und als der 10. Festtag der Taufe des Heilandes heraufdämmerte, welches ist am 6. des Monats Januar, war ein Freitag.

Und dieser Glückselige sprach: »Groß ist für mich dieser Tag, denn ich sehe doppelt² den Sieg meines Herrn Jesu Christi. Denn an diesem Feste ist er entkleidet zum Jordanfluß hinabgestiegen, um sich taufen zu lassen. Und in den Tiefen des Wassers hat er die Häupter der verborgenen Schlange mit der Kraft der Gottheit vernichtet.³ Für mich ziemt es sich an diesem Tage, die Furcht um diesen meinen Leib abzulegen, welcher das Kleid für meine Seele ist, und ich werde in diese Stadt wie in die Tiefe des Meeres hinabgehn und mit meinem Blut und mit Feuer und Geist getauft werden.

Wie der Vorläufer Johannes gepredigt hat, und nachher werde ich wiederum in das Wasser hinabsteigen und wiederum getauft werden, denn heute steigt der heilige Geist auf alle Wasser, womit die Gläubigen Christi getauft werden, wie [auf die] des Jordanflusses herab, und durch die Entkleidung meines Körpers werde ich die listigen Anschläge des Feindes, die er für mich ersonnen hat, höhnen und ihm in dieser Stadt einen Fusstritt versetzen.

Und wiederum hat an diesem Freitage unser Herr Jesus Christus durch das Aufheben des Kreuzes mit seinen eigenen Händen den Feind der ganzen Welt beschämt und mit dem Finger bezeichnet an allen Ecken der Erde.

(28) Jetzt auch steht es bei mir, den Feind der Christen zu entfernen und durch Vergießung meines Blutes um Christi willen lächerlich und zu Spott zu

1 Psal. 16, 8; Act. 2, 25.

2 Vgl. S. 15.

3 Psal. 74, 13.

machen, denn er dachte, ob er mich durch Furcht vor dem Tode von meiner Liebe zu meinem Herrn Jesu Christo entfernen könnte.

Aber ich will seinem Anschläge Hohn sprechen und werde ihn besiegen mit Christi Hülfe und doppelte¹ Schuld gegen meinen Herrn zurückzahlen.»

Dann bat er um Wasser und wusch sich sein Gesicht und salbte Ol auf sein Haupt und sprach: «Früher war ich selbst irgendwo ein Salbenmacher, der schön wohlriechende Öle zubereitete; aber dies Ol ist für den Tag meiner Beerdigung, und von jetzt ab will ich nicht mehr gesalbt werden mit dem sich verflüchtigenden Ol meiner Wanderschaft [in der Fremde]. Sondern wie der weise Salomo mich im Hohenliede gelehrt hat: ««Ich life hin zum Wohlgeruch der Myrrhen mit dir.»² Christus, der du mich erfüllt hast mit dem unvernichtbaren Glauben an deine Liebe! Wisse du, Herr, daß ich dich mehr geliebt habe als mein eigenes Haupt»; und als er dies gesagt hatte, schickte er zur heiligen Kirche, und sie brachten ihm das heilige Geheimnis — Leib und Blut Christi.

Und es war die 3. Stunde des Tages des großen Festes, und als er das wahre, lebenerweckende Geheimnis empfangen hatte, sagte er: «Ich danke dir, mein Herr und Gott, Jesus Christus, der du mir als Wegzehrung deinen lebenspendenden Leib gegeben hast und zur Freude und Stärkung dein ehrenvolles Blut! Jetzt weiß ich, daß du mich nicht verlassen hast, sondern bei mir geblieben bist und ich bei dir! Von jetzt ab will ich keine andere Speise nehmen, durch welche mich wieder hungern würde, und keinen andern Trank, durch welchen mich wieder dürsten würde, sondern eine Stimme ist mir zum ewigen Leben! Jetzt » » wenn ich auch (29) zu den Schatten des Todes ginge, würde ich mich nicht vor dem Bösen fürchten, denn du, Herr, bist bei mir.³» Und als er dies gesagt hatte, kamen plötzlich die Diener des Richters, und er trennte sich von den gefangenen Christen und sprach: «Erinnert euch meiner im Gebet, denn in dieser kurzen Welt werdet ihr mich nicht wiedersehen!» Und so führten sie ihn hinaus mit Fesseln an Füßen und Händen; und er wurde hinaus in die Stadt geführt, und die Christen, welche ihn sahen, und seine Bekannten vergossen Thränen über ihn.

1 Vgl. S. 15.

2 Hohel. 1, 3. Moskauer Ausgabe einer georg. Übers. des Hohenl. Kautzsch: Lieblich duften deine Salben>]

3 Wahrsch. liegt Psal. 23, 4 vor, «Schatten des Todes» bei Mt. 4, 16 u. Luk. 1, 79.

Aber der heilige Abo sprach zu ihnen: <? Weinet nicht über mich, sondern freut euch, daß ich zu meinem Herrn gehe; entsendet mich mit Gebet, und der Frieden des Herrn beschirme euch!»

Aber er ging hin, wie man einem Toten folgt, so sah er seinen eigenen Leichnam. Und von seiner Seele geleitet [zur letzten Ruhe], sprach er den 119. Psalm: «Glückselig sind, [die] ohne Sünde des Weges . . .», als Lied nach diesem Verse sang er das Wort des glückseligen Räubers: «Denke an mich, Herr, wenn du in dein Reich kommst.»¹

Und so kam er zu der Tür des Richter-Emirs, und als er hingekommen war, machte er kühn das Kreuzzeichen an die Tür, und er selbst siegelte sich mit dem Kreuz, Und sie stellten ihn vor den Richter, und der Richter sprach zu ihm: «Was ist es, Jüngling, was du über dich beschlossen hast?» «Aber der heilige Zeuge wurde erfüllt mit dem heiligen Geiste und sprach: »Ich habe beschlossen und bin Christ.» Der Richter sprach zu ihm: «Hat dich deine Verrücktheit nicht verlassen und deine Unsinnigkeit? » Der glückselige Abo sprach zu ihm: «Wenn ich in Unwissenheit und Unsinnigkeit wäre, würde ich nicht würdig geworden sein, Christus zu folgen!» Der Richter sprach zu ihm: «Hast du nichtgewußt, daß diese deine Worte dir die Ursache zum Tode werden?»

(30) Der heilige Abo sprach zu ihm: «Wenn ich sterben werde, glaube ich, daß ich mit Christus zusammen leben werde; aber du, was ziehst du es in die Länge? Was du mit mir beabsichtigst, das tu! Denn wie die Mauer dort, auf die du gestützt bist, so höre ich deine schlechten Worte nicht, denn mein Denken ist bei Christus im Himmel.»

Der Richter sprach zu ihm: «Hast du denn eine solche Süße von deinem Christus, durch welche du auch [wenn es] zum Tode [geht] kein Mitleid mit dir selbst hast?» Der heilige Abo sagte: «Wenn du seine Süße kennen zu lernen wünschst, so glaube an Christus und werde in seinem Namen getauft, dann würdest du würdig werden, seine Süße kennen zu lernen».

Da wurde der Emir zornig und befahl, ihn hinauszuführen und sein Haupt abzuschlagen. Aber die Diener führten ihn hinaus zu den Toren des Kirchhofes und lösten die Bande aus Eisen von seinen Händen und Füßen.

¹ Luk. 23, 42.

Aber dieser Glückselige zerriß von selbst die Kleidung, welche er angezogen hatte, und, entkleidet, siegelte er Stirn und Leib mit dem Kreuze und sprach: «Ich danke dir und preise dich, heilige Dreieinigkeit, daß ich mich würdig gemacht habe, das Heldentum deiner heiligen Zeugen zu erreichen! «Und als er so gesprochen hatte, schlug er seine Hände in Kreuzform auf seinen Rücken zurück und rief mit fröhlichem Antlitz und tapferer Seele zu Christus und beugte seinen Hals dem Schwerte hin. Und als sie ihn dreimal mit dem Schwerte schlugen,¹ weil sie glaubten, daß sie ihn durch Furcht von Christus entfernen könnten, empfing der heilige Märtyrer doch stillschweigend und fest die Schwert schlage}, bis er seinen Geist dem Herrn befahl.

Und als die Feinde Christi, die Ankläger des heiligen Abo sahen, daß der Glückselige in Christo gestorben war und eine schöne Heldentat verrichtet und (31) durch Glauben und Geduld ihre Schlechtigkeit besiegt hatte, wurden sie noch mehr mit Haß erfüllt und gingen vor den Tyrannen und sprachen: «Wir wissen,daß die Christen eine Gewohnheit haben –, wenn jemand so getötet wird um ihres Christus willen, so stehlen² sie seinen Leichnam und ehren ihn mit einem Begräbnis und einer Lüge,als ob sie irgend ein Wunder und Heil unter dem Volke ausposaunten,und verteilen seine Kleidung, sein Haar und seine Knochen als Schutzmittel [= Amulet] für Kranke und täuschen auf diese Art viele Unwissende. Jetzt laß seinen Leichnam uns übergeben, daß wir ihn herausnehmen und mit Feuer verbrennen,und ihn zerstreuen und die Täuschung der Christen zunichte machen, damit alle [es] sehen und sich fürchten und einige von ihnen sich uns zuwenden und sich vor uns fürchten und nicht mehr der Lehre der Christen folgen.» Und obwohl sie dies aus Haß gegen die Christen sagten, so bezeugten sie doch das Wahre und Rechte, wie die Zeugen Christi Heiler und Fürsprecher für alle sind, welche sich ihnen mit Liebe und Glauben zu Christus nähern werden.

Aber der Richter sprach zu ihnen: «Tragt ihn weg, bis wohin ihr wollt, und tut, wie ihr selbst es [am besten] wißt.»³

Da gingen sie hinaus und nahmen seinen ehrenvollen Leichnam aus der Erde und legten ihn in eine Sänfte mitsamt seiner Kleidung – und das herausgeflossene Blut des Märtyrers gruben sie aus der Erde heraus und ließen ganz und gar nichts auf der Erde und legten es in ein Gefäß.

1 Bloß zum Schein.

2 Vgl. Mt. 27 ; 64.

3 Vgl. Mt 27, 65.

Und sie legten den Heiligen auf einen zweirädrigen Wagen gleich den tapfern 40 Heiligen, denn wo sie dem heiligen Zeugen den Kopf abgeschlagen hatten, an den Toren der heiligen Kirche, welche als Haus der 40 Heiligen gegründet war, (32) gehörte es sich auch, daß er diesen heiligen ersten Zeugen . . . auch glich.

Und als sie den heiligen Leichnam des Heiligen aus der Stadt herausgebracht und auf den Platz geschafft hatten, welcher Sagodebel [=Ort des „Weinens] heißt, – denn dort sind die Gräber der Stadtleute – da nahmen sie ihn von dem Wagen

herab und/legten ihn auf die Erde.

Und sie nahmen Brennholz, Heu und Naphtha und gossen es auf den heiligen Leichnam und zündeten Feuer an, bis sie den Leib dieses heiligen Zeugen verbrannt hatten an jenem Orte, welcher östlich von der Zitadelle der Stadt ist, [und] den sie Sadilego [= Gefängnisplatz] nennen, über dem Rand des Felsens, der ein Klippenfelsen von großer Tiefe ist, [und] der im Osten der Stadt sich hinreckt; er heißt Mtkuari.¹

Aber an diesen Ort gestatteten sie keinem von den Christen hinzukommen, bis sie mit der Verbrennung des Leibes des heiligen Zeugen fertig waren; aber die Knochen des heiligen Zeugen, welche sie nicht verbrennen konnten, legten sie zusammen in eine Hammelhaut hinein und banden sie fest und nahmen sie weg und warfen sie in den großen Fluß² hinein unter den Brücken der Stadt, über welchen das ehrenvolle Kreuz der Brücke errichtet wurde.³

Und das Wasser des Flusses wurde den heiligen Knochen ein Kleid, indem es sie umhüllte, und die Tiefe des Wassers ein Grab des heiligen Märtyrers, damit keiner sie freventlich berühre; so haben sie den Kämpfern Christi getan, und so hat [auch] der Glückselige eine schöne Heldentat vollbracht.

1 Jetzt Kur, wie der Fluß.

2 Kur.

3 Brosset, hist. de la Georgie I Seite 262 ff³: Son corps fut brûlé et ses os jetés dans le Mtkwar, sous le pont, pres duquel fut plus tard construite une mosquee. Quand les chretiens passent sur ce pont, ils ne manqueut jamais, encore aujourd'hui, de se signer, en memoire de S. Abo J'ajoute, comme temoin oculaire, qu'aupres du pont allant de Tiflis à Awlabar se trouve encore, en effet, une jolie mosquee, et, de l'autre côte, au bas du rocher de Metekh, un petit oratoire de S. Abo, sans aucune inscription.

Da begann die Menge der Christen der Stadt, legte die Furcht vor den Tyrannen ab und kam an den Ort, wo sie den Leib des heiligen Zeugen verbrannt hatten; die (33) Alten liefen mit ihrem Stocke hin, die Lahmen springend wie Hirsche, Jünglinge laufend, Knaben zusammen hinstürzend. Die Mütter glichen den Salbenträgerinnen, welche Salben hatten¹, als sie zum heiligen Grabe Christi, unseres Gottes, liefen. Auch diese [nämlich die Mütter] glichen ihnen wahrlich. Denn sie kamen mit Tränen und brachten Lichter und Weihrauch mit sich in ihren Händen; alle [aber] kamen mit Freude und Dank gegen Christus und nahmen Erde von dem Orte mit, und viele mit Krankheiten Behaftete wurden hingeführt und an diesem Tage geheilt. Aber der überaus starke Gott zeigte seine Gewalt noch mehr und ehrte auch seinen Märtyrer und offenbarte ein Wunderzeichen, damit alle erführen, daß auch er ein Zeuge Christi ist. Als aber der Tag dunkelte und die erste Zeit der Nacht war, schickte der Herr einen glühenden Stern wie eine Lampe von Feuer über den Ort, welcher die ganze Zeit hindurch an dem Orte stand, wo sie den glückseligen Zeugen Christi verbrannt hatten; und er stand bis zu 3 Stunden, oder länger des Nachts, und ließ Glanz von sich ausgehen.

[Es war] Nicht wie Feuer der Erde, sondern wie Schrecken des Blitzes [=ein schrecklicher Blitz], welchen alle Städter sahen, der Richter und das ganze Volk, die christlichen Einwohner und alle Araber und Fremden, die anderswoher gekommen waren.

Beständig sahen sie [wörtlich: die Pupillen ihrer Augen] hin, (34) bis sich die Tyrannen schämten; und von den Dienern des Richter-Emirs wollten einige auf den Platz kommen, um nachzusehen, denn sie dachten – ob die Christen etwa [bloß] Licht auf dem Platze angezündet hätten. Und als sie sich dem Orte nähern wollten, sahen sie, daß ein Stern sich auf der Luft erhob, und sie wagten nicht, sich dem Platze zu nähern, denn Furcht vor Gott ergriff sie.²

Aber wiederum in der 2. Nacht gaben die Wasser noch mehr wunderbares Licht von sich. [Die Araber aber], welchen das Himmelsfeuer zwischen Erdboden und Luft seltsam erschien und die die Wunder zu verdecken wünschten, konnten doch die Wasser nicht aufhalten und die gewaltigen, kochenden

¹ Mark. 16, 1 ff Luk. 24, 1 ff.

² Ist hier und im folgenden vielleicht an den Brand einer Naphthaquelle zu denken?

Wogen nicht löschen [an der Stelle], wo sie die von Gott geehrten Knochen des hochbeglückten Zeugen hingeworfen hatten –, unter den Brücken leuchteten Lichter auf, säulengleich, wie Blitze, welche wieder die ganze Zeit über standen, und um die Ufer des Flusses herum war der Fels erleuchtet und die Brücken von oben bis unten, welche die ganze Menge der Stadt so sah, damit alle glaubten, daß er wahrlich ein Märtyrer Jesu Christi, des Sohnes Gottes ist. Und alle, die an Christus glaubten und die nicht glaubten, erfuhren, daß das Wort wahr ist, das er gesagt hat: «Wenn [jemand] mir dienen wird, so wird ihn mein Vater ehren, der im Himmel ist».¹

Wenn er nun dem vernichtbaren Leibe solche Ehre (35) jetzt erzeigt hat, wieviel mehr wird man ihn bei der unvernichtbaren Auferstehung der Gerechten als Kranztäger von Preis und Ehre unter den Engeln sehen, und wieviel mehr werden sich wegen ihres sinnlosen Wütens die schämen, welche Christus verleugnet und seine Heiligen geschlagen und verfolgt und getötet haben; aber der Herr hat sie in seinen Himmel aufgenommen.

Aber jetzt, Geliebte, ist es Pflicht auch für uns, von nun ab noch mehr die früheren hochbeglückten Zeugen [in unsere Herzen] aufzunehmen, damit wir, nachdem wir [die Taten] von diesem neuen Zeugen gesehen haben, auch an die früheren Zeugen glauben und das Wort des glückseligen David sprechen: «Ehrenvoll ist vor dem Herrn der Tod seiner Heiligen»² – und ihm [dem Herrn] gebührt Preis jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen.

4. Cap. Lob des heiligen Zeugen Abo.

Jetzt laßt uns hingehen, ihr in Christo Gläubigen, und das Fest der Erinnerung an diesen neuen Zeugen, welchen uns Christus für unser ganzes Land Kharthli als Fürsprecher geschenkt hat, feiern und mit großer Freude die Schätze unserer Herzen und Gedanken öffnen, und mit fröhlichem Antlitz und einfältiger Sprache wollen wir seine Heldentat schön loben und sagen: »Freue dich, hochbeglückter Zeuge im Herrn! Denn du letzter Arbeiter unseres Heilandes, [der du erst] in der 11. Stunde [gekommen bist, bist denen, die früh aufgestanden sind, gleich geworden und hast keinen gerin-

¹ Joh. 12, 26 ohne »der im Himmel ist«.

² Psal. 116, 15.

geren Lohn erhalten!¹ Freue dich, Zeuge im Herrn! Du gleichst dem letzten Apostel Paulus darin, daß du väterliche Gesetze und Lehren von dir wiesest und dich zu Christus, dem Sohne Gottes, bekanntest! Ähnlich ihm auch durch die Abschlagung des Hauptes!² Könnte dich jetzt wohl jemand würdig loben (36) mit wahrhafter Lobrede!? Ich möchte dich loben, du überaus geliebter Zeuge Christi, aber ich wage es nicht, denn höher als mein Verstand hat sich das Lob deines guten Charakters erhoben! Und wiederum fürchte ich mich, zu schweigen, denn mit der hochbeglückenden Liebe von Christus hast du mich geliebt, solange du in diesem unserm Lande warst!³ Es mochte denn vielleicht, svenn ich meine Zunge von deinem Lobe zurückhielte, die Ausübung deiner Fürbitte bei Christus auch“ aufgehalten werden! Jetzt aber – durch den Empfang der Gnade Christi durch dich – will ich dich loben, du vom Herrn mit Schönheit Geschmückter!

Freue dich, hochbeglückter Zeuge im Herrn, denn durch den Glauben, ohne die Augenzeugen und Diener, die heiligen Apostel Christi, gesehen zu haben, und durch den Mut des Bekenntnisses hast du die Seligkeit gewonnen!

Denn dich hat der himmlische Vater durch seinen eingeborenen Sohn zum Kranzträger gemacht und mit der Gnade des heiligen Geistes erfüllt! Dich hat der Sohn durch den Vater aufgenommen und der heilige Geist dich erhöht!

Dich hat der heilige Geist liebgewonnen und in seiner Vereinigung mit Vater und Sohn geehrt und als siegreich in [deiner] Heldentat gezeigt!

Über dich ist gestaunt worden von der Schar der Engel, denn wie ein Körperloser hast du den Tod um Christi willen erduldet! Über dich freuen sich die Patriarchen, denn der glückselige Abraam hat von seinen Nachkommen dich in seinen Schoß aufgenommen um Christi willen, der dich in sein Zelt aufgenommen hat, und von ihm ist er vielen Geschlechtern als Gnade erschienen.⁴ Du bist eine Frucht der Zeugen Christi geworden und ein Schüler der Apostel!

(37) Du bist unter den Zeugen des Himmelsheerrschers in der Lebensgeschichte der Heiligen mit Namen aufgeschrieben und mit den Märtyrern ein

1 Das Gleichnis vom Weinberge Mt 20, 1—16.

2 Euseb. hist. eccl. Cap. 25.

3 Der Priester Johannes ist wohl ein Freund Abos gewesen, vielleicht sein Lehrer, und bat vielleicht gerade deshalb den Auftrag erhalten, dies Martvriuin zu schreiben.

4 Viell.: wirst du ... erscheinen?

Kranzträger geworden! Du bist bei den Bekennern aufgestellt und mit den Gerechten gepriesen!

Wir erstaunen sehr über dich, heiliger Zeuge, denn (in der Zeit) während der Größe des Königreiches der Ismaeliten hast du freiwillig Niedrigkeit um Christi willen erwählt und den mit Schwertern beherrschten Glauben verworfen und dich zu dem wahren Glauben bekannt und den Gekreuzigten angebetet als Herrn und Gott.

Von wo oder von wem hast du ein solches Wissen von Christus gelernt? Welches Wunder hat dich zur Größe des [Gottes-] Reiches geführt? Du gleichst wahrlich jenem Räuber zur Rechten, denn du hattest [auch] einen von den Gefangenen bei dir, welcher sich von Christus verirrt hatte und fremdem Gesetz folgte.

Und er ist doch wegen des Bekenntnisses zu Christus mit dir zusammen gerichtet worden, aber dieser Beklagenswerte ist wieder gestolpert und gefallen, denn aus Furcht vor dem Tode hat er diese kurze [Welt] geliebt und die ewige verscherzt! Der böse Feind hat ihn ergriffen und ein Schaf Christi ist eine Wolfsbeute geworden!

Denn er hat sich von dem guten Hirten entfernt und den Stab der Gewalt Christi aus seinen Händen geworfen! Deshalb ist er auch besiegt worden und aus der Herde der verständigen Schafe herausgekommen [eig. herausgefallen].¹

Aber dich, hochbeglückter Zeuge, hat er [der Herr] mit dem Zepter, mit seinem Kreuze geschützt, entsprechend deinem starken Glauben an ihn! Du bist dem Räuber an Glauben gleich und in das Paradies gebracht! Du hast die Pforte des (38) Paradieses mit dem Kreuze Christi geöffnet, und die Cherubim-Wächter, die feuer gleichen, haben dich nicht gerichtet [indem sie fragten]: wer bist Du?! Und was soll ich noch mehr sagen: der Herr hat für uns gelitten, unschuldig für die Schuldigen sein reines Blut vergossen; aber du hast deine Schuld zurückthlt, denn auch du hast dein Blut vergossen aus Liebe zu ihm! Deshalb hat er dich auch mit dem Siegeskranz geschmückt und dich gezeigt als Bewohner seines Reiches!

Deinetwegen, heiliger Zeuge, ist die Liebe Christi zu uns und unser Glaube an ihn wieder erneuert, denn wir sind unter das fremde Volk gemengt, welches dem Glauben an Christus widersteht, unter das Volk, welches ein Freund

¹ Vgl. d. Einl.

dieser kurzen [Welt] ist, unter den Samen [= Stamm], der an den Sohn Gottes nicht glaubt, unter die Beschimpfer unseres Glaubens! Deren Handlungsweise haben wir gelernt, wir fröhnten dem Herzenswunsche unserer Herzen, sie nachahmend, wie solche, die an Christus verzweifeln und das ewige Leben vergessen haben!

Aber jetzt ist durch dich Christus uns [wieder] genähert und wir haben wieder Furcht vor ihm und Liebe zu ihm gefühlt und sind seiner Gnade wert geworden und seiner Liebe und Gunst, dadurch, daß von Tag zu Tag viele Wunder und sein

Heil unter uns gezeigt worden sind!

Nicht haben diese Unvernünftigen das Wort des Herrn erfahren: «(Es soll geschehen?) Jeder, der euch töten wird, soll bedenken, daß er ein Opfer Gottes opfert».¹ Oh, Unvernunft, und mehr als Unvernunft von ihnen, daß dich zuerst jemand gerufen hat: (39) wer bist du? oder aus welchem Geschlecht? oder von welchem Volke? oder nach welchem Glauben hast du gelebt?² Und jetzt haben sie unfreiwillig dich als Bekenner Christi bekannt gemacht und als Märtyrer haben alle dich kennen gelernt und alle Gebornen dich geehrt!!

Denn der Himmel ist Zeuge für deine Gerechtigkeit, [die sich] dadurch [erwiesen hat], daß ein ungewöhnliches Feuer auf den Platz geschickt wurde, auf welchem du wie ein unschuldiges Lamm geopfert worden bist, mit Feuer verbrannt!

Dich hat die Erde als heiliges, wohlgefälliges Opfer für Gott aufgenommen, deshalb, weil auf ihr dein ehrenvoller Leichnam verbrannt wurde, denn sie ist dir wie der Altar Abels, Enochs, Abraams, Elias³ [geworden, – welche Gott Ganzopfer darbrachten!

Und wieder glich der Platz deiner Opferung dem Wehen [= Wohlgeruch] Arons⁴ und des Priesters Zacharias.⁵ Denn über die Glut des Feuers stieg es hinauf wie der Wohlgeruch von Weihrauch von jenem deinem Leibe vor den Herrn in das Allerheiligste des Himmels!!

1 Citat?

2 D. h. wenn die Araber sich nicht um dich bekümmert hatten, wäre es für sie besser gewesen. Gegen ihren Willen haben sie die Sache der Christen gestärkt.

3 Gen. 4, 4. Altar Enochs? Gen. 12, 7; 1 Kön 18, 30 ff.

4 Exod. 30, 7.

5 Luk. 1, 10 f.

Dich haben jene Fluten als Märtyrer Christi aufgenommen! Aber Gott-Christus hat das Dunkel der Tiefen mit Licht des Himmels erleuchtet! Deine Landsleute haben dich zu einem Fremden und Verworfenen gemacht, aber Christus hat dich unter den Ismaeliten wie eine Rose unter Dornen ausgewählt und dich für seine Kirche erworben! Wie eine wilde Olive hat Christus dich abgepflückt und dich in seinen Erbgarten als Segensfrucht eingepflanzt! Und mit der Frucht deines Glaubens hat er die Kirche erfreut, in welcher sich freuen die Gläubigen Christi, und sie verlangen nach deinem Ruhm, nach deinem Heldentum, nach deinem (40) Mut, nach deinem Märtyrertum, nach deiner Bekränzung!! Darum will ich dich loben, siegreicher, heiliger Zeuge, denn du neuer Christusgläubiger bist uns ein Lehrer geworden!

Du hast die Gelehrten noch mehr angeregt [w.: aufmerksamer gemacht], die Schwankenden mehr gefestigt, die Gefestigten erfreut!

Die Heiden werden verlangen, Christus zu dienen, du hast uns ein Andenken an dein Märtyrertum hinterlassen, wir wollen Prediger werden, allen deinen Namen zu verkünden!!

Jetzt flehen wir deine Liebe zu Christus an; du bist ja Fürsprecher vor dem Erlöser für alle, welche dich um Gunst von Christus, unserm Gotte, bitten! Welchem sei Preis und Ehre und Macht samt dem Vater und dem hochheiligen Geiste jetzt und immer und in Ewigkeit«. Amen.

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის

გ ზ ა მ კ ვ ლ ე ვ ი ს გამოცემები:

1. წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2009).
2. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ და ადრექრისტიანული კულტურა (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2012).
3. ათონის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლა (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2013).
4. ეროვნული თვითშემეცნების სათავეებთან – იოანე საბანისძე. მარტვლობად ჰაბო ტფილელისად“ (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2016).
5. უდაბნოთა ქალაქმყოფელი. წმიდა გრიგოლ ხანძთელი (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2018).

