

ქართული ჰაგიოგრაფიის ბუნება

„როგორც უფალი, სამშობლოც  
ერთია ქვეყანაზედა.“

რაფიელ ერისთავი

ქართული მწერლობის უძველესმა ძეგლებმა მხოლოდ ჰაგიოგრაფიული თხზულებებით მოაღწიეს ჩვენამდე. ბოლო გამოკვლევებით „ნინოს ცხოვრების“ თადაპირველი ტექსტი, რომლის დადგენასაც ახლა მის მოგვიანო ხანის ხელნაწერებში ცდილობენ მკვლევარნი, მე-4 საუკუნის შუაწლებში უნდა იყოს დაწერილი (სირაძე 1987, 80-128; ჩხარტიშვილი 1987). უფრო ზუსტად არის დათარიღებული „შუშანიკის წამება.“ იგი შუშანიკის გარდაცვალებიდან მომდევნო, ე. ი. 476 წელსვე დაუწერია იაკობ ხუცესს (ჯანაშია 1988, 227).

მაგრამ ეს უძველესი თხზულებანი თავადვე გვარწმუნებენ, რომ ჩვენში მწერლობა, მათით, ანუ ჰაგიოგრაფიით არ დაწყებულა, რომ მას აქ დახვედრია თავის ეროვნულ თემატიკასა და ხასიათში კარგად გარკვეული, მკაფიოდ თავისთავადი და მაღალი დონის მხატვრული ლიტერატურა, რომელსაც იმდენად დიდი გავლენა მოუხდენია მასზე, რომ თავისი ტრადიციული იდეურ-მხატვრული მიმართულების გამგრძელებლად უქცევია იგი. ეს კარგად ჩანს თუნდაც ამ თხზულებათა გარდამავალი ხასიათიდან. მაგალითად, „ნინოს ცხოვრება“ რომ არ შემოგვრჩენოდა, როგორ გავიაზრებდით ასე ცხადად წარმართული ქართლის იმ ზოგად პანორამას, რომელიც ფარავნის მიდამოებიდან მწყემსებთან საუბრისას იშლება ჩვენი განმანათლებლის თვალწინ; ვერ შევიგრძნობდით როგორც მისი დაცემის ტრაგიზმს, ისე ახალი რწმენით გაჩენილი ეროვნული და სულიერი თავისუფლების სიამეს, რომლის დაწყებასაც სვეტიცხოვლის აღმართვის აპოკალიფსურ ეპიზოდში ხედავს და თანამოდასეთაც აცნობიერებინებს ნინო. და კიდევ: რაკი ეს ნაწარმოები მისი ნაგვიანევი რედაქციითაა ჩვენდე მოსული, არ უნდა გვეგონოს, რომ შეიძლება აღნიშნულიც მერმინდელი მხატვრული წარმოსახვის შედეგი იყოს. ამას გამორიცხავს „შუშანიკის წამების“ უდავო იდეურ-მხატვრული სრულყოფილებაც. ეს თხზულებაც ხომ იმავე ეპოქათა გასაყარზეა შექმნილი და ორივეს ნიშნები მასშიც ასევე ცხადია. ხოლო რაკი იგი, მკვლევართა თანახმად, არსებითად უცვლელად, მნიშვნელოვანი დანაკარგების გარეშეა ჩვენამდე მოღწეული, გამოდის, მის გამო ასევე სანდოა „ნინოს ცხოვრებაც“. ამ თვალსაზრით ძალზე საყურადღებოა „შუშანიკის წამების“ მ. გიგინეიშვილისეული შეფასება. მკვლევარს ზუსტად განუსაზღვრავს დიდი შემოქმედის როგორი ოსტატობით შეუზავებია ამ თხზულებაში იაკობს მანამდელი ეროვნული მწერლობის გამოცდილება და ძველი და ახალი აღთქმიდან გასაზიარებელი სიახლენი, როგორ გაუმთლიანებია ერთ ქმნილებაში ეპოქალური ცვალებადობის ძნელად შესაკრავი რიტმები: იაკობ ხუცესიო, წერს იგი, „თხზავს, ძერწავს, შემოქმედებითად ეხმიანება სიმბოლურ-სახეობრივ ბებერ ბიბლიურ აზროვნებას, ფაქიზად გრძნობს მასში ახალი აღთქმით შეტანილ ნიუანსურ ცვლილებებს, კონკრეტულისა და სიმბოლურის შერწყმით ძლიერ ესთეტიკურ ეფექტს აღწევს, დღევანდელი რაციონალისტური ეპოქის ადამიანსაც კი აგრძნობინებს რეალურ და ირეალურ ფენომენტთა მიჯნაზე მდგარი შემოქმედის ხატოვანი აზროვნების დიდებულებას. ჩვენ წინაშე წამოიმართება დიდი ხელოვანი, დიდი სიბრძნითა და ტალანტით ცხებული.

უნებურად ჩნდება კითხვა: როგორი ძლიერი და მდიდარი ტრადიციები უნდა უძღოდეს ამგვარ შემოქმედებას, საუკუნუნახევრის წინ ქრისტეს რჯულზე მოქცეულ ერს სიტყვაში გამოვლენილი აზროვნების რა კულტურა უნდა ჰქონოდა, რომ მეხუთე საუკუნეში შემოქმედებითი აზრის ასეთი ფორმები შეექმნა. იაკობ ხუცესის მწერლური სტილი ნაწარმოების აღმქმელთა კვალიფიციურ დონეზეც მეტყველებს. „შუშანიკის წამების“ მკითხველისა თუ მსმენელისათვის შინაარსით უნდა ყოფილიყო დატვირთული ეს ხატები, დიდი უნდა ყოფილიყო მათი ზემოქმედების ძალა. **„შუშანიკის წამება“ უეჭველი დასტურია იმისა, რომ ბევრად ადრეა საგულგებელი დასაბამი იმ ლიტერატურულ ტრადიციათა, რომელთა გარეშე იაკობ ხუცესის ტალანტი ვერ გამოანათებდა. ერთი მწერალი, როგორი დიდებული შემოქმედიც უნდა იყოს იგი, ამ ტრადიციის გამგრძელებელი შეიძლება იყოს იგი და არა დამწყები“** (გიგინეიშვილი 2009, 60. ხაზი ჩვენია, ხ. ზ).

შეუძლებელია არ დაეთანხმო მკვლევრის ამ შეფასებას. მართლაც ასეთი მაღალი დონისა რომ არ ყოფილიყო ქრისტიანობამდელი ქართული მწერლობა, კარგად გარკვეული და გამოცდილი ეროვნულ პრინციპთა განსაზღვრასა და გატარებაში, წარმოუდგენელია შეხვედრისთანავე ისე შეეცნო და შეეფასებინა ქრისტიანული მწერლობის ამ ჟანრის იდეურ-მხატვრული დანიშნულება, რომ მისი, ღვთის სიყვარულისათვის წამებული, მონანიე და მიწყივ განდმრთობის მამიებელი პერსონაჟი (რომელიც არსებითად მაინც განყენებული, მწიგნობრული სახეა, რადგან მწერლობის მიერ კი არა, რელიგიურ-ფილოსოფიური ძიებითაა მიგნებული (Бычков 1977, 56; 110) ისე შემოებრუნებინა ხაზგასმული ზოგადობიდან მიწიერებისაკენ, რომ თავიდანვე ჩვენი ეროვნულ-სარწმუნოებრივი და სახელმწიფოებრივი შეუვალობის შენარჩუნებისათვის წამებულად ექცია. ვიმეორებ, როგორც მხატვრული, ისე იდეურ-თემატური და, განსაკუთრებულად, ეროვნული თვალსაზრისით ეს იმდენად პრინციპული და მნიშვნელოვანი მანევრია, რომ უწარსულო, საკუთარ სათქმელსა და მიზნებში გაურკვეველი ლიტერატურა შეხვედრისთანავე არა თუ შებედავდა რაღაც ასეთს უცნობი ჟანრის მწერლობას, ვერც კი გაიაზრებდა მის საჭიროებას. არა და აბა, დავუკვირდეთ ამ თემატიკას, რითაც ასე თავისებურია ქართული ჰაგიოგრაფია: მაგალითად, შუშანიკი, განდმრთობისათვის თვითგვემულის მსგავსად, საკუთარ ფიზიკურ მესთან კი არა, გამაზდეანებულ ქმართან დაპირისპირებას მიჰყავს წამებად, როგორც მტკიცე ქრისტიანი. მისი მოქმედება გარეთაა გამოტანილი, სივრცეშია დანახული. ასეთივენი არიან ამ თხზულების სხვა პერსონაჟებიც. ეს კი, ბუნებრივია, თითოეული მათგანის სწორედ ამ რეალური გარემოსათვის შესაბამისი სახასიათო ნიშნებით ჩვენებას ითხოვდა მწერლისაგან. იაკობი, როგორც ჩანს, სწორედ ამიტომაც ვერ იზღუდება განსახოვნების ჟანრული, უფრო ზოგადი საშუალებებით. ციტირებისაგან თავს შევიკავებ, უბრალოდ გავიხსენოთ, როგორ ბუნებრივები არიან თავ-თავის განცდებში მისი პერსონაჟები, მთავარნიცა და რამდენადმდე არამთავარნიც, როგორებიც არიან, თუნდაც, თავად იაკობი და ჯოჯიკი.

ცხადია, თემატიკური თავისებურების გამოვე სიუჟეტურადაც კი სრულიად სხვანაირადაა აგებული „ევსტათი მცხეთელის წამება.“ ეს თხზულება ხომ იმის დასამტკიცებლად არის დაწერილი, რომ ქრისტიანობა ნამდვილად უეჭველი და, ამავე დროს, ადამიანურადაც უფრო სასიამოვნო სარწმუნოებაა, ვიდრე მაზდეანობა. გავიხსენოთ ევსტათის გულითადი აღსარება სამოელ არქიდიაკონთან და ნათელი გახდება აღნიშნული. ევსტათი სარწმუნოებაში სიყრმიდანვე ეძებდა რაღაც უფრო ბუნებრივს. შინაგანად

ეურჩებოდა მამის მიძალეზას, გამხდარიყო მოგვი და აი, ამ სასურველი სარწმუნოების ძიებას მიჰყავს წამებამდე იგი და არა განდმრთობისაკენ ისეთ დაუოკებელ სწრაფვას, როგორსაც ნებისმიერი თვითგვემული ეწირებოდა. თხზულების პირველი ნაწილი თუ იმაში არწმუნებს მკითხველსა და მსმენელს, ადამიანურად რაოდენ მიმზიდველია ეს სარწმუნოება, მეორე ფილოსოფიურად ამტკიცებს მის ჭეშმარიტებასა და ეთიკურ ბუნებას (უფრო დაწვრილებით: ზარიძე 1985, 15-16; ზარიძე 2019, 81-82).

სიუჟეტურადვე კიდევ უფრო რთულია და ლიტერატურულადაც მეტად დასრულებული „აბო თბილელის წამება.“ სამოელ ქართლის კათალიკოსი, შვიძლება ითქვას, პირდაპირ მხატვრული ამოცანის გადაჭრას აკისრებს იოვანე საბანისძეს, როცა ასეთ დავალებას აძლევს: „შენ თვით უწყი სანატრელისა ამის ახლისა მოწამისა ჰაბოისი, რომელი დღეთა ამათ ჩუენთა იმარტვილა მეოხად ქრისტეის მიმართ ჩუენდა და ყოვლისა ამის სოფლისა ჩუენისა ქართლისათუის. მნებავს, რაითა დაიწეროს სანატრელისა ამისცა მარტვილობაი, ვითარცა პირველთა მათ ქრისტეის მოწამეთაი.“ (იოანე საბანის ძე 1997, 3). ე. ი. შენ თავადაც კარგად იცი, როგორ ეწამა აბო, ხელყავ და აღწერე, რომ მან „მეოხად ჩუენდა“ დაღვარა საკუთარი სისხლი, დაღვარა, რომ გამოვეფხიზლებინეთ, დავეფიქრებინეთ იმაზე, რა მდგომარეობაში ვიმყოფებოდით ცეცხლითა და მახვილით ჩვენზე არაბთა მოძალეზა-გაბატონების გამო. რაკი თხზულებაში ეს იდეა უნდა გამოკვეთილიყო, ცხადია, მხატვრული ამოცანაა ეს და არა ტიპიურ სქემაზე აგება თხზულებისა. საბანისძესაც ბრწყინვალედ გაურთმევეია მისთვის თავი. დაუკვირდეთ, მისი დასაწყისიდანვე თანდათან როგორ ამთლიანებს ამ იდეით ამბიონს მიჯარულ მრევლს, რომელიც თხრობის დასასრულს უკვე რწმენით განმტკიცებული და ამაღლებული, ასაკის, სქესისა და ფიზიკურ შესძლელობათა ნაირგვარობის მიუხედავად, ჰარმონიულადაა დამრული მეტეხის კბოდესაკენ, სადაც ღვთისაგან აბოს ღვაწლის აღიარების ნიშანი ციმციმებს, რომელსაც მტკვრის სიღრმიდან აბოს წმიდა ნაწილთა ნათელიც ერთვის და უდავო გახდება ამ თხზულების აღნიშნული ხასიათი.

ასეთივეა „კოსტანტი კახის წამებაც“: არაბებმა „...ნეტარი იგი შვიძყრეს ხელად, ვითარცა წინამძღვარი და წარჩინებული ყოველსა ქუეყანასა ქართლისასა და პირი ნათესავთა მისთაი“- ასე გვაცნობს ავტორი მას, მერე კი თანამიმდევრულად მიჰყვება და ცხადყოფს, რით გახდა ისედაც წარჩინებული ამავე დროს „პირი ერისა მისისა“, რის გამოც არა მარტო აპატიმრებენ არაბები, პატიებასა და მთელს ქართლში პირველობასაც კი ჰპირდებიან, თუ მათ მხარეზე გადავა. ე. ი. გამოდის, რომ ხალხის მიერ შერქმეულ მის ამ საპატიო სახელშია მოქცეული მისი, როგორც პიროვნული, ისე ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ღვაწლი. ჩანს, ამისთვისვე აფასებდნენ მას კონსტანტინოპოლშიც, რის წარმოჩენასაც არანაკლები დაჟინებით ცდილობს მისი ცხოვრებისა და წამების აქამდე უცნობი ელინოფილი ავტორი. (ზარიძე 2004, 179-194).

თემატურად ასევე სხვადასხვანაირებია „ცხოვრებათა“ სქემატიზმს გარიდებული ქართული „ცხოვრებანიც“, რომელთაგან მხოლოდ ორს, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებასა“ და „იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრებას“ დავასახელებ. სათაურებით, როგორც ხსენებული „წამებანი“, ესენიც კანონიკურნია, და როგორც „წამებებში“, ისე ამ თხზულებებშიც ტრადიციულად მხოლოდ ჟანრულ სტრუქტურებს ვეძებთ: პირველებში მაინცადამაინც „წამებათას“, ხოლო მომდევნოებში კი ტიპიურ „ცხოვრებათა“ სიუჟეტურ გამოხატულებებს. მაგრამ რას მოგვითხრობენ და როგორ ქართული „წამებანი“, ვნახეთ. ჩვენს მწერლობაში ასეთივენია „ცხოვრებანიც.“ მაგალითად „სერაპიონ ზარზმელის

ცხოვრებაში“ თითქმის არაფერია ისეთი, „ცხოვრებათა“ ჟანრულ სტრუქტურას რომ ახასიათებს. სერაპიონი სიყრმიდანვე ღვთის სიყვარულის კი არა, ობლობის გაჭირვებას მიჰყავს პარეხში უმცროს ძმასთან ერთად. არც შემდეგ ხდება ტიპიური, რადგან მოღვაწეობას სამონასტრე ადგილის ძიებით იწყებს და მას სავარაუდო ნაგებობისათვის მხატვრული შესაბამისობის პრინციპით ირჩევს, ესაა მნიშვნელოვანი. ჩორჩანელს თუ იგი ცხადი მაგალითით უხსნის, როგორ გარდაიქმნება „ხილვის მოყვარეთათვის“ ეს მიუვალი ადგილი, როცა მას შეეხება „ხელი ხელოანთა მუშაკთა,“ მასა მხოლოდ მაშინ შეიცნობს მის სიდიადეს, როცა სერაპიონის არჩევანს ისე „დაასაბუთებს“ თეოფანია, რომ მონასტრის სახელშიც კი აირეკლება იგი... (უფრო დაწვრილებით: ზარიძე 1973, 90-93).

არც „იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ თავისი შინაარსითა და სახეთა ხასიათით ამ ჟანრის ტიპიური თხზულებაა. იგი ბერძენთა და არაერთი გადაგვარებული ქართველისათვის იმის დასამტკიცებლად არის დაწერილი, რომ ათონზე ადგილი, მონასტრის აგების უფლება, სახსრები და იმპერატორთა თანადგომა მის მშენებლობასა და შემდგომ გაფართოებაში ბარდა სკლიაროსისაგან საიმპერატორო ტახტის გადარჩენისათვის გაღებული სისხლით მოვიპოვეთ. ამას იოვანე იბერისა და თორნიკე ჩორდვანელის სახეთა საგანგებო იდეურ-მხატვრული ორგანიზებით ცხადყოფს გიორგი ათონელი. ხოლო ექვთიმეს სახე, როგორც მთარგმნელისა და უფრო კი უმკაცრესი ადმინისტრატორისა, იმ ბრალდების გაბათილებისათვის არის ისე ნაჩვენები, როგორც არის, რომ მწვალებლობის ბუდედ არასდროს გვიქცევია ივერთა მონასტერი, რასაც რომანოზ არგვირუსის იმპერატორობისას (1028-1034), მისი საბოლოო მიტაცების მიზნით, ენერგიულად გვიკიჟინებდნენ ბერძნები.

ამასთან დაკავშირებით კიდევ ერთი, ფრიად საგულისხმო ფაქტიც უნდა გავიხსენოთ. კარგა ხანია ჩვენს ლიტმცოდნეობაში გაჩნდა უდავოდ საფუძვლიანი თვალსაზრისი, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში წამება კონკრეტული თხზულების სათაური კი არა, ჟანრის ზოგადი სახელია, ისეთი, როგორიცაა, მაგალითად, მოთხრობა (გრიგოლაშვილი 2005, 130). ჩვენი დაკვირვებით ასეთივეა ქართული „ცხოვრებანიც“ და ამაზეც გვმართებს უკვე დაფიქრება, თუნდაც მხოლოდ დასახელებულ თხზულებათა ზოგადი მიმოხილვის გამოც კი.

ზოგადად დღეს ასე გვესახება ქართული ჰაგიოგრაფიის ბუნება, მაგრამ ეს მაინც მხოლოდ წინასწარი მონახაზია მისი ჭეშმარიტი რაობა-როგორობისა. მეოცე საუკუნის დამდეგიდან, როცა მისი კვლევისათვის მეტ-ნაკლებად მზად იყო ქართული ლიტმცოდნეობა, ჰაგიოგრაფია ჯერ კიდევ საისტორიო მწერლობად ითვლებოდა ყველგან და, ბუნებრივია, ჩვენშიც ამ პოზიციიდან დაიწყო მისი შესწავლა. უცხოეთში ადრევე გაერკვნენ მის სპეციფიკაში. დადგინდა, რომ ამ მწერლობის კანონიკური ფორმა მართლაც ლიტერატურული აზრისა და გემოვნების დაცემის ფაქტი კი არ იყო, რაც აღორძინების ხანიდან დიდხანს უმძიმეს დამლად შერჩა მას და მისადმი ინტერესს ანელებდა, არამედ ყოფიერების ქრისტიანული გაგების ესთეტიკური გამოხატულება. ჩვენში ამის გაზიარებას საკმაო ხანს კომუნისტური რეჟიმი აფერხებდა. მხოლოდ გასული საუკუნის სამოციანი წლებიდან გახდა ამ სიახლის გათვალისწინება შესაძლებელი, მაგრამ გამოქვეყნებული ნაშრომებიდან ჩანს, რომ ჯერ კიდევ სათანადოდ არა გვაქვს მისი ის კონკრეტული თავისებურება შეცნობილი, რითაც ჟანრის ამ კანონიკურ სპეციფიკაშიც კი ეროვნულ მწერლობად დარჩენილა იგი. წინამდებარე წერილი ამაში გარკვევის ცდაა. შესაძლოა მან საკითხის გადაჭრასთან დაგვაახლოვოს.

\* \* \*

ქართული ჰაგიოგრაფიის ნამდვილი რაობა, რომლის კონტურებიც, როგორც ითქვა, მხოლოდ მკრთალად მოიხაზა ჩვენი კვლევის დასაწყისშივე, ჯერ კიდევ საკმაოდ შესაცნობი და დასაზუსტებელია. მიუხედავად იმისა, რომ თითქმის საუკუნე იწურება მას შემდეგ, რაც მისი კვლევა დაიწყო, დღემდე მის არსებით ნიშნად კვლავაც ისტორიულობა და ეროვნულ სინამდვილესთან დიდი სიახლოვე რჩება. ეს კი თავის დროზე უეჭვლად დაადგინა ი. ჯავახიშვილმა.

ი. ჯავახიშვილს ამ მწერლობის სპეციფიკა ბერლინის უნივერსიტეტში ჰქონდა შესწავლილი, სადაც ამ დარგში დასაოსტატებლად 1900-1903 წლებში საგანგებოდ იყო პეტერბურგის ქართველოლოგიური სკოლიდან აღმოსავლურ ქრისტიანული მწელობის ისეთ სპეციალისტთან მივლინებული, როგორც პროფესორი ა. ჰარნაკი იყო. იმ ნაშრომთაგან, რომლებიც განსაკუთრებით საყურადღებო უნდა ყოფილიყო მაშინ ი. ჯავახიშვილისათვის, ამ მკვლევარს უკვე გამოქვეყნებული ჰქონდა „დოგმატიკის ისტორიის“ სამტომეული (1885-1890), ხოლო „მონაზვნობა, მისი იდეალები და ისტორია“ მეექვსე გამოცემისათვის მზადდებოდა და დაისტამბა კიდევ 1903 წელს.

ქართული ჰაგიოგრაფიის კვლევისას ი. ჯავახიშვილს ამ ჟანრის ზოგად რაობა-თავისებურებაში წინასწარ არაფრით გაურკვევია მკითხველი. მის შეცნობამდე შედარების მეთოდით მიჰყავს იგი. კერძოდ, „შუშანიკის წამების“ ანალიზისას მკაფიოდ წარმოაჩენს, როგორ ბუნებრივად აცოცხლებს იაკობ ხუცესი თავისი სახიერი, დახვეწილი თხრობით მეხუთე საუკუნის ქართლის როგორც საშინაო ყოფა-ცხოვრების შეუღამაზებელ სურათს, ისე საგარეო ვითარებას. გვიჩვენებს, როგორ ერიდება ავტორი უსაგნო გაზვიადებასა და სიყალბეს. ყოველივე ეს იმდენად ბუნებრივია მისთვის, რომ აზრადაც კი არ მოსდის, შუშანიკის ხასიათის რაღაც არასასიამოვნო მხარე მაინც დაუმალოსო მკითხველს, დასძენს ბოლოს და მხოლოდ ამის შემდეგ ხსნის, რატომ აძლევს ასე დიდ მნიშვნელობას იაკობისეული თხრობის ამ თავისებურებას: თხრობა-ასახვის ასეთი მანერა, „ამგვარი [ე. ი. ჰაგიოგრაფიული] თხზულებისათვის ძალზე იშვიათ მოვლენად უნდა იყოს მიჩნეული“, ხაზგასმით აღნიშნავს იგი. უფრო მეტიც, აკონკრეტებს, რომ იგი თემატურადაც კი ტიპიური „წამება“ არ არის: „თუ მკითხველი იაკობ ხუცესის მოთხრობაში აღწერილს საქმის მთელს გარემოებას ჩაუკვირდება, ადვილად დაინახავს, რომ ქმრის მრისხანება შუშანიკისადმი და სასჯელიც სარწმუნოებრივი დევნის შედეგი არა ყოფილა. არამედ გამოწვეული იყო შუშანიკის წასვლით ქმრის ოჯახიდან, რაც ვარსკენს თავის თავისა და სახლობის შერცხვენად ჩაუთვლია,“ წერს იგი (ჯავახიშვილი 1977, 58-59).

შესაძლოა, აქ დასაზუსტებელია ზოგი რამ, მაგრამ ისაც უდავოა, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ამგვარი აზრი ნამდვილად პოულობს მყარ ნიადაგს, რაშიც უსათუოდ ვრწმუნდებით, როცა ამ თხზულებებს ჟანრზე წინასწარ შემუშავებული შეხედილების დამადასტურებელი ფაქტების ძიებისათვის კი არა, ისე ვკითხულობთ, როგორც მხატვრულ ქმნილებებს. მანვე განსაზღვრა ისიც, რომ ჩვენი მწელობის ეროვნული ხასიათი პირველად სწორედ ამ ჟანრში გამოჩნდა.

კ. კეკელიძემ გაიზიარა ი. ჯავახიშვილის აზრი ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიული ხასიათის, იაკობის თხზულების ჟანრისათვის უჩვეულო მხატვრულობის შესახებ და თავის მხრივ დააზუსტა, რომ ნამდვილი ბელეტრისტული ბუნების გამო ჰაგიოგრაფიულ ჩარჩოში ვერ თავსდება იგი. შედარებით მეთოდსაც მისეულს მიმართა,

ოლონდ უფრო ღიად. ქართული ძეგლების განხილვამდე ჯერ ამ კანონიკური ჟანრის იდეურ-თემატური რაობა- როგორობის ასეთი მოკლე მონახაზი შესთავაზა მკითხველს: „აგიოგრაფია ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს „წმიდათა“ (აგიოს) თავგადასავლის „აღწერას“ (გრაფოს). „წმიდანი“ ეწოდება ისეთ ადამიანს, რომელიც ტანჯვა-წამებასა და სიკვდილს ითმენდა ქრისტიანობის გულისათვის, განსაკუთრებით დევნილობის ხანაში. ქრისტიანობის გაბატონების შემდეგ, როდასაც შეწყდა მისი დევნა, ძალდატანებითი „მოწამეობა“ „ნებაყოფლობითმა“ შეცვალა და გაჩნდნენ სხვა ტიპის „წმინდანები“... „ესა თუ ის პირი განშორდებოდა ხოლმე ადამიანთა საზოგადოებას და სადმე მივარდნილს ადგილს, ტყეში, უდაბნოში თუ მონასტრის განცალკევებულ სენაკში თავის ფიზიკურ ბუნებას ახშობდა სულის გაბატონებისათვის“. ამ ტეორიულ მსჯელობას შემდეგ მოაყლა პროგრამულად დალაგებულ ქართულ „წამებათა“ იდეურ-თემატური მიმოხილვანი. მთელი ეს ტექსტუალური მასალა კი მისი უდავო ისტორიულ-ყოფითი ბუნების მკაფიოდ ჩვენებისათვის ასეა დასათაურებული:

I - „მარტვილობანი ირანელთა ბატონობის ხანიდან“, რომელშიც განხილულია წამებანი: შუშანიკისა, ევსტათი მცხეთელისა და აბიბოს ნეკრესელისა.

II - „მარტვილობანი არაბთა ბატონობის ხანიდან“ შესაბამისი თხზულებებით. ესენია წამებანი: აზო თბილელისა, დავითისა და კონსტანტინესი, არჩილ მეფისა, კოსტანტი კახისა და მიქელისა (კეკელიძე, ბარამიძე 1969, 59-60; 64-83).

ცხადია, ასე დალაგებულ და დასათაურებულ თხზულებათა თუნდაც ზოგადი ჩამონათვალისადაც კი დაინახავს საკითხში მეტ-ნაკლებად გარკვეული პირი, თუ რა განსხვავებაა თეორიულ მონახაზში ხსენებულ „ნებითმარტვილთა“ და სპარსთა და არაბთა ბატონობისას წამებულ ქართველ მარტვილთა ამსახველ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა შორის. პირველი ღვთის სიყვარულისათვის საკუთარი სურვილით გვემულთ ასახავდა მხოლოდ, ქართული კი სარწმუნოებისა და ქვეყნისათვის თავგანწირულებს, უსასტიკეს მწამებლებთან მხოლოდ საკუთარი სულიერი სიმტკიცის იმედით დარჩენილთ. **გამოდის, ყოველივე ამაში არსებითი ისაა, რომ ქართული მწერლობა ღვთაებრივსა და მიწიერს უფრო აერთიანებს, ვიდრე აპირისპირებს ერთიმეორესთან.** ე. ი. რაც ი. ჯავახიშვილს უფრო თავშეკავებით, ლატენტურად აქვს ნაჩვენები, კ. კეკელიძეს მთელი სცხადით აქვს გამოტანილი წინა პლანზე.

ქართული ჰაგიოგრაფიის ნაირგვარობა და მკაფიო ეროვნული ბუნება ზოგადჰაგიოგრაფიულის ფონზე კიდევ უფრო დაწვრილებით განსაზღვრა პ. ინგოროყვამ. ამ ჟანრში გაერთიანებული მთელი ქართული მწერლობიდან ნამდვილად ჰაგიოგრაფიულნი მხოლოდ „დავით და ტირიჭანის“, „დავით და კოსტანტინეს“ წამებანი და ასურელ მამათა ცხოვრების მეტაფრასული რედაქციებია, რადგან მხოლოდ ისინია „ვიწრო თეოლოგიური მიზანდასახულობით“ გამართულნიო, აღნიშნავს იგი. ათონელ მამათა „ცხოვრებანი“ ისტორიულ ჟანრს განეკუთვნებიან, ხოლო დანაჩენები კი „ბიოგრაფიულ ისტორიულ-მხატვრული ლიტერატურააო“, ასკვნის ავტორი ბოლოს. მასში კი, მისეულივე სახელდებით, შემდეგი თხზულებანია გაერთიანებული: „ბიოგრაფიები - 1. ცხრათა კოლაელთა; 2. შუშანიკისა; 3. ევსტათი მცხეთელისა; 4. ჰაბოისი; 5. კონსტანტი კახისი; 6. გობრონისი; 7. გრიგოლ ხანძთელისა.“

იგი დარწმუნებული იყო, რომ ეს თხზულებანი რეალისტურია: „რეალისტური მანერა დამახასიათებელია ძველი ქართული ბიოგრაფიული ჟანრის მწერლობისათვის“ - დასძენდა იგი (ინგოროყვა 1978, 349-351).

იმ დროს, როცა ამ ჟანრზე, როგორც ქრისტიანობასთან მჭიდროდ დაკავშირებულ მწერლობაზე, მართალი სიტყვის თქმა ჭირდა, ცხადია, ლიტმცოდნობა იმაზე შორს ვერ წავიდიოდა, სადამდეც მისმა ფუძემდებლებმა მიაღწიეს. მას შემდეგ ამ კვლევას ერთხანს არსებითად დახშულ წრეში უხდებოდა ტრიალი. ამიტომაც, რომ მაშინ მიგნებულისა და ზოგი თუ მართლაც საყურადღებოა, რადგან ლოგიკური ახსნა ეძებნება, ზოგი მეცნიერებისათვის უხერხულიც კი ჩანს. მაგალითად, თუ დამაფიქრებელია ი. ჯავახიშვილის კვლევის კვალდაკვალ იმის მტკიცება, რომ „შუმანიკის წამებაში“ მხოლოდ შუმანიკი კი არა, ვარსკენიც შინაგანი წინააღმდეგობის მქონე, რამდენადმე გაორებული ადამიანური სახეა (ბარამიძე 1966, 29), ეპოქის კონტექსტიდან სრულიად ამოვარდნილია თვალსაზრისი, თითქოს „შუმანიკის წამების“ იაკობისეული ტექსტი მხოლოდ იმიტომ გადაამუშავა ანტონ კათალიკოსმა, რომ არსებული სახით იგი ლიტურგიკისათვის გამოუსადეგრად მიიჩნია! (ჯანაშია 1988, 67). რა გამოდის? „წამების“ ფინალში ნათქვამია, რომ დაკრძალვისთანავე დადგინდა ეკლესიაში შუმანიკის ხსენების დღე. ცხადია, სრულდებოდა კიდევ და საამისოდ რომ გამოუსადეგარი იყო, ნუთუ მე-18 საუკუნემდე ვერავინ შენიშნა?! კიდევ: დაიბეჭდა საკმაოდ ვრცელი წერილი: „ჩარჩოები“. სათაური გულისხმობს ჰაგიოგრაფიულ კანონს, რომლის ტიპიურ ნიმუშადაც ავტორს მოხმობილი აქვს მთელს საქრისტიანოში მართლაც უპოპულარესი „ალექსი, ღვთის კაცის ცხოვრება“ და მის ფონზე განიხლავს მთელ ქართულ ჰაგიოგრაფიას. მეთოდურად წამოწევს რაელისტურად საგულვეტელ მის არაერთ პასაჟს და ბოლოს ასკვნის, რომ ასეთ ცოცხალ სახეთა შემქმნელი ჩვენი ძველი მწერლობა ვერაფრით მოექცევა მწერლობის ისეთ სქემატურ ჩარჩოებში, რომელიც ბუნებრივია ისეთი თხზულებისათვის, როგორიცაა წმინდა ალექსის ცხოვრება. გონს მოვეგოთ, არ არის აუცილებელი სხვათა მიბადებით ჩვენს ჰაგიოგრაფიით ვიწყებდეთ მწერლობის ისტორიასო, ასკვნის ავტორი (ჭელიძე 1976, 2). გასული საუკუნის სამოცდაათიანი წლების მიწურულს, როდესაც ვიხეიძეთ „შუმანიკის წამების“ დაწერიდან ათას ხუთასი წელი, ისიც კი აღინიშნა, რომ ეს თხზულება პატარა, მშვენიერი რომანია. მაგრამ, ეს გადახრა-გადაჭარბებანი იმით ხომ არ არის გამოწვეული, რომ ქართული ჰაგიოგრაფიის ბუნება, რაც პირველივე თხზულებებიდანვე დასტურდება, ჩვენთვის როგორღაც ჯერ კიდევ ბუნდოვანი და შეუცნობელია? მიუხედავად იმისა, რომ ვხედავთ მის თუნდაც სიუჟეტურ მრავალფეროვნებას, მაინც წამება-წამებას ვეძებთ მის ტექსტებში. ეს ტენდენცია, შერბილების ნაცვლად გასული საუკუნის სამოციანი წლების მიწურულიდან კიდევ უფრო პრინციპული გახდა ჩვენს ლიტმცოდნეობაში.

\* \* \*

ცხადია, როგორც ი. ჯავახიშვილმა, ისე კ. კეკელიძემ კარგად იცოდნენ, რომ რომ ქართული ჰაგიოგრაფიაც კანონიკური მწერლობაა, ოღონდ, მთლად ბიზანტიურისნაირი კი არა, უფრო თავისებური, მაგრამ როგორი? როგორც ითქვა, უეჭველად მხოლოდ ის დადგინდა, რომ იგი ჩვენი ქვეყნის ისტორიულ სინამდვილეს ისე ასახავს, რომ აკმაყოფილებს თავისი დროის საზოგადოების ისტორიულ ცნობისმოყვარეობას (კეკელიძე 1960, 501). უფრო მეტისათვის კი, გასაგებ მიზეზთა გამო, ჩვენი ლიტმცოდნეობა გასული საუკუნის შუა წლებამდე ჯერ კიდევ მზად არ იყო. სამოციანიდან კი, როგორც აღინიშნა, ყინული დაიდრა. ახალი სამეცნიერო ლიტერატურაც უფრო მისაწვდომი გახდა, მაგრამ წარსულის ძმძიმე მემკვიდრეობამ, რაც კვლევის აღნიშნულ ცალმხრივობაში ვლინდებოდა, ახალთა ნაშრომებში იერი შეიცვალა მხოლოდ, მანამდე უარყოფილი ყოველივე

კანონიკური ახლა ყველაფრის განმსაზღვრელად მიიჩნის. რ. სირაძეს ამ კანონიკაზე მსჯელობისას თითქმის არასდროს ავიწყდება, რომ ნამდვილ „ლიტერატურული შემოქმედების პრაქტიკას“ მუდამ უჭირს თავისი ბუნების დაოკება, ანუ ძალზე ძნელია მხატვრული ხედვა-გამოხატვის იპლუსთა ხელოვნური მართვა (სირაძე 1975, 85; 153), რაც უდავოა, მაგრამ მაინც გადაჭრით დასძენს, რომ ჰაგიოგრაფიული ჟანრის მხატვრულ თავისებურებათა შეფასებაში მხოლოდ თეორიული პრინციპებია არსებითი (სირაძე 1975, 74); რომ „აგიოგრაფიის მხატვრული წარმატებანი“ მხოლოდ მისი საკუთარი „სპეციფიკური ნიშნების ფარგლებში უნდა ვეძებოთ“ და არა მისგან გადახვევაში (სირაძე 1975, 158), რის ცხადყოფასაც ცდილობდა მაშინდელი ჩვენი ლიტმცოდნეობა. იგივეს ამტკიცებს მ. გიგინეიშვილიც, როცა წერს: „წმინდანის შესახებ ეპოქას თავისი თვალსაზრისი აქვს“ (გიგინეიშვილი 2009, 52). ამ მკვლევრებმა ისიც დააკონკრეტეს, ჟანრის კანონიკური პოეტიკის თანახმად, როგორი იყო ეს „თვალსაზრისი“. რ. სირაძის თანახმად, ამ მწერლობისათვის „იდეალური პიროვნება იყო წმინდანი“ (სირაძე 1975, 102), რომელსაც მუდამ გამოხატვის წინასწარ განსაზღვრული საშუალებებით განასახოვნებდა (სირაძე 1975, 102); რომ მეცხრე საუკუნის გასულამდე ამ თხზულებებს მხოლოდ ერთპლანიანი სიუჟეტები ახასიათებდა (სირაძე 1975, 153); რომ ასახვდა ადამიანის მხოლოდ ორ ტიპს, წმინდანს და ცოდვილს; რომ ამ ტიპთა შინაგანი ცვლილება მან არ იცოდა (გიგინეიშვილი 2009, 52). მაგრამ ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ზოგადი მიმოხილვიდან, რომლითაც დავიწყეთ ჩვენი მსჯელობა, გამოჩნდა, რომ სინამდვილესთან დიდი სიახლოვის გამო, მას სიუჟეტური ერთპლანიანობა კი არა, პირიქით, ნაირგვარობა ახასიათებს, რადგან თავად სინამდვილეა ასეთი. ამის გამო კი, ცხადია, ჩვენი ჰაგიოგრაფია ბოლომდე ვერ იცავს ჟანრის კანონიკას. ამიტომ, ბუნებრივია, ვიკითხოთ: მაშინ თავად ამ თხზულებათა რეალური სტრუქტურებით ხომ არ უნდა განისაზღვროს ამ მწერლობის კონკრეტული სახე და არა მაინცადამაინც ჟანრული კანონიკით? ხომ არ ვცდებით, როცა ქართულ ტექსტებს, სინამდვილისადმი ასეთი ინტერესის გამო, სათანადოდ არ ვაფასებთ, როცა უბრალოდ ვაფიქსირებთ, რომ ამაში არაფერია თავისებური; რომ სინამდვილის მძაფრი შეგრძნება და მისი ადეკვატური გამოხატვა საერთოდ ახასიათებს ამ ჟანრს; რომ არსებითი მისთვის ეს კი არა, მუდამ ის იყო, რითაც ეპოქის იდეურ და ესთეტიკურ მოთხოვნებს ეხმაურებოდა, - ე. ი. კანონიკა, კანონიკა და მეტი არაფერი. ეს კი, როგორც თავიდანვე აღვნიშნეთ, განყენებული, მწიგნობრული გზით მიგნებული სახეა მისი და ქართულმა ჰაგიოგრაფიამ მანამ ვერაფრით გაითავისა იგი, სანამ რეალური ყოფის მძაფრი მოვლენების ასახვის შესაძლებლობანი არ შესძინა მას. მართლაც და, განა მისი ამ მწიგნობრულ-თეორიული ხასიათით არ იხსნება, თუ რით იყო მოტივირებული თვითგვემას მიცემულთა მიერ ყოვლად გაუსაძლისი ადგილების ის ძებნა-დამკვიდრება სანუკვარ წამებათა აღსრულებისათვის, რაზეც კ. კეკელიძე, გასაგები მიზეზების გამო, უფრო ზოგადად მიუთითებდა? ახლა ხომ უფრო ღიად ვმსჯელობთ იმაზე, რომ „ქრისტიანობის თვალსაზრისით ყოველი ადამიანი ცოდვილია, რადგან ადამის ცოდვა კაცობრიობის მთელ მოდგმას შეეხო. სამოთხიდან გამოდევნაში არეკლილია ღვთაებრივი სამყაროს მკვიდრი ადამიანის მიერ ხორციელი ბუნების შექმნა და სულიერ ღირებულებათა დაჩრდილვის ხარჯზე დამოუკიდებელი ცნობიერების მოპოვება. ძველი აღთქმა კაცობრიობას აღუთქვამდა მესიას, მხსნელს, რომელიც ცოდვამდელი ადამის სახეს დაუბრუნებდა ადამიანს, ღვთის შემოქმედებითი სიტყვის განსხეულებამ, მის მიერ ადამიანის ბუნების შეერთებამ ადამიანის განღმრთობის გზა დასახა. დაცემული ადამის ამაღლება ქრისტიანული მწერლობის ძირითადი საკითხია.

ასევე მთავარი თემა იგი ჩვენი საულიერო პროზისა და პოეზიისა“ - წერს მ. გიგინეიშვილი (გიგინეიშვილი 2009, 52).

ამ მსჯელობაში, ვგონებ, გრიგოლ ნოსელიდან ვლადიმერ ლოსკამდე მთელი ქრისტიანული ანთროპოლოგიაა გაერთიანებული. როგორც ითქვა, რამდენადმე უფრო დაზუსტებულია ჰაგიოგრაფიული მწერლობის რაობის კ. კეკელიძისეული მონახაზიც. მისებურადვეა აღიარებული ქართული ჰაგიოგრაფიის თემატიკის ისტორიულობაც. მაგალითად, რ.სირაძე წერდა, „რომ ნებაყოფლობითი მარტვილობის იდეა, განსხვავებით აღმოსავლეთის საქრისტიანოს სხვადასხვა ერის ლიტერატურისაგან, ქართულ ჰაგიოგრაფიას არ უქადაგია,“ რომ „ქართულ მწერლობაში მარტვილობა განიხილება არა როგორც ამა თუ იმ პიროვნების კერძო ბედი, არამედ, როგორც ქვეყნის კონკრეტულ-ისტორიული და ნაციონალური ყოფის გამომხატველი მოვლენა“ (სირაძე 1975, 199-200; ხაზი ჩვენია, ხ. ზ.). მაგრამ აქ უკვე კონკრეტულადაა წამოწეული ისიც, რაც ცოტა წინ ზოგადად აღინიშნა, თუ როგორ უვლიდა და განალაგებდა კანონიკა სინამდვილის ფაქტებს თავისი არსებითი სათქმელის იდეურ წარმოსახვაში. „შუშანიკის წამების“ დამოწმებულ ანალიზში მ. გიგინეიშვილი წერს: „ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადების შემდეგ, ბიზანტიაში შეწყდა ქრისტიანთა წამება და მარტვილობის ჟანრს „ცხოვრება-მოქალაქობა“ ჩაენაცვლა, მაგრამ მაცხოვრის ვნებათა დამოწმების სურვილი თვითგვემისაკენ უხმობდა მოსავთ. ჩვენში სხვა ვითარება იყო. საუკუნეთა განმავლობაში ჩვენში წამებას არ უჩანდა ბოლო. „ცხოვრება-მოქალაქობის“ ჟანრს განუწყვეტლივ ენაცვლებოდა წამების ჟანრი, რადგან მწერლობა ეხმიანებოდა რეალურ ყოფას. რჯულგადასვლის მომთხოვნი კი ჩვენში ხან მარზპანი იყო, ხან ამირა, ხან კი თავად შაჰ-აბასი.“... „ქართველთ თვითმარტვილობის გარეშეც არ ეშრიტებოდათ შესაძლებლობა საკუთარი წამებით ქრისტეს ვნებათა გაზიარებისა და მისი ადამიანური ბუნების დამოწმებისა“ (გიგინეიშვილი 2009, 61; ხაზი ჩვენია, ხ. ზ.).

მამასადაძამე, შუშანიკი და ევსტათი, აბო თუ კოსტანტი და მათ მსგავსად, ქეთევან დედოფალიც კი, განდმრთობისათვის წამებულნი არიან. ცხადია, ამას არ უარყოფს თავად ქართული ჰაგიოგრაფიაც, რადგან თავის პერსონაჟებს ის მხოლოდ რეალურ გარემოსა და ურთიერთობებში კი არა, უფლის კარზე მდგომთაც გვიჩვენებს. (გავიხსენოთ თუნდაც „იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“). ეს ბუნებრივიც არის ჟანრისთვის. ოღონდ, მოულოდნელია და საეჭვო მათი განდმრთობის საშუალებათა ისეთივე გაგება და გააზრება, როგორც ნებაყოფლობით მარტვილობათა ამსახველ ტექსტებშია რეალიზებული: მათში პერსონაჟის ყველა ნაბიჯი ტელეოლოგიურია, ანუ საბოლოო მიზანს უშუალოდ და განუხრელად დაღირებული, მაგრამ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, როგორც ვნახეთ, უცვლელად როდია იგი დამკვიდრებული! ისინი, ქართული ჰაგიოგრაფიის გმირები, ხომ პიროვნული რწმენის მეტი და მეტი ღვთაებრივი ძალით აღვსებას, რითაც განდმრთობას აღწევენ, მუდამ საქვეყნო, საზოგადოებრივ სარბიელზე თავდადებას უწყვილებენ. ან ახალი, მათთვის უფრო მისაღები რწმენის ძიებაში (გავიხსენოთ ევსტათი, აბო) იჩენენ და არა თვითგვემაში. საღვთო და საქვეყნო საქმეში გამოჩენილი რწმენის სიმტკიცეა მათი წარმატების თავი და ბოლო. ყოველივე ამის შეუმჩნეველობა და ცალმხრივად განხილვა კი მათ სახეთა უკიდურეს გასქემატურებას, ავტორთაგან დანახულისა და ასახულისაგან დაცილებას იწვევს. ანუ უფრო კანონის, მაინცა და მაინც განდმრთობისათვის უშუალო წამების ძიებას მიჰყავს ამ ტექსტებში ჩვენი ლიტმცოდნეობა ასეთ დასკვნამდე და არა შემოქმედებითი იმპულსით მოპოვებული მხატვრული ნააზრევის შესაბამისად კითხვასა

და აღქმას. მისი რეალური სტრუქტურა კი ამის საპირისპიროა. ეს ძალზე ცხადია „შუშანიკის წამების“ ბოლოდროინდელი იდეურ-მხატვრული ხასიათის შეფასებებიდან. აი, მაგალითად, რა არის კანონიკის თანახმად მისი მთავარი თემა და როგორაა მის გამო აგებული იგი. მაგალითად, რ. სირაძე შენიშნავს, რომ ამ თხზულებაში „დაპირისპირების მრავალი სახეა წარმოდგენილი“... „ბრძოლა ორ მსოფლიო რელიგიას - ქრისტიანობასა და მაზდეიზმს შორის. ამას უშუალოდ უკავშირდება ქართველთა ბრძოლა სპარსელების წინააღმდეგ. აქვეა დიდი ოჯახური დრამა და ა. შ. მაგრამ ამ ქვეყნად ყველაზე დიდი დაპირისპირება **თვით ადამიანის ბუნებაშია** (ხაზი ავტორისაა). ესაა ბრძოლა ამაღლებულ სულიერ სწრაფვათა „ქვედამზიდველ“ მიწიერ ვნებათა წინააღმდეგ (იაკობ ცურტაველის დროისათვის ეს საკითხი იოანე ოქროპირის მიერ (მე-4 ს.) თეორიულად იყო დამუშავებული და ნორმატიულ ესთეტიკურ პრინციპად ქცეული“... „ამ ორი იდეის კვალობაზე და მათ ირგვლივ განაწილდება ყველა პოლიტიკური, ოჯახური, თუ სხვა რამ ადამიანური ლტოლვანი. **იგევე განსაზღვრავს ძირითადად „შუშანიკის წამების სიუჟეტურ განვითარებას** (ხაზი ჩვენია, ხ. ზ.). სიუჟეტურად ნაწარმოებში **ორი ნაწილი** (ხაზი ავტორისაა) გამოიყოფა. ვარსკენისაგან შუშანიკის წამება ნაწარმოების პირველ ნახევარში მთავრდება. ამ ტანჯვის გზის გავლით შუშანიკმა, თითქოსდა, ამქვეყნად უკვე მიაღწია სულიერ სრულყოფილებას. აი, ამ ახალ იერსახეში იგი ასე წარმოგვიდგება: მან „განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი ციხე იგი სულიერთა მით ქნართა“ (მე-10). ნაწარმოების მთელ მეორე ნახევარში იგი გვევლინება სულიერად გაწონასწორებულ, სხვისათვის ვერ მისაწვდომ, შინაგანი სიმშვიდით აღვსილ მქადაგებლად, მიმტევებლად, შემწყნარებლად და გზის მაჩვენებლად. ამდენად სიუჟეტური ხაზი **შუშანიკის ორ იერსახეს** (ხაზი ავტორისაა) განასხვავებს: ერთს - მაძიებელს, ტანჯულს და მეორეს - სრულყოფილბამიღწეულს, გამარჯვებულს და შემთხვევითი არაა, რომ ეს მეორე ნაწილი ნაწარმოებისა (მე-11 თავიდან) შესაფერისად იწყება: „მიერითგან განითქუა ყოველსა ქართლსა საქმეი მისი“ და ა. შ. (სირაძე 1987, 25). რომ აღარ დავაწვრილმანო საკითხი, ამგვარადვე განიხილავენ ამ თხზულების სიუჟეტურ აღნაგობას მ. გიგინეიშვილი (გიგინეიშვილი 2009, 55) და გ. ფარულავა (ფარულავა 2009, 66).

როგორც ვხედავთ, დამოწმებულ მსჯელობაში ავტორი თავად „შუშანიკის წამების“ რეალურ, იაკობისეულ სიუჟეტს კი არა, **კანონიკური წამების მოდელისას მისდევს** (ხაზი ჩვენია, ხ. ზ.). იგი თვითგვემათა ამსახველ თხზულებებში, როგორც ითქვა, მართლაც ასე ვითრდება. ეს უდავოა, როცა ათანასე ალექსანდრიელის „ანტონ დიდის ცხოვრებას“, („მამათა ცხოვრებანი“, 1975), „წმიდა პახომიოსის ცხოვრებას“, („ზიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია“ ტომი მე-2, 1993), „წმიდა მაკრინას ცხოვრებას“ (გ. ნოსელი, „წმიდა მაკრინას ცხოვრება“, 2010) თუ „ალექსი ღვთის კაცის ცხოვრებას“ და მათ მსგავს თხზულებებს კითხულობ. თითოეული მათგანში სიუჟეტი პერსონაჟის ქცევის მართლაც ისეთ ეპიზოდებს ალაგებს, რომელთა თანამიმდევრობაშიც ვერაფერი არღვევს შინაგანი წონასწორობისაკენ **ტანჯვა-ტანჯვით მიმავალი მოწამის სწრაფვას**. ქართულში კი ასე არ არის. როგორც ითქვა, მიწიერი და ზეციური შეწყვილებულია ერთიმეორეს და რაკი **გაცნობისთანავე ამ ჟანრისათვის იმით შეგვიცვლია ნირი, რომ სწორედ მიწიერი მიგვიმატებია** მისთვის, ჩანს, სიუჟეტურადაც მიწიერისათვის მიგვიცია უპირატესობა. აი, ამასთანაა დაკავშირებული ის შესამჩნევი რეალიზმი, რაც ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში საკითხის მხატვრული ამოცანის სახით დასმა-გადაჭრად ორგანიზდება და არა არეოპაგელის მიერ ქრისტიანობისაგან ორად გათიშული სამყაროს გამთლიანებით,

**როგორც რ. თვარაძე ფიქრობდა** (თვარაძე 1997, 152-180). „შუშანიკის წამება“ ხომ ამ რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრების გამოჩენამდეა დაწერილი და, აღნიშნულიც, რითაც ასე თავისებურია ქართული ჰაგიოგრაფია, სწორედ ამ თხზულებიდან გაიტრადიციულა მან. გარდა ამისა, ჩანს, მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რომ ისეთ დარგებში, როგორცაა რელიგიური ან ფილოსოფიური მოძღვრებანი, ქართველები შეგირდები ვიყავით მუდამ. არცერთ მათგანს ჩვენში არასოდეს ჰქონია სათავე. ოღონდ, ეგაა, რომ კარგად ვაცნობიერებდით, რა და როგორ უნდა მიგვლო სხვისგან. ეს მარტო ჰაგიოგრაფიით კი არა, „ვეფხისტყაოსნითაც“ დასტურდება. სწორედ ამას ნიშნავს რუსთველური „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები.“ რუსთაველის ეპოქის სპარსული ამბები, ანუ პოემები უმეტესად სუფიზმს ქადაგებდნენ. ამით, ცხადია, შეეძლოთ გავლენა მოეხდინათ ქართელთა სულიერებაზე, მიეზიდათ, ქრისტიანობისათვის აეცდინათ იგი. რუსთაველს კი გაუქართულება მათი პოზიცია. ამის უცხადესი დადასტურებაა შემდეგი: სუფიზმით ლეილი და მაჟუნის მუსულმანურ სამოთხეში ერთდებიან, „ვეფხისტყაოსანი“ კი ამქვეყნიური ქორწილებით მთავრდება. შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველი ამაში გარკვეულწილად ჰაგიოგრაფთა კვალს მისდევს, მაგრამ ეს კვლევის ცალკე საკითხია, ამიტომ დავუბრუნდეთ ჩვენი მსჯელობის საგანს. ნუთუ დასაშვებია, რომ შიშანიკი მაინცადამაინც წამებით გაწონასწორებული სახის შენარჩუნებისათვის ვერ თმობს ანტიოქურ პალეკარტს, რომელიც ძამაზე აცვია და ამის გამხელაც კი არ სურს? განა პირდაპირ არ აცხადებს, რომ მხოლოდ ვარსკენის გულმხეცობის გამო უწევს ნაადრევად სიცოცხლის დათმობა!? როგორც კვლევის დასაწყისშივე ითქვა, ჯერ კიდევ გასული საუკუნის ოციან წლებში შენიშნა ი. ჯავახიშვილმა, რომ შუშანიკი ისეთ თხზულებათა პერსონაჟებს არ ჩამოგავს, რომელნიც მხოლოდ სულისათვის თმობენ სიცოცხლეს. იმავე საუკუნის დამლევამდე თხუთმეტი წლით ადრე კი იმავე პერსონაჟის შესახებ აი, რას წერდა, რით ხსნიდა მის ბუნებასა და ასეთ საქციელს რ. თვარაძე: „სწორედ მხატვრული ამოცანის ერთგულება კარნახობს იაკობ ხუცესს არ დამალოს თავისი გმირის არცთუ ბოლომდე ორთოდოქსული მიდგომა ამ საკითხისადმი: წმინდანის საფეხურამდე ამალღებულ მოღვაწეს სიკვდილის წინ, ნაცვლად ლოცვა-კურთხევისა, ფაქტიურად წყევლა აღმოხდება თავისი გულმხეცი მეუღლის მისამართით“. (თვარაძე 1997, 172). **ვეფიქრობ, ამ მოსაზრების გაზიარება გვმართებს.** ამიტომ აქ უპრიანია მკითხველს ცოტა უფრო კონკრეტულად შევახსენოთ ეს ეპიზოდი. აი, რას წუხს შუშანიკი: „მიაგოს მას უფალმან, ვითარ მან ნაყოფნი ჩემნი უჟამოდ მოსთუალნა და სანთელი ჩემი დაშრიტა და ყუავილი ჩემი დააჭნო და შუენიერებაი სიკეთისა ჩემისაი დააბნელა და დიდებაი ჩემი დაამდაბლა.“ ცხადია, ვარსკენს აბრალებს ყოველივე ამას წამებული. ხოლო, თხზულება რომ სწორედ მათ დაპირიპირებაზეა აგებული, და არა წამების აბსტრაქტულ იდეაზე, იაკობს თხრობის დასაწყისშივე აქვს გაცხადებული. როცა პეროზმა გამაზდენება მოუწონა ვარსკენს, ქვეშევდომული სულის სიმდაბლემ შაჰის მეტი სიამოვნება მოანდომა მას: ეს კიდევ რა არის, შინ რომ დავბრუნდები, „რომელი იგი ბუნებითი ცოლი არს და შვილინი, იგინიცა ესრევე მოვაქცინე შენს შჯულსა, ვითარცა-ესე მე,“ აღუთქვა მაშინვე. ცხადია, იაკობი თან არ ახლდა სპარსეთში ვარსკენს, არადა, მიაქციეთ ყურადღება, მკითხველის დასაკვალიანებლად, როგორ იქვე ჩასფრებულივით მიაგებებს რჯულგაყიდულ პიტიახშს შესაბამის პასუხს: „ამას უქადებდა, რომელი-იგი არა აქუნდეს ხელთა შუშანიკისაგან“. აი, ასე იწყება დაკონკრეტება თხზულებაში მთავარი სათქმელისა, რომ იგი ამ პირთა რეალურ დაპირისპირებაზე იქნება აგებული, რაც არსებითად ქრისტიანობისა და მაზდეანობის

დაპირისპირებაცაა და მიდის კვანძის შეკვრამდე, რაც ვარსკენისადმი შუშანიკისაგან დაბრუნებულ პასუხშია გამოკვეთილი. **პიროვნულისა და საქვეყნოს ასეთი შერწყმა ხომ ყველაზე ცხადი ნიშანია ქართული ჰაგიოგრაფიისა.**

იაკობი სახეობრივი თხრობით ისე გვაახლოებს ამ ეპიზოდთან, რომ ვარსკენს ბოლომდე არსად უნელდება ორჭოფული იერი. მან თითქოსდა ჰერეთს მოსულმადა გააცნობიერა თავისი უტაქტობა, როცა შაჰი დააიმედა, ცოლსა და შვილებსაც გავამაზდევანებო. აქ დააფიქრა, რა წინააღმდეგობა ელოდა წინ და მის შესარბილებლად იბრუნა: მალემსრბოლი აფრინა ცურტავს, შინაურებს უთვლიდა, ვბრუნდები და შემეგებეთო. იაკობი კი აქაც უმაღვე გვიმხელს მის მზაკვრულ ჩანაფიქრს: სურდა, შეგებებულეებთან ერთად ერთგულივით დაბრუნებულიყო შინ („რაითა მათ გამო, ვითარცა ერთგული, სოფლად შევიდეს“). სასახლეს მიღწეულს კი მეთვალყურედ დატოვებული სპარსი მიეახლა და წასჩურჩულა, რომ შუშანიკი უკვე განუდგა მას. არ შეიმჩნია. დილას ხუცესნი იხმო. „სიხარულით შეგვიმთხვინა“ და გვითხრა: „აწ ნურასა მერიდებით და ნუცალა გმაგ“, ანუ აი, ესა ვარ, რაცა ვარ და ამისათვის ნუ მომირიდებთ და ნუ შემიძულებთო, აკონკრეტებს იაკობი. ცხადია, ამითაც ისევ მზაკვრულ მანევრს მიმართავს, მაგრამ, ჩანს, ხუცესთაც აევსოთ მოთმინების ფიალა და თქმისთანავე მიახალეს: „წარწყმიდე თავი შენი და ჩუენცა წარგუწყმიდენ!“ განრისხდა, მაგრამ სარწმუნოებაზე მაინც არაფერი წასცდენია. შუშანიკმა ოჯახის მიტოვებით შეურაცხმყო. მიდით და აცნობეთ, რომ მან ამით ჩემი ღირსება დაამდაბლა და სახელი შემირცხვინაო.

ძალზე მნიშვნელოვანია, თხზულების მხატვრულ ხასიათში გარკვევისათვის ეს ეპიზოდი, რომელშიც, აი, ამ ერთგულობისა და შინაურებში ბუნებრივად გარევის მოჩვენებით სურვილს, ვითარცა ნიღაბს რომ ხდის შუშანიკი ვარსკენს. საბოლოოდ ამაში ორგანიზდება მათი დაპირისპირების არსებითი მიზეზი და მიზანი, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი, პიროვნული სარჩული და შეურიგებლობა ამ დაპირისპირებისა: „არა თუ მე აღმემართა ხატი იგი და მემცა დავამხუ, ხოლო მამამან შენმან აღჰმართა სამარტვილენი და ეკლესიანი აღაშენნა და შენ მამისა შენისა საქმენი განჰრყუნენ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი. მამამან შენმან წმიდანნი შემოიხუნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნენ. მან ღმერთი ცათაი და ქუეყანისაი აღიარა და ჰრწმენა. ხოლო შენ ღმერთი ჭემმარიტი უვარჰყავ და ცეცხლსა თაყუანის-ეც. და ვითარცა შემოქმედი შენი უვარ-ჰყავ, ეგრეცა მე შენ შეურაცხ-გყავ და თუ მრავალი ტანჯვაი მოაწიო ჩემ ზედა, მე არა ვეზიარო საქმეთა შენთა.“ (ცურტაველი, 1979, 27-29).

ახლა დავაკვირდეთ, როგორ მიდის თხზულებაში თხრობა ამ ეპიზოდამდე, რას აღწევს და როგორ სრულდება იგი მოწამის უკანასკნელ მონოლოგში, სადაც მისი სიცოხლის ყვავილის უჟამო მოსთვლისათვის ღმერთს ევედრება ვარსკენის დასჯას. **ამ სამი ეპიზოდის ცხადი მიწიერი ხასიათი კარგად აკონკრეტებს განღმრთობის როგორი გზით მიდიოდნენ უკვდავებისაკენ ჩვენი ჰაგიოგრაფიის გმირები.** აი, ესა გვაქვს სათანადოდ გამოსაძიებელი და დასაკონკრეტებელი და არა კანონის შეუვალობა. მისი შეუვალობა მაშინ დაარღვია ჩვენმა მწელობამ, როცა პირველად გაულო მას ქართული სინამდვილის კარი. აუცილებელია ამ საკითხზეც სათანადო დაფიქრება.

\* \* \*

რაკი ქართულ ჰაგიოგრაფიას თავიდანვე ასეთი, უფრო საზოგადოებრივად ღირებული ფუნქცია დაუკისრებია ამ მწერლობისათვის, ცხადია, აუცილებელია იმაშიც გავერკვეთ, რას უნდა განეპირობებინა მისი ასეთი არჩევანი. როგორც ითქვა, ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღნიშნულია, რომ ჩვენი მაშინელი ყოფის გამო ქრისტიანობა პოლიტიკური არჩევანი ყოფილა. „ნინოს ცხოვრება“ კი აზუსტებს, რომ აღმსარებლობის შეცვლის აუცილობაც დაგვდგომია იმ ხანებში და ორივე გაგვიერთიანებია. ირკვევა, რომ ამ საკითხს ასევე ხედავდა კ. კეკელიძეც: აი, როგორ მიმართავს „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ შესავლის დასკვნაში იგი მოსწავლე ახალგაზრდობას: „ის მწერლობა, რომელიც დღეს ჩვენი შესწავლის ობიექტს შეადგენს, არ გაჩენილა მექანიკურად და არც გარედან შემოსულა ჩვენში; ის წარმოშვა ქართული სინამდვილის ნიადაგზე ქვეყნის შინაგანმა ნაირ-ნაირმა სჭიროებამ და მოთხოვნილებამ. მისი გაჩენა მომზადებული იყო მდიდარი, შინაარსიანი მხატვრული ხალხური სიტყვიერებით და ქართული ენის იმ სიმადლეზე ასვლით, რომელზედაც მას ვხედავთ, თუგინდ მეექვსე საუკუნის ორატორების აიეტისა და ფარტადის სიტყვებში (აგათია სქოლასტიკოსი), ხოლო დაჩქარებული იყო ქვეყნის ქრისტიანიზაციის საჭიროებით და სხვა ხალხებთან კულტურული ურთიერთობით“ (კეკელიძე, ბარამიძე 1969, 8).

როგორც ვხედავთ, მკვლევარი დარწმუნებულია, რომ ჩვენი ჰაგიოგრაფიული მწერლობა შემოსული კი არაა, ჩვენშივეა გაჩენილი და მწერლობის ისეთ სახეობადაა ქცეული, როგორც აკმაყოფილებდა მიშინდელი ჩვენი ცხოვრების საშინაო და საგარეო მოთხოვნილებებს. ქართული მწერლობა რომ ამ აუცილებლობისათვის მხოლოდ ხალხური სიტყვიერებით კი არა, საკმაოდ მაღალი დონის მწერლობით ყოფილა მომზადებული, როგორც ამ წერილის დასწყისშივე დავრწმუნდით, ქართულ ლიტმცოდნეობაში უკვე გარკვეულია. გარკვეულია ისიც, რომ ქრისტიანობა უპირატესად მაინც მაზდიანობისაგან, ანუ სპარსთა ძალმომრეობისაგან თავდახსნის მიზნით მიგვიღია, ხოლო როგორი ყოფილა ეს ძალმომრეობა, „ნინოს ცხოვრებაში“ ჯერ არმაზის კერპის სრულ აღწერილობაშია კომპაქტურად ნაჩვენები, მერე კი სვეტიცხოვლის აღმართვის აპოკალიფსურ ეპიზოდში. ესაც გააზრებულია უკვე ლიტმცოდნეობაში. რამდენადმე დაზუსტება ესაჭიროება ქრისტიანულ საბერძნეთთან, მის მძლავრ კულტურასთან ზიარებისას ეროვნული პოზიციის შენარჩუნებისათვის მიღებულ მეტად გონივრულ საშუალებას.

**ჩანს, სწორედ ამით უნდა აიხსნას კანონის თანახმად განდმრთობის მამიებელი, მიწვივ ცისაკენ მზირალი პერსონაჟის რეალური ყოფისკენ შემობრუნება, რაც ქართულ ჰაგიოგრაფიას თავიდანვე ასე პრინციპულად გაუკეთებია. ამაში ისიც გვარწმუნებს, რომ მკვლევართა დაკვირვებით, ბერძნულის მეტისმეტი გავლენისაგან თავდასაცავად იმავე ხანებში, როცა ჩვენი ჰაგიოგრაფია ყალიბდებოდა, სირიის აღმოსავლეთს ნესტორიანობა აურჩევია, ეთიოპიას, კოპტებსა და სომხებს კი - მონოფიზიტობა (ავერინცევი 1974, 7).**

გამოყენებული ლიტერატურა:

ათანასე ალექსანდრიელი. 1975. „ცხოვრება წმიდისა მამისა ჩუენისა ანტონისი“ წიგნში *მამათა ცხოვრებანი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვ. იმნაიშვილმა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ზარამიძე, რ. 1966. *ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან*. თბილისი: ლიტერატურა და ხელოვნება.

გიგინეიშვილი, მ. 2009. „იაკობ ხუცესის „შუმანიკის წამება“ წიგნში *ქართული ენა და ლიტერატურა, მასწავლებლის ბიბლიოთეკა. ძველი ქართული ლიტერატურა ტომი III*, 52-62. თბილისი.

გრიგოლ ნოსელი. 2010. „წმიდა მაკრინას ცხოვრება,“ ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ლ. დათაშვილმა, 5-40. თბილისი: საქართველოს მაცნე

გრიგოლაშვილი, ლ. 2005. *დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი*.“ თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ზარიძე, ხ. 1985. „ხოლო ნეტარმან ევსტათი განიცინა.“ *ლიტერატურული საქართველო*, ივნისი 14, 1985.

ზარიძე, ხ. 2019. „ქართული ჰაგიოგრაფია და „ვეფხისტყაოსანი.“ წიგნში *რუსთველოლოგია ტომი IX*. თბილისი: თსუ-ს გამომცემლობა.

ზარიძე, ხ. 2004. „კოსტანტი კახის წამება,“ *წიგნში კორნელი კეკელიძე 125*, 179-194. თბილისი: ქართველოლოგი.

ზარიძე, ხ. 1973. „აღმაშენებლობითი საქმიანობის შესახებ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში.“ *საბჭოთა ხელოვნება №2*: 90-93.

თვარაძე, რ. 1997. „თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა“ წიგნში *გადასახედი*, 152-180. თბილისი: საქართველო.

იაკობ ცურტაველი. 1979. *შუმანიკის წამება*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

ინგოროყვა, პ. 1978. *თხზულებათა კრებული ტომი IV*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

იოვანე საბანისძე. 1997. *წამებად წმიდისა მოწამისა ჰაზოძისი*. თბილისი: ქართული ენა.

კეკელიძე, კ., ზარამიძე, ა. 1969. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

კეკელიძე, კ. 1960. *ქართული ლიტერატურის ისტორია ტომი I*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

კვირიკაშვილი, ლ. რედ. 1993. *ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია ტომი II*. თბილისი: ქველი.

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

სირაძე, რ. 1987. *ქართული აგიოგრაფია*. თბილისი: ნაკადული.

ფარულავა, გ. 2009. „ქართული ჰაგიოგრაფიის გმირი.“ წიგნში *ქართული ენა და ლიტერატურა, მასწავლებლის ბიბლიოთეკა. ძველი ქართული ლიტერატურა ტომი III*, 63-72. თბილისი.

ჩხარტიშვილი, მ. 1987. *ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები*. თბილისი: მეცნიერება.

ჭელიძე, ვ. 1976. „ჩარჩოები.“ *ლიტერატურული საქართველო*, ივნისი 4, 1976.

ჯავახიშვილი, ი. 1977. *თხზულებანი თორმეტ ტომად ტომი VIII*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ჯანაშია, ლ. 1973. *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები ტომი II*, 57-76. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

ჯანაშია, ნ. 1988. *შუმანიკის წამება*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

Аверинцев С. С. ред. 1974. *Византийская литература*. Москва: Наука.

Бычков В.В. 1977. *Византийская Эстетика*. Москва: Искусство.