

ძართულ-ბიზანტიური კაპიტოლაზიული პროზის
მსოფლმხედველობრივი პარალელები

შესავალი

შუა საუკუნეების მწერლობათა ეროვნული საზღვრების სა-
კითხი საკმაოდ თავისებურად დგას. ბიზანტიის (აღმოსავლეთ რო-
მის) იმპერია (დაახლოებით მე-5 საუკუნიდან კონსტანტინეპოლის
დაცემამდე 1453 წელი) არ იყო მხოლოდ ბერძნული ეროვნული
სახელმწიფო. მისი კულტურის შექმნაში მონაწილეობას იღებდნენ
იმპერიაში მცხოვრები სხვა ხალხებიც, მათ შორის ქართველები.
ბიზანტინიზმით იყო აღბეჭდილი ასევე ბულგარეთის, სერბეთის,
მოგვიანებით კიევის რუსეთის კულტურები. ისინი ჩამოყალიბდნენ
ერთიან კულტურულ-ისტორიულ ფონზე. ადრეული შუა საუკუნე-
ების აღმოსავლურ-ქრისტიანულ მწერლობათა კანონმდებელი ბიზან-
ტიური ლიტერატურა იყო. ბიზანტინიზმი ახასიათებდა არა მხო-
ლოდ მწერლობას, არამედ ხელოვნების სხვა დარგებსაც: ხუროთ-
მოძღვრებას, ფერწერას, სკოლას, რომელიც ჯერ ნისიბინის ტიპი-
სა იყო, მოგვიანებით – საკუთრივ ბიზანტიურის, ასევე - ყოფით
კულტურას, აზროვნების წესს და, რაც მთავარია, ადამიანის კულ-
ტურულ იდეალს. შუა საუკუნეების საქართველო აღმოსავლურ-
ქრისტიანულ კულტურულ-ისტორიულ რეგიონში მდებარე სახელ-
მწიფო იყო, ჩართული ყველა იმ კულტურულ პროცესში, რომელ-
საც აქ ჰქონდა ადგილი. მას ინტელექტუალური კონტაქტები
არასდროს გაუწყვეტია ამ სივრცეში არსებულ ლიტერატურულ
სკოლებთან და მიმართულებებთან. ბიზანტინიზმი იყო ქართული
კულტურის მახასიათებელი, მაგრამ არა ერთადერთი. ადრექრისტი-
ანულ ეპოქაში შეინიშნებოდა არაქრისტიანული კულტურების გავ-
ლენაც. მიუხედავად ამისა, არ დარღვეულა მისი თვითმყოფადობა
და მთლიანობა. ამიტომ აუცილებელია იმდროინდელი ლიტერატუ-
რულ-ესთეტიკური თვალთახედვის ისეთი რეკონსტრუქცია, რომ
ნაწარმოები სწორად იქნას შეფასებული. ხოლო იმისათვის, რათა
განისაზღვროს ეროვნული კულტურის სპეციფიკა, ტრადიციული
განსაზოვნების ფორმები, საკუთრივ ქართული ლიტერატურულ-ეს-

თეტიკური პრინციპები, საჭიროა არა მარტო მსგავსებათა, არამედ განსხვავებათა ცხადყოფაც (სირაძე 1995 : 54).

სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგა ხანია შენიშნულია, რომ თვით ბიზანტიური ფილოლოგიისათვის უდიდესია ძველი ქართული თარგმნილი ლიტერატურის მნიშვნელობა, რადგან:

ა) ქართულ ენაზე შემონახულია ადრინდელი ბიზანტიური მწერლობის ისეთი ნიმუშები, რომელთა ბერძნული დედნები დაცარგულად ითვლება;

ბ) ქართულ ენაზე შემონახულია საწყურადღებო მასალები ცნობილი თუ უცნობი ბიზანტიელი მწერლების შესახებ;

გ) ბიზანტიური ლიტერატურის ბევრი ძეგლი ქართულ ენაზე შემონახულია განსხვავებული სახით, ხშირად ახალი რედაქციით;

დ) ქართველები მონაწილეობდნენ ბიზანტიური ლიტერატურის შევსება-გამდიდრებაში - თხზავდნენ ბერძნულად ორიგინალურ ძეგლებს, თარგმნიდნენ ქართულიდან ბერძნულად;

ე) არსებობს უშუალოდ ბერძნულიდან რამდენიმეჯგუფის თარგმნილი ბერძნული ძეგლები, რომლებიც ადრე შუალედური თარგმანებით იყო შემოსული ქართულ მწერლობაში, მოგვიანებით ახლად ითარგმნა უშუალოდ ბერძნულიდან. არაერთი ბერძნული თხზულება, რომელიც ადრეულ ხანაში უკვე თარგმნილი იყო ქართულ ენაზე, მოგვიანებით ერთხელ კიდევ ამეტყველდა ქართულად შუალედური თარგმანის მეშვეობით. მრავლადაა მოღწეული ქრონოლოგიურად ახლო მდგომი, ერთმანეთის თანადროული (ან თითქმის თანადროული) პარალელური თარგმანები (მენაბდე 1995 : 107-115).

თუ განვიხილავთ IV-XI საუკუნეების ბიზანტიური და ქართული ქრისტიანული მწერლობის მრავალფეროვან ყანრობრივ შემადგენლობას, ვნახავთ, რომ ორივე მათგანის სტრუქტურული მოდელი იდენტურია. საეკლესიო მწერლობის ყანრების მრავალფეროვნება არის მხოლოდ ფორმათა მრავალფეროვნება, ხოლო საკუთრივ მოძღვრება, სული კი მათში აბსოლუტურად ერთი და იგივეა. ორივე მათგანის სისტემას ქმნის ერთობლიობა შემდეგი დარგებისა: ბიბლიოლოგია, აპოკრიფები, ეგზეგეტიკა, დოგმატიკა, ლიტურგიკა, კანონიკა, ასკეტიკა, მისტიკა, აგიოგრაფია და ჰიმნოგრაფია. კ. კეკელიძის ქართული ლიტერატურის ისტორიის

პირველი ტომი სწორედ ამ სისტემაზეა აგებული. უფრო ადრე, 1912 წელს ი. ჯავახიშვილმა პირველად მოგვცა ქართული მწერლობის კლასიფიკაცია ბარდენჰევერის მიხედვით და გამოყო შემდეგი დარგები: 1. დოგმატიკა-აპოლოგეტიკა 2. ეგზეგეტიკა 3. საბუნებისმეტყველო-ისტორიული, ბიბლიურ-არქეოლოგიური თხზულებანი 4. ასკეტიკა 5. ჰომილეტიკა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვასკვნით, რომ არა თუ სასურველი ან მიზანშეწონილია, არამედ აუცილებელიც, რომ ძველი ქართული ლიტერატურა ვიკელით დასავლური ლიტერატურული პროცესების გათვალისწინებით, კომპარატივისტული ანალიზით. სწორედ შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის მეთოდით არის წარმართული კ. კეკელიძის, ი. ჯავახიშვილის, შ. ნუცუბიძის, ნ. მარის, ს. ყაუხჩიშვილი, მ. გოგიბერიძის, ა. გაწერელიას, ე. ხინთიბიძის, რ. სირაძისა და ყველა მნიშვნელოვანი გამოკვლევა.

წმინდანთა წამება-ცხოვრებანი ღირებული ისტორიული წყაროებია. მას ი. ჯავახიშვილი „საისტორიო მწერლობას“ უწოდებს, მაგრამ ჰაგიოგრაფიის უმთავრესი ღირებულება ლიტერატურულია. დღეს უკვე არავის ეპარება ეჭვი, რომ ის მხატვრული პროზაა, მაგრამ თავისებური განსახოვნების ფორმებით. რაკი მწერლის წინაშე დგას ამოცანა, თუ როგორ თქვას და არა მხოლოდ, რა თქვას, ის იძულებულია მოძებნოს აზრის უფრო ეფექტურად გადმოცემის გზები და სწორედ აქ იწყება მხატვრული შემოქმედება. ჰაგიოგრაფიული განსახოვნების მთავარი თავისებურებაა აზრის, ფრაზების, სახეების სიმბოლურობა.

ჰაგიოგრაფია, ანუ წმინდანთა ცხოვრება, შუა საუკუნეების ქრისტიანული მწერლობის ძირითადი და ერთ-ერთი ადრე წარმოშობილი დარგია. ქართულ მწერლობაში ჰაგიოგრაფიული ჟანრის განვითარების კლასიკური ხანა მე-5 – მე-11 საუკუნეებია, თუმცა იგი არსებობდა მე-18 საუკუნემდე. ჰაგიოგრაფიული მწერლობა აქტუალობას არ კარგავს არც ერთ ეპოქაში, იგი ჭეშმარიტად ზედროულია და მარად ახალი. ბერძნული ἁγίος „ჰაგიოს“ - წმინდა, ἡρώς „ერაფე“ - აღწერილობა. თუ ქართულად პირდაპირ ვთარგმნით, გამოვა: „წმიდამწერლობა“ და არა „წმინდანის შესახებ მწერლობა“. (შდრ. ბერძ. „იკონოგრაფია“-ხატწერა). იგი ყველაზე უტყუარი და მდიდარი წყაროა ამ პერიოდის აზროვნების შესას-

წავლად. ჰაგიოგრაფიაში კულტურულ-მსოფლმხედველობრივი იდე-
ალები ხან თეორიული მსჯელობების სახით არის მოწოდებული,
ხან უშუალოდ ვხედებით მათ მხატვრულ ხორცშესხმასა და რეა-
ლიზაციას. მასში იკითხება დოგმატური მწერლობის ელემენტები
და სწავლებანი, ფილოსოფიური შეხედულებები, ესთეტიკური
პრინციპები. იგი შეიცავს მსჯელობას ტრიდოლოგიის, ქრისტო-
ლოგიის, ესქატოლოგიის თუ სხვა საკითხების შესახებ. მისი და-
ნიშნულება ლიტურგიულია. ამის გარდა, ამაღლებულ განწყობილე-
ბას ქმნის ბიბლიური სახე-სიმბოლოების, როგორც გამომსახველო-
ბითი ხერხებისა და საშუალებების, მწყობრი სისტემა.

ჰაგიოგრაფიული თხრობა არ გამოირჩევა, რომ მასში ჩარ-
თული იყოს ეპისტოლე, ქადაგება, ბიოგრაფია, ქება, რის კლასი-
კურ მაგალითსაც იოვანე საბანისძის „ჰაბოს წამებაში“ ვხედავთ.
ავტორი თანაბარი ოსტატობით ფლობს ყველა ჟანრისთვის დამახა-
სიათებელ რიტორიკულ ხერხებს.

ყოველივე აქედან გამომდინარე, ჰაგიოგრაფია ყველაზე საი-
მედო და მდიდარ მასალას იძლევა შუა საუკუნეების აზროვნებისა
და ზოგადქრისტიანული იდეალების ტრადიციულ ქართული ადაპ-
ტაციის შესასწავლად.

გავრცელებული განმარტებით კი ჰაგიოგრაფია არის წმინ-
დანთა ცხოვრების აღწერა. მეცნიერთა ერთი ნაწილი მის საწყისს
რომის ისტორიის გვიანი პერიოდის „ბიოგრაფიებში“ ხედავს, ჰა-
გიოგრაფიას ამსგავსებს ანტიკურ მწერლობას, მაგ. პლუტარქეს
ბიოგრაფიებს და აღნიშნავს, რომ ეს მსგავსება არ არის მხოლოდ
ფორმისმიერი, ანუ მხოლოდ ლიტერატურული სქემის გადმოღება,
არამედ საერთოა ამ ბიოგრაფიების იდეური მხარე, მიზანი. მათ
შექმნას, უპირველეს ყოვლისა, ჰქონდა დიდაქტიკური დანიშნულე-
ბა. ადამიანების აქ აღწერილი დიადი ქმედებანი უნდა ყოფილიყო
სამაგალითო, რომელიც მკითხველში მიბაძვის სურვილს აღძრავდა.
ეს მიზანდასახულობა მართლაც აახლოვებს ანტიკურ ბიოგრაფიებ-
სა და ქრისტიანულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურას ერთმანეთთან.

ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის წყაროდ მიჩ-
ნეულია ენკომიური ბიოგრაფია, ასევე დიდი გავლენა მოახდინა ან-
ტიკური ბერძნული ლიტერატურის ისეთმა ჟანრებმა, როგორიცაა
ისტორიოგრაფია, ეპისტოლოგრაფია, გვიანანტიკური რომანები და

სხვა. ადრინდელ ეტაპზე ჰაგიოგრაფიულ ჟანრს უფრო მეტი მსგავსება აქვს ანტიკურ-ბერძნულ ლიტერატურასთან. ამ პერიოდის თხზულებებში უფრო მეტად არის წარმოჩენილი ცხოვრებისეული ფაქტები და დეტალები: წმინდანთა ბავშვობა, მისი ეროვნული და სოციალური წარმომავლობა, მშობელთა რელიგიური მრწამსი, ნაცნობები და სხვა. შემდგომ ეტაპზე თხზულებათა მოდელი ერთგვარად იცვლება, მწერლის ყურადღება უპირატესად გადადის წმინდანის სულიერ ამაღლებაზე, მის ასკეტურ სრულყოფასა და სრულქმნილებაზე და ამის კვალდაკვალ ცხოვრებისეული ფაქტებისა და დეტალების აღწერა მაქსიმალურად მცირდება. სამაგიეროდ, მეტი ადგილი ეთმობა და ასევე მეტი ფუნქცია ენიჭება მარადიული ბიბლიური თემების მოკლე შინაარსის გადმოცემას: სამყაროს შექმნა, ცოდვად ღაცემა, წარდგნა, სოდომი, ბაბილონის გოდოლი, მაცხოვრის განკაცება, ჯვარცმა და ა.შ.

მეცნიერთა მეორე ნაწილი კი მიიჩნევს, რომ ანტიკურ ბიოგრაფიებთან აგიოგრაფიის მსგავსება მხოლოდ გარეგნულია, რადგან ჰაგიოგრაფის მიზანდასახულობა სრულიად განსხვავებულია. მასში „ბაძვის მოტივი“ (რომლის შესახებ ქვემოთ ვრცლად ვისაუბრებთ) სხვა სიმაღლეზე ავიდა, კიდევ უფრო სხვა დატვირთვა მიიღო. წმინდანის ცხოვრება-მარტვილობათა აღწერის ნამდვილი მიზანი არც ისტორიული ფაქტების აღნუსხვაა და არც უშუალოდ მშრალი ბიოგრაფიების გადმოცემა. ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში აღწერილია განდმრთობის, სოფლიდან ზესთასოფლამდე ამაღლების გზა, რომელიც ამა თუ იმ წმინდანმა განვლო. ეს ფერისცვალება მაცხოვრის ხატის კვალობაზე აღმავალ დინამიკაშია მოცემული.

პარადოქსია, მაგრამ უძველესი ცნობები წმინდანთა შესახებ შემოინახეს ქრისტიანობის მტრებმა. ეს იყო ბრალდებულთა დაკითხვის ოქმები, რომელიც მოსამართლეებისა და კონსულების ნოტარიალური დოკუმენტები. პირველი თხზულებები სწორედ ამ ტიპის მასალას ემყარებოდა. ადრექრისტიანულ ეპოქაში მარტირიუმები, ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის წამებული ადამიანების აღსასრულის მეტად სადა, ლიტონი ერთ გამოთქმული, ისტორიულ რეალობასთან დაახლოებული აღწერებია, მაგრამ დროთა ვითარებაში, როდესაც უკვე მკაფიოდ განისაზღვრა ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის დიდაქტიკური დანიშნულება, თხზულებებში ისტორი-

ული რეალობის ასახვა გახდა სრულიად მეორეხარისხოვანი. ისტორიულმა რეალებმა დაკარგა მნიშვნელობა, სამაგიეროდ, წინა პლანზე წამოვიდა ისეთი თემები, როგორიცაა ქრისტიანი მოწამის განდმრთობის გზა. ამ ტიპის თხზულებებს (თვით «გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებასაც» კი, სადაც უამრავი პერსონაჟია თავმოყრილი) ყოველთვის ერთი მთავარი გმირი ჰყავს, რომელზეც ფოკუსირებულია მოვლენები და ყველაფერი ამ გმირის განდიდებას ემსახურება; „ჯვარცმული ღვთისადმი გამოჩენილი ერთგულება, თავგანწირვა, თუ ხანგრძლივი ღვწა – აი გზა საზოგადოების ნებისმიერი, თუნდაც უჩინარი წევრის ჯერ ისტორიულ პირად, შემდეგ კი იდეალურ პიროვნებად ქცევისა.

არსებობს ჰაგიოგრაფიის ორი ძირითადი სახეობა, იდეალის მიღწევის ორი გზა: ცხოვრება და წამება (მარტვილობა). ქართული ჰაგიოგრაფია მდიდარია როგორც მარტვილოლოგიური, ასევე ცხოვრება-მოღვაწეობითი ტიპის თხზულებებით. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მოცემულია იდეალის წვდომის ორი გზის შეფასება: „მარტვილნი ერთსა ხოლო ჟამსა ეწამნეს, ხოლო ესე ყოველსა ჟამსა იწამებოდეს სახელისათვის ქრისტეისსა“. მსჯელობა მომდინარეობს პავლე მოციქულის სიტყვებიდან: „მარადღე მოვკუდებით“.

ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, არსებითად, მათი კიმენური რედაქცია იკითხებოდა წმინდანის ხსენების დღეს. ამიტომ მისი დანიშნულება ლიტურგიკულია. აღიწერება ამბები, რათა ისინი, ერთ დიდ სასულიერო მწერალს თუ დავესესხებით, «ჟამთა სიმრავლისაგან [არ] მიეცნეს დავიწყებასა», და ასევე, წმინდანის ღვაწლი (არ აქვს მნიშვნელობა, მისი ღირსად ცხოვრება თუ წამება) მაგალითად უნდა იქცეს სხვებისთვის: თუკი მან, მართალია, გამორჩეულმა, მაგრამ მაინც ჩვეულებრივმა მოკვდავმა, შეძლო და დაითმინა, «შიში კაცობრივი განაგდო» და თავისი თავი მიუძღვნა უფალს, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, საკუთარი სულის ცხოვრებას, მაშინ შენც, ამ ნაწარმოების წამკითხველი თუ მომსმენი, შეძლებ ამას ნებისყოფის, მონდომების ხარჯზე, ჯილდო კი ძალიან მნიშვნელოვანი და ყველა ქრისტიანისთვის სანატრელია: სულის საუკუნო სიცოცხლე.

რას ნიშნავს თვითონ ქართული სიტყვა «მოწამე»? ტერმინი ბერძნული „მარტირო-დან“ მომდინარეობს, რაც ქართულად „მოწამეს“ ნიშნავს. შესაბამისად, სიტყვა „მოწამე“, თავდაპირველი მნიშვნელობით „დაამოწმებულს“ აღნიშნავდა, რომელიც ადასტურებდა და საკუთარი სისხლით ამოწმებდა თავის ქრისტიანობას ღვთისა და ხალხის, ასევე ჯალათების წინაშე.

ასკეტური მოღვაწეობის ახალი სახე — განდევილობა IV-VI საუკუნიდან იკვეთება. ადრებიზანტიური ძეგლები უდიდესი ასკეტიზმით არის აღბეჭდილი. მე-3 საუკუნემდე ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიული ძეგლები ძირითადად მარტვილური (მოწამეობრივი) ხასიათისაა, ხოლო მე-4 ს.-დან (ჯერ მილანის ედიქტით და შემდეგ კონსტანტინე დიდის ძალისხმევით, როცა ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგია ხდება) განდევილურ, მეუღაბნოებით ანუ ასკეტური ხასიათის ღებულობს. გამოჩენილი განდევილები მე-4ს-მდეც იყვნენ, მაგ. პავლე თებელი. ფაქტობრივი დამფუძნებელი განდევილობისა არის ანტონ დიდი, რომელიც 356 წელს აღესრულა. მისი ცხოვრება მე-8 ს.-ში უთარგმნიათ ქართულად.

ქართულ ენაზე თარგმნილი თუ ორიგინალური ცხოვრება-მარტვილობანი შემოგვინახა მრავალთავებმა — ჰაგიოგრაფიულმა კრებულმა, რომელშიც შედიოდა ცხოვრება-მარტვილობათა კიმენური რედაქციები. მრავალთავის უძველესი ხელნაწერია ხანმეტი პალიმფსესტები, მას ხანმეტი მრავალთავი ეწოდება. ფასდაუდებელია 864 წლის სინური მრავალთავი, პირველი ქართული თარიღიანი ხელნაწერი, რომელიც შექმნილა საბას ლავრაში და შემდეგ შეუწირავთ სინას მთისთვის. (ცნობილია მისი გადამწერის, მაკარი ლეთეთელის სახელიც). მე-10 ს.-მდე ქართველებს უთარგმნიათ იმ დროს არსებულ ცხოვრება-მარტვილობათა მთელი ციკლი.

ბიზანტიაში შეიქმნა ჰაგიოგრაფიული მწერლობა თავისი რედაქციული მრავალფეროვნებით და იგი, სხვა ჟანრების მსგავსად, მთელი სისრულით ითარგმნა ქართულად. ხოლო მის პარალელურად შეიქმნა ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიაც. ორივეგან მან განვითარების სამი ეტაპი გაიარა: კიმენური, მეტაფრასტული და სვინაქსარული. თუ შევადარებთ მათი განვითარების ქრონოლოგიურ საზღვრებს საქართველოსა და ბიზანტიაში, აშკარაა, რომ

უმთავრესი ლიტერატურული პროცესები ამ ქვეყნებში თითქმის სინქრონულად მიმდინარეობდა.

1. კიმენური აგიოგრაფია - იწყება ქრისტიანობის უძველესი პერიოდიდან (II ს.) წმინდანთა წამების აღწერით და გრძელდება „ცხოვრებათა“ ჟანრის თხზულებების შექმნით, განდევნილობისა და მონაზვნობის (III -IV ს.-დან) წარმოშობის საფუძველზე;

2. VIII-IX სს.-ში გრძელდება სვინაქსარული ჰაგიოგრაფია ლიტურგიული საკითხავების ფორმით;

3. X-XI სს.-ში გვირგვინდება მეტაფრასტული ჰაგიოგრაფიით;

რა არის კიმენი? კიმენი – (ბერძ. „კეიმენონ“ ქართულად ნიშნავს დადებას, განსვენებას, მოთავსებას). ძველ ქართულ მწერლობაში ტერმინი ორნაირად განიმარტება:

ა) „კიმენი“ (ეფრემ მცირემ თარგმნა, როგორც „მდებარე“) ბერძნულად ეწოდება ბიბლიურ-კანონიკურ ტექსტს განმარტება-კომენტირების გარეშე ანუ თვითონ განსამარტავ მასალას. მას ხელნაწერის შუა ნაწილი ეჭირა, ხოლო „სქოლიო“ ანუ განმარტება მოთავსებული იყო ირგვლივ არშიაზე. ბიზანტიელი კომენტატორები ტერმინოლოგიურად ასე მიჯნავენ ტექსტსა და კომენტარებს. (ძველ ქართულში ერთი ენიდან მეორეზე გადმოლება და განმარტება გამოიხატებოდა ერთი სიტყვით: „თარგმანებაი“). ასეთი განმარტებებით მოგვეპოვება გელათური ბიბლია, რომელიც 2 ხელნაწერადღა ჩვენამდე მოღწეული.

ბ) კიმენი არის აგიოგრაფიული მწერლობის გარკვეული ეტაპი, აგიოგრაფიული თხზულებების თავდაპირველი, ლიტონად აღწერილი მარტივი ვარიანტები, რომლებსაც მოჰყვა მეტაფრასტული რედაქციები. ეფრემ მცირე წერს, რომ სიმეონ ლოლოთეტმა წინა დაიდვა ძუელი იგი მოწამეთაი, რომელსა კიმენ უწოდიან, ესე იგი არს „მდებარე“. კიმენური აგიოგრაფიული კრებული ჯერ კიდევ შუშანიკს ჰქონდა ხელთ. ცნობილია სეითი - კიმენური აგიოგრაფიული ტექსტების მთარგმნელი მე-8 საუკუნეში. ასევე ცნობილია დავით ტბელი, სტეფანე სანანოისძე, ეფთვიმე ათონელი, რომელსაც უთარგმნია კიმენური რედაქციის 19 ნაწარმოები და სხვები. ამ თაობამ დაასრულა კიმენური ჰაგიოგრაფიის თარგმნა ბერძნულიდან და არაბულიდან. მათი ღედნები ძირითადად დაკარ-

გულია. კიმენური ჰაგიოგრაფიის ტექსტები გამოცა კ. კეკელიძემ ორ ტომად, სახელწოდებით „კიმენი“.

რა არის მეტაფრასტი? მეტაფრასტიკის ისტორიისა და თეორიის საკითხები კ. კეკელიძემ შეისწავლა. სასულიერო მწერლობის განვითარების ისტორიაში უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა მეტაფრასტიკას. ის მრავალ ქვეყანაში გავრცელდა, ამიტომ შეიძლება იგი მსოფლიო ლიტერატურულ მოვლენად მივიჩნიოთ. მეტაფრასტიკა არის კიმენტა საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული გადამუშავება, ადრეული ეპოქის ჰაგიოგრაფიის სიტყვიერი, ტერმინოლოგიური, ლიტერატურულ-საღვთისმეტყველო გამართვა-გამშვენება ანუ განმარტება, ეგზეგეტიკა. მეტაფრასტი არ ცვლის არც ერთ ფაქტობრივ მონაცემს.

ბერძნული ტერმინი „მეტაფრასტი“ ქართულად ითარგმნებოდა, როგორც „გარდაკაზმვაი“. აგიოგრაფიული თხულებები ოდითგანვე იქმნებოდა, მაგრამ გადიოდა დრო და მაღლდებოდა ლიტერატურული კულტურა, მკითხველ-მსმენლის მხატვრული გემოვნება. ძველი თხულებები აღარ შეესაბამებოდა ახალ მოთხოვნებს. თანაც უძველესი ხელნაწერები თანდათან მახინჯდებოდა გადამწერთა ხელში. წმინდანთა ცხოვრების ამსახველი ჩანაწერები წლების მანძილზე თანდათან გამდიდრდა რეალური ფაქტებით, ხილვებით, ბუნების სურათებით, სასწაულებით, ზეპირი გადმოცემებით, ბიბლიური ანალოგიებით, ციტატებით, სიმბოლური სახეებით. ცვლილებები შეეხო სტილსა და რიტორიკულ ზერხებსაც. ერთი სიტყვით, დაიწყო ძველ თხულებათა მხატვრული გადამუშავება-გარდაკაზმვა (გადამეტაფრასტება). ამ პროცესის საჭიროების შეგრძნებაც კი დიდ სიახლეს მოასწავებდა.

ბიზანტიაში მეტაფრასტიკა მე-9 ს.-ში ჩაისახა. მისი მამამთავარია ბიზანტიელი ბერი, მე-10 საუკუნის ცნობილი მწერალი სიმეონ ლოლოთეტი, იგივე მეტაფრასტი. გადმოცემის მიხედვით, ის ექვთიმე ათონელის მეგობარი ყოფილა. 982წ. წმ. სვიმეონ მეტაფრასტი იწყებს ლიტერატურულ მოღვაწეობას. ის იყო პირველი, რომელმაც შეცვალა წმინდანთა ცხოვრების ჟანრობრივი თავისებურებები და შეიტანა მასში რაღაც განსხვავებული, მისცა მას მორალისტური და ზოტბითი ხასიათი. წმინდანთა მოღვაწეობის აღწერილობანი ღვთისმეტყველურად, ტერმინოლოგიურადაც გამარ-

თა. სიმეონს გადაუმეტაფრასტებია შემოდგომა-ზამთრის თვეთა წმინდანების ცხოვრება-მარტვილობანი. მის მიერ შედგენილი ცხოვრება-მარტვილობათა კატალოგი მისაბადი მაგალითი გახდა როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში.

სიმეონის საქმე განაგრძო და არსებითად გაასრულა იოანე ქსიფილინოსმა (მე-11 ს.). მას გადაუმეტაფრასტებია შვიდი თვის ცხოვრება-მარტვილობანი. ქსიფილინოსის შრომა ქართულად უთარგმნიათ მე-12 ს.-ში. მისი სტილის ანალიზი მოწმობს, რომ თარგმანი პეტრიწონული სკოლის წარმომადგენლის მიერ შესრულდა. ჩვენში მე-10 საუკუნის გასულიდან, არაუგვიანეს 990 წლისა, შემოდის მეტაფრასტიკის პირველი ნიმუშები და უკავშირდება ექვთიმე ათონელის სახელს, ესაა მის მიერ ნათარგმნი აპოკრიფი „ცხოვრება წმ. გიორგისა“. როგორც ქართული, ასევე ბიზანტიური მეტაფრასტიკის განვითარებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ეფრემ მცირის თხზულებას „მოსახსენებელი მცირე სვიმეონისათვის ლოღოთეტისა“. ეფრემ მცირეს ეს შრომა 982 წელს დაუწერია ქართულად, რომელიც ბერძნულად უთარგმნია პირველ ქართველ მეტაფრასტს ექვთიმე ათონელს.

რა არის სვინაქსარი? ლიტურგიკული ანუ სამღვდელმსახურო მიზანდასახულობით ჩამოყალიბდა სვინაქსარული ჰაგიოგრაფია, რომელშიც მოკლდაა გადმოცემული წმინდანთა ცხოვრება. სვინაქსარი არის ცხოვრება-მარტვილობათა შემოკლებული ვარიანტი, საღვთისმსახურო პრაქტიკასთან დაკავშირებული, ღვთისმსახურებაზე წასაკითხი მოკლე ბიოგრაფიული ცნობების შემცველი მცირე ჰაგიოგრაფიული თხზულება.

სვინაქსარული ძეგლები ქართულად მე-11 ს.-ის პირველი ნახევრიდან ჩნდება. ისინი, „წამებათა“ და „ცხოვრებათა“ ვრცელი რედაქციების შესაბამისი თხზულებიდან გამონაკრებია. თუმცა ზოგადი დამოუკიდებელი ღირებულებაც აქვს, რომელიც ჩამოუვარდება ვრცელ რედაქციებს, მაგრამ მაინც საგულისხმოა.

ბიზანტიურსა და ქართულ სასულიერო მწერლობაში სვინაქსარული ტექსტის შესაბამისი „წამება“ და „ცხოვრება“ ხშირად არ მოგვეპოვება. ბიზანტიური სვინაქსარული ლიტერატურა თავმოყრილია ბერძნული IX-X სს.-ის ტიპიკონებში, ხოლო მათი ქართული თარგმანები - გიორგი მთაწმიდელის მიერ ქართულად ნა-

თარგმნ ძეგლში, რომლის ქართული სახელწოდებაც „დიდი სვინაქსარი“. აქ წარმოდგენილია ბიზანტიური ქრისტიანული სამყაროს წმინდანთა მოსახსენებელი დღეები, დალაგებული კალენდარული თანმიმდევრობით, შევსებული ლიტურგიკული შენიშვნებით ანუ წარმოდგენილი დღის განგებით, რომელთა ნაწილს ხსენებასთან ერთად ახლავს მეტ-ნაკლებად მოკლე ბიოგრაფიული ტექსტიც. ამ ძეგლში შესულია ათონის ქართველთა მონასტრის დამაარსებლების: ეფთვიმე მთაწმიდელის, ეფთვიმეს მამის - იოანე მთაწმიდელის ხსენებაც, რომელიც აქ შეტანილ სხვა ბიზანტიურ მოკლე ტექსტებთან შედარებით ვრცელია. გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილი „დიდი სვინაქსარი“ და მასში შეტანილი ეფთვიმეს ცხოვრება გახდა მისაბადი მაგალითი ქართველ წმინდანთა სხვა სვინაქსარული თხზულებების შესაქმნელად. თავდაპირველად ასეთი ხსენებები სვინაქსარულ ტექსტთან ერთად შეჰქონდათ „დიდი სვინაქსარის“ XI ს.-ის II ნახევარში გადაწერილ ნუსხებში (პროზორე ქართველი; ნინო განმანათლებელი). ქართული სვინაქსარული „წამება-ცხოვრებათა“ ტექსტები იწერებოდა XVIII ს. ჩათვლით (განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ქართული ჰაგიოგრაფიულ-სვინაქსარული ტექსტები გამოცემულია გამოკვლევებითურთ).

ჰაგიოგრაფია შუასაუკუნეობრივ ფილოსოფიურ სწავლებას ემყარება. მასში ნათელყოფილია შეხედულებები ადამიანის არსის, მისი იდეალისა და დანიშნულების შესახებ, დასახულია იდეალის მიღწევის გზები. ჰაგიოგრაფია იძლევა პასუხს კითხვაზე, როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანმა, რომ იდეალური გახდეს? წმინდანთა სახით ჩვენ წინაშე წარმოდგება ქრისტეს მხედარი, მებრძოლი ჯარისკაცი, რომლის ნებელობა მაქსიმალურად თავისუფალია, იმდენად, რომ სიკვდილის შიშსაც ძლევს და მასზე მაღლდება. აქ არის მოცემული ბრძოლა ადამიანის ბუნებაში არსებულ ამაღლებულ სულიერ სწრაფვებსა და ქვედაშიდევლ მიწიერ ინსტიქტებს შორის. „ადამიანის აგიოგრაფიულ იდეალს არა აქვს წარსული, მას ყოველ დროში ახალი აწმყო გააჩნია და დღევანდლობას აზიარებს მარადიულ მომავალთან“. (სირაძე 1987:130). ჰაგიოგრაფია აყალიბებს ადამიანის იდეალს და სახავს ამ იდეალის წვდომის გზებსაც: ასკეზი, ლოცვა, მარხვა, ქალწულება, უპოვრობა, მორჩი-

ლება. ეს იდეალი ბიბლიურ საფუძვლებს ემყარება და მოცემულია თვით მაცხოვრის, ღვთისმშობლისა და მოციქულთა ცხოვრებებში.

ჰაგიოგრაფიული ზმირის იდეალი

ჰაგიოგრაფიულ ჟანრში მწერლის მთავარი ამოცანა საღვთო მიჯნურობის ძალმოსილების ჩვენებაა. ადამიანისა და ღვთის სიყვარულის არსის გასაგებად მიწიერი ხატები უნდა მოვიშველიოთ, რათა რაციონალისტური აზროვნებისთვის ოდნავ მაინც გასაგები გახდეს გმირის ქცევა. თუ ამ მიზნით ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებს შევადარებთ საერო მწერლობას, ადვილად ვიპოვით მსგავსებებს. საერო მწერლობაში მიჯნური მოწამებრივი ცხოვრების მსგავს გზას გადის. „ვისრამიანსა“ და „ვეფხისტყაოსანში“ სიყვარული მიჩნეულია ნებისმიერი დაბრკოლებების გადასალახ პირობად. სატროფოსკენ მიმავალ გზაზე აქაც ყოველგვარი განსაცდელი მხოლოდ „თამაშად და მღერად“ მიიჩნევა. მიჯნური არ შედრკება არც ერთი დაბრკოლების წინაშე. თუ ჰაგიოგრაფიულ გმირსაც ასევე არ წარმოესახავთ გულანთებულ შეყვარებულად, პრაგმატული აზროვნებისთვის სრულიად გაუგებარი დარჩება მისი ქცევის მოტივაცია და ვერც მკითხველის თანაგრძნობას დაიმსახურებს. ჰაგიოგრაფიული გმირების ცხოვრება ნასაზრდოებია არა ფილოსოფიური თეორიებით, არამედ სიყვარულით. თეორიები იბადებიან და კვდებიან, სიყვარული კი მარადიულად გრძელდება. „ადამიანი არ შევარდება თოვლში იდეისა თუ ტენდენციისათვის, არ იშიმშილებს განყენებული, თუნდაც ყველაზე სწორი ცნებისათვის, მაგრამ ყველაფერს უძლებს ერთი მიზეზით - თუ ის შეყვარებულია. როცა მას უყვარს არა კაცობრიობა, არამედ კონკრეტული ადამიანები, არა ქრისტიანობა, არამედ - ქრისტე“ /გ. ჩესტერტონი/.

ჰაგიოგრაფიულ გმირებს საგნების გრძნობადი აღქმის ნაცვლად სულიერი ზედეა აქვთ გახსნილი. მათთვის არსებობს ორი სიძართლე: მიწიერი, რომელსაც ადამიანის ჩვეულებრივი ცნობიერება ხედავს და - ზეციური, რომელსაც მხოლოდ ზეცნობიერება წვდება. აგიოგრაფიული თხზულება ამ ორი სიძართლის კონფლიქტზე მოკვითხრობს და მისი მთავარი გმირი - წმინდანი - გზის

მარჯვენებელია. ავტორიც და გმირიც ერთ მხარეს ათავსებენ მთელ დედამიწას, ხოლო მეორეზე - მხოლოდ და მხოლოდ თავიანთი სიყვარულის საგანს - უფალს. მწერალი წმინდანის ღვაწლის ჭეშმარიტ შინაარსს ღვთისა და ადამიანის მისტიურ დიალოგში ხედავს და სწორედ ამაზე აკეთებს აქცენტებს. თავისუფლებისა და სიყვარულის ცნებები ჰაგიოგრაფიაში ერთმანეთს მჭიდროდ ენასკვება. უდიდესი სიყვარულით ღვთისა და მოყვასისადმი ათავისუფლებს გმირს და ეს განაპირობებს მის საბედისწერო არჩევანს. გმირს შეეთავაზება ახალი სამყარო არა იმისთვის, რომ რეალობას გაექცეს, არამედ იმისთვის, რომ მორავიგოს მიწა და ცა და თავისი სიყვარული სრულყოფილი გახადოს. სიყვარული გამამთლიანებელი ძალაა ადამიანებისა ერთმანეთთან და ადამიანებისა - ღმერთთან.

ჰაგიოგრაფიული გმირი ისწრაფის სრულყოფილების, უსასრულობისა და მარადიულობისკენ, რაც იგივე საკუთარი თავის ძიებაა. „მას სწყურია მოიპოვოს საკუთარი თავი (ღმერთში, რათა მთლიანად დაეუფლოს მას და დატკბეს მისით“ (ფარულავა 2001: 120). ამისთვის ჯერ სრულიად უნდა უარყოს საკუთარი „ეგო“, რადგან იცის, რომ სიყვარულს ეგოიზში უპირისპირდება და კლავს. გზა სრული სიხარულისა და ბედნიერებისკენ თვითუარყოფაზე გადის და გმირები ცდილობენ დაძლიონ ეგოცენტრიზმი ღვთისა და მოყვასის მსახურებითა და მორჩილებით. საკუთარი თავის უარყოფა ჭეშმარიტი თავისუფლებაა და ნიშნავს ნებელობის ფლობასა და მართვას. ეს კი ყოველგვარი წარმატებისა და ნაყოფიერი საქმიანობის პირობაა. ჭეშმარიტი სიყვარული ყოველთვის განწყობილია იმაზე მეტის გასაკეთებლად, ვიდრე - აკეთებს ან შეუძლია, გააკეთოს. რაც უფრო ღრმაა მისი სიყვარული, მით მეტ სიმაღლეზეა და მით მეტად აქტიურია ღვაწლის გზაზე. წარმატების გზა კი უსასრულოა, რამეთუ სიყვარული თვით უსასრულო ღმერთია: „ღმერთი სიყვარული არს“. წმინდანთა მოქმედებისა და გმირობის სიდიადე მხოლოდ ადამიანების სიყვარულს ეფუძნება.

ჰაგიოგრაფიული გმირები ღვთაებრივი მოწყალების ქვეშ იმყოფებიან და იციან, რომ არაფერი მოაკლდებათ, მაგრამ ყველაზე დიადი, რაც კი შეიძლება მათ მადლით მოიხვეჭონ, ეს სიყვარულია. ჰაგიოგრაფიული გმირი ბრძენია, მისი ნათელი გონებაც კი სიყვარულით საზრდოობს. სრულყოფილების მოპოვების ღვაწლში

წმინდანებს სიყვარული ებოძებათ, ვითარცა ღვთაებრივი საჩუქარი, სიცოცხლის სურვილი და ამაღლოლად, უფრო ძლიერი, ვიდრე სიკვდილის შიში: „ადგა წმიდაი და ნეტარი შუშანიკ და თანა წარიტანა ეკანგელე თვისი და ტირილით ესრეთ იტყოდა: „უფალო, ღმერთო, შენ უწყი, ვითარმედ მე გულითად სიკუდილდ მივაღ!“ (ქქალბ 1963: 16).

წმინდანი თავისი ღვაწლის რთულსა და განსაცდელებით აღსავსე გზაზე აღწევს ყველაფერს, რასაც მიზნად ისახავს, თან ისე, რომ საღვთო მიჯნურობის გარდა არაფერს არის მიჯაჭვული. ყველას, ვისაც უყვარს, იცნობს ღმერთს, რადგან სიყვარული ღვთისგანაა. სიყვარული ყველა სათნოების დამაგვირგვინებელი, ერთადერთი უნარია, რომელიც გმირის თავისუფლებას რეალურ შინაარსს აძლევს, ამიტომ ნებისმიერი ქმედების მიზეზიცა და მიზანიც ესაა, გმირი ბუნებრივად ისწრაფის მისკენ და ასე მოიპოვებს სასუფეველის ნეტარებას: „ტანჯითა ღზინებაი მოვიპოვო“. გმირის სრულყოფილება სიყვარულის ძალაშია. სულის ერთადერთი ბუნებრივი მდგომარეობა სიყვარულია. სული მხოლოდ უსიყვარულობის მდგომარეობაშია დეგრადირებული და მაშინ ათას მანკიერებას იძენს, მათ შორის შიშსაც. მხოლოდ სიყვარული აბათილებს და გამოირიცხავს მას, მის გარეშე არაფერი არ იძვრის, არ ცოცხლობს!

გმირი უამრავ სიძნელეს გაივლის. ტკივილით მოიპოვებს საღვთო ტრფიალებას, გამოუღეველ საუნჯეს, (რომლის მფლობელიც მდიდარია, რადგან ცაში იუნჯებს). „სიყვარული ტკივილია, რადგან ვისაც არ სტკივა, არ უყვარს“. რაც მეტ მორჩილებას იწენს ჰაგიოგრაფიული გმირი, მით მეტ სიღრმესა და სიძლიერეს იძენს, რადგან მხოლოდ ტანჯვა მიახვედრებს. თუ რისი დაძლევა ძალუძს საკუთარ თავში. მაგრამ მიუხედავად ტანჯვა-ტკივილისა, სიყვარული ნეტარებასთან და სიხარულთან არის დაკავშირებული. ეგოიზმის დაძლევის გარკვეულ ეტაპზე ტანჯვას სრულიად ჩაანაცვლებს სიყვარულის სიხარული, როცა წმინდანს შეუძლია თავი გასწიროს. სიყვარულს სიმშვიდე, სიხარული, ბედნიერება და სილადე მოაქვს მის გულში, აცოცხლებს, მშვიდსა და მიმტკეპელს ხდის მას. რაც უფრო დიდია სიყვარული, მით მეტია ნეტარებაც და სიხარულიც და მით ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება სირთულე-

სა და განსაცდელს. „ვითარ შევედ შინა, კიხილე ხატი მისი დაბ-
ძარული და განსივებული და აღუტევე ხმაი და ვტიროდე, ზოლო
წმიდამან შუშანიკ მრქუა მე: ნუ სტირ ჩემთვის, რამეთუ დასაბამ
სიხარულისა იქნა ჩემთვის ღამეი ესე“ (ქქალძ 1963: 18).

ჰაგიოგრაფიული გმირი ფერნაცვალი, მეორედ შობილი ახა-
ლი ადამიანია. იგი ყოველდღიურად, ყოველ წუთს იცვლის ფერს.
გრძნობა მის სულს განაახლებს, უკეთესსა და ღამაზს ხდის. გმი-
რისთვის სიკვდილის საიდუმლო იგივე თავისუფლების, მარადიული
სიყვარულის საიდუმლოა, რაც უპირისპირდება მონობას, შიშის
გამო ვილაცის ან რაღაც მაიძულებელი ძალის მონობას. ის არის
პიროვნება, რომლისთვისაც არ არის მთავარი, რას იტყვიან, რო-
გორ შეაფასებენ მის საქციელს სხვები, უმრავლესობის აზრის
გავლენას ქვეშ არ არის მოქცეული, არამედ განმსჯელი და და-
ფიქრებულია. ჩვეულებრივი ადამიანები ეთანხმებიან საზოგადოებაში
მიღებულ კონვენციებს, ნორმებს და მას ემორჩილებიან მაშინაც
კი, როცა დამორჩილებას ან დაუმორჩილებლობას არანაირი შედე-
გი არ მოჰყვება, ან სულაც ბოროტებას ამრავლებს. გულის თვა-
ლით ბრძანი და ყრუნი შეჰკუებიან ერთხელ და სამუდამოდ დაწე-
სებულ კანონებს, არ ეეჭვებათ მათი მართებულობა. საზოგადოების
დიდი ნაწილი ასე აზროვნებს, გულქვა მორალისტები მრავლად
არიან.

ჰაგიოგრაფიული გმირი კანონებს არ აღიქვამს როგორც
ბრძანებებს, რომელთაც უსიტყვოდ უნდა დაემორჩილო. მას აქვს
საკუთარი შინაგანი მორალი და შეხედულებები სწორი თუ არას-
წორი საქციელის შესახებ. მისი ქცევის, აზროვნების საფუძველი
წმიდა სიყვარულია, თავისუფალი ყოველგვარი სტერეოტიპისა და
კლიშესგან. მან იცის, რომ ღვთის ნების მიდევნება განუსჯელობას
როდი გულისხმობს, არამედ სამართლიანობის, ღვთაებრივი სიბ-
რძნის ღრმა წვდომას, რაც მწვდომელს ყოველ ღვთაებრივ განჩი-
ნებაში კაცისადმი დიდ სიყვარულს, ზრუნვას აგრძნობინებს და მას
საფუძვლად ქრისტესმიერი სიყვარული უდევს. ის უკვე რჯულის
კანონთა მონობის ნაცვლად მადლისა და სიყვარულის სამოსელშია.
ის ათბობს და იფარავს ყინვის, სიცივისა და სიცხისაგან. ეს უკვე
იძულების გარეშე არსებული მორჩილებაა. როდესაც ადამიანი კა-
ნონისა და სასჯელის, ან ნებისმიერი მაიძულებელი ფაქტორის ში-

შით მოქმედებს, ის არ შეიძლება იყოს თავისუფალი. ადამიანს ასეთი მორალით აქვს მონის ფსიქოლოგია. ამის შესახებ წმ. მარკოზ მონაზონი (განმორებული) წერს: ვინც ძალას ეძიებს, რათა მას სცეს თავყვანი, მასში მონური სულია. ძალისადმი მორჩილება მონის საქმეა. თავისუფლება სიმართლის თავყვანისცემაა. ძალას გინდა თავყვანი სცე და დაუხარო თავი? - მაშინ მონა ხარ, ადამიანო, თუმცა თავი თავისუფალი გგონია. მონა ძალას ემორჩილება, თავისუფალი ადამიანი კი - სიმართლეს. ვერ მოითხოვს მონა თავისუფლებას როგორც ჯილდოს, არამედ იგი როგორც ვალდებულების შემსრულებელი, მოსაწონი ხდება ბატონისთვის და ამ თავისუფლებას მისგან როგორც მადლს, ისე მოელის. კანონი არის სულისთვის თავს მოხვეული იძულება, ზოლო სიყვარული ბუნებრივი და შინაგანი სიკეთეა. სადაც ღმერთია, ყველგან თავისუფლებაა და პირიქით, სადაც თავისუფლებაა, იქ ღმერთია. წმინდანს აკვალიანებს არა შიში კანონის წინაშე, არამედ სიყვარული და თავდადება. „სიყვარული ათავისუფლებს მათ, რადგან მხოლოდ მას ძალუძს გათავისუფლება. მათი სული „თავდასხნილია“ ადამიანთა მიერ მოგროვილი სტერეოტიპებისგან, უსულგულო კანონებისა და მათი ტყვეობისაგან.

ჰაგიოგრაფიული გმირები იმყოფებიან მორალური განვითარების უმაღლეს სტადიაზე, როცა ადამიანებს აქვთ უნივერსალური ეთიკური პრინციპები, რომლებიც დაფუძნებულია შინაგან ასევე უნივერსალურ სტანდარტებზე. მხოლოდ უმაღლეს ზნეობრივ-მორალურ საფეხურზე მყოფი პიროვნებაა უსაზღვროდ თავისუფალი. სიყვარული ღვთისგან მონიჭებული ერთ-ერთი უმთავრესი მადლია და მხოლოდ თავისუფალ ადამიანს შეუძლია მიიღოს, მონას სიყვარულის უნარი არ გააჩნია. თვითნებობა ამპარტავნებითაა გამოწვეული, ზოლო სიყვარულს კი საფუძვლად ჰუძნის უღვეს.

ნებელობის უმაღლესი თავისუფლება სიკვდილის შიშის დაძლევაა. ჰაგიოგრაფიული გმირი ამაღლებულია ყოველგვარ და უპირველესად, სიკვდილის შიშზე. იგი სიკვდილის მძლეველი, მასთან მორიგებული, აბსოლუტურად მამაცი, უშიშარი, აღტაცებული, აღფრთოვანებული და უკიდევანოდ თავისუფალია. ის რჩეულია, რადგან „ციური გულის დუდილის“ საკუთარ თავში აღმოჩენას კონკრეტული პიროვნებისაგან განსაკუთრებული სულიერება სჭირ-

დება. ჭეშმარიტმა სიყვარულმა არ იცის შიში და დაბრკოლება. გმირი ძლიერია და შეუძლია მსხვერპლად შეეწიროს ჭეშმარიტ ღირებულებებს: აზრის და სიმაღლისათვის მხოლოდ გაჟეკიც კედლისა / ვაჟა-ფშაველას/.

მარხვა და ასკეზი არ არის მიზანმიზანი, ის მხოლოდ საშუალებაა სასუფეველის ნეტარების მოსაპოვებლად. გმირი ლოცვით მოიხვეჭს უმაღლეს ადამიანურ უნარებს. ლოცვის დროს მის სულს სანეტარო თრობისმაგვარი ტკბობა ეუფლება, რადგან მის სიყვარულს არ ამძიმებს არავითარი ქვედამზიდველი ინსტინქტი.

ბიზანტიურსა და ქართულ პაგიოგრაფიაში სიკვდილ-სიცოცხლის, სიყვარულისა და თავისუფლების ცნებები ურთიერთგადანასკეულია. გმირი აბსოლუტურად მართავს თავის ნებელობას, ითმენს ხორციელ მიუსაფრობას, ადამიანებთან ურთიერთობის ბუნებრივ მოთხოვნილებას, მიუტევებს თავის შეურაცხყოფელებს და ამ დეაწლში უახლოვდება ზღვარს, რითაც უსაზღვრო სიყვარულს მოიპოვებს, რომლის წინაშე უძლურია ყოველგვარი საშინელება და სიკვდილის წყევლიადი“. მათთვის სიყვარული სულის ბუნებრივი მდგომარეობაა, ხოლო ვნებასა და ცოდვას ებრძვის, ვითარცა სიყვარულის დამთრგუნველსა და მტერს.

პაგიოგრაფიული ღრე-სივრცული მოდელები

პაგიოგრაფები ხატავენ ისეთი ადამიანების პორტრეტებს, რომლებიც დამტევნელობისამებრ მიემსგავსნენ შემოქმედს, მოახერხეს დაკარგული „ხატებისა“ და „მსგავსების“ აღდგენა საკუთარ თავში, თვითსრულყოფა, მადლის მოპოვება და მისი შენარჩუნება. ასკეტიკა ქმნის მშვენიერ ადამიანს, სხივმოილ, შექმფინარ პირველყოფილ სილამაზეს, შესაქმნის ჟამს რომ ამკობდა ღვთის ხატად შექმნილს. ადამიანში ქრება ყოველივე უსახური და გამოუკეთელი და იგი იქცევა თავისივე თავის მხატვრულ პორტრეტად, იდეალურ პორტრეტად, რომელიც ასე ცოცხალი მასალისაგან გამოძერწა ხელოვანთა შორის უმაღლესმა ხელოვანმა. შინაგანი სინათლე ზილულად აღიქმება /პაველ ფლორენსკი/.

ჰაგიოგრაფთა წინაშე დიდი ამოცანა დგას. მათ გმირის სათნოებისა და მისი საღვთო სიყვარულის ძალა უნდა აჩვენონ. ისინი ამ საქმეს უდიდესი პასუხისმგებლობით ეკიდებიან, ღვაწლის გზაზე წმინდანების თანამგზავრები არიან და უნდა ვივარაუდოთ, რომ არანაკლები სულიერი ძალმოსილებით გამორჩეულნი, რამეთუ მხოლოდ მსგავსს ძალუძს მსგავსის შემეცნება. ჰაგიოგრაფი მწერალი აღწერს, როგორ ინარჩუნებს გმირი მღვიძარ მდგომარეობას და როგორ ცდილობს მოპოვებული სიყვარულით დაიხსნას სული, ხოლო თავისი სიცოცხლე - მიღევადი დროის სტრესის, რუტინისა და მონოტონურობისგან. მთელი სასულიერო მწერლობა იმ აზრითაა შთაგონებული, რომ ღვთის მადლითა და სულიწმინდის შთაგონებით იქმნება და ავტორი მხოლოდ უბრალო შემსრულებელია უფლის ნებისა. ძეგლებში ავტორი თითქოს უბოდიშებს მკითხველს კადნიერებისათვის, რომ გაბედა და ხელი ძნელ საქმეს მოჰკიდა, ამჟღავნებს განსაკუთრებულ მწერლურ პასუხისმგებლობას, უფლისაგან და მართლმორწმუნე ერისგან ითხოვს შენდობას და ლოცვებში მოხსენიებას; აღვწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა შემოკრებული მარტვილობად წმიდისა მოწამისად“ (ქალმ 1963 : 47-48). მკითხველ-მსმენელთა შესაგონებლად, მსგავსად იოვანე საბანისძისა, „კონსტანტი-კახის მარტვილობის“ ავტორიც გამოხატავს თავმდაბლობასა და წმინდანის წამების აღწერის მოკრძალებულ სურვილს: „ამისვე მიზეზისათვის მეცა არაღირსმან ვინებე მიბაძვად პირველთა მათ და აღვწერე ცხოვრებად და წამებად წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა კონსტანტისი“ (ქალმ 1963:165).

ჰაგიოგრაფიული გმირი ყოველ ქმნილებაში შემოქმედის ნაკვალევს, მის სიბრძნესა და აბსოლუტურ გონს ჭვრეტს. ბუნებაში ყველაფერი ინდივიდუალური და განუმეორებელია, მაგრამ ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული და ურთიერთგანპირობებული. ყოველი არსი შემოქმედს ამხელს და აქებს. „აბოს წამების“ ავტორი უფლის საიდუმლო ინიციალებსა და მის დიდებას ხედავს 16 სხვადასხვა საგანში: კარ, გზა, ტარიგ, მწყემს, ლოდ საკიდურ, მარგალიტ, მარილ, ყვავილ, ანგელოზ, კაც, ღმერთ, ნათელ, ქვეყანა, მზე, მატლსა და მღოვჯის მარცვალშიც კი. ამ ჩამონათვალში ჩანს ასევე ის, რით ემსგავსა აბო - ადამიანი - ღმერთს, ჩანს საგნების, ადამიანისა და ღვთის სამყაროს ურთიერთგანპირობებულობა

და ურთიერთ წილმქონეობა. ყველაფერი ერთმანეთს იზიდავს და იმსგავსებს. თვით ისეთი საგნებიც კი, რომლებსაც ერთი შეხედვით არაფერი საერთო აქვთ ერთმანეთთან.

გმირს ყოველი ქმნილებიდან უფალი შეკლიძის და ისიც მზადაა ნებისმიერი არსი მეტაფორად და სიმბოლოდ, ყველა და ყველაფერი მისადმი მზრუნველობისა და მფარველობის ნიშნად აღიქვას. იგი დარწმუნებულია, რომ ცოდვილი კაცობრიობისთვის საგნის ჭეშმარიტი არსი მატერიის მძიმე ფარდით არის დაფარული და მხოლოდ სუსტად არეკლილი მასში. გმირი ცდილობს ამოხსნას მათი საიდუმლო, იხილოს, რა არის ფარდის მიღმა და შეიცნოს იგი, რამეთუ შეცნობა იგივეა, რაც ხილვა; სახელის დარქმევა იგივეა, რაც მისი დასაკუთრება და ფლობა, ზეციური სილამაზისა და ნეტარების წინასწარ დაგეგმვნება და საბოლოოდ კი მასთან შერწყმა. ადამიანს შემოქმედის სიყვარული და შეცნობა მხოლოდ მისი ქმნილების სილამაზის ტკბობით ძალუძს და ამისთვის სხვა გზა არ არსებობს. ჰაგიოგრაფისთვისაც და გმირისთვისაც ღვთის ყოველი ქმნილება მათთვის დაწერილი სახარებაა. მხოლოდ მიწიერი ხატები დებენ ხიდებს ცასა და მიწას შორის. ყველაფერი, რაც მათ ახარებთ, ღვთისგან მათთვის სიყვარულით მოძღვნილი საჩუქარია. სამყაროში არსებული ყველა ურთიერთობა, კანონზომიერება და ყოველი ფიზიკური მოვლენა იმართება ერთი უნივერსალური სიყვარულის კანონით.

ჰაგიოგრაფიულ გმირს არ სურს ღიძება და ტაში, ცრუპატივის მოპოვება მისი მიზანი არ არის. გრიგოლმა ეპისკოპოსად კურთხევაზე იმისთვის განაცხადა უარი, რომ იხილა თავისი თავი ხორციელ ღიძებაში: „აწ პატივსა ვხედავ და პატიჟისაგან მეშინის“. ჰაგიოგრაფიული გმირი განმარტოებას ეძიებს, რათა ყოველგვარი ყურადღებისგან თავი დაიკვას, მაგრამ მისი სახელი მაინც „განითქვა ყოველსა ქვეყანასა“. ერთადერთი, რისი აღსრულებაც ვერ შეძლო, ეს ხალხისგან დამალვის სურვილი იყო. გრიგოლ ხანძთელი ზეციურ პატივს ეძიებდა და სურდა, მხოლოდ ღმერთს სცნობოდა, რადგან კაცთაგან ღიძებას ჭეშმარიტი ყოფიერებისთვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. გმირი სიკეთით აღვსებულია, რადგან ღმერთი მხოლოდ სიკეთეს სცნობს, ხოლო ბოროტს არა:

„მე არასოდეს არ გიცნობდით თქვენ, გამშორდით, ურჯულოების მოქმედნო“ (მათე. 7, 23).

ქართული ჰაგიოგრაფიის გმირები შუშანიკი, აბო, გრიგოლი, იოანე და ექვთიმე ათონელები წიგნთან და შეშეცნებასთან ასოცირდებიან. მათი სწრაფვა ჭეშმარიტების შეცნობისკენ სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთში სიყვარულით გაერთიანება, მისი ბაძვა. ბაძვის იდეა მომდინარეობს ანთროპოლოგიის განმსაზღვრელი უმთავრესი ბიბლიური მუხლიდან: „ადამიანი შექმნილია ზატად და მსგავსად ღვთისა“. საბედისწერო თავისუფალი არჩევანის უფლება მას მიეცა ნების გამოსაცდელად, რადგან არ არის სათნოება ის, რაც იძულებით კეთდება. ამავე არჩევანითა და სიყვარულით მოიპოვებს იგი „მსგავსებას“. „ზატება“ გულისხმობს ბუნებისაგან მონიჭებულ მშვენიერებას, ხოლო „მსგავსება“ ნებაყოფილობით სიკეთეს, რომელიც ღვაწლით არის მოსაპოვებელი, თუმცა წმ. გრიგოლ ნოსელი არ მიჯნავს „ზატებასა“ და „მსგავსებას“, არ განასხვავებს მათ.

ქრისტიანობა არის ბაძვა ღვთაებრივი ბუნებისა. ზიარება ღმერთთან წილმქონეობის გზაა. ჰაგიოგრაფიული გმირი მიემსგავსება სიყვარულისთვის წამებულ იესოს იმ რწმენით, რომ თავისი სული მხოლოდ სარკეა, რომელიც თავისთავად არაფერია, სანამ მასში ღვთის ანარეკლი არ აისახება, თვითონ მხოლოდ მიწა და თიხაა, რომელსაც ღვთის ზატება ასულიერებს. ის კარგად ხედავს ადამიანის მატერიალურ არსში და პირველ რიგში, საკუთარ თავში ამ ქაოსს, არაფრობას, აწუხებს სიცარიელის, შლისა და ღპობის სევდა. და ეს არის მისი განსაცვიფრებელი თვინიერების საფუძველი და საიდუმლო.

ბაძვა-ზიარების პრინციპი ჩანასახოვანი ფორმით ანტიკურ ფილოსოფიაში, კერძოდ, პლატონის ნააზრევშიც არსებობდა: უპიროვნო იდეას - ნიმუშს - საგნები „ბაძვენ“. ქრისტიანულ თეოლოგიაში უპიროვნო იდეის ადგილზე განკაცებული ღმერთია, რომლის პიროვნულობის გარეშე ადამიანის ცოდვით დაცემული ბუნებისათვის შეუძლებელია ღვთაებრივი ბუნების ჭეშმარიტი „ბაძვა“.

არეოპაგიტული მოძღვრებით, უხილავი, არამატერიალური, სულიერი სამყარო ვიდრე ღმერთამდე განფენილია იერარქიულად, „იაკობის კიბის“ მსგავსად, სადაც ყოველი ქვედა საფეხური ბაძავს

ზედას და ასე სრულყოფს თავისთავს. „ყოველი იერარქიის მიზანია ღმერთის მიმსგავსებულ ღვთის სახოვნებასთან წინსწრაფულად შეერთება. ყოველი იერარქიული მოღვაწეობა გულისხმობს, ერთი მხრივ, წმიდა ზიარებას, მეორე მხრივ, შეურეველი სიწმიდის, ღვთიური ნათლისა და სრულყოფილი მეცნიერების გადაცემას“. „უზემოესი იერარქიის არსებები უქვემოესთ ზეაიზიდავენ და ძალუმაღ მიიმსგავსებენ, რათა სრულყონ. უქვემოესნი შეძლებისდაგვარად ემსგავსებიან მათ“ (საღვთისმეტყველო კრებული 1991:233). პავლე მოციქული ამბობს: „მობაძვ ჩემდა იქმნენით, ვითარცა მე ქრისტესა“ (I კორ. 11, 1).

ბიზანტიურის მსგავსად, ქართულ აგიოგრაფიაშიც ყურადღებას იქცევს ფაქტი, რომ მთავარ პერსონაჟს - წმინდანს მოწაფენი „ბაძავენ“, წმინდანი კი - თავის მხრივ, მაცხოვარს. იქმნება პერსონაჟთა თავისებური იერარქია: „და ემსგავსებოდა მოძღუარსა კეთილსა, ვითარცა მოძღუარი მათი ემსგავსებოდა ქრისტესა, რომელიცა იტყვს: კმა არს მოწაფისა მის, იყოს თუ ვითარცა მოძღუარი თვისი (მათე 10,25) /„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“/ (ბქაღმ 1963:260).

აგიოგრაფიული თხზულების გმირი მოწოდებულია იყოს ზიარი ღვთაებრივი ბუნებისა, რამდენადაც ეს „დასატევენელია“ კაცობრივი ბუნებისათვის, ითვისებს სულიწმიდის მადლს. „განღმრთობა არს ღმრთისა მიმართი რაოდენ დასატევენელ არს მსგავსებად და ერთობად“ (დიონისე არეოპაგელი). საეკლესიო იერარქიაც „ბაძავს“ ზეციურ იერარქიას, ეკლესია „ბაძავს“ ცათა სფეროებს და ა. შ. „ბაძვა“ სრულყოფილების მოპოვების ერთ-ერთი გზაა. ქართულ აგიოგრაფიაში იგი ხშირად მოიხსენიება „საღმრთო შურად“ - მოშურნეობად, რაც ნიშნავს შეუწელებელ სწრაფვას ღმერთთან ერთობისათვის: 1. „წმიდამან და ნეტარმან ჰაბო, ვითარცა იხილა კაცთა მის ადგილისამთა გარდამეტებული ღმერთის მოყვარებად და ლოცვა ყოვლისა მის ერისად, დაუცადებელი შური საღმრთოდ აღიღო, რამეთუ მოიწსენა მან სიტყუად იგი წმიდისა მოციქულისად, ვითარმედ: „კეთილ არს ბაძვად კეთილისად მარადის“ (გალატ. 4, 18)/„აბოს წამება“/(ბქაღმ 1963: 9,66); 2. „...სადიდებლად წმიდათა მოწამეთა და აღსაბაძველად, რომელთა იგი შური საღმრთოდ აქუნდეს“/„კონსტანტი კახის მარტვილობა“/(ბქაღმ

1963:115); 3. „რამთა ხედვითა და სმენითა სათნოებათა მათთადთა შურად და ბაძვად ღირსებისა მათისა აღვიძრვლით“ („გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“) (ქალბ 1963: 107); 4. „...ჰნატრიდეს გულს მოდგინებასა მისსა და ძალისაებრ ბაძვად მისსა აღიძრვიდეს“ („გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“) (ქალბ 1963 :118).

მწერალი ბაძავს მოციქულთ, რომლებმაც აღწერეს ქრისტეს ცხოვრება: „ამის მიზეზისათვის მეცა არაღირსმან ვინებე მიბაძვად პირველთა მათ და აღვსწერე ცხოვრება“ („კონსტანტი კახის მარტვილობა“ (ქალბ 1963: 165). ქრისტიანული ანთროპოლოგიის განმსაზღვრელი მთავარი ბიბლიური თეზა, რომ ადამიანი შექმნილია „ხატად და მსგავსად“ ღვთისა, „გობრონის მარტვილობაში ასეა ფორმულირებული: „აგებულებად თვსი ვერ ესწავა უმაღლესთა მათ ნათესავთა და მსგავსებად მთავრობისა თვსისად ვერ გულისჴმა-ეყო, რომლითა ხატი შემოქმედისა ღმრთისად შეურაცხევეს“ („გობრონის მარტვილობა“) (ქალბ 1963 :173).

ბაძვა-ზიარების იდეასთან მჭიდრო კავშირშია „ღვთის შვილობის“ (მამობრიობის) იდეა. ღიონისე არეოპაგელი გვასწავლის, რომ ღვთისმეტყველება „ღმერთებად“ სახელდებს უწმიდეს და უძეტესად ღვთისმოყვარე კაცებს, თუმცა ღმერთმთავრობისეული იღუმალება ყველაფრისაგან ზეარსულად განკერძოებულია, ზედაფუძნებულია და სინამდვილეში სრულიად შეუძლებელი ჩანს არსებულთაგან ვინმეს მისი „მსგავსი“ ეწოდოს. მიუხედავად ამისა, რაც კი რამ გონისმიერია და ცნობიერი, ძალისამებრ, მთელი არსებით ესწრაფვის მასთან ერთობას, წვდომის უნარის შესაბამისად, ღვთიური გამობრწყინებისაკენ დაუცხრომლად ზეაიზიდება და შეიძლება ითქვას, ღირსი ხდება ღვთის მსგავსებისა და „ღმერთად“ სახელდებისა (ქალბ 1963: 253).

ქრისტე ასწავლიდა ხალხს, რომ ღმერთი არის მათი მშობლიური მამა, ცოცხალი და ყოვლისმოყვარე, ღმერთი - სიყვარულია. მას მამობრივი სიყვარულით უყვარვართ და არა მონებისადმი მონარქისეული სიყვარულით; ღვთის, როგორც მოყვარული მამის გაგება, ქრისტეს მოძღვრების ერთ-ერთი უდიადესი პუნქტია. საუფლო ლოცვაში ასე მიმართავენ მას: „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა“... ის მოძღვრავდა მოწაფეებს, რომ მისულიყვნენ ღმერთთან ისე, როგორც შვილები მიდიან მოსიყვარულე, ბრძენ და

მიმტკეველ მამასთან. მან თავის მიმღევრებს მისცა ხელმწიფება „ღვთის შვილობისა“ (იოანე, 1,12). ჭეშმარიტი „ღვთის ძე“ თვით მაცხოვარია. ახალი აღთქმიდან ციტატა „ღვთის შვილობის“ იდეის შესახებ მოყვანილი აქვს გიორგი მერჩულეს: „ჰპოვეს კაცთა თავისუფლება, ვითარცა თქუა პავლე: აზნაურებითა მით, რომლითა ქრისტემან ჩუენ გაგვააზნაურნა და სადა სული უფლისაჲ, მუნ აზნაურებაჲ“ (გალატ. 5, 1; კორ. 3, 17); მოეცა მათ ჭელმწიფებაჲ „შვილ ღმრთისა ყოფად“ (1 იოანე 3, 2).

გრიგოლის ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ „ღმრთის შვილობის“, იდეა უკავშირდება ქრისტიანული თავისუფლების პრინციპსაც, რომელიც გამოვლენილია ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში. ეს იდეა იკითხება „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“: „ვინამთგან არღარა მონებრ იმიშვოდის მოშიში იგი და არცა ვითარცა მიზღური სასყიდლისათვის შურებოდის, არამედ ვითარცა შვილი სასურველი და საყუარელი მამისაჲ მესამესა მას სისრულისა ხარისხსა სრულ იყოს, ილარიონი არის „ჭეშმარიტი შვილი ზეცათა მამისა“ (ქქალბ 1963:11). ღვთიური ხატების სრულყოფილ ნუშუმს წმ.წერილი უწოდებს „ძე ღვთისას“ (ებრ.1,2; კოლ.1,15). აღამიანი არის ამ შეუღარებელი ნიშუმის ასლი, მაგრამ უეჭველია მათი კავშირი. ამიტომაც აღამიანს მიენიჭა „ღვთის შვილის“ (ლუკ.3,38), ღვთის ხატებისა და დიდების (1კორ.11,3) წოდება.

პაგიოგრაფიული გმირი მშვიდი და გაწონასწორებულია, რადგან სამყაროს ცენტრად ღმერთს მიიჩნევს და არა საკუთარ თავს, მაგრამ ძეგლებში გმირები ხშირად მნათობებად მოიხსენიებიან, რადგან ისინი, როგორც მნათობები, წუთითაც არ ამჟღავნებენ ღვთის ნებისაგან განდგომის მიდრეკილებას. ირაველი უღიადესი სამყაროსეული წესრიგი - კოსმოსი - ბერული მორჩილების ფორმა, ციკლური მოძრაობა ღვთის მორჩილების სახე და ხატია. კოსმოსი მომდინარეობს აბსოლუტურად ტრანსცენდენტული, ზედროული, არა მარტო მატერიალურ საზღვრებზე, არამედ თვით იდეალური იერარქიებზე ამაღლებული პიროვნული ღმერთისაგან. კოსმოსის წრიული სვლა სრულ შესაბამისობაშია ლიტურგიული დროის ციკლობასთან. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ნათქვამია, რომ წმიდანნი „ბრწყინვიდეს, ვითარცა მთიებნი ზეცისა სამყაროსა, ზილულსა ამას განქარვებადსა მზისა ქვეშე“ (ქქალბ

1963: 249). ვითარცა მთიებნი ბრწყინვიდენ პირსა ყოვლისა სოფლისასა ბაძვად საღმრთოდ მოქალაქობისა გულსა ყოველთა მოწაფეთასა“ (ძქალძ 1963: 320).

ზესთასოფელი პარმონიისა და წესრიგის, სრულქმნილი სილამაზის ასპარეზია, სადაც სიყვარული და ურთიერთმორჩილება, ურთიერთის სრული, მარადიული თანხმობა და უსიტყვო მოფერებაა. წუთისოფელი კი არასრულყოფილია, რადგან იგი ურთიერთქიშპის, ამბოხისა და ქაოსის, საყოველთაო არეულობის ადგილი, უწესრიგობისა და უსიყვარულობის, გაღიზიანებული, აღელვებული კაცობრიობის საცხოვრებელია. აბო, რომელიც ქალაქ ტფილისში იმყოფებოდა, სულიერად უდაბნოში, ბრძოლის ველზე იყო და „ვითარცა უდაბნოსა ზედა ეწყვებოდა მტერსა მას ეშმაკსა“. ქართულ ჰაგიოგრაფიაში სიტყვა „უდაბნო“ გამოხატავს გამოცდის ადგილს, სადაც ვლინდება სულის სიძლიერეც და სისუსტეც.

ჰაგიოგრაფიული გმირი ჰგავს უცხო ქვეყანაში მოხეტიალე მწირს, რომელიც იძულებულია დროებით მოითმინოს მარტოობა, სანამ ნამდვილ სამშობლოში, ზეციურ იერუსალიმში შებიჯების უფლებას მოიპოვებს. წმ. აბო ამბობს: მწირობისა ჩემისა ზეთი არა ვიცხო“. მან წუთისოფელი დიდი დარდის გარეშე დატოვა, რადგან მარადიული, თავისუფალი, წარუვალი სამეფოს, სასუფეველის ზილვის სიხარული ელოდა. მიწიერი ქალაქები განქარდება, დაირღვევა, ხოლო ღვთისგან შენებული კი საუკუნოდ ჰგებებს.

წმ. შუმანიკისთვის სიკვდილი დამარცხებულია და იგი მხოლოდ საუკუნო სიცოცხლის დასაწყისად არის აღქმული: „დასაბამ სიხარულისა იქმნა ჩემდა ღამეი ესე“. ის დაუცხრომლად ესწრაფვის ქრისტესთან შეხვედრის სიხარულს, რადგან მთელი ცხოვრება და განსაკუთრებით კი ბოლო ექვსი წელიწადი მხოლოდ მასთან განმარტოვდა, ყველაფერი, რაც მის მარტოობას ზელს უშლიდა, დატოვა, მისი სიყვარულით იცხოვრა. ის იყო მისი უსასრულო მონატრების მიზეზი, მისი სულის დიადი ოცნება, ბავშვობიდან ზეცნობიერში დავანებული მისი იდუმალი სასიძო, ამიტომ ციხე და მცირე სენაკი სიდიდით ზეცის ტოლია და სიხარულის, ბედნიერების ადგილია. პიტიახშის მორთული სასახლე განქარვებული მატერიალური სიმდიდრის, სამკაულებისა და ძვირფასი ნივთების,

ცრუ სილამაზის განსახიერებაა, რომელსაც აღემატა შუშანიკი და ახალი ცისა და ახალი დედამიწის მოქალაქეობა მიიღო.

წმინდანი კონკრეტულ, ისტორიულ დროსა და სივრცეს, გარემოს განჭვრეტს ზესთასოფლის ფონზე, ახდენს სივრცის ემპირიული ზომების აბსტრაგირებას და აღიქვამს მათ სიმბოლურად. მის მზერაში შემოჭრილია სხვა სინათლე, რომელიც მხოლოდ იმ მოვლენას, იმ ჟამსა და დროს, იმ ადგილს, სივრცის იმ მახასიათებელს ხედავს, რომელსაც სულისთვის სარგებლობა მოაქვს და სიკეთით მნიშვნელობს. მის ცნობიერებაში იდეალური და რეალური ერთმანეთს კვეთს. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“, რომელიც სამცხე-ჯავახეთში სამონასტრო მშენებლობას ასახავს, აღწერილია ზღვა, რომელიც იქ საერთოდ არ არსებობს. აგიოგრაფის მიერ აღწერილი ბუნება არის არა გარე რეალობის, არამედ გმირის სულიერი რეალობის ადექვატური. გეოგრაფიული ობიექტი ქცეულია სამყაროს მოდელად, მიკროსამყაროდ, რომელიც თავისუფალად ეტევა მის გულში. მადლის მოფენის განსაკუთრებული საუფლოს, სივრცის კეთილი ნაწილის სიდიდე არ იზომება ემპირიული სიგრძე-სიგანით. ის შეიძლება მთელი სახელმწიფოც იყოს და წმინდანის პატარა სავანეც, ან ერთი ეკლესიაც და სამონასტრო კომპლექსიც, რადგან სიდიდე-სიძვირის მიუხედავად, ღვთის დიდებისთვის არის განჩინებული, ამიტომ ღირებულებით მთელ სამყაროს უდრის. მისი იდეური საზღვრები თითქმის მთელ კაცობრიობას სწვდება, მისი მახასიათებელია აბსოლუტური წესრიგი და სულიერება, რომლის მკვიდრთა ურთიერთობებს აწესრიგებს უმაღლესი ქრისტიანული მორალი, სიბრძნე და შრომა. ის სიმშვიდისა და ჰარმონიის, მშვენიერების საუფლოა.

„შინა“ სივრცეს აუცილებლად აქვს წმიდათაწმიდა ცენტრი, სადაც მაცხოვარი, ღვთისმშობელი ან წმინდანია, ირგვლივ კი — ქრისტიანული სოციუმი. იქ სუფევს წესრიგი, რადგანაც „სადაც წესრიგი არ არის, იქ მშფოთვარებაა, მოწესრიგებული სიმშვიდეს პოულობს“, (ნეტარი ავგუსტინე „აღსარებანი“). წესრიგი უმაღლესი ღვთაებრივი განგებულების სახეა და ამიტომაც სიკეთეა. იგი არსებობს და იძვრის ერთი გონების ნიშუშისამებრ. ნებისმიერი კანონზომიერება არის სახე სასულიერო წესრიგისა.

წმიდა მამათა საგანე ადამიანური ღვაწლით მოწესრიგებული გარემოა. მაღალი ზნეობა მაღალი კულტურის დამკვიდრებას მოასწავებს, ამიტომ აქ მხეცი, გარეული ნადირიც შინა-ურდება. დავითსა და ლუკიანეს ზრდიან ირმები, ხოლო წმიდა შიოს კარაულებს მწყემსავს მგელი. მისი ენა ესმით მხეცებს, ისინი ემორჩილებიან წმინდანს: „ესრეთ ადიდებს ღმერთი მოშიშთა მისთა, რომელ მხეცნიცა ველურნი, ვითარცა მონანი, დაემორჩილონ“, ნათქვამია „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ (მქალპ 1964: 221). ჩანს სამოთხისეული ჰარმონია კაცისა და მხეცისა, იდეალური სივრცე - სახეა სამოთხისა, სადაც მშვიდობა, თანხმობა, მაღალი ზნეობა აღადგენს ღვთისგან თავიდანვე დაღვნილ ჰარმონიას, სადაც ბუნებაც ჰუმანიზებულია. ბიბლიური კონცეფციებით, სამოთხეში ცხოველები არ ერჩოდნენ, ემორჩილებოდნენ ადამს.

ბიზანტიურ-ქართულ ჰაგიოგრაფიულ პროზაში თავისებურად არის გააზრებული დროის ფაქტორი. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება ემპირიული დრო, რომელიც იზომება წამით, წუთით, საათით, წლებით, საუკუნეებით. . . და მარადისობა. ემპირიული დრო მარადისობის მუცლადყოფნის პერიოდად, მის „სახედ და ზატად“, არის ჩათვლილი. ჟამი ითვლება საგნებთან ერთად დაბადებულად, მას აქვს საწყისი, რაც გულისხმობს იმასაც, რომ ექნება დასასრულიც. ჟამის შემოქმედი მის გარეშე დგას და მასზე აღმატებულია. ემპირიულ დროს არ მივყავართ ღმერთამდე, თუ იგი სიკეთით, სიყვარულითა და სიბრძნით არ შინაარსდება.

ჰაგიოგრაფიული გმირი არ ცხოვრობს ემპირიული დროით, გონისმიერად ჩართულია ლიტურგიულ ციკლში ლიტურგიული ცნობიერებით. ნებისმიერ დღეს თავისი ფუნქცია და დანიშნულება აქვს მარადიულობასთან მისაახლებლად თანდათანობითი სულიერი ფერისცვალებით. „დღესასწაულზე წარსულის დღევანდლობას ვეზიარებით, უბრალოდ კი არ ვიხსენებთ, არამედ განვიცდით მას, როგორც დღევანდელ მოვლენას, წარსულიც და მომავალიც აწმყოდ იქცევა“ (რ. სირაძე). მონასტერში გატარებული ერთი წელი არსობრივად მეტია, ვიდრე ცოდვილთა სოფელში ამაოდ გატარებული ათასი წელი.

ჰაგიოგრაფები ინტერესს იჩენენ ქრონოლოგიისადმი მაშინ, როცა ამას წმინდანობის ფაქტის საჩვენებლად აქვს მნიშვნელობა.

ყველა დეტალი მოყოლილია მხოლოდ იმ მიზნით, რომ ფაქტის ზედროული მნიშვნელობა იყოს ნათელყოფილი. I. „წამებათა“ ჟანრის ძეგლებში, დასაწყისში ან ბოლოში ავტორი აფიქსირებს თხზულების შექმნის დროს, ან კიდევ გვაძლევს ეპოქის დახასიათებას, თუ რა დროში და ვისი მეფობის ჟამს მოღვაწეობდა და აღესრულა წმინდანი. „მუშანიკის წამებაში“ იაკობ ხუცესი გვაწვდის ეპოქის დახასიათებას: „იყო მერვესა წელსა სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსკენ პიტიახში, ძმ არმუშადი...“ (ქეალძე 1963: 11) ეპოქას ახასიათებს აგრეთვე იოვანე საბანისძე „აბო თბილელის წამებაში“. იგი გადმოსცემს ქართლის მთავრის, ნერსეს მოღვაწეობას, რომელთანაც დაკავშირებულია აბოს მარტვილობა: „რამეთუ იყო ჟამი ოდეს ერისმთავარი იგი ქართლისად, სახელით ნერსე, ძმ ადარნესე კურაპალატისა და ერისმთავრისად, მოწოდებულ იქმნა ქვეყანად ბაბილოვნისა მფლობელისა მისგან მის ჟამისა სარკინოზთაჲსა ამირა მუშნისა აბდილადსგან, რომელი იყო ქალაქსა მას დიდსა ბაღდადს, რომელიცა იგი მან აღაშენა“. ხშირ შემთხვევაში დაკონკრეტებულია მოქმედების ადგილიც. მწერალი რეალობას, მაგ.: პოლიტიკურ წყობას, ყოფა-ცხოვრებით პრობლემებს, სოციალურ სურათს არ ანიჭებს მნიშვნელობას, თუ მასში ზედროულსა და ზესივრცულს არ ჭერებტს. დროისა და სივრცის კავშირი ჩანს არა ნებისმიერ ტერიტორიაზე, არამედ ღვაწლით განწყობილ ადგილებში.

სასულიერო მწერლობა ესწრაფის, მაღალი სულიერი იდეალების დამკვიდრებით დაძლიოს ემპირიული დრო და სივრცე; დროებითსა და წარმავალში ცდილობს მარადიულობის კვალის დანახვას.

„პოლისური“ აზროვნება

ქართულმა ჰაგიოგრაფიულმა პროზამ ბიზანტიურისგან შეითვისა ე. წ. „პოლისური აზროვნება“. ანტიკური პოლისი წარმოადგენდა ქალაქ-სახელმწიფოს, რომელსაც დანარჩენი სამყაროსგან, ქაოსური და უზნეო „ბარბაროსობისაგან“ — აკროპოლისი (გალავანი) მიჯნავდა. შუა საუკუნეების ხელოვნებაში (არა მხოლოდ ბი-

ზანტიურში) პოლისის ამგვარი სტრუქტურა ზოგადად სამყაროს სიმბოლოდ იქცა. ბიზანტიურ მწერლობაში ანტიკური „პოლისი“ უკვე არ ნიშნავს აკროპოლისით შემოსაზღვრულ ქალაქ-სახელმწიფოს. იგი ქცეულა სასურველი წესრიგის მეტაფორად. პოლისი (ბერძნული ტერმინის ქართული შესატყვისია „ქალაქი“) აკროპოლისის „შიდა“ სივრცეა, მის მიღმა კი ქაოსური და მოუწესრიგებელი „გარეა“.

ვლტულობთ სივრცობრივი ორიენტაციის შემდეგ მთავარ სემანტებს: ღვთის სუფევის, ანუ მადლის მოფენის ადგილს პოლისს- (ქალაქს) და მის მიღმა არსებულ, ამგვარ მადლს მოკლებულ, ანუ, თუ ქართველი ჰაგიოგრაფების ენაზე ვიტყვი, „უქმ“, „ურწყულ“, „ბნელ“ უდაბნოს. სასულიერო მწერლობაში ზეციური ქალაქი, საღვთო მოქალაქობა, ცხოვრება და მოქალაქობა გავრცელებული ტერმინებია და უნდა გვესმოდეს მათი სიმბოლური მნიშვნელობა, რათა სწორად წავიკითხოთ ნაწარმოები.

ჰიპონიის ეპისკოპოსმა ნეტარმა ავგუსტინემ თავის „აღსარებანში“ გამოიყენა „ღვთის ქალაქი“ – ზესთასოფელი და „მიწის ქალაქი“ – ამა სოფელი, წუთისოფელი. „ღვთის მოქალაქობა“ სიყვარულითა და საკუთარი უღირსობის შეგნებითა შთაგონებული. უდაბნოს შეხიზნული ბერ-მონაზვნები გვევლინებიან, როგორც „უდაბნოს“ (ქაოსის) „ქალაქად“ (წესრიგად) მქცევნი. ამით ემსგავსებიან შემოქმედს, რომელიც ასევე ქაოსისაგან ქმნის კოსმოსს. ამ მხრივ თვალსაჩინოა წმ. კვიპრიანე კართაგენელის, სერაპიონ ანტიოქელის, კირილე იერუსალიმელის, იაკობ მართალის თხზულებანი. „მარტვილობა წმ. იუსტინესი და მისისა მეგობრებისა“ (თანამედროვე ქართულით არის გამოცემული). კირილე სკვითოპოლელის „საბა პალესტინელის (939-532) ცხოვრება“ ქართულად უთარგმნიათ არაუგვიანეს მე-8 საუკუნისა. ამ ძეგლის მსგავსება „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებასთან“ შენიშნული აქვთ კ. კეკელიძესა (კიშენი 1946: 143) და რ. სირაძეს (რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, 1987). „საბას ცხოვრებაში“ არაერთგზის გვხვდება ტერმინი „ქალაქ ყოფა“. „შეგვანდა მის მიერ ადგილისა მის უდაბნოსა „ქალაქ-ყოფაი“ (კიშენი 1946: 143). „ადგილი იგი ქალაქ-ყო“ (კიშენი 1946: 153). ამ მაგალითების მოყვანით რ. სირაძე ასკვნის, რომ „ქალაქ-ყოფაი“ ტერმინია. საბა პალესტინელი და გრიგოლ

ხანძოელიც „უდაბნოს ქალაქად მქცევნი“ არიან, რაც არ ნიშნავს იმას, რომ მათ ქალაქები გააშენეს. „უდაბნოს „ქალაქ-ყოფა“ – (ქალაქად ქცევა) უდაბნოში ქრისტიანიზების უმაღლესი ფორმის, სამონასტრო წესრიგის დამკვიდრებას ნიშნავს (სირაძე 1987: 150). საბაძ და გრიგოლიც მიჩნეულნი არიან ზეციური ქალაქის მოქალაქეებად, ზეციური წმინდა ბანაკის, წმინდა მწყობრის მკვიდრებად. ასეთივე აზრია სხვა ძეგლებშიც:

1 „პატიოსანო და საღმრთო კრებულო და მწყობრ-მდგომობით მომსგავსებულნო ზეცისა დასთანო“ /„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“/;

2. რამეთუ ყოვლითურთ მსგავს იქმნა ამათ წმიდათა მამათა, ყოვლად ბრწყინვალე და ზეცისა ჩინებისა ღირსი ყოვლად წმიდა მამა და მოძღუარი ნეტარ სერაპიონ /„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“/;

იოანე საბანისძისეულ განსახოვნებაში წარმოსახვითი „აკროპოლისის“ „შიდა“ სივრცეა აფხაზეთი, სად „არავინ ურწმუნოთაგანი მკვიდრად იპოვების საზღუართა მათთა, რამეთუ საზღუარ მათთა არს ზღუაი პონტოისა, სამკვიდრებელი ქრისტიანეთა“. მწერლისათვის ქართლი არის „შინას“ ნაწილი, მაგრამ მისი დასალიერი, განაპირა გოდოლი, „ყურე“. გეოგრაფიული მდებარეობა იმდენად არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ეს წარმოაჩენს ქართლის კულტურულ-აღმსარებლობით მისიას. იოანე საბანისძისათვის ქართლი არის კულტურული მსოფლიოს განაპირა რეგიონი, „ყურე ქუეყანისა“, რომლის იქით ხაზარეთია, რომელიც არ შედის კულტურულ მსოფლიოში, რადგან ხაზარნი არიან „კაც ველურ, საშინელ პირითა, მხეცის ბუნება, სისხლის მჭამელ, რომელთა სჯული არა აქუს, გარნა ღმერთი ზოლო შემოქმედი იციან“ (ძეგლები 1964: 58).

გიორგი მერჩულის მხატვრულ განსახოვნებაში ცენტრალური ქართლი მაღალ სულიერ იერარქიაში ჩართული სივრცეა: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაი ყოველი აღესრულების“, მის შიგნით ეშმაკი და ბოროტი ძალა „ვერ იკადრებდა დაცემად კაცთა წმიდათა ამათ ადგილთა“.

უდაბნო

ტერმინი „უდაბნო“ განიმარტება ასე: „გაუშენებელი, დაუსახლებელი, ოხერი, უმკვიდრო, უდაბნობა, უდაბურება; უშენობა“, ქაოსური და მოუწესრიგებელი, ურწყული, აკროპოლისის „გარეთ“ დარჩენილი სივრცე, რომელსაც არა აქვს სუბსტანცია. იგი დროებითი და განქარვებადია, როგორც ბოროტება. გარე-სენელი სულხან-საბასთევისაც სიბნელის სამეფოა: (შდრ. გარესენელის ბნელი). ეს სივრცის სულიერი იერარქიის დაბალი საფეხურია, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის ჩართული აღმსარებლობით კონტექსტში, რომელიც ჯერ კიდევ ითხოვს ღვაწლს, სჯას, რათა მიენიჭოს საზრისი, მასში გამოჩნდეს ადამიანის სულის კვალი. უდაბნო ანუ „გარე“ სივრცე.

ამ ფონზე განიხილება ეკლესიოლოგიური შინაარსი ტოპონიმისა „გარეჯა“. თუ რას ნიშნავს „გარე-ჯა“ და მისგან ნაწარმოები „სა-გარე-ჯო“, თვით „დავით გარეჯელის ცხოვრება“ გვიხსნის: „წმიდაი მამაი ჩუენი დავით წარვიდა ადგილთა უდაბნოთა და ურწყულთა სჯად თავისა თვისისა, რაითა წუთ ერთითა ჳირითა მოიპოვოს საუკუნოი იგი და წარუვალი შუება და განსვენება“. „ამისთვის აღირჩია აქა სჯა გარეგან უდაბნოთა შინა. ამისთვის ეწოდების უდაბნოსა მას გარეჯა“ (ძქალძ 1964: 151). მკვლევარი რ. სირაძე შენიშნავს, რომ სჯა ნიშნავს არა „განსჯას“ და მსჯელობას, არამედ „დასჯას“, ბერულ თვითგვემას, რომელიც ხდება „გარეთ, უდაბურ, დაუსახლებელ ადგილას, მარტომყოფობაში“. სხვაგან დავითი მიმართავს დოდოს: „წარვედ, ძმაო, რქასა ამას კლდისა, რომელ არს პირისპირ ჩუენსა და წარიტანენ თანა სხუანიცა ძმანი, რამეთუ წადიერ არიან, რაითა გარე ისჯებოდინ ხორცითა სულთა მათთა ცხონებისათვის“ (ძქალძ 1964: 116). მკვლევარი ასკვნის: „გარეჯა“ თავდაპირველად ადგილის სახელწოდებად, ანუ ოდენ ტოპონიმად კი არ წარმოქმნილა, არამედ სამონაზვნო ქმედების, მონაზვნების მიერ ტანჯვისა და შეჭირვების აღსანიშნად, რომელსაც ითხოვდა აქაური „უდაბნოს „ქალაქ-ყოფა“ (სირაძე 1987: 162).

ჰაგიოგრაფისათვის ბუნებას მშვენიერების განცდა ახლავს მხოლოდ მაშინ, როცა შიგ ადამიანი ტრიალებს და იღვწის. ადამი-

ანი, კულტურის შემოქმედი, გარდაქმნის ბუნებას, რომელიც სა-
ხეცვლილია ბნელი ძალებისაგან: „...მარგალიტნი და თუალნი პა-
ტიოსანნი მიმოგანბნეულ რაი იყვნენ თანა აღრევით მიწასა, არა
ესრეთ ბრწყინვენ წინაშე თუალებსა ხილვის-მოყვარესა, ვითარ-
იგი, რაჟამს გამოიხურვენ და განწმდნენ და ოქროთხზულებით შე-
იწყვენენ კეთილთა მიერ მჭედელთა, მაშინლა გამოჩნდეს ბრწყინვე-
ლებაი მათი და იქოს მუშაკი და შეუნიერებაი მათი. აგრეთვე აღ-
გილი ესე რაჟამს ხელ-გონ ხელოვანთა მუშაკთა, მაშინ იხილოს
თუალმან მხილველთამან შეუნიერებაი ადგილისა მის,“ —ამბობს
„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ (ძქალძ 1964: 327). ამ სიტ-
ყებში იკითხება ის აზრი, რომ ადამიანი აგრძელებს ღვთაებრივ
შესაქმეს და თავისი ფანტაზიითა და შემოქმედებით კიდევ მეტად
სრულყოფს მას. სიცოცხლე ნიშნავს გარდაქმნა მკვდარი და უნა-
ყოფო, ყოვლადუბრალო მასალა ადამიანისთვის ძვირფას, საყვარელ
და სასარგებლო საგნად; ჭეშმარიტი ცხოვრებისთვის აუცილებე-
ლია გარდაქმნა.

წმიდანნი არის გარემოს გარდამქმნელი, მაგრამ არა მარტო
სახეს უცვლის სივრცეს, რომელშიც იმყოფება, არამედ სრულიად
„იმორჩილებს“ ირგვლივ ყველაფერს - მატერიალური სამყაროს
შემადგენელ ოთხივე ელემენტს: ცეცხლს, წყალს, პაერსა და მი-
წას. მისი სულიერი ძალმოსილება ცოდვის ნისლით დაბნელებულ
სივრცეს ანათებს, ფანტავს ბნელს. წმიდანები თვითონ ირჩევენ
ღვაწლის ადგილად უდაბნოს, „გარე“ სივრცეს, რათა სასულიერო
წესრიგს დაუმორჩილონ იგი. „აბიბოს ნეკრესელის მარტილობა-
ში“, სადაც ასურელ მამათა ღვაწლზეა საუბარი, ავტორი ამბობს,
რომ ერთ-ერთმა მამამ, „რომელმან მფრინველნი ცისანი და ქუე-
წარმავალნი ენასა თვისსა დაამორჩილნა, ვერ იკადრებდეს დადუ-
ბად მას შინა, რომელსა-ესე თუალნი ჩუენნი ხედვიდეს დღეს და
ვითარ-იგი განშუენებულ არიან ყოველნი ადგილნი მათ წმიდათანი
და ყუავიან დღეს“ (ძქალძ 1964: 247). საქართველოში არასოდეს
ყოფილა გათიშული აღმსარებლობითი ღვაწლი და კულტურულ-
საგანმანათლებლო საქმიანობა. უდაბნო „ბნელ ძალთა“ სამყოფე-
ლია, მაგრამ წმიდანებს ძალუძთ გათავისუფლება მათი ტყვეობისა-
გან. მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი: 1. (იოანე ზედაზნელი-ხ.გ.)
ამისთვის დაეყუდა ადგილსა მას, რამეთუ გოდოლი აღეშენა წარ-

მართთა და ეშმაკნი ფრიად დამკვიდრებულ იყვნეს და ჰმსახურებდეს კუამლითა ნაზორეველთათა და რაითა აწცა ლოცვითა მის ბერისაითა განწმიდოს ადგილი იგი („ცხოვრება იოანე ზედაზნელისაი“) (ძქალმ 1964: 201-202); 2. ხოლო დავით აღაშენა უდაბნოი იგი გარესჯისაი და დაეყუნა მრავალნი ჟამნი კეშაპსა თანა. უკუნასკნელ უბრძანა და მუნიტ განავლინა ბუდე იგი ეშმაკთაი („ცხოვრება შიოსა და ევაგრესი“) (ძქალმ 1964 : 229); 3. ხოლო ქვემო პარეხისა მის, რომელსა შინა იყოფებოდეს წმიდანი იგი, იყო სხუა პარეხი, რომელსა შინა იყოფებოდა კეშაპი დიდი და საზარელი, რომელსა ესხნეს თუალნი სისხლის ფერნი და რქაი იყო შუბლსა და ფაფარი ფრიად ქელსა მისსა („ცხოვრება დავით გარეჯელისა“) (ძქალმ 1964: 231). ასეთი საზარელი არსებებისგან გამოიცდებიან წმიდა მეუდაბნოენი და იმარჯვებენ მათზე.

„უდაბნო“ ხშირად იხატება „გარე“ სივრცისათვის დამახასიათებელი „მხეცისა“ და „ნადირის“ სიმბოლოებით. ასეა „სერაპიონ ზარზმელისა“ და „დავით გარეჯელის ცხოვრებებში“:

1. „ესე არს შესაკრებელი ნადირთა ველისათა და ბაკთა ეწოდების. ესე არს ტბაი მღვრიე ყოლადვე, რომელსა ეწოდების სათახუე და არს მას შინა სიმრავლე თახუთა და სხუა ნადირთაი და დედაი შჳოთთა და ბრძოლაი, რამეთუ ჟამსა ამას აქა იხილვებიან მღევარნი ნადირთანი, მღევარნი საქმეთა უჯეროთანი“ (ძქალმ 1964: 329); 2. „უდაბნოთა ამათ ვიდრე აქამომდე ფრიად არს ნადირი, ირემი და გარეთხა და სხუა ნადირთა თვითო სახეთა ურიცხვებაი მრავალი“ (ძქალმ 1964: 233).

ამ ძეგლში სხვაგანაც არაერთგზის გვხვდება ცნობები გარეჯის უდაბნოში გარეული ნადირის არსებობის შესახებ. ქართული საისტორიო მწერლობის ნიმუშებშიც ხშირია სოციალური წესრიგის არარსებობის აღწერა „გარე-ს“ სიმბოლიკის გამოყენებით, კერძოდ, ნათქვამია, რომ მხეცი და ნადირი დამკვიდრდა სოციაუმის ადგილას (სურგულაძე 1993: 195). ამით მინიშნებულია კულტურული გარემოსათვის დამახასიათებელი წესრიგის მოსაზოზა. წმიდა მამათა საკანე ადამიანური ღვაწლით მოწესრიგებული გარემოა. მაღალი ზნეობა მაღალი კულტურის დამკვიდრებას მოასწავებს, ამიტომ აქ მხეცი, გარე-ული ნადირიც შინა-ურდება. დავითსა და ლუკიანეს ზრდიან ირემები, ხოლო წმიდა შიოს კარაულებს მწყემ-

სავსე მგელი. მისი ენა ესმით მხეცებს, ისინი ემორჩილებიან წმიდანს: „ესრეთ აღიდებს ღმერთი მოშიშთა მისთა, რომელ მხეცნიცა ველურნი, ვითარცა მონანი დაემორჩილონ“, ნათქვამია „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ (ძქალბ 1964: 221). ჩანს სამოთხისეული პარმონია კაცისა და მხეცისა. ქრისტიანული კულტურისათვის იდეალური სივრცე სახეა სამოთხისა, სადაც მშვიდობა, თანხმობა, მაღალი ზნეობა აღადგენს ღვთისგან თავიდანვე დადგენილ პარმონიას, სადაც ბუნებაც ჰუმანიზებულია. ბიბლიური კონცეპციებით, სამოთხეში ცხოველები არ ერჩოდნენ ადამს, ემორჩილებოდნენ მას.

სასულიერო მწერლობის კანონით, მხოლოდ იდეალური გმირების ქცევაა ეტიკეტით განსაზღვრული, ხოლო ბოროტი ძალები და უარყოფითი პერსონაჟები შედარებულნი არიან მხეცებს, რადგან ისინი, როგორც მხეცები, საკუთარ ქცევებს არ აკონტროლებენ: (ვარსქენ) ვითარცა მხეცი მძვინვარე ყოდა და იზაზდა, ვითარცა ცოფი, ამბობს „შუშანიკის წამება“ (ძქალბ 1964:17); ხაზარნი არიან „კაც ველურ, საშინელ პირითა, მხეცის ბუნება“, ნათქვამია „აბო ტფილელის წამებაში“ (ძქალბ 1964: 58). „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში კი წესრიგი მიჩნეულია ქრისტიანული სჯულის მახასიათებლად, ხოლო „აღრუელობა“ ანუ ქაოსი – წარმართობისა. წარმართული ზნეობა ქრისტიანული მორალის სიმაღლიდან „მხეცის“ ბუნებად იხილვება. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ნათქვამია, რომ დაბის მცხოვრებლებმა არ ინებეს ეკლესიის აშენება თავიანთ დაბაში, რადგანაც „იყვნენ ყოვლითურთ მხეცებრივ, უწირავ და ბოროტ, რამეთუ არა ინებეს კურთხევაი წმიდათა მათგან“ (ძქალბ 1964: 324). ამით აგიოგრაფები ერთხმად უსვამენ ზაზს იმას, რომ ქრისტიანული კულტურისა და ზნეობის გარეშე ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს ადამიანის სახე: „მერმე ღმრთისა შექმნულნი კაცნი საცხოვართა პირუტყვთა მამლობასა და დედლობასა არა იციან მშობელი, არცა შობილი მათგანი და ესრეთ აღრუელად გარდავიხადით ბუნებაი იგი ჩუენი. ხოლო აწ მაღლითა ღმრთისაითა, ვინაითგან იქმნა ნათლისღებაი და რჩული ქრისტიანობისაი იციედ კაცთა, მიერთებან განქარდა უწყესო იგი საქმე“, - ამბობს „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ (ძქალბ 1964: 43).

ამრიგად, „მხეცი“ შეიძლება ნახმარი იყოს მისი პირდაპირი მნიშვნელობითაც და სახეობრივად, არაქრისტიანის, ურჯულოს, აგრეთვე ეშმაკის, ბოროტის გაგებითაც, როგორც, მაგალითად, ეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“: მოსვლასა წმიდასა გრიგოლისასა ცხოვრნი იგი განმხნდეს და მხეცი იგი ეშმაკნი განიოტეს“ (ძქაძე 1964: 264). ყველა შემთხვევაში მისი მხატვრული ფუნქცია „გარეს“ თვისებათა გამოხატვაა. ეს სიმბოლო გვხვდება როგორც აგიოგრაფიულ ძეგლებსა და მატიანეებში, ასევე მითოსურ ტრადიციებშიც.

ამრიგად, ზოგადპაგიოგრაფიული ლიტერატურული განსახიზრებისათვის ნიშანდობლივია სივრცის ესთეტიკური აღქმა. მისი დიფერენციაცია მოწესრიგებულ კულტურულ „შინად“ და ქაოსურ, უდაბურ, გაუშენებელ „გარედ“. მსგავსია არა მარტო ეს დაყოფა, არამედ მათი გამოსახვის სიმბოლიკა.

თვითშეგნება - სინანული – სოფლყოფილების მოპოვების გზა

ქართულსა და ბიზანტიურ პაგიოგრაფიაში რაფინირებულია მაღალზნობრივი პრინციპები, რომლებიც ბიბლიური სიბრძნითაა შთაგონებული. მათ მსჭვალავს ზოგადქრისტიანული სინანულის მოტივი, რომელიც გულისხმობს „ახალი ადამიანის“ გაღვიძებას, რომელიც სრულ კარმონიაშია „ზეციურ კაცთან“. ცოდვა აუცილებლად ითხოვს სინანულს, რომელიც ნაცვალგებაა შეცოდებათა წილ, ზოგჯერ აუცილებელი ხდება მისი სისხლით ჩამორეცხვაც კი, რათა აღდგეს ღვთაებრივი წესრიგი. სულიერი საწყისი შინაგან წინააღმდეგობათა დაძლევის გზით ზეიმობს სორციელზე. ადამიანში მყარდება სრული წონასწორობა იდეალურსა და რეალურს, სულიერსა და გრძნობადს შორის. სინანული არის უცვლელი შინაგანი მდგომარეობა გამოწვეული საკუთარი ცოდვილიანობის განცდით და არა წამიერი სენტიმენტალური აფექტი. აქ იკითხება სარწმუნოებით განმტკიცებული სიბრძნე იმის შესახებ, რომ ადამიანური სევდისა და დრტვინვის მიზეზია ცოდვა, რომელიც არ არის ორგანული და თანდაყოლილი, არამედ როგორც დავით აღმა-

შენებლის „გალობანი სინანულისანი“ ამბობს, იგი ისევე არაბუნებრივია, როგორც მდინარის აღმა სრბოლა. ცოდვა ღვთაებრივი წესრიგის დარღვევაა. იგი გარკვეული ცილობაა ღმერთთან, რაღაც უშუალოდ მიუღწევია იმ სიკეთებისა, რომელთა მოცემაც მხოლოდ ღმერთს ძალუძს და რომელთა მოპოვებაც შეუძლებელია მის გარეშე. გლოვა-ცრემლი სულიწმინდის მადლია, რომელიც აღზოცს მას და აღადგენს დამცრობილ ღვთის ხატს ადამიანში.

„Христианство учит человека воспринимать свое тело как храм бога весьма веская причина скорбеть о том, что храм этот „вес осквернен,“ Христианство внушает человеку, что он есть носитель образа божия - каких же слез хватит, чтобы оплакать унижение этого образа“ (Аверинцев 1977: 81).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში ჩართული „სწავლანი“ განმარტავს, რომ ორი ნებაა ადამიანში „ხორცთა ნება“ და ზეალმსწრაფი სულიერება; პირველი უნდა დაემორჩილოს მეორეს, მართოს იგი: „ესე ორნი ნებანი ურთიერთს წინააღმდეგობი გუქონან, ვითარცა მოციქული იტყვის: „ბოროტთა გული უთქუამს სული-სათვის და სულსა — ხორცთათვის და მხდომ არიან ურთიერთას“ (გალტ. 5,17). „ზრახვაი იგი ხორცთა სიკვდილი არს, ხოლო ზრახვაი სულისა ცხოვრება არს“ (რომ 8,6). ეს სწავლა ბასილი დიდთან ასეა ჩამოყალიბებული: „რომელმან ხორცთა ღწოლაი შეჰმატოს, სულსა დახსნის და კუალად რომელი სულისა მიმართ განაწესებდეს, იგი დაიმონებს ხორცთა, რამეთუ ესენი ურთიერთას წინააღმდეგომ არიან“. ზოგადპაგიოგრაფიული პრინციპით, მოწამემ საკუთარ თავში, საკუთარ არსში უნდა დაძლიოს წინააღმდეგობა, ხორციელი საწყისები სულიერებას დაუდორჩილოს.

სამყარო ადამიანის განხნაა, მისი პროექციაა. იგი იძვრის ღმერთსა და ადამიანს შორის. ამიტომ ადამიანის არსის წვდომა ეს იგივეა, რაც სამყაროსა და მისი შემოქმედის შეცნობა. იგი იწყება საკუთარი თავის განხვით, თვითანალიზითა და თვითშემეცნებით. თვითშემეცნება თვითსრულყოფის გზაა. თვითშემეცნება ხდება საკუთარ სულში ჩაღრმავებით, რასაც თან უნდა სდევდეს ფსალმუნება, მარხვა, ტანჯვა-წამება სულიერი უკუმიმართება, ადამიანებთან ურთიერთობა; ყველა საოცნებო საგანი ზესთასოფელში გადაღის და წუთისოფელს სცდება. მის ხელშია, მის ნებას ექვემდებარება.

რება ყველაზე ძვირფასი რამ — სიცოცხლე. ამიტომ ის სულიერად, არსებითად, უკიდევანოდ თავისუფალია ადამიანი ბედნიერია თავისუფლებით მაშინაც კი, თუნდაც მისი თავისუფალი არჩევანი წამების გზით გავლას ითხოვდეს (სირაძე 1098:34-35). ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში აქცენტირებულია ღმერთის მიერ ადამიანისათვის ბოძებული მთავარი ნიჭი — ნებელობის თავისუფლება: კეთილსა და ბოროტს შორის არჩევნის გაკეთების დამოუკიდებელ ნებაზე.

ცრემლი ადამიანური გრძნობების ყველაზე ფაქიზი გამოვლინებაა. იგი კაცს თან სდევს სიმწარეში, სიხარულსა და ბედნიერებაშიც. ეს ასე იყო, ალბათ, ყოველთვის, მაგრამ სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული არსი განსხვავებულად გაიაზრებოდა შუა საუკუნეებში და აქედან გამომდინარე, ქრისტიანულ მწერლობაში. ცრემლსაც უფრო დიდი ფუნქცია აქვს, ვიდრე დროებითი და განქარვადი გრძნობების გამოხატვაა. ყველაზე დიდი მადლი ცოდვების გაცნობიერება და მათი აღიარებაა. რაც უფრო მეტად ახერხებს ამას ადამიანი, მით უფრო დიდ სულიერ სიმაღლეს აღწევს იგი. შუშანიკის მგლოვიარე გულის გამოხატულებაა ძაძა, რომელსაც ის ანტიოქიის პალეკარტის ქვეშ მალულად ატარებს.

სასულიერო მწერლობა განარჩევს გარდაცვალებას, ანუ გადასვლას თვისობრივად სხვა სულიერ განზომილებაში და სულიერ სიკვდილს, რომელიც მართლაც, ყველაფრის დასასრულია. იგი ნიშნავს ღვთის წინაშე არარაობად ქცევას. ნაწარმოები ეფუძნება იმ ქრისტიანულ ჭეშმარიტებას, რომ ადამიანი უკვდავებისთვის ჩნდება. მისი ამქვეყნიური ცხოვრება მხოლოდ თვითსრულყოფის შანსია, ფერისცვალების გზაა. პირქვე დამხობილი და სიმწრით სავსე დედოფალი თავს მიწას ახლის. ვარსკენი ჯერ კიდევ ცოცხალია, მაგრამ ზემხედველი თვალნი დედოფლისა გლოვობს სულიერად მკვდარ ქმარს: „დავარდა იგი ქუეყანასა ზედა და თავსა დამართ სცემდა და ცრემლითა მწართა იტყოდა: „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსკენ, რამეთუ უარყო ჭეშმარიტი ღმერთი და აღიარა ატროშანი და შეერთო იგი უღმრთოთა“ (მქალმ 1964:12). ტირის არა მხოლოდ დედოფალი, არამედ იაკობ ხუცესი, რადგან აქვს სინანული და საკუთარი ცოდვების ზედვის ნიჭი. როცა ვარსკენის საქციელი შეიტყვეს, სასულიერო პირები დიდად დამწუხრდნენ: „ხოლო ჩვენ აღვივსენით მწუხარებითა და დიდითა ტირი-

ლითა კტიროდეთ განმწარებულნი ცოდვათა ჩვენთა წარმოჩინები-
სათვის“ (მქალმ 1964 :13) რომელი ცოდვის წარმოჩინებაზე საუბ-
რობს ხუცესი? მართლმადიდებლური მოძღვრების თანახმად, უდი-
დესი ღირსებაა, როცა ადამიანი სხვის დანაშაულში საკუთარ
ბრალსაც შეიყვანოს. სასულიერო მწერლობაში განცალკევებულად
არ არსებობს პირადი და საზოგადოებრივი. ხუცესი საკუთარ დანა-
შაულს ხედავს ვარსკენის ცოდვაში, რადგან როცა შეიღებო სცო-
დავენ, პასუხი მშობლებსაც მოეთხოვებათ და ხდება პირიქითაც,
მშობლების ცოდვებს ზღავენ შეიღებო და შეილიშვილები.

„შუშანიკის წამებაში“ მრავლად არის თანაგრძნობის ცრემ-
ლი. მწერალი სწორედ ცრემლის სიმბოლოთი ახერხებს გამოხა-
ტოს ხალხის ერთსულოვნება, სიყვარული დედოფლის მიმართ:
„და მივიდოდა წმიდისა მის თანა ამბოხი მრავალი ღვლებისა და
მამებისაი, სიმრავლეი ურიცხვი, რამეთუ უკანა შეუდგეს, ხმაი
აღმაღლა და ტიროდეს და იხახდეს დაწუთა მათთა და საწყა-
ლობლად დასთხევდეს ცრემლთა მათთა წმიდისა შუშანიკისათვის.
ხოლო წმიდამან შუშანიკ უკმოხედნა ერსა მას და ჰრქუა მათ: ნუ
სტიროთ, ძმანო ჩემნო და დანო ჩემნო და შეილნო ჩემნო, არამედ
ლოცვასა მოძიხსენეთ“ (მქალმ 1964:21).

ძართულ-ბიზანტიური პაბიოგრაფიული პროზის სიუჟეტურ-კომპოზიციური შაბლონები

პაბიოგრაფიული ჟანრის ბიზანტიურმა მწერლობამ, როგორც
კ.კეკელიძე აღნიშნავდა, ჯერ კიდევ წინამეტაფრასულ ხანაში შეი-
ძებნა გარკვეული სქემები, რომელთაც მკვეთრად ჩამოყალიბებუ-
ლი შაბლონის, შტამპის სახე მიიღეს და რომლებიც შემდგომ სა-
ვალდებულო გახდა ბიზანტიურ კულტურულ სამყაროსთან დაკავ-
შირებული ყველა ხალხის მწერლობაში, მათ შორის ქართულშიც.
„ამ სქემებმა გამოვლინება პოვეს არა მარტო ლიტერატურულ
ფორმაში, არამედ იმ სიუჟეტურ მოტივებშიც, რომელთაც ამ ჟან-
რის ლიტერატურაში ვხედავთ“ (კეკელიძე 1945: 99).

პაბიოგრაფს მოეთხოვება ჟანრული კანონის დაცვა, გარკვე-
ულ საზღვრებში მოქცევა, რადგან ეს პროზა კონსერვატიული და

პერმეტული სისტემა. პავიოგრაფიული ლიტერატურა, მსგავსად ფერწერისა და ხატწერისა, წმინდანთა ცხოვრების გარკვეულ მზასქმებს, ტრაფარეტებს ემორჩილებოდა. სიუჟეტური ქარგა, კომპოზიცია ყველა ძეგლს აერთიანებს, იდეალური პერსონაჟებიც ერთნაირად წარმოსახება, მაგრამ თითოეულ მწერალს თავისი ხელწერა აქვს და გმირიც ინდივიდია. ცალკეულ ავტორებთან ცალკეული მთავარი პრინციპი არსებობს, რაც ქმნის მის თავისებურებას. ის თავის ინდივიდუალობას მკაცრად ჩამოყალიბებული ჩარჩოს შიგნით მაინც ამჟღავნებს. ყოველი პავიოგრაფი არის ტრადიციის გამგრძელებელიც და სიახლის შემცველიც.

პავიოგრაფიულ ჟანრულ კანონებზე თავის დროზე წერდა კ. კეკელიძე, შემდგომში ამ საკითხს შეჰხებიან ე. ხინთიბიძე, რ. სირაძე. მკვლევარი ი. ჯავახაძე ადგენს „წამებათა“ ჟანრის თხზულებების სიუჟეტურ-კომპოზიციურ პარალელებს, მსგავსი თუ განმასხვავებელი კომპოზიციური შაბლონების გამოკვლევით:

1. სასულიერო მწერლობის კანონი უარყოფს მხატვრულ გამოწვავას, ანუ როგორც თვითონ პავიოგრაფები იტყვიან, „ნატყუარს“. იგი ეყრდნობა სანდო პირთაგან „ჭეშმარიტად თბრობილადმოცემებს, „ჭეშმარიტ და უტყუელ“ ფაქტებს. პავიოგრაფის მიზანია სინამდვილესთან მიახლოება უმარტივესი ადეკვაციით და ამ სინამდვილის ამაღლებულობის ჩვენება; პავიოგრაფიაში რეალურისტორიული ამბებია ესთეტიზებული. ხშირად არის მოვლენათა დეტალიზაცია და ნიუანსირებაც, რაც რეალურობის შთაბეჭდილებას ბადებს (სირაძე 1987:13). „წამებათა“ ჟანრის ძეგლებში ავტორი მოწადინებულია, დაარწმუნოს მკითხველი თავისი ნაამბობის ჭეშმარიტებაში. მაგალითად, იაკობ ხუცესი აღნიშნავს: „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუმანიკისი“ (ძქალძ 1964 :11). ხოლო როდესაც სამოელ ქართლის კათალიკოსი სწერს იოვანე საბანისძეს და სთხოვს, რომ „ხელ-ყავ გამოთქუმად სრულიად ჭეშმარიტად, ვითარ იგი იყო და ვითარცა შენ თვთ უწყი, და აღწერე მარტვილობად წმიდისა მოწამისა ჰაბოღსაი“ (ძქალძ 1964 :46-47), იოვანე საბანისძე საპასუხოდ შენიშნავს, რომ „აღწერე უღირსისგან გონებისა ჩემისა შემოკრებული მარტვილობად ჭეშმარიტი და უტყუელი წმიდისა მოწამისად“ (ძქალძ 1964 :47-48).

2. პავიოგრაფი ყურადღებას ამახვილებს წმინდანის ოჯახზე, მშობლებზე, წარმომავლობაზე; იაკობ ხუცესი შუშანიკის წარმომავლობაზე ამბობს: იგი იყო „ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაძეებისად, რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა, მამისგან სახელით ვარდან, და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისად, ვითარცა იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით“ (ძქალძ 1963: 11). ზოლო აბო თბილელს ასე ახასიათებს იოვანე საბანისძე: „ესე ნაშობი იყო აბრამეანი ძეთაგან ისძაელისათა, ტომისაგან სარკინოზთაჲსა, და არა თუ უცხოჲსაგან თესლისა, არცა ხარჭისაგან შობილი, არამედ ყოლადვე არაბიელთა თესლი, მამულად და დედულად, რომლისად მამად მისი და დედად მისი და ძმანი და დანი მისნი იყვნეს მუნვე ქალაქსა მას შინა ბაღდადს“ (ძქალძ 1963: 56). „კონსტანტი-კახის წამებაში“: „იყო ვინმე ქუეყანასა ქართლისასა, სანაზებსა ზენა სოფლისასა, კაცი, რომელსა ერქვა კონსტანტი, რომელსა ეწოდა კახად, სახელად მამულისა მის ქუეყანისა. კაცი ესე იყო წარჩინებულ ფრიად დიდად ყოველსა ქუეყანასა ქართლისასა, ფრიადი სიძლიდრედ აქუნდა და მრავალი საშუებელი ამის სოფლისად. და განთქმულ იყო სახელი მისი ქუეყანათა შორეულთა“ (ძქალძ 1963:165).

3. ხშირად წმინდანი ბავშვობიდანვე გამოჩენულია სულიერებით, შინაგანი თვისებებით; „ცხოვრებათა“ ჟანრის პავიოგრაფიული ძეგლებისაგან განსხვავებით, „წამებათა“ ჟანრის ნაწარმოებებში შედარებით ნაკლები ყურადღება ექცევა წმინდანთა სიყრმეს, მათ წარმომავლობას, გარემოსა და სხვა ცხოვრებისეულ ფაქტებს. მაგალითად, თუ მეტი ცნობაა მოცემული გრიგოლ ზანძთელის, ექვთიმე ათონელისა და ილარიონ ქართველის ბავშვობაზე, ჩვენ ნაკლებ ცნობებს ვაწყდებით შუშანიკის, აბო თბილელის, კონსტანტი-კახისა და გობრონის ბავშვობის შესახებ. აქ უფრო მეტად აქცენტირებულია მარტვილთა ცხოვრება-მოღვაწეობის ის დრო თუ ეპიზოდი, როდესაც იგი შეუდგება ქრისტესმიერ გზას, ე.ი. განსაკუთრებით წარმოჩენილია კულმინაციური მომენტები, თუმცა მათი აღრინდელი ცხოვრების გზაც არაა ყურადღების მიღმა დარჩენილი.

4. წმინდანებს სულიერი მოძღვრები თუ დაახლოებული პირები საუბრებითა და შეგონებებით წინასწარ ამზადებენ მოსალოდნელი განსაცდელისათვის, იმ მოწამეობრივი აღსასრულისათვის,

რომელიც თავადვე აირჩიეს. ისინი მოუწოდებენ მათ სულიერი სიმბნევისაკენ, სულგრძელობისა და მოთმინებისაკენ: „ნუკუე მტერმან, ვითარცა სრსვილმან საძოვარი ჰპოოს შენ თანა“, „იყავ მხნე, მოთმინე და სულგრძელ“ - აფრთხილებს იაკობ ხუცესი შუშანიკს.

5. ნაწარმოებში გვხვდებიან ცრუმოდვრებიც. ისინი წუთისოფლის სასოებაზე დამყარებული ადამიანები არიან, რომლებსაც არ გაეგებათ წმინდანის ღვაწლის საიდუმლო და კეთილმოსურნის ამბლუაში ცდას არ აკლებენ, რათა მარადიულ სასუფეველზე მათი სასოება შეცვალონ წუთისოფლის სიამეთა რწმენით და მოწამე შეშინებით, მოსყიდვით ან ცრუდაპირებით გადმოიბირონ.

6. მოწამეები, მიუხედავად გაფრთხილებისა მოსალოდნელი განსაცდელის შესახებ, აცხადებენ თავიანთ მზადყოფნას მოწამეობრივ ცხოვრებაზე ქრისტეს სიყვარულისათვის. აფხაზეთის მთავარიც მოსალოდნელ განსაცდელს აუწყებს აბო თბილელს: „ნუ განხუალ შენ ამიერ ქუეყანით, რამეთუ ქვეყანად იგი ქართლისად სარკინოზთა უპყრიეს და შენ ხარ ბუნებით სარკინოზ. და არა გიტეონ შენ ქრისტიანობით მათ შორის; და მეშინის შენთვს, ნუკუე კუალად განდრიკონ შენ სარწმუნოებისაგან ქრისტესისა ნეფსით, განა უნებლიეთ, და ესოდენი შრომად შენი წარსწყმიდო“ (ძქალმ 1963 : 61). ასევე მზაობას აცხადებს ევსტათი მცხეთელი ქრისტეს სიყვარულისათვის: „არა ზოლო თუ ტანჯვად განშზაღებულ ვარ ქრისტეს სიყვარულისათვის, არამედ სიკუდილცა თავი ჩემი არა მეწყალის“ (ძქალმ 1963: 32).

7. წმინდანები მოწამეობრივ ცხოვრებაზე მზადყოფნის გარდა, გამოხატავენ მადლიერებას უფლისადმი, რომელმაც ღირსყო ისინი და მოუვლინა სატანჯველი, რათა ხელახლა სწამონ ქრისტეს გზა. შუშანიკი, მაგალითად, ამგვარად განაცხადებს: „მე აწ ამას ვმადლობ ღმერთსა, რამეთუ ტანჯვითა მისითა მე ღზინებად ვპოო, და გუემათა და თრევათა მისათთვის მე განსვენებასა მივემთხვიო, და უგულისხმოებისა და უწყალობებისა მისისათვს მე წყალობასა მოველი იესო ქრისტეს მიერ უფლისა ჩემისა“ (ძქალმ 1963: 27). აბო თბილელი „ჰმადლობდა უფალსა და იტყოდა: „გმადლობ შენ, უფალო და მაცხოვარი ღმერთო ჩუენო, იესო

ქრისტე. რამეთუ ღირს მყავ მე განკითხვასა და პყრობილებასა სახელისა შენისათჳს წმიდისა“ (ძქალმ 1963 : 65-66).

8. წამებათა ჟანრის ძეგლებში წმინდანები საპყრობილეში ყოფნის დროსაც გამუდმებით ლოცულობენ, მარხულობენ, მორჩილად ითმენენ ათასგვარ ტკივილს, ტანჯვას უფლის სიყვარულისთვის და ასე აღესრულებიან; შუშანიკმა „ექუსი წელი ციხესა მას შინა აღასრულა და წესიერებითა საღმრთოდთა ყუაოდა: მარხვითა, მარადის მღვიძარებითა, ზედგომითა, თაყუანის-ცემითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთადათა მოუწყინებლად. განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნარითა“ (ძქალმ 1963: 22). ზოლო აბო თბილელი იმყოფებოდა „საპყრობილესა შინა მარხვითა და ლოცვითა და ფსალმუნებითა ღამსუ და დღსუ განუსუენებლად და პყოფდა იგი ქველის საქმესა, რამეთუ განყადა მან ყოველი, რადცა აქუნდა მას, და პზრდიდა იგი მშვირთა და ნაკლულევანთა მის თანა პყრობილთა მათ“ (ძქალმ 1963:66).

9. „წამებათა“ ჟანრის ძეგლებში ხშირად ვხვდებით სცენებს, რომლებშიც აღწერილია საზოგადოებისაგან ტირილით გამოშვებობება და გაცილება წმინდანისა. მოწამებორივ გზაზე მიმავალი წმინდანებიც ერთმანეთის მსგავსი სიტყვებით მიმართავენ და აწყენარებენ თავიანთ გულშემატკივრებს; საპყრობილეში მიმავალ შუშანიკს აცილებდა „ამბოხი მრავალი ღედებისა და მამებისად, სიმრავლჳ ურიცხვ, რამეთუ უკუანა შეუდგეს, ჳმად აღემაღლა და ტიროდეს და იჳაჳდეს ღაწუთა მათთა და საწყალობლად დასთხედეს ცრემლთა მათთა წმიდისა შუშანიკისთვის. ზოლო წმიდამან შუშანიკ უეპოპხედნა ერსა მას და პრჳუა მათ: „ნუ სტირით, მმანო ჩემო, არამედ ლოცვასა მომიხსენეთ და ჯჳმუღმცა ვარ მე თჳქუენგან ამიერიტგან, რამეთუ არღარა მიხილოთ ცოცხალი გამოსრული ციხით“. გამოიყვანეს „ეგრეთვე ბორკილთა ფერხთა და ხელთადათა და მიჳყვანდა იგი შორის ქალაქსა, და რომელნი ზედვიდეს მას ქრისტეანენი და მეცნიერნი მისნი, ცრემლოოდეს მისთჳს, ზოლო წმიდამან ჰაბო პრჳუა მათ: „ნუ სტირთ ჩემ ზედა, არამედ გიხაროდენ, რამეთუ უფლისა ჩემისა მივალ, ლოცვით წარმგზავნეთ და მშვიდობამან უფლისაგან დაგიცვენით თჳქენ“ (ძქალმ 1963: 20-21).

10. წმინდანები სიკვდილის წინ ლოცულობენ და მადლობას სწირავენ უფალს, ისინი ამავე დროს უფლისაგან ითხოვენ მფარველობას, შეწვენასა და მათი თავგანწირვის დაფასებას სხვა მარტვილთა გვერდით სასუფეველში დაძვებულებისათვის; აბო თბილელმა სიკვდილის წინ პირველად გადაისახა და შესთხოვა უფალს: „გმადლობ და გაკურთხევენ შენ, სამებაო წმიდაო, რამეთუ ღირს მყავ მე მიმთხუევად ღუაწლსა მას წმიდათა მოწამეთა შენთას!“ და ესე რამ თქუა, უკუნ იხსნა ჴელნი თჳსნი ჯუარის სახელ ზედა ზურგსა თჳსსა და მხიარულითა პირითა და კადნიერითა სულითა ღაღად-ყო ქრისტეს მიმართ და მოუღრიკა ჴელი თჳსი მახვილსა“ (ძქალძ 1963:71). ევსტათი მცხეთელმა კი მუხლის მოდრეკით თქვა: „შენ იცი უფალო ჩემო იესუ ქრისტე, რამეთუ არავინ ვირჩიე შენსა, არცა მამად, არცა დედად, არცა ძმანი, არცა ნათესავნი, გარნა შენ მხოლოდ უფალი შეგიყუარე და სახელისა შენისათვის ესერა თავი წარმეუეთების დღესა და ამას ვილოცავ და გვედრები და ვითხოვ შენ სახიერისაგან, რადთა არა დაეტეოს გუამი ჩემი აქა ტფილისს შინა, არამედ ძალიერადთა დაემარხოოს იგი მცხეთას წმიდასა, სადა-იგი შენ გამოჩნდი,“ (ძქალძ 1963: 44).

11. „წამებათა“ ჟანრის ძეგლებში, „ცხოვრებათა“ ჟანრის წმინდანთაგან განსხვავებით, აღესრულებიან მოწამებრივი სიკვდილით, ზანგრძლივი ასკეტური ღვაწლისა და მომქანცველი შრომის შემდეგ; სწორედ ეს მოწამებრივი აღსასრული ჰყენთ მათ „წმინდანობის“ შარავანდედს. ამდენად, მათი სიკვდილის, დაკრძალვის და გლოვის რიტუალი ნაჩვენებია უფრო ტრაგიკულად, არაქრისტიანთაგან ქრისტიანების დევნის, შევიწროვების ფონზე. აღწერილია, თუ როგორ ანადგურებდნენ, წვაგდნენ და მიმოფანტავდნენ წმინდანთა გვამის ნაშთებსაც კი მწამებლები, რათა შიშის დათეუსათ სხვა ქრისტიანებს შორის; „აბო თბილელის წამებაში“ აღწერილია, თუ როგორ სთხოვენ სარკინოზები თავიანთ მსაჯულს გარდაცვლილი აბოს გვამის მიცემას, „რადთა განვილოთ და დავწუათ იგი ცეცხლითა და განვაქარვოთ იგი და აღვზოცოთ საცთური ქრისტეანეთად, რადთა იხილონ ყოველთა და შეეშინოს და რამდენიმე მათგანი მოიქცენ ჩუენდა და ჩუენგანთა ეშინოდის და არღარა შეუდგენ სწავლასა ქრისტეანეთასა“ (ძქალძ 1963:72).

ასეც მოხდა, რის შემდეგაც ხალხმა „განაგდეს შიში მძლავრთაჲ მათ და განვიდოდეს ყოველნივე ადვილსა მას, სადაცა დაწუნეს ზორცნი იგი წმიდისა მოწამისანი; მოხუცებულნი მორბოდეს კუერ-თხებითა თედისითა, მკელობელნი ვლდომით ვითარცა ირემნი, ჭა-ბუკნი სრბით, ყრმანი ჯდომით ურთიერთს; დედანი მსგავს იყვნეს წმიდათა მათ მენელსაცხებელთა, რომელთა სრბით მიაქუნდა სულ-ნელება იგი წმიდისა მის ქრისტეს ღმრთისა ჩუენისა საფლავისა... (ძქალმ 1963:72). „შუშანიკის წაშებაში“ კი ორმა ეპისკოპოსმა იოანემ და აფოცმა, „ვითარცა ხართ მხნეთა, დაუღლვითა ზეს-კნელისა მის ფასისათა, ყოვლით კრებულითურთ ფსალმუნებითა სულიერითა და კეროვნითა ანთებულთა და საკუმეველითა სულნე-ლითა აღვიზუენით პატიოსანნი ძუალნი და გამოვიზუენით წმიდასა მას ეკლესიასა. და დაკრძალენით წმიდანი და დიდებულნი და პა-ტივეცმულნი ნაწილნი წმიდისა შუშანიკისნი განმზადებულსა მას ადვილსა. და მას ღამესა ანგელოზთა სახედ ღამშ იგი განვათიეთ და დავითის ქნარითა მით ყოვლად ძლიერსა ღმერთსა და ძესა მისსა უფალსა ჩუენსა იესუ ქრისტესა ვადიდებდით“ (ძქალმ 1963: 28). ასევე დიდი პატივით და დიდებით დაკრძალეს აბიბოს ნეკრე-სელი.

12. ჰაგიოგრაფიისათვის მთავარ გმირთა წინასახეები წმიდა წერილის პერსონაჟები არიან თავიანთი ღვთივსულიერებითა და სათნო მოღვაწეობით; გრიგოლ ხანძთელის წინასახეა ბიბლიური მამამთავარი აბრაჰამი; ჰაგიოგრაფიული გმირის ამადლებული სა-ხის შექმნა, ხდება ღვთის რჩეულ პირთა სახეებთან, არქეტიპებთან მსგავსების საფუძველზე, პარალელების მოძებნა. ღმერთშემოსილი წმინდანი ზოგჯერ უბრალოდ არის შედარებული ძველი ან ახალი აღთქმის პერსონაჟს, ზოგჯერ კი ახსნილია ამგვარი შედარების საფუძველიც. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ძველებში ბიბ-ლიურ პერსონაჟებთან მოწამეთა შედარებას არ ეთმობა იმდენად დიდი ადგილი, როგორც ამას ეხვდებით „ცხოვრებათა“ ჟანრის ნა-წარმოებებში (ჯავახიშვილი 2005).

ჰაბიობრაჟიის სტილისათვის დამახასიათებელი სინტაქსური ზიგურები:

ივანე ამირხანაშვილმა V-XI საუკუნის ქართული აგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელი სტილური თავისებურებები განსაზღვრა. მისი დაკვირვებები მოკლედ შეიძლება ასე შევაჯამოთ:

ა) რიტორიკული შეკითხვა და მიმართვა: რიტორიკული მიმართვის ხერხს ხშირად იყენებენ როგორც მარტვილობათა, ისე ცხოვრებათა ავტორები. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში, ამ ხერხის ყველანაირი ვარიაცია გვხვდება: „ო, ძმანო სანატრელნო...,, „ღმრთის-მსახურო მეფეო...,, „წმიდაო მამაო...,, „შენ უფალო...,, „შეილნო...,, „ო, საწყალობელო...,, „ქრისტეს მოყვარეო...,, და ა. შ. რიტორიკული მიმართვა რიტორიკულ ირონიაში გადაიზრდება, როცა ავტორი სათქმელში პოლემიკურ სიმძაფრეს დებს. რიტორიკული ირონიის მაგალითია შუშანიკის მიმართვა ვარსკენისადმი. „უბალო, შენ-და თავი თვისი არა შეიწყალე და განსდევ ღმრთისაგან, შენ მემცა შემიწყალეა?,, რიტორიკული ირონია აგრეთვე აბო თბილელის მიმართვა მსაჯულისადმი: „ვითარცა კედელსა მაგას, რომელსა მიყრდნობილ ხარ, ვერე არა მესმინ ცუდნი ეგე სიტყუანი შენნი,, ცალკე ერთეულად უნდა მივიჩნიოთ მიმართვის ის ფორმა, რომელსაც რიტორიკულ შეკითხვას უწოდებენ: „კეთილისა ამისთვის სტირა, ხუცეს? („შუშანიკის წამება,,); „რად არს, ჭაბუკო, რად განიზრახე თავის შენისა?,, („აბოს წამება,,). რიტორიკული სიტყვისგებანი ძირითადად მარტვილობებში გამოიყენება. ამ ფიგურის გამოყენების ტიპური მაგალითები გვხვდება აბო თბილელის, აბიბოს ნეკრესელის, აგრეთვე დავით და კონსტანტინეს მარტვილობებში.

ბ) ანაფორა არის სინტაქსური ფიგურის ერთ-ერთი სახე, სადაც ევექტს ქმნის ერთი და იმავე სიტყვის რამდენჯერმე გამეორება. მაგალითად, ანაფორის წესით არის შედგენილი იოანე საბანისძის თხზულების ცნობილი ფრაზა: „გარდაგულარძნეს რომელნიმე მძლავრებით, რომელნიმე შეტყუებით, რომელნიმე სიყრმესა შინა უმეტრებით, რომელნიმე მზაკუვარებით,, იმავე წესს იყენებს „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობის,, ავტორი: „რასაც მიმართის, გინა ტყესა, გინა ველსა, გინა სახლსა...,, გიორგი მცირის მიერ

გიორგი მთაწმიდელის დატირება: „სადა არიან თუაღნი, ზეცისა საიდუმლოთა მზიღველნი, სადა არიან ყურნი იგი, სადმართოსა მის ზმისა მსმენელნი, სადა არს ენად იგი წმიდად, ტკბილად მას-წავლელი ცოდვილთად სინანულსა, სადა არს ტკბილი იგი მყუდროებად თუაღთა მისთად, სადა არს წესიერი იგი ღუმილი ბაგეთა მისთად, სადა არს საწადელი იგი მარჯუენე მისი...“.

გ) მეტაბოლა - ეს არის სინტაქსური ფიგურა, რომელშიც შედის რამდენიმენაირი სახეცვლილი გამეორება. მაგალითად, გრიგოლ ხანძთელის მიერ აშოტ კურაპალატის დატირება მეტაბოლის წესით არის დაწერილი, ვინაიდან აქ შერწყმულია „და“, „გავშირიანი ფიგურის, მიმართვისა და სახეცვლილი ანაფორის ელემენტები: „ო, მეფეო ჩემო, ძლიერო და დიდებულო, სიმტკიცეო ეკლესიათაო და ზღუდეო ქრისტიანეთაო, სადამთ-მე მოგელოდი, აღმოსავალით-მე ანუ დასავალით, ჩრდილოდ-მე ანუ სამხრით...“.

დ) სპეციფიკური სინტაქსური ფიგურა, რომელიც ემსახურება ყურადღების მოკრებას, მობილიზებას, აღქმისა და განცდის თავისუფლებას და მთლიანობის შეგრძნების ჩამოყალიბებას: ივანე ჯავახიშვილის აზრით, ეს ფიგურები არის „წესი თხრობისა,, რომელიც მოხრობელს უკრძალავს გადახვევას, მაგრამ წიაღსვლას თუ მაინც დაუშვებს, მაშინ იგი მოვალეა მკითხველს შეახსენოს, რომ პირველ სიტყვას უბრუნდება . ტექნიკური ანუ კომპოზიციური თვალსაზრისით, ეს მართლაც ასეა, ფიგურული შაბლონი თხრობის კომპოზიციური სატყვევლის ფუნქციას ასრულებს, მაგრამ ამავე დროს, მასში დევს ესთეტიკური ელემენტი: „პირველსავე სიტყვისა მივიდეთ,, (გიორგი მცირე, „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება,,). „არამედ მე სარბიელსავე სიტყვასა ჩემთასა ვიდოდი,, „ხოლო ვითარცა პირველვე ვთქუთ,,(იქვე); „მოვაქციოთ აფრა სიტყვისა,,; „არამედ აწ კუალად პირველსავე სიტყუასა მივიდეთ (გიორგი მერჩულე, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება,,); „არამედ აწ კუალად ნეშტი იგი პირველი განგაახლოთ,,; „ხოლო ჩუენ კუალად აღვიდეთ პირველსავე სიტყვასა,, (ბასილ ზარზმელი, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება,,); „ხოლო ჩუენ აქა წარვმართოთ სიტყუა,,; „ხოლო აწ პირველსავე შევეხნეთ თქუმად,,; „ამიერ კუალად ვიპყრათ ნეშტი იგი თხრობისა და პირველსავე სიტყუასა აღვიდეთ,,; „ხოლო აწ კუალად აღვიდინ სიტყუა ჩუენი პირველ დაწყებულთა

სიტყუათა შემდგომითი შემდგომად,,; „არამედ ჩუენ პირველსავე სარბიელსა სიტყუისასა მოვიდეთ,, (,,ილარიონ ქართველის ცხოვრება,,); „ხოლო ჩუენ პირველსავე გზასა ვიწყით სლვა,, (გრიგოლ დოდორქელი, „წამება ქეთევანისი,,)(ამირხანაშვილი 2005).

დასკვნები:

1. ძველი ქართული სასულიერო მწერლობა უანრობრივად იმეორებს ბიზანტიური მწერლობის სტრუქტურულ მოდელს;

2. ლიტერატურული პროცესები საქართველოსა და ბიზანტიაში სინქრონულად და ერთნაირი ინტენსივობით მიმდინარეობდა;

3. ორივე მწერლობაში ჩამოყალიბდა ადამიანის იდენტური კულტურული იდეალი;

4. როგორც ბიზანტიურ, ასევე ქართული აგიოგრაფიულ პროზაში მთავარი მოტივები საერთოა: მათში ზოგადქრისტიანული მენტალიტეტი ერთნაირად არის გამოვლენილი;

5. ქართულ სასულიერო მწერლობას არა თუ შეთვისებული და გადამუშავებული აქვს ბიზანტიური კულტურის მიღწევები, არამედ, მისი უშუალო შემქმნელი და კულტურული პროცესების თანამონაწილეა.

6. ქართული სააზროვნო სისტემა, მსოფლმხედველობა, ესთეტიკურ-ეთიკური შეხედულებები, ფილოსოფიურ-ლოგიკური განსჯანი და სახეობრივი აზროვნება ტიპოლოგიურად მსგავსია შუა საუკუნეების ეპოქის ბიზანტიური მენტალობისა. ეს განპირობებულია იმით, რომ ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და დასავლეთში საზოგადოებრივი, თეოლოგიური და ლიტერატურული აზროვნების პროცესი სინქრონულად და ერთობლივად მიმდინარეობდა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. **Аверинцев 1977:** Аверинцев С., Поэтика ранневизантийской литературы, 1977.
2. **ამირხანაშვილი 2005:** ამირხანაშვილი ი., სტილისტური პარადიგმები V-XI სს-ის ქართულ აგიოგრაფიაში, ლიტერატურული ძეგანი, 2005, №25, <http://www.nplg.gov.ge/gsd/cgi-bin/library.exe?e=d-01000-00---off-0period-00-1--0-10-0--0-0---Oprompt-10---4---4---0-1l-11-en-10---10-preferences-50--00-3-about-00-0-00-11-1-OutfZz-8-00-0-11-1~>
3. **საღვთისმეტყველო კრებული 1991:** საღვთისმეტყველო კრებული, III, წმ. დიონისე არეოპაგელი, ზეცოური იერარქიის შესახებ, თარგმნა ე.ჭელიძემ, თბ., 1991.
4. **კეკელიძე 1945:** კეკელიძე კ., „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, ტ. II, თბ., 1945.
5. **კეკელიძე 1955:** კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955.
6. **მენაბდე 1995:** ლ.მენაბდე, ძველი ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი, „ფილოლოგიური ძეგანი“, თბ., 1995, გვ. 107-115;
7. **სირაძე 1992:** სირაძე რ., ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ., 1992.
8. **სირაძე 1987:** სირაძე რ., ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987.
9. **ფარულავა 2001:** ფარულავა გ., სიყვარულის სათნოება და თავისუფლების პრინციპი ქართულ სასულიერო მწერლობაში, ფ. ცისკარი, 2001, # 3.
10. **კიშნი 1946:** ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწილი I, კიშნი, ტ. II, გამოსცა კ.კეკელიძემ, თბ., 1946.
11. **ხინთიბიძე 1982:** ხინთიბიძე ე., „ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის“, თბ., 1982.
12. **ძქაძე 1963:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილია აბულაძის საერთო რედაქციით, წიგნი I, თბ., 1963.
13. **ჯავახაძე 2005:** ჯავახაძე ი., „წამებათა“, ჟანრის ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებათა სიუჟეტურ-კომპოზიციური ურთიერ-

თმომართებისათვის, კლასიკური და თანამედროვე ქართული
მწერლობა, 2005, №9.

<http://www.nplg.gov.ge/gsd/cgi-bin/library.exe?e=d-01000-00---off-0period--00-1--0-10-0---0---0prompt-10--4-----0-1|-11-ka-50---20-help---00-3-1-00-0-0-11-1-0utfZz-8-10&cl=CL4.5&d=HASH018e5ebddc2a4d662ed99653.1.2&x=1>