

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
ქართული ლიტერატურის მიმართულება

ლ ა მ ზ ი რ ა ბ უ ბ უ ტ ე ი შ ვ ი ლ ი

**საღვთისმშობლო სიმბოლიკა V-XI საუკუნეების
ქართულ მწერლობაში
(ჰაგიოგრაფია, ჰიმნოგრაფია)**

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის
დოქტორის (PH.D.) აკადემიური ხარისხის
მოსაპოვებლად წარდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელები: **ნესტან სულაგა**
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი

ლელა ხაჩიძე
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი



შინაარსი

შესავალი -----	1
ნაწილი I	
§1. ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლოები ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში ----	9
§2. ღვთისმშობლის გამოცხადების პასაჟები ჰაგიოგრაფიაში -----	25
§3. ღვთისმშობელი-წყარო ნათლისა -----	39
ნაწილი II	
§1. ჰიმნოგრაფიის სიმბოლური ენა -----	49
§2. საღვთისმშობლო სიმბოლიკა ჰიმნოგრაფიაში ---	54
§3 საღვთისმშობლო სიმბოლიკა მცენარეთა სახისმეტყველების მიხედვით -----	117
§ 4 ჯვარცმის ღვთისმშობლისეული აღქმა -----	130
§ 5 „ფესუთა მათგან ოქროვანთა შემკული ხარ შენ, ქალწულო...“ ---	138
დასკვნა -----	150
გამოყენებული ლიტერატურა -----	154

შესავალი

V-XI საუკუნეების საქართველოს საშინაო და საგარეო ცხოვრებაში უდიდესი გარდატეხა შეიტანა ქრისტიანულმა რელიგიამ. ქართულ ნიადაგზე გადმონერგილმა ქრისტიანობამ განუზომლად დიდი მისია იტვირთა ჩვენი ქვეყნის შემდგომ ისტორიულ ცხოვრებაში. მისი გავლენით ქართველი ხალხი ახალ კულტურულ რეგიონში მოექცა და იმთავითვე დაამყარა კავშირი იმ დროის ცივილიზაციისაკენ მსწრაფ ქვეყნებთან. „გეოგრაფიულად „აღმოსავლეთის ქვეყანა“ ოდითგანვე კულტურის დასავლურ ჯგუფს უკავშირდებოდა. მასზე დიდ გავლენას ახდენდა აღმოსავლეთი, მაგრამ ქართული კულტურის ისტორიაში ნიადაგ იგრძნობოდა, ასე ვთქვათ, აღმოსავლურობის დაძლევის ტენდენცია, მედიევალური კულტურის დადგომასთან ერთად ჩვენ საბოლოოდ ჩავერთეთ ევროპული (კერძოდ, აღმოსავლურ-ევროპული, ან: აღმოსავლურ-ქრისტიანული) კულტურულ-ისტორიული რეგიონის „ოიკუმენაში“ (კულტურულ არეალში)” (სირაძე 1987: 19). ქრისტიანობა საქართველოში გადაიქცა მძლავრ შემაკავებელ ზღუდედ აღმოსავლური ექსპანსიის გზაზე და აშკარად ეროვნული შინაარსი შეიძინა. აგრესორთა გარემოცვაში მყოფი ქართველებისათვის უმთავრეს ამოცანად სარწმუნოებისა და ტერიტორიული მთლიანობის შენარჩუნება იქცა. „შეიქმნა შესაფერისი „იდეოლოგია“, სახელდობრ, რელიგიურ-მისტიკური, რომელმაც გამოხატულა საეკლესიო-სასულიერო ლიტერატურაში ჰპოვა“ (კეკელიძე 1980: 45).

ერის სულიერ-ზნეობრივი ფორმირების, სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის შექმნასა და ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენა-შენარჩუნების საქმეში განსაკუთრებული როლი ითამაშა სასულიერო მწერლობის ყველა დარგმა, რომელთა შორის გამორჩეულია ჰაგიოგრაფიისა და ჰიმნოგრაფიის როლი.

ჰაგიოგრაფია, როგორც შუა საუკუნეების მხატვრული პროზის უმთავრესი დარგი, საქართველოში V-XVIII სს. მანძილზე არსებობდა. მისი კლასიკური პერიოდი V-XI საუკუნეებს მოიცავს. წმიდა წერილზე ამოზრდილმა და მისგან ნასაზრდოებმა ჰაგიოგრაფიულმა მწერლობამ დიდი როლი შეასრულა როგორც ქვეყნის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ინტერესების დაცვასა და შენარჩუნებაში, ისე პიროვნების სულიერ-ზნეობრივი სრულყოფის საქმეში. ჰაგიოგრაფიული მწერლობის უმთავრესი იარაღი ქრისტიანული მორალი იყო, რაც შემოქმედის

ხატად და მსგავსად შექმნილ ადამიანს სულიერი სრულყოფის გზაზე აყენებდა და ღმერთთან ზიარების, ზეციური ედემის წიაღში დაბრუნების რეალურ პერსპექტივებს უსახავდა. აქედან გამომდინარე, ჰაგიოგრაფიული მწერლობის მთავარ პრინციპად იდეალური ადამიანი იქცა. ასეთად ითვლებოდა თავისი დროის მსოფლმხედველობის მატარებელი, სულიერი თვისებებით შემკული პიროვნება, რომელიც საზოგადოების იდეალს წარმოადგენდა. მას წმიდანად მოიხსენიებდნენ სასულიერო მწერლობაში.

წმიდანთა ხოტბა-შესხმას, მათი წამების ეპიზოდების ჩვენებას ჰიმნოგრაფიაშიც ვხვდებით, ოღონდ, ჟანრული სპეციფიკიდან გამომდინარე, წმიდანის სახე აქ სქემატურადაა წარმოდგენილი. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღიარებული, „ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა საკმაოდ დიდი ნაწილი ისტორიულ ფაქტებთან დაკავშირებით შეიქმნა, მაგრამ იგი საგალობელში მხოლოდ აღუზიურად აისახება“ (სულავა 2003: 9).

საგალობელი თეოლოგიური ცოდნისა და შემოქმედის მხატვრული გემოვნების ნაზავია, რომელიც ჰარმონიაში მოჰყავს მუსიკას. ამ კომპონენტების ერთიანობა ქმნის საგალობელს, რომლის მთავარი დანიშნულება გალობით შესრულებაა. საგალობელი ადამიანის გონებას წმენდს, აფაქიზებს, ყოფით სამყაროს წყვეტს და ზესივრცულთან აახლოებს.

ჰიმნოგრაფიის განვითარება საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებას უკავშირდება. განვითარების ზენიტს ქართულმა ჰიმნოგრაფიამ X საუკუნეში მიაღწია. ამ პერიოდში „ერთმანეთს ცვლიან ქართველ ჰიმნოგრაფთა თაობები, რომლებიც ორიგინალურ საგალობლებს წერდნენ. ესენია: იოანე ზოსიმე, იოანე მტბევარი, იოანე მინჩხი, მიქაელ მოდრეკილი, გიორგი მერჩულე, ეზრა, იოანე ქონქოზისძე, კურდანად, ფილიპე, სტეფანე სანანოძისძე – ჭყონდიდელი და სხვები“ (ხაჩიძე 2000: 9).

ძველი ქართული მწერლობის დღემდე შესწავლილი მასალების თანახმად, ნათელი მოეფინა მრავალ პრობლემურ საკითხს, გამოიცა არაერთი სამეცნიერო ნაშრომი, გაირკვა არაერთი ხელნაწერის ბედი, „თუმცა გარკვეული ისტორიულ-პოლიტიკური სიტუაციის გამო ბევრი რამ საერთოდ უყურადღებოდ დარჩა, განსაკუთრებით ის პრობლემატიკა, რომელსაც სასულიერო-საეკლესიო მწერლობა მოიცავს“ (ბარამიძე 1992: 23). ამგვარ საკითხთა შორისაა ყოველწმიდა ღვთისმშობლის, მარიამის სახის შესწავლის საკითხი, რომელიც, როგორც ქართული მწერლობის მკვლევართა, ისე ისტორიკოსთა და თეოლოგთა

ერთობლივი ძალისხმევის საგნად უნდა იქცეს, რათა სათანადო ნიადაგი მომზადდეს საქართველოს ისტორიასა და ქართულ მწერლობაში ღვთისმშობლის როლისა და ადგილის საბოლოოდ განსაზღვრისათვის.

საკითხის აქტუალობის ერთ-ერთ მხარედ ითვლება ის, რომ ყოველადწმიდა ღვთისმშობელი წარმოგვიდგება არა მხოლოდ ქართველი ერის, არამედ, ზოგადად, მთელი ქრისტიანული სამყაროს მფარველად. ამიტომაც მისი სახის შესწავლა ბიზანტიურ ისტორიასა და მწერლობასთან მიმართებითაც უნდა წარიმართოს. ამის საფუძველს ძველი საქართველოს ბიზანტიურ ცივილიზაციასთან მჭიდრო კავშირები იძლევა, რაც საგანგებოდ არის შესწავლილი ქართულ მეცნიერებაში (ს. ყაუხჩიშვილი, რ. გორდეზიანი, ე. ხინთიბიძე, ლ. ხაჩიძე და სხვები).

თუმცა საკითხი განსაკუთრებული ღირებულების მქონედ მაინც ქართველებისათვის რჩება, რადგანაც, გადმოცემების თანახმად, ღვთისმშობლის წილხვედრ ადგილთა შორის საქართველო ერთადერთი ქვეყანაა მსოფლიოში. ამდენად, ღვთისმშობლის შემოყვანა ქართულ მწერლობაში არა მხოლოდ ზოგადად ქრისტიანთა მფარველობის იდეითაა განპირობებული, არამედ, პირველყოვლისა, ივერიის მარიამისადმი წილხვედრობით, რაც მტკიცე საფუძველს უქმნის ქართველი ერის რჩეულობის, მის საზეპურო ერად მიჩნევის საქმეს. წინ წამოსწევს ერის მესიანურ იდეას, რაც არა მხოლოდ მის სულიერებაზე იყო აქცენტირებული, არამედ ქვეყნის პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი წინსვლის საქმესაც ემსახურებოდა. ეროვნული და სულიერი ძალების ერთიანობა კი მისი რელიგიური და იდეურ-პოლიტიკური მიზნების მთლიანობის აუცილებლობით იყო მოტივირებული.

ცნობილია, რომ ყოველადწმიდა ღვთისმშობლის სახე პირველად ბიზანტიურ მწერლობაში გამოჩნდა. IV საუკუნეში გრიგოლ ნაზიანზელმა შექმნა საგალობელი „ხოტბა ქალწულს“, სვინესიოს კვირინელმა (IV-V სს.) რამდენიმე ჰიმნი მიუძღვნა ღვთისმშობელს, რომანოზ მელოდოსმა (VI ს.) ღვთისმშობლის სახელზე შექმნა კონტაკიონები და საშობაო ჰიმნი. ბიზანტიური ლიტერატურის წიაღში შეიქმნა ასევე ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი აკათისტო (დაუჯდომელი), რის მიზეზადაც კონსტანტინეპოლის მტრისაგან განთავისუფლება მიიჩნეოდა.

მარიამ ღვთისმშობლის სახე იმთავითვე იქცა ქართველ ჰაგიოგრაფთა და ჰიმნოგრაფთა შთაგონების წყაროდ. ამ დარგის ძეგლებისათვის თვალის ერთი

გადავლებაც კი საკმარისია იმისათვის, რომ შევნიშნოთ განსაკუთრებული პატივისცემა და სიყვარული ღვთის დედის მიმართ.

ქართული მწერლობის ადრეულ ძეგლში „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ნათლად აისახა ეს სიყვარული, რამაც შემდეგ გაგრძელება ჰპოვა მომდევნო პერიოდის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში: „შუშანიკის წამებაში“, „ეესტათი მცხეთელის წამებაში“, „კონსტანტი კახის წამებაში“, ასურელ მამათა ცხოვრებებში, „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“, „იოანესა და ეფთჳმეს ცხოვრებაში“, სადაც ღვთისმშობლის სახე სხვადასხვა კუთხითაა აქცენტირებული და მრავალფეროვან სურათს იძლევა მისი სრულად წარმოჩენისათვის.

ღვთისმშობლის სახე ქართული ჰიმნოგრაფიის თავდაპირველ ძეგლშივე გამოჩნდა. შიო მღვიმელის (VI ს.) ჩვენამდე მოღწეული ორი ჰიმნიდან, რომელთაც „ოხითაჲ“ ეწოდება, ერთი მიძღვნილია ყოვლადწმიდა სამებისადმი, მეორე კი – ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისადმი. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, შიოს ანდერძის თანახმად, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი „ოხითაჲ“ იგალობებოდა ღვთისმშობლის ტაძარში შესვლისას (კეკელიძე 1980: 124). შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფია სამებისა და ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი საგალობლებით იწყება, სადაც ქების ობიექტთა ხოტბა-შესხმა იერარქიული თანმიმდევრობით არის განხორციელებული.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ მარიამ ღვთისმშობლის სახე ყველაზე სრულყოფილად ჰიმნოგრაფიაში გაცხადდა. „სწორედ აქ მოხდა მისი პიროვნების ღრმად გააზრება. აქ დამუშავდა ყოვლადწმინდას მეტად საინტერესო სახე-სიმბოლოები, მეტაფორული სახეები, საერთოდ, მხატვრული სახეები“ (მოსია 1996: 28). საეტაპო მნიშვნელობა აქვს VII საუკუნის ბიზანტიელ მოღვაწეთა წმიდა ანდრია კრიტელისა და წმიდა იოანე დამასკელის საკითხავებს „შობისათჳს ღმრთისმშობელისა“, სადაც არაერთი საღვთისმშობლო სიმბოლოს ახსნა-განმარტებაა მოცემული. ღვთისმშობლის სახის მხატვრულად გააზრების საქმეში დიდი როლი შეასრულა ასევე დაუჯდომელმა საგალობლებმა.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში საღვთისმშობლო სიმბოლოთა ახსნა-განმარტების შესანიშნავ ნიმუშს გვაძლევს ქართული მწერლობის უდიდესი მოღვაწე, განსწავლული ღვთისმეტყველი, ქართველი ერის მღვდელმთავარი, ანტონ ბაგრატიონი, რომელმაც თავისი „წყობილსიტყვაობის“ ერთ-ერთი თავი – „თჳს უფროდსად კურთხეულისა ღმრთისმშობელისაჲ“, საგანგებოდ მიუძღვნა

ღვთისმშობლის სიმბოლოებს, რომელთაც განმარტავს იგი ძველი აღთქმის იმ ადგილების მოხმობით, სადაც ნახსენებია ეს სიმბოლოები.

გვინდა გავიხსენოთ დიდი ქართველი მეცნიერის ელენე მეტრეველის წვლილი ამ საქმეში. მის მიერ გამოცემული „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი“ არა მხოლოდ ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის მიღწევებს გვამცნობს, არამედ ქართველი ერის მარიამ ღვთისმშობლის მიმართ განსაკუთრებული სიყვარულის დასტურიცაა. ამის გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ ძლისპირთა კრებულები მხოლოდ ქართულ ენაზე ატარებს სახელწოდებას, „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი“, როცა ბერძნულ, სლავურ და რუსულ კრებულებში მხოლოდ ძლისპირებია თავმოყრილი და კრებულიც მხოლოდ ირმოლოგიონის სახელწოდებას ატარებს, რაც ძლისპირთა კრებულს ნიშნავს“ (ძლისპირნი... 1971: 10).

ასევე უნდა აღვნიშნოთ აკადემიკოს ელენე მეტრეველის, ცაცა ჭანკიევისა და ლილი ხევსურიანის მიერ გამოცემულ „უძველეს იადგარზე“ დართული ქრისტესა და ღვთისმშობლის ატრიბუტები, რომელიც იადგარის აღდგომის დასდებლებიდანაა ამოკრებილი.

ღვთისმშობლის სახის მიმართ დაინტერესება განსაკუთრებით საგრძნობი გახდა უკანასკნელ წლებში. ა. ბაქრაძის, ქ. ბეზარაშვილის, ლ. ხაჩიძის, ნ. სულავას, ს. მახარაშვილის, ბ. ბალხამიშვილის, ტ. მოსიას, ქ. ელაშვილის, მ. თოდუას და სხვათა მიერ გამოქვეყნებულ ნაშრომებში, ღვთისმშობლის სახე სხვადასხვა კუთხითაა შესწავლილი.

საღვთისმშობლო სიმბოლიკის შესწავლის მცდელობაა წინამდებარე ნაშრომიც, რომელიც ძველი ქართული მწერლობის პირველი პერიოდის – V-XI საუკუნეების ჰაგიოგრაფიულ და ჰიმნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობითაა დამუშავებული. კვლევისას გამოყენებული გვაქვს შესაბამისი პერიოდის ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლები, რომ ქრისტიანული სამყაროს უძველესი ცივილიზაციის ქვეყნის მიღწევების პარალელურად წარმოგვეჩინა ქართული ჰიმნოგრაფიის შემეცნებითი და მხატვრული დონე, ხაზი გაგვესვა მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებებისათვის.

ნაშრომი ორი ნაწილისაგან შედგება: ჰაგიოგრაფიული და ჰიმნოგრაფიული. ჰაგიოგრაფიული ნაწილი სამ თავს მოიცავს. პირველი თავი ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლოთა წარმოჩენას ეძღვნება ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში გამოყენებული სიმბოლოების საშუალებით, რომელთა გვერდით ქრისტიანული

ეკლესიის მიერ შემუშავებულ დოგმატურ სწავლებებსაც ვხვდებით, რაც 431 წლის მსოფლიო საეკლესიო კრების შემდეგ დაწერილ თხზულებებში შეიმჩნევა. მეცნიერებაში გაგრძელებული აზრით, ამის მიზეზად ეფესოს კრებაზე ღვთისმშობლის კულტის აღიარება ითვლება.

დღემდე საგანგებო კვლევის საგნად არ ქცეულა მარიამ ღვთისმშობლის გამოცხადების პასაჟები, რაც რამდენიმე ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში გვხვდება. წმიდანთა ხილვებში გამოცხადებული ღვთისმშობლის სახეში შესანიშნავად იკვეთება საქართველოს მარიამისადმი წილხვდომილობის იდეა.

ღვთისმშობლის სახის მხატვრულ-ესთეტიკური ფუნქციით განსაზღვრისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ნათლის ესთეტიკას. ღვთისმშობლისეული ნათელი განსხვავებულია წმიდანთა ნათლისაგან, რადგანაც მარადის ქალწული ნათლის ულვეი წყაროა. ამ კუთხით საკითხის განხილვას, ვფიქრობთ, გარკვეული შედეგები ექნება ზოგადად სასულიერო მწერლობის ნათლის ესთეტიკის შესწავლის თვალსაზრისითაც.

ნაშრომის მეორე ნაწილი მიზნად ისახავს ღვთისმშობლის სიმბოლოთა შესწავლას ქართული ჰიმნოგრაფიული ძეგლების მიხედვით. პირველი თავი ზოგადად ჰიმნოგრაფიის სახისმეტყველებას ეძღვნება, მომდევნო თავში კი წარმოვადგინეთ ის სიმბოლოები, რომელიც ქართველ ჰიმნოგრაფებს ჰქონდათ გამოყენებული. შევეცადეთ, მოგვეცა მათი ახსნა-განმარტება ბიბლიიდან მოტანილი სათანადო ადგილების მოხმობით. აქვე ყურადღება გავამახვილეთ იმ წინასწარმეტყველებზე, რომლებმაც საუკუნეების წინათ სიმბოლო-ალეგორიებში იხილეს ღვთისმშობელი. ამავე თავში განვიხილეთ საგალობელთა მხატვრული თემატიკა, რომელიც, როგორც წმიდა წერილისეული, ასევე ჰიმნოგრაფთა მიერ შექმნილი ორიგინალური სახეებითაა წარმოდგენილი. ბევრი მათგანი გაქვავებული ფორმით შემორჩა სასულიერო პოეზიის მხატვრულ საგანძურს. მათზე დაკვირვება დახმარებას გაგვიწევს ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი პოტენციალის სათანადოდ შეფასების საქმეში.

ღვთისმშობლის სახეს თავისებურ ელფერს ანიჭებს მცენარეთა სახისმეტყველება. მათი საშუალებით შესაძლებელი ხდება ღვთისმშობლის თვისებების უფრო ნათლად წარმოჩენა, მის უბიწო სულიერ სამყაროში ღრმად წვდომა.

განსაკუთრებით ორიგინალური სახე ღვთისმშობლისა იკვეთება ჯვარცმის უამს. ამ კოსმიურმა მოვლენამ ყველაზე ნათლად წარმოაჩინა ღვთისმშობლის

მანამდე თითქოს უჩინარი დედობრივი ბუნება. როგორ აღიქვა ღმერთკაცის ვნება ქალწულმა? შევეცადეთ, გაგვერკვია მომდევნო თავში, რომელსაც „ჯვარცმის ღვთისმშობლისეული აღქმა“ ვუწოდებთ.

ღვთისმშობლის ხოტბა-შესხმა საგალობელში ფერთა სიმბოლიკითაც არის მიღწეული. ჰიმნოგრაფთათვის ღვთისმშობელი ქების მუდმივი ობიექტია, ამიტომაც ცდილობენ მისი უმანკო ბუნება ფერთა ნაირგვარი სიმბოლიკით წარმოაჩინონ. ნაშრომის ბოლო თავი – „ფესუთა მათგან ოქროვანთა შემკული ხარ შენ, ქალწულო...“, ამ საკითხის გაშუქებას ეძღვნება.

ნაშრომის დასკვნით ნაწილში საგანგებოდ არის აქცენტირებული აქტუალური საკითხები და მათთან დაკავშირებული სიახლე.

ნაწილი I

§ 1. მარიამ ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლოები ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში

ყოველ მიწიერ მოვლენას თავისი სულიერი შესატყვისი გააჩნია, ანუ მიწიერში ზეციური იხილვება. ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის, მიწიერისა და ზეციურის დაპირისპირება მიჩნეულია სიმბოლოს ძირითად ფუნქციად. ამდენად, სიმბოლო, როგორც რეალური, ემპირიული სინამდვილის საგანი, ამავე დროს, ირეალურ, ზეგრძნობად სინამდვილეს ასახავს.

აზროვნების ამგვარ მეთოდს, ე.წ. სიმბოლურ აზროვნებას, რომელიც საკუთრივ ბიბლიურს და, საერთოდ, ქრისტიანულ-რელიგიურ აზროვნებას გულისხმობს, განსაკუთრებით შუა საუკუნეებმა მიმართა. „სიმბოლურობა ამ ეპოქის გამომსახველობით ენად იქცა. მასში ჩაწვდომა ადამიანის სულს, ორგანიზმს აფაქიხებს და მის სამყაროს ამდიდრებს“ (ოსეფაშვილი 2005: 41).

ძნელია იმის თქმა, თუ „როგორ ჩამოყალიბდა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში სინამდვილის სიმბოლური გააზრება, იმის განსაზღვრა, ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ განაპირობა სინამდვილის სიმბოლური ხედვა, თუ პირუკუ, სიმბოლიკა გახდა მედიევისტური მსოფლმხედველობრივი სისტემის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ნიშანი, იმ სუბიექტური მომენტის დადგენა, როდესაც სინამდვილეს, საგანსა თუ მოვლენას, დაეკისრა თავისი პირველადი მნიშვნელობის გაფართოება და განყენებულის გაშინაარსიანება, როდის ან ვინ იტვირთა ეს რთული ამოცანა?!“ (გრძელიძე 1987: 301).

ბიბლიური აზროვნება, რომელიც განსაზღვრავს შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობას, ბუნებრივია, ამ ეპოქის სამწერლობო ჟანრების საფუძველსაც წარმოადგენს. ამიტომაც მისი თემატიკა ბიბლიურ მოვლენათა და სახე-პერსონაჟთა სიუხვითაა გაჯერებული. ყოველივე ეს ხორცშესხმას პოულობს ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, „რომელშიც, შუა საუკუნეების საერთო ხასიათიდან გამომდინარე, კანონი განუხრევლად მოქმედებს“ (გრძელიძე 1987: 302).

აზროვნების სიმბოლურ-ალეგორიული მეთოდი უძველესი დროიდანვე იყო ცნობილი ქართველ მოაზროვნეთათვისაც, რომლებსაც მის შესატყვისად ორიგინალური ქართული ტერმინი – „სახისმეტყველება“ შეუმუშავებიათ. რ. ბარამიძის აზრით, „სახისმეტყველება, როგორც მხატვრული ხერხის

გამომსახველი ტერმინი, გულისხმობს როგორც ალეგორიას, ისე სიმბოლოს“ (ბარამიძე 1966: 181); „იგი გულისხმობს აგრეთვე მთლიანად მხატვრულ აზროვნებას, მხატვრულ შინაარსს“ (ბეზარაშვილი 1983: 66).

მკვლევართა დაკვირვებით, სიმბოლოთა გამოყენებას ქართულ მწერლობაში სისტემური ხასიათი ჰქონდა, რის მიზეზადაც ბიბლიური წიგნები იყო მიჩნეული, როგორც წყარო სასულიერო მწერლობისა და მისი მსოფლმხედველობისა.

სიმბოლოთა გამოყენება ქრისტიანული ეკლესიის მიერ შემუშავებულ კანონიკას ექვემდებარებოდა და მისი შეცვლა ერესად იყო მიჩნეული. ასევე კანონიკას ეწინააღმდეგებოდა ბიბლიური სახისმეტყველებითი სქემების შეცვლა, ამიტომაც ისინი ტრადიციულ ნიშანს მუდამ ინარჩუნებდა და კანონიკური ტექსტების მსგავსად უცვლელი რჩებოდა, თუმცა ეს არ გამორიცხავდა ახალი, ორიგინალური სახე-სიმბოლოების შექმნას.

მარიამ ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლოებზე დაკვირვებამ აჩვენა, რომ ღვთისმშობლის ბიბლიური სიმბოლოები ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში ხშირად არ არის გამოყენებული. უანრის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მარიამ ღვთისმშობლის სახე აქ სხვადასხვა პასაჟში წარმოგვიდგება. განსაკუთრებული თვისებებით შემკული ქალწული აქტიურად მონაწილეობს წმიდანთა ცხოვრებაში – მფარველობს და წარმართავს მათ საქმიანობას, აკურთხებს და შეეწევა ყოველი განსაცდელის უამს. გარდა ამისა, თითოეულ პასაჟში იმდენად რეალურად არის დახატული მისი სახე, რომ იქმნება შთაბეჭდილება, იგი არა მხოლოდ წინამძღვრად, არამედ წმიდანთა თანამებრძოლად, მათ თანამოაზრედ მივიჩნიოთ. ყოველივე ეს კი საქართველოს მარიამისადმი წილხვდომილობის იდეითაა შთაგონებული და მის წარმოჩენას ემსახურება.

საქართველოს წილხვდომილობის გამოსატყულებას ეპოულობთ ჯერ კიდევ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში და მასში მოთავსებულ ნინოს მცირე და ვრცელ ცხოვრებებში (აქედან ღვონტი მროველის ტექსტშიც). არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდულ-ჭელიშურ (IX ს.) და ახლად აღმოჩენილ სინურ ვერსიებში (ეს უკანასკნელი გამოიცა პარიზში პროფესორ ზაზა ალექსიძის მიერ) და არც ღვონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ (XI ს.) ღვთისმშობლის ხსენებაც კი არ არის წმიდა ნინოსთან და საქართველოს მოქცევასთან მიმართებით“ (ბეზარაშვილი 2002: 124).

საქართველოს მარიამ ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის შესახებ პირველ მინიშნებას „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ ვხვდებით, პირდაპირი

ინფორმაცია კი ამის შესახებ მხოლოდ XII საუკუნეში ჩნდება: 1) „ნინოს ცხოვრების“ არსენ ბერისეულ მეტაფრასულ ვერსიაში; 2) ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავი სუეტისა ცხოველისა კუართისა საუფლოდსა და კათოლიკე ეკლესიისაში“; 3) ნინოსადმი მიძღვნილ არსენ ბულმაისძიმისძისეულ საგალობლებში; 4) აგრეთვე „ქართლის ცხოვრების“ ე.წ. ინტერპოლაციაში (ლეონტი მროველისეულ ტექსტში), რომელიც ვახტანგ VI სწავლულ კაცთა კომისიას მიეწერება (XVIII ს.). ცოტა უფრო ადრე კი ნინოსადმი მიძღვნილ IX-X სს. ანონიმურ საგალობლებში ნინო მხოლოდ ღვთისმშობლის მოწაფედ მოიხსენიება (ბეზარაშვილი 2002: 124-125). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ღვთისმშობელს არ ახსენებს ეგრემ მცირე, არც წმ. ანდრიასთან და არც წმ. ნინოსთან დაკავშირებით, რადგან იქ (ბერძნულ წყაროებში) იგი არ არის ნახსენები საქართველოს მოქცევის კონტექსტში. გვიანი პერიოდის ძეგლები კი იმეორებენ ცნობას საქართველოს მარიამისადმი წილხვდომილობის შესახებ.

მღვდელი იოანე გვარამაძე მის მიერ შედგენილ „ქართლის ცხოვრებაში“ ამბობს, რომ საქართველოს მარიამისადმი წილხვდომილობის შესახებ ვერსია, სასულიეროთა აზრით, უნდა იყოს დაწერილი იმ მიზნით, რათა ნესტორის წვალება აეცილებინათ და მართლაც ასცილდა (გვარამაძე 1882: 203-204).

ამავე თემას ეხება დიმიტრი ბაქრაძე, თავის „საქართველოს ისტორიაში“: „საქართველოს წილხვდომილობა ღვთისმშობლისადმი ჩვენ ტომში ძველადგვა გავრცელებული. ამ აზრს ჰმოწმობენ მრავალი იმის სახელზე აღმართული აქ ეკლესია, გუჯრები, ქართული ისტორიული და საღმრთო წერილები“ (ბაქრაძე 1889: 107-108).

საქართველოს მარიამ ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის შესახებ იციან ეფთჳმე ათონელმა, რომელმაც შექმნა „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ათონური ვერსია და გიორგი მთაწმიდელის მოძღვარმა გიორგი შეყენებულმა. იგი თავის სულიერ შვილს აიმედებს, რომ ყოვლადწმიდა ქალწული იქნება მისი შემწე საღმრთო წიგნთა თარგმნაში, ვინაიდან „დიდად ეწყალის და უყუარს ნათესავი ჩუენი“ (ძეგლები 1967: 123).

საქართველოს მარიამ ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის თემამ მნიშვნელოვნად განაპირობა მისი სახის გააზრება ქართულ სასულიერო მწერლობაში. ამავ მოტივით არის ახსნილი მარიამ ღვთისმშობლის როლი და მნიშვნელობა ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში.

როგორ წარმოაჩინეს ქართველმა ჰაგიოგრაფებმა მარიამ ღვთისმშობლის სახე, რა გავლენა იქონია მათზე ბიბლიურმა წიგნებმა, როგორ აისახა ქრისტიანული რელიგიის დოგმატური საკითხები მათ შემოქმედებაში? საუბარს ამ თემაზე დავიწყებთ „წმიდა ნინოს ცხოვრებით“.

„წმიდა ნინოს ცხოვრება“ ჩვენი მწერლობის უძველესი ძეგლია, რომელიც პარადიგმული აზროვნების შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს. სწორედ ამითაა განპირობებული მკვლევართა შეუნელებელი ინტერესი მის მიმართ. თხზულებაში აღწერილი ქართველთა მოქცევასთან დაკავშირებული მოვლენები, ზეგარდმო ნიშნებით აღბეჭდილი სასწაულები სახისმეტყველების უმთავრეს წანამძღვრებს ქმნის. ესენია: „ნინოს მიერ აღვლენილი ღოცვით არმაზის მსხვერვა, მაყვლოვანი და სასწაულებრივი კურნებანი, მზის დაბნელება, სვეტიცხოვლისა თუ ჯვართა აღმართვის ეპიზოდები და მრავალი სხვა“ (გონჯილაშვილი 2008: 9).

თხზულებას წითელ ზოლად გასდევს მარიამ ღვთისმშობლის სახე, რომლის ერთ-ერთ გამოხატულებად მაყვლოვანია მიჩნეული. მაყვლის სიმბოლური აღქმა გამოსვლათა წიგნიდან იღებს სათავეს. მოსეს ეჩვენა „ანგელოზი უფლისა ცეცხლისა აღისათა, მაყვლოვანით გამო და იხილა, ვითარმედ მაყვლოვანსა მას აღატყდების ცეცხლი და მაყუალი იგი არა შეიწვების“ (გამოსვ. 3,2). თეოლოგიაში ეს მოვლენა რამდენიმე მნიშვნელობითაა ახსნილი: ერთი მათგანის მიხედვით – შეუწველი ბუჩქი ებრაელთა სახე იყო და მათ შეურაცხყოფილ მდგომარეობას გამოხატავდა. ცეცხლის ალი, რომელიც გარს ერტყა მაყვალს, იყო ნიშანი ღვთის რისხვისა ებრაელებზე, მაგრამ მაყვლის ბუჩქი არ იწვოდა ცეცხლისგან, ეს იმას ნიშნავდა, რომ ღმერთი არ გაწირავდა თავის პირმშო ერს, არ მოსპობდა მას ეგვიპტის მონობაში. სხვა განმარტებით, ეს ასევე მოასწავებდა უთესლოდ მიდგომასა და შობას ღვთის ძის, მარადის ქალწულის მარიამისაგან. როგორც მაყვალი ცეცხლისგან შეუწველი დარჩა, თუმცა კი ყველა მხრიდან ეკიდა მას, ისე ქალწული დარჩა ქალწულად, თუმცა კი შვა ძე.

დროისა და სივრცის მიღმა მყოფი მაყვალი დრო-ჟამით შემოსაზღვრული წუთისოფლის ბინადარი ხდება. სინას მთის დარად, ქართლის მიწაც შობს ამგვარ მაყვალს და სამუდამოდ იმეძკვიდრებს, როგორც ღვთისმშობლის კალთას მარად შეფარებული, ღვთის უსასრულობის მიმღები და დამტვევი, მისი დიდების მუდამ მოტრფიალე. ნიშანდობლივია, რომ ქართლის სულიერ განმანათლებლად მოსული წმიდა ნინოც ბინას სწორედ იქ დაიდებს, სადაც

ღვთისმშობლის მადლია დავანებული. წმიდანი ხომ მისი ბრძანებით მოვიდა საქართველოში. მას უნდა შეესრულებინა ღვთისმშობლის მისია ღვთისმშობლისავე წილხვედრ ივერიაში. ამდენად, აშკარაა უხილავი, სულიერი კავშირები მოსეს მაყვალს, ღვთისმშობელსა და წმიდა ნინოს შორის. „მაყვლოვანი ღვთისმშობლის იპოდიგმას წარმოადგენს და მიწიერის გამოსატყულებას ღვთიურთან მიმართებაში. ღვთისმშობელი კი თავის მხრივ წარმოადგენს წმიდა ნინოს იპოდიგმას“ (ბეზარაშვილი 2000: 69), ამიტომაც „ნინო მაყვლის ბუჩქში მიგვანიშნებს, რომ ღვთისმშობელია მისი შემფარველი, მისი სულიერი სადგური“ (სირაძე 1987: 103).

მაყვლოვანში დამკვიდრებული წმიდა ნინოს ღოცვა მადლით ავსებს მაყვლოვანს და, ამავე დროს, სულიერ ენერგიას მატებს თვით ქალწულსაც. ამის დასტურია წმიდანის მიერ აღსრულებული სასწაულები – კერპების მსხვრევა, სვეტის აღმართვა, მზის დაბნელება – ყოველივე ეს კი ქრისტეს ჭეშმარიტი სიტყვის გამარჯვებით გვირგვინდება, მისი ზეიმით სრულდება, რომლის ხილულ ნიშანსვეტადაც სვეტიცხოვლის ტაძარი წამოიშობება.

მაყვლოვანიდან განფენილი მადლი ასაკრალიზებს ქართლის მიწას, რომლის მესაძირკვლევ მაცხოვრის „ზეითქსოვილი კვართია“. მაყვლოვანში ორი ქალწულის მადლია დავანებული – დედა ღვთისმშობლისა, რომელიც მფარველობს მაყვლოვანს და წმიდა ნინოსი, რომელიც შეიფარა მაყვლოვანმა. ყოველივე ეს კი ქართველთა სხვა ერთად ქცევის, მისი ცხოვრების წესისა და აზროვნების შეცვლის, მისი სულიერი ფერისცვალების დასაბამს უყრის საფუძველს (კერპების მსხვრევაც ფერისცვალების დღეს ამის მომასწავებელია).

„ნინოს ცხოვრებაში“ ყველა მოვლენა თუ საგანი მისტიურად აღსაქმელია, აქ ყველაფერი მარადიულობითაა აღბეჭდილი, აქ მიწა ზეცას უერთდება. ამიტომაც საკრალიზებულ მაყვლოვანში ნინოს მიერ დაბრძანებული ჯვარიც, სახეობრივად, ბნელ, წარმართულ მსოფლმხედველობაზე ძლევის გამომხატველად უნდა მივიჩნიოთ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თანახმად, წმიდა ნინოს იერუსალიმის პატრიარქმა გადასცა იგი (ძეგლები 1963: 114), შემდეგ კი ნინომ მისცა მას ქართული სახე, გააკეთა ვაზისაგან. „ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის თანახმად კი ჯვარი თვით ღვთისმშობელმა გადასცა წმიდა ნინოს გამოცხადების ჟამს (ძეგლები 1967: 17). რევაზ სირაძის აზრით, ვაზისგან გაკეთებული ჯვარი „ქართული მითოლოგემაა“, რაც საგნებით გასაგებია, როგორც წარმართული, ასევე ევანგელური სიმბოლიკით.

„პრაქტიკულად ჯვრის მაინცდამაინც ვაზისგან გაკეთება მხოლოდ ქრისტიანული იდეის ვაზის წარმართულ კულტთან შეგუებით შეიძლება აიხსნას“ (სირაძე 1987: 115). მეცნიერი ამას საქართველოში გავრცელებული ვაზის კულტით ხსნის, რომელთანაც დაკავშირებული ყოფილა წარმართული ქალ-ღვთაება „დედა-უფალი“, რომელსაც იგი წმიდა ნინოს ამსგავსებს.

ვენახისაგან გაკეთებული წმიდა ნინოს ჯვრის სიმბოლურ ასპექტებზე საუბრობს ნ. სულავაც. მეცნიერი ყურადღებას ამახვილებს საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში ვენახის ორმაგი სემანტიკური ველის არსებობაზე: „უპირველეს ყოვლისა, უნდა დასახედდეს ევანგელური მონათხრობი, რომლის მიხედვით, იგი მაცხოვრის, იესო ქრისტეს სიმბოლოა, მეორე მხრივ, უნდა გავითვალისწინოთ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის გამოსახვა ვენახის სიმბოლოთი, რაც ღვთისმეტყველ წმიდა მამათა შრომებში დასტურდება“ (გულაბერისძე 2008: 147). მისივე აზრით, წმიდა ნინოს ვაზის ჯვარში ორი სიმბოლო უნდა შევნიშნოთ – საღვთო და საღვთისმშობლო, რადგანაც ვენახი მაცხოვრის სიმბოლოც არის და ღვთისმშობლისაც.

მოვლენათა სიმბოლური ჯაჭვის ერთ-ერთ რგოლს თხზულებაში საჯვარე ხის მოჭრის ეპიზოდი წარმოადგენს, რომელიც ქრისტიანობის ერთ-ერთ უდიდეს დღესასწაულს – ხარებას მოხდა. ჯვარი და ხარება – უშუალოდ იესო ქრისტესთან და მარიამ ღვთისმშობელთანაა დაკავშირებული. ჯვარი სიმბოლოა მაცხოვრისა, ხარებას კი მარიამ ღვთისმშობელმა პირველად მოისმინა გაბრიელ მთავარანგელოზისაგან, რომ იგი კაცობრიობის მხსნელის დედა გახდებოდა (ლკ. 1,28). სიმბოლურად ჯვარი ხარებიდან მოდის, რადგანაც მისი საიდუმლო დასაბამს ხარების საიდუმლოში იღებს. „ამიტომაცაა, რომ ეორტალოგიური, ანუ საეკლესიო სადღესასწაულო წელიწადი იწყება ხარების დღის აღნიშვნით. ასე რომ, ყოვლადწმიდა მარიამს, ხარების ჟამს, ჯვრის საიდუმლოც წინასწარ ეუწყა, რადგან ხარება თავის თავში ჯვარცმასაც მოასწავებს. უეჭველია, რომ ყოველივე ეს გაცნობიერებული ჰქონდათ ქართველ პირველმორწმუნეებს. ისინი, რა თქმა უნდა, ჭკრეტდნენ, რომ ჯვრის სასწაულებრივი ძალა ხარებიდან იღებდა სათავეს და, ვფიქრობთ, რომ სწორედ ამიტომ ის ხე, რომლისგანაც უდიდესი სიწმიდე – მცხეთის ჯვარი უნდა გამოეკვეთათ, შეგნებულად მოჭრეს ხარების დღეს“ (ზვიადაძე 2000: 73).

საჯვარე ხის მოჭრით ჯვარცმული მაცხოვრის დიდება უნდა დამკვიდრებულიყო ქართლის მიწაზე, ამიტომაც ეს მოვლენა „ხარებაა ჯვარისა

და ჯვარცმულის დიდების დამკვიდრებისა“ (სირაძე 1997: 63). ამდენად, ჯვარმა ღვთისმშობელი განადიდა, ისევე როგორც ჯვრის მტვირთველმა საუკუნო დიდებით შემოსა მისი მშობელი.

მარიამ ღვთისმშობლის მადლი თხზულების მთელ მანძილზე განფენილი, იგი მოსავს სასწაულებრივად აღმართულ სვეტიცხოველის ტაძარსაც, რომელიც თორმეტი მოციქულის სახელზე იქნა აგებული და მას ასევე სიონიც ეწოდებოდა. სიონი კი ღვთისმშობლის სახელზე აგებულ ტაძართა გავრცელებული სახელი იყო საქართველოში. „სვეტიცხოველს სიონი იმიტომ უწოდეს, რომ საქართველო ღვთისმშობლის წილხვდომილი იყო, მას უნდა გაეგრცელებინა ქრისტიანობა საქართველოში. ეს კი მისი შთაგონებით წმიდანინომ აღასრულა. სვეტიცხოველის ტაძარი ყოველდღე წმიდა ღვთისმშობელს გამოხატავდა, ვითარცა ადგილი ღვთისა“ (სირაძე 1997: 172). ქართული ეკლესიის სიონთან კავშირზე მსჯელობისას რევაზ სირაძე აღნიშნავს, რომ „სიონი წმიდა სიბრძნის, ანუ აია სოფიას სიმბოლოცაა. ამიტომ სიონად სახელდებული ეკლესიები სოფიოლოგიურ შინაარსსაც შეიცავენ. „სიონი აია-სოფიასაც ნიშნავს. ეს ყველაფერი კონსტანტინოპოლის აია-სოფიაში გამოიხატა. ქართულმა ეკლესიოლოგიამაც წმიდა სოფია ღვთისმშობლის სახელთან დააკავშირა. „სიონში“ ჩანს წმიდა სოფია და ღვთისმშობელი” (სირაძე 2008: 64).

ქართველთა დამოკიდებულებას მარიამ ღვთისმშობლის მიმართ მის სახელზე აგებულ ეკლესია-მონასტერთა განსაკუთრებული რაოდენობაც მოწმობს. ერთ-ერთი მათ შორის გელათის მონასტერიცაა, რომელიც წმიდა მეფე დავით აღმაშენებლის ინიციატივითა და უშუალო მონაწილეობით აშენდა. ღვთისმშობლის სახე ტაძრის აკადემიის ემბლემაში გამოიხატა. რევაზ სირაძის აზრით, ემბლემაში ჩახაზული გაშლილი ვარდი, შეიძლება იყოს შროშანი. “შროშანი კი ღვთისმშობლის ერთ-ერთი სიმბოლო იყო“ (სირაძე 1992: 3). შემთხვევით არ უნდა მომხდარიყო ისიც, რომ ქართველთა უდიდეს კულტურულ-საგანმანათლებლო კერაში წმიდა მეფემ საქართველოს განთქმულ ხატებსაც მოუყარა თავი: აქ გადმოაბრძანებინა ქართველთა უდიდეს სიწმიდედ აღიარებული – ხახულის ღვთისმშობლის ხატი (ყენია 1972: 100).

ყურადღებას იქცევს თხზულების შემდეგი დეტალიც. კონსტანტინე იმპერატორის მიერ გამოგზავნილ ევსტათი პატრიარქს საქართველოში შემოაქვს – ძელი ცხოველისა, ხატი უფლისა, ხატი ყოველდღე წმიდა ღვთისმშობლისა, როგორც სამი უმთავრესი სიწმიდე ქრისტიანობისა.

როგორც ვხედავთ, „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ არაერთ მინიშნებას ვპოულობთ მარიამ ღვთისმშობელზე – მაყვლოვანი, ჯვარი ვაზისა, სვეტიცხოველი (სიონი) და მრავალი სხვა წმიდა ადგილი თუ მასთან დაკავშირებული ზებუნებრივი მოვლენები ქალწულის მადლით გაჯერებული სახეებია. ამ სიწმიდეთა თავმოყრა ქართლის მიწაზე მთლიანად აქცევს მას საკრალურ, დაუსაზღვრელ, ტრანსცენდენტურ სივრცედ, უფლის მარადმყოფობის (კვართი) ადგილად.

„ცხოვრება და მოქალაქობა და ღუაწლი წმიდისა და ღირსისა დედისა ჩუენისა ნინოისი“ (XIII). მარიამ ღვთისმშობლის ბიბლიურ სიმბოლოდ ცნობილი ტაძრის მოხმობით იწყებს არსენ ბერი წმიდა ნინოს მეტაფრასულ ცხოვრებას. კაცთა ხსნისათვის განკაცებული მაცხოვრის ამქვეყნად მოსვლა თეოლოგიური თვალსაზრისითაა შეფასებული – ქრისტემ თავად ინება ადამიანებს მხსნელად მოვლენოდა, ხრწნილებისაგან ეხსნა და საკუთარი ვნებით მათთვის უკვდავება მიენიჭებინა. ასე აღსრულდა საღვთო საიდუმლო – უფალმა „იშენა ტაძარი ქუეყანასა ზედა ბუნებისაგან მიწისა, უმაღლესი ცასა ცათასა, ყოვლითურთ მოცული და ბრწყინვალე ქალწულებითა და უბიწოებითა, და შევიდა ღიღი იგი მეუფე ტაძარსა მას შინა, არცა კლიტენი მისნი დაჰხსნა, არცა ბჭენი მისნი განახუნა, არამედ შევიდა ვითარცა შეუენის მეუფებასა მისსა, და გამოვიდა, ვითარცა იცის საიდუმლომან ღმრთეებისა მისისამან, და ტაძარი იგი ეგრეთვე დაკრძალულად დაუტევა“ (ძეგლები 1971: 7).

ტაძრის სიმბოლოში გაცხადებული საიდუმლო მიწიერ საზრისს უკარგავს მას და უფლის მყოფობის მარადიულ სახედ აქცევს. ქრისტიანობაში განსწავლული მკითხველი ხვდება, რომ ტაძარი, რომელზედაც თხზულების ავტორი ლაპარაკობს, ადამიანური წარმოსახვისათვის ცნობილ ხელითქმულ ნაგებობას არ წარმოადგენს, არამედ დროის მდინარებას მოწყვეტილი, მის მიღმა მდგომი, ღვთის დაუსაზღვრელობის მტკირთველი და დამტკევი, „ცასა ცათასა“ უმაღლესი ტაძარია, რომელიც სასულიერო მწერლობაში არაერთხელ არის აქცენტირებული. ხოლო „დაკრძალული ტაძარი“ ასევე გავრცელებული სახეა ჰიმნოგრაფიაში, მსგავსად ქალწულების საიდუმლოს შემნახველი შეუწველი მაყვლისა. თხზულების ავტორი ყურადღებას ამახვილებს მაცხოვრის ღვთაებრივ და ადამიანურ ბუნებაზეც: „უხესთაეს ბუნებათა და უაღრეს ყოველთა საკრველებათა იშვა ქალწულისაგან, ვითარცა კაცი, და არა განეკუა ღმრთეებისა განკაცებითა, და იქმნა ყოვლითურთ კაც და ყოვლითურთ ჰგიეს

ღმრთეებასა შინა, დაისაყდრა წიაღთა ქალწულისათა, რომელი ჰგიეს ზეცას მამისა თანა განუმორებელად“ (ძეგლები 1971: 7), რაც ქრისტიანობის მიერ შემუშავებული სწავლების გამოსატყულებას წარმოადგენს, რომლის თანახმადაც, ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნება თანაბრად თანამყოფობენ „ღვთის ძის ერთ შედგენილ ჰიპოსტაზში“ (დამასკელი 2000: 110). მეცნიერებაში შენიშნულია, რომ ეფესოს კრების შემდეგ (431 წ.) ღვთისმშობლის კულტმა ძლიერი ასახვა ჰპოვა სასულიერო მწერლობაში. როგორც გ. კუჭუხიძე მიუთითებს, თუკი წმიდა ნინოს მეტაფრასულ ცხოვრებაში ხშირია მარიამ ღვთისმშობლის ხსენება, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ეს კულტი არ ჩანს. მეცნიერს ეს ფაქტი ერთ-ერთ მნიშვნელოვან არგუმენტად მიაჩნია “წმიდა ნინოს” ცხოვრების დათარიღების საქმეში. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია მითითებული, თხზულება 431 წლამდე უნდა იყოს შექმნილი. საყურადღებოდ მიგვაჩნია გ. კუჭუხიძის დაკვირვება მარიამ ღვთისმშობლის დედად მოხსენიებასთან მიმართებაში, რასაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ უპოვია გამოსატყულება. მეცნიერის აზრით, ღვთისმშობლისადმი ამგვარი მიმართვა უძველეს ქრისტიანთა ტრადიციას წარმოადგენს და დასტურია მაცხოვრის დედის მიმართ დიდი სიყვარულისა, რაც ჯერ კიდევ ეკლესიის მიერ ღვთისმშობლის კულტის დადგენამდეც არსებულია (კუჭუხიძე 1999: 134-135).

„წამებაჲ შუშანიკისი დედოფლისაჲ“ (V ს. II ნახევარი) ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ამ ერთ-ერთ ადრეულ ძეგლში ყურადღებას იქცევს წმიდანის სახელი. თხზულებიდან ცნობილია, რომ წმიდა დედოფალი ორ სახელს ატარებდა: „მამისგან სახელით ვარდან და სიყვარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა იგი ვთქუდთ, სიყრმითგან თუსით“ (ძეგლები 1963: 11). ქეთევან ელაშვილის მართებული მოსაზრებით, „შუშანიკი წმიდანთა სახელების განმარტების თანახმად მოიაზრება, როგორც წყლის შროშანი“ (ელაშვილი 2000: 46). შროშანი კი მარიამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთ სიმბოლოდ ითვლება. ე.ი. წმიდა შუშანიკი ღვთისმშობლის სახელს ატარებს. „უძველესი რწმენის თანახმად, სახელი განსაზღვრავდა ადამიანის მისიას და კიდევ მიანიშნებდა, რა ადგილი უნდა დაეკავებინა მას საზოგადოებაში. სახელი განუსაზღვრავდა კაცს თავის გზასა და მიზანდასახულობას. ის გამოხატავდა ადამიანის პიროვნულ არსსაც და თავის მხრივ ზემოქმედებდა კიდევ ადამიანის სრულქმნაზე“ (გრიგოლაშვილი 2002: 86-87), ქრისტიანული სწავლებით კი ადამიანს ის წმიდანი იფარავს, ვისი სახელის მატარებელიცაა, ამიტომ წმიდა

შუშანიკის მფარველად მარიამ ღვთისმშობელი უნდა მივიჩნიოთ. დედოფლის მთელი მოღვაწეობა, მისი მოწამეობრივი ღვაწლი, ბუნებრივია, ქალწულ მარიამის მეოხებით უნდა წარმართულიყო, თუმცა კი თხზულებაში ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი. წმიდა შუშანიკი მარიამ ღვთისმშობლის მადლფენილი, მის სახელს შეფარებული მოწამეა, მიწიერი დედოფლის ზეციურ სძლად გარდასახვის პირველსახე და ნიმუშია ქართლის მიწაზე. „პირველი მარტვილი ქალი სწორედ ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლოთი უნდა შემოსულიყო ქართულ ჰაგიოგრაფიაში“ (ელაშვილი 2000: 47).

ეს ძეგლი გამორჩეულია იმითაც, რომ სხვათაგან განსხვავებით, მხოლოდ აქ დასტურდება წმიდანის სახელდებაში გამოხატული ღვთისმშობლის სახელი. სწორედ ამ მეორე, ქრისტიანული სახელით იხსენიებს მას იაკობ ხუცესიც თხზულების მთელ მანძილზე.

ამდენად, ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ადრეული ძეგლების პერსონაჟები – წმიდა მოციქულთა სწორი ნინო და წმიდა შუშანიკ დედოფალი მარიამ ღვთისმშობლის მადლის მატარებელი არიან. ორივე მათგანის მფარველი ყოვლადწმიდა ქალწულია, რაც კიდევ ერთხელ წარმოაჩენს მის სახელსა და ღვაწლს ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში.

მეხუთე საუკუნიდან მოყოლებული მარიამ ღვთისმშობლის სახე, უმეტესად, მასზე შემუშავებული საღვთისმეტყველო-დოგმატური სწავლებებით წარმოჩნდა ჰაგიოგრაფიაში, რომლის ერთ-ერთ ნიმუშსაც „ვესტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ ვხვდებით.

„მარტვილობა და მოთმინება ვესტათი მცხეთელისა“ (VI ს.). ქალწულისაგან განკაცებულ მაცხოვარზე ლაპარაკია სამოელ არქიდიაკონის თხრობაში, როცა იგი ვესტათის უყვება მაცხოვრის ამქვეყნად მოვლინების ამბავს. მაცხოვარზე თხრობას წინ უძღვის ძველი აღთქმისეულ მოვლენათა აღწერა, რომლის უშუალო გაგრძელებას იესო ქრისტეს განკაცება წარმოადგენს, როგორც ამ მოვლენათა ლოგიკური დასასრული.

კაცთა ხსენისათვის განკაცებული მაცხოვრის სახე არაერთხელ არის აქცენტირებული სასულიერო მწერლობაში, თვით მოვლენა კი შეფასებულია, როგორც ღვთის უსაზღვრო გულმოწყალების გამოხატულება მის მიერ შექმნილ ადამიანზე. „ხოლო ღმერთი ტკბილ არს და კაცთმოყუარე, არა უნდა წარწყმედად ისრაჴლისა და უნდა მოქცევა მათი. მოავლინა ღმერთმან ძმ თუსი ქრისტჴ სოფლად და შევიდა მუცელსა წმიდისა ქალწულისასა და კორცნი

შეისხნა და განკაცნა წმიდისა მარიამისაგან, და საშოდსაგან წმიდისა გამოვიდა და ღმრთეებაჲ კორციითა დაიფარა“(ქეგლები 1963: 38). აშკარაა, რომ ავტორი სახარებისეულ თხრობას მიჰყვება, რომელსაც ამავე დროს საკუთარ კომენტარსაც ურთავს: „უკუეთუძცა ღმრთეებაჲ კორციითა არა დაეფარა, კაციძცა ვერ მიეახლა ღმერთსა“(ქეგლები 1963: 38). ქალწულისაგან რომ არ განკაცებულიყო მაცხოვარი, ადამიანი ვერ მიეახლებოდა ღმერთს და, ბუნებრივია, ვერ ეზიარებოდა მის ცხოველმყოფელ მადლს, ანუ იგი განწირული იქნებოდა წუთისოფლისათვის. თხზულების ავტორს კარგად ესმის ქალწულების საიდუმლოს არსი, რომლითაც შესაძლებელი გახდა ღვთის განკაცება. „აღესრულება ის, რაც ყველა სიახლეზე უახლესია, რაც მხოლოდ სიახლეა მზის ქვეშ, რითაც საჩინოდება ღვთის უსასრულო ძლიერება, რადგან რა არის იმაზე უფრო აღმატებული, ღმერთი რომ ადამიანი ხდება? და სიტყვა, ცვალებადობის გარეშე, გახდა ხორცი სულიწმიდისაგან და ღვთისმშობლისაგან – წმიდა მარადქალწულ მარიამისაგან“ (დამასკელი 2000: 380-381).

„წამებაჲ ჰაბოღისი“ (VIII ს.) მრავალმხრივ საყურადღებო ძეგლი საღვთო სიმბოლოთა სიუხვითაც გამოირჩევა. აქ არ არის წარმოდგენილი საღვთისმშობლო სიმბოლოები. ავტორი საკუთარ შეხედულებას მარიამ ღვთისმშობელზე მაშინ გვიმჟღავნებს, როცა ღვთის განკაცებაზე საუბრობს. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორის დარად, იოანე საბანისძეც ღვთის ამქვეყნად მოსვლას მის უსაზღვრო გულმოწყალებად თვლის. რადგანაც მხოლოდ ამ გზით გახდა შესაძლებელი დაცემული კაცობრიობის ხრწნილებისაგან ხსნა, მარადიულობასთან ზიარება. აქვე იკვეთება ადამის მოდგმის მხსნელი ქალწულის სახეც. „რამეთუ ყოვლისა მპყრობელმან ღმერთმან და დიდად უხუმან უფალმან, რომელმან არა უგულებელს-ყო ურვაჲ კაცთაჲ და სიყუარულისათუს კაცთაჲსა ქალწულისაგან წმიდისა კორცნი შეიმოსნა, წმიდითა მით კორციითა მისითა სამოთხით გამოვრდომილსა მას კაცსა, დაცემულსა, ზეცად აღუწოდა და მიუწდომელსა მას საიდუმლოსა ღირს ყო“ (ქეგლები 1963: 51-52).

კაცთა მხსნელი და ადამიანთა მოდგმის მფარველი ღვთისმშობლის სახე, უფრო ნათლად წარმოჩნდება გვიანი პერიოდის ძეგლებში, სადაც კონკრეტულად ქართველი ერის მფარველობის იდეა იქნება წინ წამოწეული.

„ცხორებაჲ და წამებაჲ კოსტანტისი ქართველისაჲ“ (IX ს.). თხზულების ავტორის აზრით, ჰაგიოგრაფია ბიბლიური წიგნების ტრადიციათა გაგრძელებას

წარმოადგენს. „ტრადიციის სათავეა სულიწმიდის უწყებით დაწერილი მოსეს ხუთწიგნეული. ამას მოჰყვება წინასწარმეტყველთა წიგნები, რომლებშიც ნაქადაგებია მაცხოვრის მოსვლის შესახებ, შემდგომ უფლის ოთხი სახარება და საქმე მოციქულთა“ (ამირხანაშვილი 2004: 5). ოთხი ევანგელეს დასახელების შემდეგ თხზულების ავტორს აქცენტო ქალწულისაგან მაცხოვრის შობაზე გადააქვს, რაც ამ ევანგელედან ეხარა კაცთა მოდგმას: „ხოლო შემდგომად მოსვლისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა, აღიწერნეს ოთხნი ესე ევანგელენი რომელთაგან ეხარების ნათესავთა მომავალთა მოსლვად იგი უფლისად და განგებულებად მისი ჳორცითა მით, რომელ-იგი მიიხუნა ქალწულისა მარიამისაგან წყალობისათჳს ჩუენისა“ (ძეგლები 1963: 164), რასაც მოციქულთა საქმიანობის წარმოჩენა მოჰყვება.

როგორც მოტანილი ნიმუშებიდან ჩანს, აქ მხოლოდ ღვთისა და ღვთისმშობლის შესახებ შემუშავებულ თეოლოგიურ სწავლებებს ვხვდებით. ღვთისმშობლის რომელიმე ბიბლიური სახელით სახელდება ან მიმართვა არ დასტურდება.

შედარებით განსხვავებულად გამოიყურება ამ მხრივ *„ცხორებად და მოქალაქობად შიოდისა და ევაგრესი“* (X ს.). თხზულების დასაწყისშივე ავტორი გვაცნობს წმიდა შიოს, როგორც ღვთის ნების მორჩილ ადამიანს, ამა სოფლის უარყოფელს, რომელიც გადაწყვეტს ასკეტურ ღვაწლს შეუდგეს და გამოქვაბულში დაიდოს ბინა. ასკეტის პირველ ღოცვაში იკვეთება მისი თვისებები, რითაც გამოარჩია და მოიწონა უფალმა. მაცხოვრისადმი მიმართვისას წმიდა შიო ქალწულისაგან მის წარმომავლობასაც უსვამს ხაზს და მხურვალედ შესთხოვს უფალს – დარჩენილი დღეები ამ გამოქვაბულში აღასრულოს ქალწულ მარიამის, მოციქულთა და წმიდა იოანე მახარებლის მეოხებით: „ჰ, იესუ სახიერო, რომელი მოხუედ ქუეყანად ცხორებისათჳს კაცთადასა და იშვე წმიდისაგან ქალწულისა, რადთა აცხოვნე, რომელნი მკურვალითა გუღითა შეგიდგენ და გამსახურებდენ შენ. აწ მომეც მეცა მოთმინებად, რადთა სათნოდ შენდა აღვასრულნე მცირედნი ესე დღენი ცხოვრებისა ჩემისანი და ღირს მყავ კეთილთა შენთა საუკუნეთა მეოხებითა უხრწნელისა დედოფლისა ჩუენისა და დედისა შენისა მარადის ქალწულისა მარიამისითა და მეოხებითა დიდებულთა წმიდათა მოციქულთა შენთადათა და წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანესითა“ (ძეგლები 1963: 218). მხურვალედ აღვლენილ წმიდანის ღოცვაში შესანიშნავად იკვეთება მარიამ ღვთისმშობლის თვისებები:

1) ქალწული მარიამი კაცთათვის ცხორების მომნიჭებელი, მაცხოვრის ქვეყნად მომყვანებელი, ადამიანთა მოღვმის მხსნელია; 2) ღვთისმშობელი მეოხია ადამიანთა; 3) როგორც განკაცებული ღვთის მშობელი იგი უხრწნელებითაა შემოსილი, მარადის ქალწულია.

ქრისტიანული სწავლების თანახმად, მარიამ ღვთისმშობელი ღვთის წინაშე ადამიანთა განსაკუთრებულ მფარველადაა მიჩნეული, ამიტომაც არ ცხრება მის მიმართ თხოვნა-ვედრება, ამიტომაც განსაკუთრებულად მას შესთხოვენ წმიდანები მეოხებას. დავიმოწმებთ კიდევ ერთ ეპიზოდს თხზულებიდან.

ქართლის კათალიკოსი ისე წილკნელის ეპისკოპოსად ხელდასხმის წინ მარიამ ღვთისმშობელს ლოცვით მიმართავს: „მ ყოვლად წმიდაო ღმრთის მშობელო მარიამ, კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისა და კურთხეულ არს სახელი წმიდა დიდებისა მისისა და, რამეთუ ქუეყანისაგანნი ვიყვნით და აწ შენ მიერ ზეცისა ანგელოზთაგან ვიმსახურებით და შენ მიერ უხრწნელება და ცხორება და საუკუნოდ მოვიგეთ. ამისთვის შეუენის, რათა საყდარსა დიდებისა შენისასა წმიდანი და სულითა განათლებულნი კაცნი იყუნენ ზედამდგომლად ტაძრისა შენისა და ამისათვისცა გამორჩეულ იქმნა ღირსი ესე წმიდა და ისე ზედამდგომელად საყდრისა შენისა, წმიდაო დედოფალო!“ (ძეგლები 1963: 222). როგორც თხზულებიდან ირკვევა, კათალიკოსმა ისე ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარში გააგზავნა და მასვე შეავედრა ახლადხელდასხმული. ლოცვის დასაწყისი ქრისტიანთათვის კარგად ცნობილი მიმართვით იწყება: „კურთხეული“. როგორც ს. მეტრეველი შენიშნავს, მასში იკითხება წმიდა ლუკას სახარების გავლენა, რომლის თანახმადაც ელისაბედი ასე ეტყვის მარიამს: „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის და კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისა“ (ლკ. 1,42) (მეტრეველი 2008: 217). საყურადღებოა ისიც, რომ ჰაგიოგრაფი ამ ლოცვაშივე განმარტავს, რატომ არის ქალწული კურთხეული. ამდენად, კათალიკოსის ამ ლოცვაში „განდიდებულია ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი, ახსნილია ხარებისა და უფლის შობის საიდუმლო, განმარტებულია ის, თუ რატომ გამოარჩია კათალიკოსმა ეპისკოპოსობის ღირსად ნეტარი ისე“ (მეტრეველი 2008: 218).

როგორც ღვთისმშობელს შევედრებული, მისი მფარველობის ქვეშ მყოფი, ისე წილკნელი მუდამ გრძნობს მეოხებას ქალწულისაგან. იგი მუდმივად ლოცულობს მის წინაშე, მისი შეწევნითვე ადასრულებს ერთ-ერთ სასწაულს – წყალს დაიმორჩილებს (ძეგლები 1963: 224).

„ცხოვრებად და მოქალაქობად შიოდის და ევაგრესი“ უშუალო გაგრძელებაა „წმიდა იოანე ზედაზნელის ცხოვრებისა“ (კეკელიძე 1980: 159-160). ამას მოწმობს ისიც, რომ აქ აღწერილია წმ. იოანეს მიერ აღსრულებული სასწაულები, ბოლოს კი გადმოცემულია მისი აღსასრული, რომელიც განსაკუთრებით იპყრობს ჩვენს ყურადღებას: „ხოლო კიბე იგი იაკობისი აქაცა იხილვებოდა და ანგელოზნი ღმრთისანი გარდამოვიდოდეს. ხოლო უფალი დამტკიცებულ იყო თავსა ზედა მას კიბისასა, რომელმან ჰრქუა მას: „მე ვარ ღმერთი აბრაჰამისი, მამისა შენისა; აწ მოვედ ჩემდა, რადთა განგისუენო შრომათა შენთათჳს“ (ძეგლები 1963: 227-228).

ცხადია, აქ ნახსენები კიბე იაკობის კიბის ანალოგიურია, რაზეც პირდაპირ მინიშნებას აკეთებს ჰაგიოგრაფი. გავიხსენოთ შესაქმეთა წიგნი: როცა მამამთავარი იაკობი მესოპოტამიაში ბიძასთან მიდიოდა, გზაზე შემოაღამდა. ღამის გასათევად მინდორში დაწოლილმა ძილში ჩვენება იხილა: „მიწიდან ცად აღმართულიყო კიბე, რომელზედაც აღიოდნენ და ჩამოდოდნენ ანგელოზები, კიბის თავზე კი იდგა უფალი“ (შეს. 28, 12,13). ღვთისმეტყველებაში ცნობილი განმარტებით, იაკობის მიერ ხილული კიბე იყო სახე ღვთისმშობლისა, რომლისგანაც იშვა იესო ქრისტე და მანვე შეაერთა ცა და ქვეყანა. აქედან გამომდინარე, მარიამ ღვთისმშობელი მიწისა და ზეცის დამაკავშირებლად, მათ შორის გადებულ კიბედაა მიჩნეული. „ვინაეცა ამისთჳს ქუეყანასა ზედა დაემყარა საცნაური იგი კიბე ქალწული. რამეთუ ქუეყანით მიუღებეს შობად. ხოლო თავი მისი მისწუთების ცად, რამეთუ თავი ყოვლისა დედაკაცისა ქმარი მისი არს“ (დამასკელი 1986: 117).

ამდენად, წმიდა იოანეს ცხოვრების მოყვანილი ეპიზოდი შეიძლება ასე ავხსნათ. წმიდა იოანეს ამქვეყნიდან გასვლის ჟამს ყოვლადწმიდა ქალწული წარმოუდგა კიბის სახით, რათა ზეცად აღეყვანა ღვთის სათნო ჭურჭელი. ამის დასტურია თვით ავტორის კომენტარიც: „ესრეთ აღიდებს, ძმანო, ღმერთი მადიდებელთა მისთა!“ (ძეგლები 1963: 228). წმიდანის ამგვარი აღსასრული ლოგიკური დასასრულია მისი მოღვაწეობისა. მარიამ ღვთისმშობლის მეოხება არაერთხელ დასტურდება წმიდა იოანეს მოწაფეთა ცხოვრებაშიც. თუ გავიხსენებთ “წმიდა შიოს ცხოვრების” მეტაფრასულ რედაქციას, რომლის მიხედვითაც სწორედ ქალწულ მარიამის კურთხევით გამოემართა ქართლში

წმიდა იოანე და მისი მოწაფეები*, სრულიად ბუნებრივია მარიამ ღვთისმშობლის წარმოჩენა მთელი მათი მოღვაწეობის მფარველად. აქედან გამომდინარე, გაკვირვებას არ იწვევს ქალწულის გამოჩენა წმიდა იოანეს აღსასრულის უამსაც. როგორც გამორჩეული და სათნო მოღვაწე უფლისა, წმიდა იოანე იმსახურებს სასუფეველში დამკვიდრებას. ანგელოზთა ასვლა-ჩამოსვლა კიბეზე კი მართალთა უფლის ბჭეში შესვლად უნდა აღვიქვათ: „ვითარმედ ესე არიან ბჭენი უფლისანი. და მართალნი შეველენედ ამას, რომელნი სარწმუნოებითა განმართლებულ იქმნეს ანგელოზთა თანა გალობისა და ქებისა შეწირვად ცათა შინა“ (კლარჯული... 1991: 392).

ქრისტიანული ცხოვრების წესში ჩახედულთათვის კარგად არის ცნობილი, რომ ქალწულის ჩვენება ადამიანის ამქვეყნიდან გასვლის უამს მომაკვდავის მარადიულ სასუფეველში დამკვიდრების მომასწავებელია, ამისათვის წმიდა ეკლესიამ საგანგებო ღოცვებიც კი დააკანონა, რომელიც ყოველდღიურ საკითხავადაა განკუთვნილი.

ამრიგად, იაკობის კიბის ხილვა განდიდებაა წმიდანისა, ჯილდოა უფლისა, ხილვაა მისი დიდებისა. ეს პასაჟი ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში ცნობილ წმიდანის ამა ქვეყნიდან გასვლისა და ცად ამაღლების ციკლს ეკუთვნის. მსგავსი სცენა აღწერილია წმიდა ნინოს მიერ, როცა იგი თრდატ მეფისგან მოკლულ მის თანა მყოფ წმიდა ასულთა აღსასრულზე მოგვითხრობს: „... და ოდეს იგი აღმოჰვიდოდეს სულნი წმდათა მათ, ვიხილე ზეცით სამოსელის მსგავსად ჩამომავალი დიაკონი ოლარითა ნათლისაჲთა. და ჰქელთა მისთა აქუნდა სასაკუმეველწ, რომლისაგან გამოვიდოდა კუამლი სულნელებისად, რომელი ცათა დაჰფარვიდა, და მის თანა სიმრავლწ ერთა ცისათაჲ. და შეიერთნეს წმიდანი იგი სულნი ერთა მათ ზეცისათა და დიდებით ამაღლდეს ცად“ (ძეგლები 1963: 115).

სულთა ცად ამაღლების სურათი, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიც“ არის აღწერილი. გავისხენოთ ბერი მატოს ამქვეყნიდან გასვლის ეპიზოდი: „... და კუალად ვიხილე კრებული იგი წმიდათა ანგელოზთაჲ. ეგრეთვე სახედ აღმავალი ზეცად და საშუვალ მათსა წმიდაჲ მატოდ ჰქელ-პყრობით აღჰყვანდა ნათლითა შემეკობილთა მათ უცორცოთა დიდებითა გამოუთქმელითა გალობით მაღალთა შინა“ (ძეგლები 1963: 285).

* ამის შესახებ იხ. „ღვთისმშობლის გამოცხადების პასაჟები ჰაგიოგრაფიაში“ (გვ. 25)

მსგავსი სცენები დროისა და სივრცის განზომილებას სცილდება და მკითხველს უტოვებს დიდ ასპარეზს საკუთარი ფანტაზიის განსავრცობად. ეს არის „წყარო ამადლებულის განცდისა, რაც თავის მხრივ ღვთისკენ მიმსწრაფი ადამიანის სუბსტანციასთან მიახლოების მიზანს ემსახურებოდა“ (ფარულავა 1982: 14).

წმიდანის სულის ამქვეყნიდან გასვლა წუთისოფლის ბნელი საფარველის დატოვებასა და მარადისობისაკენ მის სწრაფვას მოასწავებს, ამიტომაც ეს სცენა სულის დღესასწაულად, მის ზეიმად არის მიჩნეული ჰაგიოგრაფთა მიერ.

ასეთივე საზეიმო განწყობილება იქნება წმიდანთათვის მეორედ მოსვლის უამს, როცა მეუფე დაჯდება განსჯად ცხოველთა და მკუდართა, მაშინ „განემზადოს კიბე იგი ნათლისაჲ ზე აღსვლად ყოველთა წმიდათა წინაშე საყდართა მათ დიდებისათა“ (აბულაძე 1955: 125). ღვთის დიდების მომასწავებელი ნათლის კიბე მართალთა სულების მარადიულ სასუფეველში ასაყვანად გამოჩნდება, ისევე როგორც გამოუჩნდა წმიდა იოანეს.

ამრიგად, ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა მოტანილი ეპიზოდების მიხედვით მარიამ ღვთისმშობლის სახე ამგვარად წარმოგვიდგება: ქალწულის მადლი განფენილია წმიდა ნინოს ცხოვრების ყველა რედაქციაში. მაყვლოვანი, ჯვარი გაზისა, სვეტიცხოველი ყოვლადწმიდა ქალწულის მადლით გაჯერებული სახეებია. რაც შეეხება მარიამ ღვთისმშობლის კულტს „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ის ჯერ კიდევ არ ჩანს. ქალწულის მიმართ სიყვარულის დასტურად თხზულებაში მისი დედად მოხსენიება უნდა მივიჩნიოთ.

სხვა ვითარებაა 431 წლის ეფესოს კრების შემდეგ შექმნილ თხზულებებში, სადაც ეკლესიის მიერ მარიამ ღვთისმშობლის შესახებ შემუშავებულ სწავლებებს ვხვდებით. „ეგსტათი მცხეთელის წამებაში“, „აბოს წამებაში“, „კონსტანტი კახის წამებაში“ ქალწულისაგან მაცხოვრის განკაცებაზეა საუბარი. გვიანი პერიოდის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ შიოძისი და ევაგრესი“ და „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციაში თეოლოგიურ სწავლებებთან ერთად ღვთისმშობლის ბიბლიური სიმბოლოებიც წარმოჩნდება.

§ 2. ღვთისმშობლის გამოცხადების პასაჟები ჰაგიოგრაფიაში

განსხვავებით ჰიმნოგრაფიისგან, ჰაგიოგრაფიამ საკუთარი თემატიკა მრავალი ახალი პასაჟით გაამდიდრა: „ეს არის ტკივილის, ტანჯვის, იმედის, სიხარულის, რწმენის გამომხატველი პასაჟები, რომლებიც ძლიერი ემოციური შეფერილობით ხასიათდებიან. აგიოგრაფიულ თხზულებებში შემოდის აგრეთვე ლოცვის, ქადაგების, დამოძღვრის ინტონაციები...“ (გრიგოლაშვილი 2007: 85-86).

თემატური მრავალფეროვნების თვალსაზრისით, განსხვავება შეინიშნება „ცხორებათა“ და მარტვილოლოგიური ხასიათის ძეგლებს შორის. ამ უკანასკნელებთან შედარებით, „ცხორებების“ სიუჟეტი უფრო რთულია – ერთი გარკვეული ამბის გადმოცემის პარალელურად ვხვდებით მრავალ მოტივს, ეპიზოდს, რომელნიც ძირითად თემას ორგანულად არ უკავშირდებიან, მის განშტოებებს წრმოადგენენ“ (ბარამიძე 1954: 637). ბუნებრივია, ყოველივე ეს ამდიდრებს ჟანრის გამომსახველობით პოტენციებს, რაც შესაბამის ესთეტიკურ განცდას უღვიძებს მკითხველს (გრიგოლაშვილი 2007: 85-86).

ქრისტიანობაზე დამყარებული ხელოვნება მთელ ყურადღებას ბუნებრივად მიაპყრობს ადამიანის სულიერ სამყაროს, რადგანაც სული ქრისტიანობის ერთადერთ რეალობადაა აღიარებული.

ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მატარებელი ჰაგიოგრაფიც ბიბლიური თვალთ უყურებს და აღიქვამს ყველაფერს. იგი ფართო გასაქანს აძლევს საკუთარ შინაგან ხილვას. „ბუნების კანონებზე ამაღლება, დეფორმაცია სინამდვილისა, შეცვლა და ზოგჯერ შებრუნება ემპირიულ პროპორციათა იმდენადვე ბუნებრივია „იმ ქვეყნისაკენ“ მზირალი ქრისტიანი ხელოვანისათვის, როგორც არაბუნებრივი დღევანდელისათვის“ (ფარულავა 1982: 101). ყოველივე ამის აღქმა შინაგანი ჭკრეტის უნარს მოითხოვს, რაც ღვთაებრივ ანუ რეალურ სინამდვილესთან მისასვლელ ერთადერთ გზადაა მიჩნეული.

შუა საუკუნეების მწერლობისათვის არანაკლებ მნიშვნელოვანი და სარწმუნოა მწერლის მიერ შეთხზული, ვიდრე ისტორიულად მომხდარი და აღწერილი. ამიტომაც სასულიერო მწერლობაში ზებუნებრივ მოვლენათა თხრობა-აღწერაც დამაჯერებლობას მოკლებული არ არის, რადგანაც სულიერ მოვლენათა მიზეზები ღვთის განგებულებიდან გამომდინარეობს და, ამდენად, ჰაგიოგრაფისათვის უფრო მნიშვნელოვანი და სარწმუნოა ხილვა-ჩვენებათა სიბრძნე, ვიდრე საკუთარი გრძნობის ორგანოებით მიღებული სინამდვილე. იგივე

ითქმის შუა საუკუნეების ისტორიაზე: „შუა საუკუნეთა ისტორიკოსი ვერ ხედავდა არსებით განსხვავებას ჭეშმარიტ ფაქტსა და საკუთარი თუ სხვისი ფანტაზიის გამონაგონთა შორის“ (ვაინშტეინი 1964: 102).*

სულიერ და ხორციელ სახილველთა რადიკალურ სხვაობასა და დაპირისპირებაზე ხშირად საუბრობენ ქართველი ჰაგიოგრაფებიც. სულიერი ხედვა მათ მიერ დახასიათებულია, როგორც მარადიულის მჭვრეტელი, დაუსაზღვრელის მზირალი, ღვთის გამოუთქმელი დიდების განმცდელი, ხორციელი თვალი კი მის თვალთა არეში მოქცეულ მატერიალურ საგნებს ჭვრეტს მხოლოდ და მათი განცდით შემოისაზღვრება. „...ხორციელთა თუალთა ყოვლადვე ქუეყანად ხედავენ, ხოლო თუალნი სულისანი მარადის უხილავსა მას დიდებასა ღმრთისასა უხილავად განიცდიან, რომელ ესე მცირეთა მიერ მოსაპოვნებელ არიან“ – განმარტავს გიორგი მცირე (ძეგლები 1967: 125).

ხორციელი თვალისათვის შეუმცნებელი, მაგრამ სულიერისათვის სარწმუნოა ქართველ ჰაგიოგრაფთა მიერ აღწერილი ხილვები, რომლებშიც გამორჩეული ადგილი მარამ ღვთისმშობლის გამოცხადების პასაჟებს უკავია.

გამოცხადება ბიბლიური სამყაროდან შემოდის სასულიერო მწერლობაში. ძველი აღთქმის ეპოქიდან ცნობილია, როგორ გამოეცხადა ღმერთი მოსე წინასწარმეტყველს ცეცხლოვანი ბუჩქის სახით (გამოსვ. 3,2); აბრაამს მამრეს მუხასთან – სამი მგზავრის სახით (დაბ. 18,1); ახალ აღთქმაში კი დამასკოს გზაზე მიმავალ პავლე მოციქულს – ნათლის სახით (საქ. მოც. 9,3).

მას შემდეგ რაც ადამიანებმა სამოთხე დაკარგეს, კაცთმოყვარე ღმერთმა მათთან კავშირი მაინც არ გაწყვიტა და თავის სიყვარულს მათ ხშირი გამოცხადებით უმტკიცებდა. „რაკი ღვთის ხილვა კაცთათვის შუძლებელი იყო, ძველ აღთქმაში იგი ადამიანებს ეცხადებოდა ხან კვერთხის, ხან მანანას, ხან რჯულის წიგნის სახით“ (ბაქრაძე 1990: 92). ღვთის განკაცების საიდუმლოს აღსრულების შემდეგ იესო ქრისტე თავის მოწაფეებს თავადვე მოძღვრავდა, ჯვარცმის შემდეგ კი რამდენჯერმე გამოეცხადა მათ.

ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, ღვთის შემდეგ ადამიანთა განსაკუთრებულ მეოხად ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი ითვლება. ქალწულთა შორის გამორჩეულს სულიწმიდამ „წინასწარმეტყველების, წინასწარხედვის, სასწაულმოქმედებისა და სხვა კიდევ აურაცხელი ნიჭი“ (ბრიანჩანინოვი 2003: 4)

* ციტატი მოგვყავს გრივერ ფარულავას წიგნიდან „მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში“.

მიჰმადლა. ამ თვისებებით შემკული ღვთისმშობლის სახე შთამბეჭდავად დაგვიხატეს ჰაგიოგრაფებმა: განსაცდელის უამს გამხსნევა, რწმენაში განმტკიცება, სულიერ და ხორციელ საღმობათაგან განკურნება, მომავალ საქმიანობაში წარმატების მიღწევა – წმიდანთა ცხოვრებაში ღვთისმშობლის გამოცხადების შედეგებზე მიანიშნებს.

გამოცხადებას ისეთივე ფუნქცია აკისრია ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში, როგორც სიზმარს, ჩვენებას, სასწაულს ბიბლიურ თხზულებებში. ეს კომპონენტები ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში გარკვეული მიზანდასახულობითაა ჩართული, თითოეული მათგანი დიდ როლს ასრულებს ნაწარმოების კომპოზიციაში და შესაბამისი მხატვრული ფუნქციის მატარებელია. განსაკუთრებული დატვირთვა ენიჭება მათ პერსონაჟის ხასიათის გარდატეხაში.

საზოგადოდ, ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში პერსონაჟთა მოქმედების ფსიქოლოგიური მოტივირება თავისებურად არის გამოვლენილი. მისი ხასიათი იმგვარად ვითარდება, რომ ვერ ვხედავთ შინაგან ჭიდილს დადებით და უარყოფით საწყისებს შორის, მაგრამ ვხედავთ მის ხასიათში მომხდარ უეცარ გარდატეხას, რაც ხან მსოფლმხედველობის, ხან პერსონაჟის მოქმედებისა და საქმიანობის რადიკალურ შეცვლაში გამოიხატება. ამგვარი გარდატეხა რომ დამარწმუნებელი იყოს მკითხველისათვის, ჰაგიოგრაფები მიმართავენ ფსიქოლოგიური მოტივირების სპეციფიკურ ხერხებს, რის ერთ-ერთ ძლიერ საშუალებადაც სიზმარი, ჩვენება და სასწაული ითვლება (ბარამიძე 1988: 58). მათი საწყისები ადამიანთა უძველეს წარმოდგენებშია საძიებელი. ბერძნულ-რომაულ ლიტერატურაში, მათ მხატვრული ფუნქცია ეკისრებოდა. ქრისტიანულმა რელიგიამ კი სხვა დატვირთვა მიანიჭა: ხილვა-ჩვენება, სასწაული ღვთის ნების გამოვლინებაა, ზეციური ნიშანია, რომელმაც უნდა განსაზღვროს წმიდანის მომავალი ცხოვრება.

ამგვარ მოვლენათა აღწერას ფართო ადგილი უკავია ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში: „ცხორება და მოქალაქობა ილარიონ ქართველისა“, „ცხორება საკვირველებანი წმიდისა და ნეტარისა შიოძისნი“, „ცხორება და მოქალაქობა და ღუაწლი წმიდისა და ღირსისა დედისა ჩუენისა ნინოისი“, „ცხორება იოვანესი და ეფთუმესი“.

„ცხორება და მოქალაქობა ილარიონ ქართველისა“ (Xს.) პირველი ძეგლია ქართულ მწერლობაში, რომელშიც გაცხადებულ იქნა საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობა. „ეს კი ის გადმოცემაა, რომელიც ჩვენს

მწერლობაში დამყარდა წმიდა ნინოს ცხოვრების შეთხზვის შემდეგ, არაუადრეს X საუკუნისა“(კეკელიძე 1957: 138). თხზულებაში ორჯერ არის აღწერილი ღვთისმშობლის გამოცხადების პასაჟი. პირველ შემთხვევაში იგი წმიდა ილარიონის ხილვას უკავშირდება.

სულიერ დეაწლს შედგომილი წმიდანი საბას ლავრაში შვიდი წლის მოღვაწეობის შემდეგ, ერთ ღამეს მოულოდნელად აღმოჩნდება ზეთისხილის მთაზე, სადაც წარმოუდგება ყოვლადწმიდა დედოფალი და ეტყვის: „მ ილარიონ, წარვედ და მოისწრაფე სახედ შენდა, დაუმზადე სერი უფალსა და ძესა ჩემსა“ (ძეგლები 1967: 15). ქრისტიანობის ისტორიიდან ცნობილია, რომ ღვთის გამოცხადება წმიდა ადგილზე ხდებოდა, რაც წინასწარმეტყველურად მიანიშნებდა მომავალ მოვლენებზე. ზეთისხილის მთაც უფლის გამოცხადების ადგილია, ამიტომაც „ეს ხილვა წინასწარმეტყველებითია და ახალი გზის დასაწყისზე მიუთითებს. ეს სამისიონერო და სამოციქულო მოღვაწეობის გზაა, განდიდებისა და ღვთაებრივი ამალღებისაკენ მიმავალი“ (მახარაშვილი 2006: 28). ეს გზა წმიდა ილარიონის სამშობლოსკენ მიდის. წმიდანმა ღვთის მადლით უნდა გაათბოს მშობლიური კუთხე, როგორც ამას ღვთისმშობელი მოუწოდებს. წმიდა ილარიონიც, წმიდა შუშანიკისა და წმიდა ნინოს დარად, მარიამ ღვთისმშობელს შეფარებული, მისი მადლით მოსილი, მისი დამოძღვრელი წმიდანია, რომლისთვისაც ეს ხილვა საღვთო სიბრძნის გამოვლენაა, ზეციური ნიშანია, რომელიც უყოყმანოდ შესრულებას მოითხოვს. ამიტომაც წმიდა ილარიონი მედგრად შეუდგება მამულისაკენ მიმავალ გზას. მშობლიურ კუთხეში მოღვაწეობის შედეგად მალე იქნება სახილველი ყველასათვის – წმიდანი დამაარსებელი ხდება რამდენიმე ქტიტორული ტიპის მონასტრისა, მოგვიანებით კი ის გახდება „ერთ-ერთი პიონერი, რომელმაც გზა გაუკვლია ქართულ სამონასტრო კოლონიზაციას „დასავლეთისაკენ“ ანუ საბერძნეთისაკენ“ (კეკელიძე 1957: 158).

ღვთისმშობლის გამოცხადების პასაჟი საეტაპო მნიშვნელობის მატარებელია თხზულებაში, რადგანაც ილარიონის ცხოვრების შემდეგი პერიოდი მას უკავშირდება, მის უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენს. იგი იმდენად ბუნებრივად არის ჩართული თხზულებაში, რომ საეტაპოდ ან დაუჯერებლად ვერც ვერავინ მიიხნევს. კომპოზიციური თვალსაზრისითაც განსაზღვრული ფუნქცია აკისრია, აქვს გამოკვეთილი ნიშანი და წარმოადგენს მტკიცებულებას წმიდა ილარიონის საღვთო მისიის ფიქსაციისათვის. ამდენად, ღვთისმშობლის

ხილვამ წმიდა ილარიონის ცხოვრებაში მოულოდნელი გარდატეხა შეიტანა, რადიკალურად შეცვალა მისი სამოღვაწეო გეგმები.

ღვთისმშობლის გამოცხადების მეორე პასაჟი უღუმბოს მამასახლისის ხილვაშია ნაჩვენები. წინამძღვრის საქციელი ქალწულის გულისწყრომას მაშინ გამოიწვევს, როცა იგი მონასტრიდან გააძევებს ილარიონსა და მის ძმებს: „არა უწყია, ვითარმედ მრავალნი დამკუდრებად არიან, რამეთუ ჩემდა მონიჭებულ არს ძისა მიერ ჩემისა ნათესავი იგი შეურყეველად მართლმადიდებლობისათვის მათისა ვინადგან ჰრწმენა სახელი ძისა ჩემისა და ნათელ-იღეს“ (ძეგლები 1967: 20). საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ საქართველოს მარიამისადმი წილხვდომილობაზე აქ თავად ღვთისმშობელი ლაპარაკობს, რაც ბუნებრივ ელფერს ანიჭებს ეპიზოდს. აქვე ჰაგიოგრაფიული ძეგლებისათვის ცნობილ საღვთისმშობლო ეპითეტებსაც ვხვდებით: „ყოვლად წმიდა და ყოვლად უკრწნელი“, „უფროდსად კურთხეული დედოფალი ჩუენი ღმრთის-მშობელი მარადის ქალწული მარიამ“. ჰაგიოგრაფი მარიამ ღვთისმშობლის იმ თვისებებსაც წარმოაჩენს, რომელიც ადრეული ხანის ძეგლებში არ გამოკვეთილა. დედა ღვთისა „შემწე და ჳელის ამპყრობელია ყოველთა უცხოქმულთა და სახელისათვის ძისა მისისა დაგლახაკებულთა“. ამ პასაჟიდანვე ხდება საცნაური ქალწულის ხასიათის სიმტკიცე, რაც მამასახლისის უსამართლო საქციელის მიმართ გამოხატულ მის სამართლიან რისხვაში გამოჩნდა.

თხზულება განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ქართველი ერის მისიის წარმოჩენის თვალსაზრისით, რომლის წიაღში შობილი წმიდა ილარიონი საღვთო მისიის აღმასრულებელი ხდება ბიზანტიაშიც (მის სახელს უკავშირდება ოლიმპოსა და რომანას მონასტრები). ქართველი ბერის დასავლეთში მოღვაწეობა მეტყველებს ქართული კულტურის დასავლურთან კავშირზე და, ამავე დროს, წარმოაჩენს ქართველთა წვლილსაც დასავლურ ცივილიზაციაში.

წმიდა ილარიონი, როგორც უდიდესი მოღვაწე, სასულიერო პირი, ქართველი ერის სახე და ნიმუშია, ხიდია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის გადებული. ბიზანტიის მეფის მიერ წმიდა ილარიონის მოწაფეებისადმი გამოცხადებული ნდობა – უფლისწულების აღზრდის შესახებ, ქართული ნიჭის, ქართული სულიერების აღიარებაა მსოფლიოს წინაშე.

ამდენად, „წმიდა ილარიონის ცხოვრებაში“ იკვეთება ისეთი ასპექტები, რასაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ჩვენი ერის ისტორიისათვის: 1) საქართველო მარიამის წილხვედრია, ქართველი ერი ღვთის რჩეულია; 2) საქართველო დასავლურ ცივილიზაციასთან კავშირშია და აქტიურ მონაწილეობას ღებულობს მის ცხოვრებაში; 3) ქართული გენი, ქართული სულიერება ალაფრთოვანებს იმდროინდელ ცივილიზებულ სამყაროს.

საქართველოს მარიამისადმი წილხვედრობის თემამ დიდი ინტერესი გამოიწვია არა მხოლოდ ქართულ, არამედ ბერძნულ მწერლობაშიც. ზვიად გამსახურდიას ამის დასამოწმებლად მოჰყავს VII საუკუნის კვიპროსის მთავარეპისკოპოს არკადის მიერ აღწერილი „სვიმეონ მესვეტის ცხოვრება“, სადაც ნათქვამია: „წმიდა მამამ განკვირვებსა შინა იხილა ერი დიდძალი ფრიად მამათა და დედათა და ყრმათა და აქუნდა ხელთა მათთა ჯვრები და მოვიდოდეს იგი აღმოსავლეთით მისსა და სული წმიდაჲ ჰფარვიდა მათ“ (კეკელიძე 1918: 260). ზვიად გამსახურდიას აზრით, უთუოდ ამ ხილვამ განაპირობა ის, რომ სვიმეონ მესვეტე დაუშეგობრდა ქართველებს, ხოლო შემდგომში საქართველოში წარმოგზავნა ათორმეტი ასურელი მამა ქრისტიანობის საქადაგებლად და განსამტკიცებლად. ამრიგად, ამ ძეგლში სულიწმიდა გვევლინება საქართველოს მფარველად. სულიწმიდის მიწიერი გამოხატულება კი ღვთისმშობელია (გამსახურდია 2007: 55).

„ცხოვრებაჲ საკურველებანი წმიდისა და ნეტარისა შიოძსნი“ (XII ს.). თხზულების მეტაფრასულ რედაქციაში იოანე ზედაზნელი მოგვითხრობს: „ვიხილე მე ყოვლადწმიდაჲ დედოფალი ღმრთისმშობელი და მიბრძანა, რათა აღვიხუნე ჩემთანა ათორმეტნი თქუენთაგანი და წარვიდეთ ქუეყანად ქართლისა და მუნ ვიდუაწოთ სარწმუნოებისათუს ქუეყანისა“ (ძეგლები 1971: 115-116).

წმიდა ნინოს ქართლში მოღვაწეობიდან ორი საუკუნის შემდეგ ქრისტიან მამათა კრებული გადმოლახავს საქართველოს საზღვრებს. „საქართველოსა და მის გარშემო პატარა ქვეყნებისათვის მძიმე პოლიტიკური ვითარებისა და ქრისტეს მოძულე დამპყრობთაგან იდეოლოგიური დათრგუნვის პირობებში, ეს მამები, წმიდა იოანე ზედაზნელის მეთავეობით, თავისი წილხვედრი ქვეყნის გადასარჩენად გამოგზავნა თვით დედაღვთისმშობელმა“ (დედა ღვთისმშობლის... 1997: 14).

მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა, რომელიც ასურელ მამათა საქართველოში ჩამოსვლის მიზეზებს ეხება, ერთი რამ აშკარად ნათელია: ამ

მამებმა განამტკიცეს ქრისტიანული სარწმუნოება ჩვენში, საფუძველი ჩაუყარეს სამონასტრო ცხოვრებას. ყოვლადწმიდა ქალწულის კურთხევით ქართლში შემოსული მოღვაწე მამათა კრებული მთელ თავის საქმიანობას მარიამ ღვთისმშობლის მფარველობითა და მისი უშუალო წინამძღვრობით წარმართავს. ქართლში ახალშემოსულ მამებს კვლავ ეცხადება იგი, ამჟამად, წმიდა ნინოსთან ერთად, და მოძღვრავს: „რათა განსთესნეს თვისნი იგი მოწაფენი ყოველთა ადგილთა შინა ქართლისათა“(ძეგლები 1971: 125). ქართველთა მფარველი ღვთისმშობელი კვლავ ამ ერის სულიერი სიმტკიცის სადარაჯოდან განამხნევეს წმიდა მამებს. იგი სწორედ იმ დროს ეცხადება მათ, როცა სხვადასხვანაირ განსაცდელში არიან და განსაკუთრებით საჭიროებენ რწმენაში განმტკიცებას. დღენიადაგ სულიერ ღვაწლს შედგომილი მამები ეშმაკისგან მრავალნაირ საცთურს აწყდებოდნენ, რასაც არაიშვიათად მათი სულიერი მოუძღურება მოჰყვებოდა. ერთხელ, როცა წმიდა შიოს ეშმაკები აშინებდნენ, მან მთელი ღამე ლოცვაში გაატარა. გამთენიისას „მოუთხრობელმა“ ნათელმა მოიცვა მისი ქვაბი, რასაც ყოვლადწმიდა ქალწულის გამოცხადება მოჰყვა. ქალწულს თან ახლდა წმიდა იოანე ნათლისმცემელი. ღვთისმშობელმა კვერთხი შეახო წმიდანს, წამოაყენა და მისცა ხელში თოვლის მსგავსი: „ჰა, შეჭამე ეგე, რომელი არს ჳელსა შენსა, და ამიერითგან რაჲ-იგი ზეცით მოგეცემოდის, მას სჭამდი და ნუღარა გეშინის ბრძოლათაგან ეშმაკათასა, რამეთუ გაქუს მდიდარდ მადლი ღმრთისაჲ და იქმნეს უდაბნოდ ესე აღსავსე კაცთა მიერ ღმერთ-შემოსილთა, რომელნი მობაძავ იყვნენ ცხორებასა შენსა და მაქებელ შენდა ეგოს უკუნისამდე“(ძეგლები 1971: 129). ქალწულმა გაამხნევა წმიდანი და, ამავე დროს, უწინასწარმეტყველა იმ სულიერ მადლზე, რაც ამ ხილვას მოჰყვებოდა. მართლაც, დიდი ღვაწლის შედეგად წმიდა შიო „გაძლიერდა უხილავთა მტერთა ზედა“, იგი ამაღლდა სათნოებათა კიბეზე, მის გარშემო კი გამრავლდა სულიერ ღვაწლს შემდგარი მამათა კრებული.

ხილვის ყოველი დეტალი სახეობრივი დატვირთვის მატარებელია, ამიტომაც საგანგებოდ შევჩერდებით მასზე: ა) იოანე ზედაზნელის ხილვაში ყოვლადწმიდა ქალწულს წმიდა ნინო ახლავს, ვითარცა განმანათლებელი ქართლისა. იგი ამჟამად მისიონერული საქმიანობისათვის განამხნევეს წმიდა მამებს, გზას დაულოცავს და ესტაფეტას გადასცემს. ხილვა საყურადღებოა იმ მხრივაც, რომ აქ თავს იყრიან საქართველოს განმანათლებლები – ყოვლადწმიდა ქალწული, რომელსაც პირველად ერგო ივერია, მისი კურთხევით ქართლის

განსანათლებლად მოსული წმიდა ნინო და სარწმუნოების განსამტკიცებლად, ასევე, ღვთისმშობლის კურთხევით ასურეთიდან ჩამოსული წმიდა იოანე-საქართველოს განმანათლებელთა თავშეყრა ამ პასაჟში ერთგვარ სადღესასწაულო განწყობას ქმნის და ქართველი ერის სულიერი ზემის გამოხატულებაა; ბ) თოვლის მსგავსი საჭმელი, რომელიც ღვთისმშობელმა წმიდა შიოს გადასცა, ზეციურ პურზე, მანანაზე მიმანიშნებელია. ბიბლიის თანახმად, ეს პური მაცხოვრის წინასახეა: „პური ღმრთისაჲ არს, რომელი გარდამოჴდა ზეცით და მოსცა ცხოვრებაჲ სოფელსა“ (იოანე 6; 32-33). აქ სახეობრივად გამოხატულია შემდეგი აზრი: წმიდა შიო ზეციური მადლით საზრდოობს, ღვთიური საზრდოთი იკვებება. ეს საზრდო კი ღვთისმშობლისაგან ეძლევა (ღვთისმშობლისაგან მივიღეთ ზეციური პური – ქრისტე). ამ პურით საზრდოობს სვიმეონ მესვეტე: „გამოვიდა ტაძრისა მისგან კაცი ერთი შუენიერი ფრიად და სამოსელი მისი იყო სპეტაკ, ვითარცა თოვლი, ხოლო თმაჲ თავისა მისისაჲ ვითარცა ტევანი ყურძნისაჲ და შეზავებულ იყო მხეცითა... .. და შეიყვანეს საკურთხევლად წმიდაჲ სვიმეონ და შეასუეს პირსა მისსა სპეტაკი რაჲმე ვითარცა თოვლი, მსგავსი მარგალიტისაჲ სიმრგუაღითა“ (კეკელიძე 1918: 44); ასევე, „მოეგო რა ნეტარი შიო თავსა თვისსა და ცნა მეურნეობაჲ ღმრთისა და უბიწოესა დედისა მისისაჲ, და ჭამა საზრდელი იგი, რომელი აქუნდა ჴელთა მისთა, მსგავსი თოვლისაჲ, რომელი მიუძღუნა ბრწყინვალემან მან დედაკაცმან. დატკბა პირი მისი მიუწდომელითა რაჲთამე სიტკბოებითა“ (ძეგლები 1971: 129); გ) წმიდა შიოს ხილვაში მარიამ ღვთისმშობელს იოანე ნათლისმცემელი ახლავს. მეუდაბნოე მამათა პირველსახედ ცნობილი წმიდანის გამოჩენა პირდაპირ კავშირშია წმიდა შიოს მეუდაბნეობასთან. პირველი მეუდაბნოე სარწმუნოების ნიმუშად უნდა წარმოუდგეს ასკეტურ ღვაწლს შემდგარ მის სულიერ შთამომავალს; დ) ქალწული კვერთხს შეახებს წმიდა შიოს და წამოაყენებს. ბიბლიური აპრონის კვერთხი განახლების, აღორძინების სიმბოლოდაა მიჩნეული. ამ შემთხვევაშიც კვერთხს წმიდა შიოს სარწმუნოებაში გაძლიერება, მისი სულიერი აღორძინება და აყვავება მოჰყვება. ზეციური პური და კვერთხი ის ბიბლიური პარადიგმებია, რომლის ძალითაც აღდგება წმიდა შიო (კვერთხი) და სულიერი მადლით (ზეციური პური) იკვებება. ღვთიური ძალა-მადლით აღვსილი წმიდანი მადლის გამცემი ხდება სხვათათვისაც: „განათლდებოდნენ მოძღურებათა მისთაგან სულნი მორწმუნეთანი“ (ძეგლები 1971: 132). ღვთისმშობლის გამოცხადებამ წმიდა შიოს ცხოვრებაშიც არსებითი

ცვლილებები შეიტანა. მას მოჰყვა წმიდა შიოს სულიერი გაძლიერება, რის შედეგადაც უნდა აღვიქვათ წმიდანის გარშემო ღვთივსულიერ მამათა თავმოყრა, რაც ერის სულიერ-ზნეობრივი ცხოვრების გაჯანსაღებისაკენ გადაღმულ ნაბიჯს წარმოადგენდა.

„ცხოვრება და მოქალაქობა და ღუაწლი წმიდისა და ღირსისა დედისა ჩუენისა ნინოების“ (XII ს.) მეტაფრასულ რედაქციაში რამდენიმე ხილვაა აღწერილი, რომელთაგან ჩვენი თემისათვის საინტერესოდ გვესახება იერუსალიმთან დაკავშირებული მისი პირველი ხილვა. როცა ქალწულმა გაიგო, რომ მაცხოვრის კვართი ივერიაში ინახებოდა, დღენიდაც ევედრებოდა ღვთისმშობელს ამ ქვეყნის ხილვის ღირსი გაეხადა. ერთხელ, როცა ქალწული ღვთისმშობლის ხატის წინ მხურვალედ ლოცულობდა, მოულოდნელად „აღტაცებული იქმნა და იყო მდგომარე სინას შინა სენაკსა მას წმიდისა დედოფლისასა, რომელსა შინა მკვდრ იყო“ (ძეგლები 1971: 16). დედოფლის სენაკში სასწაულებრივად მოხვედრილი ქალწული უმაღ კურთხევასაც ღებულობს: „აჰა ესერა წარგავლინებ შენ ქადაგად ნათესავთა მიმართ უცხოთა, ნაწილსა ჩემსა ქუეყანასა ჩრდილოდსასა, ერისა მიმართ ქართველთადასა, წარვედ სიმკნით და უშიშრად და უქადაგე ჭეშმარიტებად“ (ძეგლები 1971: 16). ზეციური დედოფლის მოწოდებას წმიდანი საკუთარ უძღურებას უპირისპირებს: „დედოფალო, ვითარ შესაძლებელ არს ეგე ჩემ მიერ, რამეთუ მე დედაკაცი ვარ უცხოდ, უნდოდ, უსწავლელი, ანუ რად იყოს სასწაულად და წინამძღუარად საქმისა მაგის?“ (ძეგლები 1971: 17). მაშინ ყოვლადწმიდა დედოფალმა მის სარეცელთან მდგარ ვაზს ტოტი ჩამოაჭრა, მისცა მას ჯვრის ფორმა და გადასცა წმიდა ნინოს. „ამით ნიშითა სძლო ყოველთა მანქანებათა ეშმაკისათა და წარგემართოს ქადაგებად შენი და თანაშემწე გეყო და არა დაგიტეო შენ“ (ძეგლები 1971: 17).

ყოვლადწმიდა ქალწულის კურთხევით წმიდა ნინო ქართლისაკენ გამოემართება და მისი მოღვაწეობაც ღვთისმშობლისავე მფარველობით წარიმართება. როცა ფარავნის ტბასთან ჩაძინებულ ნინოს უფლის ანგელოზი „დაბეჭდულ წიგნს“ გადასცემს, იგი კვლავ მარიამ ღვთისმშობელს შეევედრება (ძეგლები 1971: 59).

ქართლში მოსვლით წმიდა ნინომ ფატიქობრივად აღასრულა ღვთისმშობლის მისია. „... მისი ღვაწლით საქართველოში დამყარდა სახელმწიფოებრივი

ქრისტიანობა, რაც ვერ განხორციელდა წმიდა ანდრია პირველწოდებულის ქადაგების შემდეგ I საუკუნეში“ (სირაძე 1997: 186).

წმიდა ნინოს საქართველოში შემოსვლა ღვთის ნების გამოხატულებაა, რაც ყოველწმიდა ღვთისმშობლის კურთხევით აღსრულდა. ღვთისმშობლის გამოცხადების მიზეზი მისი წილხვედრი ქვეყნის მომავალზე ზრუნვაა, რაც წმიდა ნინოს ცხოვრების სამოქმედო პროგრამაში იქნა მოტივირებული.

„ცხოვრება იოვანესი და ეფთვმესი“ (XI ს.). ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის შესანიშნავი ძეგლი მრავალმხრივ არის შესწავლილი. ჩვენი თემის ინტერესიდან გამომდინარე, ყურადღებას მივაპყრობთ მარიამ ღვთისმშობლის სახეს, რომელიც ქართველთა მფარველად აქაც წარმოგვიდგება. სარეცელს მიჯაჭვული ეფთვმე ათონელი ღვთისმშობლის ხილვის შემდეგ განიკურნება, როცა სასიკვდილოდ განწირული ეფთვმეს მამა, იოანე, ქალწულის წმიდა ხატის წინ ლოცვას ადავლენს. შვილის ოთახში მობრუნებულ იოანეს ეფთვმე საწოლზე წამომჯდარი დახვდება. იგი უყვება მამას საოცარ ხილვას: ყრმა ეფთვმეს წარმოუდგა დიდებული დედოფალი და დაელაპარაკა ქართულად: „რად არს, რად გელმის ეფთვმე?“ ეფთვმეს უპასუხნია: „მოგკედები, დედოფალო“. მაშინ დედოფალს მოუხვევია ხელი და უთქვამს: „არარად არს ვნებად შენთანა, აღდეგ, ნუ გეშინინ და ქართულად კსნილად უბნობდი“ (ძეგლები 1967: 61). მამულს მოშორებული ეფთვმესათვის ეს გამოცხადება სენისგან განკურნებასა და დავიწყებული მშობლიური ენის გახსენების წინასწარმეტყველებად იქცა, რომელსაც ასევე ღრმა სულიერი ასპექტები ახლავს: ა) ღვთისმშობელი წმიდა ეფთვმეს სასიკვდილო სენისგან კურნავს; დედა ღვთისა მკურნალია; ბ) განკურნებული ეფთვმე დავიწყებულ მშობლიურ ენას გაიხსენებს და ქართულად ალაპარაკდება; გ) ხილვას შედეგად მოჰყვება ეფთვმეს მიერ მშობლიურ ენაზე წიგნების თარგმნა, ქართველთა სულიერი საგანძურის გამდიდრება.

როგორც რევაზ სირაძე შენიშნავს, „შუასაუკუნეობრივი სახისმეტყველების კვალობაზე აქ გამოხატულია აზრი, რომ ადამიანში მისი წილხვედრი ლოგოსი არსებობს მშობლიური ენის წყალობით, ე.ი. ექვთიმეში დაისადგურა „სიტყვამ“, რომელსაც მშობლიური ენის წყალობით შეიგრძნობდა იგი“ (სირაძე 1992: 73).

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე ამ პასაჟს სამოციქულოში აღწერილ მოვლენასთან აკავშირებს, რომლის თანახმადაც, ენათა ცოდნის უნარი სულიწმიდამ პირველად წმიდა მოციქულებს მიანიჭა. ასევე სულიწმიდა იღვწოდა საქართველოს ეკლესიის განმანათლებელთა შორისაც. ზეგარდმო მოენიჭათ

ქართული ენის ცოდნა წმიდა ასურელ მამებს, შესაბამისად, წმიდა ნინოსა და წმიდა მოციქულებს, ესაა ღვთისმშობლის ენა. წმიდა ეფთჳმეს ღვთისმშობელი ქართულად ელაპარაკება. მანვე ასწავლა ქართული ასურელ მამებს და წმიდა ნინოს (ჯაფარიძე 2008: 50-54).

ეფთჳმეს მიერ მშობლიური ენის გახსენების ეპიზოდი მრავალმხრივ არის საყურადღებო. ეფიქრობთ, არ შევცდებით, თუკი მასში ქართველთა უძველესი ტრადის – მამული, ენა, სარწმუნოების კვალსაც შევნიშნავთ. ტრიადა, რომელსაც წმიდა ილია მართალი აყალიბებს, ძველი ქართული მწერლობისთვისაც არ უნდა ყოფილიყო უცხო. როგორც გონა კუჭუხიძე შენიშნავს, იგი „აბოს მარტვილობაშიც“ იხენს თავს. „ამ სამ მცნებასთან ზიარებამ აქცია ჰაბო ტფილელი ჭეშმარიტების გზაზე მდგომ კაცად“ (კუჭუხიძე 2007: 157). საქართველოს მთლიანობის საფუძვლად – მამული, ენა და სარწმუნოება – გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიცაა“ გამოცხადებული: „ქართლად ფრიადი ქუეყანად აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა უამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების ხოლო კვრიელქესონი ბერძულად ითქუმის, რომელ არს ქართულად: „უფალო, წყალობა ყავ, გინა თუ „უფალო, შეგვწყალებ“ (ძეგლები 1963: 290). თუკი ერის მთლიანობის საძირკველი ამ ტრიადაზე დგას, სავსებით ლოგიკურია, რომ პიროვნების სრულყოფილებასაც იგივე განსაზღვრავდეს. თუკი წმიდა აბო ამ სამმა მცნებამ ჭეშმარიტ გზაზე დააყენა, ენის დავიწყებამ წმიდა ეფთჳმეს პიროვნებაში ამ ტრიადის რღვევა გამოიწვია. არ არის გამორიცხული, რომ მშობლიურ მიწას დიდხანს მოწყვეტილ ეფთჳმეს მამულიც დავიწყებული ჰქონოდა. ენის გახსენებამ კი მასში მამულის ხატებაც აღადგინა. ამ ვარაუდის უფლებას ეფთჳმეს მიერ შესრულებული თარგმანებიც იძლევა, რითაც მნიშვნელოვნად გაიზარდა ქართველთა სულიერი საგანძური, განათლდა ერი.

ამდენად, სამი მცნების – მამული, ენა, სარწმუნოების მთლიანობა ქმნის როგორც ერის, ასევე პიროვნების ჰარმონიას. თუნდაც ერთი მცნების დაკარგვა კი არღვევს მას. „სასწაულის ერთ ნიშანში ორმაგი შინაარსი დევს – გამოცხადების სასწაულმა ეფთჳმეს დაუბრუნა ჯანმრთელი გვამი და ეროვნული სული, რაც მთლიანობაში საკმარისი უნდა ყოფილიყო იმისათვის, რომ გაცხადებულიყო მოცემულ ნიშანში დაფარული აზრი“ (ამირხანაშვილი 2008: 17). ეფთჳმეს ცხოვრებაში მომხდარი სასწაული სათანადოდ არის აღქმული იოანეს მიერ. იგი უმაღლეს ვედება მოვლენის არსს და ამიტომაც სწორად უხსნის ეფთჳმეს

მის მნიშვნელობას. წმიდანის მზერა ღვთიურ სიბრძნეს ჭკვრეტს. მას ესმის სასწაულის ენა, რადგან მისი გონება ხორციელზე ამაღლებულია და სხვათათვის უხილავ საგანთა მხილველი. იოანეს სულიერი მღვიძარება ეფთვმესაც განამხნევებს. თვით ეფთვმეც მზად არის სასწაულის მისაღებად, მითუმეტეს, რომ მან მისი შედეგი უკვე საკუთარ თავზე იწვინა – განიკურნა მძიმე სენისაგან. სასწაულმა წმიდანის საღმრთო მისია განსაზღვრა – ეფთვმე სულიერ განმანათლებლად მოეველინა ქართველ ერს. ამიტომაც იგი მოციქულთასწორ წმიდა ნინოსა და წმიდა ასურელ მამათა საქმიანობის გამგრძელებლად გვესახება. მართალია, ეფთვმეს არ უტვირთავს სამოციქულო ჯვარი და კარდაკარ არ უქადაგია ქრისტეს მცნება, მაგრამ ღვთივსულიერ წიგნთა თარგმნა, რასაც ქართველი ერისთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა, სამისიონერო მოღვაწეობის ტოლფასია. ასე, რომ ეფთვმე წმიდა ანდრია პირველწოდებულის, წმიდა ნინოსა და წმიდა ასურელ მამათა რიგს ავსებს, როგორც განმანათლებელი ერისა.

ეფთვმეს განსაცვიფრებელი ნაყოფიერი მოღვაწეობა, როგორც ორგანიზებულ-სახელმწიფოებრივ სფეროში, ისე ლიტერატურულ-მეცნიერულ დარგში, ღვთის უშუალო ჩარევით ხორციელდება, რის გამოხატულებასაც ღვთისმშობლის გამოცხადება წარმოადგენს. ეფთვმეს მიერ ღვთისმშობლის ხილვის პასაჟი თხზულების ავტორს პერსონაჟის საქმიანობისათვის დამაჯერებლობის მისანიჭებლად სჭირდება. „ეფთვმეს მიერ ქართული ენის ასე სრულყოფილად ცოდნა და ასეთი ნაყოფიერი მუშაობა აღემატებოდა რა ადამიანურ უნარს, შედეგია მხოლოდ და მხოლოდ ზებუნებრივი ძალისა“ (ბარამიძე 1988: 72).

ამავე პასაჟიდან კარგად იკვეთება რიტორთა მფარველობის მოტივიც. ქრისტიანულ სამყაროში რიტორთა მფარველად მიჩნეული ღვთისმშობელი ბიზანტიურ და რუსულ ტრადიციებშიც ჩანს. ბიზანტიური რიტმული პოეზიის ერთ-ერთი შესანიშნავი წარმომადგენელი რომანოზ მელოდოსი (ტკბილად მგალობელი, VI ს.) ღვთისმშობლის ხილვის შემდეგ დაიწყო ჰიმნების თხზვას. ერთ ღამეს ძილში მყოფ რომანოზს ღვთისმშობელი ქაღალდის გრაგნილს გადასცემს და ეტყვის: „აიღე ქაღალდი და შეჭამეო“. რომანოზი ფიქრობდა გაელო პირი და გადაეყლაპა ქაღალდი. იყო დღესასწაული ქრისტეს შობისა. რომანოზს უცბად გაეღვიძა, გაუკვირდა და ადიდა ღმერთი. შემდეგ ავიდა ამბიონზე და დაიწყო გალობა: „ქალწული შობს დღეს ზეარსს“ (ყაუხჩიშვილი

1949: 391). ცნობილია, რომ რომანოზმა ათასამდე კონტაქტონი შესძინა ბიზანტიურ სასულიერო პოეზიას. ქრისტიანულმა ეკლესიამ კი წმიდანად შერაცხა და რომანოზ ტკბილადმგალობელი უწოდა (ხს. 1-14 ოქტომბერი).

ბიზანტიური მწერლობის თანახმად, მარიამ ღვთისმშობელი მფარველად მოეველინა წმიდა იოანე დამასკელსაც. ქალწულის ხატის წინ მლოცველ იოანეს სასწაულებრივად გაუმთელდა მოჭრილი მარჯვენა. ამის შემდეგ წმიდანმა თავისი დარჩენილი სიცოცხლის წლები უფლის ქება-დიდებას მიუძღვნა. „აღსასრულამდე ღვთივსულიერ წიგნებსა და საგალობლებს ქმნიდა“ (წმიდანთა... 2006: 503). ღვთისმშობლის მფარველობის მოტივს რუსული ლიტერატურის წიაღშიც პოულობს პონირკო*.

ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლებიდან ამ მოტივის გამომხატვრებას „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაშიც“ ვხვდებით. როცა წმიდა მამას მისმა მოძღვარმა წიგნთა თარგმნის კურობევა მისცა, გიორგიმ ეს შეუძლებლად მიიჩნია. მოძღვარმა კი შეახსენა: „შვილო, რომელმან წმიდა იგი სიკუდილისგან იკვნა და ქართული ენად განუმარტა, იგივე შემძლებელ არს შენდაცა შეწვენად, რამეთუ მას დიდად ეწყალის და უყუარს ნათესავი ჩუენი“ (ძეგლები 1967: 123). როგორც ვხედავთ, წმიდა ეფთჳმესა და წმიდა გიორგის შემოქმედებითი მოღვაწეობა ღვთისმშობლის მეოხებით წარიმართა. წმ. გიორგის მიერ თარგმნილმა წიგნებმაც მნიშვნელოვნად გაზარდა ერის სულიერი საგანძური.

ქართულ მწერლობაში სასწაულებისა და ხილვა-ჩვენებების ფუნქცია განსაკუთრებულად არის მოტივირებული ნიკოლოზ გულაბერისძის შემოქმედებაში. მწერალი მათ აღუწერლობას გაუმართლებლად მიიჩნევს. იგი იმოწმებს ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიას, რომელშიც სასწაულების აღწერას დიდი ადგილი უჭირავს. როგორც ნესტან სულავა შენიშნავს, ნიკოლოზ გულაბერისძემ თავის თხზულებაში – „საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოდსა და კათოლიკე ეკლესიისაჲში“ იმთავითვე გამოკვეთა და საგანგებოდ შეარჩია სასწაულები და ჩვენებები, რათა ღვთაებრივი ჭეშმარიტება ქართველთათვისაც ცნობილი გამხდარიყო“ (გულაბერისძე 2008: 165).

ქართველი ერის სულიერ ამაღლებასა და ღვთისმშობლისადმი მისი წილხვდომილობის იდეის გამოხატულებას ემსახურება წმიდანთა ხილვებში გამოცხადებული მარიამ ღვთისმშობლის სახე, რომელიც განსაკუთრებულ

* ამის შესახებ იხილეთ Русская и грузинская средневековая литература. Ленинград, «Наука», 1979.

ელფერს სძენს ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა თემატიკას. ზეგარდმო ძალით აღსრულებული სასწაულები ნამდვილი, ანუ ღვთაებრივი რეალობის განსხეულებად წარმოგვიდგება. ამიტომაც აღიქმება ისინი, როგორც ჭეშმარიტება, რაზეც თავისთავად მეტყველებს მათი სიმბოლური ახსნა.

ჩვენს მიერ განხილული პასაჟების თანახმად, მარიამ ღვთისმშობლის სახე შეიძლება ასე წარმოვიდგინოთ: ღვთისმშობელი მაკურთხეველია, დამმოდგვრავია, გამამხნეველებელია, რწმენაში განმამტკიცებელია, მორწმუნეთა ზღუდე და სიმტკიცეა, გზის მაჩვენებელია, ხელისამყრობელია, მხურვალე მეოხი და მკურნალია... ზეციური დედოფლის ამ თვისებათა წარმოჩენას საღვთისმეტყველოსთან ერთად ესთეტიკური ღირებულებაც გააჩნია, რაც თუნდაც მისი სახის სრულყოფილად დახატვისათვის იყო საჭირო. ქალწულის ეს თვისებები, რომელიც იკვეთება წმიდანებთან ურთიერთობაში, მათი სამოღვაწეო პროგრამის განხორციელების პროცესში, ნათლად წარმოაჩენს მის სახეს. „ღვთისმშობლის გამოცხადებით იცვლება სიტუაცია, პერსონაჟის განწყობილება, და, საერთოდ, მოქმედება“ (ბარამიძე 1988: 67).

ამდენად, წმიდა ნინო, წმიდა ასურელი მამები, წმიდა ილარიონ ქართველი, წმიდა ეფთჳმე და გიორგი მთაწმიდელები მარიამ ღვთისმშობლის მადლს შეფარებული წმიდანები არიან და მისი მფარველობით მოქმედებენ. მათი ყოველი ნაბიჯი ღვთის მორჩილების დასტურია, ღვთისმშობლის კურთხევის ხორცშესხმაა. ღვთისმშობლის მადლით განათებულ წმიდანთა მოღვაწეობის მთავარი მიზანი ქართველი ერის სულიერ ცხოვრებაზეა ორიენტირებული და მისი ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ინტერესების სწორად წარმართვას ემსახურება, რამაც ღვთისმშობლის წილხვედრი ივერია ქრისტიანობის ჭეშმარიტ ნიმუშად, მართლმადიდებლობის ბურჯად უნდა აქციოს. ამ იდეის წინამძღვრად ქართული ქრისტიანობის გიორგი მთაწმიდელისეული შეფასებაც გვესახება: „ვინაფთჳან ერთი ღმერთი გვცნობიეს, არღარა უარ-გვყოფიეს და არცა ოდეს წვალებისა მიმართ მიდრეკილ არს ნათესავი ჩუენი“ (ძეგლები 1967: 154).

§ 3. ღვთისმშობელი – წყარო ნათლისა

ვიდეტურ სახეთა ეიკონურად გარდაქმნის ერთ-ერთ შესანიშნავ ნიმუშად ქართულ აზროვნებაში მზე გვესახება. მზე, როგორც ძველი ქართული წარმართული ეპოქის უმთავრესი ღვთაება, ქრისტიანობაში სიმართლის ანუ სულიერ მზედ იქცა და ღვთის ერთ-ერთი სახელიც გახდა. ღვთის ნათლად წარმოდგენა „უბეგლესი ტრადიციებითაა ნასაზრდოები და რელიგიურ შეხედულებათა განვითარების ეზოტერულ მხარეს ასახავს“ (კვირიკაშვილი 1969: 118). პლატონთან მზე სიკეთის უმაღლესი იდეა; წმიდა იოანე დამასკელი სინათლეს მშვენიერების მონათესავედ თვლის; წმიდა დიონისე არეოპაგელის აზრით კი, სინათლე უფრო არის სულიერის კატეგორია, ვიდრე მშვენიერება.

ბიბლიიდან ცნობილია, რომ ნათელი, როგორც ღვთის ერთ-ერთი სახელი, გულისხმობს ბიბლიური კოსმოგონიის მეოთხე დღემდე არსებულ უხილავ ნათელს და არა ფიზიკური მნათობებიდან მომდინარეს. ძველ აღთქმაში ნათელი სამოსია, რომლითაც იმოსება ღმერთი. „შემოსე ნათელი ვითარცა სამოსელი“ (ფს. 103, 2); იგი ცეცხლის ალით არის გარშემორტყმული (გამოს. 19,18); ღმერთი გზას უნათებს აღამიანებს თავისი კანონით (იგავ. 6,23); არ არის გასაკვირი, რომ ნათლის სიმბოლიკა ისევ გვხვდება წინასწარმეტყველებთან ექსატოლოგიურ პერსპექტივასთან დაკავშირებით (ბიბლიის... 1990: 998) ნათელი ახალ აღთქმაშიც დასტურდება ღვთის სახელად. განკაცებული უფალი თავად გვიმხელს: „მე ვარ ნათელი სოფლისა, რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდეს ბნელსა, არამედ აქუნდეს ნათელი ცხორებისად“ (იოანე 8,22). იაკობ მოციქულის ეპოსტოლის თანახმად, ნათლის ერთადერთი წყარო ღმერთია. „ყოველივე მოცემული კეთილი და ყოველივე ნიჭი სრული ზეგარდამო არს გარდამოსრულ მამისაგან ნათლისა...“ (იაკ. 1,17). სახარებაში კი მაცხოვარი მაშინ გამოუმუღავნებს თავის მოწაფეებს საღვთო დიდებულებას, როცა მათ წინაშე გაბრწყინდება: „და შემდგომად ექუსისა დღისა წარიყვანნა იესო პეტრე და იაკობ და იოვანე, ძმა მისი და აღიყვანა იგინი მთასა მაღალსა თუსაგან და იცვალა მათ წინაშე სხუად ფერად, და გაბრწყინდა პირი მისი, ვითარცა მზე, ხოლო სამოსელი მისი იქმნა სპეტაკ, ვითარცა ნათელი“ (მთ. 17, 1-9).

წმიდა წერილიდანვე იღებს სათავეს ნათლის მოციქულებზე გადმოსვლის ტრადიცია, „ვინაიდან მოციქულობა არის ქრისტეს ყოველი მიმდევრის საქმე, რომელიც უნდა იყოს „ნათელი სოფლისა“ და „მარილი ქვეყნისა“ (მთ. 5, 13-14)

(ბიბლიის... 2000: 350). დამასკოს გზაზე მიმავალი პავლე მოციქული: „... და მიოდენ-რად ვიდოდა იგი მიეახლა დამასკესა. მეყსეულად იყო გარემო მისსა ბრწყინვალება ზეცით გარდამო და იგი დაეცა ქუეყანასა ზედა“(9,3-4). თეოლოგთა განმარტებით, „პავლე დააბნელა პირველგანწმენდისა თუალთაჲსა მიხედვამან საღმრთოჲსა ნათლისამან“ (კოჭლამაზაშვილი 2000: 125).

ღმერთი, როგორც მიუწვდომელი არსება, სამყაროში დამკვიდრებული არსებების სახელებით არის წარმოდგენილი ღვთისმეტყველებაში, რაც საშუალებას აძლევს ადამიანს ხილულ სამყაროში დაიგულოს სამყაროს შემოქმედი, მიიღოს მასზე ცოდნა, ამოიცნოს მისი ბუნება. სწორედ ამ მიზნითაა შექმნილი კატაფატიკურ-აპოფატიკური მეთოდი, რომლის საფუძვლები თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დევს, საიდანაც შემოდის იგი სასულიერო მწერლობაში. კატაფატიკა ღვთის დადებითად დახასიათებას გულისხმობს, რაც, შესაბამისად, დადებითი ეპითეტებით გამოიხატება, აპოფატიკა კი პირიქით, კატაფატიკური ატრიბუტების საპირისპირო მნიშვნელობის სახელთა მოხმობით ღვთის უარყოფითი ეპითეტებით გამოხატვას ემსახურება.

კატაფატიკურია ნათელი, როგორც ღვთის სახელი. სასულიერო მწერლობაში მას განუყრელად ახლავს „დაუსაბამო, დაუვალი, დაუვსებელი, დაულევნელი, დაუსრულებელი, დაუშრეტელი, დაულამებელი... ქრისტე მარადიული, სულიერი მზეა, რადგან მას დაბნელება, დაღამება არ უწერია“ (მოსია 1997: 41). ამდენად, ნათელი დაუსაბამო, ნათელი დაუვალი... და ა.შ. ღვთის აპოფატიკური სახელია. მიუწვდომელი, თვალშეუდგამი ღვთის ხილულ ხატად თეოლოგიაში მზე გვევლინება: „ხილული მნათობები თავად ღმერთისა და მის ძალთა ხატებად გვევლინებიან, ისე როგორც ხილული ცეცხლი ქრისტეს სახედ არის აღქმული ბიბლიაში“(კვირიკაშვილი 1969: 99). „ღიდ მნათობებად არიან მიჩნეული მთავარანგელოზები. თეოლოგიაში ისინი მეორად, გონისმიერ სინათლეებად ითვლებიან, რომლებსაც პირველადი და დაუსაბამო სინათლისაგან აქვთ განმანათლებლობა“(დამასკელი 2000: 344).

მნათობთა მსგავსად ნათების უნარი ადამიანსაც აქვს მინიჭებული. როგორც ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი, იგი ცდილობს მიბადოს შემოქმედს, ისწრაფოს მისკენ. ქრისტიანული გაგებით ეს გზა ხორციელის დათრგუნვას, წარმავალის წილ წარუვალის შეყვარებას, ამოებისაგან განძარცვას გულისხმობს. ასეთ შემთხვევაში იძენენ ადამიანები უხილავი ნათლით ნათების

უნარს. ეს ტენდენცია გამოხატულებას პოულობს სასულიერო მწერლობაში, სადაც მას საგანგებო ტერმინი – ნათლის ესთეტიკა შეესაბამება. „ნათლის ესთეტიკას ძველ ქართულ ქრისტიანულ აზროვნებაში ერთდროულად მრავალი ძირი შეიძლება დაეძებნოს – ბიბლიური, პლატონურ-ნეოპლატონური, ქართული მითოსური და სხვა“(ქერქაძე 1997: 69), საიდანაც იგი არსებობას განაგრძობს „აგიოგრაფიაში, რუსთაველთან, გურამიშვილთან, ბარათაშვილთან და გალაკტიონის პოეზიაში“ (სირაძე 1987: 40).

წმიდანის ნათლით შემოსვა ღვთიური მადლის გამოვლენაა. ამ მადლს განსაკუთრებული სიუხვით ატარებს მარიამ ღვთისმშობელი. ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში საგანგებოდ იქნა აქცენტირებული ქალწულის ეს თვისება, რაზეც ყურადღების გამახვილება, ვფიქრობთ, არა მხოლოდ ქალწულის სახის სრულფასოვან აღქმაში დაგვეხმარება, არამედ საინტერესო მასალას მოგვცემს ზოგადად ნათლის ესთეტიკის შესწავლის თვალსაზრისითაც. საკითხის განხილვა ვცადეთ „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციისა და „ცხორებად „შიოდის“ ასევე მეტაფრასულ თხზულებებზე დაყრდნობით.

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციაში აღწერილია ანგელოზის მიერ წმიდა ნინოსთვის „დაბეჭდული წიგნის“ გადაცემის ეპიზოდი, რომელიც ფარავნის ტბასთან ხდება. სამეცნიერო ლიტერატურაში სათანადოდ არის ახსნილ-განმარტებული მისი სახისმეტყველებითი ასპექტები. ამჟამად ყურადღებას მივმართავთ შემდეგ განვითარებულ მოვლენებზე, რომელიც საინტერესოდ გვესახება რამდენიმე თვალსაზრისით. ჩვენებისაგან გამოდვიძებული წმიდა ნინო უმალ ლოცვას აღავლენს, ზეცად ხელაპყრობილი. წმიდანის მიმართვის ობიექტი ყოველთა მორწმუნეთა შესავედრებელი ღვთისმშობელია: „ჟ ყოვლად-ქებულო და დიდებულო და ყოვლად-საგალობელო დედაო ღმრთისაო, რომელმან უხრწნელებით ჰშეგ, ცხორებად ჩუენდა მოსრული წმიდად იგი წმიდათაჲ სიტყუაჲ ღმრთისაჲ, შეიწირე ვედრებაჲ უღირსისა მონისა და მკველისა შენისაჲ, მოიხილე ჩემ ზედა საფარველითა მადლისა და მეოხებისა შენისაჲთა და შემწე და კვლის-ამპყრობელ ექმენ უძლურებასა ჩემსა. და წარდევნენ და აოტენ ბოროტნი იგი მკვენი, ხილულნი და უხილავნი. და ყოველთაჲე განსაცდელთაგან დამიცევ და ყოველთა საბრკეთა და საცთურთა მტერისათა უვნებლად თანა-წარმკადე, რომელი-ეგე ხარ სასოჲ და სიმტკიცე, ზღუდე და მცველი ყოველთა შენდა შევედრებულთაჲ“ (ძეგლები 1971: 20).

ლოცვის არსსა და ფუნქციაზე ეკლესიის მამათა არაერთი განმარტება არსებობს. ყველა მათგანი ერთხმად მიუთითებს მის აუცილებლობაზე. წმიდა მამათა ეპისტოლეებში ლოცვა სინანულის მოპოვების საშუალებაა. „მოვისწრაფოთ ლოცვითა სინანულად, რამეთუ ლოცვით ღირს იქმნა მოსე ზრახვად ღმრთისა; ლოცვითა აღმოიყვანა იონა წინაწარმეტყუელი სიდრმეთაგან ზღვისათა და მუცლისაგან ვეშაპისა, ლოცვამან განაცოცხალა საკუმილი იგი სამთა მათ ყრმათად; ლოცვამან ყვნა მონაზონნი სწორ ანგელოზთა; ლოცვითა განახლდების გონებაჲ კაცისა. გულისკმისყოფად სივრცესა ცისასა“ (აბულაძე 1955: 57).

ქრისტიანული ცხოვრების პრაქტიკა ამოწმებს, რომ მსურველად აღვლენილ ლოცვას ცრემლებიც ახლავს, რაც ლოცვის სიდრმესა და მლოცველის სულიერ სიმაღლეზე მიმანიშნებლად ითვლება. ამგვარი ლოცვის ძალა თავისთავად ძლიერია, შედეგი – სასიკეთო. ამიტომაც წარმავალი ტირილი მარადიული სიხარულის მოპოვების გზად დაუსახავთ წმიდა მამებს: „ტირილითა ამით წარმავალითა მოსპე ტირილი იგი წარუვალს. დასთესე აქა შრომად, რადთა მუნ მოიმკო სიხარული“ (აბულაძე 1955: 4).

„პირველ ბრალთაგან“ განწმენდის გზად „ცრემლთა წყარო“ დაუსახავს იოანე პეტრიწსაც: „ცრემლთა წყაროსა უდიდესად იტყვან, კადნიერ თუ არს დაღათუ სიტყუა ესე, რამეთუ იგი პირველთა ბრალთა განსწმენდს, ხოლო ესენი ნათლის-ღების უკუანადს ქმნილთა განსწმედენ ცოდვათა, მონანულთ!“ (პეტრიწი 1968: 188). საკუთარ ცოდვათა განცდის პირველ მაგალითად ქრისტიანობის ისტორიაში დავით მეფსალმუნეა მიჩნეული. როგორც მეცნიერები თვლიან, დავით მეფის ფსალმუნები ლირიკული შემოქმედების პირველ ნიმუშებს წარმოადგენს. „ბიბლიური დავითი ის ადამიანია, რომელშიც იღვიძებს „მე“-ს იმპულსები, რომელშიც იბადება ადამიანური ცნობიერება“ (გრიგოლაშვილი 2005: 111). ამ ნიშნით ფსალმუნთმგალობელი გამორჩეულია ძველი აღთქმის ხალხთაგან.

ფსალმუნებში რელიგიური თვალსაზრისით არის ახსნილი ადამიანის ცოდვაში შობის ფაქტიც: „რამეთუ ესერა უსჯულოებათა შინა მიუდგა და ცოდვათა შინა მშვა მე დედამან ჩემმან“ (ფს. 50:5). სინანულის განცდა ყოვლისშემძლე გრძნობაა, რომელსაც შეუძლია აღხოცოს ადამიანში დაბუდებული ცოდვები. თუ დავით მეფსალმუნის თანახმად, „გულის შემუსრვილობა“ ღვთის სათნო მოღვაწეობა და სინანულის მოპოვების გზაა,

საუკუნეების შემდეგ, ქრისტიანული მოძღვრების ერთ-ერთი დებულება – „შემუსრვილი გულიდან“ შობილი გულწრფელი სინანული ხდება, როგორც ადამიანის განწმენდისა და ღმერთთან მიახლების საშუალება. ამ გზაზე დგანან წმიდანები; ამგვარი სინანულის მატარებელი არიან ჰიმნოგრაფებიც, რომლებიც ცოდვათა მიტევების სურვილით არაერთხელ წარდგებიან ღვთისმშობლის წინაშე. „სიქადულო მორწმუნეთაო, ღმრთისმშობელო ქალწულო, შენ გეკვდრებით: ნუ დასცხრები ვედრებად უფლისა მიმართ, რადთა მიტსნეს ჩუენ ცოდვათა ჩუენთაგან და ღირს მევენეს დამკვდრებად სასუფეველსა მისსა მეედრებელნი შენნი სძალო ღმრთისაო“ (ნეემირებული... 1982: 167-169).

სინანულის მადლითაა აღვსილი წმიდა ნინოს ლოცვაც. იგი წმიდა თეოფანე დაყუდებულის მიერ აღწერილი ლოცვის ხარისხთა გამოსატყულებაა, რომელთაგან მესამე ხარისხს განსაკუთრებულად მიიჩნევს წმიდანი: „ეს არის გულისა და გონების უწყვეტი მიმართვა ღვთისადმი, რასაც თან ახლავს შინაგანი სითბო ანუ წვა სულისა. ეს ის ზღვარია, სანამდეს ლოცვა უნდა მივიდეს და ის მიზანი, რომლისკენაც ყველა მლოცველმა უნდა ისწრაფოს, რათა უსარგებლო არ აღმოჩნდეს მისი შრომა ლოცვის საქმეში“ (თეოფანე დაყუდებული 2000: 14).

მხატვრულ ნაწარმოებში ლოცვის ფუნქციაზე მსჯელობისას რ. ბარამიძე აღნიშნავს, რომ ლოცვა არის „შინაგანი მონოლოგი, რომელშიც სისრულითა და თვალნათლივ ვლინდება სულიერი სამყარო, განცდები, დამოკიდებულება უზენაესთან, საკუთარ თავთან და გარე სამყაროსთან. ეს არის აღმსარებლობითი ხასიათის დიდი მონოლოგი, ერთი მხრივ, თვითმხილებისა და განწმენდის სურვილით ნაკარნახევი და, მეორე მხრივ, საკუთარი თავიდან გამოსვლის ზეშთაგონებით იმპულსირებული ღვთაებასთან შერწყმის მოთხოვნილების დადასტურება“ (ბარამიძე 1992: 25).

წმიდა ნინოს ლოცვაც, თეოლოგიურ ასპექტებთან ერთად, ღრმა ესთეტიკური იმპულსების მატარებელია. ეს არის სულის ის მდგომარეობა, როცა შინაგან ძალთა სრული კონცენტრირების შემდეგ აპრიორულად იკვეთება მლოცველის მიზანსწრაფვაც. ადამიანური შესაძლებლობები მხოლოდ ღვთისაგან მიღებული მადლით წარმოჩნდება. წმიდა ნინოს ლოცვასაც მისივე შესაძლებლობების ღვთიური ენერგიით რეალიზების სურვილი ამოძრავებს. წმიდანის მოკრძალებულ მუდარაში შესანიშნავად იკვეთება მისივე სამოქმედო პროგრამა. მკითხველი ხვდება, რომ ხილულ და უხილავ მტერთაგან, ყოველთა

განსაცდელთა თუ საფრთხეთაგან თავდაცვა პირადი კეთილდღეობის მოპოვების სურვილს კი არ გულისხმობს, არამედ წმიდანის სამოქმედო პროგრამის განხორციელებისაკენ სწრაფვას: „წარმიძელუ მეცა და მასწავე სიტყუად ჯეროვანი და საქმე უმჯობესი და მოხედენ და შეიწყალე ერი განწირული, რომლისათუს დასთხია პატიოსანი სისხლი თუსი ქრისტემან, ძემან შენმან და ღმერთმან“ (ძეგლები 1971: 21). ასეთივე დატვირთვა აქვს წმიდა ნინოს პირველ ლოცვასაც, რომელსაც იგი ასევე მარიამ ღვთისმშობლის მიმართ აღავლენდა. (ძეგლები 1971: 16). თანამემამულეთა ცხოვრებაზეა ორიენტირებული წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ლოცვაც, რომელშიც „ერთნაირი მიმზიდველობით გატყვევებს მლოცველის როგორც ღრმა სულიერება, ისე თანამემამულეთა სულის ნაგოსაყუდელისა და კულტურის დიდი კერის შექმნის აუცილებლობის მოთხოვნილება“ (ბარამიძე 1992: 26). ამგვარი ლოცვის დასასრული „გონების განათებაა“. ასე დასრულდა წმიდა ნინოს ლოცვაც: „და ვითარცა სრულ-ყო ლოცვად, მყის განათლდა გონებაჲ მისი, და ნათელი და ბრწყინვალებაჲ მიუთხრობელი გარეშემოსა მას მოფენითა მის ზედა მადლისაჲთა ყოვლად-წმიდისა ქალწულისა მიერ და დედისა ღმრთისა“ (ძეგლები 1971: 21). პასაჟში საყურადღებო ასპექტები იკვეთება. ღვთიური მადლის ძალა იმდენად დიდია, რომ ფიზიკურ სხეულსაც ეფინება. სულიერ და ხორციელ შესაძლებლობათა კონცენტრაცია, რომელსაც ეს მადლი კრავს, წმიდანის სამოციქულო მისიის ხორცშესხმისათვის აუცილებელ საშუალებას წარმოადგენს, რის შემდეგაც იღება კარი დიდი მოღვაწეობისაკენ: „აღღა და წარემართა შეჭურვილი მის მიერ და იწყო სლვად“ (ძეგლები 1971: 21). აქ სავსებით დროულად მიგვაჩნია ღვთისმშობლის ნათლით შემოსვის ეპიზოდის გახსენება. „როცა ღვთისმშობელთან ერთად გამუდმებით ლოცვაში იყვნენ ქრისტეს მოციქულები, მათზე გადმოვიდა სულიწმიდა და ღვთაებრივი მადლით აავსო. განსაკუთრებული სიუხვით მიიღო ეს მადლი ღვთისმშობელმა, რომელმაც მას არამარტო სული, არამედ სხეულიც გაუბრწყინა და თავად აქცია სინათლის წყაროდ. ამას ამოწმებს ეკლესია, ამას ამოწმებს სულიერი გონება“ (ბრიანჩანინოვი 2003: 38). მარიამ ღვთისმშობლის სხეულებრივ ნათელზე მოგვითხობს წმიდა დიონისე არეოპაგელი, რომელმაც ყოვლადწმიდა ქალწული იხილა მისი მიწიერი მოღვაწეობის უამს: „კვლავ და კვლავ პატივისცემით ვადიარებ ყოვლადძლიერი ღმერთის, მაცხოვრის მადლისა და მისი მშობლის, მარადქალწულის დიდების წინაშე, რომ, როცა მახარებელთა და

წინასწარმეტყველთა თავმა იოანემ წარმადგინა სხეულებრივად მცხოვრები და მხესავით შუქმფენი ღმრთეებრივი სახის ყოვლადწმიდა ქალწულის წინაშე, შემომენათა იმდენად უზომო ძალის სიკაშკაშე, რომ ვერც ჩემმა უსუსურმა სხეულმა და ვერც სულმა ვერ შეძლეს დაეტიათ ეს სასწაული – დასაბამი მარადიული ნეტარებისა და ღიღებისა. ეს ნათელბრწყინვალება არა მხოლოდ გარედან, უფრო შინაგანად მეფინებოდა, ყოვლადუცხო და ნაირფეროვანი კეთილსუნელებით მავსებდა“(ბრიანჩანინოვი 2003: 40).

ღვთისმშობლის ნათლით შემოსილობის მიზეზი მისგან „დაუსაბამო ნათლის“ შობაა, რის გამოც გახდა იგი ამ ნათლის მარადიული მატარებელი და იწოდა – „ნათლის წყაროდ“. ამავე მიზეზით აქვს მიმადლებული ქალწულ მარიამს ნათლის სხვათათვის გადაცემის უნარიც. ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის კიდევ ერთ ძეგლში ვიხილავთ ნათლით მოსილი ზეციური დედოფლის ენით უთქმელ მშვენიერებას.

„ცხოვრებაჲ საკურველებანი წმიდისა და ნეტარისა შიოფსნი“ მოგვითხრობს: როცა წმიდა შიოს ეშმაკები აშინებდნენ, მან მთელი ღამე ლოცვაში გაატარა „და ვითარცა მოეახლა ცისკარი, იხილა ქუაბსა მას შინა თვისსა ნათელი მიუთხრობელი, ვიდრემდის ყოვლითურთ აღავსო სული მისი სიხარულითა, და პრქუა ქუაბით გამო: „შიო, მონათ ერთგულთ ძისა ჩემისაო, მოვედ!“ და იხილა ქუაბისა მის კარსა მდგომარე დედაკაცი, ყოვლად ღიღებული, რომლისა განცდად უღონო იყო“(ძეგლები 1971: 1128). წმიდა შიოს ლოცვას ანგელოზთა ზეციური მწყობრი ეხმიანება: „რომელნი გალობდეს გალობასა სამწმიდასა ტკბილითა რადიმე და მიუთხრობელითა კმითა და ყოველნი იყვნეს ნიშითა ჯუარისადთა შეჭურვილ“(ძეგლები 1971: 129). სულის ჭეშმარიტი ზეიმის, თვალშეუდგამი სილამაზის გამომხატველი სურათია, როცა ღვთაებრივი ღიღებულება წამით ცხადდება მიწაზე, მიწა კი უნებურად ხდება ზეციური დღესასწაულის თანაზიარი; როცა დრო ჩერდება მარადისობის წინაშე, ხილული საგნები უსაზღვრო სივრცის კუთვნილება ხდება, წმიდა შიოს ქვაბი კი ზეციური საგანე. ეს განცდა უფრო საგრძნობი ხდება მას შემდეგ, როცა ამ საშინელების მხილველი წმიდა შიო დავარდება მიწაზე: „რამეთუ ვერ იტვირთვიდა ბრწყინვალებასა მას განუცდელსა, რომელი დედაკაცისა მისგან გამოჰკრთებოდა“(ძეგლები 1971: 129).

ქრისტიანული თვალსაზრისით ნათლის წმიდანზე გადმოსვლა ნიშანია ყოვლადმოწყალე ღვთის მადლისა და, ამავე დროს, წმიდანის ღმერთთან

მიმსგავსების გამომხატველი. ეკლესიის წმიდა მამა გრიგოლ პალამა განმარტავს, თუ როგორ შეიძლება გადმოვიდეს ნათელი წმიდანებზე: „აღმობრწყინდა კი უფალი იგი და გამოუღვავა ნათელი ესე საიდუმლოდ უჩვენა მოციქულებს და უმწვერვალეს წინასწარმეტყველებს იმ დროს, როცა ღოცულობდა და ასწავლა რა, რომ ნეტარ ხილვის დედა ღოცვა იყო და გამომკრთოლვარე ხდებოდა და საჩინო იქნებოდა გონების ღმერთთან შეერთებით, და რომ იგი ეძლევა ყველა მათგანს, ვინც გამუდმებულ მეცადინეობასა და ღვაწლში სათნოებათა მიმართ თავის გონებას ღვთაებისაკენ წარმართავს“ (პალამა 1990: 3).

თუკი წმიდა ნინომ ღვთაებრივი ნათელი მიიღო და შეიმოსა, წმიდა შიომ თვალი ვერ გაუხსნორა მის მიუთხრობელ ბრწყინვალეობას. ანალოგი ძნელი საპოვნია არ არის – ვერც ქრისტეს მოციქულებმა შეძლეს თაბორის მთაზე გაბრწყინებული მაცხოვრისთვის თვალის გახსნობა (მათე 17:1-9). პასაჟის ხორციელი თვალთ აღქმა უცილობლად გამოიწვევს მკითხველის გაორებას წმიდა ნინოსა და წმიდა შიოს სულიერი შესაძლებლობების შეფასებაში, რის უფლებასაც მოვლენის სულიერ პლანში განჭვრეტა არ მოგვეცემდა. წმიდა ნინო ჯერაც ყრმა ქალია, იგი მუდმივად მარიამ ღვთისმშობლის მფარველობის ქვეშაა, მას რამდენჯერმე ეცხადება ღვთისმშობელი და განამხნევეს. წმიდა შიო კი ბერია. ასკეტურ ღვაწლს შემდგარ მოღვაწეთა ცხოვრება მრავალნაირი საცთურითაა სავსე, ამიტომ მას არანაკლებ უნდა შეეგრძნო ღვთაებრივი ძალა, რომ მტკიცე ნიადაგი ჰქონოდა რწმენაში განსამტკიცებლად.

ჩვენ მიერ დამოწმებული პასაჟები ნათლის ესთეტიკის უმშვენიერეს ნიმუშებს წარმოადგენს და შესანიშნავ მასალას იძლევა მარიამ ღვთისმშობლის სახის კიდევ ერთი დეტალით გამდიდრების თვალსაზრისით. ზოგადად ნათლის ესთეტიკა კი ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში განსაკუთრებული ფუნქციის მატარებელია. გავისხენებთ რამდენიმე მაგალითს: სულიერი ნათლის ქნარად დაუსახავს იაკობ ხუცესს წმიდა შუშანიკი: „განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნარითა“ (ძეგლები 1963: 22), რაც „ადამიანის სულის მშვენიერი დახასიათებაა ნათლის ესთეტიკის მიხედვით“ (სირაძე 1987: 41); ზეციური ცეცხლის ნათლით შემოსილი ეფთჳმე მთაწმიდელი კი თავად განუმარტავს ამ ხილვით ზარგანვდილ ძმებს: „ნუ გეშინინ ძმანო, რამეთუ მოხედვად საღმრთოდ იქმნა და ქრისტემან თუსი დღესასწაული აღიდა“ (ძეგლები 1967: 69). მსგავსი ნიმუშების მოტანა შორს წავვიყვანდა.

ნათლის ესთეტიკის გამოხატულებად გვესახება ასევე „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ აღწერილი ჯავახეთის მთის თოვლით მოფენილი კალთები, რაც ზაფხულისათვის უჩვეულო მოვლენაა. ამით გააკვირვებული წმიდა ნინო „ღაღადებდა ღმრთისა მიმართ და ილოცვიდა“(ძეგლები 1971: 19). წმიდანის ცხოვრება ქრისტეს ცხოვრების მიბაძვაა, მისი განმეორებაა. ამიტომაც ევანგელური ეპიზოდების მოხმობა ან მათთან მსგავსება-შედარება ჰაგიოგრაფიული ძეგლებისათვის ბუნებრივია. თოვლის სახისმეტყველება მაცხოვრის ფერისცვალებას უკავშირდება. მარკოზ მახარებლის მიერ აღწერილია: „... და სამოსელი მისი იქმნა ბრწყინვალე და სპეტაკ, ვითარცა თოვლი, რომელ ყოველსავე მმურკენალსა ქუეყანასა ზედა ვერ კვლავიფების ეგრეთ განსპეტაკებად“ (მარკოზი 9,3). მეტაფორულ სახედ უნდა აღვიქვათ „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ თოვლიც და მასში წმიდანის სულიერ-გონებრივი სისპეტაკე უნდა მოვიაზროთ.

წმიდა ნინოს ლოცვაში ყურადღებას იქცევს კიდევ ერთი დეტალი. ქალწულისადმი მიმართვა მისი უხრწნელების გახსენებით იწყება. შემდეგ კი ჩამოთვლილია ის თვისებები, რომელიც ამ უხრწნელებიდან გამომდინარეობს: მარიამი მეოხი, მფარველი, ხელისამაყრობელია, ხილულ და უხილავ მტერთაგან დამცველია, სასო და სიმტკიცეა მისდამი შევედრებულთა, მოძღვარი და მასწავლებელია წმიდანთა. წმიდა ნინოს მიერ ღვთისმშობლის შესაძლებლობათა გახსენება, მისი თვისებების თავმოყრა ლოცვაში თვით წმიდანის გასამხნეველად მოხმობილი არგუმენტებია, მხატვრულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით კი – ღვთისმშობლის შესანიშნავი დახასიათება.

ქართული სასულიერო მწერლობიდან, სადაც სრულყოფილად იქნა წარმოჩენილი ლოცვის თეოლოგიურ-ესთეტიკური ასპექტები, ლოცვამ საერო მწერლობაშიც ჰპოვა გამოხატულება. თუკი სასულიერო ხასიათის ძეგლებში მას წმიდანები წარმოთქვამენ, საეროში საკუთარ განცდა-განწყობილებას თავად ავტორი გადმოსცემს პოეტური ფორმით. ამის შესანიშნავ გამოხატულებად ნიკოლოზ ბარათაშვილის „ჩემი ლოცვა“ და წმიდა ილია მართლის „ლოცვა“ მიგვაჩნია. პიროვნული სიწმიდისა და ამაღლებისაკენ დაუოკებელი სწრაფვა, რწმენის სიღიადე და სიმტკიცე, ვნებათაგან განთავისუფლება და სულიერი სიმყუდროვის მოპოვების სურვილი, მიტევებისა და კაცთმოყვარეობის უნარი, რაც საფუძვლად უდევს ზოგადადამიანურ სიყვარულს – ქართველ შემოქმედთა ქრისტიანულ-ზნეობრივი მორალის გამოხატულებაა, რომელიც თავის თავში

მოიცავს ერის აღდგენისა და განახლების გადაუდებელ იდეას. ძნელი არ არის ბერ-მონაზონთა – წმიდა ნინოს, წმიდა გრიგოლ ხანძთელისა და საერო მოღვაწეთა – ნიკოლოზ ბარათაშვილისა და წმიდა ილია მართლის (ჭავჭავაძე) მონოლოგებში ბერისა და ერის საერთო მიზანსწრაფვა შევნიშნოთ.

მარიამ ღვთისმშობლის შემოყვანამ სასულიერო მწერლობაში მრავალფეროვნება შეიტანა ჟანრის როგორც თემატურ, ასევე მხატვრულ-ესთეტიკურ რეპერტუარში. გამოავლინა მარადქალწულის უამრავი თვისება და შესაძლებლობანი, ნათლად წარმოაჩინა მისი სახე. ასევე სრულიად ნათელი და სპეტაკი შტრიხი შეიტანა მისმა სახემ ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ნათლის ესთეტიკაში. მარიამ ღვთისმშობელი წარმოგვიდგა არა მხოლოდ ნათლის მატარებლად, არამედ წმიდანთათვის მის მიმნიჭებლადაც. ამ მხრივ ერთ-ერთ უმშვენიერეს პასაჟებად გვესახება წმიდა ნინოსა და წმიდა შიოს ცხოვრებების შესაბამისი ეპიზოდები.

ბიბლიურ სიმბოლო-ალეგორიათა მოხმობით ღვთისმშობელს განსაკუთრებული ხოტბა შეასხა სასულიერო პოეზიამ. ნაშრომის მომდევნო თავები ამ საკითხის გაშუქებას ეძღვნება.

ნაწილი II

§1. ჰიმნოგრაფიის სიმბოლური ენა

სიმბოლო ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს პირობით ნიშან-თვისებას, ემბლემას, სიმბოლურ გამონათქვამს, ქარავმულად ნათქვამს.

სიმბოლური აზროვნება კაცობრიობის არსებობის უძველეს ხანას უკავშირდება. საუკუნეების მანძილზე იგი განსაზღვრავდა სხვადასხვა ეპოქის ხალხთა მსოფლმხედველობას. სიმბოლურ აზროვნებას ფართოდ გაუღო კარი ქრისტიანობამაც, რადგანაც იგი საღვთო საიდუმლოებათა გადმოცემის ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებად მიიჩნია. ამიტომაც ქრისტიანული სიმბოლიკა თვისებრივად განსხვავდება სხვათაგან. ამის დასტურად გამოდგება თუნდაც ის ფაქტი, რომ ანტიკურ ეპოქაში ბერძენი მწერლები და პოეტები, ლამაზად გამოთქმის მიზნით, ხშირად იყენებდნენ სიტყვას გადატანითი მნიშვნელობით, წინასწარმეტყველები კი – მხოლოდ სინამდვილის დასამაღავად (ბიჩკოვი 1977: 20).

ცნობილია, რომ პირველი ქრისტიანები წარმართთა დევნის დროს ხშირად მიმართავდნენ სიმბოლოებს, რომ მტრისთვის გაუგებარი ყოფილიყო მათი მნიშვნელობა, ანუ სულიერი შინაარსი. ამას ადასტურებს რომის კატაკომბები, სადაც, სხვადასხვა სცენებთან ერთად, ხშირად ქრისტეს ვენახთან დაკავშირების სცენებსაც ვხვდებით. ვენახის მტევნებზე შემომსხდარი ფრინველები სულის სიმბოლოებია, ხოლო მტევანი – ღვინის მომცემელი (უვაროვი 2001: 211).

ქრისტიანულ ეკლესიაში სიმბოლოების გამოყენების საფუძვლებში წვდომა სირთულეებთანაა დაკავშირებული. ამიტომაც იგი სპეციალურ, საგანგებო მომზადებას მოითხოვს ამ სფეროში. ქრისტიანული სიმბოლოების შესწავლის საქმეში დიდი წვლილი მიუძღვით – წმიდა დიონისე არეოპაგელს, წმიდა კირილე და ათანასე ალექსანდრიელს, წმიდა კლიმენტი ალექსანდრიელს, წმიდა მაქსიმე აღმსარებელს. ქრისტიანული სიმბოლოების განმარტება მოცემულია ასევე ბასილი დიდის, გრიგოლ ნოსელის და სხვა წმიდა მამათა ნაშრომებში. გვიანდელ მოღვაწეთაგან ქრისტიანული სიმბოლოების შესწავლას დიდი ყურადღება დაუთმეს – მღვდელმა პავლე ფლორენსკიმ, ა. ჰარნაკმა, ვ. ივანოვმა, ა. უვაროვმა და სხვ.

ქრისტიანობაში სიმბოლო მიგვანიშნებს სულიერი სამყაროს მოვლენებზე. აქ ერთმანეთს ხვდება და ერთიანდება ორი რეალობა: მატერიალური და

სულიერი. თუმცა, ეს ორი სამყარო დაშორებულია ერთმანეთისგან, მაგრამ არ გამოირიცხავს ერთურთს. პირველი „გრძნობადი“ სამყარო ღვთის შექმნილია, მეორე – ძე ღვთისა და ძე კაცისას ერთიანობა ქრისტეს სახით, უკვე განხორციელებულია.

სიმბოლო ადამიანს სულიერ სამყაროსთან აზიარებს. როგორც თეოლოგიაშია ცნობილი, ხილული საგნები უხილავ საგანთა გამოვლენილ ხატებს წარმოადგენს. ამასთანავე, ადამიანი სამყაროს სრულყოფილ შეცნობას ახდენს მაშინ, „თუ თავის თავს აღიქვამს კოსმიურ მთლიანობაში, რაც პრეისტორიული დროიდან მოყოლებული მარტოოდენ სიმბოლოთა ენითაა გადმოცემული“ (ფადეევა 2004: 9).

როგორც აღვნიშნეთ, სიმბოლო მაღავს საღვთო ჭეშმარიტებას, ამიტომ „იგი შემაერთებელია მიწისა და ზეცისა...ესაა ყოფიერების სასწაულებრივი საიდუმლო“ (სირაძე 1993: 61). „უნდა ითქვას, რომ ყოველი რელიგიური და, მით უმეტეს, მისტიური შემეცნება, იძულებულია შექმნას საკრალურ ნიშანთა და სიმბოლოთა სისტემა, რომლის გარეშეც მას არ შეუძლია აღწეროს თავისი „გამოუთქმელი“ შინაარსი. ამასთანავე, ქრისტიანული ნიშნებითა და სიმბოლოებით გამოწვეული სულიერი ზემოქმედება პრინციპულად განსხვავებულია სხვა რელიგიებში არსებული სიმბოლოებით აღძრული განცდებისაგან“ (ივანოვი 1987: 369-370). აქვე აღვნიშნავთ, რომ სიმბოლოთა სწორად აღქმისათვის აუცილებელ ნიშანს წარმოადგენს რწმენა, „რადგან სიმბოლო ნიშანია, რომელიც მოითხოვს რწმენას და ამავე დროს, ალაშია, რომელიც მოითხოვს ერთგულებას“ (ავერინცევი 1977: 324).

სათქმელის სიმბოლურად გამოხატვის ხერხს განსაკუთრებით მიმართა წმიდა წერილმა – ძველმა და ახალმა აღთქმამ. ეს ორი ეპოქა არ არსებობს ერთმანეთის გარეშე, რადგანაც ძველი წინასახეა ახლისა. შესაბამისად, ახალი აღთქმის მრავალი მოვლენა წინასწარ გაცხადდა ძველ აღთქმაში, ანუ ძველი აღთქმა წარმოადგენს წინასახეს ახალი აღთქმის პირებისა და მოვლენებისა. ამას მაცხოვარიც ადასტურებდა: „გამოეძიებდით წიგნთა, რამეთუ თქვენ ჰგონებთ, ვითარმედ გაქუს ცხორებად საუკუნოდ მათ შინა და იგინი არიან, რომელი წამებენ ჩემთვის“ (იოანე 5,39); „უკუეთუმცა გრწმენა მოსესი, გრწმენამცა ჩემიცა, რამეთუ მან ჩემთვის დაწერა“ (იოანე 5,46). „გარდა ამგვარი ზოგადი განცხადებისა, უფალი ხშირად მიუთითებს ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველებასა და მოვლენებზე, რომლებიც დაკავშირებულია მის

ცხოვრებასთან, სწავლებასთან, ჯვარცმის ტანჯვებთან. ასე, მაგალითად: იგი აღნიშნავს მოსეს მიერ უდაბნოში აღმართული გველის წინასწარმეტყველურ მნიშვნელობას (იოანე 3,14); მიუთითებს ესაია წინასწარმეტყველის „უფლის შეწყალების წლის საქადაგებად“ (ლკ. 4,17-21; ისაია LXX; 1-2) ახდენაზე; ლაპარაკობს ძველ წინასწარმეტყველებათა განხორციელებაზე, რომელიც ეხება მის გამომხსნელ მსხვერპლს (მათე 26,54; ლუკა 22,37) და თვით ჯვარზე წამების დროს წარმოთქმულ მის ამაღელებლად ღრმა და სიმშვიდითა და დიდებულებით აღბეჭდილ სიტყვებს: „აღსრულდა“(იოანე 19,30). ამით მიანიშნებს, რომ აღსრულდა ყველაფერი, რისთვისაც იგი იყო მოწოდებული“ (ლოპუხინი 1908-1910: 11-12).

ბიბლიის სიმბოლური ენა იმთავითვე იქცა სასულიერო სამწერლობო ენის საფუძვლად. წმიდა წერილზე ამოზრდილმა სასულიერო პოეზიამ საღვთო მოვლენათა ხოტბა-შესხმა, წმიდა წერილის კვალობაზე, იპოდიგმურ-პარადიგმული სტრუქტურით განახორციელა, რაც კარგად არის ახსნილი პავლე მოციქულის ეპისტოლეში, სადაც „ძველი აღთქმის ეპიზოდები განხილულია როგორც იპოდიგმები (პირველსახეები) ახალი აღთქმის მოვლენებისა, რომელნიც სისრულესა და სრულყოფილებას ესქატოლოგიურ პროცესში იძენენ. „ესენი ყოველნი სახენი (ὑποδείγματα) შეემთხუოდეს მათ, ხოლო დაიწერა სამოძღურებლად ჩუენდა, რომელთა ზედა აღსასრული ჟამთაჲ მოიწია“ (I კორ. 10, 11) (ნაკუდაშვილი 1996: 87). წმიდა წერილში გამოყენებულ სახე-სიმბოლოებს განსაკუთრებული სიუხვით სწორედ ჰიმნოგრაფიაში ვხვდებით.

„ჰიმნოგრაფია საღვთისმეტყველო პოეზიაა, რომელსაც ფორმაც და შინაარსიც პოეტური აქვს. მას ბიბლიური მოტივები და სახისმეტყველება ასაზრდოებს“(სულავა 2006: 116). ჰიმნოგრაფია ეფუძნება ჰიმნოგრაფიულ ტრადიციებში შემონახულ დოგმატურ ფრაზეოლოგიას, გაქვავებულ გამოთქმებს, რომელიც ჰიმნოგრაფს მაღალი პროფესიული ოსტატობით მიაქვს მსმენელამდე.

ბიბლიური სიმბოლოებისა და მხატვრული სახეების გამოყენება ჰიმნოგრაფებისაგან მოითხოვს შემოქმედებითი შესაძლებლობების გამოვლენას, რომლის გარეშეც ჰიმნოგრაფიული ნაწარმოები დაკარგავდა მრავალფეროვან ემოცია-განწყობილებას და მსმენელისათვის უინტერესო იქნებოდა. ავტორის სუბიექტურ განწყობილებათა გადმოცემა ჰიმნოგრაფიული ნაწარმოების კანონიკის ფარგლებში კი საგანგებოდ იქნა დაშვებული IV საუკუნეში. მართალია, სასულიერო პოეზიის სახისმეტყველება შემოსაზღვრულია, მაგრამ,

სამაგიეროდ, სხვადასხვაგვარია და მრავალფეროვანი საგალობლებისაგან მიღებული განწყობილება, ემოცია, რაშიც უშუალოდ ვლინდება ჰიმნოგრაფთა ორიგინალობა.

ცნობილია, რომ ქრისტიანულ სახე-სიმბოლოთა არსებითი ნიშანი მათი სახისმეტყველებითი აღქმაა, რაც შესანიშნავად გამოიხატა ძველ ქართულ ტერმინ „სახისმეტყველებაში“, რომელიც გულისხმობს სახეობრივი გამოხატვის სხვადასხვა ფორმას, როგორც ალეგორიულ-სიმბოლურს, ისე საერთოდ ტროპულს.

ჰიმნოგრაფიულ ნაწარმოებში ქების მთავარი ობიექტი ღმერთია, შემდეგ ღვთისმშობელი, წმიდანები და საუფლო დღესასწაულები. ამიტომაც ყოველ ჰიმნოგრაფიულ ნაწარმოებს საკუთარი დანიშნულება აქვს. ბიბლიური მოვლენები და სახე-სიმბოლოები მასში განზოგადებულადაა გადმოცემული, რადგანაც ჰიმნოგრაფის „მიზანია არა მხოლოდ და არა იმდენად სწავლება და ახსნა, რამდენადაც ჩვენება და შთაგონება“ (ავერინცევი 1977: 218). ჰიმნოგრაფი, უპირველესად, შემოქმედია, ამიტომაც საგალობელში „ყოველი სიმბოლო, ყოველი ხატი, ყოველი სახე ახალ კონტექსტშია გამოყენებული, ახალ ელფერსა და მნიშვნელობას, ახალ აზრობრივ დატვირთვას იძენს, ახალ განწყობილებას აღძრავს“ (სულავა 2006: 123), რაც განაპირობებს კიდევ საგალობლის მრავალფეროვნებას.

ჰიმნოგრაფი საგალობელს სულიწმიდის მადლით ქმნიდა. ამიტომაც მათში გადმოცემული თემები საღვთო ჭეშმარიტების მატარებელია და შესაბამის შთაგონებასაც აღძრავს მსმენელში. შთაგონება კი ამალღებულ შეგრძნებას ბადებს – ადამიანის გონება დროებით წყდება მიწიერს და უმაღლეს ფასეულობათა თანაზიარი ხდება. ამაში განსაკუთრებული დატვირთვა ბიბლიურ სახე-სიმბოლოებს ენიჭება. სიმბოლო მსმენელს შეახსენებს საუკუნეების წინათ აღსრულებულ კონკრეტულ მოვლენებს, რომელსაც სათანადო საღვთისმეტყველო შინაარსი აქვს. ამ მოვლენაში დაფარული საღვთო საიდუმლო კი ეკუთვნის არა მხოლოდ ერთ რომელიმე ეპოქას, არამედ თანაბრად წარმოადგენს ყველა დროის კუთვნილებას. ამიტომაც, საღვთო სიბრძნის მატარებელი საგალობელი არც ერთი ეპოქისათვის არ ითვლება მოძველებულად, რადგან ის, რაც მარადიულობას უკავშირდება, დაძველებას არასოდეს ექვემდებარება და მუდამ თანადროულია.

როგორც ცნობილია, ქართული სასულიერო პოეზია ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის სახისმეტყველებას ეყრდნობა. „ქრისტიანული სიმბოლოები, რომლებიც მხატვრულ ლიტერატურაში გამომსახველობითი საშუალებების, მხატვრული აქსესუარის ფუნქციას იძენენ, მსოფლიო კრებებზე იყო დაკანონებული და მათი შეცვლა ერესად, მკრეხელობად აღიქმებოდა“ (სულავე 2003: 5). აქედან გამომდინარე, მხატვრულ სახეთა სისტემა ერთიანია ზოგადად ქრისტიანული სასულიერო პოეზიისათვის. მიუხედავად იმისა, რომ ერთსა და იმავე ბიბლიურ სახე-სიმბოლოებს ვხვდებით როგორც ბიზანტიელ, ასევე ქართველ და სხვა ქრისტიანი ერების სასულიერო პოეზიაში, მათი მოსმენისას ერთნაირი განწყობილება არ გვეუფლება. სწორედ ეს ხდის საინტერესოსა და მიმზიდველს საგალობლის მოსმენას.

ამაღლებულობისა და მშვენიერების შეგრძნებას საგალობელში ქმნის მელოდია, რომლის შესრულებაც საგალობლის ძირითად ფუნქციას წარმოადგენს. საგალობლის პოეტურ და მუსიკალურ კანონზომიერებათა ერთობლიობა „მიზნად ისახავს ქრისტიანული კანონიკის სულიერი შინაარსის სრულყოფილ გადმოცემას, ვინაიდან სწორედ კანონიკა უზრუნველყოფს საგალობელში ღვთაებრივი სიტყვის წარმოჩენას და საეკლესიო კრებების გადაწყვეტილებებით კანონიზებული მელოდიის სიწმინდით დაცვას“ (სულავე 2006: 86). ბიბლიური სიმბოლოები თუ სახე-ხატები, სხვა მრავალ კომპონენტთან ერთად, საგალობლის ესთეტიკური აღქმის საფუძველს ქმნის, რაშიც ასევე დიდ როლს თამაშობს რიტმულობა და მეტრულობა. ყველა ამ ელემენტთა შორის კი უმთავრესი საგალობლის თეოლოგიური ასპექტია.

ამდენად, ჰიმნოგრაფიული ნაწარმოები მრავალმხრივ საინტერესოა, რადგანაც ის ერთდროულად არის თეოლოგიური, ლიტერატურული და მუსიკალური ხასიათის მატარებელი და მისი კვლევა ამ მიმართულებებით მიმდინარეობს.

§ 2. საღვთისმშობლო სიმბოლიკა ჰიმნოგრაფიაში

ქრისტიანული ღვთისმეტყველების თვალსაზრისით, ღმერთი უხილავია. ადამიანს ხორციელი თვალით არ ძალუძს მისი ხილვა, მაგრამ შეუძლია შეიმეცნოს იგი სულიერი, უხილავი თვალით, რისთვისაც მას, უპირველეს ყოვლისა, რწმენა ესაჭიროება. ღვთის შესაძლებლობების დაუსაზღვრელობაზე მითითებისას აკაკი ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ „ღმერთს აქვს უნარი, როცა მოისურვებს, ადამიანს ეჩვენოს, ე.ი. უხილავი ხილული გახდეს. ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, უხილავმა ღმერთმა წმიდა მარიამის წიაღში შეისხა ხორცი და ქრისტეს სახით, ადამიანმა დაინახა უფალი... რაკი ღვთისმშობლის მეშვეობით გახდა უხილავი ღმერთი ხილული, ამიტომ ძველი აღთქმის ყველა სიმბოლო, რომელიც ადამიანის წინაშე ღმერთის გამოცხადებას გვაუწყებს, გულისხმობს წმიდა მარიამს, მისი ალეგორია“ (ბაქრაძე 1990: 74).

მარიამ ღვთისმშობელზე მიმანიშნებელ სიმბოლოთა რიცხვი ძალიან დიდია, ამიტომ, შევეცადეთ, წარმოგვეჩინა ის საღვთისმშობლო სიმბოლოები, რომლებიც ქართველ ჰიმნოგრაფებს გამოუყენებიათ თავიანთ შემოქმედებაში. თავდაპირველად ყურადღება მივმართეთ ძველი აღთქმის დიდი და მცირე წინასწარმეტყველების წინაუწყებებზე დედა ღვთისას შესახებ, ხოლო შემდეგ განვაზოგადეთ თვით სიმბოლოები, რომლებიც საფუძველს იღებს არა მარტო ამ წინასწარმეტყველთაგან, არამედ სხვადასხვა მოვლენისა თუ საგნის სახით ერთგვარ არქეტიპულ მონაცემს წარმოადგენს ღვთისმშობლის მაღიდებელ ჰიმნოგრაფთათვის. ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედების პარალელურად მოტანილი გვაქვს სათანადო ნიმუშები ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიდანაც, რომელთა გვერდით ასევე მოგვყავს ჰიმნოგრაფიულ-ლიტურგიკული მასალა.

თეოლოგიაში მიღებული თვალსაზრისის თანახმად, უფალმა ქალწული მარიამი წინასწარ გამოარჩია კაცთა მოდგმის გადარჩენისათვის: „ხოლო უკანადსკნელი ესე უამითა და უპირატესი მადლითა ნაშობი მამათმთავართა წინასწარმეტყუელთად ქალწული დაღაცათუ აღსასრულსა უამთასა, არამედ ჯეროვანსავე და პირველ განსაზღვრებულსა უამსა განიკუთნა იგი ღმერთმან, რაჟამს იგი ჯერ-იჩინა გარდამოსლვად ძისა მხოლოდშობილისად“, – განმარტავს წმიდა იოანე დამასკელი (დამასკელი 1986: 153). მაშინ, როცა ცოდვით დაცემული პირველი ადამიანები მართლმსაჯულების მკაცრ განაჩენს ელოდნენ,

ყოვლადმოწყალე ღმერთმა მათ წმიდა ქალწულისაგან მხსნელის მოვლინება აღუთქვა. „თესლი დედაკაცისად შემუსრავს თავსა შენსა“, – ამ სიტყვებით მიმართა უფალმა გველს. ეს იყო მისი პირველი აღთქმა ადამიანთადმი, რომელიც მან არაერთხელ გაიმეორა, რათა დაპირებული მხსნელის მოვლინებისათვის მოემზადებინა კაცთა მოდგმა.

საუკუნეები ერთმანეთს მისდევდა, იცვლებოდა სამყარო, ქვეყნები, ადამიანები, კანონები და ტრადიციები, მაგრამ ურყევი რჩებოდა ყოვლადწმიდა ქალწულისაგან მხსნელის მოვლინების რწმენა. მართლაც, აღსრულდა ყველა წინასწარმეტყველება, ძველი აღთქმის აჩრდილი გაქრა და სამყაროს მოველინა მესია, რომელმაც კაცობრიობა საკუთარ, პირვანდელ სამშობლოში – ღვთის წიადში – დააბრუნა. ეს კოსმიური მნიშვნელობის მოვლენა კი ძველი აღთქმის მრავალმა წინასწარმეტყველმა გაგვიცხადა, მათ შორის დიდმა წინასწარმეტყველებმა: ესაიამ, ეზეკიელმა, დანიელმა.

წინასწარმეტყველთაგან ყველაზე უფრო ცხადად ესაიამ (VIII-VIII სს.) იწინასწარმეტყველა მესიაზე – მაცხოვარზე, ამიტომ მას ძველი აღთქმის მახარებელს უწოდებენ. ესაიასაგან ნათქვამი იქნა ქალწულისაგან მაცხოვრის მუცლად-ღება: „აჰა, ქალწულმან მუცლად-იღოს და შვეს ძე და უწოდონ სახელი მისი ემმანუილ“ (ესაია 7,14). ესაიას წიგნში კიდევ რამდენიმე ადგილას ვხვდებით წინაუწყებას ქალწულ მარიამზე: „და თქვა უფალმან ჩემდამო: მიიღე შენდად გრაგნილი ქარტისა ახლისა და დაწერე მას ზედა საწერელითა კაცისათა მალიად ქმნად იავარსა ნატყუნავთასა, რამეთუ მოწვეწულ არს“ (ესაია 8,1); „და მისლვა-ვყავ წინასწარმეტყველისა მიმართ, და მუცლად იღო და შვა ძე და თქვა უფალმან ჩემდამო: უწოდე სახელი მისი: მალიად წარმოტყუენე, მსწრაფლ იავარ-ჰყავ“ (ესაია 8,3).

სიმბოლო-ალეგორიათა შემცველი მოვლენების მხილველი წინასწარმეტყველები ჰიმნოგრაფებსაც მოუხსენიებიათ: „ესაია ქადაგო, აღესრულა დღეს თქუმული შენი ქალწულმან გუშვა ემმანუეფლ ჩვენთანა ღმერთი, მფლობელი საუკუნეთად, რომელი ვითარცა ცხოვარი მიიგუარა ნეფსით თვისით დაკლვად კორციითა ტარიგი ღმერთი უცმობელი. შეიწირა დაუსაბამოდსა მამისა უცოდველი ჩუენ ცოდვილთათვის“ (მოდრეკილი 1978: 493).

მარიამ ღვთისმშობლის მიმართ გამოყენებულ სიმბოლოთა მთავარი დანიშნულებაა, წარმოაჩინოს ქალწულის უბიწოება, მისგან განკაცებული ღვთის

მოვლინება, რასაც არაერთხელ ადასტურებს როგორც წმიდა წერილი, ასევე საეკლესიო და ზეპირი გადმოცემები.

ქვეყანა. ერთ-ერთი ადრეული სიმბოლური გამოსატყულება ყოველდღივად ღვთისმშობლისა ჩანს ჯერ კიდევ პირველშექმნილ, ცოდვით შეურყვნელ სამყაროში. ბიბლიის დასაწყისში, მოსეს მიერ სამყაროს შექმნის თხრობისას, წმიდა ეკლესია და ღვთივგანბრძობილი მამები ქალწულ მარიამზე მითითებას პოულობენ პირველყოფილ, ქალწულებრივ მიწაში. ეს მიწა, მართალია, არ იყო დაუმშავებელი ადამიანის ხელით და მორწყული წვიმით, მაგრამ მიუხედავად ამისა, აღმოგვიცენა გასაოცარი ნაირგვარობა ბალახებისა და ხეებისა, და მისგანვეა შექმნილი თვით სხეული ადამიანისა. „როგორც პირველშექმნილმა ადამმა, – ამბობს წმიდა ირინეოს ლიონელი – მიიღო სხეულის შემადგენლობა სუფთა, ჯერ კიდევ ქალწულებრივი მიწისაგან და გამოისახა ღვთის ხელით, ამგვარადვე, ღვთის სიტყვით, ღმერთის სიტყვის ხორცშესხმისას – განმეორდა იგივე. სიტყვა – ღმერთმა, ახალმა ადამმა, კეთილ ინება და დაიბადა მარიამისაგან, რომელიც არის ქალწული“ (ღვთისმშობლის ... 2002: 20). აქედან გამომდინარე, მარიამ ღვთისმშობლის პირველ იპოდიგმად შესაქმნისეული მიწა უნდა მივიჩნიოთ. როგორც ამ დაუმშავებელმა მიწამ გამოიღო ნაყოფი საკვირველი, მომნიჭებელი უკვდავებისა, ასევე ქალწულმა უთესლოდ შვა ღმერთკაცი. ცისა და მიწის სასწაული ქების უმთავრეს საგნად იქცა სასულიერო პოეზიაში, ღმერთკაცის მშობელი ქალწული კი „დაუთესველ ქუეყანად“ იქნა წოდებული: „დაუთესველსა ქუეყანასა ნაყოფი უკუდავებისად აღმოცენებული“ (მოდრეკილი 1978: 399). წმიდა იოანე დამასკელი განმარტავს: „ქვეყნად სახელ-ედების, რამეთუ თვნიერ თესლისა ნაყოფად გამოიღო გამომზრდელი ყოველთაჲ“ (დამასკელი 1986: 105). „დაუთესველი ქუეყანადს“ ანალოგიითაა მიღებული „დაუთესველი ყანა“, რომელსაც „დაუთესველი ღელე“ და „საღმრთო ღელე“ ენაცვლება: „გადიდებთ და გაკურთხებთ და ვაქებთ სახელსა შენსა, დაუთესველი ყანად, აღმომაცენებლად იფქლისა“ (მინჩხი 1987: 205); „ვითარმედ გხადოდით შენ, მარიამ, ... ღელედ საღმრთოდ“ (მინჩხი 1987: 227).

იფქლი, ხორბალი ბიბლიურ-პატრისტიკულ მწერლობაში სახარებიდან შემოსული წმიდანთა გამომხატველი სახეა, რომელთაც უფალი შეკრებს ერთად, თავის საუნჯეში: „შეკრიბოს იფქლი თვისი საუნჯესა“ (მათე 3,12). ცოდვით მოცულ მიწას მადლის გამრავლება სჭირდება, ასეთად დაუსახავთ

ჰიმნოგრაფებს მარიამ ღვთისმშობელი, რადგან მისგან გამოღებულმა ნაყოფმა მადლით დაატკბო ადამიანთა სულები, უკვდავება მიანიჭა ყველას, ვინაც იგემა იგი. ამიტომაც ჰიმნოგრაფები მარიამ ღვთისმშობელს იფქლის, ანუ მორწმუნეთა კეთილი ნაყოფის გამამრავლებლად მიიჩნევენ.

ძლისპირებსა და ღვთისმშობლისანებში კი ქალწულ მარიამის ნაყოფიერება ასეა წარმოჩენილი: „...ქუეყანად პურიელად, რომლისაგან მოვიდეთ საზრდელი უკუდავებისა“ (ნეემირებული... 1982: 271). წმიდა წერილიდან საღვთო ატრიბუტად ცნობილი პური ამ შემთხვევაში მარიამ ღვთისმშობელს წარმოაჩენს ნაყოფიერად, მისგან გამოღებულ ნაყოფს კი – უკვდავად.

„ქუეყანა“ ყურადღებას იქცევს თავისი მრავალფუნქციურობით. ბიბლიურ-პატრისტიკულ მწერლობაში მისი სინონიმებია: მიწა, ხმელი, მხარე, მსოფლიო, მამული, სამკვიდრებელი. აღსანიშნავია, რომ სასულიერო პოეზიაში ამ მნიშვნელობათა შენარჩუნებით გამოუყენებიათ იგი ჰიმნოგრაფებს. მოვიტანო სათანადო ადგილებს „ნეემირებული ძლისპირნიდან“, სადაც ქუეყანა ნიშნავს: ა) კონკრეტულ, გეოგრაფიულ ტერიტორიას: „... და მოსცნა მას სასწაულნი საღმრთონი ქუეყანასა ეგვიპტისასა...“ (ნეემირებული... 1982: 351); ბ) გულისხმობს სამყაროს, დედამიწას: „...ვითარცა კაცი ქუეყანასა გამოჩნდა და კაცთა შორის იქცეოდა“ (ნეემირებული 1982: 257); გ) ცოდვიანი წუთისოფლის გამომხატველად კი ჰიმნოგრაფებს „ეკლოანი ქუეყანა“ დაუსახავთ, რომელზეც ქალწულისაგან უთესლოდ შობილი მაცხოვარი „კაცთა შორის იქცეოდა“: „...აქა დღეს სიმდაბლით გამოჩნდა ეკლოანისაგან ქუეყანისა“ (ნეემირებული... 1982: 257). „ეკლოანი ქუეყანის“ არსში გასარკვევად წმიდა წერილი დაგვეხმარება. სამოთხეში პირველადამიანთა ცოდვით დაცემის შემდეგ ღვთის რისხვამ არ დააყოვნა: „წყეულ იყავნ ქუეყანა საქმეთა შინა შენითა, მწუხარებით სჭამდე მას ყოველთა დღეთა ცხოვრებისა შენისათა, ეკალსა და კუროდსთავსა აღმოგიცენებდეს შენ და სჭამდე თივასა ველისასა“ (შეს. 17,18). აქედან გამომდინარე, ცოდვის შედეგად გაჩენილი ეკალი სასულიერო მწერლობაში ბოროტების, მწვალებლობის, მტრობის სიმბოლოდაა მიჩნეული, ხოლო „ვარდი ეკალთა შორის“ მოწამეთა გავრცელებულ სახეს წარმოადგენს.

ამრიგად, „დაუთესველი ქუეყანა“, „დაუთესველი ყანა“, „პურიელი ქუეყანა“ ის სახეებია, „რომლისა ზედა არაოდეს აღმოკდა ეკალი ცოდვისა და უფროდსად წინააღმდეგომად ამისსა პირველ აღმოცენებულნი ეკალნი პირველისა მისგან ქუეყანისა განაჰფხურნა ნაყოფმან მისმან“ (დამასკელი 1986: 105). ეს ის

ქუეყანაა, რომელზეც უფლის კურთხევა აღსრულდა. ამ ქუეყანასა და „ეკლოან ქუეყანას“ შორის ბრძოლას კი „ეკლოან მიწაზე მოარული“ მაცხოვარი აგვირგვინებს.

ღმერთი უხილავია, ადამიანს კი სურს, იხილოს უხილავი. სანამ განკაცდება უფალი, იგი სხვადასხვა საგნის სახით ეცხადება ადამიანებს. კიბეც ერთ-ერთი მათგანია, რომელიც ღვთის გამოცხადებას გვაუწყებს.

კიბე. როგორც ბიბლიის კომენტარებშია მითითებული, წარმოდგენა ციურ კიბეზე საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა. მსოფლიოს მრავალი ხალხის რწმენაში არსებობს ზეციური კიბე, რომელიც მიწიდან ზეცად იყო აღმართული და მათზე ღმერთები გადმოდიოდნენ, რომ პირადად მიეღოთ მონაწილეობა ადამიანთა საქმეებში. ზოგიერთი ძველი და თანამედროვე ხალხების რწმენით კი მიცვალებულთა სულები მიწიდან ზეცად აღიან კიბის საშუალებით, ამიტომაც საფლავებზე მინიატურულ კიბეს აღმართავდნენ (ფრეზერი 2003: 326). ამ შესვლულებათა გაგრძელებად უნდა აღვიქვათ ბიბლიური იაკობის მიერ ხილული კიბე, რომელიც ღვთის ხილვის საშუალებად იქნა აღქმული თეოლოგიაში. ჰიმნოგრაფიაში გავრცელებული ღვთისმშობლის კიბედ სახელდებაც ამ მოვლენის გამოხატულება: „შენ ღმრთისა დამტყვენლო, გამოუთქუმელად კიბეო, რომელსა ზედა გარდამოცდა ღმერთი და ხატი მონისად მიიღო დღეს და ზეცად აღმიყვანნა შენ მიერ ქალწულო. ამისთვისცა სარწმუნოვებით გადიდებთ“ (ინგოროყვა 1913: 56). კიბის სიმბოლიკას ქართულ ჰიმნოგრაფიაში დიდი ტრადიცია აქვს. იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანში“, ღვთისმშობლის ერთ-ერთ სიმბოლოდ კიბეც არის მოტანილი: „იაკობ კიბედ გიხილა, ხოლო მოსე მაყულად, დანიელ მთად, გედეონ საწმისად...“ (ქრესტომათია 1946: 385).

სიმბოლურად ქალწული მარიამი მიწასა და ზეცას შორის გადებული ხილია, რადგანაც ცოდვის მორევში მყოფი კაცთა მოდგმის ღმერთთან დაბრუნება, ზეციურ სასუფეველში დამკვიდრება, მისი საშუალებით გახდა შესაძლებელი. სიმბოლოს სულიერი მხარის წარმოსაჩენად ჰიმნოგრაფებს მასთან შეუწყვილებიათ შესაბამისი ეპითეტი: „იხარებენ საღმრთონი ქადაგნი წინაღწარმეტყუელნი და მამათმთავარნი, რამეთუ სარწმუნო იქმნეს თქუმულთა მათთა შენ ზედა უქცეველად აღსრულებითა, უსძლო სძალო ღმრთისა მადლისაო. გიხაროდენ, კარავო წმიდაო, აბრაჰამის გამოსახულო და კიბეო სულიერო იაკობის ხილულო“ (ინგოროყვა 1913: 383). სულიერი კიბე – ქალწული

განმტკიცებულა დედამიწაზე, რადგან ის დაიბადა მიწაზე, თავი მისი კი ეხებოდა ზეცას, რადგან თავი მისი იყო ღმერთი და მამა. იაკობის კიბე სრულყოფილი სახეა ღვთისმშობლისა. იგი ადამიანებს შეახსენებს, რომ ღმერთი მუდამ მათთანაა. ანგელოზების ასვლა-ჩამოსვლა კიბეზე კი კაცთა მოდგმაზე ღვთისმშობლის განუწყვეტელი მზრუნველობის გამოხატულებადაა მიჩნეული.

კიბის სახისმეტყველებითი ასპექტი საინტერესოდ აისახა „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, სადაც უფლის კვართის დაფლვის აღაგზება საუბარი: „აქა არსო ადგილი სამარხვოდ მისიო, რომელსა ენანი კაცთანი არა დადუმნენ გალობად ღმრთისა მიმართ, მას ზედა არს ადგილი იგი, ვითარცა ადგილი იაკობისი კიბედ ხილული და ზეცად აღწევნული ამიერითგან და უკუნისამდე, დიდება და ქება მოუკლებელ“ (ძეგლები 1963: 130). ე.ი. სვეტი ცხოველი, უფლის კვართის დაფლვის ადგილი და იაკობის კიბე სახისმეტყველურად ერთნაირადაა გააზრებული, რადგან ორივეს ფესვი მიწაზე აქვთ და წვერით ცას სწვდებიან, მათი საფეხურების ავლა მორწმუნის სულიერი სათნოებისკენ ზეაღსვლას მოასწავებს. კიბე და სვეტი ცხოველი ცისა და მიწის კავშირია, წარმავალი ყოფის მარადიულობასთან ზიარებაა, რაც თავდაპირველად ისრაელში, საუკუნეების შემდეგ კი ქართლის მიწაზე გაცხადდა. სვეტი ცხოველის მიწიდან ზეცად აღმართვა ქართლის საკრალიზების, მცხეთის მეორე იერუსალიმად მიჩნევის კიდევ ერთი დასტურია.

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში კიბის გამოხატულებას მღვიმე წარმოადგენს, როგორც სულიერი ზეაღსვლის ადგილი. შიო მღვიმელის სამოღვაწეო მღვიმე ამიტომაც კიბედაა დასახული: „იყავნ უფალმან მღვიმენი იგი კიბედ აღმყვანებელად შენდა ზეცად მიმართ, და ბნელი იგი მომყვანებელ ნათელსა მას დაუღამებელსა“ (ძეგლები 1963: 225). ასევეა თეოლოგიაში, სადაც კიბედ არის მოაზრებული მაცხოვრის ჯოჯოხეთში ჩასვლა.

იაკობის კიბე ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარულია შუა საუკუნეების ხელოვნებაში. მას ვხვდებით ოქრიდის წმიდა სოფიას ტაძარში, ტრაპეზუნტის წმიდა სოფიას ტაძარში, დეჩანიში, ოქრიდის წმიდა კლიმენტის ტაძარში, ათონის პროტატონის მონასტრის კარიაისის ეკლესიაში და ასევე პალერმოს პალატინის კაპელაში, მონრეალში (ლექსიკონი 1978: 520-521). იაკობის კიბეს ვხვდებით ქართულ ტაძართა – ბეთანიის, ზარზმის, ანჩისხატის მოხატულობებში.

მთა. ღვთისმშობლის, როგორც ახალი აღთქმის პერსონაჟის წინასახედ ძველი აღთქმის არაერთი სიმბოლოა მიჩნეული. ამის გამოსახატავად ჰიმნოგრაფები ხშირად მიმართავენ სახეთა პარალელიზმის პრინციპს, როგორც ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებას ღვთისმშობლის სახის წარმოსახენად.

ამგვარ სიმბოლოთა შორის ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი უკავია მთას, რომელიც რამდენიმე წინასწარმეტყველის მიერ არის ნახსენები.

ერთ-ერთ ყველაზე ადრეულ წინასწარმეტყველებად უნდა მივიჩნიოთ დავით მეფსალმუნის მიერ აღწერილი მთა, რომელიც მოიწონა უფალმან თავის სამკვიდრებლად: „მთაჲ ესე, რომელ სთნდა ღმერთსა დამკვდრებად მას ზედა, რამეთუ უფალმანცა დაიმკვდროს იგი სრულიად“ (ფს. 67,16).

ალეგორიულად მთა აქ მარიამ ღვთისმშობლის სხეულზე მიანიშნებს, რომლის წიაღშიც შეისხა ხორცი უფალმა. დავით წინასწარმეტყველი ასევე ლაპარაკობს „პოხილ მთაზე“: „მთაჲ ღმრთისაჲ – მთაჲ პოხილი“ (ფს. 67,16), სადაც ეპითეტი პოხილი ქალწულ მარიამის ნაყოფიერების გამომხატველია.

წინასწარმეტყველთა მიერ ხილული მოვლენები ადეკვატურ გამოსატყულებას პოულობს სასულიერო პოეზიაში. მიქაელ მოდრეკილი ასე ეხმიანება დავით მეფსალმუნის სიტყვებს: „სძალო, რომელსა დავით მთად პოხილად გიწოდა, რომელსა შინა დაიმკვდრა ქრისტემან“ (მოდრეკილი 1978: 23). ჰიმნოგრაფთა მიერ წინასწარმეტყველთა მოხსენიება მათ მიერ ხილულ მოვლენებთან დაკავშირებით, ჰიმნოგრაფიაში გავრცელებული ფორმაა, რაც წინასწარმეტყველთათვის პატივის მიგებად და მათი ღვაწლის განდიდებად უნდა აღვიქვათ. „აწ იხარებდ სულითა და განსცხრებოდე ღირსად ამბაკომ ღთის მგალობელო. აღესრულა თქმული შენი, რამეთუ მოვიდა ღმერთი სამხრით კორცითა, ვითარცა ჯერ იჩინა ქალწულისა საშოდსაგან და წმიდაჲ იგი მითთ ჩრდილოთ მაღნართათ, მუცლისაგან მისისა“ (მოდრეკილი 1978: 85). მიქაელ მოდრეკილის ეს სიტყვები ამბაკუმ წინასწარმეტყველის ხილვას უკავშირდება, რომლის თანახმადაც, წინასწარ ეუწყა სამყაროს ღვთის მოსვლა მთისაგან ანუ ქალწულისაგან: „ღმერთი თემანით მოვიდეს და წმიდაჲ მთისაგან ჩრდილოდსა მაღნარისაჲსა“ (ამბაკუმი 3,3).

უფლის სამკვიდრებელ წმიდა მთაზე ლაპარაკობს ზაქარია წინასწარმეტყველიც: „ამას იტყვს უფალი: მოვიქცე სიონსა ზედა და დავემკვდრო შორის იერუსალემსა და ეწოდოს იერუსალემსა ქალაქი ჭეშმარიტი და მთასა უფლისა, ყოვლისა მპყრობელისასა, მთაჲ წმიდაჲ“ (ზაქარია 8,3).

მთის სიმბოლური აღქმა სათავეს იღებს უძველეს ადამიანთა წარმოდგენებიდან. ხანამ ბიბლიაში მთა ერთ-ერთ წმიდა ადგილად იქნებოდა მიწნეული, ძველი მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის ყოფაში იგი მიწისა და ზეცის შერწყმის ადგილად ითვლებოდა. მთაზე ბინადრობდნენ ღმერთები, საიდანაც ამცნობდნენ თავიანთ ნებას ადამიანებს.

მთის ამგვარი აღქმა, პირველ ყოვლისა, მისი სიმაღლითაა განპირობებული. მთა შორსაა მიწისგან და ახლოს ზეცასთან. „მთის სიმაღლე, მიუწვდომლობა ადამიანში ბადებს სიდიადისა და ამაღლებულობის შეგრძნებას. სწორედ ამან წარმოშვა მთის სიმბოლიზმის მთელი სისტემა, რომელიც აერთიანებს ზეაწეულ სულიერებას, მადლმოსილებას, შთაგონებას, სიძლიერეს“ (აბზიანიძე... 2006: 45). ამიტომაც მთა საკრალურ ადგილად ითვლებოდა და მასზე ფეხი არ უნდა დაედგა უბრალო მოკვდავს. წარმართულ ხანაში მთაზე აღმართული იყო კერპები, რომლებიც ქრისტიანობაში ეკლესია-მონასტრებმა შეცვალა. უძველეს კულტურათა უმეტესობაში მთა ღვთიური ნების გაცხადების ან კიდევ ღვთაებათა პანთეონის სამკვიდრებელი იყო: მაგ., ოლიმპის მთა საბერძნეთში.

მთის სახისმეტყველებას განსაკუთრებული დატვირთვა მიენიჭა ბიბლიაში, „რომელმაც შეინახა ეს წარმოდგენები, მაგრამ განწმინდა ისინი“ (ბიბლიის... 1990: 221). ამიტომაცაა, რომ მთას აქ წმიდა მოვლენებთან დაკავშირებით ვხვდებით: მორიას მთა ძველ აღთქმაში ღვთისმორჩილებისა და ღვთისმოშიშების სიმბოლო იყო (დაბ. 22,2); სინას მთა უფლის გამოცხადების ადგილს წარმოადგენდა (გამოსვ. 19); არარატის მთასთან შეხერდა ნოეს კიდობანი (შესაქმე 8); მთაზე იყო აშენებული საწინასწარმეტყველო სკოლები (I მეფეთა 10,5).

მთის სიმბოლო არსებობას განაგრძობს ახალ აღთქმაში. მაცხოვარი მთაზე უქადაგებდა თავის მოწაფეებს (მათე 5; 6-7); მთაზე აღესრულა ქრისტიანობის უდიდესი დღესასწაული – ფერისცვალება. სახარებაში მთა მოციქულთა ერთ-ერთ სახელად იქცა: „ვითარცა ეწოდოს მოციქულთა ოდესმე ეტლად, ოდესმე მახარებლად და მთავრად და მეუფედ, ესრეთვე აქა მთად სახელსდვა მოციქულთა ამას სიტყუასა სახარებასა შინა: ვერ შესაძლებელ არსო ქალაქი დაფარვად, რომელი მთასა ზედა დაშენებულ იყოს“ (მათე 5,14) (შატბერდის ... 1979: 419).

მთის მრავალფეროვან სიმბოლიკაში უპირველესია შემდეგი: „მთა არის ადგილი, სადაც ადამიანს შეუძლია ღმერთამდე ამაღლება“... (ენციკლოპედია

2000: 124). სწორედ ამიტომ შეიძინა მთამ ქრისტიანობაში განსაკუთრებული დატვირთვა, რომელთა შორის მნიშვნელოვანია ღვთისმშობლის იპოდომად მისი გამოყენება.

სასულიერო პოეზიაში ხშირად არის ნახსენები დანიელ წინასწარმეტყველის მიერ ხილული მთა: „ჰხედვედ ვიდრე არა გამოეკუეთა ლოდი, მთისგან თვნიერ კელთასა“... (დანიელი 2,34). დანიელის ხილვა ჰიმნოგრაფს ასე გადმოუცია: „დანიელ პირველ გიხილა მთად გამოუკუეთელად, რომლისგანცა ლოდი თვნიერად ხელისა გამოეკუეთა ქრისტე“ (ინგოროყვა 1913: 72). „ის, რაც დანიელის წინასწარმეტყველების მიხედვით დაფარული და საიდუმლოებით მოცული იყო, ჰიმნოგრაფმა უბრალოდ აგვიხსნა და დაგვანახა“ (მოსია 1996: 98). მაშასადამე, მთა, სულიერი გაგებით, ქალწული მარიამია, ხოლო მისგან გამოეკეთილი ლოდი – ქრისტე. მთას ლოდი გამოეკუეთა, მაგრამ იგი მაინც მთად დარჩა – ძნელი არ არის ამ აღგებობაში ქალწულის მიერ მაცხოვრის შობის საიდუმლოს ამოცნობა, რომელსაც უფრო აკონკრეტებენ ჰიმნოგრაფები: „ლოდი საკიდური უხელოდ გამოეკუეთა შენგან მთაო გამოუკუეთელო ქალწულო“ (ძლისპირნი... 1971: 16). დანიელის მთის საიდუმლო მაშინ გამჟღავნდა, როცა “დაფარული მთისაგან”, ანუ ქალწულისაგან იშვა მაცხოვარი, რის შემდეგაც დანიელის მთა ყველასათვის ხილული შეიქნა. ამიტომაც, მარიამ ღვთისმშობელი ასევე „ღვთის მთაა“: „მთად ღმრთისად, უმაღლეს ცათა მაღალთა ამაღლებული წმიდათა უწმიდესი“ (ინგოროყვა 1913: 293). მიქაელ მოდრეკილი კი მთას ანუ ღვთისმშობელს „საცნაურ მთად“ მოიხსენიებს: „საცნაურსა მთასა წმიდასა“ (მოდრეკილი 1978: 434). ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი უნარის წყალობით მთა ახალ ქვეყანას იძენს საგალობელში, სადაც ქალწული მარიამი „ცათა მობაძავ მთასთან“ არის შედარებული: „მთად იგი ცათა მობაძავი და საყდარი იგი ღმრთისა ქუეყანად მოსვლისად, რომლისა მიერ შეიერთნეს ორნი იგი ბუნებანი შეერთებულნი თანამდებსა მას კორცთა ბუნებისასა დაემორჩილებს, ქუეყანით ზეცას მიიცვალების და ცასა ცათასა აღმატებულ იქმნების და სასმენელთა უსმენელსა ნათელსა და თვალთ უხილავსა სადგურსა დაემკვდრების“ (მინჩხი 1987: 327).

მხატვრული სიტყვის ძალა უჩვეულო სიმაღლეს აღწევს საგალობელში, სადაც მთის „უგონიერესობაც“ იქნება წარმოჩენილი. სწორედ ამგვარი წიადი შეიძლება ქვეყლიყო უფლის სამკვიდრებლად. „... სანატრელი დედათა შორის, იშვა სიხარულად ზეცისა და ქვეყანისათა. მთად იგი უგონიერესი,

რომელსა ღმერთი დაემკვიდრების, გამხიარულდეს ცაჲ და ქუეყანაჲ შობასა მისსა“ (Sin 7;10v).

მთის სახისმეტყველება, ჯერ კიდევ, ქართული მწერლობის უძველეს ძეგლში – „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ პოულობს გამოხატულებას. არმაზის მთაზე მოხდა კერპების მსხვერვეა, მზის დაბნელება თხოთის მთას დაუკავშირდა. ამ მოვლენებმა წინასწარ მიანიშნა იმ უდიდეს ფერისცვალებაზე, რაც თავდაპირველად მირიან მეფის მოქცევაში, შემდეგ კი მთელი მოსახლეობის სულიერ ფერისცვალებაში გამოიხატა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, მთადაა მიჩნეული მღვიმე, ორივე მათგანი კი სიბრძნის მოპოვების საშუალებაა, ოღონდ მთაზე სიბრძნე ყველასათვის ხილულია, ხოლო მღვიმეში მისტიური და არ გამოითქმის.

სახეობრივი დატვირთვა აქვს ძველი აღთქმისეულ **ბორცვსაც**, რომელიც ერთგვარად ენაცვლება მთას: „სიბრძნისაგან საღმრთოესა აღვსებული ძლიერად განსცხრების სიხარულით იოველ ღმერთშემოსილი, რომელი ჰხედავს დღეს აღსრულებად თქმულთა მისთა, რომლითა სარწმუნო იქმნა. „აჰა, ესერა მთაჲ იგი, რომელსა ზედა ღმერთი დაემკვიდრა, გამოადინებს სძესა საზრდელად ყრმისა, რომელ არს პირველ მზისა შობილი, მზრდელი დაბადებულთაჲ, რომლისაგან შეიქმნნეს სიბრძნით საუკუნენი, რომელი მიმიძღუების სახიერებით, ყოველთა სრულებასა მიწევნად“ (მოდრეკილი 1978: 85). სძის მადინებელი ბორცვი აქ ქალწულ მარიამის წინასახეა, რომელიც განკაცებულ მაცხოვარს ძუძუს აწოვებს. „სქემდინარი მთის არქეტიპი იოველის წინასწარმეტყველებაშია დაფარული“ (თოდუა 2000: 16), რაზედაც თვით ჰიმნოგრაფიც მიგვითითებს: „და სცნათ, ვითარმედ მე ვარ უფალი ღმერთი თქუენი, დაკარგებული მთასა ზედა წმიდასა ჩემსა. და იყოს მას დღეთა შინა და მოასწონ მთათა სიტკბოება და ბორცუნი აღენდნენ სძესა“ (იოვ. 3; 17-18).

სიონი. მთის სიმბოლოსთან კავშირს ამჟღავნებს მარიამ ღვთისმშობლის „სიონის ასულად“ სახელდებაც: „იტყოდა მისთვის უფალი: შეურაცხყო და განგბასრა შენ, ქალწულო, ასულო სიონისაო“ (IV მეფეთა 19,21). უფრო ადრე კი დავით წინასწარმეტყველს დაუსახავს წმიდა ქალწული სიონად და მისგან ღმერთკაცის შობის საიდუმლოც გაუმჟღავნებია: „დედად სიონსა ჰრქუა კაცმან, რამეთუ კაცი იშვა მას შინა“ (ფს. 86,5). კვლავ დავით ფსალმუნთმგალობელს მივუბრუნდეთ: „ისმინე, ასულო და იხილე: და მოყავ ყური შენი: დაივიწყე ერი

შენი და სახლი მამისა შენისაჲ“ (ფს. 44,10). წმიდა მამები განგვიმარტავენ: „ასულად უწოდა, რამეთუ უწინარსს ეხილვა საწინასწარმეტყუელოთა თვალითა, მადლისა სულისაჲთა თუთ ყო და სულად შობა ზეგარდმო ემბაზისაგან, რომელ აღუღებეს ეკლესიასა, ესე იგი არს, რომელ არს ბუნებაჲ კაცობრივი, ექმნა თუთ ღმრთისმშობელი და შვა ბუნებითა ჩუენითა და ჳორციითა ჩუენითა მხოლოდშობილი ძმ ღმრთისაჲ“ (შატბერდის... 1979: 392). წინასწარმეტყუელთაგან მიღებული განწყობილება ჰიმნოგრაფებმა საგალობელში გაახშიანეს: „ასულო სიონისაო, ქრისტე მოვალს შენდა შემოსილი ძალითა მამისაჲთა დიდებით, გიხაროდენ ფრიად, სასძლოჲ შენი შეამკვე და განსცხრებოდე და დაიდგ გვრგვნი სიკეთისაჲ თავსა შენსა და მიეგებოდე მას“ (მინჩხი 1987: 261).

ძველ აღთქმაში სიონს რამდენიმე მნიშვნელობა ჰქონდა. სიონად იწოდებოდა – მთა, ქალაქი და ციხესიმაგრე (სიმფონია... 1995: 1042), რომელთაგან ღვთისმშობლის სიმბოლოდ სასულიერო პოეზიაში სიონად წოდებული მთა და ქალაქი ითვლებოდა. წმიდა მთაზე, სიონზე, აღესრულებოდა სხვადასხვა მნიშვნელოვანი მოვლენები: სულიწმიდის გარდამოსვლის უამს სიონზე იყვნენ ღვთისმშობელი და მოციქულები, სიონი იყო ასევე ადგილი ღვთისმშობლის მიძინებისა. ამიტომაც ქცეულა იგი ღვთის სადგურად, სამკვიდებლად: „სიონად, სადა დაიმკუდრა ქრისტემან“ (ბაგრატიონი 1980: 160).

სიონ ქალაქის არსში გასარკვევად ნეტარი ავგუსტინეს განმარტება დაგვეხმარება. მისი კონცეფციის თანახმად არსებობს სულიერი ქალაქი, სადაც მკვიდრობენ „ანგელოზები, ღვთის ერთგული ადამიანები, ჭეშმარიტი ქრისტიანები, ღვთისმოსავნი“ (გრიგოლაშვილი 2002: 92), მეორე მიწიერ ქალაქს კი მიეკუთვნებიან უკეთური ცხოვრებით მცხოვრებნი, ღვთის მცნებების უარყოფელი, ცოდვით დამძიმებული ადამიანები. ზეციური ანუ სულიერი ქალაქის ერთ-ერთი სახელწოდებაა სიონი, რომელიც ასევე „ზეცისა იერუსალჴმადაც“ მოიხსენიება.

სიონ ქალაქის სულიერი ასპექტები კარგად ჩანს მარიამ ღვთისმშობლის სიონად სახელდებაში, რაშიც ქალწულის მიერ ქრისტიანთათვის ზეციური სასუფევლის გაღების იდეაა გამოხატული: „პირველ ყოვლისა ადგო სიბრძნე ანუ გონიერნი სულნი, რომელიც შენს წმიდა ქალაქში ჰგიებენ ჩვენს დედასთან, რომელი ზეცისა იგი იერუსალიმი არს“ (ნეტარი ავგუსტინე 1985: 390).

ზეციური ქალაქიდან იღებს სათავეს სასულიერო მწერლობასა და პოეზიაში წმიდანის წარმოჩენა „ზეცისა მოქალაქედ“: „... ქუეყანისანი ესე და მიწისანი მას შინა მოქალაქედ აღწერასა ზედა მოხარულ ვართ“ (დამასკელი 1986: 114). ზეციური მოქალაქეობის მოპოვება ყველა ქრისტიანის საბოლოო მიზანია, ამიტომაც ღვთის დედისადმი აღვლენილ სოტბაში ზეცისა იერუსალემში დამკვიდრების მოსურნე ჰიმნოგრაფთა სურვილიცაა ჩადებული: „... იერუსალემს ზეცისასა“ (მინჩხი 1987: 235).

საყურადღებოა, რომ სულიერი ქალაქის ფუნქცია ძველი აღთქმის ებრაელთა ქალაქებსაც მიენიჭა. ზეციური ქალაქის ანალოგიით მათში მარიამ ღვთისმშობლის სახეს პოულობენ წმიდა მამები.

გავიხსენოთ ამ ქალაქების ისტორია: აღთქმის ქვეყანაში შესვლის შემდეგ ებრაელებმა იგი დაინაწილეს თორმეტ ტომს შორის, 48 ქალაქად. ექვსი ქალაქი გამოაცხადეს „შესალტოლველ“ ქალაქად, ვინაიდან ისინი წარმოადგენდა თავშესაფარს ყველა უნებლიე მკვლელისათვის. ამ ექვსი ქალაქიდან სამი იყო იორდანეს გაღმა, სამიც ქანაანის ქვეყანაში. ამ ქალაქებს შეფარებულ უნებლიე მკვლელს ვერ შეეხებოდა შურისმაძიებელი, თუკი ის ქალაქში შესვლას მოასწრებდა. ამავე ქალაქში ინიშნებოდა გამოძიება მკვლელისათვის. მკვლელს აქ უნდა ეცხოვრა მღვდელმთავრის სიკვდილამდე. მისი სიკვდილის შემდეგ კი ნება ეძლეოდა გასულიყო ქალაქიდან და ვერც ვერავინ შეეხებოდა. წმიდა მამათა განმარტებით, ქალაქი სახეა ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისა, ვინაიდან იგი მორწმუნეთა სულების თავშესაფარია, ისევე როგორც აღთქმის ქვეყნის ქალაქები იყო თავშესაფარი უნებლიე მკვლელთა“ (ღვთისმშობლის... 2002: 31). ღვთის სამკვიდრებელი ქალაქის მიმართ არაერთხელ აღავლენენ ქებას ჰიმნოგრაფები: „ვითარმედ გხადოდით შენ, მარიამ, ვენახად სამეფუოდ, ქალაქად ღმრთისა მადლისად, სამოთხედ სულიერად, სადგურად სულთა მართალთა, დედუფლად ზეცისა და ქუეყანისათა, მნათობად, ცად სამყაროდ, საყდრად ქერობინად“... (მინჩხი 1987: 227). ჰიმნოგრაფისათვის დამახასიათებელი ნატიფი და მხატვრული ფორმებითა და ბიბლიურ სიმბოლოთა ორიგინალურად მოხმობით, ჰიმნოგრაფი განუმეორებელი ოსტატობით წარმოსახავს ქალწულის სახეს, რის შემდეგაც საგალობელში სიტყვისა და მუსიკის ბრწყინვალე ჰარმონია იქმნება.

ქალაქის სულიერი აღქმა სასულიერო მწერლობაში შესანიშნავად გადმოიცა წმიდანთა ქალაქად სახელდებაშიც. დაუჯდომელ საგალობელში

წმიდა ნიკოლოზს ამგვარად მიმართავენ: „გიხაროდენ, მორწმუნეთა შესავედრებელი ქალაქო“ (დაუჯდომელი 2003: 81). ამ მიმართვაში ხაზგასმულია წმიდანის ზეციურ-ღვთაებრივი მისია, რის გამოც იგი, ღვთის წინაშე, ადამიანთა განსაკუთრებულ მეოხადაა მიჩნეული.

ამრიგად, იერუსალიმის სიონი, ებრაული ქალაქები ზეციური ქალაქის, იერუსალიმის ალევორიად უნდა მივიჩნიოთ, ხოლო სიონად წოდებული იერუსალიმი – ღვთისმშობლის ერთ-ერთ სახელდებად.

სულიერი ენერჯის მატარებელი ქალაქები მორწმუნე ადამიანს მარადიულობაზე დააფიქრებს და იქ საბოლოო საცხოვრისის მოპოვებისათვის განაწყოებს.

ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მატარებელი ერი ყოველთვის ცდილობს მისი მიწიერი სამკვიდრებელი ზეცასთან დააკავშიროს, რომ ამქვეყნადვე ახსოვდეს თავისი საბოლოო ადგილსამყოფელი. ამიტომაც მიწა ხშირად „ცათა მობაძავი“ ხდება. ასე იწოდება წმიდა ეკლესია, როგორც განსახიერება ზეციურისა, მარადიულისა. ქართველ ერს მრავალი წმიდა ადგილი მოეპოვება თავის მიწაზე, რომელიც სიწმიდით ზეცას უახლოვდება. ერთ-ერთი ასეთი უფლის წმიდა კვართის დაფლვის ადგილია, რომლის არსებობაც საგსებით სიმბოლურია იმ ერისათვის, რომელიც ღვთისმშობლის მფარველობის ქვეშ იმყოფება. ამ მოვლენას უკავშირდება სვეტიცხოვლს სიონად და მცხეთის „მეორე იერუსლიმად“ მოაზრება ქართულ ცნობიერებაში.

საუკუნეების შემდეგ, ჰიმნოგრაფმა, ვითარცა ჩუქურთმა, მხატვრულ სიტყვაში გამოკვეთა და უკვდავო ფსალმუნთმგალობლის მიერ უფლის „დედად“ წოდებული სიონი. კვართი, სვეტიცხოველი და სიონი – დროისა და სივრცის მიღმა არსებული ხატებია, ღვთის დაუსაზღვრელობის გამოხატულებაა, ერთხელ და სამუდამოდ აღბეჭდილი ერის ისტორიულ და სულიერ საუფლოში.

სიონთან არის მიმსგავსებული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში მდებარე ოთხთა ეკლესიაც. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია მითითებული, იგი „გაიგივებულია ბიბლიურ სიონთან, რომელიც არის „სახლი ღმრთისაჲ წუერსა ზედა მთათასა...“ (ეს. 2,2), და იერუსალიმის სიონის ბაზილიკასთან, რომელიც არის დედაჲ ყოველთა ეკლესიათა“ (ჯობაძე 2007: 2001).

კლდე. ჰიმნოგრაფიაში დამკვიდრებული ღვთისმშობლის კლდედ სახელდებაც, ასევე ძველი აღთქმისეული მოვლენის გამოხატულებას წარმოადგენს. გამოსვლათა წიგნი მოგვითხრობს: უდაბნოში მყოფ ებრაელებს

შემოაკლდათ წყალი. შეწუხებულებმა მოსეს დაუწვეს ყვედრება. მოსემ, ღვთის ბრძანებით, დაკრა კლდეზე კვერთხი და გადმოვიდა წყალი (გამოსვ. 17,16).

ღვთისმეტყველებაში კლდე მიჩნეულია როგორც მაცხოვრის, ასევე ღვთისმშობლის სიმბოლოდ. ასეთივე დატვირთვის მატარებელია იგი სასულიერო პოეზიაშიც: „კლდისგან გამოუკუეთელისა გამოხვედ ქრისტე, რომელი არს დედაჲ ქალწული, უქორწინებელისა, სიტყუად დაუსაბამოდ დაუსაბამოდსა მამისა მაცხოვრად სულთა ჩუნთა“ (ძლისპირნი... 1971: 160).

კლდე და ქვა ადამიანთა ყურადღებას უბველესი დროიდანვე იქცევდა. გავრცელებული წარმოდგენების მიხედვით, ღმერთები იმყოფებოდნენ ქვებში. ძველი ბერძნები ეთაყვანებოდნენ ქვისგან გაკეთებულ კერპებს, აფრიკაში კი ყველა ქვას თავისი სახელი ერქვა.

ქვისადმი თაყვანისცემა ქართველებსაც სცოდნიათ ადრეული საუკუნეებიდანვე. ქართულ ზღაპრებსა თუ შელოცვებში კლდე ის ადგილია, რომელშიც როგორც კეთილი, ასევე ბოროტი სულები ბინადრობდნენ (უმიკაშვილი 1964: 152-155). სხვადასხვა ხალხის წარმოდგენების თანახმად, ქვის სიწმინდე განპირობებული იყო იმით, რომ ის ღვთის სამკვიდრებელს წარმოადგენდა. ამის გამოხატულებას ვპოულობთ ძველ აღთქმაში, სადაც ქვას „სახლი ღვთისა“ ეწოდა. დაბადებაში მოთხრობილია: იაკობმა სიზმრის ხილვის შემდეგ აიღო ლოდი, რომელიც სასთუმლად ელო „...აღმართა იგი ძეგლად და დაასხა ზეთი თავსა ზედა მის ლოდისასა და უწოდა სახელი ადგილსა მას „სახლი ღმრთისა“ (დაბ. 28; 18,19). წმიდა ქვაზე ზეთის დასხმის ტრადიციას ასევე იცნობდნენ ძველი მსოფლიოს ადამიანები.

ბიბლიურ საზრისს დაფუძნებული ქვის სახისმეტყველება გავრცელებას პოულობს სასულიერო მწერლობაში. ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში „ასკეტის მიერ ქვის ჩამოკიდება, ქვაზე დაწოლა, თავქვეშ ქვის სასთუმლად დადება, ქვის სვეტზე დგომა ბიბლიური ტრადიციის განვრცობაა“ (წერეთელი 2007: 54-55). ასეთივე სახეობრივი დატვირთვის მატარებელია კლდეც. ღვთისმშობლის ეს გავრცელებული სიმბოლო VII საუკუნის წმიდა მამის მაქსიმე აღმსარებლის „ღვთისმშობლის ცხოვრებაშიც“ ფიგურირებს: „ესე არს კლდჳ ცხორებისაჲ, რომლისაგან სუეს წყურვილთა წყალი უკუდავებისაჲ“ (A 40; Rtl:260 v). ცხოვრების კლდე აქ ღვთისმშობელია, ხოლო უკვდავების წყალი მისგან შობილი მაცხოვარი. სასულიერო პოეზიაში კლდე წმიდანის ერთ-ერთ მეტაფორადაც გვხვდება, რაც სახარებისეული სწავლებითაა ნასაზრდოები.

მაცხოვარმა კლდე უწოდა პეტრე მოციქულს, ვითარცა სარწმუნოების მტკიცე დამცველს. აქედან გამომდინარე, წმიდანის მიერ სახარების მცნებების დაცვა, სარწმუნოების ერთგულება, ჰიმნოგრაფის მიერ კლდის სიმტკიცესთან არის შედარებული. იოანე მტბევარი ასე მიმართავს ბასილი ნეოკესარიელს: „აღიდე ბრძენო მარცუალი იგი სარწმუნოებისად გონებასა და აღასრულე სიტყუად სახარებისად, რაჟამს უბრძანე მთასა მას ცვალებად, რამეთუ სწორ პეტრესა იყავ შენ კლდე სარწმუნოებისა“ (ინგოროყვა 1913: 96).

მარიამ ღვთისმშობლის კლდესთან კავშირი ქართულ ტრადიციაშიც ასახულა, რაზეც უძველესი ქართული გადმოცემა მეტყველებს: „ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნის ერთ-ერთ ისტორიულ მხარეში, სამშვილდეში, ერთ-ერთი ეკლესიის შუაგულში არსებულ ქვას ხალხი სასწაულმოქმედების ძალას მიაწერს და მასზე საგულისხმო ლეგენდას გვთავაზობს: „ყოფილა დრო, როდესაც ქართველთაგან სჯულის გადამავლობას მიუღწევია იმ ზომამდინ, რომ ძლიერ განურისხებია საქართველოს ღმობიერი მფარველი ღმრთისმშობელი მარიამი. განრისხებული ქალწული სიზმრად სჩვენებია სამშვილდის მღვდელს და უბრძანებია: ვიწყებ ამოსვლას დედამიწიდან ქვის სახით და უკეთუ ერი არ მოიქცევა, აღვიზრდები ზეცამდი და დავაქცევ საქართველოს. მართლაც, მეორე დღეს მიწიდან დაუწვია ამოზრდა ქვას... განცვიფრებულ ხალხს, გაუგია რა მღვდლისგან, თუ რას ნიშნავს ეს მოვლენა, მოუნანია და ნიშნად სინანულისა გარდაუშენებია ამომავალ ქვაზე ეკლესია. ქვის ზრდა შეჩერებულა. საქართველო გადარჩენილა“ (აბაშიძე 1984: 24).

ღრუბელი სულმცირე. ყოვლადწმიდა ქალწულისადმი მიძღვნილი ძველი აღთქმისეული სიმბოლოებიდან ჰიმნოგრაფიაში ერთ-ერთი პოპულარულია „ღრუბელი სულმცირე“. შესაძლოა, ამის მიზეზად საღმრთო წერილი მივიჩნიოთ, რომელიც განსაკუთრებით გაჯერებულია ღრუბლის სიმბოლიკით. ღრუბელი აქ ხან ცეცხლის სვეტია, ხან ღვთის ღრუბელი – თავად უფლისაგან შექმნილი.

გავრცელებული წარმოდგენით დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა და შესაბამისი სახეობრივი დატვირთვა ჰქონდა ღრუბლის ფერსა და ფორმას. „ღრუბლის ქათქათა ქულები დღემდე ნათელი იდუმალების შეგრძნებას ბადებს და ანგელოზთა საბრძანებელთან არის ასოცირებული“... (აბზიანიძე... 2007: 104). საზოგადოდ, სიმბოლურ ნისლს მიღმა, როგორც წესი, ყოველთვის იგულისხმება რაღაც კონკრეტული, თვისებრივი სიახლე, ამგვარადვეა ძველ აღთქმაში, სადაც ნისლის გამოჩენა ბიბლიურ გამოცხადებათა მომასწავებელია. მივმართოთ წმიდა

წერილს: გამოსვლათა წიგნი მოგვითხრობს ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველ მოსეს შესვლაზე ნისლში: „დადგა ყოველი ერი შორს. ხოლო მოსე შევიდა ნისლსა, სადა იყო ღმერთი“ (გამოსვ. 20,21). აქვე მოთხრობილია, რომ მოსეს მიერ აგებულ მოძრავ ტაძარს დღისით ღრუბლის სვეტი ფარავდა, ხოლო ღამით – ცეცხლის მსგავსი სვეტი. როცა ღრუბლის სვეტი წავიდოდა, ებრაელებიც გაყვებოდნენ მას; როცა სვეტი ჩერდებოდა, ებრაელებიც ჩერდებოდნენ და ბინავდებოდნენ. „და ვითარცა შევიდეს მოსე კარავსა მას, გარდმოვდის სვეტი იგი ღრუბლისა და დადგის კართა თანა მის კარვისათა და ეტყვნ უფალი მოსეს... და ჰხედვიდა ყოველი იგი ერი სუეტსა მას ღრუბლისასა, მდგომარესა კართა ზედა მის კარვისათა და დგან ყოველი იგი ერი და თაყუანის-სცის კაცად-კაცადმან კართ კარვისა თვისისაჲთ“ (გამოსვ. 33, 9-10).

„ღრუბელი“, „ნისლი“, „ღამე“ ფილონ ალექსანდრიელიდან მოყოლებული, თითქმის ყველა ღვთისმეტყველის მიერაა განმარტებული. „ღრუბელი და ნისლი არის ღმერთის მიუწვდომლობის სიმბოლო; ღმერთი, რომელიც არის ნათელი, ნათელზე უხეხაესი, ადამიანს ეჩვენება წყვდიადად, სიბნელედ. ღრუბელი წინასწარმეტყველური ხილვაა, იგი ღმერთის გამოცხადებაა აღქმული გამოსვლათა წიგნში (19, 20-24; 33), რომელიც გახდა დასაბამი, საწყისი სხვა ბიბლიურ წიგნებში ასახული ნათლის, ღრუბლის, ნისლის სიმბოლიკისა. არეოპაგეტიკიდან ცნობილია, რომ „სადვთო სახელები არიან შეერთებული და განყოფილი, ანუ არსობრივი, როდესაც ერთარსება სამებაა წარმოჩენილი რომელიმე სადვთო სახელით, და ჰიპოსტასური, როდესაც მიემართება სამების რომელიმე წევრს და იგი მხოლოდ მისი კუთვნილებაა. არის სახელთა ჯგუფი, რომლებიც მიესადაგება ღმერთს არსობრივად ანუ ჰიპოსტასურად, და ამავე დროს იგი ღვთისმშობელსაც აღნიშნავს“ (სულაგა 2003: 32-54). თეოლოგთა განმარტებით, ასეთია ღრუბლის სვეტი. ეს სვეტი, რომელიც ეგვიპტიდან აღთქმული მიწისაკენ მიმავალ ებრაელებს უჩრდილადად დღისითაც და ღამითაც, სიმბოლურად მოასწავებდა ყოვლადწმიდა ქალწულს, რომელმაც მოგვივლინა ქრისტე ღმერთი – მზე სიმართლისა. როდესაც გაიფანტა ურწმუნოების წყვდიადი, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი გამოჩნდა ცეცხლოვან ღრუბლის სვეტად, რომელიც, სიმბოლურად, სიბნელეში მყოფი კაცობრიობის წინამძღოლს განასახიერებდა. საღვთისმშობლო სიმბოლიკის მკვლევარი ტიტე მოსია ღრუბლის სიმბოლიკაში მაცხოვრის ღვთაებრივი მხურვალეების დაცხრომასაც წარმოაჩენს: „წმიდა მარიამი ღრუბლის სახით მოევლინა ადამის მოდგმას,

რომელმაც მზე-ღმერთის დამადნობელი მხურვალეობა დააცხრო, სადაც ცოდვით აღმოკიდებულთა სული მოითქვეს“ (მოსია 1996: 116).

ჩვენს ყურადღებას იქცევს ჰიმნოგრაფიაში გავრცელებული, ღრუბელთან დაკავშირებული ეპითეტი „სულმცირე“, რომელიც ესაია წინასწარმეტყველის ხილვას უკავშირდება და ღვთისმშობელთან მიმართებითაა გამოყენებული: „ხილვა ეგვიპტისა: აჰა, უფალი ზის ღრუბელსა ზედა სუბუქსა და მოვალს ეგუბტედ...“ (ესაია 19,21). წმიდა წერილისეული ეს ეპიზოდი ადეკვატურ გამოხატულებას პოულობს ძლისპირში: „იესუ, მჯდომარე დიდებით საყდართა ღმრთეებისათა მოვიდა ღრუბლითა სულმცირითა, რომელ არს ქალწული გამოუცდელი, კსნად ჩუენდა მდადადებელთა“ (ძლისპირნი... 1971: 111). აზრი სავსებით ნათელია: იესო ქრისტე სულმცირე ღრუბლით მოვიდა ადამიანთა გამოსახსნელად. ჩვენთვის საინტერესოა „სულმცირეს“ სახისმეტყველებითი გააზრება: ილია აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ „სულმცირე“ განმარტებულია, როგორც „მსუბუქი“, „მჩატე“. ამ ეპითეტთან დაკავშირებით საინტერესო მოსაზრებას გვთავაზობს ლელა ხაჩიძე. მისი დაკვირვებით, ღროთა განმავლობაში „სულმცირეს“ ქართულ ენაში დაუკარგავს პირვანდელი მნიშვნელობა. სულხან საბასთან იგი ასეა განმარტებული: „სულმოკლესავით“, რაც ამ სიტყვის დღევანდელ გაგებას ეხმაურება. მეცნიერის აზრით, სიტყვის მნიშვნელობის შეცვლას გავლენა ვერ მოუხდენია ეპითეტზე. მას გაუგრძელებია არსებობა თავისი პირვანდელი მნიშვნელობით და ეროვნული სახისმეტყველების ორგანულ ნაწილად ქცეულა (ხაჩიძე 2005: 74-75). ეს შემთხვევა საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ ჰიმნოგრაფიაში არსებული მხატვრული სახე-შესიტყვებანი მყარ, ფრაზეოლოგიურ ნიმუშებს წარმოადგენს და სიტყვის მნიშვნელობის ცვლა გავლენას ვერ მოახდენს მის თავდაპირველ შინაარსზე.

რატომ არის ღვთისმშობელი მსუბუქი, მჩატე ღრუბელი? ღრუბლის ფუნქცია ყველასათვის ნათელია – იგი წვიმის მომყვანია. წვიმა რწყავს მთელ დედამიწას, ახარებს და ამრავლებს ყველა სულდგმულს. ღვთისმშობელიც იმ გაგებითაა ღრუბელი, რომ მას მოჰყავს ქრისტე – ადამიანთა სულების დამარწყულებელი. ეპითეტი „სულმცირე“ გვეხმარება იმაში, რომ ზოგადად შესადარებელ საგანში განვასხვავოთ ფიზიკური და სულიერი მხარე, რაც სიმბოლური აზროვნების უმთავრეს ნიშნად ითვლება. მატერიალური ღრუბელი მძიმე იქნება იმდენად, რამდენადაც მას წვიმა მოჰყავს. ღვთისმშობელი კი მსუბუქი ღრუბელია, რადგანაც მას ქრისტე მოჰყავს.

ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, სამოთხიდან გასვლა ამქვეყნად სიკვდილის გაჩენად იყო მოაზრებული. დაკარგული ღვთის ხატების აღდგენა ადამიანში და კაცთა მოდგმის ხრწნილებისაგან ხსნა ძველ აღთქმაში ნაწინასწარმეტყველევ მესიას უნდა აღესრულებინა, რომლის ამქვეყნად მოვლინება ესაია წინასწარმეტყველის ხილვაშიც გაცხადდა. ესაიას მიერ ხილული ღრუბელზე მჯდომი მაცხოვარი ჰიმნოგრაფს სასულიერო პოეზიაში ცნობილი საღვთო ატრიბუტებით შეუმკია. ამის გამოხატულებას როგორც ბიზანტიურ, ასევე ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ვპოულობთ: „მოგასწავებდა, უსძლო[ო], პირველ ესაია წინადასწარმეტყუელი ღრუბლად სულმცირედ, ღირსო, რამეთუ შეიწყნარე საშოსა ცუარი ცხორებისაჲ“ (ნეემირებელი ... 1982: 703).

„სულმცირე ღრუბელი“ სოფლისათვის მშვიდობის მომნიჭებელია, რადგანაც იგი დედაა მხსნელისა: „მოწოდებაჲ წარმართთაჲ მოიწია დღეს და ცუარი მშვიდობისაჲ, ღრუბელმან სულმცირემან სოფელსა ასხურა ქალწულმან და ძღვევისა გალობითა ღმერთსა გიგალობდა“ (მოდრეკილი 1978: 71). „სულმცირე ღრუბლისაგან“ მაცხოვრის ამქვეყნად მოვლინებას დიდი ინტერესით ეხმიანებიან ჰიმნოგრაფები. ამის დასტურია ის, რომ ყველაზე ხშირად სწორედ ეს სიხარული უღერს საგალობლებში: „იხილეს რაჲ მოგუთა მათ ვარსკულავი ბრწყინვალედ მაუწყებელი მზისა სიმართლისაჲ, რომელი ღრუბლისა მისგან სულმცირისა გამობრწყინდა კორცითა“ (ინგოროყვა 1913: 83). „სულმცირე ღრუბელი“ ჰიმნოგრაფს ნათლის მშობლადაც დაუსახავს. „ღრუბლისაგან სულმცირისა ვიხილეთ ჩუენ ნათელი მსხდომარეთა სიკუდილისა აჩრდილთა. მზეჲ იგი სიმართლისაჲ ქრისტჳ მიმყვანებელი ნათელსა უკუდავებისასა“ (ინგოროყვა 1913: 70). „სიკვდილის აჩრდილში“ მსხდომ კაცთა მოდგმაში ჰიმნოგრაფი კაცობრიობის ცოდვის ტყვეობაში ყოფნას გულისხმობს, რომლისთვისაც „სიმართლის მზის“ ანუ ქრისტეს შობა ცოდვიდან გამოხსნისა და ადამიანთა სასუფეველში შესვლის წინაპირობას წარმოადგენს.

ბიბლიურ მოვლენებთან ერთად ჰიმნოგრაფები ხშირად იხსენიებენ ბიბლიურ პერსონაჟებსაც. სვიმეონ უფლისმამრქმელის შემოყვანა საგალობელში მსმენელს უნებურად შეახსენებს სახარებისეულ ეპიზოდს, რომლის თანახმადაც მოხუცებული სვიმეონი ახალშობილ მაცხოვარს მიეგება და ხელში აიყვანა. ამ მოვლენის გახსენებით ჰიმნოგრაფი სვიმეონთან ერთად უფლის მიგებებად გასვლისაკენ მოგვიწოდებს: „ლამპრითა სულიერითა სუმიონ მართლისა თანა განვიდეთ ჩუენ მიგებებად მეუფისა, რამეთუ მოვიდა ღმრთეება ღრუბლითა

სულმცირითა აღსრულებად შჯულისა, გამობრწყინებად ნათელი წარმართთა ზედა, აწ შევწიროთ მისსა ქებაჲ, რადთა ვპოოთ მის მიერ დიდი წყალობაჲ მოსლვასსა მას მისსა დიდებით“ (მინჩხი 1987: 320). უფლის ქება ჰიმნოგრაფს მისგან წყალობის მიღების გზად დაუსახავს, თავად უფალი კი „სულმცირე“ ღრუბლისაგან მოსულად.

„სულმცირე ღრუბელი“ მრავალფეროვნად არის წარმოდგენილი საგალობლებში: „ღრუბელო სულმცირეო, ნათლითა შემოსილო: მტვრთველო მზისა მის სიმართლისაო...“ (მოდრეკილი 1978: 163); „გიხაროდენ ღრუბელო სულმცირეო, რომელსა მოგართუა გაბრიელ სიხარული“ (H 2337; 202v). ამდენად, ღრუბელთან დაკავშირებით ჰიმნოგრაფიაში მხატვრულ სახეთა საკმაოდ მდიდარი რეპერტუარი მკვიდრდება. მათ რიცხვს მიეკუთვნება ქალწულ მარიამის წარმოსახვა „ღმრთის დამტევნელ ღრუბლად“ და „უბიწო ღრუბლად“: „შენ, ღრუბელსა ღმრთის დამტევნელსა, გიგალობთ“ (მოდრეკილი 1978: 61); „შენ უბიწოსა ღრუბელსა ნათლისასა, რომლისაგან გამობრწყინდა მზე სიმართლისად – ქრისტე ღმერთი ჩუენი, ამისთვის, სძალო ღმრთისაო, ყოველნი მორწმუნენი გალობით გადიდებთ“ (ნეემირებული... 1982: 849).

მარიამ ღვთისმშობლის ნათლის ღრუბლად, ნათლის სვეტად წარმოსახვის ბიბლიურ ტრადიციას აქტიურად აგრძელებენ მომდევნო პერიოდის ქართველი ჰიმნოგრაფებიც. ნიკოლოზ გულაბერისძის „გალობანი სუეტისა ცხოველისანში“ „სვეტი ნათლისა“ რამდენიმე ფუნქციით გვხვდება, რომელთა შორის ერთ-ერთი მარიამ ღვთისმშობელზე მიმანიშნებელია: „სახედ შენდა ნათლისა სუეტო გამოაჩინა, ნათლისა სუეტო ქალწულო, შენგან ტვრთულმან ღმერთმან ამისთვის თაყვანის გცემთ შენ მის თანა!“ (ქრესტომათია 1946: 387).

თეოლოგიაში გავრცელებული თვალსაზრისით ღრუბელი საპირისპირო მნიშვნელობის მატარებელიცაა. ღამე და ნისლი სიმბოლურად წყვილიადთან, სიბნელესთანაც იყო ასოცირებული და, შესაბამისად, უარყოფითად აღიქმებოდა. აღსანიშნავია, რომ ეს ფუნქცია მას სასულიერო პოეზიაშიც შეუნარჩუნებია. ღამე უმეცრების სიმბოლოდ დაუსახავს ჰიმნოგრაფს: „განაქარვე ღამე იგი უმეცრებისაჲ“ (მოდრეკილი 1978: 396). ღრუბლის ამბივალენტურობაში გასარკვევად გრიგოლ ნოსელის განმარტებას მოვიშველიებთ: „ერთი და იგივე სინამდვილე თანადროულად მბრწყინავიც არის და დაღამებულიც“ (ნოსელი 1989: 254).

ღრუბლის ეს თვისება საგრძნობია ძლისპირებშიც, სადაც ევას წყვეა ღრუბლის ნეგატიურ ფუნქციად არის წარმოჩენილი, ცოდვის განმაქარველად კი მარიამ ღვთისმშობელია დასახული: „ევას წყვეისა ღრუბელი განქარდა, მარიამ, შობითა შენითა დღეს. საცთური დაიკსნა, და მაცთური იგი გუელი მოიკლა შენ მიერ, ღმრთისა დედაო“ (ძლისპირნი... 1971: 137).

საღვთო საიდუმლოს დამტვევი ღრუბელი ხშირად ფიგურირებს ქალწულ მარიამის მიწიერი ცხოვრების ეპიზოდებშიც. იოანე მახარებელი იხსენებს ღვთისმშობლის მიძინების უამს: „სულმან წმიდამან აღმიტაცა მე ღრუბლით ეფესოთ და დამადგინა მე ადგილსა მას სადა მიწოლილ იყო დედაჲ უფლისა ჩემისაჲ“ (კლარჯული... 1991: 414). წმიდა პეტრე მოციქულიც ასევე იქნა ატაცებული ღრუბლით სხვა მოციქულებთან ერთად და მიყვანებულ ბეთლემად, სადაც წმიდა ქალწულის მიცვალების უამი დამდგარიყო: „და, აჰა, ღრუბელმან ნათლისამან აღმიტაცა მე და ვიხილენ სხუანიცა მოციქულნი ღრუბლითა მომავალნი ჩემდა და ჳმად, რომელი მეტყოდა მე: ყოველნი წარვედით ბეთლემდ“ (კლარჯული... 1991: 415).

„ღრუბელსა“ და „ღრუბლის სვეტში“ გაცხადებული მოვლენები ადამიანური აზროვნების საზღვრებს სცდება, ამიტომაც არ არსებობს მათთვის დრო და უამი, წარსული და აწმყო. ისინი მარადიულ ღირებულებას ინარჩუნებს ყველა ეპოქაში.

ამრიგად, სასულიერო პოეზიაში დამკვიდრებული ღრუბელთან დაკავშირებული „სვეტი ნათლისა“, „ღრუბელი ნათლისა“, არის როგორც ღვთის, ასევე მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლო, ხოლო „ღრუბელი სულმცირე“ მხოლოდ ღვთისმშობელს მიემართება და მისი ეპითეტია.

კიდობანი. „ცოდვით დაცემა, გადარჩენა, ხსნა, სულიერი დამკვიდრება და კვლავ აღმოცენება, საღვთო წერილის მიხედვით, ბიბლიურ შჯულის კიდობანშია გაცხადებული და ამიტომაც ქრისტიანული სიმბოლიკით, ის თავად ტაძარია – უფლის სახლი და იმავდროულად, ყრმა იესოს მომლოდინე ღვთისმშობელიც“ (აბზიანიძე... 2006: 112). სასულიერო პოეზიაში, ისევე როგორც ზოგადად სასულიერო მწერლობაში, კიდობანი მარიამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთ იპოდიგმადაა მიჩნეული: „განსცხრებოდე აწ სულითა ძლიერთა და გალობდ დავით ღვთისმგალობლო და შეამკობდ დღეს ქნართა. რამეთუ მზესა აღდგა კარავი თვისი თავადმან და პირველ საუკუნეთა მფლობელი იწოდების დღეს ძედ შენდა კიდობნისა მისგან სიწმიდისა, რომელ არს ქალწული...“

(მოდრეკილი 1978: 48); „ტაძრისაგან სამეუფოთსა ღვთისა სადგურისა და კიდობნისა მისგან სიწმიდისა რომლისა სიკეთედ სთნდა მეუფესა: პირველ გამოსახულისა ღვთის მგალობელთაგან: დღეს გამოვიდა ღმერთი განკაცებული: უმთავრესი ყოველთა მთავრობათაჲ: საშოდსაგან უსძლოდსა ქალწულისა“ (მოდრეკილი 1978: 85) – მიმართავს ჰიმნოგრაფი ქალწულ მარიამს.

ცნობილია, რომ ძველი აღთქმის ეპოქა სამ კიდობანს იცნობდა: პირველი იყო ნოეს მიერ აგებული, რომელიც გადაურჩა მსოფლიო წარღვნას და მასთან ერთად გადარჩა ამ კიდობანს შეფარებული ყველა სულდგმული; მეორე – მოსეს ლერწმის კიდობანი, რომელშიც დედამ ჩვილი მოსე ჩააწვინა და ნილოსის წყალს მისცა, საიდანაც იგი ფარაონის ასულმა ამოიყვანა. ეს ეტაპი ეპოქალური ცვლის მაჩვენებლად იქცა ებრაელი ერის ისტორიაში; მესამე კი შჯულის კიდობანი, რომელშიც ებრაელები ინახავდნენ ორი ქვის ფიცარს – ათი მცნებით. აქვე ინახებოდა მანანათი სავსე ტაკუკი და აჰრონის კვერთხი. „კიდობანს აქვს მისტიური ფუნქცია, რომლის მიხედვით მოსე წინასწარმეტყველს, თავად ლერწმის კიდობნით გადარჩენილს, სჯულის კიდობნის სარქველზე ქერუბიმებს შორის ღრუბლის სახით ჩამოწოლილი უფლის დიდება ევლინება და რჩეულ ერს უფლის ნებას გამოუცხადებს“ (სულავა 2009: 92). ბიბლიის კომენტატორთა განმარტებით, ეს კიდობნები წარმოადგენდა ყოვლადწმიდა ქალწულის სახეს. ნოეს კიდობანი გაკეთებული იყო ულპობელი ხისაგან: „იქმენ უკუე თავისა შენისა კიდობანი ძელთაგან ოთხკედელთა ბუდეზად ჰქმნა კიდობანი და მოჰკირო იგი შინათ და გარეთ კირითა (გამოს. 6,14), რაც მიანიშნებდა იმაზე, რომ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი მაცხოვრის შობის შემდეგაც დარჩა ქალწულად. „როგორც კიდობანმა გადაარჩინა ნოე და მისი შვილები, ასევე ღვთისმშობლის მიერ სამუდამო დაღუპვისაგან გადარჩება ყველა მსმენელი ღვთის ხმისა. როგორც კიდობნიდან გადარჩენილი ნოესაგან გამრავლდა წარღვნის შემდგომი ქვეყანა, ქრისტესაგან, ყოვლადწმიდა ქალწულისაგან დაბადებულისა, იღებენ სათავეს შვილები ახალი აღთქმისა“ (ღვთისმშობლის... 2002: 22).

ჰიმნოგრაფიაში ხშირად გვხვდება მარიამ ღვთისმშობლის სახელდება „სჯულის კიდობნად“: „კიდობნად სჯულისად გიცნობთ: რამეთუ სიტყუანი საღმრთონი გქონან შენ: ვითარცა ფიცარნი ქვისანი, სავსენი სიბრძნითა სულიერითა“ (მოდრეკილი 1978: 120); „სასოსა სარწმუნოებისასა კიდობანსა სჯულისასა, საუნჯესა სიხარულისა და უკუდავებისასა“ (Q 756; 103v:104r). კიდობანს სხვადასხვა ეპითეტით ამკობენ ჰიმნოგრაფები. „თვენში“ ხშირია

გამოთქმები: „კიდობანი ღვთისა“, „კიდობანი სულიერი“: „დღეს კიდობანი ღვთისა და სამოთხე საშუებელისა კაცთა ზეცისა იერუსალემსა აღვალს სუფევად ძისა მისის“... (H 2337; RT I: 207r).

კიდობნის სიმბოლო მრავალგზისაა გამოყენებული საგალობლებში, როგორც ბიზანტიელ, ასევე ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებაში. ხოლო კიდობნის ბიბლიური სახეებით სახელდება ქალწულისადმი მიმართვისას, შედარებით ნაკლებად ვხვდებით. გავრცელებულ ფორმად შჯულის კიდობნად სახელდება ითვლება. ნიმუშისათვის მოვიტანთ საგალობელს „ნეემირებული ძლისპირნიდან“, სადაც ქალწული მარიამი ძველი და ახალი შჯულის კიდობნადაა წოდებული. „ძუელისა და ახლისა სჯულისა კიდობანო და შემწყნარებელი საღმრთოთა წერილთაო, ვედრებად ჩუენთვს ნუ დააცადებ ქრისტეს მიმართ“ (ნეემირებული... 1982: 561). შედარების განმარტება ძნელი არ უნდა იყოს – ძველი შჯულის კიდობანში იგულისხმება ის კიდობანი, რომელშიც ინახებოდა ქრისტეს ათი მცნება, ხოლო ახალი შჯულის კიდობანი ღვთისმშობელი არის იმიტომ, რომ იგი მშობელია ახალი შჯულის შემოქმედისა და, ამავე დროს, შემნახველი ძველი შჯულისა. საქებარ სიტყვებს საგალობელში სავედრებელი სიტყვები მოსდევს, რომელშიც ჰიმნოგრაფი საკუთარ სათქმელს ათავსებს. ახალი შჯულის კიდობნად ქალწული მოხსენიებულია XVIII საუკუნის „გულანში“: „დღეს იშვა ახლისა შჯულისა კიდობანი და უნათლესულესი ნათლით შემოსილი, რომლითა ქრისტემან ბნელსა შინა მსხდომარენი განანათლენ ნათლითა ღვთაებისათა“ (A 111; 12r).

ჰიმნოგრაფთა მხატვრული გემოვნება განუმეორებელ პოეტურ სახეებს ქმნის. სადღესასწაულოს 21 ნოემბრის (ახ.სტ. 4 დეკემბრის) საგალობელში, რომელიც მარიამ ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანების დღესასწაულზე იგალობება, ყოვლადწმიდა დედოფალი „კიდობნად მადლისად“ იწოდება: „ჩხული წმიდა ჳორცითა და სრული უბიწო სულითა, კიდობანი მადლისა, სახლსა შინა ღვთისასა შევალს და აღიზარდების ღვთის მადლითა, სადგურად სულისა წმიდისა“ (S 1464; 220v).

ქალწულისაგან მაცხოვრის შობა საღვთო საიდუმლოა. ამ საიდუმლოს შეახსენებს ქალწული იოსებს, რომელზეც, სახარების თანახმად, დაიწინდა იგი. ჰიმნოგრაფის სიტყვით ღვთისმშობელი მოაზრებულია „საღმრთო განსუენების კიდობნად“, რომელშიც ინება დამკვიდრება ანუ განსუენება ქრისტემ: „განაკრძალებდა უბიწოდ ქალწული იოსეფს და ეტყოდა მას: რადსა მწუხარე

ხარ ღირსო. საიდუმლოთა თვს ჩემ ზედა აღსრულებულთა. ისწავე ესე, ძეო დავითისო მე ვარ საღმრთოთა განსუენებისა კიდობანი წმიდა და საუნჯედ დაფარულთა მათ საიდუმლოთად“ (ინგოროყვა 1913: 78).

ამრიგად, კიდობანი, რომლის სამივე სახე თეოლოგთა მიერ ღვთისმშობლის წინასახედაა მიჩნეული, საგალობლებში შემდეგნაირადაა აქცენტირებული: 1) კიდობანი სამკვიდრებელია ღვთისა: „კიდობანი ღვთისა“, „კიდობანი სიწმიდისა“, „კიდობანი სულიერი“, „კიდობანი მადლისა“, „საღმრთო განსუენების კიდობანი“; 2) კიდობანი შემნახველია შჯულისა: „საღმრთო შჯულის კიდობანი“, „ახალი შჯულის კიდობანი“, „ძველი და ახალი შჯულის კიდობანი“.

მართალია, საგალობლებში ღვთისმშობელთან მიმართებაში არ არის ნახსენები ნოესა და მოსეს კიდობნები, თუმცა ეს ხელს არ უშლის ჰიმნოგრაფებს სიმბოლოში დაფარული საღმრთო საიდუმლოება ღირსეულად შეამკონ.

ძველი და ახალი შჯულის სახისმეტყველებითი ასპექტები კარგად არის ახსნილი კლარჯულ მრავალთავში მოთავსებულ იერემია წინასწარმეტყველის საკითხავში – „...სახსჳ კიდობნისაჲ ძველისა და ახალი შჯულისაჲ“, სადაც მოთხრობილია: წინასწარმეტყველმა იერემიამ იერუსალიმის ტაძრის მოოხრებამდე სჯულის კიდობანი გადამალა კლდეში. უფალმა ბრძანა ახალი შჯულის დადება სიონზე, რათა ძველი შჯული დატოვონ ადამიანებმა და მიიღონ ახალი. წინასწარმეტყველი ამბობს, რომ სოფლის აღსასრულის ჟამს კიდობანი აღდება პირველად და დაიდგება სინას მთაზე, რათა აღსრულდეს დავით წინასწარმეტყველის სიტყვები: „აღდეგ, უფალო, განსასუენებელად შენდა. შენდა კიდობანი სიწმიდისა შენისაჲ“, რომელ არს წმიდაჲ ქალწული მარიამ, რომელი მიიცვალეების ამიერ სოფლით წინაშე ღმრთისა, რომელსა დღეს წმიდანი მოციქულნი სიონს შინა შემურვისა გალობასა უღაღადებენ“ (კლარჯული... 1991: 409). ძველი შჯულის დასასრული და ახალი შჯულის დადება კი უშუალოდაა დაკავშირებული ღვთისმშობელთან, როგორც ახალი შჯულის ანუ ქრისტეს, მესიის მშობელთან. ამ წინასწარმეტყველებაში დაფარულია შემდეგი აზრი: ბოროტება, უსამართლობა საბოლოოდ დამარცხდება ღვთის მეორედ მოსვლის შემდეგ და დამყარდება ღვთის სამეფო, სამართლიანი სახელმწიფო. ამდენად, კიდობნის სიმბოლიკაში ესქატოლოგიის მოტივიცაა გაცხადებული.

სასულიერო პოეზიაში გამოყენებული კიდობანი ღვთისმშობელთან კავშირის გამო იწვევს ჰიმნოგრაფთა განსაკუთრებულ ინტერესს. ამავე დროს

მასში ფუნქციონალურ ასპექტებთან ერთად, წინარე მითოლოგიური პლასტიკ იკვეთება, რადგანაც ბიბლიური წარდგინის არქეტიპი გვხვდება მესოპოტამიურ ეპოსში გილგამეშის შესახებ, მსგავსი სიუჟეტებია ინდურ და ჩინურ გადმოცემებშიც. მთელი ამ მითოლოგიური მასალის შეჯერება კიდობნის სიმბოლიკას ამდიდრებს ხსნის სიხარულითაც, რომელიც მაცხოვართან ერთად მარიამ ღვთისმშობელსაც უკავშირდება, ამიტომაც არის ბიბლიური კიდობანი მისი ერთ-ერთი წინასახე.

აჰრონის კვერთხი. კაცობრიობის მომავალს უკავშირდება, მის განახლებასა და აღორძინებას მოასწავებს აჰრონის კვერთხი, რომელიც ღვთის ნებით, აღთქმის კიდობანში იქნა ჩადებული მომავალი თაობებისათვის სამახსოვროდ. აჰრონის კვერთხი გამოხატავდა ღვთისმშობელს, ხოლო მისგან გამოღებული ყვავილი ქრისტეს ალეგორიულ სახეს მოასწავებდა: „კვერთხი აჰრონისი რაღ განედლდა, მოგასწავებდა შენ უხრწნელსა მას ნერგსა საღმრთოსა, რომელი აღმოსცენდი იესესგან, უბიწო და გამოიღე შენ ყუავილად ღმერთი ხორცშესხმული“ (ძლისპირნი... 1971: 100) – ამგვარ განმარტებას გვთავაზობს ჰიმნოგრაფი. ღვთისმეტყველებაში ახსნილია აჰრონის კვერთხის მნიშვნელობა. წმიდა ანდრია კრიტელი კვერთხის სიმბოლოზე საუბრისას ხაზს უსვამს მის შვილიერებას, რადგანაც ყოველადწმიდა ქალწული ქალწულთა შორის ერთადერთია, რომელიც შვილიერ იქმნა: „გიხაროდენ, კუერთხო, ღმრთივ დარგულო ნერგო, მხოლოო ყოველთა ქალწულთა შორის შვილიერო, რომელმან თვნიერ თესლისა აღმოაცენე ძე ყოველთა ღმერთი და მღვდელთმთავარი“ (კრიტელი 1986: 109).

გავიხსენოთ აჰრონის კვერთხის ისტორია ძველი აღთქმიდან, რომელიც მოთხრობილია რიცხუთა წიგნის მე-17 თავში. როცა უდაბნოში მოგზაურობის დროს ისრაელიანებს შორის ატყდა დავა მღვდლობაზე, ღვთის ბრძანებით, მოსემ გამოუცხადა ხალხს, თითოეულ ტომს მოეტანა თითო კვერთხი (ჯოხი) თავიანთი სახელების ზედწარწერით. ჯოხები დააწყვეს მოძრავ ტაძარში. ვისი ჯოხიც განედლდებოდა, ის იქნებოდა ღვთისგან რჩეული. მეორე დღით: „შევიდეს მოსე და აჰრონ კარვად საწამებელისა. და, აჰა, ესერა, კუერთხი იგი აჰრონისი განედლებულ იყო სახლსა ზედა ლევისსა, და მოედო ფურცელი, და გამოედო ყუავილი და გამოსცა ნიგოზი“ (რიცხვ. 17,8).

საღვთისმეტყველო სწავლებით, „აჰრონის აყვავებული კვერთხი წარმოადგენდა პირველ სახეს: ა) იესო ქრისტეს უთესლოდ, უქორწინებელი

მარიამ ღვთისმშობლისაგან ხორციელად დაბადებისა; ბ) ქრისტეს სხეულებრივი უხრწნელებისა; გ) ქრისტეს ეკლესიის აღმდგენელი და გამაძლიერებელი მადლისა“ (ლოპუხინი 2000: 387). ასე რომ, აპრონის კვერთხის განედლება სიმბოლურად კაცობრიობის განახლებაზე მიანიშნებს, რაც ქრისტეს მეოხებით გახდა შესაძლებელი.

საგალობელში კვერთხთან ერთად ხშირადაა აქცენტირებული ქალწულის იესეს ძირთაგან წარმომავლობა: „შენ გნატრის წმიდაო დედოფალო ყოველი დაბადებული, რომელი ძირთაგან იესუსთა კუჭრთხად ნაყოფიერად აღმოსცენდი ბერწისათ და საშოთთ გამოიღე ყუავილი დაუჭნობელი“ (S 1464; 32v). მარიამის იესეს ძირისაგან წარმოშობას ასევე, ბიბლიური საფუძველი ეძებნება: „და გამოვიდეს კვერთხი ძირისაგან იესესსა და ყუავილი ძირისაგან აღმოსცენდეს და განისვენოს მის ზედა სულმან ღმრთისამან, სულმან სიბრძნისა და გულისხმის-ყოფისა, სულმან განზრახვისა ძლიერებისა, სულმან მეცნიერებისა და ღმრთისმსახურებისა“ (ესაია 11,1-2). საგალობელში მარიამი, როგორც ბერწთაგან შობილი, ასევე მოხუცებულთა კვერთხია: „გიხაროდენ, კუერთხო მოხუცებულთაო და მსწავლელო სიწმიდისაო ჭაბუკთაო, კეთილად მცუელო ჩუენო“ – ნათქვამია სადღესასწაულოში (A 591; 6v). ბერწი მშობლებისაგან აღმოცენებული ქალწულის სახე არაერთხელ არის წარმოჩენილი ჰიმნოგრაფიაში. ჰიმნოგრაფი ერთგვარ აქცენტს აკეთებს უნაყოფო მშობლებზე, რომელთაგან ნაშობმა ნაყოფიერჰყო მთელი ქვეყანა, განწმიდა იგი ხრწნილებისაგან, ღმერთამდე მისასვლელი გზა გაუხსნა ადამიანებს და უკვდავებას აზიარა.

ჰიმნოგრაფთა ტრადიციას XVIII საუკუნეში ანტონ ბაგრატიონი აგრძელებს, რომელიც თავისი წყობილსიტყვაობის II ნაწილში „თვს უფროდსად წმიდისა ღმრთის-მშობელისაში“ ქალწულ მარიამის ერთ-ერთ სიმბოლოდ კვერთხს მოიხსენიებს: „აღყუავილება კუერთხისა აპრონისი...“ (ბაგრატიონი 1980: 152).

აღსანიშნავია, რომ ბიბლიური სამყარო ამავე დროს იცნობს მოსეს კვერთხსაც, რომლითაც წინასწარმეტყველმა უდაბნოში მეოფ ებრაელებს კლდიდან წყალი აღმოუცენა. ღვთისმეტყველებაში მოსეს კვერთხის სახეში მარიამ ღვთისმშობელს მოიაზრებენ, კლდიდან გამოსული წყალი კი მაცხოვრის წინასახედაა მიჩნეული. მოსეს კვერთხი ასევე ჯვრის ერთ-ერთ იპოდიგმადაც ითვლება. კვერთხის სიმბოლოს მრავალფუნქციურობა ადექვატურად აისახა სასულიერო პოეზიაშიც: 1) აპრონის კვერთხი წინასახეა მაცხოვრისა: „კუერთხი

იესეს ძირისაგან აღმოგვიცნენდი შენ ქრისტე“ (ძლისპირნი... 1971: 40); 2) მოსეს კვერთხი ჯვრის იპოდიგმაა: „სასწაულთა მოქმედი კვერთხი მოსესი სახე იყო ძელისა მის ჯუარისა ცხოველისა, რომელმან შეაძრწუნა ეშმაკი და ჯოჯოხეთი“ (მინჩხი 1987: 149); 3) კვერთხი მარიამ ღვთისმშობლის წინასახეა: „დავითის ძირთაგან აღმოსცნენდი კვერთხი სუფევისად, ქალწულო“ (ნევემირებული... 1982: 327).

ხშირად ჰიმნოგრაფები მარიამ ღვთისმშობელს მხოლოდ კვერთხად მოიხსენიებენ, რასაც ასევე ქალწულის დავითის ტომისაგან წარმომავლობის გახსენებაც მოჰყვება. ეს გვაფიქრებინებს, რომ კვერთხის სახეში აქაც აპრონის განედლებული კვერთხი უნდა ვიგულისხმოდ, რომლისაგან გამოდებულმა ყვავილმა სურნელ-ყო მთელი სამყარო.

კვერთხის სახისმეტყველება კაცობრიობის განახლების იდეითაა ნასაზრდოები. ბიბლიური წიგნებიდან აღმოშობილი ეს იდეა ცხოველმყოფელ ხასიათს იძენს ჰიმნოგრაფიაში, სადაც თეოლოგიურ ჭეშმარიტებასთან შეხავებული მხატვრული სიტყვით არაერთხელ არის წარმოჩენილი პირველ ადამიანთა შეცოდების სიმძიმე. სამოთხის დაკარგვით წუთისოფელში შემოსულ ცოდვას გენეტიურად ატარებს კაცთა მოღვმა, რადგან ღვთის ურჩობით უხრწნელების სამოსელი შემოეძარცვა არა მხოლოდ ადამსა და ევას, არამედ მთელ მათ შთამომავლობას. ყოვლადმოწყალე ღმერთმა სიბნელეში მყოფ კაცობრიობას მხსნელის მოვლინება ჯერ კიდევ სამოთხეშივე ამცნო: „და მტერობა დავედა შორის შენსა და შორის დედაკაცისა, და შორის თესლისა შენისა და შორის თესლისა მისისა. იგი შენსა უმზირდეს თავსა და შენ უმზირდე მისსა ბრჭალსა“ (შეს. 3, 158). საუკუნეების შემდეგ კი ქალწულისაგან შობილმა ღვთის ძემ, თავად უცოდველმა, ივნო ცოდვილთათვის, რათა „შეიცვალოს კაცებად იგი ქუეყანით განხრწნილი დაუსაბამოსა მას უხრწნელებასა“ (ნოსელი 1964: 196). ამდენად, განახლებული კაცობრიობის პირველსახე მაცხოვარია, რის გამოც იგი ჰიმნოგრაფიაში „ახალ ადამად“, „ადამ მეორედ“ იქნა აღქმული, მისი მშობელი ქალწული კი – „ახალ“ ანუ „მეორე ევად“: „... ღმრთისა დედაო, ღირსად სანატრელო წმიდა დედოფალო, ნაშობო ადამ პირველისაო, და დედაო ადამ მეორისაო...“ (ნევემირებული... 1982: 835). ცოდვისაგან განთავისუფლება ანუ ძველი კაცის ქრისტესთან ერთად ჯვარცმა წმიდა წერილისეული იდეაა: „ესე უწყით რამეთუ ძუელი იგი კაცი ჩუენი მის თანა ჯუარს ეცუა, რადთა განქარდეს ჳორცი იგი ცოდვილისად“ (რომ.

ნ.6). ძველი კაცის ახლით შემოსვას კი ჰიმნოგრაფები მარიამ ღვთისმშობელს უმადლიან: „ბუნებაჲ კაცთაჲ პირველ ცოდვისაგან განხრწნილი განახლდა შენ მიერ, ღმრთისმშობელო, რამეთუ შენ მხოლომან უშევ კაცთა მაცხოვარი ყოველთაჲ“... (ნევირებული... 1982: 659).

ცოდვით დაცემული ადამიანის პირველსაწყისთან დაბრუნება ქრისტიანული რელიგიის უმთავრესი მიზანია. სწორედ ამისთვის შეისხა ხორცი მაცხოვარმა და აქედანვე იღებს სათავეს კაცობრიობის განახლების იდეა. საგალობელთა შემქმნელები, რომელთა მსოფლმხედველობას ბიბლიური აზროვნება ასაზრდოებს, ყველაზე აქტუალურად ადამიანის არსებობისა და მისი სრულყოფილების საკითხს მიიჩნევენ, რაც, ბუნებრივია, განსაკუთრებულ ღირებულებას ჰმატებს საგალობელთა თემატიკას, ამდიდრებს მას ზოგადსაკაცობრიო იდეებითა და, ამავე დროს, წარმოაჩენს საგალობელთა შემქმნელების მიზანსაც, რომლის არსიც ადამიანთა სასუფეველში დამკვიდრებაა.

ოქროს სასანთლე. როგორც ვხედავთ, ძველი აღთქმისეული წმიდა ნივთები ღვთისმშობლის წინასახედ იყო მოაზრებული. მათ რიცხვს მიეკუთვნება ოქროს სასანთლე, შვიდი სანთლით, რომელიც კარვის წმიდათა წმიდაში იდგა, ენთო ჩაუქრობლად და ივსებოდა წმიდა, სუფთა ზეთით. გამოსვლათა წიგნი მოგვითხრობს: „ჰქმნე სასანთლე ოქროსაგან წმიდისა, წახნაგებულად ჰქმნე სასანთლე“ (გამოსვლ. 25,31); „და ჰქმნე სასანთლენი მისნი შუდნი და ზედა დაჰსხნე სანთელნი მისნი და ნათობდენ ერთისაგან პირისა“ (გამოსვლ. 25,37).

იუდეურ შვიდსანთელაზე წმინდა კლიმენტი ალექსანდრიელი ამბობს, რომ „მას დაფარული მნიშვნელობა ჰქონდა. სასანთლე ყველას უგზავნის სინათლეს, ვისაც მისი სწამს და სჯერა“ (უვაროვი 2001: 229). ყოვლადწმიდა ქალწული ოქროს შვიდსანთელაა, შემკობილი ყველა ნიჭით სულიწმიდისა: „გიხაროდენ სასანთლეო, რომელი ეგე ოქროთა ქალწულებისათა ზესთა ბრწყინვალე ხარ და სანთლად მოგიგიეს მადლი სულისა წმიდისაჲ, ხოლო ზეთად განმაპოხებულად ღამპრისა შენგან მიღებულნი იგი კორცნი წმიდანი, რომლისა მიერ დაუვალი იგი ნათელი ქრისტე ბნელსა და აჩრდილთა სიკუდილისათა მსხდომარეთა აღუნთებს ღამპართა ცხორებისა საუკუნოსათა“ (დამასკელი 1986: 114). თეოლოგიური შეხედულებით, ამ სასანთლის სინათლე მოიაზრება, როგორც მადლი სულისა, ზეთი კი წმიდა სხეულია, ნასესხები სუფთა ნაყოფისაგან. ამ სიწმიდისგან წარმოიშვება ქრისტე. „სასანთლე არის

შემნახველი ნათლისა, ვინაიდან მასში სანთელი ანათებს. ე.ი. მარიამი ის ჭურჭელია, რომელშიც ჩადგა მარადიული სინათლე ქრისტეს სახით. იგი ქრისტეს დედობით შეიქნა ბნელის მანათობელი“ (მოსია 1996: 107). „გიხაროდენ სასანთლეო და ტაკუკო ოქროსა წმიდისაო, რომელმან იტვრთე ქრისტე, ცხოვრების მომცემელი“ (ძლისპირნი... 1971: 35); „გიხაროდენ სასანთლესა ბრწყინვალესა, თვით მნათობსა ნათლისასა“ (Q 756; 104r–104v).

სანთელი. საგულისხმოა, რომ ჰიმნოგრაფები ქალწულ მარიამს არა მხოლოდ სასანთლედ, სანთლადაც მიიჩნევენ. უძველეს ქართულ იადგარში ღვთის დედისათვის სანთელი ჭეშმარიტი უწოდებიათ: „ტადარი ხარ მაცხოვრისაჲ და სანთელი ჭეშმარიტი ქალწულო მარიამ“, – ნათქვამია აღდგომის დასადებელში (უძველესი... 1980: 382). მარიამ ღვთისმშობლის მარადიული ბუნების გამომხატველ მხატვრულ სახეთა შორის ყურადღებას იქცევს სანთლის სიმბოლოსთან დაკავშირებული ეპითეტი „დაუშრეტელი“: „სანთელო დაუშრეტელო, ყოლად წმიდაო ქალწულო, შენ მუცლად-იღე ყოველთა შემოქმედი და შენგან იშვა მკვსნელი და მაცხოვარი სოფლისაჲ. კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის და კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისაჲ“ (უძველესი... 1980: 398-399). მარადიულობა, ზედროულობა მუდმივი განდიდების საგანია კაცობრიობის არსებობის ისტორიაში, რომლის სათავესთან დგას უფალი და მისი ამქვეყნად მომავლინებელი ქალწული. ჰიმნოგრაფთა ბაგეც დაუდუმებლად განადიდებს მათ. ღვთის დედის მარადიული ბუნება „დაუესებელი სანთლითაც“ არის გამომხატული ჰიმნოგრაფიულ-ლიტერატურულ ძეგლებში: „რომელი ნათლისა უბრწყინვალეს ხარ დაუესებელი სანთელი“ (H 2337; 201v).

სანთელი იმ სახელთა რიცხვს მიეკუთვნება, რომლებიც ქრიტესაც მიემართება და ღვთისმშობელსაც. ჰიმნოგრაფმა მაცხოვარი მთელი ქვეყნიერების მანათობელ „ზეციურ სანთლად“ წარმოაჩინა: „სანთელი იგი ზეცისაჲ დაბადებულთა განმანათლებელი საბაზმაკესა მას ზედა წმიდასა მოუკლებელად მეზნებარე ცეცხლი საღმრთოდ ნებთა ზედა უბიწოესათა გამოჩნდა და არაჲ შემწველ ექმნა...“ (მინჩხი 1987: 219).

სანთლის მნიშვნელობა კარგად არის ახსნილი თეოლოგიაში, სადაც იგი უფლის სათნო მოღვაწეობადაა მიჩნეული: „რომელმან აღანთოს სანთელი თვისი, ნუ დაშრეტნ მას“ (შატბერდის... 1979: 307). ამიტომაც სასულიერო პოეზიაში სანთლად არის დასახული წმიდანთა ღვაწლიც. როდესაც საღვთო სახელები „წმიდანებს მიესადაგებიან, მაშინ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ასპექტს ერთვის

მხატვრული ელემენტი, რადგან საღვთო სახელები მხატვრულ ლიტერატურაში ადამიანის ეპითეტად, ატრიბუტად გამოიყენება, რითაც კონკრეტული პიროვნების ღვთაებრიობა ან განდმრთობილობა წამოიწევს წინ“ (სულავა 2003: 12). ღვთის მცნებების ერთგულება, ლოცვა, მარხვა ჭეშმარიტი ქრისტიანული ცხოვრების საწინდარია, რაც აღქმულია სინათლედ. ამიტომაც ასეთ ადამიანთა ღვაწლი სანთელთან არის შედარებული, რადგანაც იგი ასხივოსნებს მთელი საზოგადოების ცხოვრებას, და, ამდენად, ყველასათვის სახილველი და საცნაური ხდება. ამგვარად არის აღქმული წმიდა ბასილი დიდის ღვაწლი: „თავსა და დასაბამსა ღმრთის მეტყუელებისასა, საცნაურსა მას სანთელსა, ყოვლად მოუკლებელად მნათობსა ქრისტეს ეკლესიათასა...“ (ინგოროყვა 1913: 201). ჰიმნოგრაფს სანთლად დაუსახავს წმიდა ეფთუზე მთაწმინდელიც, საღვთო წიგნთა მთარგმნელი, ქართველთა სულიერი საუნჯის გამამდიდრებელი: „სამებისა ნათლითა ჰნათობდი, ღირსო, ყოველსა სოფელსა ჰბრწყინევი. რად სანთელი მაღალსა მას ზედა სასანთლესა“ (მინჩხი 1987: 314).

ძველი აღთქმისეული სანთელი, როგორც მარიამ ღვთისმშობლის წინასახე, ახალ აღთქმაში ზოგადად სიწმიდის სიმბოლოდაა მიჩნეული. მაცხოვარი განუმარტავს თავის მოწაფეებს: ისინი თავიანთი კეთილი საქმეებით ისე უნდა ანათებდნენ ადამიანთა წინაშე, როგორც სანთელი: „არცა აღანთიან სანთელი და დაღვიან ქუეშე ჳვმირსა, არამედ სასანთლესა ზედა, და ჰნათობნ იგი ყოველთა, რომელნი იყენიან სახლსა შინა“ (მთ. 5,15).

სანთელი ქალწულებრივი სიწმიდის გამოხატულებაა ათი ქალწულის იგავში (მთ. 25,1-12), რომლის თანახმადაც გონიერი ქალწულები სიძის მისაგებებლად ანთებული ღამპრებით გავლენ, ხოლო უგუნურები ზეთის უქონლობის გამო ვერ გამართავენ ღამპრებს. წმიდა იოანე ოქროპირის განმარტებით „სანთლად აქა იტყვს სათნოებასა მას ქალწულებისასა და სიწმიდესა მას უბიწოებისასა“ (ოქროპირი 1998: 338).

ამრიგად, მარიამის ქალწულების სიმბოლო სანთელი ქალწულებისა და სიწმიდის გამომხატველი ფუნქციით აგრძელებს არსებობს ახალ აღთქმაში, რომლის თანახმადაც ქალწულების შემნახველი ყოველი ადამიანი სანთლის დარად იწვის და ანათებს, ამიტომაც სანთლად იწოდებიან წმიდანები.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ: სანთელი სასულიერო პოეზიაში შემდეგი ფუნქციების მატარებლად წარმოგვიდგება: 1)

სანთელი უფლის სიმბოლოა; 2) სანთელი ყოვლადწმიდა ქალწულია; 3) სანთელი წმიდანთა ღვაწლია.

ოქროს სასაკმევლე. ყოვლადწმიდა ქალწული ოქროს სასაკმევლეცაა. ამ წმიდა ჭურჭელს ებრაელები იყენებდნენ საკმევლის საკმევად. სასაკმევლის კვამლი ნიშნავდა ღოცვების ამადლებას ღმერთთან. ამ შეხედულებით ყოვლადწმიდა ქალწული არის „კეთილსურნელოვანი სასაკმევლე“, რადგანაც იგი ყველაზე გულმოდგინე, საიმედო მღოცველი და ქომაგია ჩვენთვის ღვთის წინაშე (ღვთისმშობლის... 2002: 23). წმიდა იოანე დამასკელი მარიამ ღვთისმშობელს „ყოვლისა სოფლისა სასაკმევლედ“ მოიხსენიებს: „გიხაროდენ, სასაკუმევლეო ყოვლისა სოფლისაო, საღვინებელად ღმრთისა მიმართ წარმართებულო, აღსაგსეო სულნელებითა სულისა წმიდისაჲთა, რომლისათჳს საკრველებით ითქუა სადამე, ვითარმედ: „ვინ არს ესე აღმომავალი უდაბნოდთ, აღმადლებული, ვითარცა კუამლი საკუმევლეთაჲ“ (დამასკელი 1986: 112). ისევე როგორც სასანთლე, სასაკმევლედ ოქროსგან იყო დამზადებული, ამიტომაც ჰიმნოგრაფიაში ხშირია ქალწულ მარიამის მიმართ ამგვარი მიმართვა: „მარიამ, შენ ხარ სასაკუმევლჳ იგი ოქროდსაჲ, რომელმან ერთი განუყოფელი სამებისაჲ მუცლად-იღე და მან სურნელ-ყო ყოველი სოფელი“ (ძლისპირნი... 1971: 90); „გიხაროდენ, ოქროდსა სასაკმევლეო, რომლისაგან ვიყნოსეთ ჩუენ ანგელოზთა სურნელებაჲ სულთა ჩვენთა განმასურნებელი“ (მინჩხი 1987: 169).

ტაკუკი. აღთქმის კიდობანში, რომელიც ყოვლადწმიდა ქალწულს მოასწავებდა, ინახებოდა წმიდა ჭურჭელი ოქროსი, ტაკუკად წოდებული, რომელშიც მოთავსებული იყო მანანა. „რადგან ერთხელ ღოგოსმა ანუ ქრისტემ წმიდა მარიამის წიაღში ხორცი შეისხა და კაცებრივი სახით მოევლინა დედამიწას, ბუნებრივია, რომ ღოგოსის ადრინდელი გამოვლენები, კერძოდ, მანანა და მისი სამკვიდრებელი ოქროს ტაკუკი, საღმრთო წერილის შემწყნარებელი შჯულის კიდობანი, კვერთხი არიან ღვთისმშობლის საიდუმლოს (ქრისტეს შობის) წინასწარ მომასწავებელნი“ (ბაქრაძე 1990: 92).

გამოსვლათა წიგნი მოგვითხრობს: „და რქუა მოსე აჰრონის მიმართ: მოიღე ტაკუკი ოქროდსა ერთი და შთაასხ მას შინა ღომორი სავსე მანანაჲთა და დასდგა იგი წინაშე უფლისა ღმრთისა დასამარხველად ნათესავთათჳს თქუწნთა!“ (გამოსვ. 16,33). ღვთისმეტყველებაში მანანა იესო ქრისტეს მოასწავებდა, რომელმაც თავის თავზე თქვა: „მე ვარ პური ცხორებისაჲ, რომელი მოვიდეს ჩემდა, არა შიოდის და რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, არასადა

სწყუროდის“ (იოანე 6,35). ეს იყო აგრეთვე სახე საიდუმლო ზიარებისა. ისევე როგორც ტაკუკში ინახებოდა მანანა შთამომავლობისათვის გადასაცემად, ასევე ღვთისმშობლის საშოში იქნა დატეული ქრისტე, ადამის მოდგმის გადასარჩენად. ე.ი. ტაკუკი იყო წმიდა ქალწული, შემნახველი მანანასი, ანუ მაცხოვრისა. ასეთივე სახით გადასულა ის ჰიმნოგრაფიაშიც: „ტაკუკი ხარ მარიამ, ოქროდსა უბიწოდსა...“ (ნევემირებული... 1982: 507); „გიხაროდენ, ტაკუკო, ოქროსაო, რომლისა მიერ ღმერთი კაც იქმნა და შვიდი წყევა და ახსნა და მოანიჭა სოფელსა კურთხევა“ (A 591; 10r). იოანე დამასკელი ქებას უძღვნის უფლის დამტევენელ ტაკუკს: „გიხაროდენ, ტაკუკო ოქროცხებულო, ყოველისა უშუერებისაგან სრულებით განყენებულო, ვინაჲ-ეგე მანანაჲთ დართულ იქმნა ყოველი სოფელი სიტყუთა მის ცხორებისაჲთა, რომელი შეიცხო ცეცხლითა ღმრთეებისაჲთა“ (დამასკელი 1986: 109).

ყოველი ბიბლიური მოვლენა თუ საგანი კონკრეტულის ზოგადში მოაზრების საფუძველს ქმნის. ცხადია, ეს მოვლენები რეალურად აღსრულდა, მაგრამ ისინი არ წარმოადგენს მხოლოდ იმ დროის კუთვნილებას. თითოეული მათგანის არსი ერთი ერისა და ეპოქის ჩარჩოებს სცილდება და საკაცობრიო მნიშვნელობას იძენს. ასეთივე დატვირთვა ენიჭება მათ სასულიერო პოეზიაშიც. გავიხსენოთ კიდევ რამდენიმე მათგანი.

ტაბლა. ძველი აღთქმის ეკლესიის წმიდა ნივთთაგან ყოველადწმიდა ქალწულის ერთ-ერთი წინასახე ტაბლაც იყო. გამოსვლათა წიგნი მოგვითხრობს, რომ მსგავსად კიდობნისა, ტაბლაც უღპობელი ხისგან იყო გაკეთებული: „და ჰქმნე ტაბლაჲ ძელთაგან უღპოველისა“ (გამოსვ. 25, 23) და ოქროთი შემოსილი: „და უღელნი იგი კიდობნისანი და ტაბლისანი ქმნა ძელთაგან უღპოლველთა და შემოსნა იგი ოქროთა“ (გამოსვ. 37, 28).

ტაბლაზე, ანუ ტრაპეზზე, იდებოდა უფლისათვის შესაწირავი 12 პური. საღვთისმეტყველო განმარტებით, ქრისტე პურია, ვინაიდან იგი არის ჩვენი გამომკვებავი სამუდამო სიცოცხლით. ტაბლა კი უფლის დამბადებელია, მტვირთველია „უხუებისა ღხინებისასა“, რომელმაც დიდი სიხარული და მოღხენა აღირსა ცოდვილთ“ (მოსია 1996: 107). ღვთისმშობელს ამიტომაც „საღვთო ტრაპეზსაც“ უწოდებენ.

ტაბლა მარიამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთ სიმბოლოდ ანტონ კათალიკოსსაც მოუხსენიებია: „ტაბლა პურისა საღმრთოდსა დასაგები“ (ბაგრატიონი 1980: 153).

დავშული ბჭე. მითოლოგიური წარმოდგენების თანახმად, შეცნობისა და ფლობის ერთ-ერთ უნივერსალურ სიმბოლოდ იქცა კარიბჭე, რომელსაც სახეობრივი დატვირთვა აქვს სახარებაში: „მე ვარ კარი, ჩემ მიერ თუ ვინმე შევიდეს ცხონდეს“ (იოანე 19; 7-10). აქედან გამომდინარე, მართლმადიდებლურ ტაძარში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება აღსავლის კარს, რომელიც საკურთხეველის სიმბოლიკის თანახმად, ზეციური სასუფეველის კარიბჭეს წარმოადგენს. ბიბლიური შეხედულება დახშულ ბჭეზე ეხეკიელ წინასწარმეტყველის ხილვას დაუკავშირდა: „და მომაქცია მე გზისა მიმართ ბჭისა წმიდათაჲსა გარეშისა, რომელი ჰხედავს აღმოსავალთა მიმართ, და იგი იყო დავშული და თქუა ჩემდამო უფალმან: ბჭე ესე დავშულ იყოს, არა განეღოს და არცა ერთი ვინმე განვიდეს მის მიერ, რამეთუ უფალი ღმერთი ისრაილისაჲ შევიდეს მის მიერ, და იყოს დავშულ“ (ეზეკ. 22, 1-2). ეკლესიის დიდი მამა, წმიდა იოანე ოქროპირი, ამ სიმბოლოს განმარტებას გვთავაზობს: „და ეხეკიელ დავშული ბჭე იხილა, რომელი არავინ გავლო, გარნა ღმერთმან, და დავშულივე ჰგიეს“ (სინური... 1959: 159), ე.ი. დახშული ბჭე ქალწულ მარიამს მოასწავებდა, რომელიც შობის შემდეგაც ქალწულად დარჩა, ისევე, როგორც ბჭე დარჩა დახშულად ღვთის გამოსვლის შემდეგ. ამდენად, დახშული ბჭე მარიამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთი იპოდიგმაა. საღვთო მოვლენათა განმადიდებელ ჰიმნოგრაფებს ქალწულისაგან მაცხოვრის ხორციელად შობის საიდუმლოს გადმოსაცემად არაერთხელ მიუმართავთ ამ სიმბოლოსთვისაც: „ესერა გამოვიდა სიტყუაჲ დაუსაბამოდ: კორცშესხმული ბჭისა მისგან დავშულისა ქალწულისა საშოდსაგან, რომელი იხილა პირველ ეხეკიელ წინასწარმეტყუელმან და ბჭედ იგი ჰგიეს ყოვლად განუღებელად“ (ინგოროყვა 1913: 86). დავშული ბჭისგან, ანუ მარიამისგან გამოსული მაცხოვარი არის “სრული ღმერთი და სრული ადამიანი, ჭეშმარიტი ღმერთი და ჭეშმარიტი ადამიანი – იგივე სხეულისა და გონიერი სულისაგან” (პომაზანსკი 2004: 125), ამიტომაც დახშული ბჭე ჰიმნოგრაფთა ქების ხშირი ობიექტია: „გიხაროდენ ბჭეო აღმოსავალისაო დავშულო“ (მოდრეკილი 1978: 492). თეოლოგთა შეხედულებით, დახშული ბჭე, ამავე დროს, სასუფეველში შესვლის საშუალებადაცაა აღქმული, რადგანაც სასუფეველის კარი მისგან გამოსულმა მაცხოვარმა გაუღო ადამიანებს. ჰიმნოგრაფთა ყურადღების მიღმა, ბუნებრივია, არც ეს მოვლენა დარჩენილა. “ნევმირებულ ძლისპირნში” მარიამ ღვთისმშობელი „ზესკნელს ცათა ბჭედაა“ წოდებული: „გიხაროდენ, მარიამ ღირსო ბჭეო

ზესკნელს ცათაო...“ (ნეემირებული... 1982: 831). ქალწული მარიამი “ზესკნელს ცათა ბჭე” ანუ სასუფევლის სახეა, რომელიც, ქრისტიანული გაგებით, ადამიანთა საბოლოო სამკვიდრებლად, ანუ მარადიული სიცოცხლის ადგილადაა მიჩნეული.

როგორც ვხედავთ, წმიდა წერილისეული საგნები და მოვლენები ჰიმნოგრაფთა შემოქმედების უმთავრეს წყაროს წარმოადგენს, თუმცა საგალობელში არ ხდება მათი დინამიკაში ასახვა. ჰიმნოგრაფისთვის მთავარია არსებობდეს საგანი, მოვლენა, რომლის განზოგადებასაც იგი თავად ახდენს.

ტაძარი. უფლის სამკვიდრებელი წმიდა ქალწულის ერთ-ერთ წინასახეს წარმოადგენს ტაძარიც. ძველ აღთქმაში რამდენიმე წინასწარმეტყველის მიერ აღწერილია ტაძრის მშენებლობის ამბავი: „აჰა, გამოვაგლინო ანგელოზი ჩემი და მოიხილოს გზად პირისა ჩემისა და მეყსა შინა მოვიდეს ტაძრად თვისა უფალი, რომელსა თქვენ ეძიებთ და ანგელოზნი აღთქმისაჲ, რომელი თქვენ გნებავს-ყე-აჰა, მოვალს, – იტყვის უფალი, ყოვლისა მპყრობელი“ (მალაქია 3,1); ღვთისმშობლის წინასახედ ტაძარი ნახსენებია მეფეთა მესამე წიგნშიც, სადაც მოთხრობილია სოლომონ მეფის მიერ ტაძრის მშენებლობის ეპიზოდი: „და აღიშენა ტაძარი იგი ქვითა უთლელითა და კმაჲ ჭურჭლისა და რკინისა ყოვლადვე არა ისმა შენებასა მის ტაძრისასა“ (III მეფეთა 6,7). სწორედ ამ ტაძარში ხედავს წმიდა იოანე დამასკელი ყოვლადწმიდა ქალწულის სახეს: „ჰ ქალწულო, ღმრთივ მიმადლებულო, ტაძარო ღმრთისაო წმიდაო, რომელი ეგე სულიერმან მშუდობისმთავარმან სოლომონ აღგაშენა და შენ შორის დაემკვდრა არა ოქროთა და ქვითა უსულოთა შემეკობილი, არამედ ნაცვალად ოქროდსა ბრწყინვალე სულითა“... (დამასკელი 1986: 123).

ამავე სახით ქალწულ მარიამზე წინასწარმეტყველებას ვხვდებით ანგია წინასწარმეტყველთანაც: „მით, რამეთუ დიდ იყოს დიდებაჲ სახლისა ამის უკუანადსკნელი, უფროს პირველისა, – იტყვს უფალი, ყოვლისა მპყრობელი, და ადგილსა ამას შინა მივსცე მშუდობა, – იტყვის უფალი ყოვლისა მპყრობელი (და მშვიდობაჲ სულისაჲ მოურნეობად ყოველსა მგებელსა აღდგინებად ტაძრისა მის)“ (ანგია 2,10), ხოლო „საკვირველ ტაძარზე“, როგორც ღვთისმშობლის წინასახეზე, წმიდა დავით წინასწარმეტყველი ერთ-ერთი პირველი მიუთითებს: „წმიდა არს ტაძარი შენი, საკვირველ არს სიძარტლითა“ (ფს. 64; 4-5).

ტაძართან დაკავშირებით სასულიერო პოეზიაში მაღალპოეტური სახეები მოგვეპოვება: იოანე მინჩხს ქრისტეს დედისათვის „პირმეტყველი ტაძარი“

უწოდებია: „ღვთისმშობელსა ვადიდებდეთ მშობელსა და ქალწულსა, დედასა მეუფისასა, ვენაჴსა გონიერსა, ტაძარსა პირმეტყუელსა“ (მინჩხი 1987: 160). ამ ეპითეტით ჰიმნოგრაფი სიმბოლოს ერთგვარ განზოგადებას გვთავაზობს. ეპითეტი „პირმეტყველი“ განასხვავებს ცოცხალ ტაძარს ანუ ღვთისმშობელს რეალური, ფიზიკური ტაძრისაგან. „დახშული ბჭისაგან“ გამოსული მაცხოვარი ჰიმნოგრაფს „ტაძრისაგან დაკრძალულისა“ გამოსულადაც აღუქვამს და ქალწულის ქება ასე გადმოუცია: „ტაძრისა დაკრძალულისაგან და ყოლად შეუვალისა კაცთა მიერ გამოვიდა კაცი სრული გემოვნებითა სიტყუად ღმრთისად განკაცებული და ვითარცა შესღვასა არად განელო, აგრეთვე გამოსღვასა არად აგრძნა დედობრივმან ბუნებამან, და არცა ქალწულებამან, რამეთუ ჰფარვიდა მას ზეცით ძალი მაღლისად და აწ აქუს მაღლი მეოხებად წინაშე ღმრთისა სულთა ჩუენთათუს“ (მინჩხი 1987: 182).

ტაძრის სიმბოლოსთან დაკავშირებით ჰიმნოგრაფებმა კიდევ ერთხელ გამოავლინეს მხატვრული სიტყვის ძალა. იოანე მტბევაარისათვის ღვთისმშობელი „სამეუფო ტაძარია“, რომლისაგან გამოვიდა განკაცებული ღმერთი: „ტაძრისაგან სამეუფოსა ღმრთისა სადგურისა და კიდობნისა მისგან სიწმიდისა, რომლისა სიკეთედ სონდა მეუფესა პირველ გამოსახულისა ღმრთის მგალობელთაგან, დღეს გამოვიდა ღმერთი განკაცებული უმთავრესი ყოველთა მთავრობათად საშოდსაგან უსძლოდსა ქალწულისა“ (ინგოროყვა 1913: 83).

ღვთისმშობლის მოაზრება ტაძრის სახეში განპირობებული იყო ტაძრის სიწმინდით. ძველ აღთქმაში ტაძარი ისეთ ადგილს წარმოადგენდა, სადაც ღვთის მყოფობა ყველაზე საცნაური იყო, რადგანაც აქ აღვლენილ ღოცვას დებულობდა უფალი და რჩეულ მოღვაწეებს ზემთაგონებასა და გამოცხადებას აძლევდა. უფლის სამკვიდრებელი ტაძარი ამიტომაც ქცეულა ღვთისმშობლის ერთ-ერთი წინასახედ.

საგალობლებში ტაძარი რამდენიმე სხვადასხვა ეპითეტთან არის დაკავშირებული. თითოეული მათგანი განსხვავებული ემოციური დატვირთვის მატარებელია. აქ აშკარად ჩანს „სიტყვის კონკრეტული, არსებითი და ემოციური საწყისის ამოუწურავი შესაძლებლობანი“ (გეი 1967: 67). მოვიტანთ ყველა იმ წყვილს, რომელიც ჰიმნოგრაფიულ-ლიტურგიკულ ძეგლებში შეგვხვდრია: „ტაძარი ღვთისა“, „ტაძარი შემოქმედისა ღმრთისა“, „ტაძარი დაურღვეველი“, „სულიერი ტაძარი“, „სამეუფო ტაძარი“, „ტაძარი მაცხოვრისა“, „პირმეტყველი ტაძარი“, „დაკრძალული ტაძარი“. დასახელებულთაგან უფლის სამკვიდრებელზე

მიანიშნებს: 1) „ტადარი ღვთისა“, „ტადარი შემოქმედისა ღმრთისა“, „სულიერი ტადარი“, „სამეუფო ტადარი“, „ტადარი მაცხოვრისა“; 2) „ტადარი დაურღვეველი“ ქალწულის მარადიულ ხატებას განასახიერებს; 3) „დაკრძალული ტადარი“ კი ღვთისმშობლის უბიწოებაზე მიმანიშნებელია. ტადრის კიდევ ერთ სახეს ვხვდებით „უძველეს იადგარში“: „გიხაროდენ, ყოლად წმიდაო ქალწულო, აღშენებულო ტადარო...“ (უძველესი... 1980: 510). ამ ეპითეტში, უფლისაგან საგანგებოდ გამორჩეული, სულიწმიდისაგან განწმენდილი, ანუ მისგან ღვთის სამკვიდრებლად აღშენებული ღვთისმშობლის წმიდა სხეული უნდა ვიგულისხმოთ. ცნობილია, რომ ღვთისმეტყველებაში ქალწულ მარიამის როგორც სული, ასევე სხეული, ღვთის ტადრად არის მიჩნეული. ასე მოიხსენიებს მას წმიდა მღვდელმთავარი გაბრიელ ქიქოძე: „ყოვლადწმიდა ქალწულის სული ღმერთის ტადარი მანამდე იყო, სანამ სხეული ღმრთის განხორციელებული სიტყვის ტადრად შეიქნებოდა“ (გაბრიელ ეპისკოპოსი 2000: 278). ჩვენი ყურადღება მიიქცია ტადართან დაკავშირებულმა ორიგინალურმა შესიტყვებამ – „დარღვეული ტადარი“, რომელიც „აღშენებული ტადრის“ ანტინომიად უნდა მივიჩნიოთ. მსჯელობას კვლავ წმიდა წერილთან მივყავართ. იოანეს სახარებაში ტადრის დანგრევასა და აღდგომაზე საუბრისას, მაცხოვარი საკუთარ ვნებაზე წინასწარმეტყველებს: „დაჰსენით ტადარი ესე, და მესამესა დღესა აღვადგინო ეგე. ჰრქუეს მას ჰურიათა: ორმეოც და ექუსსა წელსა აღეშენა ტადარი ესე და შენ სამთა დღეთა აღადგინო იგი? ხოლო იგი იტყოდა ტადრისათვის გუამისა თვისისა“ (იოანე 3, 19-21). სახარების ანალოგიით ეს თემა ასახვას პოულობს საგალობელშიც: „მოასწავებდა უფალი ჰურიათა დაფლვასა თვისსა და სამ დღე აღდგომასა: „დაარღვეოთ თქვენ დიდი ესე ტადარი, დაჰსენით და მე სამ დღე აღვჰმართო იგი“ (მინჩხი 1987: 298). უფლის სხეულის გამომხატველ ტადარს საგალობელში სხვა დატვირთვაც შეუძენია. ჰიმნოგრაფებს ტადრად მოუხსენიებიათ წმიდა ლაზარეს სხეულიც: „ვითარცა ხუროთმოძღვარმან ყოვლისა შემძლებელმან ღმრთეებისა ძალითა ტადარი იგი დაცემული და დარღვეული – კორცთა ლაზარესთაჲ კუალად აღაშენა“ (მინჩხი 1987: 259). ადამიანის სხეულის ტადრად მოაზრების საფუძველიც ევანგელურ სწავლებას ეფუძნება. პავლე მოციქულის ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „არა უწყითა, რამეთუ ტადარნი ღმრთისანი ხართ და სული ღმრთისაჲ დამკვიდრებულ არს თქვენ შორის“ (I კორ. 3,16). თეოლოგიური შეხედულებით, ღვთის ხატად შექმნილი ადამიანის სხეული სულიწმიდის სამკვიდრებელია. როგორც ღვთის ხელშია

ადამიანი და ყოველივე ამ ქვეყანაზე, ასევე ის განსაზღვრავს თითოეული ჩვენგანის ბედსაც და, ბუნებრივია, მასვე ძალუძს მის მიერ შექმნილი სხეულის აღდგინებაც. ლაზარეს დარღვეული სხეული ანუ ტაძარი, ღვთის ძალით ისევ აღდგა. ჰიმნოგრაფი ამ ფაქტს ხუროთმოძღვრის საქმიანობას აღარებს, რადგანაც ხუროთმოძღვრის დარად მხოლოდ უფალს ძალუძს შექმნაც და განახლებაც. ადამიანმა გამუდმებით უნდა იზრუნოს როგორც სულის, ასევე სხეულის სიწმიდისათვის, რისთვისაც ღმერთთან ღოცვითი კავშირის აუცილებლობას გვიჩვენებს წმიდა მამები: „და ესე არს დამკვდრება ღმრთისად ჩუენ შორის, რათა დაუვიწყებლად გუაქუნდეს ჴსენება მისი ჩუენ შორის, რამეთუ ესრეთ ვიქმნებით ტაძარ ღმრთისა“ (ბასილი კესარიელი 1992: 219).

ამრიგად, თეოლოგიური სწავლებიდან გამომდინარე, ტაძარი სასულიერო პოეზიაში რამდენიმე მნიშვნელობით გვხვდება: 1) ტაძარი არის ქრისტეს სხეული; 2) ტაძარი არის მარიამ ღვთისმშობლის იპოდიგმა; 3) ტაძრად იწოდება ადამიანის სხეული.

ტაძრის ეზო. გამოსვლათა წიგნში აღწერილ ტაძრის მშენებლობის ეპიზოდში ასევე ლაპარაკია ტაძრის ეზოზეც: „და ჰქმნე ეზოდ ტაძრისა კერძოდსა სამხრად მიმართსა, კრეტსაბმელი ეზოდსა ბისონისგან ძახილისა, სიგრძე – ასი წერთად ერთისა მის მომრგულებისა“ (გამოსვ. 27,9). აქედან გამომდინარე, ქალწული მარიამი ტაძრის ეზოდაც არის წოდებული ძლისპირებში: „შენ ყოლად ქებულო, დიდებულო ღმრთისმშობელო, რომელი შემდგომად მეორედ ეზოდ ტაძრისად ხარ, რომელსა ჰრქვან წმიდად წმიდათად, გალობით გადიდებთ“ (ნევირებული... 1982: 885). ტაძარი აქ ქრისტეა, ხოლო ეზო – ქალწული მარიამი.

ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი ინტერესის მთავარი საგანი ღვთაებრივი მოვლენების არა მხოლოდ გახსენება, არამედ მათი შექებაა, რაშიც უმთავრეს მასალას მათ წმიდა წერილი აძლევს. მაგრამ ოდენ წმიდა წერილისეული მოვლენების მოხმობა, ბუნებრივია, ასეთი მიმზიდველი ვერ იქნებოდა, რომ არა ზეგარდმო მადლი, რომელიც მათ შემოქმედებით ინტერესს აღვივებდა. როგორც წმიდა მოვლენები არ აღესრულებოდა, ასევე, არც მათი ქება წარმოითქმოდა უფლის ნების გარეშე. რადგანაც ძველი აღთქმის ეპოქა განსაკუთრებით მდიდარი იყო სიმბოლო-ალეგორიებით, ამიტომაც ჰიმნოგრაფთა ინტერესი განსაკუთრებული აქტიურობით გამოიხატა მის მიმართ.

საყდარი. ღვთის სამკვიდრებელ ქალწულზე მიანიშნებს საყდრის იპოდომაც, რომელიც ერთგვარად ენაცვლება ჰიმნოგრაფიაში უფრო ხშირად გამოყენებულ ტაძრის იპოდომას. ესაია წინასწარმეტყველი ლაპარაკობს, თუ როგორ იხილა საყდარზე მჯდომი უფალი: „ვიხილე უფალი საბაოთ, მჯდომარე საყდართა ზედა მაღალთა და აღმატებულთა და სავსე იყო დიდებითა უფლისაჲთა ტაძარი იგი“ (ესაია 6,1). საყდარში დავანებული უფლის ხატება ჰიმნოგრაფიაში ასე აღბეჭდილა: „გიხაროდენ საღმრთოჲსა მის ოქროჲსა ტაკუკო, სავსეო მანანაჲთა, გიხაროდენ საყდარო ღმრთისაო, გიხაროდენ შემწეო ჩუენო, გიხაროდენ მოღუაწეო ყოვლისა სოფლისაო“ (მინჩხი 1987: 233). კაცთა მოღვმის გადარჩენისათვის ზეციდან გარდამოსული ღვთის სამკვიდრებლად ჰიმნოგრაფს საყდარი საღვთო ეპითეტთან ერთად ხატოვნად წარმოუჩენია: „არარაჲ არს მსგავსი შენი, ეტლო ზეცისაო, ქერუბინო საყდარო ცეცხლისა მის უსხეულოჲსა, უხილავისაო და დედაო დამბადებლისაო, სასლო და სიქადულო და მეოხო სულთა ჩუენთაო“ (მინჩხი 1987: 233). უფლის ცეცხლად სახელდების ტრადიციაც წმიდა წერილიდან მომდინარეობს: „რამეთუ, აჰა, უფალი ვითარცა ცეცხლი, მოიწიოს... დევნად ალითა ცეცხლისათა“ (ესაია 66,16). უფრო ადრე კი ცეცხლი უფლის წინასახეს წარმოადგენდა შესაქმეშიც, ასეთია მოსეს მიერ ხილული მაცვალს გარშემორტყმული ცეცხლი, რომელიც არ წვაავდა მცენარეს. ახალ აღთქმაში ცეცხლთან არის ასოცირებული ასევე სულიწმიდის გარდამოსვლა მოციქულებზე. აქედან გამომდინარე, ცეცხლს ბოროტების, უკეთურ ძალთა განადგურების ფუნქცია აკისრია. თეოლოგიაში განსწავლული ჰიმნოგრაფისთვის ძნელი არ არის საღვთო მოვლენის მხატვრულ სიტყვასთან შეზავებით დახვეწილი ესთეტიკური გემოვნება გამოავლინოს. ამ გზით ხდება ღვთისმშობლის მოაზრება „უსხეულო ცეცხლის საყდრად“ და „ღვთის გარდამოსვლის საყდრად“: „... საყდარსა ღმრთისა გარდამოსვლისასა, წმიდასა მას დედოფალსა, საუნჯესა სულიერსა მაღლისასა, ღმრთისა სიტყვსა მშობელსა, მისგან განკორციელებულისასა, ზეცად აღმყვანებელსა ჩუენსა ანგელოზნი აღიდებენ მათ თანა შემაერთებელსა ჩუენსა“ (მინჩხი 1987: 235).

ქალწულ მარიამის უბიწოება სულიწმიდის მაღლით განხორციელდა. სულიწმიდამ ქალწული განწმიდა, რის შემდეგაც იგი შეიქნა სიწმიდემიმადლებულ, სულთმოფენილ, ღმრთეებრივ ქალწულად. ამ ევანგელურ სწავლებაზე დაყრდნობით წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ საგალობელში იოანე მინჩხი ქალწულ მარიამს „სულიერ საყდრად“ მოიხსენიებს:

„სულმან წმიდამან აღაშენა საყდარი ღმრთისა სიტყვსაჲ სულიერი ქუეყანასა ზედა“ (მინჩხი 1987: 340).

როგორც ვხედავთ, სასულიერო პოეზიის საგანძურს საყდრის სიმბოლიკასთან დაკავშირებული მხატვრულ სახეთა მდიდარი რეპერტუარიც შეემატა: „საყდარი წმიდა“, „დიდი საყდარი“, „საყდარი სულიერი“, „საყდარი ღმრთისა“, „საყდარი ღმრთის გარდამოსვლისა“, „უსხეულო ცეცხლის საყდარი“. ვფიქრობთ, წარმოდგენილი ნიმუშები სრულიად საკმარისია ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი უნარის წარმოსაჩენად.

კარავი. ჰიმნოგრაფიაში მარიამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთ გავრცელებულ სიმბოლოდ კარავიც ითვლება, რომლის წინასახეს მოსე წინასწარმეტყველის მიერ აგებულ კარავში ხედავენ წმიდა მამები. ეს კარავი მოძრავ ტაძარს წარმოადგენდა. გამოსვლათა წიგნი მოგვითხრობს, რომ ამ წმიდა კარავში ღვთისმსახურება უნდა აღესრულებინათ მოსეს ძმას აარონს და მის შთამომავლობას – ლევიტელებს (გამოსვ. 26). წმიდა იოანე დამასკელი გვიხსნის ძველი აღთქმისეული კარვის მნიშვნელობას დედოფალთან მიმართებაში: „მოუდერკინ კარავი მრავალ განთქმული, რომელი უდაბნოსა ზედა მოსე შემზადა ყოვლით კერძოთა და მრავალსასყიდლისათა ნივთთა მიერ და პირველ მისსა აბრაჰამისიცა იგი ამისისა მამისაჲ სულიერსა ამას და სიტყუერსა კარავსა ღმრთისასა, რომელი ესე არა თუ მოქმედებათა ღმრთისათა საუნჯე, არამედ არსებითისა მის და გუამოვნებითისა სიტყვსა ღმრთისა გუამისა სამკუდრებელ იქმნა“ (დამასკელი 1986: 120).

სიმბოლო-ალეგორიებით მდიდარი ბიბლიური სამყარო ასევე იცნობს აბრაამის კარავსაც, რომელიც მოსეს კარვის დარად, ღვთისმშობლის იპოდიგმადაა მიჩნეული. შესაქმის თანახმად, აბრაამ მამამთავარს მამრეს მუხასთან ღმერთი გამოეცხადა სამი მგზავრის სახით, როცა იგი კარვის კართან იჯდა. ერთ-ერთმა მათგანმა აბრაამს უწინასწარმეტყველა, რომ მას შვილი ეყოლებოდა სარასგან. ღვთის წინასწარმეტყველება ახდა. აბრაამს ეყოლა ისააკი. ჰიმნოგრაფიაში აბრაამის კარავი ღვთის დამტკუნელ ქალწულად იქნა მოაზრებული. „ვინაიდან მარიამ ღვთისმშობლის მეშვეობით მოველინა ადამიანებს უხილავი ღმერთი ხილულად, ამდენად ჰიმნოგრაფებმა ალეგორიულად აბრაამის კარავი მაცხოვრის დედად წარმოსახეს“ (მოსია 1996: 68). იოანე მინჩხის ერთ-ერთ საგალობელში აბრაამის კარავი ღვთის დამტკუნელი ქალწულის საშოდაა მოაზრებული: „კარავმან აბრაჰამისამან

დაიტია ღმერთი დაუტევნელი და მოასწავა საშოდ შენი“ (მინჩხი 1987: 155). ქების საგანგებო საგნად ქცეული უფლის დამტევნელი საშოდ ასოციაციურად გვაკავშირებს ვეშაპის მუცელთან, რომელთა შორის არსებულ პარალელებზეც მოგვიანებით ვისაუბრებთ.

ჰიმნოგრაფთა სიმბოლურ-ალეგორიული აზროვნების წყალობით კარვის შინაარსი უფრო გაღრმავდა, იგი ცათა და ქვეყნის კარვად იქცა: „კარავ იქნა სანატრელი მარიამ ცათად და ქუეყანისად, შემოქმედი იტვირთა და მისგან გამოვიდა მკსნელი სულთა ჩუენთად“ (უძველესი... 1980: 7). კარვის სიმბოლიკამ ღვთისმშობლის **სახლად, სულიერ სადგურად** მოაზრების საფუძველიც შექმნა: „სახლი, რომელ იშენა ღმრთისა სიბრძნემან – დედად თვისი, წმიდად ქალწული უბიწოდ, სულიერი სადგური ცათა მობაძავი“... (მინჩხი 1987: 328). სადგურის სულიერ შინაარსს ამრავალფეროვნებს ღვთისმშობლის სახელდება „ღვთის სიტყვის სადგურად“: „ცად იგი სულიერი და სადგური სიტყვისა ღმრთისად – ქალწული დღეს აღმაღლდა ცასა ცათასა და მარადის იქების ანგელოსთა და კაცთაგან ღირსად, საუკუნოდ იდიდების, ვითარცა დედად ღმრთისად“ (მინჩხი 1987: 333). იოანე მინჩხის თეოლოგიური მსოფლმხედველობა, ნატიფი და დახვეწილი მხატვრული გემოვნება კიდევ ერთხელ იქნა წარმოჩენილი საგალობელში: „ვითარმედ გხადოდით შენ, მარიამ, სადგურად სულთა მართალთა“ (მინჩხი 1987: 227).

კარვის სიმბოლოსთან კავშირშია მარიამ ღვთისმშობლის **„კარვის მეორე ეზოდ“** სახელდებაც. ამგვარ მიმართვას ვხვდებით თვენში: „ღღეს ეზოდ იგი კარვისად, რომელსა ჰრქვან წმიდა წმიდათად, ზეცისა მას კარავსა მბრწყინვალესა მიიცვალების“ (H 2337; Rtl 142 III : 209v).

ამრიგად, „სულიერი კარავი“, „სამეუფო კარავი“, „განწმენდილი კარავი“, „წმიდა კარავი“ – ჰიმნოგრაფთა მხატვრულ-ესთეტიკური დიაპაზონის კიდევ ერთი შესანიშნავი გამოვლინებაა. გავისხენოთ კიდევ რამდენიმე მათგანი: „კარვად სამეუფოდ გამოშჩნდი ღმრთისმშობელო, რამეთუ შენგან გამობრწყინდა სიმართლის მზღ, მკსნელი და მაცხოვარი სულთა ჩუენთად“ (უძველესი... 1980: 414); „კარავი განწმენდილი, ქალწული უბიწოდ“ (უძველესი... 1980: 434); „ღმრთისა დედად და ქალწულო, ცხორებისა წყაროსა დაუწყუედელსა, კარავსა სულიერსა ღმრთისასა“ (მოდრეკილი 1978: 10); „გიხაროდენ კარავო წმიდაო, აბრაჰამის გამოსახულო“ (ინგოროყვა 1913: 381); ძლისპირებსა და

ღმრთისმშობლისანებში ქალწული მარიამი, როგორც ღვთის სამკვიდრებელი, „მაღლის კარავიცაა“: „გიხაროდენ, კარავო მაღლისაო“ (ნეკმირებული... 1982: 347).

ამდენად, ტაძარი, კარავი, სახლი, სადგური ერთნაირი სახეობრივი შინაარსის მატარებელი სახეებია.

ეტლი. წმიდა იოანე დამასკელი განმარტავს: „ეტლი ღმრთისაჲ ბევრ წილ ქმნილი საღმრთოთა მაღლთაგან მდიდარ ქმნილებათა მიერ, ქერობითა ვიტყვ და სერაფიმთა“ (დამასკელი 1986: 119). აქედან გამომდინარე, ეტლი ღვთისმშობლის ერთ-ერთი იპოდვიდაა მიჩნეული: „...შენ ეტლო და საყდარო სიწმიდისაო, უსძლოო ქალწულო“ (ინგოროყვა 1913: 356); „სიტყუად ღმრთისად დაუსაბამოდ, ცუარი იგი ცხოველს-მყოფელი იტვრთე, ღრუბელო სულმცირეო, ეტლო სიწმიდისაო...“ (ინგოროყვა 1913: 211).

ტიტე მოსიას დაკვირვებით, ეტლი ვარსკვლავის მნიშვნელობითაც იხმარებოდა და ფაეტონისაც. „წმიდა მარიამი ალეგორიულ ენაზე ეტლად და დასახული იმიტომ, რომ ცხრა თვის განმავლობაში იგი მუცლით ატარებდა მაცხოვარს, რომლის შობით ქვეყანას მხსნელი მოეველინა“ (მოსია 1996: 84).

წყარო. ჰიმნოგრაფიაში ღვთისმშობლის ერთ-ერთი გავრცელებული იპოდვიდაა, რომელიც ებეკიელ წინასწარმეტყველის ხილვას უკავშირდება. ებეკიელს ღმერთმა უჩვენა ტაძარი, საიდანაც გამოდიოდა წყარო და ჩაედინებოდა მკვდარ ზღვაში (ებეკ. 47). წყაროს სახისმეტყველებით განმარტებას ეპოულობთ არეოპაგიტკაში: „ამის მღვდელმთავრობისა დასაბამ არს წყარო ცხოვრების, არსებაჲ სახარების, ერთი იგი მიზეზი, არსთა არსება“ (იბერიელი 1961: 158). წყაროს სიმბოლო მრავალმხრივ არის საყურადღებო, რადგანაც იგი რამდენიმე ფუნქციით გვხვდება სასულიერო მწერლობაში. ამის გასარკვევად ახალ აღთქმას მივმართოთ. მაცხოვარმა თავისი მოძღვრება მარადიულ წყაროს შეადარა, რადგანაც მხოლოდ ის არის ადამიანთათვის უკვდავებისა და საუკუნო სიცოცხლის მომნიჭებელი: „და ექმნას წყალი, რომელი მე მივსცე მას, წყარო წყლისა ცხოველისა და უძლოდის მას ცხოვრებად საუკუნოდ“ (იოანე, 4,14). „...და ყოველთა უფალმან ქრისტეს წყლად თვისსა მოძღვრებასა სახელსდვა: „რომელსა გწყურისო, მოვედით ჩემდა და სუთ“ (იოანე 7,37).

ქრისტეს მიერ საკუთარი მოძღვრების წყაროდ სახელდება ჰიმნოგრაფიაშიც უპოვია გამოხატულება. აქ ქრისტეს მოძღვრებით ირწყვებიან წმიდა მამები: „სახლსა შინა ღმრთისასა მდგომარე იყავ, ღირსო, წარსადინელსა

წყალთა მათ ცხოველთა ქრისტეს მცნებათასა და ირწყეებოდი მათ მიერ კლიმი“ (ინგოროყვა 1913: 120). თავად მაცხოვრის წინასახედ კი წყაროს იშვიათად გხვდებით: „...ღმერთ არს ჳორციელ-ქმნული, რომელი უქცეველად გამოვიდა შენგან უბიწოდ. იგი გამოადინებს აწ ცხორებასა მორწმუნეთათვს, რამეთუ წყაროდ არს უკდაგებისად“ (ნეემირებული... 1982: 663).

წმიდა წერილის „წყაროს“ კიდევ ერთი ფუნქცია მარიამ ღვთისმშობელზე წინასწარმეტყველური მინიშნებაა. ჰიმნოგრაფებს წყაროს სახეში ხატოვნად მოუახრებიან ცხოვრების აღმომაცენებელი ღვთისმშობელი: „რომელმან აღმოგვიცენე წყაროდ უკუდაგებისად – დედაი შენი“ (უძველესი... 1980: 369); „გიგალობთ შენ, ქალწულო, ღმრთისმშობელო, უკრწნელო, ქერუბინისებრ სიმტკიცეო, რომლისგან ღმერთი იშვა, რამეთუ შენ მხოლოდ ექმენ წყაროდ უკრწნელების, რომელმან აღმოგვცწნე ყოველთა ცხორებად, რომლისგან აღმოვივსებთ კურნებასა“ (უძველესი... 1980: 401) „გიხაროდენ წყაროდ ცხოვრების აღმომაცენებელო“ (მოდრეკილი 1978: 26); ყოველთათვის ცხოვრების მომნიჭებელი ქრისტე უხრწნელების წყაროდ, ანუ მარიამ ღვთისმშობელმა აღმოგვიცენა. აი, როგორია მხატვრული სიტყვის ძალა.

ღვთისმშობლის წყაროდ სახელდება გავრცელებულია სასულიერო პროზაშიც. მაქსიმე აღმსარებლის „ღვთისმშობლის ცხოვრებაში“ ღვთისმშობელი „ცხოველი წყლის“ წყაროა. ცხოველი წყალი ანუ ცოცხალი, მარადიული წყალი თავად მაცხოვარია, ხოლო მისი მშობელი მარიამი – წყაროდ არის დასახული: „ტაძარსა მას სულისა წმიდისასა წყაროსა მას წყლისა ცხოველისასა“ (A 40; RT I: 5r-5v).

ჩვენს ყურადღებას იქცევს ეპითეტი „დაბეჭდული“, რომელიც წყაროს ერთ-ერთ მეწყვილედ არის დამკვიდრებული სასულიერო მწერლობაში: „წინასწარმეტყველთა გქადაგეს წინადთვე, უბიწოო ქალწულო, ბჭედ დახშულად და წყაროდ დაბეჭდულად, მთად წმიდად, ღრუბლად ნათლისა, ხოლო ჩვენ საყდრად დიდებულად“ (Sin 7; 9v). „დაბეჭდული წყაროს“ არსში გასარკვევად საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში უნდა ჩავიხედოთ. წმიდა იოანე ოქროპირი განმარტავს: „წყაროდ დაბეჭდულად ამისათვის გიწოდა შენ, რამეთუ მდინარე იგი ცხორებისად შენგან გამოვიდა და განავსო ყოველი სოფელი და თუალსა მას წყაროდსასა არა დააკლდა ყოველადვე“ (სინური... 1959: 205). როგორც განმარტებიდან ირკვევა, „დაბეჭდული წყარო“ ქალწულ მარიამის უბიწოებისა და მარადისქალწულობის გამომხატველი ეპითეტი ყოფილა. მიქაელ

მოდრეკილი, ერთ-ერთ საგალობელში, მას ქალწულობის გამომხატველ რამდენიმე სხვა ეპითეტთან ერთად წარმოგვიდგენს: „გიხაროდენ მთაო გამოუკუეთელო ღოდსა საცნაურსა უბიწოდ მშობელო: გიხაროდენ ბჭეო: აღმოსავალისაო დაკშულო და წყაროო დაბეჭდულო. გიხაროდენ ღვთისმშობელო: აღდგა მკვდრეთით ძე შენი და ღმერთი ჩვენი, რომელსა აქუს დიდი წყალობაჲ“ (მოდრეკილი 1978: 492).

იოანე ოქროპირის ზემომოტანილ განმარტებაში მოხსენებული მაცხოვარზე მიმანიშნებელი „მდინარე“ კი სასულიერო მწერლობაში მარიამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთ ატრიბუტადაც გვხვდება: „მდინარესა მას წყლისა ცხოველისასა“ (A 40; Rtl:5r-5v). ეპითეტი „დაბეჭდული“ სასულიერო მწერლობაში ასევე წიგნის იპოდომასთანაც არის დაწვეილებული. „დაბეჭდული წიგნი“ „დაბეჭდული წყაროს“ დარად, ასევე საიდუმლოს შემნახველია. ამ საიდუმლოს გახსნა კი მხოლოდ მაცხოვარს შეუძლია, რადგან ის არის ქალწულების მიზეზი (შდრ: აპოკალიპსური წიგნის გახსნაც მხოლოდ მაცხოვარს შეუძლია). დაბეჭდილი წიგნის საიდუმლოებას პირველად ძველი აღთქმა გვიმჟღავნებს: „და იყვნენ თქუენდა სიტყუანი ესე, ვითარცა სიტყუანი წიგნისა მის დაბეჭდულისანი, რომელი უკუეთუ მისცენ კაცსა მეცნიერსა კითხვისასა და ჰრქვან მას წარიკითხე, ხოლო მან ჰრქუას: არა ძალმიძს კითხვად, რამეთუ დაბეჭდულ არს“ (ესაია 29). ხოლო მის არსს ხატოვნად განმარტავს წმიდა იოანე დამასკელი: „გიხაროდენ, წიგნო დაბეჭდულო, ყოვლისაგანვე გულისსიტყუსა განმხრწნელსა შეუხებელო, ვინაჲ-იგი მოგუეცა შჯული ღმრთივ დაწერილი, შენ მხოლოდსა მიერ ხოლო ქალწულებით წარკითხული“ (დამასკელი 1986: 110). ჰაგიოგრაფიულ თხზულება „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ ნათლით მოსილი ჭაბუკის მიერ წმიდა ნინოსთვის გადაცემული „დაბეჭდული წიგნის“ მნიშვნელობა კი უნდა განისაზღვროს, როგორც იესოს ნიშნით აღბეჭდვა ანუ ქრისტეს მონოგრამით დაბეჭდვა, რაც წერილის ღმრთაებრივ წარმომავლობაზე მიუთითებს“ (პატარიძე 1999: 11).

ამრიგად, ღვთისმშობლისა და მაცხოვრის სახელად გამოყენებული წყარო შემდეგი შესიტყვებებით გვხვდება ჰიმნოგრაფიაში: „ცხოველი წყარო“, „სიხარულის წყარო“, „ცხოვრების წყარო“, „უკვდავების წყარო“, რომლებიც ქრისტესთან ერთად ღვთისმშობელსაც მიემართება, ხოლო „დაბეჭდული წყარო“ მხოლოდ ღვთისმშობლის კუთვნილებაა. ორიგინალობითა და ხატოვნებით გამოირჩევა ასევე „დაუწყუედელი წყარო“. ეს სახეც ჰიმნოგრაფებს ქალწულის

მარადიული ბუნების გადმოსაცემად შეუქმნიათ. ერთ-ერთ ღმრთისმშობლისანში ქალწული მარიამი მამათმთავართა მიერ აღმოცენებულ წყაროდ არის ნახსენები. ჰიმნოგრაფი მამათმთავრებში ბიბლიურ წინასწარმეტყველებს გულისხმობს, რომელთაგან საუკუნეების წინათ გვეუწყა მაცხოვრის მოვლინება დაუმშრალი, მარადიული წყაროსგან: „მამათმთავართა მიერ აღმოგვიცენდი წყაროდ დაუწყუდედი, ღმრთისმშობელო ქალწულო, შენ მიერ მივიღეთ მდინარე უკუდავებისად, რომლისაგან აღვივსენით წყურიელნი მადლისაგან“ (ძლისპირნი... 1971: 174).

ამრიგად, წყარო ჰიმნოგრაფიაში – 1) უფლის ატრიბუტია; 2) ქრისტეს მოძღვრებაა; 3) მარიამ ღვთისმშობლის სახელია.

ძველ აღთქმაში დაცული წინასახეების ახსნა მხოლოდ ახალი აღთქმის მეშვეობითაა შესაძლებელი. ამიტომაც ძველი აღთქმის იპოდიგმებს ახალ აღთქმაში პარადიგმული მნიშვნელობა აქვთ მინიჭებული.

საწმისი ღვთისმშობლის ძველი აღთქმისეული წინასახეა, რომლის შესახებაც მსაჯულთა წიგნი მოგვითხრობს. ებრაელი ხალხის მეხუთე მსაჯულმა გედეონმა, მოისმინა რა ანგელოზისაგან ნება ღვთისა – წასულიყო და გაეთავისუფლებინა მამული მადიამელთა ძალაუფლებისაგან, ისურვა მიეღო მინიშნება დასამტკიცებლად იმისა, რომ ამ საქმეზე არის კურთხევა ღვთისა. ღმერთმა გედეონს უთხრა, რომ კალოზე მატყლის საწმისს დადებდა. თუკი მასზე ცვარი აღმოჩნდებოდა და მიწა კი მშრალი იქნებოდა, მაშინ გედეონი უფლის შეწევნით იხსნიდა ისრაელს მტრისაგან. განთიადისას გედეონმა გაწურა საწმისი და ფიალა წყლით აავსო, მაგრამ მიწა იყო მშრალი. გედეონმა არ იკმარა ეს მინიშნება და ღმერთს კიდევ სთხოვა, მიწა ყველგან ყოფილიყო ცვრიანი, ხოლო საწმისი მშრალი დარჩენილიყო. ღმერთმა ეს თხოვნაც შეუსრულა და გედეონმაც შეძლო მტრის დამარცხება (მსაჯულთა 6, 36-40).

ეკლესიის მამათა და თეოლოგთა მიერ არაერთგზისაა განმარტებული ამ მოვლენის მნიშვნელობა. „გიხაროდენ, საწმისო, გედეონის მიერ გამოსახულო, რომლისა მიერ განგებულებით განფენითა გამოიწურა ცვარი უკუდავებისად ახოვნებით მომასწავებელი იგი ძლიერებისა თვისისად უცხოთა მით სასწაულითა, რომელმან-იგი თქუა: „ნუ გეშინინ, რამეთუ მე ვსძლევ სოფელსა“ (დამასკელი 1986: 113). მათივე შეხედულებით, მიწა რჩეულ ხალხად არის აღქმული, საწმისი კი სიმბოლოა ყოველადწმიდა ღვთისმშობლისა. როცა ებრაელები და, ზოგადად, სხვა ერის წარმომადგენლები, სულიერად მშრალი და

გამხმარი იყვნენ ცრურწმენისაგან, ყოვლადწმიდა ქალწული ისევე იყო მორწყული ღვთის მადლით, როგორც საწმისი – ცვრითა და ნამით. ნამით გაუღენთილი მიწა კი ალეგორიულად მიანიშნებდა ქალწულ მარიამის უბიწოებაზე (ღვთისმშობლის... 2002: 31).

წინასწარმეტყველთა მიერ ხილული გედეონის საწმისი ჰიმნოგრაფებს ასე გაუხმიანებიათ: „გიხაროდენ საწმისო გედეონის ქადაგებულო“ (მოდრეკილი 1978: 492). საწმისის სასწაულში დაფარული ღვთისმშობლის უბიწო შობის საიდუმლო საგალობელში სათანადოდ არის კომენტირებული, რაც თეოლოგიაში განსწავლული ჰიმნოგრაფებისათვის სიახლედ არ უნდა მივიჩნიოთ: „ითხოვა ღმრთისაგან სიბრძნე გედეონ სასწაულად, რადთამცა გულისკმა-ყო შენგან შობად, ქალწულო, და უჩუენა ღმერთმან საიდუმლოდ ესე: თვნიერ ჰაერისა წვმად საწმისსა ზედა, ზეცით შენდა მდუმრად ცუარი ცხორებისა“ (ნეემირებული... 1982: 595). „წვიმად საწმისად გარდამოსული პირველ რაჟამს იხილა გედეონ გუაუწყა ჩუენ შობისა შენისა, საიდუმლოდ სძალო“ (მოდრეკილი 1978: 63). ცნობილია, რომ ქრისტეს სახელები ზოგჯერ მისი მოძღვრების გამოსახატავადაც გამოიყენება. ამის დასტურია ცვარიც, რომელიც ერთ-ერთ საგალობელში ქრისტეს მოძღვრებად მოუახრებია ჰიმნოგრაფს: „აღაყუავილე ცუართა მოძღურებისა შენისათა“ (ინგოროყვა 1913: 99). აღსანიშნავია, რომ ცვარი ჰიმნოგრაფიაში სხვადასხვა ვარიაციით მუშავდებოდა: ცვარი სულიწმიდაა: „საცნაური ცუარი სულისა წმიდისა აცური“ (ინგოროყვა 1913: 237); „რომელსა აგრილობდა მადლით ცუარი მადლისა“ (ინგოროყვა 1913: 301); „აცურიე ქრისტჳ ცუარი ცხოველსმყოფელი“ (ინგოროყვა 1913: 374). საკუთარ შემოქმედებით უნარს ჰიმნოგრაფი ზოგჯერ საღვთო ატრიბუტთა ერთმანეთში გარდასახვითაც წარმოაჩენს: „ალი ცეცხლისა ცუარად გარდააქციეს და გარდაცვალა ცეცხლი იგი შემწუელი ცუარად“ (ძლისპირნი... 1971: 51).

საწმისის სიმბოლო გვიანი პერიოდის ქართველ მოღვაწეთა შემოქმედებაშიც ფიგურირებს. დიდ ქართველ პოეტს დავით გურამიშვილს, რომლის შემოქმედებაც სიმბოლო-ალეგორიათა განსაკუთრებული სიუხვით გამოირჩევა, ცვართან ერთად ქრისტეს სახელად წვიმაც გამოუყენებია. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ სათანადო ადგილს დავით გურამიშვილის პოეზიიდან: „დავით თქვა ღვთისა მაგიერ სიტყვა ძლიერი ერთია; გარდამოხდესო, ვით წვიმა, საწმისზედ მონაწვეთია“ (გურამიშვილი 1980: 17). ცხადია, რომ პოეტს ამ საქმეში პირველობას ვერ მივაკუთვნებთ, რადგანაც იგი დიდად არის

დავალებული თავისი წინამორბედი ჰიმნოგრაფებისაგან, რომელთა შემოქმედებიდან მხოლოდ ერთი ნიმუშის მოტანით დაგვამაყოფილდებით. უძველეს იადგარში მარიამ ღვთისმშობელი ზეციური წვიმის საწმისად არის მიხნეული: „შენ ზეცისა წვიმისა წმიდისა საწმისო“ (უძველესი... 1980: 439).

თეოლოგიური თვალსაზრისით, საწმისის ბიბლიურ სასწაულში უძველესი არქეტიპის კვალი შეიძლება შევნიშნოთ. ადამიანთა წარმოდგენებით, ნამი ასოცირებული იყო გარიჟრაჟთან, სულიერ გაცისკროვნებასთან, ზეგარდმო კურთხევასთან. იგი სიჯანსაღის, სიწმიდის, სიყვარულისა თუ ზეციური მადლმოსილების სიმბოლოდ აღიქმებოდა. „ინდუიზმში ნამი ღვთაებრივი სიტყვის მეტაფორაა. ძველებრაული წარმოდგენებით „სინათლის ნამი“, რომელიც სიცოცხლის ხიდან ორთქლდება, მკვდრეთით აღდგომას განასახიერებს, ქრისტიანულ სიმბოლიკაში კი „ცის ნამი“ სულიწმიდის მიერაა ბოძებული, რათა გააღვივოს და ააღორძინოს გახევებული სულები“ (აბზიანიძე... 2007: 4). გედეონის საწმისში დაფარული ცვრისა და წვიმის არქეტიპი უძველესი წარმოდგენების გამოსატყულებაა, რომელიც ბიბლიაში ღვთის საიდუმლოს ხილვის ერთ-ერთ საშუალებადაა აღქმული.

საწმისის იპოდიგმა სხვა მხრივაც იქცევს ყურადღებას. ქალწულის შობის საიდუმლოსთან ერთად, მას ქრისტეს ნათლისღების საიდუმლოც უტვირთავს: „საწმისსა მას, სავსესა ცუარითა, ჰხედვიდა გედეონ გამოჰსახვიდა ქრისტედს ნათლის ღებასა და ღაღადებდა: დიდებაჲ ძალსა შენსა, უფალო“ (ინგოროყვა 1913: 231).

აკაკი ბაქრაძის აზრით, ძველი აღთქმის ამ ეპიზოდში ტრადიციული სქემაა გამოსახული: „ღმერთი – საწმისი – ცვარი“. როცა გავიხსენებთ ქრისტიანული რელიგიის მოდელს: ღმერთი – ღმრთისმშობელი – ქრისტე, მაშინვე გასაგები გახდება, რომ საწმისი წმიდა მარიამის სიმბოლოა, ხოლო ცვარი – ქრისტესი. ასეც გადადის ეს სიმბოლოები ჰიმნებში, სადაც ცვარი ლოგოსია, ანუ ღმერთის სიტყვა, საწმისი კი მისი ხილვის საშუალება, ანუ ღმრთისმშობელი“ (ბაქრაძე 1990: 79).

ამრიგად, გედეონის საწმისი ჰიმნოგრაფიაში ორი მნიშვნელობით გვხვდება: ერთ შემთხვევაში იგი ღვთისმშობლის შობის მაუწყებელია (რაც უფრო ხშირად არის გამოსატყუელი საგალობლებში), მეორე შემთხვევაში კი – მაცხოვრის ნათლისღების გამომხატველი.

სადეთისმშობლო სიმბოლოთა შორის ვხვდებით ძველი აღთქმის პერსონაჟებსაც, რომელთა რიცხვი საგრძნობლად მცირეა.

სამი ყრმა – ანანია, აზარია და მისაელი. ებრაელების ბაბილონში ტყვეობის დროს, ღვთისმშობელი სიმბოლურად გაცხადდა სამი ყრმის სახეში. სამი ღვთისმოყვარე ყრმა – ანანია, აზარია და მისაელი ჩაგდებულ იქნენ გახურებულ ღუმელში იმის გამო, რომ თაყვანი არ სცეს უსულო კერპს. თუმცა, ღვთის ძალამ უვნებლად დაიცვა ისინი (დან. 3) წმიდა მამათა განმარტებით, ეს ყრმები გამოხატავენ ღვათაებრივი ცეცხლისაგან ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის დაუწველობას (ღვთისმშობლის... 2002: 32). როგორც სამი ყრმა გადაურჩა ცეცხლის სიმხურვალეს, ასევე ღვთისმშობელი, ღვათაებრივი ცეცხლის ანუ ქრისტეს შობის შემდეგაც, დარჩა ქალწულად. ამ აზრით, სამი ყრმა მარიამ ღვთისმშობლის წინასახეაა მიჩნეული: „სიწმიდით აღგზნა ცეცხლი ღმრთეებისად მიუახლებელი ბრძმედსა მას შინა უბიწოსა, საშოსა ქალწულებისასა და უვნებლად დაიცვა მშობელი თვისი ვითარცა სამნი ყრმანი ბაბილონს საჭუმელსა მას შინა“ (ინგოროყვა 1913: 198). ხარების დღესასწაულისადმი მიძღვნილ საგალობელში ღვთისმშობლის უმანკოება სამი შეუწველი ყრმის სახით ასე გამოიხატა: „ბაბილონს სახმილსა მას შინა ცეცხლისასა არა შეიწუნეს ყრმანი პირველ არცა ცეცხლმან ღმრთეებისმან შეწუა საშოდ შენი ქალწულო, ამისათვის მორწმუნენი ყრმათა თანა ვლადადებთ: აკურთხევდით საქმენი უფლისანი უფალსა“ (Sin 5; 182 v).

ძველი აღთქმის ეს იპოდიგმა ახალ აღთქმაში ქალწულისაგან მაცხოვრის შობის საიდუმლოში გაცხადდა და, როგორც ბიზანტიელ, ასევე ქართველ ჰიმნოგრაფთა განდიდების საგნად იქცა: „ყრმანი ბაბილონს შეუწველნი პირველად სახე გეკმნეს შენ, ქალწულო დიდებულო, რაჟამს შენგან იშვა ცეცხლი ღმრთეებისად და დაგიცვა შენ უვნებლად და უბიწოდ“ (ძლისპირნი... 1971: 52); „იქმნეს სახე შობისა ქალწულისა სამნი ყრმანი ღმერთშემოსილნი წარტყუნულნი სიონით ანანია, აზარია და მისაელ, რომელნი არად შეწუნა ცეცხლმან. ეგრეთვე უვნებლად ეგო ქალწული შემდგომად შობისა“ (ინგოროყვა 1913: 252). ღვთისმეტყველებაში ნაკლებად განსწავლული მსმენელიც კი, ვფიქრობთ, ადვილად ამოიცნობს ამ ბიბლიურ მოვლენაში დაფარულ საიდუმლოს, რადგანაც ჰიმნოგრაფის მიერ იგი მოკლედ და კონკრეტულად არის ახსნილი.

აღსანიშნავია, რომ სამი ყრმის ეპიზოდი ყველაზე ხშირად არის გახმიანებული საგალობლებში, სადაც ეს ბიბლიური პარადიგმა არა მხოლოდ მარიამ ღვთისმშობლის წინასახედ არის წარმოდგენილი, არამედ თვით მოვლენის შესხენების მიზნითაც, რათა მსმენელმა კიდევ ერთხელ განიცადოს ღვთის ყოვლისშემძლეობა: „ყრმანი წმიდანი: საჭუმილსა ცეცხლისასა შეითხინეს: და შეცურეულნი სულითა უვნებლად დაიცვებოდეს: მოსვლითა ანგელოზისა ღმრთისადთა და სიხარულით განბრწყინებულნი დაღაღებდეს და იტყოდეს: კურთხეულ ხარ შენ: უფროდსად ამადლებულო ღმერთო მამათა ჩუენთაო“ (ძლისპირნი... 1971: 8).

იონა წინასწარმეტყველი. ძველი აღთქმის პერსონაჟთაგან ღვთისმშობლის ერთ-ერთ წინასახედ იონა წინასწარმეტყველიც არის მიჩნეული. ვეშაპის მუცელში სამ დღეს დაფლული იონა ლოცულობდა და ღმერთს გადარჩენას ევედრებოდა. ღმერთმა ისმინა მისი და ვეშაპმა გამოაგლო ხმელეთზე (იონა 2). როგორც იონა გადაურჩა ამ განსაცდელს უვნებელი, ასევე უვნებელი დარჩა ღვთისმშობელი მაცხოვრის შობის შემდეგაც. ამიტომ იონა არის წინასახე მარიამ ღვთისმშობლისა. ბიბლიის კომენტატორთა და მეცნიერთა აზრით, იონა, ამავე დროს, ქრისტეს წინასახეცაა. ვეშაპის მუცელში წინასწარმეტყველის ყოფნა მოასწავებდა იესო ქრისტეს სამდღე სიკვდილს, დაფლვასა და აღდგომას: „იონა წინასწარმეტყველი, რომელიც ბიბლიის მიხედვით ვეშაპის მუცელში იყო სამი დღე-ღამე, ამით ვითომც მოასწავებდა საფლავში ყოფნას სამი დღის განმავლობაში“ (კეკელიძე 1972: 289).

პარაბოლური აზროვნების გზით ბიბლიურ მოვლენებში ასახული ზოგადსაკაცობრიო პრობლემები – ცოდვა, მადლი, სიკვდილი, აღდგომა ყველა ეპოქის ადამიანს აფიქრებს. ვეშაპის მიერ იონას შთანთქმის ეპიზოდში აღეგორიულად ცოდვის მორევში ჩაფლობა მოიაზრება, მაგრამ ღვთისადმი რწმენას შეუძლია ადამიანი გაათავისუფლოს ცოდვისაგან. ღმერთმა იონა გამოიყვანა ვეშაპის მუცლიდან. ამ ეპიზოდში ადამიანის მეორედ დაბადების აღეგორია ჩანს, რაც აკაკი ბაქრაძის მოსაზრებით, „უშუალოდ უკავშირდება ქრისტიანობის ერთ-ერთ ძირითად იდეას – აღდგომას“ (ბაქრაძე 1990: 96-97). სიკვდილი და აღდგომა ადამიანთა უძველეს წარმოდგენებშიც არსებობდა, მაგრამ ქრისტიანობამ მათ სხვა დატვირთვა მიანიჭა. ქრისტეს აღდგომამ სიკვდილი საბოლოოდ დაამარცხა, ადამიანთა მოდგმა ცოდვისაგან გაათავისუფლა და ღმერთთან დაბრუნების საშუალება მისცა, რაც

აღგორიულად აისახა ვეშაპის მუცელში სამ დღეს მყოფი იონას სახეში. ქრისტეს სამი დღე-ღამის შემდეგ აღსდგა და „სიკვდილითა სიკვდილი დასთრგუნა“. აქედან გამომდინარე, სიკვდილი გაქრობას, საბოლოო მოსპობას კი არ ნიშნავს, არამედ სიცოცხლის გაგრძელებას, განახლებას, რაც ქართულ ენაში შესანიშნავი სიტყვით გამოიხატა – გარდაცვალება. ვეშაპის მუცელში მყოფი იონას იპოდიმამ ახალ აღთქმაში, მაცხოვრის ჯოჯოხეთად შთასვლის საიდუმლოში ჰპოვა გამოსულება: „რამეთუ ვითარცა იგი იყო იონა მუცელსა ვეშაპისასა სამი დღე და სამი ღამე, ვგრეთ იყო ძე კაცისა გულსა ქვეყანისასა სამ დღე და სამ ღამე (მათე 12,40).

ვეშაპის მუცელი ჰიმნოგრაფებს ღვთისმშობლის მუცლისათვის შეუდარებიათ და მათ შორის პარალელის გზით ქალწულის ქება აღუვლენიათ: „ორთა მუცელთა ბუნებანი შეცვალებს ვეშაპისამან და ქალწულისამან დღეს: რამეთუ პირველ უხრწნელად დაჰმარსა მუცელმან ნაყოფი: ხოლო აქა მუცელი დაიცვა ნაყოფმან: იგი სახს იყო ამისა: რამეთუ ქალწულად ჰგოეს ქალწული“ (ძლისპირნი..... 1971: 5). როგორც ვეშაპის მუცელი არის იონას უვნებლად შემნახველი, ასევე, ქალწულის მუცელი უხრწნელი რჩება ქრისტეს შობის შემდეგაც. „იონას ხსნა განმეორებადი, მარადიული აქტია. ამ ხსნას ევედრება ქრისტეს დაუსრულებლივ ყველა ჰიმნოგრაფი“ (ბეზარაშვილი 1983: 80).

საინტერესოა ჰიმნოგრაფთა მიერ ძველი აღთქმის კიდევ ერთი მოვლენის გახსენება. ესაია წინასწარმეტყველი მოგვითხრობს, როგორ იხილა უფალი მჯდომარე საყდარსა ზედა მაღალსა და მის გარშემო მდგარნი ექვს-ექვს ფრთიანი სერაფიმნი კი გალობდნენ: „წმიდა არს, წმიდა არს, წმიდა არს უფალი საბაოთ! სავსე არს ყოველი ქვეყანა დიდებითა მისითა“ (ესაია, 6,3). ერთ-ერთმა სერაფიმმა ზეციური საკურთხეველიდან მარწუხით ნაკვერცხალი აიღო და ესაიას ბაგეებს შეახო: აჰა, შევახე ესე ბაგეთა შენთა და მოგისპნეს უშჯულოებანი შენნი და ცოდვანი შენნი განწმიდნეს“ (ესაია 6,7). ამ ხილვის შემდეგ მიეცა ესაიას იუდეველთა მხილების უფლება.

მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლებით, ცეცხლოვანი ნაკვერცხალი უფალ იესო ქრისტეს სიმბოლოა, ხოლო **მარწუხი** – ყოველადწმიდა ღვთისმშობლის ხელები (ლოპუხინი 1908-1910: 276). ცოდვის მორევში ჩაფლულ ადამიანს ღმერთთან კავშირი სჭირდება, რომელიც ღოცვით არის შესაძლებელი. მაგრამ იმისათვის, რომ ადამიანი ცოდვისაგან განიწმინდოს, მის ბაგეებს ცეცხლი უნდა შეეხოს (ბიბლიის... 1990: 1185). მიქაელ მოდრეკილის ერთ-

ერთ ჰიმნში ბიბლიისეული ეს მოვლენა ასეა განზოგადებული: „და კუადად მაგემე პირველსავე დიდებასა – მარწუხითა პირველ შეეხო ნაკვერცხალი ესაიას, ხოლო შენ, უქორწინებლო სძალო, იტვრთე ხორცითა შეუხებელი, უსხეულო შანთი ღვთაებისაჲ საშოსა“ (მოდრეკილი 1978: 59). ქალწულ მარიამის საშო ჰიმნოგრაფს ნაკვერცხლის მტვიროთველად დაუსახავს. ნაკვერცხალი, ანუ ქრისტე, არის ცოდვის დამწველი. ძველ აღთქმაში ამ ნაკვერცხლით განიწმინდება ესაია, ხოლო მაცხოვრის განკაცების შედეგად მთელი კაცობრიობა.

ძველი აღთქმისეულმა სიმბოლო-ალეგორიებმა მდიდარი მასალა მისცა ჰიმნოგრაფებს მხატვრულ სახეთა შესაქმენლად. ზოგადად ქრისტიანულმა მწერლობამ კი, რომლის უმთავრეს წყაროს ბიბლია წარმოადგენდა, მხატვრულ საშუალებათა მთელი რიგი სახეები შექმნა, რომელიც საფუძვლად დაედო საერო ლიტერატურის მხატვრულ აზროვნებას: „უამრავი მოტივები, ეპიზოდები, მხატვრული გამოთქმის ხერხები – მეტაფორები და ეპითეტები, ამჟამად რომ გვხიბლავს თავისი გამომხატველობითი მშვენიერებით საერო სტილში, ორგანული თანდათანობით მოდის ეკლესიური მეტყველებიდან, რომლის ერთ-ერთი წყარო ქართულ სინამდვილეში, უთუოდ ჰიმნოგრაფიაა“ (იმედაშვილი 1959: 150).

მხატვრულ საშუალებათა გამოყენების დანიშნულება სასულიერო პოეზიაში მთავარი თემის გადმოცემაა. ამისათვის ჰიმნოგრაფი განყენებულ სახეებს არ მიმართავს. მისთვის თვითმიზანს არ წარმოადგენს საგალობლის მხატვრულ საშუალებებზე აქცენტის გადატანა, მისთვის პრიორიტეტის მინიჭება. საგალობლის ამადლებულ განწყობილებას მხატვრულ საშუალებათა მიზანმიმართული გამოყენება ქმნის, რომელიც ემსახურება ქების ობიექტის ძირითად თვისებათა მკვეთრ გადმოცემას. სასულიერო პოეზიის მხატვრულ – გამომსახველობით საშუალებათა შორის განსაკუთრებით გამორჩეულია ეპითეტის როლი. იგი ყველაზე მეტი ორიგინალობითა და სრულყოფილებით ხასიათდება. „ეპითეტი“, როგორც ყოველგვარი მეტაფორული სახის საფუძველი, ჩვეულებრივ, ერთხელვე დამკვიდრებული მნიშვნელობით იყინება და მეტყველებაში დიდხანს სტოვებს კვალს გარკვეული შინაარსითა და ფუნქციით“ (იმედაშვილი 1959: 158). ეპითეტთა უმრავლესობა ბიბლიურ საგნებთან და სიმბოლო-ალეგორიებთან დაკავშირებითაა შექმნილი და დამკვიდრებული სასულიერო პოეზიაში. საუკუნეების წინათ შექმნილმა პოეტურმა შესიტყვებებმა

უცვლელად შეინარჩუნა თავისი პირვანდელი ფორმა და მყარ ნიმუშებად შემორჩა სასულიერო პოეზიის მხატვრულ საგანძურს.

რადგანაც ჰიმნოგრაფიაში ძირითადი ყურადღება ქებაზეა გადატანილი, ამიტომაც, ბუნებრივია, ხშირად ვხვდებით მაქებარ ეპითეტთა ნიმუშებს. მაქებარ ეპითეტთა უხვად გამოყენებით ჰიმნოგრაფი საგალობელში მხატვრულ და მუსიკალურ მხარეთა სრულ ჰარმონიას აღწევს. მსმენელის გონება მიწიდან ზეცად მიემართება და გარკვეული დროით მარადიულ ფასეულობათა თანახიარი ხდება. ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი უნარის წყალობით ბიბლიური სახესიმბოლოები ახალ აზრობრივ დატვირთვას იძენს და „მკითხველსა თუ მსმენელს ახლებურად განაცდევინებს ბიბლიით, აგრეთვე ეგზეგეტიკური საღვთისმეტყველო თხზულებებით ცნობილ და შესისხლხორცებულ საგნებსა და მოვლენებს, რაც ბადებს ამაღლებულობის განცდას, ქმნის ინტელექტუალურ დონეს და, ბოლოს, ანიჭებს ესთეტიკურ ტკობას” (სულავა 2006: 123).

ჰიმნოგრაფები ცდილობენ განსაკუთრებით შთამბეჭდავად წარმოაჩინონ მარიამ ღვთისმშობლის სახე, ღირსეულად შეამკონ მარადიული არსების მშობელი. ბუნებითი წესით შობილი ქალწული ბუნების წესის წინააღმდეგ ხდება ღვთის მუცლადმდებელი და მშობელი, ამიტომაც მიუჩნევიათ იგი ჰიმნოგრაფებს ქვეყნის კურთხევისა და განახლების მაუწყებლად, კაცობრიობის გამოსნის მახარებლად და ეპითეტთა მთელი არსენალი მოუზიდავთ მის შესამკობად. მათ რიცხვს მიეკუთვნება „ქერუბინთა უზეშთაესი“, რომელსაც ზოგჯერ „ქერუბინთა მობაძავი“ ცვლის. თეოლოგიური სწავლების თანახმად, ეს ის პატივია, რომლითაც „მთელ ქმნილებაზე აღმატებულ იქნა“ (დამასკელი 2000: 125) ქალწული მარიამი, მათ შორის, თვით ანგელოზებზეც კი: „ქალწული ზის მობაძავი ქერობინთად, უტვრთავს წიაღითა სიტყუად ღმრთისად კორციელად“ (უძველესი... 1980: 13); „სულმან წმიდამან აღაშენა საყდარი ღმრთისა სიტყუსად სულიერი ქუეყანასა ზედა, ცათა მაღალთა უმაღლესი, ქერობინთა საყდართა უზეშთაესი, ვითარცა მზისა ნათელი, მაოტებელი ბნელისა, მშობელი კეთილთა მომატყუებელისად“ (მინჩხი 1987: 340).

მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლების თანახმად, ქალწული მარიამი, სულიწმიდის გარდამოსვლის შემდეგ, შეიქნა ყოვლადწმიდად, ზებუნებრივად წმიდად. იგემა რა მოჭარბებულად ეს ღვთაებრივი მადლი, ქალწული სრულიად განეშორა ხორციელ სიტკობებს. მართალია, ღვთისმშობელი ცოდვაში იშვა, მაგრამ უბიწო და ღვთისმოსავი ცხოვრებით თავისი თავი ღმრთის ჭურჭლად

მოამზადა. პოპულარული ეპითეტები: **უსძლო სძალი, უსძლო ქალწული, უსძლო დედა, უქორწინებელი სძალი, უქორწინებელი ქალწული** – მაღალ ესთეტიკურ განცდასთან ერთად ქალწულ მარიამის უბერებლობისა და მარადის ქალწულობის საღვთო საიდუმლოსაც გვამცნობენ: „ტაძრისაგან სამეფოფოცა ღმრთისა საღვურისა და კიდობნისა მისგან სიწმიდისა, რომლისა სიკეთედ სთნდა მეუფესა პირველ გამოსახულისა ღმრთის მგალობელთაგან. დღეს გამოვიდა ღმერთი განკაცებული. უმთავრესი ყოველთა მთავრობათაჲ. საშოდსაგან უსძლოდსა ქალწულისა“ (ინგოროყვა 1913: 83); „იხარებდ ქალაქო სიონო. განსცხრებოდე და გალობდ. იერუსალემ. ბეთლემო განემზადე. რამეთუ ვარსკულავი აწ გამოვალს უწყებად შენდა შობასა ქრისტეს ღმრთისასა ქალწულისაგან სძლისა უსძლოდსა“ (ინგოროყვა 1913: 67); „უქორწინებელო ქალწულო, შენ მიერ იხილვა დღეს ჳორცითა: ვითარცა კაცი და განაღმრთო სრულიად ბუნებაჲ კაცთაჲ: და მოსავთა თვისთა შემწედ გიწოდა შენ მითთ სამსრით“ (მოდრეკილი 1978: 62); „დასაბამად ქმნა ღმერთმან: ცანი და ქუეყანად სიბრძნითა გამოუტქმელითა: ხოლო აქა საშოსა: შინა უსძლოდსა დედისასა: შეიმოსა დასაბამი: ადამის ხატისა თვისსაჲ“ (მოდრეკილი 1978: 139).

სძალი ბიბლიური წარმოშობის სახელია. მას პირველად ძველი აღთქმის ქებათა-ქებაში ვხვდებით: „ყოვლად შეუნიერ ხარ, მახლობელო ჩემო და ბიწი არა არს შენთანა. მოვედ, სძალო, ლიბანიო. მოვედ ლიბანიო“ (ქება 4; 7-8). ეპითეტით გამშვენებული სძალი ჰიმნოგრაფიაში ყველაზე გავრცელებული მიმართვაა ქალწულ მარიამისადმი. „სძალი უსძლო“ – ამ შესიტყვებით მთავრდება ღვთისმშობლის დაუჯდომლის ყოველი მუხლი.

„უსძლო სძალს“ ხშირად ენაცვლება „უსძლო ქალწული“, „ზეცისა სძალი“, „უქორწინებელი სძალი“, „უსძლო დედა“ და სხვა. „საიდუმლოდ გამოუტქმელი დღეს ბეთლემს განცხადნა, რამეთუ სიტყუად პირველ ღვთის მხილველთაჲ მას შინა იშვების ჳორცითა უსძლოდსაგან ქალწულისა“ (მოდრეკილი 1978: 83); „შეე შენ მამისაგან პირველ საუკუნეთა სიტყუად და კვალად დედისაგან უქორწინებელისა სძლისა“ (მოდრეკილი 1978: 83).

მარიამის სძლობა ქრისტეს სიძეობის ანალოგიურია. ღვთისმეტყველი მამები იესო ქრისტეს ზეციურ სიძედ მიიჩნევენ. ტრადიციის სათავე წმიდა სახარებაა. იგავებში – საქორწილო ნადიმის შესახებ (მთ., 22, 2-13), მექორწინების შესახებ (მთ., 9, 15), ათი ქალწულის შესახებ (მთ., 25, 1-12) იესო ქრისტე ნეფედ იწოდება, მის ნადიმში მიწვეულნი კი მექორწინებად. სძლად იწოდებიან ქრისტეს

მომლოდინე ქალწულები, რომლებიც ნეფემ თავის სამეფოში უნდა წაიყვანოს. სახარების ნადიმი ღვთის სასუფეველის ალეგორიაა, ღმერთთან შერთვის, მასთან თანაზიარების სახეა, სადაც მონაწილეობა ყველა მსურველს შეუძლია, ვინც თავისი მოღვაწეობით ცდილობს ღმერთთან მიმსგავსებას.

მარიამის უსძლოობა მის ზეციურ სძლობას გულისხმობს, ამიტომაც იგი ღვთის ნადიმის მარადიული მექორწილეა, თავად ხორციელი ქორწილის არგანმცდელი უქორწინებელი სძალია, რომელსაც დედათა და ქალწულთა შორის პირველს ერგო ღვთის ნადიმში მიწვევა.

დედოფალი. უფლის ამქვეყნად მომავლინებელი ქალწული საგალობლებში ხშირად დედოფლადაც არის წოდებული, რაც თავისთავად მიანიშნებს მის გამორჩეულობაზე, დედათა შორის პირველობაზე, რომლის პატივითაც შეიქნა იგი ორბუნებოვანი ღვთის მშობელი. „სახელი მარიამი დედოფალს აღნიშნავს, რადგან ჭეშმარიტად დედოფალი გახდა იგი ყველა ქმნილების, წარმოჩნდა რა შემოქმედის დედად“ (დამასკელი 2000: 180). წმიდა იოანე ოქროპირი ასე მიმართავს: „გიხაროდენ წმიდაო ღმერთის-მშობელო მარიამ! გიხაროდენ დედოფალო ბრწყინვალეო“ (სინური... 1959: 200). ამგვარადვე მიმართავენ ღვთისმშობელს ქართველი ჰიმნოგრაფებიც: „ღღეს აღივსო სიხარულითა დედოფალი უქორწინებელი მარიამ, რაჟამ მიიწრაფა საფლავად“ (მოდრეკილი 1978: 369); „ღამპრითა მით ბრწყინვალითა მოგეგებვით, დედოფალო“ (ქრესტომათია 1946: 349).

ღვთისმშობლის დედოფლად მოხსენიება ტრადიციად იქცა ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ერთ ადგილს XII საუკუნის მეორე ნახევრის გამოჩენილი მოღვაწის ნიკოლოზ გულაბერისძის საგალობლიდან: „სუეტად ნათლისად ყოვლად ბრწყინვალედ ქადაგებულო და მოსწავებულო წმიდათა მამათა და წინაღწარმეტყუელთაგან დედოფალო წმიდაო, ღმერთისა დედაო, მეოხ გუყავ ჩუენ“ (ქრესტომათია 1946: 386). დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანში“ მარიამ ღვთისმშობელი დედად და ქალწულად არის წოდებული, ხოლო დასასრულს ავტორი მას დედოფლადაც მოიხსენიებს: „არაჲ უხილავს მზესა ქალწული დედაჲ, თუნიერ შენსა, არცა ჩემოდნად ბრალეულსა – ნათელი მისი, გარნა მე შენითა ოხითა, დედოფალო, ვესავ ხილვად ნათელსა ძისა შენისასა და ნათელსა ზეშთა საუკუნეთასა“ (ქრესტომათია 1946: 376).

ღვთისმშობლის დარად, ქართულ ტრადიციაში დედოფლის პატივით შემკულ იქნა წმიდა ნინოც. როგორც ქართლის სულიერი განმანათლებელი წმიდა ნინო – სულიერი დედაა, სულიერი დედოფალია საქართველოსი.

ღვთისმშობლის დედოფლად სახელდებას გვიანი პერიოდის მოღვაწეთა შემოქმედებაშიც უპოვია გამოხატულება. მსოფლიო ლიტერატურის კლასიკოსებს დანტესა და გოეთეს ღვთისმშობლისადმი პატივისცემა ასე გამოუხატავთ: „დედოფალი ცისა საბრძანისასა, ზენარი დედა“ (დანტე 1941: 407). გოეთეს ფაუსტში იგი „წმიდა ქალწულია“, „დიადი დედაა“, „ცის დედოფალია“ (გოეთე 1962: 576).

საგალობლების შემქმნელთა მოწიწება ქალწულის მიმართ მთელი განცდით იღვრება სტრიქონებში: „ვითარმედ გხადოდით შენ, მარიამ,.... დედუფლად ზეცისათა და ქუეყანისათა“ (მინჩხი 1987: 227).

ღვთისმშობლის დედოფლობა ჰიმნოგრაფს შესანიშნავად შეუთავსებია მის უხრწნელებასთან. უხრწნელება ის პატივია, რომელიც უფალმა მისგან შექმნილ ადამიანს მიანიჭა, მაგრამ „ბოროტების მოთავე ეშმაკის შემოტევით მოტყუებულმა ადამიანმა არ დაიცვა შემოქმედის მცნება, მადლისაგან გაშიშვლებით განიძარცვა მან ღვთისადმი გულისხნილობა“ (დამასკელი 2000: 104). პირველ ადამის შეცოდებით ცოდვა შემოვიდა სამყაროში. „ადამიანის სხეული ცოდვით დაცემამდე და სამართლიანი სასჯელის მიღებამდე თვისებრივად საუკეთესო იყო, შეცოდების გამო კი დაუძღურდა და სიკვდილს დაქვემდებარებული შეიქნა“ (ნეტარი ავგუსტინე 1991: 37). თეოლოგიაში ევას ცოდვის გამომსყიდველად მარიამ ღვთისმშობელი ითვლება, ვინაიდან მან შვა სიკვდილის დამთრგუნველი. შობილმა მშობელი უხრწნელების პატივით შემოსა, ჰიმნოგრაფებმა კი **„უხრწნელ დედოფლად“** შეამკეს: „ბჭესა დახშულსა და მაყუალსა შეუწველსა და მთასა ლოდის მშობელსა, რომელი იქმნა თავ საკიდურთა, გადიდებთ შენ უხრწნელსა დედოფალსა და ქალწულსა, მითხოვე მისგან შენდობაჲ რომელი ჰმევ წმიდათა უწმიდესი“ (მოდრეკილი 1978: 62). ქალწული მარიამი სულიერი დედოფალია ზეცისა და ქუეყანისა, იგი ზეციური ქორწილის მონაწილე დედოფალია, ამიტომაც **„უქორწინებელი დედა“**, **„უბიწო დედაა“**: „ბუნებათა უზეშთაესმან, უადრესმან ქერობინთაჲსა, მარიამ უსძლომან და უქორწინებელმან დედამან აღავსნა სიხარულითა ანგელოსნი და კაცნი ეგმანუგელის შობითა და დღეს მიცვალებითა მის თანა“ (მოდრეკილი 1978: 62). „იხარებდ უბიწო დედაო ღმრთისაო...“ (ინგოროყვა 1913: 339).

მას შემდეგ, რაც ქალწულთა შორის გამორჩეული მარიამი ღვთის დედა გახდა, უკვე თავისთავად იქცა ქალბატონად და მფლობელად ყველა მიწიერი და ზეციური ქმნილებისა: „სახელი მარიამი „ქალბატონს“ ნიშნავს. ეს სიტყვა კი ქალწულის ღირსებასაც წარმოაჩენს და ქალწულებსაც ამოწმებს... ღირსების თვალსაზრისით სხვა მიზეზის გამოც წარმოადგენს ქალწული ქალბატონს, – სახელდობრ – როგორც მთავარი ყოველთა ზედა, როგორც ქალწულობაში მუცლადმდებელი და ღვთიურად მშობი – ბუნებისდა მიხედვით ყოვლისა სოფლისა მეუფისა. და კიდევ ქალბატონია, არა მხოლოდ როგორც თავისუფალი მონობისაგან და ღვთიური მთავრობის თანამონაწილე, არამედ, ასევე, როგორც კაცთა მოდგმის განთავისუფლების წყარო და ძირი. და განსაკუთრებით კი თავისი გამოუთქმელი და სახარულევანი შობის ძალით“ – განმარტავს წმიდა გრიგოლ პალამა (პალამა 2000: 3).

ხშირად ერთ სტროფში სიმბოლოთა და ეპითეტთა მთელი არსენალია თავმოყრილი: „იხარებენ საღმრთონი ქადაგნი: წინასწარმეტყველნი და მამათმთავარნი; რამეთუ სარწმუნო იქმნეს თქმულნი მათთა შენ ზედა უქცეველად აღსრულებითა: უსძლო სძალო; ღვთისა მადლისაო: გიხაროდენ კარავო წმიდაო აბრაჰამის გამოსახულო და კიბეო სულიერო იაკობის ხილულო; გიხაროდენ, მაყუალო შეუხებელო, მოსეს მოსწავებულო და საწმისო გედეონის ქადაგებულო. გიხაროდენ კიდობანო დავითის გამოსახულო და ყუავილო სოლომონის მოსწავებულო: გიხაროდენ სულმცირეო ღრუბელო მზისა სიმართლისა მტვრთველო: გიხაროდენ მთაო გამოუკუეთელო ლოდსა საცნაურსა უბიწოდ მშობელო: გიხაროდენ ბჭეო აღმოსავალისაო დაკშულო და წყაროო დაბეჭდულო: გიხაროდენ ღვთისმშობელო აღდგა მკვდრეთით ძე შენი და ღმერთი ჩვენი: რომელსა აქუს დიდი წყალობაჲ“ (მოდრეკილი 1978: 492).

ქალწულისაგან მაცხოვრის შობის საიდუმლო ჰიმნოგრაფიაში მთელი სიღრმით არის წარმოჩენილი. ამის მიზეზი, როგორც აღვნიშნეთ, თემის მასშტაბურობაა, რაც გულგრილად არ ტოვებს ჰიმნოგრაფს, უფრო მეტიც, მოვლენათა ასახვა ასეთ ჭრილში მხოლოდ მათი პროფესიული მოვალეობა როდია. საქმე ის არის, რომ ყოველივე ეს კეთდება დიდი რწმენით, რომელიც ღრმა და საფუძვლიან თეოლოგიურ ცოდნასთან არის შეზავებული და ზეგარდმო მადლითა და კურთხევით აღესრულება. ამიტომაც საგალობლის თითოეული სიტყვა, ღრმა ემოციურ და ესთეტიკურ დატვირთვასთან ერთად,

საღვთო სიბრძნის მატარებელია, რომლის წინაშეც უძლეური ხდება დრო და უამი, ამიტომაც ვერ ჩრდილავს მის ელვარებას დროის სულისკვეთება.

მარიამ ღვთისმშობლის სახის სრულყოფილად აღქმაში დაგვეხმარება მისი სახელდება „ადამის წყევის დამხსნელად“. ეს სახელდებაც წმიდა წერილიდან მომდინარეობს. ევასაგან შემცდარ ადამს ღმერთმა უთხრა: „რამეთუ ისმინე ჳმად ცოლისა შენისა და სჭამე ხისაგან, რომლისა გამცენ შენ მისი ხოლო არა ჳამა, მისგან სჭამე, წყეულ იყავნ ქუეყანა საქმეთა შინა შენთა, მწუხარებით სჭამდე მას ყოველთა დღეთა ცხორებისა შენისათა“ (შესაქ. 3,17). ყოვლადსახიერმა უფალმა ისიც გააცხადა, რომ კაცობრიობას მოვევლინებოდა მაცხოვარი, სოფლის მხსნელი, რომელიც იშვებოდა ქალწულისაგან და მოსპობდა ეშმაკის უფლებას კაცზე (შეს. 3,15), რაც ქალწულ მარიამისაგან მაცხოვრის შობის შემდეგ აღსრულდა. ამიტომაც ჰიმნოგრაფები მარიამს „ადამის წყევის დამხსნელად“, „პირველი დედის წყევის აღმსოცელად“ მიიჩნევენ: „ღიდებულება შობისა შენისა და დღეს ვინ შეუძლოს მითხრობად ყოვლად ქებულთ. რამეთუ უთესლოდ მუცლად იდე და ჰმევე ძე უხილავისა მამისა და, რომელმან აღჯოცა წყევად პირველისა დედისა და“ (ინგოროყვა 1913: 58); „დასცხრა წყევად პირველი შენ მიერ ღირსო დედაო უბიწოო და კურთხევითა სულიერითა აღივსო დღეს ქუეყანად. რაჟამს მივიღეთ საშოთ შენით ნათელი და შობილსა მას მეუფესა ვადიდებთ“ (მოდრეკილი 1978: 63); „ევადსი განქარდა დღეს წყევისა იგი დაშჯილება შენ მიერ ყოვლად წმიდაო და კურთხევით გვრგვნოსან ყვნა ყოველნი ნაშობნი მისნი მეუფემან რომელი იშვა შენგან და დაგიცვა ქალწულადვე“ (მოდრეკილი 1978: 63). თეოლოგიურ სწავლებაზე დაფუძნებული ევასა და ქალწულ მარიამის შედარება, როგორც ბინარული ოპოზიციის გამოხატულება, პირველად წმიდა იუსტინე მარტვილმა მოგვცა, ხოლო ადამისა და ქრისტესი – პირველად პავლე მოციქულის მიერ მოხდა. ღვთისმშობელსა და ევაზე საუბრობს წმიდა ირინეოს ლიონელიც. იგი ამბობს, რომ ევა იყო ურჩი, ამის გამო იგი, როგორც თავის თავს, ასევე კაცობრიობის მოდგმას სიკვდილის მიზეზად გაუხდა. მარიამი, რომელსაც მსგავსადვე ჰყავდა დაწინდული ქმარი და რომელიც, ასევე, ქალწული იყო, მორჩილების გზით თავის თავსაც და კაცობრიობის მთელ მოდგმასაც ხსნის მიზეზად ექმნა (ლიონელი 2002: 15). ამიტომაც ქალწული მარიამი ევას ცოდვების დამხსნელად იწოდება, რაც შეკრა ქალწულმა ევამ ურწმუნოებით, ის ქალწულმა მარიამმა სარწმუნოების მიერ გახსნა (ლიონელი 2002: 16). თუ ევას პირიდან გამოსული სიტყვა სიკვდილის

მომტანი აღმოჩნდა, სიტყვა (ლოგოსი), რომელიც იშვა ქალწულ მარიამისაგან, სიკვდილის დამთრგუნველი გახდა. ამიტომაც, ბუნებრივია, ქალწულ მარიამის **ახალ ევად სახელდებაც**. „რადგანაც მარიამისგან იშვა ახალი ადამი, თვით იგი არის ახალი ევა, ჭეშმარიტი ევა, ჭეშმარიტი დედა ცოცხალთა და დასაბამი მათი ხსნისა“ (ლიონელი 2002: 16). როგორც სამოთხეში ძველმა ევამ ძველი ადამი თავის დანაშაულის თანაზიარად აქცია, ასევე ახალმა ადამმა ახალი ევა პირველმშობელი დანაშაულის გამოსასყიდი ტანჯვის თანამონაწილე გახდა. აქედან გამომდინარე, ჰიმნოგრაფი ქალწულ მარიამს **ადამის სიხარულს და ევას სიქადულს** უწოდებს: „...გიხაროდენ შენ: ადამის სიხარულო: გიხაროდენ ევად სიქადულო: ძემან შენმან სიკუდილი მოაკუდინა: ჯოჯოხეთი ძლევეთ შემუსრა: და ძლევა შემოსილი აღდგა: საფლავით მესამესა დღესა“ (მოდრეკილი 1978: 455). ე.ი. ქალწული მარიამი ევას ცოდვების გამომხსნელია, ახალი დედაა კაცობრიობისა.

ევას ცოდვების გამოსყიდვა მარიამის მიერ მისთვის ვალის ზღვევად მიუჩნევია ბორენას, ამიტომაც გასდევს მის იამბიკოს ცოდვათა გამოსყიდვის მოტივი. საგალობელში სახეთა პარარელიზმის პრინციპით შესანიშნავად არის გამოხატული მარიამისა და ევას დაპირისპირება: „რომელმან ეგე ევას მიუზღე ვალი, პრქჷ რად გაბრიელს: „ვარ უფლისა მჭევალი; მე შენი სამსტუერე, ქუეყანად მავალი“ – დაემჭო ძალი, პირველ სისხლითა მთრვალი. ქალწულო, მივსენ ბორენა ჭირმრავალი!“ (ქრესტომათია 1946: 351).

მარიამ ღვთისმშობლის სახის შექმნა ჰიმნოგრაფებმა ორიგინალური მხატვრული საშუალებების შექმნითაც სცადეს. ყოველი ასეთი სახე ქრისტიანული კანონიკის მკაცრად რეგლამენტირებულ ჩარჩოებშია მოქცეული. „გიხაროდენ, მიზეზო კაცთა ცხოვრებისაო, რომელმან აღვოცე წყევად პირველი და მოგუანიჭე კურთხევად“ (ინგოროყვა 1913: 144). ყურადღებას იქცევს შესიტყვება – **„კაცთა ცხოვრების მიზეზი“**. რატომ არის მარიამი კაცთა ცხოვრების მიზეზი? კითხვაზე პასუხის გასაცემად კვლავ საღვთისმეტყველო ლიტერატურას მივმართოთ. იგი აღიარებს, რომ ყოველივეს მიზეზი ამქვეყნად არის ღმერთი. „ის არის მიზეზი და დასაბამი ყველა ქმნილების, რადგანაც მის მიერ შეიქმნა ყოველივე“ (პალამა 1991: 270). როგორც ღმერთი არის ყოველივეს მიზეზი ამქვეყნად, ასევე ქალწული მარიამი არის ადამიანთა ცხოვრების მიზეზი, რადგანაც მისგან მოვლენილმა ღმერთმა ადამიანები მარადიულ სიცოცხლეს აზიარა, ანუ კაცთა მოდგმას ცხოვრების მიზეზი ექმნა. ამავე აზრით, ქალწული

„ადამის გამოხსნის მიზეზიცაა“: „გიხაროდენ, მიზეზო ადამის გამოცხნისაო“ (მოდრეკილი 1978: 393). ყოველივე ამის შემდეგ, ბუნებრივია, ქალწული მარიამი „ცხნის სასოდ“ და „კეთილ საუკუნეთა მიზეზადაც“ იწოდებოდეს: „ესე არს სასოე ცხნისაჲ და მიზეზი საუკუნეთა კეთილთაჲ. დედაჲ ცათა მეუფისაჲ“ (მოდრეკილი 1978: 439); „მიზეზად კეთილთა გიცნობთ და მცხნელად სულთა ჩუენთათჳს“ (მოდრეკილი 1978: 390).

ცა. ქალწულის აღმატებულება ჰიმნოგრაფებს ცის სიმბოლოთიც გადმოუციათ. თეოლოგიური შეხედულებით არსებობს ორი ცა: ხილული ანუ მატერიალური და უხილავი ანუ ტრანსცენდენტური, რომელთა შესახებ განმარტებას თეოლოგთა და მეცნიერთა ნაშრომებში ვპოულობთ. ხილული ანუ მატერიალური ცის შესახებ შესაქმის პირველივე თავებშია მოთხრობილი. წმიდა ბასილი დიდი სამყაროს შექმნის განმარტებისას კომენტარს აკეთებს ცის შესახებაც: „ხოლო ღმერთმან პირველად ყოველისა ხილულისა – რაჟამს ინება და იზრახა რადთამცა ქმნა არაარსნი და ვითარ იყოს, სოფელი ესე, ზრახვასავე შინა თჳსსა შექმნა სიკჳში იგი სამკაულითა თჳსითა და განუჩინა ცასა ბუნებაჲ, რომელ მას შეეცყუებოდა, და ხატსა ქუეყანისასა – ნივთი, რომელ შეჰგავდა და ცეცხლი და წყალი და ჰაერი დაჰბადა, ვითარცა უნდა, და ყვნა იგინი თავსა შინა თჳსსა, ვითარცა შეეცყუების თითოეულსა მათსა საზღვარსა შინა თჳსსა“ (ბასილი კესარიელი 1964: 31). აქედან კარგად ჩანს, რომ ხილული, ანუ მატერიალური ცა არის უხილავი, ანუ მეტაფიზიკური ცის ხატი. სამყაროს შექმნამდე არსებულ ცაზე განმარტებას გვაწვდის წმიდა იოანე დამასკელიც: „რადგან წერილმა თქვა „ცა“, აგრეთვე „ცათა ცა“ და „ცათა ცანი“ და რადგან ნეტარმა პავლემ „მესამე ცამდე“ თავისი ატაცების შესახებ გვითხრა, ამიტომ ვამბობთ, რომ როგორც გვსმენია, მთელი ქვეყნიერების დაბადების ჟამს შეიქმნა ცა, რასაც უვარსკვლავო სფეროდ ამბობენ მოსეს დოგმატების მიმოვისებელი გარეშე ბრძენნი“ (დამასკელი 2000: 347).

თეოლოგიაში კომენტირებული „ცა“, „ცათა ცა“, „ცათა ცანი“ მრავალგზის ქცეულა მეცნიერთა მსჯელობის საგნად. (ხილულსა და უხილავ ცაზე მსჯელობენ ვ. ნოზაძე, რ. თვარაძე, რ. სირაძე, ნ. სულავა, ტ. მოსია).

სულიერი, უხილავი ცა არის ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელი ადგილი, სადაც მკვიდრობს უფალი. „ადგილ ღმრთისა ოდესმე ცაჲ ითქუმის და ოდესმე ეკლესიაჲ და ოდესმე ქალწული, რამეთუ ამათ ყოველთა მიერ ცხად არს, ვითარმედ არცა ერთსა ადგილსა მიერ გარეშემოცველ არს იგი, არამედ

ყოველივე მას მხოლოსა შეუცავს“ (სინური... 1959: 83). როგორც ნესტან სულავა მიუთითებს „ღმერთის ადგილად სიმბოლურად იწოდება ცა და ეკლესია, ხოლო ქრისტეს, ძე ღმერთის განკაცების შემდეგ ქალწული ღვთისმშობელი იწოდება ადგილად, ე. ი. ცად და ეკლესიად“ (სულავა 2003: 78). რადგანაც ცა ღვთის სამყოფელია, ბუნებრივია, მასში სიმბოლურად ღვთისმშობელი იგულისხმობდეს, რომლის წიაღმაც ყველაზე აღმატებული, სამყაროს შემოქმედი იტვირთა: „ღვთისმშობელი, დიდებულო ცაო ღმრთისაო“ (უბეველესი... 1980: 461) ღვთისმშობელი სულიერი ცაა, „რომელიც ცისა და ქვეყნის მეუფემ აიგო და ააგო კაცთათვის“ (ხაჩიძე 2000: 164).

როგორც საეკლესიო გადმოცემა გვამცნობს, მარიამ ღვთისმშობელი მიძინების, ანუ მისი ამქვეყნიდან გასვლის შემდეგ, ცად იქნა აყვანებული თვით მისი ძის, იესო ქრისტეს მიერ. ჰიმნოგრაფს ეს მოვლენაც არ გამორჩენია მხედველობიდან და ქალწულის მიძინება „ცათა ცათაზე“ აღსვლად მოუახრებია: „ცად იგი სულიერი და საღვური სიტყუსა ღმერთისაჲ – ქალწული დღეს აღმაღლდა ცასა ცათასა და მარადის იქების ანგელოსთა და კაცთაგან ღირსად, საუკუნოდ იდიდების, ვითარცა დედაჲ ღმრთისაჲ“ (მინჩხი 1987: 333). კაცთა შორის აღმატებული და ქალწულთა შორის გამორჩეული ქალწული არა მხოლოდ ცად, არამედ „ცათა უზეშთაესადაც“ დაუსახავთ: „უმეტესად კურთხეულ ხარ დედათა შორის, შენ ცათა უზეშთაესო ქალწულო, რამეთუ შენგან შობილმან ღმერთმან ჯვრითა მოკლა სიკვდილი და მკვდარნი ღმრთეებრ აღადგინა, აღდგა რაჲ საფლავით“ (მოდრეკილი 1978: 388). „ცათა უზეშთაესის“ სინონიმად „ცათა უვრცელესი“ უნდა მივიჩნიოთ: „უწმინდესსა წმიდათასა მარიამს, უვრცელესსა ცათასა ღმრთისმშობელსა...“ (ნევემირებული ... 1982: 847).

ამრიგად, „ცა“, „ცათა ცა“, ტაძარი ან საყდარი, ისევე როგორც კარავი და საღვური, სასულიერო პოეზიაში ღვთის სამყოფელია, ამიტომაც ისინი სახეობრივად მარიამ ღვთისმშობელზე მიაწინებენ. „ღვთისმშობელი, იგივე „ცათა ცა“, არის როგორც საღვთო უსაზღვროების გარეშეუწერელობის დამტკევი. ეს არის ღვთისმშობლის გამოუთქმელი საიდუმლო. ძე ღმერთში გაერთიანებულია ყოვლისმომცველობა და ყოვლისმოუცველობა, ასევე ღვთისმშობელშია გაერთიანებული ყოვლისდამტკეობა; როგორც „ცა ცათა“ არის ყოვლისმომცველი, ყოველივეს დამტკევი, ასევე ღვთისმშობელი არის ყოვლის დამტკევი, ანუ დამტკევი იესო ქრისტესი, ღვთის ძისა“ (სულავა 2003: 81).

ქალწულ მარიამისაგან ღვთის განკაცების გადმოცემას ჰიმნოგრაფები საღვთისმეტყველო სწავლებათა მიზანმიმართული გამოყენებით ცდილობენ. ეს სწავლება ისეა შეზავებული ჰიმნოგრაფის შემოქმედებით საუნჯეში და მოწოდებული მსმენელისათვის, რომ მათ გამოიჯვანას არც არავინ ფიქრობს. უფრო მეტიც, მსმენელი ამის საჭიროებას ვერც ხედავს. სრულიად უყოყმანოდ შეიძლება ითქვას, რომ საგალობელი ღვთის სიბრძნის მხატვრულ გემოვნებასთან ჰარმონიული შეზავების უმაღლესი გამოხატულებაა, სულისა და სიტყვის უმშვენიერესი ნაერთია. „მოწოდებად წარმართთა მოგუებახლა და ბეთლემს განელო ჩუენთუს დაკშული სამოთხს ქალწულმან შვა ძე ბუნებით სწორი მამისად, რომელმან შეცვალა წყევად კაცთად კურთხევად და მოგუცა უკუდაგებად. უმეტეს ხარ შენ ყოვლადწმიდაო“ (მოდრეკილი 1978: 49); „დედათა დიდებო, ქალწულთა სიქადულო და ადამის ნათესაეთა სამკაულო, ორთა მათ ბუნებათა განუყოფლად მშობელო...“ (მინჩხი 1987: 237). განკაცებული ღვთის **ორი ბუნების** შესახებ განმარტებას არაერთი ღვთისმეტყველი ცდილობს: „ვაღიარებთ რა ერთსა და იმავე იესო ქრისტეს, ჩვენს უფალს, სრულ ღმერთად და სრულ კაცად, ვამბობთ, რომ მასვე, ერთსა და იმავეს, აქვს ყოველივე ის, რაც მამას, გარდა უშობელობისა, და აქვს ყოველივე ის, რაც პირველ ადამს, გარდა ცოდვისა“ (დამასკელი 2000: 396). ქრისტეში ორი ბუნების შეურევლობა ხშირად არის ხაზგასმული საგალობლებში: „ხოლო სიტყუამან უხილავმან ღვთისა უხილავისამან, შეზავა მოწყალებით ღვთაებად კაცებასა ბრძმედსა შინა სიწმიდისასა, ყოვლად უბიწოსა, საშოსა ქალწულებისასა და იშვა უქცევად ღმერთი და კაცი სრული“ (მოდრეკილი 1978: 86). ეს მოვლენა მართლმადიდებელ ქრისტიანს შეაგონებს, რომ მან თავისი მხერა მხოლოდ მიწიერს კი არ მიაჯაჭვოს, არამედ უზენაესისაკენ მიმართოს. ამას ემსახურება საღვთო საიდუმლოებათა განდიდება საგალობელში. აქედან გამომდინარე, ყოველი ეპოქისა და დროის პრობლემა – პრობლემა სრულყოფილი ადამიანისა, ჰიმნოგრაფთათვისაც უმთავრეს საზრუნავად რჩება. მათი მიზანია, რომ საგალობელმა ადამიანის გონება ზეცად აღამაღლოს და უმაღლეს ფასეულობებს აზიაროს.

ქრისტიანული გაგებით, ღმერთი არის დაუსრულებელი, უცვალებელი, მიუწვდომელი, რადგან არ იყო უამი, როდესაც არ იყო ღვთის სიტყვა, ანუ ღმერთი დაუსაბამო არსებობდა მუდამ, უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა, მისი მეორე, ანუ ხორციელი შობა კი ქალწულისაგან მოხდა. ჰიმნოგრაფები ამ

დოგმატურ სწავლებას ასე წარმოაჩენენ საგალობელში: „იმევე მეორედ დედისაგან ჟამთა უპირატეს შობილი ღვთიებით მამისაგან და მომეც ჩუენ კელწიფებად, შეიღყოფად ღვთისა მადლისა“ (მოდრეკილი 1978: 491); „რად არს საიდუმლოდსა შენისა განგებად ქალწულო, ვითარ პირველ ჟამთა შობილი ძე გიტკრთავს, რომელმან წამისყოფით დაჰბადა ყოველივე, ვითარცა ინება“ (მოდრეკილი 1978: 82).

ჰიმნოგრაფებს უყურადღებოდ არ რჩებათ მარიამ ღვთისმშობლის ცხოვრების არც ერთი მხარე, მათ ქებას იმსახურებს ქალწულის წარმომავლობაც. წინასწარმეტყველთა უწყების მიხედვით, ქალწული მარიამი დავითის ტომიდან დაიბადა, რომელიც იმჟამად დამცირებული იყო. მარიამ ღვთისმშობლის მამა – იოაკიმე, წარმოშობით იუდას ტომს ეკუთვნოდა, მისი საგვარეულოს ფუძემდებლად მეფე დავითი ითვლებოდა, ანა კი მღვდელმატათას უმცროსი ქალიშვილის აარონის ჩამომავალი იყო. ამიტომაც დავითის მოდგმა, როგორც აღმომაცენებელი მაცხოვრისა, ბუნებრივია, კურთხეულად ითვლება. ღვთისმშობლის დავითის შტოდან წარმომავლობას ლუკა მახარებელიც ამოწმებს ახალ აღთქმაში: „აღმოვიდა იოსებცა გალილეად, ქალაქით ნაზარეთით, ჰურიასტანად, ქალაქად დავითისა, რომელსა ჰრქვან ბეთლემ, რამეთუ იყო იგი სახლისაგან და ტომისა დავითისა“ (ლკ. 2,4). ბიბლიური გენეალოგიის თანახმად, დავითის მოდგმა იესეს შთამომავლად ითვლებოდა, მეფე დავითი იყო ძე იესესი, ამიტომაც ღვთისმშობელი **იესეს ძირიდან აღმოცენებულადაც** იწოდება: „უბიწო ღმრთისმშობელო, იესეს ძირისაგან გამოშჩნდი შენ დედად ღმრთისა ჩუენისა დამბადებელისა, მეოხ გუეყავ დაუცხრომელად მგალობელთა შენთა“ (ნევირებული... 1982: 477).

ქართული ისტორიული და ლიტერატურული წყაროების თანახმად, ქართველი მეფეებიც იესეს შთამომავალნი არიან. ბაგრატიონთა სამეფო გვარი დავითისა და სოლომონის მემკვიდრეებად იწოდება. ქართულ მწერლობაში ეს ფაქტი ქართველი ერის მესიანისტური იდეის გამოხატულებად არის აღქმული, რაზეც ქართველი ჰიმნოგრაფებიც აკეთებენ აქცენტს, გავისსენოთ – იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“, თამარ მეფის “ცასა ცათასა”, ”ქალწულებრივთა” და სხვა.

სასულიერო მწერლობაში მარიამ ღვთისმშობლის გავრცელებული სახელია **სამოთხე**: „სამოთხესა ქუეყანისასა, იერუსალჴმსა ზეცისასა, ქერობინთა მიმსგავსებულსა...” (მინჩხი 1987: 235). წარმოდგენა სამოთხეზე ადამიანში

შემოდის შესაქმიდან, რომლის თანახმადაც იგი პირველ ადამიანთა საცხოვრისს წარმოადგენდა. ქრისტიანულმა მოძღვრებამ სამოთხე ზეციურ ადგილად მოიაზრა და ადამიანთა საბოლოო სამკვიდრებლად დასახა. სამოთხე სულიერების, მარადისობის სიმბოლოა, რომელიც ადამიანთათვის მისაწვდომი გახდა ღვთის გარდამოსვლის შემდეგ. მარიამის სამოთხესთან შედარება კიდევ ერთხელ ემსახურება მისი უკვდავი ბუნების წარმოჩენას.

მთვარე. სასულიერო პოეზიაში ზედსართავ სახელთან ერთად ეპითეტის მასალად გამოყენებულია არსებით სახელთა განუსაზღვრელი სამყარო – ბუნების მოვლენები, მნათობები, მზე, ვარსკვლავები, ელვა, ციური მოვლენები, ცხოველთა და მცენარეთა სამეფო. იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება მარიამის მთვარესთან შედარება: „მთვარე დადგა წმიდასა ზედა თვისსა, ქალწული უბიწო“ (უძველესი... 1980: 439). საგალობელი ტრადიციულად ეხმიანება ბიბლიურ წინასწარმეტყველებას, რომელიც ამბაკუმ წინასწარმეტყველის ხილვაში შემდეგნაირად გაცხადდა: „ამაღლდა მზე და მთვარე დადგა წესსა ზედა თვისსა“ (ამბაკუმი 3,11). წმიდა იოანე ოქროპირი განმარტავს: „ამაღლდა მზე – იშვეს ღმერთი ქალწულისაგან, „და მთვარე დადგეს წესსა“ – ქალწული ქალწულადვე ეგოს“ (სინური... 1959: 200).

ბიბლიაში მთვარე, მზის დარად, ორი გაგებით არის ნახსენები: ა) თავისი პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც მნათობი, რომელიც ღმერთმა თავისი შემოქმედების მეოთხე დღეს შექმნა; ბ) გადატანითი მნიშვნელობით – მთვარე მეტაფორული სახეა. ბიბლიურ ტექსტებში მთვარე უმეტესად ფიზიკური მნათობის მნიშვნელობითაა გამოყენებული: „რამეთუ ვიხილნე მე ცანი ქმნილნი თითთა შენთანი და ვარკვლავები, რომელ შენ დააფუძნენ“ (ფს. 8,4). შედარებით იშვიათად ვხვდებით მას არაპირდაპირი მნიშვნელობით – დაბადების წიგნში მოთხრობილი იაკობის სიზმარში (დაბ. 37,9-10), მთვარე იაკობის დედის სიმბოლო-მეტაფორაა.

მთვარის სულიერ ასპექტებზე საინტერესო დასკვნებს გვთავაზობს ზვიად გამსახურდია. მისი აზრით, „ეზოტერულ ქრისტიანობაში მთვარე-მნათობი სულიერად შეესაბამება სულიწმიდას, ისე როგორც მზე-მნათობი ძეს“ (გამსახურდია 1991: 119). მთვარისეულ, მარადქალურ საწყისს, სოფიას, ღვთისმშობელს ხედავს მეცნიერი ასევე გრაალის თასში (გამსახურდია 1991: 181). საზოგადოდ, „მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, ღამე, დღე, ღრუბელი –

წარმოადგენენ ღვთაებისა და გაღვთაებრივად ადამინის პირდაპირ ნაცვალსახელებს – ეპითეტებს“ (იმედაშვილი 1944: 208).

მტრედი. ქალწულის უმანკოების გამოხატვას ემსახურება მისი მტრედთან შედარებაც: „უმანკოსა სამეუფოსა მას ტრედსა, უბიწოსა ქალწულსა, ცათა უხეშთაესსა შორის დედათა კურთხეულსა. ვითარცა მშობელსა ღმრთისასა ყოველნი ვჰნატრიდეთ“ (ინგოროყვა 1913: 71). ეს უმანკო ფრინველი პირველად წარღვნის ეპიზოდთან დაკავშირებით ჩნდება წმიდა წერილში. ახალ აღთქმაში მაცხოვარი თავად თვლის მას გულუბრყვილობისა და სისუფთავის სიმბოლოდ (მათე 10,16). ძველ ხელოვნებაში მტრედი ყოველთვის გამოხატავდა ზეციურ სიყვარულსა და მეგობრობას (უვაროვი 2001: 185). მტრედი იყო ასევე სიმბოლო სულიწმიდისა (იოანე 11,1) და განასახიერებდა ახალმონათლულსაც. გავიხსენოთ ერთი ადგილი ჰიმნოგრაფიულ-ლიტურგიკული ლიტერატურიდან: „დღეს ტარიგი უბიწოდ და ტრედი უმანკოდ ქალწული ჩვილი ტაძრად შეიყვანეს და მრგულიად დასაწუელად ყოვლად ძლიერისა ღვთისა შეიწირა“ (Sin 2; 42r). მტრედის სახისმეტყველება კარგად გამოჩნდა წმიდანთან მიმართებაშიც. არსენ ბულმაისიმისძის „გალობაჲ წმიდისა მოციქულისა ნინოდსში“ წმიდა ნინო მტრედთან არის შედარებული: „ბარბაროზნი და უჟიკნი ქედფიცხელნი ტრედმან წმიდამან, დასავალით მკმობელმან, სიტკობებათა თვსთა მიერ დუმილით ველთ უსხნა შემოქმედსა, სძალმან წმიდამან სიძესა თვსსა, განბანილნი მადლითა!“ (ქრესტომათია 1946: 349). როგორც ნესტან სულავა შენიშნავს: „წმიდა ნინო, ვითარცა ტრედი წმიდა, ღმერთთან მთელ ქართველ ერს არიგებს, იგი ერის სულიერ განწმენდას უდებს დასაბამს“ (სულავა 2003: 219). მტრედი, როგორც სიმბოლო ხსნისა და გადარჩენისა, ქართულ ჰაგიოგრაფიაშიც მოჩანს. „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ მოთხრობილია, რომ ღვთის ერთგულ და მორჩილ შიოს უფალმა საზრდელი მოუვლინა. „...ზარდა საზრდელისა მოვლინებითა, რამეთუ ტრედისა მიერ დღითი-დღე მოუვლენდის მას საჭიროსა ნუგეშინის-საცემელსა ჳორცთასა...“ (ძეგლები 1971: 130). ჩვენი დაკვირვებით, შესაძლოა მტრედი აქ სულიწმიდის სახეც იყოს, რომლის ძალითაც სულიერი საზრდელი მიეცემოდა ასკეტ ბერს.

ეპოქა, რომელიც ღვთის მოლოდინში იყო, ბევრი რამით განსხვავდება სხვათაგან. ის არის იმედების, ხსნის, კაცობრიობის განახლების, ღვთის მოლოდინის ეპოქა, რომლის სულისკვეთება იძლეოდა იმის საფუძველს, რომ ღვთაებრივი მოვლენები, რომელთა ხორცშესხმა საუკუნეების შემდეგ უნდა

მომხდარიყო, იმ ეპოქის ადამიანებს სიმბოლოების დახმარებით შეეცნოთ და მომავალი თაობებისთვისაც გადაეცათ.

ღვთის განკაცება, ქალწულისაგან მისი მოვლინება, ცოდვის გამოსყიდვა, კაცობრიობის განახლება, ადამიანის სასუფეველში დაბრუნება – ის თემებია, რომელმაც მთლიანად განსაზღვრა სასულიერო პოეზიის როგორც შინაარსობრივი, ასევე მხატვრული თემატიკა. ამის დასტურია ის, რომ სიმბოლო-აღეგორიებში გაცხადებული საღვთო მოვლენები საუკუნეების განმავლობაში მასაზრდოებელ წყაროს წარმოადგენდა სასულიერო პოეზიისათვის. მათი უპირველესი დანიშნულება ქრისტეს ამქვეყნად მოვლინებაზე მინიშნება იყო, რომელიც ქალწულისაგან გახდა შესაძლებელი, ამიტომაც სიმბოლოთა უდიდესი ნაწილი ამ მოვლენის წინასწარ მომასწავებლად წარმოგვიდგა.

დაკონკრეტების მიზნით, გადავწყვიტეთ, ჩვენს მიერ განხილული სიმბოლოები დაგვეჯგუფებინა იმისდა მიხედვით, უშუალოდ თუ რა ფუნქციას ასრულებდა თითოეული მათგანი მარიამ ღვთისმშობელთან მიმართებაში: 1) მარიამ ღვთისმშობლის უბიწოების, მარადისქალწულობის გამომხატველია: დახშული ბჭე, დაუთესველი ქვეყანა, დაბეჭდული წყარო, სამი ყრმა, ცათა უხეშთაესი, ქერუბინთა უხეშთაესი, უბიწო დედა, უბიწო სძალი, უბიწო ქალწული, უსძლო სძალი, უსძლო ქალწული, უსძლო დედა, უქორწინებელი სძალი, უქორწინებელი ქალწული, დედოფალი, ქალბატონი, უბიწო დედოფალი, ზეცისა სძალი, უქორწინებელი დედოფალი, უხრწნელი დედოფალი, ცათა უხეშთაესი, სამოთხე, ზეცის იერუსალიმი, ქერუბინთა მობაძავი, ბუნების წესის შემცველი, ორი ბუნების მშობელი;

2) უფლის სამკვიდრებელ წმიდა ქალწულზე მიანიშნებს: მთა, კლდე, ღრუბელი სულმცირე, კიდობანი, კარავი, სადგური, ტაკუკი, ტაბლა, სანთელი, ტაძარი, ცა, ცა ცათა;

3) ამათგან განსხვავებით გამოიყურება კიბე, რომელიც მიწისა და ზეცის შემაერთებელ ქალწულს მოასწავებს;

4) ზოგიერთი სიმბოლო რამდენიმე მნიშვნელობის შემცველია: აპრონის კვერთხი, საწმისი, ტაძარი, სასაკმეველე;

5) წყევის აღმხოცველი – ადამის წყევის დამხსნელი, პირველი წყევის აღმხოცველი, ევას ცოდვის დამხსნელი, ადამის სიხარული;

6) ევა–ახალი ევა, ევას სიხარული;

7) ხსნა– ხსნის სახო;

8) წარმომავლობა—დავითის ძირი, იესეს მოდგმა.

ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებაზე დაკვირვების შედეგად გამოვლინდა საგალობლის შემქმნელთა როგორც ღრმა თეოლოგიური, ასევე მაღალი შემოქმედებითი პოტენციალი. ყოველი ბიბლიური მოვლენა თუ პარადიგმული სახე-ხატი ჰიმნოგრაფთა მიერ შესაფერისი გრძნობითა და ემოციით იქნა გადმოცემული, რაც განსაკუთრებულ ლირიულობას ანიჭებს სასულიერო პოეზიის თემატიკას. შეიძლება ითქვას, რომ ჰიმნოგრაფიის მხატვრულ სახეთა მრავალფეროვან რეპერტუარში ძალიან დიდია საღვთისმშობლო სიმბოლოთა როლი, რადგანაც არაერთი სახე სწორედ ღვთისმშობლის სიმბოლოსთან დაკავშირებით არის შექმნილი.

ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი ნიმუშების პარალელურად მოტანილმა ბიზანტიური პოეზიის ნიმუშებმა კი დაგვარწმუნა მათ ავტორთა საერთო მიზანსწრაფვაში, მათი მსოფლმხედველობისა და შემოქმედებითი უნარის მსგავსებაში. ამავე დროს, ნათლად გამოავლინა ქართველ შემოქმედთა ორიგინალურობა, მოვლენათა აღქმისა და გააზრების განსხვავებული იმპულსები.

§ 3. საღვთისმშობლო სიმბოლიკა მცენარეთა სახისმეტყველების მიხედვით

მცენარეთა შესახებ არსებული წარმოდგენები უძველესი დროიდან მომდინარეობს, ამიტომაც იგი ცნობილია მსოფლიოს ყველა ხალხის აზროვნებაში. საუკუნეების მანძილზე, კაცობრიობის მსოფლმხედველობის შეცვლასთან ერთად, ეს წარმოდგენებიც თანდათან ივსებოდა და იცვლებოდა. სიმბოლურ-ალეგორიული აზროვნების მქონე ძველი აღთქმის ეპოქამ გაითავისა უძველეს ადამიანთა შეხედულებები მცენარეთა შესახებ და, ამავე დროს, მათ არქექტიპებს ახალი სახეობრივი დატვირთვა მიანიჭა. ბიბლიურ თემატიკაზე დამყარებულმა სასულიერო მწერლობამ მისგან მცენარეთა სახისმეტყველებაც შეითვისა და საკუთარი თემატიკის ორგანულ ნაწილად აქცია. ქრისტიანულ მწერლობაში მცენარეთა სიმბოლოები გამოყენებულ იქნა ღმერთთან, წმიდა

მოვლენებთან, ღვთისმშობელთან და წმიდანებთან მიმართებაში. სასულიერო პოეზიის სახისმეტყველება წარმოდგენელი იქნებოდა სიმბოლური მრავალფეროვნებით გამდიდრებული ხე ცხოვრებისას, შეუწველი მაყვლის, ვენახის (ვაზი), ყვავილის, მალნარის, შროშნის, ვარდის გარეშე.

ვენახოთ, თუ რა ფუნქციას ასრულებს თითოეული მათგანი მარიამ ღვთისმშობლის სახის წარმოჩენაში.

ხე ცხოვრებისა. პირველი მცენარე, რომელიც ბიბლიური სახისმეტყველების კვალობაზე მარიამ ღვთისმშობელზე მიანიშნებს არის „ხე ცხოვრებისა“. ეს ხატოვანი გამოთქმა, მაცხოვრის ერთ-ერთ მეტაფორადაა მიჩნეული, ხოლო შედარებით იშვიათად გამოიყენება მარიამ ღვთისმშობელთან მიმართებაში.

საღვთისმეტყველო და სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა ახსნილ-განმარტებული სამოთხის ხის სახისმეტყველება. გავიხსენებთ წმიდა გრიგოლ ნოსელს: „აწ უკუე ერთი არს ძალი სიტყვისაი მის, უკუეთუ სთქუა: ხე ცხოვრებისა, გინა თუ ხე იგი, რომელსა ეწოდების ყოველივე, რომლისა გემოი მისი დაბადებულთათვის... ვითარცა ხატებაი ღმრთისაი“ (გრიგოლ ნოსელი 1964: 190). „ღმრთის ხატებას“ განასახიერებს „ხე ცხოვრებისა“ ახალ აღთქმაშიც: „მივჰსცე მას ჭამად ძელისა მისგან ცხოვრებისა, რომელ არს შორის სამოთხესა ღუთისასა“ (გამოც. 2,7). ბიბლიურ წიგნებში შობილი ხის სიმბოლიკა ხშირად გვხვდება სასულიერო პოეზიაში. „განელო დღეს ბეთლემს სამოთხეი, მოვედით, გემოი ვიხილოთ ხისა მის ცნობადისა, რომელ არს ქრისტე, საღმრთოი იგი ყუავილი“ (ინგოროყვა 1913: 161). აქ „ხე ცნობადი“ იესო ქრისტეს ადამიანური ბუნების ცნობადობაზე უნდა მიანიშნებდეს. ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი უნარის გამოვლინებაა „ცხოვრების ხის“ მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოდ წარმოსახვაც. საგალობლის შემქმნელი განადიდებს ცხოვრების ხის დამნერგველ ქალწულს: „ქალწულო მარიამ, დაჰნერგე ხე ცხოვრებისა უბიწო“ (ძლისპირნი... 1971: 158); სხვაგან კი მარიამი თავადაც ცხოვრების ხედაა წარმოდგენილი, რადგანაც იგია დასაბამი ცხოვრების: „ხე ცხოვრებისა გუექმნა წმიდა ქალწული მარიამ...“ (იადგარი 1977: 151).

შეუწველი მაყვალი. წმიდა მამათა მიერ საგანგებოდაა ახსნილი შეუწველი მაყვლის სულიერი შინაარსი: „ვითარცა იტყვს წინასწარმეტყველი მოსე: მაყუალი აგზებული და არა შემწუარი ეგზებოდა და არა შეიწუებოდა. ესე იგი არს: შვა ღმერთი და საშოდ არა განგრწნა; მუცლად-ილო და ქალწული ქალწულადვე ეგო; გამოვიდა მუცელი დაკრძალული დაუტევა“ (სინური... 1959:

204). მაშასადამე, მაყვლის შეუწველობა სახისმეტყველებითად ქალწულ მარიამის უბიწოებას მოასწავებს და ამდენად მისი იპოდიმია.

ბიბლიური მაყვლის სიმბოლიკაზე საუბრისას აკაკი ბაქრაძე მოვლენის შემდეგ მოდელს გვთავაზობს: „ღმერთი – მაყვალი – ცეცხლი. ახალი აღთქმის მიხედვით ეს მოდელი ასეთ სახეს ღებულობს: ღმერთი – ღმრთისმშობელი – ქრისტე. როცა ამ მოვლენებს ერთმანეთს შევადარებთ, – წერს აკაკი ბაქრაძე, – მკაფიოდ გამოჩნდება, რომ მაყვლის ბუჩქი მარიამის სიმბოლოა, ხოლო ცეცხლი – იესო ქრისტესი (ბაქრაძე 1990: 58).

შეუწველი მაყვლის სიმბოლო ერთ-ერთი პოპულარული სახეა ჰიმნოგრაფიაში, რის მიზეზსაც ნ. ნაკუდაშვილი ასე ხსნის: „შეუწველი მაყვალი უფლის განკაცების თეოლოგიური ანტინომიის გამომხატველი სახე-სიმბოლოა. ეს სიმბოლური სახე ქრისტიანობამ იესოს შობის პარადიგმად გაიაზრა, რადგან ბიბლიურ სიმბოლოთაგან ყველაზე უკეთ ის გამოხატავდა ორი შეუთავსებელი ბუნების, ღვთაებრივისა და ადამიანურის შეთავსების პარადოქსს“ (ნაკუდაშვილი 1996: 99). სახისმეტყველებითი აზროვნების წყალობით ცეცხლოვანი ბუჩქის სახეში უდიდესი მოვლენა გაცხადდა. წინასწარმეტყველმა მოსემ პირველმა იხილა უფლის ხორცშესხმა, მის თვალწინ აეხადა ფარდა ქალწულების საიდუმლოს: „განჰკრთა გულითა მოსე, ოდეს იხილა უცხოე ხილვად – მაყლოვანსა მას შინა ცეცხლი იგი მგზნებარე, რამეთუ ალი ამალღებოდა, ხოლო მაყუალსა მას არად ეგნებოდა მისგან; სახედ აჩუენა მას უფალმან და მოასწავა, ვითარმედ: არად შეწუას შობასა საღმრთომან ცეცხლმან საშოდ ქალწულისად“ (მინჩხი 1987: 336). ჰიმნოგრაფის მიერ დართულ კომენტარში პირდაპირ არის ახსნილი მოვლენის არსიც, რასაც ერთგვარი ინფორმაციის დანიშნულება გააჩნია.

მაყვლის სიმბოლოზე მსჯელობისას ქბეზარაშვილი და ბ.კული მიუთითებენ მის რამდენიმე მნიშვნელობაზე, რომელთაგან ერთ-ერთი „ქრისტეს ადამიანური და ღვთაებრივი ბუნების ურთიერთმიმართება და ღვთისმშობლის მიერ ლოგოსის შობაა (რამდენადაც ქალწული არა დაიწვა საღვთო ლოგოსით, ისევე როგორც ეკლიანი ბუჩქი არ შეიწვა საღვთო ცეცხლით)“ (ბეზარაშვილი... 2000: 64). სასულიერო პოეზიაში მოსეს მაყვლის სწორედ ეს სახეობრივი მნიშვნელობაა აქცენტირებული ღვთისმშობელთან მიმართებაში, სადაც იპოდიმატურ-პარადიგმატურ სახეთა შერწყმის გზით შესანიშნავად არის წარმოჩენილი მოვლენის სულიერი ასპექტები. „უძველეს იადგარში“ ღვთისმშობლისადმი

მიმართულ სავედრებელ ჰიმნებში დედა ღვთისა იხსენიება როგორც „მაყუალი ადგზებული“ და „მაყუალი შეუწველი“ (ბეზარაშვილი 2002: 126); „მაყუალი აგზებული და ცეცხლი არაშეხებული ...“ (უძველესი... 1980: 439); „გიხაროდენ მაყუალო შეუწველო, გიხაროდენ დედაო უფლისაო ...“ (უძველესი... 1980 : 492). მოვიტანთ რამდენიმე ნიმუშს ძილისპირებიდანაც: „იქმნა სახე ქალწულისად მაყუალი მოტყინარე ცეცხლითა, რომელი იხილა შჯულისმდებელმან და განჰკრთა გონებითა, რამეთუ საღმრთოდ განხორციელებაჲ პირველვე გამოისახვოდა“ (ნევძირებული... 1982: 549); „მაყუალი სულიერი, რომელი უჩვენა მოსეს სინასა მოტყინარე შეუწველად, სახედ შენდა გამოჩნდა, ღმრთისმშობელო ქალწულო“ (ძლისპირნი... 1971: 158). ქალწულების საიდუმლოს წარმოსაჩენად ჰიმნოგრაფებმა საკუთარი შემოქმედებითი წიაღიდან არაერთი ეპითეტის მოხმობით საინტერესო მხატვრული სახე შექმნეს, რითაც მოვლენის სულიერი არსი უფრო ღრმად შეგვაცნობინეს. ასე დაიბადა: „მაყუალი სულიერი“, „მაყუალი მოტყინარე“, „საიდუმლო მაყუალი“, „მაყუალი აგზებული“ და სხვ.

ვენახი. მცენარეთა საღვთისმშობლო სიმბოლოებიდან ჰიმნოგრაფიასა და, ზოგადად, სასულიერო მწერლობაში გავრცელებულია ვენახი, რომელსაც ენაცვლება ვაზი.

ვაზი უძველესი მცენარეა, რომელსაც არ იცნობდა წარღვნამდელი კაცობრიობა. დაბადების მიხედვით, წარღვნას გადარჩენილმა ნოემ პირველმა მოაშენა იგი: „და იწყო ნოე, კაცმან საქმედ ქუეყანისა და დაასჯა ვენახი“ (დაბ. 9,20). აღსანიშნავია, რომ ძველ აღთქმაში ვაზს რამდენიმე მნიშვნელობა ჰქონდა: ვაზმა განასახიერა „ხე ცხოვრებისა“, ვაზი ნიშანი იყო იმისა, რომ ებრაელებმა აღთქმულ მიწას მიაღწიეს. გარდა ამისა, ის იყო ისრაელის ეროვნული ემბლემა, მშვიდობისა და კეთილდღეობის სიმბოლო (ბიბლიის... 2003: 17); ვაზი მიჩნეული იყო, ასევე, ბუნების სიუხვის, სიძლიერისა და სილამაზის ერთ-ერთ სიმბოლოდაც. „არამედ ოდეს უჩუენო მშვიდობა, ვენაჯმან მისცეს ნაყოფი მისი, და ქუეყანამან მოსცეს ნაშრომნი თვისნი...“ (ზაქარია 8,12); „და განისუენებდეს კაცადი ქუეშე ვენაჯსა თვისსა, და კაცადი ქუეშე კერძო ლედვისა თვისისა და არა იყოს მაშინებელი, რამეთუ პირი უფლისა ყოვლისა მპყრობელისა იტყოდა ამათ“ (მიქ. 4,4).

ვენახი ისრაელის სახლად ითვლება ესაია წინასწარმეტყველთან, ხოლო იუდეველი ხალხი მის ნერგად არის მოაზრებული: „რამეთუ ვენაჯი უფლისა საბაოთისი სახლი ისრაილისა არს და კაცი იუდაისად – ახალნერგი

შეყვარებული. ველოდე, რაფთამცა ყო მშჯავრი, ხოლო ყო უმჯულოება; და არა სიმართლე, არამედ ღალადება“ (ესაია 5,7).

ვენახი სიმბოლური დატვირთვის მატარებელი იყო წარმართულ ეპოქაშიც. მრავალი ღმერთის თაყვანისმცემელ ბერძნებს მეღვინეობისა და მევენახეობის მფარველი ღმერთიც ჰყავდათ დიონისეს სახით. თუმცა სულ სხვა დატვირთვა მიანიჭა ვაზს ქრისტიანობამ, რომელმაც გააღრმავა და სულიერი შინაარსით გაამდიდრა იგი. ამიტომაც „ქრისტიანული ვაზი ძირეულად განსხვავდება იმ დიონისური სიმბოლიზმისაგან, რომელიც ღვინის ღვთაების (ბახუსის) დიონისეს სახელს უკავშირდება და გრძნობადი, ჰედონური, ეროტიული კულტურის მთელ პლასტს ქმნის“ (აბზიანიძე... 2006: 68).

ახალ აღთქმაში ვენახი ქრისტეს ერთ-ერთი სიმბოლოა: „მე ვარ ვენაჭი ჭეშმარიტი და მამად ჩემი მოქმედ არს“ (იოანე 15,1). ასეთივე მნიშვნელობით დამკვიდრდა ვენახი სასულიერო პოეზიაშიც: „და მათ ვენახი ცხოვრებისად ჯუარს გაცუეს“ (მინჩხი 1987: 273) – მიმართავს იოანე მინჩხი მაცხოვარს.

სასულიერო მწერლობაში არსებულ სიმბოლოთა შორის ვენახი ერთ-ერთი იმათგანია, რომელიც გამოიყენება როგორც მაცხოვრის, ასევე ღვთისმშობლის სიმბოლოდ.

„ვენახი“ განსაკუთრებულ ქებას იმსახურებს ჰიმნოგრაფთაგან. იგი „გონიერია“, რადგანაც ღვთის დამბადებელია, მეუფის სამკვიდრებელია, ამიტომაც ასევე „სამეუფოა“: „ღმრთისმშობელსა ვადიდებდეთ, მშობელსა და ქალწულსა, დედასა მეუფისასა, ვენაჭსა გონიერსა“ (მინჩხი 1987: 160); „ვითარმედ გხადოდით შენ, მარიამ, ვენახად სამეუფოდ, ქალაქად ღმრთისა მადლისად“ (მინჩხი 1987: 227) – ვკითხულობთ იოანე მინჩხის პოეზიაში.

ვენახთან დაკავშირებულ ეპითეტთა სიმრავლე იგრძნობა ჰიმნოგრაფიულ-ლიტურგიკულ ლიტერატურაში. მოვიხმობთ ერთ ადგილს საგალობელთა კრებულიდან: „გიხაროდენ ღმრთისმშობელო, ვენახო ჭეშმარიტო...“ (A 591;11v-12r).

როგორც დაკვირვებამ აჩვენა, ჰიმნოგრაფიაში ვენახი არა მხოლოდ ქრისტესა და ღვთისმშობლის, არამედ წმიდანთა ერთ-ერთ სიმბოლოდაც ქცეულა. ამ შედარებაში იოლად შევნიშნავთ იმ სულიერ მადლს, რომელიც ქრისტეს მოძღვრების ჭეშმარიტ მსახურთ გააჩნდათ. წმიდანი იმიტომ არის შედარებული ვენახთან, რომ იგი ისეთივე უხვად გამცემია მადლისა, როგორც ვენახი უხვად გამომღებელი ნაყოფისა. იოანე მტბევარის შედარებით წმიდა

ბასილი დიდი საღვთო ვენახის რტოა: „რტოდ ვენახისა საღვთოდსა გამოშნდი შენ ბასილი, სათნოვებისა ტევანნი გამოიხუენ მამაო და ღვინოდ გულისხმისყოფისად ასუ სამწყსოთა ქრისტესთა ყოვლად ნეტარო“ (მოდრეკილი 1978: 121).

საყურადღებოა, რომ წმიდა მამათა შრომების მიხედვით, „მესიის მიერ ჯოჯოხეთის ცეცხლისაგან დახსნილი ადამიანებიც ქრისტეს „საყურძნესა“ დანერგილ ვენახად თვლიან თავს, ე.ი. ქრისტეს სასუფეველში დამკვიდრებულად: „უფალმან ჩუენმან მოგუყვანნა ვენაჴსა თვისსა; დანერგულმცა ვართ, ვითარცა ვენაჴნი საყურძნესა ქრისტესსა, რამეთუ იგი თავადი არს ვენაჴი ჴეშმარიტი“ (შატბერდის... 1979: 305).

ვენახი ორიგინალური ეპითეტით გამშვენებული წარმოგვიდგება ანდრია კრიტელის საკითხავში „შობისათჳს ღმრთისმშობელისა“: „ვენაჴი რქაშუენიერი ანნადსაგან აღმოსცენდა და ტევანი სიტკბოებისად აღყუავილნა“ (კრიტელი 1986: 121). ანნასაგან შობილი „რქაშუენიერი ვენახი“ – მარიამი სიტკბოების ტევანის ანუ ქრისტეს გამომღებია.

აღსანიშნავია რომ, ქრისტეს ერთ-ერთი სახელად თეოლოგიაში ტევანიც არის ცნობილი, რასაც ასევე ბიბლიური საფუძველი ეძებნება: „მოისთულეთ ტევანნი იგი ვენახისა მის ქვეყნისა, რამეთუ დამწიფებულ არს ყურძენი იგი მისი“ (გამოცხ. 15,18). აქედან გამომდინარე, ტევანი ჰიმნოგრაფიაში გამოიყენება როგორც მაცხოვრის, ასევე ღვთისმშობლისა და წმიდანების ღვაწლის წარმოსაჩენდაც: „გიხაროდენ სიწმიდისა ტევანო“ (Sin 5;186v); „რომელმანცა გამოიხუენ ტევანნი შუენიერი, გუნდნი იგი მოწამეთანი“ (ინგოროყვა 1913: 127).

ვენახის სახისმეტყველებით განმარტებას გვთავაზობს რევაზ სირაძე. მისი აზრით, „ვენახი“ სისავსის სიჭარბეს მოასწავებს. ვენახს ამ სისავსეს მზე ანიჭებს. ვენახი მზითაა აღვსილი, როგორც ღვთისმშობელი ღვთაებრიობით. ამიტომ ყოვლადწმიდა მარიამი თავისი ღვთისმშობლობით თავისსავე თავს სჭარბობს“ (სირაძე 1992: 101).

ჰიმნოგრაფიაში ვენახის სიმბოლოსთან დაკავშირებული ტროპული აზროვნების ბრწყინვალე სახეები დამკვიდრდა: „ვენახი გონიერი“, „ვენახი ჴეშმარიტი“, „ვენახი შუენიერი“, „რქაშუენიერი ვენახი“, „სამეუფო ვენახი“, „საღმრთო ვენახი“, „სიწმინდის ტევანი“.

ვენახს უძველესი დროიდანვე პატივს სცემდნენ საქართველოში. „ჩვენამდე მოღწეული მატერიალური კულტურის ძეგლები, დამწერლობის, მხატვრობის,

სკულპტურის მონაცემები და რელიქვიები მოწმობენ, რომ კასპიის, შავი და ხმელთაშუა ზღვის რაიონები წარმოადგენდნენ უძველეს ცენტრებს კულტურული ვაზისა“ (ნერგული 1956: 8).

ქართველები ვაზს „სიცოცხლის ხედ“ თვლიდნენ. ცნობილია, რომ ჩვენი წინაპრებისთვის მზე ასტრალურ ღვთაებად ითვლებოდა, ხოლო ვაზი მის მცენარეს განასახიერებდა. გავრცელებული წარმოდგენით ვაზს შეედლო ყველაზე მეტად შეეწოვა მზის ძალა. ამ ძალას შეიწოვდა არა მარტო მცენარის ფოთლები და მტევანი, არამედ ტანიც. ეს კი იყო მზისგან მოცემული სიყვარულის ძალა. „მტევანი და ტანი ვაზისა ქალური სიყვარულით განიცდიდნენ მზის ძალას, რომელსაც ცხოველთაგან განასახიერებდა ღომი. ამ ძალით იყო დაგრეხილი ვაზის ტანი, ამავე ძალით ეტმასნება იგი ჭიგოს. ამაშივე იყო მისი სილამაზე, თუ გნებავთ მზიური სილამაზე. ამიტომ იყო მიმზიდველი ვაზის მიმობრა და ამიტომაც დაამსგავსეს მას ქართული ჩუქურთმა“ (სირაძე 1982: 26). ქრისტიანობამ უხვად გამოიყენა მზისა და ვაზის სიმბოლიკა, ამიტომაცაა, რომ ტაძართა შემკულობაში მათ გარკვეული ადგილი უკავია. ამ მცენარის ორნამენტით შემკულია ბაგრატის ტაძრის სვეტისთავი (XI ს.), ჯვრის მონასტერი (VI ს.), ატენი (VII ს.), სამთავისი (XI ს.) (ბოხონაძე 1963: 181).

ტრადიციული შეხედულებით, საქართველოში საკრალურად ითვლებოდა ის ადგილიც, სადაც ღვინო იწურებოდა. „მარანი ანუ საღვინე სახლი მოიაზრებოდა როგორც საკრალური ტერიტორია, რომელშიც ღვთაებრივი ძალა სუფევს. მასზე დატანებული იყო ჯვარი“ (აბაკელია 2001: 9). ამდენად, ვენახის (ვაზი) სახისმეტყველება საბოლოოდ სრულყო ქრისტიანულმა რელიგიამ, რაც შესაბამისად აისახა სასულიერო პოეზიაში.

„ვენახის“ რიგის სიმბოლოდ ითვლება „მორჩიც“, რომელიც ჰიმნოგრაფებს, როგორც ქრისტეს, ასევე მარიამ ღვთისმშობლის წარმომავლობის გამოსახატავად გამოუყენებიათ.

მორჩი საღვთო სახელადაა ცნობილი არეოპაგტიკიდან: „წყარო ღმრთეებისა მამად, ხოლო ძე და სული ღმერთმშობელისა მის ღმრთეებისად ესრეთუ ჯერ არს თქუმად, მორჩი ღმრთივ მცენარე და რეცა ყუავილ და ზეშთაარსებისა ნათელ. ხოლო თუ ვითარ არს ესე ესრეთ, ამისი არცა თქუმად, არცა მოგონებად შესაძლებელ არს“ (იბერი 1961: 20-21). ამის გამოსატყულებას ვხვდებით საგალობელში: „ნაყოფი უკუდავებისად აღმოცენებული მორჩითაგან იესესთა“ (მოდრეკილი 1978: 399). „მორჩის“ განმარტებას ღვთისმშობელთან

დაკავშირებით გვთავაზობს წმიდა ანდრია კრიტელი: „მხოლოსა მას წმიდასა და წმიდათა ყოველთა უწმიდესსა ყოვლად ყოველითურთ წმიდად გამოჩინებულსა მის შორის და დამკვიდრებულსა მისდა უბიწოდ სულით და კორციით. მარიამს ვიტყვ დიდსა მას და ნამდვლვე სამსახურებელსა სახელსა სიტყვოცა და საქმიოცა, წინასწარ მეტყუელებრივსა ძირსა, კუერთხსა იესესსა, მარადის ყუავილოვანსა მორჩსა იუდაისსა, რომლისა მიერ ზესთა სოფლისაჲ ძე ღმრთისაჲ, თანადაუსაბამოდ მშობელისა მამისაჲ კორციოთა აღმოცენა“ (კრიტელი 1986: 131). ამ განმარტებაში მარიამ ღვთისმშობელი წინასწარმეტყველებრივი ძირია, იესეს კუერთხია, მარად აყვავებული იუდაის მორჩია – ასე განადიდებს წმიდა მამა ქალწულის წარმომავლობას. აქედან გამომდინარე, სასულიერო პოეზიაში მარიამ ღვთისმშობლის იპოდიგმად იესეს მორჩიც დამკვიდრებულა: „ღღეს აღყუავილნა კვერთხი იგი ესაიას ქადაგებული, რომელი იგი აღმოცენდა მორჩთაგან იესესსა და გამოიღო ნაყოფი იგი მომწყდართა ცხოველსმყოფელი ქრისტე“ (ინგოროყვა 1913: 81). ჰიმნოგრაფთა მიერ ქალწულის მშვენიერება გამშვენებული სიმბოლოთია წარმოჩენილი: „მორჩი კეთილი აღმოსცენდი, ღვთისმშობელი, ყოვლადქებულ, რომელმან გვიშევ ჩუენ ყვაილი სულნელი, რომელმან სულნელ ყვნა კიდენი სოფლისანი მორწმუნეთათვის“ (მინჩხი 1987: 202). ჰიმნოგრაფი ხაზს უსვამს მორჩის კეთილშობილებას, სიწმინდეს, რამაც განაპირობა მისგან ღვთის შობა. მხოლოდ ამგვარი კეთილი მორჩისაგან შეიძლებოდა აღმოცენებულიყო „სურნელოვანი ყვაილი“, რომელსაც იესო ქრისტეს წინასახედ ვხვდებით ასევე ბიბლიაში: ესაია წინასწარმეტყველთან ვკითხულობთ: „და გამოვიდეს კუერთხი ძირისგან იესესსა და ყუავილი ძირისგან აღმოსდეს“ (ესაია 11,1). სოლომონის „ქებათა ქებაში“ კი ქრისტე თვითონ უწოდებს ყვაილს საკუთარ თავს: „მე ყვაილი ველისაჲ და შროშანი ღელეთაჲ“ (ქებ. 2,1). ცხადია, რომ აქედან უნდა გაეკვლია გზა ამ მეტაფორას სასულიერო მწერლობისაკენ. მოვიტანთ ერთ ნიმუშს ჰიმნოგრაფიდან: „განელო ღღეს ბეთლემს სამოთხედ. მოვედით გემოდ ვიხილოთ ხისა მის ცნობადისაჲ, რომელ არს ქრისტე. საღმრთოდ იგი ყუავილი, რომლისაგანცა სიტკბოებაჲ იწინხა საიდუმლოდ. განმწმედელი სულთა ჩუენტაჲ“ (ინგოროყვა 1913: 64). ჰიმნოგრაფი აღგოროული ენით გადმოსცემს ქრისტეს ამქვეყნად მოვლინების ღვთაებრივ საიდუმლოს, რომელშიც ადამიანთა სიკვდილისაგან გამოხსნა და მათთვის უკვდავების მინიჭება იგულისხმება.

სასულიერო მწერლობაში ყვაილი არა მხოლოდ მაცხოვრის, არამედ ღვთისმშობლის მეტაფორაცაა. ტიტე მოსიას დაკვირვებით, „ღვთისმშობლის სიმბოლო-მეტაფორად ყვაილის გამოყენება სასულიერო-საეკლესიო ლიტერატურაში ცხოველმყოფელ ხასიათს ატარებს“ (მოსია 2004: 39): „გიხაროდენ კიდობანო, დავითის გამოსახულო და ყუავილო სოლომონის მოსწავებულო“ (მოდრეკილი 1978: 492). „გიხაროდენ, ყოვლად წმიდაო ქალწულო... დაუჭნობელო ყუავილო“ (უძველესი... 1980: 510) – ნათქვამია უძველეს იადგარში. ეპიტეტი „დაუჭნობელი ყვაილი“ შესანიშნავად გამოხატავს ქალწულ მარიამის მარადიულ ბუნებას. ამ სახით ეს ეპიტეტი წმიდანთა ღვაწლის წარმოსახენადაც გამოუყენებით ჰიმნოგრაფებს: „სიყვარულმან ქრისტესმან შეგითხზა შენ გვირგვინი სურნელთაგან დაუჭნობელთა ყუავილთა და გიხარის მართალთა თანა სასუფეველსა შინა, სადა თვით ჰნათობს ბუნებითი იგი ნათელი“ (ინგოროყვა 1913: 158). „დაუჭნობელი ყვაილისაგან“ შეთხზული გვირგვინი გამომხატველია ღვთიური მადლისა, რომელიც ემოსათ წმიდანებს. მსგავსი ნიმუშები მრავლად დაიძებნება ლიტურგიკულ ლიტერატურაში: პარაკლიტონში, სადღესასწაულოში, თვენში. „დაუჭნობელი ყვაილის“ სინონიმად „მარხუანში“ ვხვდებით „საღმრთო ყვაილს“: „ხატად სიწმიდისად სულიერად და შემწყნარებელად ნაყოფსა მადლისასა ბრწყინვალედ გამოჩნდა დღეს ანნა დიდებული და გუშვა ჭეშმარიტად ქალწულებისა საღმრთოდ იგი ყუავილი...“ (Sin 7; 9v-10r).

ყოველი ადამიანი, რომელიც ქრისტეს მიუძღვნის მთელ თავის ცხოვრებას ან მისთვის წამების გვირგვინს დაიდგამს, ქრისტეს თანაზიარი ხდება, ვინაიდან იგი იმეორებს მის მიერ გავლილ გზას. ამიტომაც თავისი მადლით იგი ისეთივე სურნელოვანია, როგორც ყვაილი: „... აღორძნდეს საღმრთონი იგი ყუავილნი შეუნიერნი პირმეტყუელნი ნერგნი ყოვლად დაუჭნობელნი სიონისა შვილნი გონიერნი. ახლისა აღთქუმისა ძენი სულიერნი...“ (ინგოროყვა 1913: 297). ჰიმნოგრაფის ენით „საღმრთო ყვაილი“ წმიდანებს განასახიერებს, რომლებიც ასევე „პირმეტყველი ყვაილებიც“ არიან.

აღსანიშნავია, რომ ყვაილის ფუნქცია სასულიერო მწერლობაში მისი ორმაგი მნიშვნელობითაა მოტივირებული: 1) იგი მიმსგავსებულია ადამიანთან, რადგანაც „შესაბამის პერიოდში გაფურჩქენილია, ხოლო დროის მოწვევისას იწყებს ჭკნობას და გაქრობას, რითაც ხაზი გაესმის ადამიანთა სიცოცხლის წარმავლობას“ (მოსია 2004: 38). იობის წიგნში სწორედ ეს მომენტი

აქცენტირებული: „რამეთუ კაცი ნაშობი დედათად, მინათუ ვითარცა ყუავილი ყუავინ და დასცვივის“ (იობი 14; 1-2). წმიდა წერილის გავლენით, ყუავილი სასულიერო პოეზიაშიც შესულა სოფლის წარმავლობის სიმბოლოდ. მაგალითისათვის საგალობლიდან ერთი ადგილის მოხმობით დაგკმაყოფილდებით: „ვითარცა რად ყუავილი ველისად და ახრდილი განქარვებადი მსწრაფლ წარმავალ არს“ (მოდრეკილი 1978: 373); 2) ყუავილის თვისებიდან გამომდინარეობს მისი აღქმა სილამაზის, სრულყოფილების, სიკეთის, მშვენიერების სიმბოლოდ, რაც ადამიანთათვის სიამოვნებისა და სიხარულის მომნიჭებელია. ბუნების ეს ულამაზესი ქმნილება მარადიული წრებრუნვის – დაბადების, სიცოცხლის, სიკვდილისა და კვლავ აღორძინების განმასახიერებელია. რასაკვირველია, მეორე ფუნქცია არ გამორიცხავს პირველს, მაგრამ ქრისტესთან და მარიამ ღვთისმშობელთან მიმართებაში ყუავილის სწორედ ეს მეორე ფუნქციაა აქცენტირებული.

აქედან გამომდინარე, ყუავილის მეტაფორა გამოიყენება წმიდანებთანაც იმ სურნელის ანუ მადლის წარმოსახენად, რომელსაც ქრისტეს გზაზე შემდგარი ადამიანები ატარებდნენ.

ვარდი. სილამაზის, მშვენიერების, მოწამეობის სიმბოლოდ არის წარმოსახული ვარდი სასულიერო პოეზიაში, სადაც იგი არა მხოლოდ ქრისტესა და ღვთისმშობლის, არამედ წმიდანთა მეტაფორადაც გამოიყენება. მეწამული ფერის ვარდი და მისი ეკლები კი მაცხოვრის მოწამეობის სიმბოლოდ არის აღქმული.

ჰიმნოგრაფიაში ვარდის პოპულარობას ღვთისმშობელთან ერთად იესო ქრისტეს სიმბოლოდ მისი გამოყენება განაპირობებს: „აღყუავნა ნერგი იგი ვარდისად მორჩი უნაყოფოთად გამომღებელი ყუავილისა ცხორებისად (მოდრეკილი 1978: 318). გავრცელებულ სახედ აქ მეწამული ვარდი ითვლება. გიორგი მთაწმიდელის „თვენში“ ქალწულ მარიამის უმანკოება ყუავილთა რამდენიმე სიმბოლიკის მოხმობით იქნა ხაზგასმული. მეწამული ვარდის, შროშნისა და ღელეს ყუავილის თავმოყრა საგალობელში განუმეორებელ კოლორიტს ქმნის: „ვითარცა ვარდი მეწამული და ვითარ შროშანი და ვითარ ყუავილი ღელეთად გპოა ქრისტემან ღმერთმან და განკაცნა შენგან, ქალწულო“ (გიორგი მთაწმიდელი 2007: 259).

მეწამული ვარდი წმიდანთა ერთ-ერთი ატრიბუტია. სტეფანე სანანოისძე წმიდა აბო თბილელს მეწამულ ვარდს ადარებს: „ვითარცა ვარდი შუენიერ

ფერთა მეწამულითა გამოჩნდა ნეტარი [ჰ]აბო და სულნელ ყო ეკლესიად ნელსაცხებელთა წილ სხურებითა სისხლისაჲთა...“(ინგოროყვა 1913: 151). ჰიმნოგრაფისთვის აბო წითელი ვარდია, რადგანაც სურნელოვანი ნელსაცხებლის ნაცვლად მან საკუთარი სისხლით სურნელ-ყო წმიდა ეკლესია. სიმბოლურად ვარდი აქ წარმართთა შორის რწმენის ყვავილობას მოასწავებს.

ვარდის მეტაფორას წმიდანთან დაკავშირებით ვხვდებით იოანე მინჩხის პოეზიაშიც. აქ წმიდა გიორგი სურნელოვანი ვარდია, რომელიც „ეკალთაგან უნაყოფოთა“ გამოჩნდა. ცხადია, უნაყოფო ეკალში ჰიმნოგრაფი წარმართ ერს უნდა გულისხმობდეს: „ვითარცა ვარდი სურნელი, ფერთა შუჭნიერთა გამოშჩნდი ეკალთაგან უნაყოფოთა“(მინჩხი 1987: 336). „ვარდი ეკალთა შორის“ გავრცელებული გამოთქმაა ქრისტიანულ ლიტერატურაში, სადაც იგი სიწმინდის, უმანკობის, ღვთიურობის გამოხატულებას წარმოადგენდა. ეკალი კი ნეგატიურის სიმბოლოდ იყო მიჩნეული ჯერ კიდევ წინარექრისტიანულ ხანაში. მაშასადამე, „ვარდი ეკალთაგან გამორჩეული“ წმიდანის ატრიბუტია. ამავე ანალოგიითაა „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ მოციქულთასწორის მეწამულ ვარდთან გაიგივება.

ცნობილია, რომ ვარდის სიმბოლიკა ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარულია არა მხოლოდ სასულიერო მწერლობაში, არამედ საეროშიც, სადაც მას ქალისა და მამაკაცის სილამაზის გამოსახატავად მიმართავენ. ვარდი გამოიყენებოდა აგრეთვე ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში.

მხატვრულ სააზროვნო სისტემაში ვარდის სიმბოლოზე მსჯელობისას, ნესტან სულავა მის რამდენიმე ტროპულ ფუნქციას გამოყოფს: „1) ვარდი არის შედარება; 2) ვარდი არის ეპითეტი; 3) ვარდი არის მეტაფორა; 4) ვარდი არის სიმბოლო; 5) ვარდი ხშირად გამოიყენება ალეგორიული თვალსაზრისით“ (სულავა 2003: 52). სხვა დატვირთვა ჰქონდა ვარდს ადრექრისტიანულ ლიტერატურაში, სადაც იგი ამქვეყნიურ სიხარულთან, სიცოცხლით ტკობასთან იყო ასოცირებული, ამიტომაც მის მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულება ჰქონდათ.

ქრისტიანულმა აზროვნებამ ვარდი სხვა ასპექტით წარმოაჩინა. ძველი აღთქმის წიგნებში იგი სილამაზის, სიხარულის, ხოტბის, ღვთიურობის, სიბრძნის, იდუმალების, სიამაყის, მდუმარების სიმბოლოს წარმოადგენდა. ამ თვისებებით გადმოვიდა იგი სასულიერო მწერლობაშიც.

ვარდმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა ქრისტიანულ ხელოვნებაშიც. აქ „თეთრი ვარდი სიმბოლოა ქალწულ მარიამისა, წითელი კი განასახიერებს ქრისტეს სისხლს“ (ენციკლოპედია 2000: 555). გავრცელებული აზრით კი ვარდის ბუტონი ქალწულების სიმბოლოდ აღიქმებოდა (პოხლეპკინი 1989: 184). გერმანელი მხატვრის ა. დიურერის სურათზე ქალწული მარიამი ვარდის თაიგულთან ერთად არის გამოსახული.

შროშანი. უძველესი სიმბოლური დატვირთვის მატარებელია შროშანიც, რომელსაც სასულიერო მწერლობაში, ასევე, იესო ქრისტესთან და მარიამ ღვთისმშობელთან მიმართებით ვხვდებით. შროშანიც ძველი აღთქმიდან მომდინარეობს. ქრისტე აქ თვითონ უწოდებს საკუთარ თავს შროშანს (ქებ. 2,1). ღვთისმშობლის შროშანთან მიმართებაზე განმარტებას გვაწვდის წმიდა იოანე დამასკელი: „ჰ, ასულო შუენიერო და ტკბილო! ჰ, შროშანო შორის ეკალთა აღმოცენებულო აზნაურისა და სამეფოფოფსა მისგან ძირისა დავითისისა“ (დამასკელი 1986: 119).

ჯერ კიდევ ანტიკური დროიდან შროშანი ლეგენდარულ მცენარეებს განეკუთვნებოდა. ძველი ბერძნები მიიჩნევდნენ, რომ ის ზეგის მეუღლის, ქალღმერთ ჰერას რძისაგან აღმოსცენდა. უძველესი წარმოდგენების თანახმად, შროშნის სიმბოლო სხვადასხვანაირად იყო გააზრებული: 1) იგი განასახიერებდა სიწმინდეს, უმანკოებასა და სისათუთეს, რის გამოც შეუთვისებია ქრისტიანულ აზროვნებას; შროშანი ასევე ღვთიური ენერჯის მატარებელადაც ითვლებოდა, ამიტომაც ქრისტიანულ ცნობიერებაში ის ერთმნიშვნელოვნად აღიქმება, როგორც ღვთისმშობლის ყვავილი; 2) შროშანს, ამავე დროს, ნაყოფიერებისა და ეროტიულობის სიმბოლოდაც მიიჩნევდნენ მთელ აღმოსავლეთში (აბზიანიძე... 2007: 114).

ქართულ სასულიერო მწერლობაში მარიამ ღვთისმშობლის შროშანთან შედარების კლასიკურ ნიმუშად ითვლება დემეტრე მეფის ცნობილი იამბიკო: „ღმრთისმშობელი და ყოვლად პატიოსანი დედა, ქალწული, შუენიერი შროშანი“ (ქრესტომათია 1946: 381). შროშნის სულიერ-ესთეტიკური ფუნქციის შესანიშნავ გამოვლინებად ხარების ცნობილი ხატი გვესახება, რომელზედაც მარიამი შროშნით ხელშია გამოსახული. თეოლოგიური თვალსაზრისით ეს აგრეთვე მარიამის ნათლით მოსილობის ხაზგასმაცაა, რაც არაერთხელ იქნა წარმოჩენილი ჰაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში.

მტილი. ღვთისმშობლის ერთ-ერთ ალევორიად ჰიმნოგრაფიაში მტილიც ითვლება, რომლის სინონიმებია: ბაღი, ყვავილნარი, ბოსტანი.

მარიამ ღვთისმშობელი დახშულ მტილთან არის შედარებული ძველ აღთქმაში. სოლომონ მეფის „ქებათა ქებათაში“ ნათქვამია: „მტილი მოკრძალებული არს დაჲ ჩემი, სძალი, მტილი დაკშული და წყაროდ დაბეჭდული“ (ქებ. 4;12). ამ ადგილის კომენტარს ვხვდებით სინურ მრავალთავში: „... მტილად დაკშულად მისთვის, რამეთუ მანგალი იგი მუშაკისაჲ ყოვლადგე არა მიგეხო შენ“ (სინური... 1959: 205). აქედან გამომდინარე, “მოკრძალებული მტილი” გავრცელებული ეპითეტია სასულიერო მწერლობაში. ისევე, როგორც მარიამ ღვთისმშობლის სხვა მრავალი სიმბოლო-ალევორია თუ მხატვრული სახე, „მოკრძალებული მტილიც“ მის ქალწულებზე მიმანიშნებელია.

საგულისხმოა, რომ სასულიერო პოეზიაში ხშირად ვხვდებით სინონიმური მნიშვნელობის მატარებელ ეპითეტებს. ამ შემთხვევაში „მოკრძალების“ სინონიმია „შეუხებელი“, რომელიც მაქსიმე აღმსარებელს გამოუყენებია ქალწულ მარიამის სიწმინდის გამოსახატავად: „მტილი შეუხებელი, წყაროდ ცხოველი...“ (A 40: Rtl – 21v).

მადნარი. ჰიმნოგრაფიაში გავრცელებულია მარიამ ღვთისმშობლის მადნართან შედარების შემთხვევებიც: „სოფელმან გიცნა ქრისტე ორი ბუნებაჲ განუყოფელი: გპოვეთ ველსა მას მადნართასა შეუვალსა ქალწულისა საშოსა“ (მოდრეკილი 1978: 399). „შეუვალი მადნარიც“ ისევე გამოხატავს ქალწულის უბიწოებას, როგორც „დახშული მტილი“. ამავე ავტორს ქალწულ მარიამის მუცელი „ჩრდილო მადნართანაც“ შეუდარებია. დავიმოწმით ტექსტი: „აწ იხარებდ სულითა: და განსცხრებოდე ღირსად ამბაკუმ ღვთის მგალობლო: აღესრულა თქმული შენი, რამეთუ მოვიდა ღმერთი სამხრით კორცითა ვითარცა ჯერ იჩინა ქალწულისა საშოხსაგან და წმიდაჲ იგი მითი ჩრდილოთ მადნართათ მუცლისაგან მისისა“ (მოდრეკილი 1978: 85).

როგორც ვხედავთ, მადნარი ორგვარი შესიტყვებით გვხვდება ქართველ ჰიმნოგრაფებთან: „მადნარი შეუვალი“, „მადნარი ჩრდილო“. ეს უკანასკნელი ამბაკუმ წინასწარმეტყველის ხილვასთან არის დაკავშირებული, როგორც თავად ჰიმნოგრაფი მიანიშნებს.

მარიამ ღვთისმშობლის მიმართ სიყვარულზე მცენარეთა ის მრავალფეროვნებაც მეტყველებს, რომელიც ქრისტიანული სარწმუნოების სხვა მიმართულებებში გვხვდება. კათოლიკურ სამყაროში ჩვენს მიერ დასახელებულ

მცენარეთა რიგს ავსებს ასევე ღვთისმშობლის სიმბოლოდ მიჩნეული – გვირილა, ნარცისი, მთის შროშანი და სხვა (ბეკერი 2000).

ამრიგად, მცენარეთა სიმბოლიკას განუმეორებელი ელფერი შეაქვს ქალწულ მარიამის მიმართ გამოყენებულ სიმბოლოთა მდიდარ რეპერტუარში, ამდიდრებს ქალწულის სახესთან დაკავშირებულ მხატვრულ თემატიკას, უფრო ცხადად წარმოაჩენს იმ წმიდა მოვლენებს, რომლებმაც წინასწარ მიგვანიშნა ქალწულისაგან მაცხოვრის მოვლინების სასწაულზე.

კიდევ ერთხელ გამოვლინდა ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი წარმოსახვა, მხატვრული სიტყვის ძალა კიდევ ერთხელ გახდა საგრძნობი საგალობელში, სადაც არა მხოლოდ ერთი ერის, არამედ, ზოგადად, კაცთა მოდგმის განახლებისა და აღორძინების იდეებია წინ წამოწეული.

მცენარეთა თვისებებმა ნათლად გამოკვეთა ქალწულის მარადიული ბუნება, მისი კეთილშობილება, უფლისაგან ბოძებული უმანკოება, რაც დღესაც მარადიული იდეალების განცდას გვრის კაცობრიობას.

§ 4. ჯვარცმის ღვთისმშობლისეული აღქმა

მარიამ ღვთისმშობლის სახის სრულად აღქმა შეუძლებელი იქნებოდა ჯვარცმის მისტერიის გათვალისწინების გარეშე. სრულიად ბუნებრივია, რომ ამ მოვლენამ ახალი შტრიხი შეიტანა ქალწულის სულიერი პორტრეტის ჩამოყალიბებაში, შეიძლება ითქვას, რომ საბოლოოდ სრულყო იგი, რადგანაც მრავალ სხვა ასპექტთან ერთად, ყველაზე ნათლად სწორედ ჯვარცმის უამს გამოვლინდა ღვთისმშობლის მანამდე თითქოს უჩინარი დედობრივი ბუნება.

ღვთის განგებულებით აღსრულებული ყოველი მოვლენა თვისებრივად ორ პლანში განიხილება, რადგანაც თვალთ სახილველთან ერთად, მოიცავს თვალისთვის უხილავ, ანუ სულიერ ასპექტსაც, რაც განაპირობებს კიდევ მის სიღიადესა და მასშტაბურობას. ამგვარად არის გაგებული ჯვარცმის მისტერიაც, რომელიც თავისი ღრმა არსით კოსმიური მნიშვნელობის მატარებელია.

ჯვარცმის ეპიზოდი სასულიერო პოეზიაში არაერთგზის არის ასახული. საგალობლის შემქმნელებს კარგად ესმით მისი თეოლოგიური ასპექტები: ჯვარზე გაკვრით მაცხოვარი საბოლოოდ ამარცხებს ბოროტებას, თრგუნავს ხრწნადობას და სამუდამოდ იმარჯვებს სიკვდილზე: „სხეულისა და სულის დაპირისპირების ტკივილზე, ე.ი. შინაგან წინააღმდეგობაზე გამარჯვების გზით მალღდება იგი ღვთაებრიობამდე“ (ფარულავა 1983: 15). „სიკვდილი მოაკუდინე ნეფსით სიკუდილითა და მოკუდავთა სულსა მოანიჭე განსუენებად“ (მოდრეკილი 1978: 109) – მაღლიერების განცდით მიმართავს ჰიმნოგრაფი ჯვარცმულს. „სიკვდილითა სიკვდილის დათრგუნვის“ იდეა ისევე გასდევს მთელ სასულიერო პოეზიას, როგორც მის პირველწყაროდ აღიარებულ ბიბლიას.

სანამ უშუალოდ ჰიმნოგრაფთა მიერ აღწერილ ჯვარცმასთან მდგარი ღვთისმშობლის განცდებზე გავამახვილებდეთ ყურადღებას, კიდევ ერთხელ გადავაავლოთ თვალი წმიდა სახარებას. გავიხსენოთ, როგორ გადმოგვცეს ეს ეპიზოდი მახარებლებმა. სახარების ავტორები – მათე, მარკოზი, ლუკა და იოანე საგანგებო ყურადღებას არ უთმობენ ჯვარცმით გამოწვეულ ღვთისმშობლის განცდებს. უფრო მეტიც, ისინი არც კი ახსენებენ, რომ „უფლის დედა და მეგობრები ტიროდნენ იერუსალიმელ დედათა მსგავსად, რამეთუ მათი ტირილი და ვაება უკანასკნელ წუთებში კიდევ უფრო შეაშფოთებდა იმ ადამიანის გულს, ვინც მათ ასე ნაზად და ღრმად უყვარდათ“ (სადღესასწაულო... 2002 : 641).

თუკი ძის ჯვარცმით გამოწვეული ქალწულის განცდებზე მახარებლები დუმან, საინტერესოა, ჰიმნოგრაფებმა რომელ წყაროს მიმართეს მის გადმოსაცემად?

ერთ-ერთ სახარებაში, კერძოდ, ლუკა მახარებლის მიერ, აღწერილია სვიმეონ წინასწარმეტყველის ანუ ღვთის მიმრქმელის შეხვედრა ქალწულთან მაშინ, როცა მან ჩვილი იესო ტაძარში მიიყვანა უფლის წინაშე წარსადგომად.

იერუსალიმში მცხოვრებ მართალ სვიმეონს სულიწმიდისგან ეუწყა, რომ არ ეწეოდა სიკვდილი, სანამ მაცხოვარს არ იხილავდა. და, აი, სულიწმიდის კარნახით, სვიმეონი მივიდა ტაძრად უფლის წინადაცვეთის დღეს, და იხილა რა ჩვილი იესო, „მიიქუა იგი მკლავთა თვისთა ზედა და აკურთხევდა ღმერთსა და თქუა: „აწ განუტევე მონა შენი, მეუფეო, სიტყვსაებრ შენისა მშვიდობით, რამეთუ იხილეს თუალთა ჩემთა მაცხოვარება შენი“ (ლუკა 2,28-29). მართალმა სვიმეონმა უწინასწარმეტყველა ქალწულს: „აჰა, ესერა ესე დგას დაცემად და აღდგინებად მრავალთა ისრაჴლსა შორის და სასწაულად სიტყვს საგებლად. და თვით

შენსაცა სულსა განვიდეს მახვილი, რადთა განცხადნენ მრავალთაგან გულთა ზრახვანი“ (ლუკა 2, 34-35).

როგორც ღვთისმეტყველებაშია განმარტებული, მართალი სვიმეონი ქალწულ მარიამს თავისი მომავალი ძის დიდებაზე ელაპარაკება, რომლითაც „დაეცემიან ურწმუნონი და აღდგებიან მორწმუნენი, დაეცემა კრებული ჰურიათა და აღდგება ეკლესია“. წმიდა მამები დაცემასა და აღდგომაში მარცხენითი ავაზაკის დაცემასა და მარჯვენითის აღდგომასაც მოიაზრებენ, ვინაიდან პირველმა რწმენა და სამოთხე მოიპოვა, ხოლო მეორე ურწმუნოებით დაეცა და წარწყმდა“ (სინური... 1959: 97). „... და თვით შენსაცა სულსა განვიდეს მახვილი“ – ამ სიტყვებით კი მართალი სვიმეონი ღვთისმშობელს იმ ტკივილზე აუწყებს, რაც მას უნდა განეცადა ქრისტეს ვნების ჟამს: „ხოლო თვით ნეტარმა და ზებუნებრივ საბოძართა ღირსქმნილმა ქალწულმა ის ტკივილები, რასაც შობისას განერიდა, ვნებულობის ჟამს განიცადა, რაჟამს დედობრივი თანაღმობით დაითმენდა შინაგან ჭრილობას, რადგან ხედავდა, რომ ვინც მან შობის გზით ღმერთად იცნო, ბოროტმოქმედით კლავდნენ. ამის გამო მახვილისებრ სერავდა მას ფიქრები. სწორედ ამას ნიშნავს: „და თვით შენს სულს გაივლის მახვილი“ (ლუკა, 2, 35) (დამასკელი 2000: 440).

„ტკივილის მახვილივით გავლამ“ შთააგონა ჰიმნოგრაფებს, რომ დედის მიერ განცდილი მწუხარება ამ რანგში აღექვათ: „შეურვებული გულითა, მგლოვარე გონებითა. ეგლოვდა ძესა თვისსა ჯუარცმულსა ღმრთისმშობელი. ესე დღეს აღდგა საფლავით, ვითარცა ღმერთ არს. იხილე უსძლო და გიხაროდენ“ (მინჩხი 1987: 21). ქალწულის ტკივილი ხანმოკლეა, დროებითია, ამიტომაც იგი მახვილის დარად სწრაფად გაივლის, თუმცა ეს არ გულისხმობს მწუხარების სიმსუბუქეს: „იხილა რად ღმრთისმშობელმან უბიწომან ძედ თვისი გოლგოთას ჯუარსა დამშტუალული შორის ძურის მოქმედთა. მწუხარე გონებითა, აღსავსედ ცრემლითა, ეგლოვდა ღმობიერად“ (ინგოროყვა 1913: 167). „უდიდესი ფსიქოლოგიური სიმართლე თითქოს ხელახლა განგვაცდევინებს ახალი აღთქმის ამ ერთ-ერთ ყველაზე ტრაგიკულ ეპიზოდს“ (ხაჩიძე 2000: 152).

დედის განცდებს არაერთხელ აღბეჭდავენ ჰიმნოგრაფები: „უბიწო ღმრთისმშობელი ჰხედვიდა რად ძესა თვისსა გოლგოთას ძელსა დამოკიდებულად ავაზაკთა შორის. განჰკრთა გულითა და აღივსო ცრემლითა, რამეთუ ცეცხლებრ შესწუვიდა ბუნებასა დედობრივსა ტკივილი შვილობისად“ (ინგოროყვა 1913: 292). შვილის დაკარგვა ყველა დედისთვის ტრაგედიას წარმოადგენს: „მართალია,

ქრისტეს სიკვდილი და ამაღლება სულ სხვა, ღვთაებრივი პლანია და იგი თავის თავში მოიცავს საყოველთაო ბედნიერებას, მაგრამ დედა მაინც დედაა და სწორედ დედის პოზიციიდანაა ეს დანახული, და ამდენად ყველა ადამიანისთვის ადვილმისაწვდენი და მძაფრად განსაცდელია“ (ბარამიძე 2005: 143), თუმცა ქალწულის ურვით შეპყრობილმა გულმა მაინც შეძლო ჯვარცმულ ძეში ადამიანური და ღვთაებრივი ბუნების განჭვრეტა. ღვთისმშობელი ხედავს ძეს, ჯვარზე დაკიდებულს, აღუწერელ ტანჯვაში მყოფს, გასისხლიანებულს, გატანჯულს, გვერდგაყოფილს. ვის შეუძლია წარმოიდგინოს ეს ხორციელი ტანჯვა? თუმცა არანაკლებ მძიმეა სულიერიც. მაცხოვარს ხომ „მთელი ქვეყნის მწუხარება, ყოველი კაცის ხედვა, თითოეული ადამიანის კვნესა, კაცთა ნათესაობის ცოდვა გულში ჰქონდა გაწონილი“ (გაბრიელ ეპისკოპოსი 1989: 121). მართლაც აუტანელი იქნებოდა გოლგოთის ვნებათა სიმძიმე, უფლის ჯვარი რომ სრულყოფილი ღვთაებრივი სიყვარულის გამოვლინება არ იყოს. ჯვარზე ხომ თითოეული ადამიანის კვნესა, წუხილი, ურვა, ვნება გუბდება, ჯოჯოხეთი იმსხვრევა და სამოთხის ბჭენი იღება ერთადერთი, უცოდველი ადამიანის ტანჯვის ფასად. ამიტომაც ჯვარზე ვნება დიდებაა ქრისტესი და სიხარული კაცობრიობისა. ნიშანდობლივია, რომ ჰიმნოგრაფებიც სრულიად რეალურად აღიქვამენ მის არსს. როცა ღვთისმშობელი თავის ძეს, ვითარცა მოკვდავს, ვითარცა წარმავალს დასტირის, ამ შემთხვევაში ჰიმნოგრაფი ცდილობს დედის წუხილი მთელი სიღრმით გადმოსცეს. მისი თვალი ბუნებრივად ჭვრეტს იმას, რაც ყველასათვის სახილველია: დედა დასტირის შვილს, ვითარცა მოკვდავს. „ძესა თვისსა უბიწოდ ღმრთისმშობელი შეურვებული გულითა ეგლოვდა და ვითარცა კაცსა მოკუდავსა უკუდავსა მეუფესა“... (მოდრეკილი 1978: 482). მაგრამ ემოცია უკანა პლანზე გადაიწევს, როცა სიკვდილში მოსპობისა და განადგურების წილ, განახლებისა და ახალი სიცოცხლის დასაწყისს შევიცნობთ. ამ შემთხვევაში ყოველნაირი ხორციელი ტკივილი ფერმკრთალება ღვთაებრივი ძალმოსილების წინაშე და დედის მწუხარებაც სარწმუნოებრივი ოპტიმიზმით შეიცვლება. ჯვარცმული ძის ღვთაებრივი ბუნების გახსენება ქალწულის ემოციას ერთგვარად თრგუნავს: „ჰ ძეო ჩემო, ყოველთა ღმერთო, აჩუენე ძლიერო, ძალი შენი აღდგომითა მკედრეთით, ვითარცა ღმერთ ხარ“ (ინგოროყვა 1913: 272). ღვთისმშობლის სიტყვებში კარგად ჩანს ჯვარცმის მისტერიის არსი, რომელიც თავის თავში მოიცავს აღდგომის სიხარულს, რაც სარწმუნოებრივი ოპტიმიზმის ერთ-ერთ გამოხატულებად დაუსახავს ჰიმნოგრაფს:

„... ესე დღეს აღდგა საფლავით, ვითარცა ღმერთ არს. იხილე უსძლოო და გიხაროდენ“ (მინჩხი 1987: 21).

გლოვისა და სიხარულის განწყობილებათა გადმოცემა საგალობელში ჯვარცმის მისტერიის სულიერ და ხორციელ მხარეთა აღქმას ემსახურება. ბუნებრივია, ჭიდილში სულიერი ასპექტი იმარჯვებს, ამიტომაც მწუხარება ჰიმნოგრაფის მიერ „ამაღლებულ ურვადაა“ აღქმული. ჩვენ მიერ ნახსენები ღვთისმშობლის მწუხარების ხანმოკლეობის მიზეზიც ამაში მდგომარეობს. საგულისხმოა, რომ მწუხარების სიხარულით შეცვლა საგალობელში დროის ინტერვალის გარეშე ხდება, ამიტომაც ტკივილი და სიხარული გეგრდიგეგრდაა, რაც მოწმობს იმას, რომ მწუხარებამ „მახვილივით სწრაფად გაიარა“, წამიერად დაკოდა დედის გული და მალე აღდგომის სიხარულად გარდაისახა. შეიძლება ითქვას, რომ საგალობელში გლოვასა და სიხარულს შორის ზღვარი თითქოს გამიჯნულიც არ არის, ვინაიდან მგლოვიარე დედა, მოკლე დროის შემდეგ სიხარულით სავსე დედად იქცევა. „კჳა, ტკივილი ბუნებითი და სიყუარული დედობრივი შვილობისად, რომელი ეტკრთა უსძლოსა ღვთისმშობელსა, მარიამს, რაჟამს, ჟამსა მას ვნებისასა მდგომარე იყო ადგილსა თხემისასა წინაშე ჯვარსა მსოლოდშობილისა. ცრემლით ეგლოვდა ძესა თვისსა ვნებულსა და ჯუარსცუმულსა, რომელი აღდგა და ადავსო სიხარულითა, რომელსა აქუს დიდ წყალობა“ (მოდრეკილი 1978: 386).

გლოვას აღდგომის სიხარული და ვნებათა განკურნების იმედი ხშირად ენაცვლება საგალობელში: „ურვად დედობრივი ღვთისმშობელსა აქუნდა მწუხარებით გხედვიდა რად დაშჯილსა ჯუართა ნეფსით ღვთისა სიტყვაო; გოდებით გიდაღადებდა და სულთქმით ესრეთ იტყოდა შენდა მომართ, რადსა დაისაჯენით ბრალეულთა სასო, არამედ გნებავს ვნებითა ვნებათა განკურნებად“ (მოდრეკილი 1978: 420).

ჯვარცმის ტკივილი და აღდგომის სიხარული ერთგვარ კონტრასტსაც ქმნის ჰიმნებში, მაგრამ ამავე დროს ნათლად წარმოაჩენს საერთო ღირიულ განწყობილებას – აღდგომას სიხარული მოაქვს არა მსოლოდ ღვთისმშობლისათვის, არამედ მთელი კაცთა მოდგმისათვის: „აღდგომილსა საფლავით თაყუანისცა ღვთისმშობელმან ძესა თვისსა ჯუარსცუმისა მწუხარებად შეიცვალა სიხარულად საუკუნოდ და აღივსო აღდგომის მადლითა“ (მოდრეკილი 1978: 478); „უბიწოდ ღვთისმშობელი უთესლოდ შობილსა ძესა, პირველ საუკუნეთა ღვთისა სიტყუასა ადგილსა თხემისასა კორციითა ჯუარსცუმულსა

დედობრივი ურვითა სულთქუმით ეგლოვდა: გიხაროდენ უსძლოო: აღდგომილ არს საფლავით ძე შენი ღმერთი ჩუენ ყოველთაჲ. სიკუდილი მოკლა და მაცხოვნნა ჩუენ“ (მოდრეკილი 1978: 509).

საყურადღებოა, რომ ფაქტების აღწერასთან ერთად ჰიმნოგრაფები შესანიშნავად ახერხებენ თავიანთი ლირიული განწყობილების გადმოცემასაც. მათი განცდები ისეთი უშუალოდ არის აღწერილი, რომ მსმენელი ბუნებრივად ხდება მისი თანამონაწილე. „შემოქმედი ყოველ რელიგიურ ფაქტთან ამყარებს დამოუკიდებელ მიმართებას. ესა თუ ის თემა, ესა თუ ის მოტივი, ხდება მისი პირადი რეფლექსისა და განცდის საგანი. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს იგი პირველი აღმოაჩენს და აღწერს ამ ფაქტს“ (გრიგოლაშვილი 1983: 93). წარსულში მომხდარ მოვლენებს ჰიმნოგრაფები გვაწვდიან, როგორც ახლა მიმდინარეს. „დრო ქრისტიანული დღესასწაულებისადმი მიძღვნილი ჰიმნებისა თუ ჰომილიებისა უმთავრესად აწმყოა, რამეთუ ეს დრო მაქსიმალურად განაზოგადებს ფაქტს. ის, რაც წარსულში მოხდა, თუ მნიშვნელობს დღეს, მოქმედებას გააგრძელებს მომავალში“ (გრიგოლაშვილი 1983: 107). ამიტომაც განცდის მიზეზი წარსულში კი არ მოიაზრება, არამედ როგორც აწმყოში მომხდარი. იქმნება ისეთი შთაბეჭდილება, რომ ჰიმნოგრაფი თითქოს თანამონაწილეა აღწერილისა. ამ განცდას ისიც აძლიერებს, რომ იგი უშუალო კონტაქტს ამყარებს პერსონაჟებთან: „გიხაროდენ უსძლოო: აღდგომილ არს საფლავით ძე შენი ღმერთი ჩუენ ყოველთაჲ სიკუდილი მოკლა და მაცხოვნნა ჩუენ“ (მოდრეკილი 1978: 509). ჰიმნოგრაფი ცდილობს საკუთარი ემოცია პერსონაჟის პირით გადმოსცეს. ჯვარცმის მისტიკის ამსახველ საგალობლებში ხშირად ვხვდებით ჯვარცმულთან მოლაპარაკე ღვთისმშობელსაც: „რადსათუხ გეგნების, უგნებლო ვნებულთათუხ“ (მოდრეკილი 1978: 167).

საგალობლის ლირიული ნაკადის გაძლიერების მიზნით ჰიმნოგრაფს მაცხოვარიც შემოჰყავს საუბარში. ძლიერი ემოციური მუხტით არის აღბეჭდილი მისი სანუგეშო სიტყვები მწუხარე დედის მიმართ: „ნუ მტირ მე დედაო, რაჟამს მიხილო მე, ძე შენი, რომელი მშვევ უთესლოდ, საფლავსა დადებულად, არამედ აწ აღვდგე და ავმალდე ზეცას ქებით, ვითარცა ღმერთ ვარ, და ვიდიდო მე მათგან, რომელნი ჭეშმარიტად ღმრთისმშობლად გხადიან“ (ნეკმირებული 1982: 595).

აღსანიშნავია, რომ გვიანი პერიოდის მოღვაწეთა შემოქმედებაში ავტორის სუბიექტური განცდები უფრო ღრმად არის წარმოჩენილი. გავიხსენებთ დავით

გურამიშვილის პოეზიას, სადაც ზოგადსაკაცობრიო სატკივარი ავტორის სუბიექტურ განცდად არის აღქმული, რასაც ვერ ვიტყვით ადრეული პერიოდის მოღვაწეებზე. როგორც მათი შემოქმედებიდან ჩანს, ისინი ცდილობდნენ „ლირიკული სუბიექტის განცდა ყოფილიყო ზოგადად ადამიანური და არა კონკრეტულ-პიროვნული“ (უჯმაჯურიძე 2004: 207). ასე წარმოგვიდგებიან X საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფებიც.

ჯვარცმის თემამ ცხოველი ინტერესი გამოიწვია მთელ ქრისტიანულ სამყაროში. დაიწერა მისი ამსახველი სხვადასხვა ეანრის უამრავი ლიტერატურული ნაწარმოები, შეიქმნა ხელოვნების განუმეორებელი ნიმუშები.

ჯვარცმის სცენა და ღვთისმშობლის განცდები ერთ-ერთი პოპულარული თემაა არა მხოლოდ ადრეული, არამედ აღორძინების ხანის ქართულ მწერლობაშიც.

მეცნიერთა მიერ არაერთგზის არის აღნიშნული ბიზანტიური მწერლობის გავლენა ქართულზე. როგორც ლელა ხაჩიძე აღნიშნავს, მსგავსი გავლენა საგრძნობია ღვთისმშობლის გლოვის ამსახველ ქართულ ორიგინალურ ნაწარმოებებზეც. მეცნიერს ნიმუშად მოჰყავს IX საუკუნის ბიზანტიელი მოღვაწის – თეოფანე გრაპტოსის საგალობელი „გოდება ღმრთისმშობლისა“, რომლის ეფრემ მცირისეული თარგმანი მან პარიზის ბიბლიოთეკაში აღმოაჩინა. ნაწარმოები წარმოადგენს ღვთისმშობლის დატირებას და განკუთვნილია ვნების პარასკევს წასაკითხად. ძეგლის პოპულარობის დასტურად მეცნიერი თვლის იმას, რომ იგი სრულდებოდა როგორც თამარის ხანაში, ასევე მონღოლობის დროინდელ საქართველოშიც. თეოფანე გრაპტოსის საგალობლისა და მისი ქართული თარგმანისადმი ინტერესი მომდევნო პერიოდის მოღვაწეთა შემოქმედებაში გამოვლინდა, რასაც მოწმობს დავით გურამიშვილის, ვახტანგ VI-ის, სულხან-საბა ორბელიანის მიერ შექმნილი ღვთისმშობლის გლოვის ამსახველი ნაწარმოებები.

თეოფანე გრაპტოსის საგალობლის განხილვისას ლ. ხაჩიძე ყურადღებას მიაქცევს შემდეგ ფაქტს: საგალობელში განსაკუთრებული ემოციურობით არის დატვირთული ღვთისმშობლის სახე. დედა ღვთისა აქ წარმოგვიდგება, როგორც შვილის ტანჯვის ღრმად განმცდელი, „გულითა შემწუარი“. მეცნიერი საინტერესო პარალელებს პოულობს გრაპტოსის საგალობელსა და გურამიშვილის „ტირილი ღვთისმშობლისას“ შორის და ასკვნის, რომ დავით გურამიშვილი, როგორც ჩინებული მცოდნე ქართული ჰიმნოგრაფიისა „კარგად

იცნობდა „ღვთისმშობლის გოდების“ ეფრემისეულ თარგმანს, რომელიც საუკუნეების მანძილზე სრულდებოდა ქართულ ეკლესიაში ვნების პარასკევს – უმნიშვნელოვანეს დღესასწაულზე. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ გურამიშვილის „ტირილში“ აქცენტირებულია „გოდებანის“ მხატვრულად და ემოციურად ყველაზე ძლიერი ადგილები“ (ხაჩიძე 2000: 156). ეფრემისეულ თარგმანთან ანალოგს მეცნიერი პოულობს სულხან-საბას „ღვთისმშობლის ტირილშიც“.

ნათელია, რომ აღორძინების პერიოდის მოღვაწეთა მიერ აღწერილი ღვთისმშობლის სახე განსაკუთრებულ სიახლოვეს ამჟღავნებს თეოფანე გრაპტოსისეულ ღვთისმშობელთან, რომელიც ეფრემ მცირის შესანიშნავი თარგმანით დამკვიდრდა ქართულ მწერლობაში (ხაჩიძე 2000: 157).

აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე გოდების ჟანრზე საუბრისას ასახელებს იმ წყაროებს, რომელმაც ხელი შეუწყო ამ ჟანრის განვითარებას ქართულ მწერლობაში. თავდაპირველად მას მოჰყავს ბიბლია, დავით წინასწარმეტყველის 136-ე ფსალმუნი, რომელიც ბაბილონის გოდებას ეძღვნება. წინასწარმეტყველთა წიგნებიდან კი ასახელებს იერემია წინასწარმეტყველის გოდებას. მისი აზრით, უფრო მეტ და შინაარსიან ნიმუშებს გოდების ჟანრში იძლევა ბიზანტიური ლიტერატურა, კერძოდ, იოანე დამასკელის „დასდებელი მიცვალებულსა ზედა“ (კეკელიძე 1956: 200-201).

ჯვარცმასთან მდგომი ღვთისმშობლის გრძნობების გადმოცემა სვიმეონ ლოლოთეცსაც (Xს.) უცდია თავის „ღვთისმშობლის გლოვაში“, რომელიც ვნების კვირიაკის პარასკევსა და შაბათს არის დადებული (კეკელიძე 1956: 204).

გლოვის პირველ ნიმუშად ქართულ ლიტერატურაში კ. კეკელიძე ასახელებს ლეონტი მროველის „ქართლის ცხოვრებაში“ აღწერილი ფარსმან მეფის მუხანათური სიკვდილით გამოწვეულ განცდას. პირველი ჩაწერილი ნიმუში გოდებისა კი შემოუნახავს X საუკუნის ჰაგიოგრაფიულ ძეგლ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“, სადაც წმიდა გრიგოლ ხანძთელი მოთქვამს აშოტ კურაპალატის სიკვდილის გამო. მომდევნო საუკუნეში იქმნება ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუში გოდებისა, რომელიც ეკუთვნის გიორგი მთაწმიდელის ბიოგრაფს, გიორგი ხუცესმონაზონს და შეტანილია „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“.

მეცნიერის შეხედულებით, გლოვის ჟანრის წარმოშობას წინ უძღოდა უძველესი ქართული ტრადიციებიც, რომელზედაც ვრცლად საუბრობს იგი.

ყოველივე ამის გახსენება იმისათვის დაგეგმირდა, რომ წარმოგვედგინა, თუ რა გზა გაიარა გლოვის ქანრმა, სანამ სასულიერო მწერლობაში იპოვიდა გამოსატყულებას.

ამრიგად, ჯვარცმის მისტერიამ განაპირობა ღვთისმშობლის მეტად ორიგინალური სახის შექმნა, რაშიც განსაკუთრებული სიტყვა ჰიმნოგრაფებმა თქვეს. ქართულ საგალობლებში გამოიკვეთა, როგორც შვილის ვნების განმცდელი, ასევე ღვთის დიდებულების მხილველი დედის სახე. თვალში საცემია ის ზომიერება, რასაც ჰიმნოგრაფები ამგვარი მასშტაბის მოვლენის აღწერისას ამუღანებენ. ისინი მაღალპროფესიულ დონეზე ახერხებენ არ გასცდნენ ქრისტიანული კანონიკის ჩარჩოებს. ამიტომაც არ არის მათი ღვთისმშობელი უზომოდ მგლოვიარე, „ნაწლაგებდამწვარი“, რაც უთუოდ განასხვავებს მას, როგორც გრაპტოსისეული, ასევე აღორძინების პერიოდის მოღვაწეთა მიერ შექმნილი ღვთისმშობლის მგლოვიარე სახისაგან.

ადრეული პერიოდის ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებაში არ ჩანს ღვთისმშობლის გლოვის ამსახველი საგანგებო საგალობლები, რის მიზეზადაც, შესაძლოა, ამავე ხასიათის ბიზანტიური საგალობლების ქართულ ენაზე არსებობა მივიჩნიოთ. საეკლესიო პრაქტიკაში დანერგილი ეს საგალობლები უსათუოდ დააკმაყოფილებდა იმდროინდელი მორწმუნე საზოგადოების სულიერ მოთხოვნებს.

§ 5. „ფესუთა მათგან ოქროანთა შემკული ხარ შენ, ქალწულო ...“

„ქართული ჰიმნოგრაფიის მრავალფეროვან მხატვრულ აქსესუარში მნიშვნელოვანია ნათლის ტროპიკა, რომელიც ძირითადად ქართულ ჰაგიოგრაფიაში გავრცელებულ პოეტურ სახეებს ეყრდნობა და მეტწილად ღვთის ეპითეტად გველინება“ (სულავა 1983: 210).

ცნობილია, რომ ღვთის ნათლად წარმოსახვა ქრისტიანობის პრეროგატივას არ წარმოადგენს. ჯერ კიდევ უძველეს შუმერულ, ეგვიპტურ, ინდურ თუ სხვა ხალხთა რელიგიებში ნათელი ღვთის ერთ-ერთ სახელად იყო ცნობილი. ქრისტიანულმა რელიგიამ კი მათგან იმემკვიდრა იგი და ერთარსება ღვთის

ერთ-ერთ ატრიბუტად გამოაცხადა. „ქრისტიანული ღმერთი არის ნათელი, ნათელმფენი – ღვთის მსახურნი – ანგელოსნი, აგრეთვე ნათელი და თეთრი – სპეტაკი სამოსის მატარებელნი არიან“ (ნოზაძე 1954: 11).

წმიდა წერილიდან მომდინარე ორგვარი ნათლის არსებობა სასულიერო პოეზიაშიც დასტურდება. შესაბამისად „ნათელი უსხეულო“, „ბუნებითი ნათელი“... აქ მატერიის შექმნამდე არსებულ ნათელზე მიუთითებს; „ნათელი დაუსაბამო“, „ნათელი თვალშეუდგამი“, „წყარო ნათელთაჲ“ – წმიდა სამების პირველი და მეორე ჰიპოსტაზის – მამა ღმერთისა და ძე ღმერთის გამომხატველია, რადგანაც ნათელი, როგორც ფერი, ვარირებს თეთრსა და ბრწყინვალეს შორის; ამიტომაც მისი სიმბოლიკა გაიგივებულია შემოქმედთან. აქედან გამომდინარე, ნათლის სიმბოლიკა წარმოადგენს სათავეს ყველა სხვა ფერის აღსაქმელად და გასააზრებლად, რადგანაც სიმბოლური სახეებით აზროვნება მხოლოდ „ნათლისმიერი ხედვითაჲ“ შესაძლებელი.

„ფერი და ნათელი ღმერთთან არის გადაბმული და პირველი ფერი, რომელიც ადამიანმა იცნო, იყო თეთრი და შავი“ (ნოზაძე 1954: 8). ტრადიციულად თეთრი ფერი სიკეთის, სიწმინდის, უმანკოების გამოხატულებას წარმოადგენდა, ხოლო შავი – ბოროტების, სიბნელისა, უმეცრებისა. „ნათლისა და ბნელის სიმბოლურ მნიშვნელობათა ფიგურაცია ლიტერატურული ნაწარმოების ფერთი სისტემის ელემენტთა მსგავსი ფუნქციებით, უპირველეს ყოვლისა, ნეიტრალური ფერების – თეთრისა და შავის სიმბოლიკას უკავშირდება“ (ბარბაქაძე 1978: 67). ასევეა სასულიერო პოეზიაშიც. ღმერთი, როგორც სიკეთე – ნათელია, სპეტაკია, ბოროტება კი სიბნელედ არის აღქმული. სულიერი თვალსაზრისით ბოროტებად ითვლება ურწმუნობაც, ამიტომაც იგი ასოცირებული იყო სიბნელესთან, წყვილადთან. საგალობელში შავი და თეთრი ფერის დაპირისპირების გზით ნაჩვენებია მაცხოვრის ანუ „საღმრთო ნათლის“ მოსვლა ურწმუნოების წყვილადში მყოფი კაცთა მოღვმის განსანათლებლად: „ნათელი საღმრთოჲსა გამობრწყინდა ნათლისაგან დაუსაბამოჲსა მოსრული მაცხოვრად მომწყდართა და განათლებად მსხდომარეთა ბნელსა“ (მოღვრეკილი 1978: 145-146). სინათლე, როგორც სიცოცხლის სიმბოლო, და სიბნელე, როგორც სიკვდილის სიმბოლო, ბნელისა და ნათლის დაპირისპირებაში ასეა გაგებული ჰიმნოგრაფთა მიერ: „სიკუდილი დაბნელდა და ჩვენ ვიხილეთ ნათელი უკუდავებისაჲ“ (ინგოროყვა 1913: 265).

ნათლის სიმბოლიკის გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია ზოგადად ლიტერატურულ ფერწერაზე მსჯელობა. „რადგანაც ფერთა მთლიანი ქრომატული გამა სწორედ ნათლიდან იღებს სათავეს“ (ბარბაქაძე 1978: 60). ბიბლიურ-ევანგელური მოძღვრების მიხედვით სამების მეორე ჰიპოსტასი იესო ქრისტე ნათლისაგან გამოსული ნათელია, ამიტომაც ასე იწოდება: „ნათელი ნათლისაგან“. მაშასადამე, ნათელი, როგორც ღმერთთან ასოცირებული ფერი, სრულად იტევს ღვთაებრივ სისავსესა და ყოვლისმომცველობას. ამიტომაც იგი საგალობელში აღქმულია, როგორც სამყაროს გამასხივოსნებელი, მისი სინათლით შემოსეული.

უფლის სისავსე, ყოვლისმომცველობა მთელი სისრულით მხოლოდ ქალწული მარიამის წიაღმა დაიტია, ე.ი. „დაუსაბამო ნათლის“ განხორციელება მისგან გახდა შესაძლებელი. ამიტომაც ნათელი, ამავე დროს, მარიამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთ ატრიბუტადაც არის აღიარებული, რაც, მკვლევართა მოსაზრებით, გვიან შუა საუკუნეებში უნდა მომხდარიყო: „უზემთავეს ხარ ქებულებათა ღირსო, უშუენიერეს ყოველთა სამკაულთა, ღმრთისმშობელო, უნათლეს მნათობთა სამყაროდსათა, რამეთუ საღმრთოთა ნათლითა სავსე მარადის ჰნათობ წინაშე ღმრთისა“ (მინჩხი 1987: 132). ღვთაებრივი ნათლით სავსეობა მხოლოდ დედათა შორის გამორჩეული ქალწულის თვისებაა და ღვთის წინაშე მარადიულად ნათების უნარიც მას აქვს მინიჭებული. ქალწულ მარიამის სულიერი ბუნება, ჰიმნოგრაფმა ფიზიკურ მნათობთაგან ბოძებულ სინათლეს შეადარა, რომ მატერიალურ ნათელზე სულიერი ნათლის უპირატესობა ეჩვენებინა. „ნათელი დაუღამებელი, ნათლისაგან თვალშეუდგამისა მოსრული შევიდა საშოსა სულმცირისა მის ღრუბლისასა“ (მინჩხი 1987: 180) – ამ საგალობელში კი თეოლოგიური სიდრმით არის გადმოცემული ძე ღმერთის მამა ღმერთისგან შობისა და ქალწულის საშოდან მისი განხორციელების დოგმატი: „ნათელი დაუღამებელი“ – ძე ღმერთი, წმიდა სამების მეორე ჰიპოსტასი იშვა მამა ღმერთისაგან ანუ სამების პირველი ჰიპოსტასისაგან, ხოლო მისი ხორცშესხმის საიდუმლო „სულმცირე ღრუბლის“ – ქალწულ მარიამის წიაღში აღესრულა. ჰიმნოგრაფმა რამდენიმე სიტყვით გადმოსცა ის, რასაც ღვთისმეტყველმა მამებმა საგანგებო ნაშრომები მიუძღვნეს.

მას შემდეგ, რაც „დაუღამებელი ნათელი“ – ქრისტე ქალწულისაგან განხორციელდა, ბუნებრივია, რომ მისი ამქვეყნად მომავლინებელი ქალწული „ნათლის დედად“ იწოდება, თუმცა ეს არ არის ჰიმნოგრაფთა მიერ შერქმეული

სახელი, რაშიც თავად ჰიმნოგრაფი გვარწმუნებს: „ქებასა შინა ქებათასა პირველვე გიწოდა დედად ნათლისა სოლომონ“ (ნეემირებუღი... 1982: 819). „ნათლის დედა“ ისეთივე სახელია ქალწულისა, როგორც კიდობანი ღვთისა, ტაკუკი მანანაჲსა, კარავი ღვთისა და მრავალი სხვა. ჰიმნოგრაფები ხშირად უძღვნიან სამადლობელს მარიამ ღვთისმშობელს, როგორც სიხარულის უღვე წყაროს, როგორც უკვდავების ნათლის გამომამბრწყინებელს. „ხოლო შენგან, მარიამ ქალწულო, მოვიდეთ ნათელი უკუდავებისაჲ, ამისათვისცა ვითარცა სოქუ ყოველნი გნატრით“ (ინგოროყვა 1913: 53). ჰიმნოგრაფის ხედვა ამ შემთხვევაშიც მისი მსოფლმხედველობრივი სიდრმის შესატყვისია. ღვთისმშობელი ადამიანთა სიხარულის წყაროა, სოფლის ზღუდე და მფარველია, ქრისტიანობის ნათელია: „დიდებულსა და ყოვლადქებულსა ადამიანთა სიხარულსა, სოფლისა ზღუდესა და მფარველსა და ქრისტიანობის ნათელსა, სულთა ჩუენთა განმანათლებელსა და წინაშე ღმრთისა სასოსა ჩვენსა, მარადის ვადიდებდეთ წმიდასა მას დედოფალსა“ (მინჩხი 1987: 200). დროითა და სივრცით შემოუსაზღვრელი ნათლის შობა, ჰიმნოგრაფთა მიერ „სიმართლის მზის“ შობადაცაა აღქმული, რაც ასევე თეოლოგიური სწავლების გამოხატულებაა. „სიმართლის მზე“ ქრისტეს პოპულარული სახელია თეოლოგიასა და სასულიერო მწერლობაში. „შუა საუკუნეების ქართულმა მწერლობამ მზე ძე – ღმერთის ხატად დააკანონა და გადააქცია იგი ქრისტეს აღმნიშვნელ მეტაფორულ ცნებად, რომელიც ფართოდ გავრცელდა ჰიმნოგრაფიულ პოეზიაში“ (ლოლაშვილი 1966: 75-7). ქალწულისაგან „სიმართლის მზის“ შობა, ცათა და ქვეყნის შემოქმედის ტვირთვა, კაცთა ნათესავის განსანათლებლად მოხდა, რაც ადამიანთა ცხოვრების ნათლით აღვსების გამოხატულებას წარმოადგენს: „ადვსებული სულისაგან წმიდისა, ყოვლად უბიწო დედაჲ და ქალწული, რომელმაც ცათა და ქვეყანისა შემოქმედი იტვირთა და მისგან იშვა მზეჲ სიმართლისაჲ, რომელმან განანათლა ნათესავი კაცთა“ (H 2337; RTI:200r); „უგალობდეთ ყოველნი მორწმუნენი ქალწულსა უბიწოსა, რომელმან უზეშთაესად გვშვა დამბადებელი დაბადებულთაჲ და აღმავსნა ჩუენ ცხოვრებისა ნათლითა, რამეთუ დიდებულ არს“ (ნეემირებუღი... 1982: 129).

ჰიმნოგრაფთა მხატვრული გემოვნება ქალწულ მარიამს ნათლით შემოსილადაც აღიქვამს, რაც კარგად ჩანს მარიამისადმი მიმართვისას: „ღრუბელო სულმცირეო, ნათლითა შემოსილო. მტვრთველო მზისა მის სიმართლისაო...“ (ინგოროყვა 1913: 224). მსმენელი ადვილად სწვდება მიმართვის

არსს: ქალწულ მარიამის ნათლით შემოსილობა „სიმართლის მზის“ შობითაა განპირობებული და ქების მიზეზიც ამაში მდგომარეობს.

მარიამის ნათლით მოსილობა შესანიშნავად გადმოსცეს როგორც ჰაგიოგრაფებმა, ასევე ჰიმნოგრაფებმა. წმიდანთა ხილვებში გამოცხადებული ღვთისმშობელი „მიუთხრობელი ნათლითაა“ მოსილი. ჰიმნოგრაფთა ხედვითაც იგი ასევე „ნათლით მოსილია“.

ნათლის გამომაბრწყინებელი ქალწული არაერთხელ არის განდიდებული ასევე ღვთისმეტყველ მამათა მიერ: „გიხაროდენ, მარიამ წმიდაო ღვთისმშობელო, რომლისგან გამოვიდა ნათელი იგი ჭეშმარიტი, უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე, რომელი იტყოდა და ახარებდა, რამეთუ: „მე ვარ ნათელი სოფლისა“. გიხაროდენ, მარიამ წმიდაო ქალწულო, რომლისა მიერ გამობრწყინდა ნათელი და ვსნაჲ, რომელნი სხენან ბნელსა და აჩრდილთა სიკუდილისათა, ვითარცა იტყვს ესაია: „რომელნი სხდეს ბნელსა შინა, ნათელი დიდი იხილეს“ (სინური... 1959: 411).

ამგვარად, მარიამ ღვთისმშობელთან დაკავშირებული ნათლის სიმბოლიკა სასულიერო პოეზიაში შემდეგნაირად გამოვლინდა: მარიამ ღვთისმშობელი არის მშობელი „მზისა სიმართლისა“, ამდენად იგი თავადაც არის ნათელი. აქედან გამომდინარე „ნათლის დედა“, „ქრისტიანობის ნათელი“, „სულთა ჩვენთა განმანათლებელი“, „კაცთა მოდგმის განმანათლებელი“, „ნათლით შემოსილი“ – ქალწულისაგან ღმერთკაცის ანუ „სიმართლის მზის“ შობის გამომხატველი სახეებია, რაც, ასევე, მარიამის სახელდებასაც წარმოადგენს.

ქრისტიანობაში ღვთიური ნათელი ღმერთთან თანაზიარების ნიშნად ითვლება. ეს ნათელი ემოსათ ადამსა და ევას შეცოდებამდე. „როდესაც ადამი, ჩუენი პირველი მამა, ცხოვრობდა ედემის ბაღში, იგი შემოსილი იყო ვითარ ესე არს ცაზე, წარუვალი ნათლისაგან მოქსოვილი სამოსელით“ (შმაკოვი 1916: 98)*.

გვიან შუასაუკუნეებში ნათელი წინასწარმეტყველებს, ხოლო უფრო გვიან მოწამეებსაც მიესადაგებოდა, შესაბამისად ღვთისმეტყველებისა, სადაც ცეცხლისფერი სამოსით ანგელოზები არიან მოსილნი, ხოლო მიწიერ ცხოვრებაში ისინი, ვინც ანგელოზთა მიმსგავსებული ცხოვრებით უფლის სათნო მოღვაწეობა შეძლო. პეტრე იბერიელი განმარტავს: „სპეტაკობაჲ იგი ცეცხლისფერობაჲ სამოსელთაჲ მომასწავებლად შემირაცხიან მე ღმრთისა

* ციტატი მოგვყავს ლ. გრიგოლაშვილის წიგნიდან „დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“.

სახეობისა ცეცხლისა ხატობითა. ხოლო ზეცის საგანეობისა – ნათელის სახეობათა, რეცა იგი არს ნათელი და ყოვლადსაცნაური გამობრწყინვებაჲ ანუ მცნობელობითი განბრწყინვებაჲ“ (იბერიელი 1961: 146).

სასულიერო პოეზია ფერთა მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა. ამის მიზეზად შეიძლება მივიჩნიოთ ის, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მატარებელი მწერლისათვის რეალური სინამდვილე სიჭრელესთან იყო ასოცირებული, ხოლო ქრისტიანული იდეალი სტაბილურობაში გამოიხატებოდა. ამიტომაცაა, რომ ბიზანტიური ლიტერატურის ტრადიციულ ფერით სისტემაში, განსაკუთრებით, პორტრეტულ ფერწერაში, როგორც წმინდა ესთეტიკურ, ისე სიმბოლურ მნიშვნელობათა გათვალისწინების თვალსაზრისით, სამი ძირითადი ფერი – ე.წ. რჩეულ ფერთა სამეული – ოქროსფერი (იგივე ყვითელი), ალისფერი (წითელი) და თეთრი დომინირებს“ (კაუდანო 1973: 132).

სასულიერო პოეზიაში ფერს ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი კანონიზებული შინაარსი აქვს. ამდენად, სიმბოლური დატვირთვის მატარებელია თეთრი, წითელი და ოქროსფერი, ხოლო ნეიტრალური – შავი და თეთრი ფერი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ტრადიციულად, ბოროტებასა და სიკეთეს შორის დაპირისპირებაზე მიანიშნებს.

რადგანაც ჩვენი ინტერესის სფეროს მარიამ ღვთისმშობელთან დაკავშირებული ფერთა სიმბოლიკა წარმოადგენს, ამიტომაც კონკრეტულად იმ ფერებს შევეხებით, რომელიც ქალწულის სახის დასახატავად გამოუყენებიათ ჰიმნოგრაფებს. ამ მხრივ ნათლისფერის შემდეგ გამორჩეული ადგილი უკავია ოქროსფერს. „ოქრო შეიძლება მოვიაზროთ, როგორც აბსოლუტური მეტაფორა ღვთისა“ (ავერინცევი 1973: 52). სიმბოლურად ნათლის ფერი ოქროშია განფენილი, ანუ ოქრო არის ნათლის მატარებელი ლითონი. ამიტომაც ოქროსკენ „სწრაფვა მიახლება ქრისტესთან, როგორც ნათელთან“ (ბალსამიშვილი 2004: 156). ამის გამოხატულებაა ოქროსფერის უმაღლეს იდეალთან – უფალთან, მარიამ ღვთისმშობელთან და წმიდანებთან დაკავშირებით გამოყენება სასულიერო მწერლობაში.

ჩვენი თემის ინტერესიდან გამომდინარე, მარიამ ღვთისმშობლის ძველი აღთქმისეული იპოდიგმებიდან ამჯერად კვლავ გავიხსენებთ იმათ, რომლებიც ოქროსაგან იყო დამზადებული. ცნობილია, რომ მოსეს სჯულის კიდობანი შიგნიდან და გარედან ოქროთი იყო მოსილი (გამოსვლათა 25,11), რაც სიმბოლურად მარიამ ღვთისმშობლის მარადქალწულობისა და მისი

უხრწნელების გამოხატულებას წარმოადგენს (ავერინცევი 1973: 51). კილობნის ოქროთი მოვარაყება კი უფრო მკვეთრად უსვამს ხაზს ქების ობიექტის ღვთაებრივ-სულიერ მხარეს და მოსაგს მას უზენაესი ბრწყინვალეობით. ღვთის დიდებულებისა და ბრწყინვალეობის დამტკიცია, ასევე, ოქროს სასანთლე, სასაკმეველე და ტაკუკი. სასანთლეში ანთებული სანთელი, სინათლის, ღვთიური სიწმიდისა და მადლმოსილების სიმბოლოდ მოიაზრება. სანთლის თვისება – თვით დაიწვას, სხვას კი გზა გაუნათოს, ალეგორიულ პლანში კაცთა მოღვმის გადარჩენისათვის მსხვერპლად შეწირული მაცხოვრის წინასახეა. სიმბოლურად, ოქროს სასანთლე ანუ ღვთისმშობელი მატარებელია ღვთაებრივი ნათლისა, ამდენად, იგი სულიერი ენერგიით არის აღვსილი, ისევე როგორც სასაკმეველე და მანანის შემნახველი ტაკუკი: „ტაკუკი ხარ, მარიამ, ოქროდსა უბიწოდსად“ (ნევირებული... 1982: 507); გიხაროდენ, სასანთლეო ბრწყინვალეო, ნათელსა უფლისასა, გიხაროდენ ოქროდსა წმიდისა სასაკუმეველეო...“ (ნევირებული... 1982: 815). ოთხივე იპოდიგმა მიანიშნებს ღვთის მტვირთველ ქალწულზე, ხოლო მათი ოქროსთან დაკავშირება, ოქროთი გაბრწყინება ალუზიურად უფლისა და მარიამ ღვთისმშობლის უხრწნელების გამოხატულებაა.

ღვთის მეტაფორად ოქროს მოაზრებას ერთი უძველესი წარმოდგენაც ამტკიცებს. ალქიმიაში ყველა ლითონი ასტრალურ ორეულთან იყო დაკავშირებული, მათ შორის ოქრო – მზესთან. მზის ლითონად ოქროს მოაზრება კანონზომიერია, რადგანაც მზე ღვთის ერთ-ერთი თეოლოგიური სახელია.

ოქროს პოპულარობის მაჩვენებელია მისი მრავალფუნქციურობა: 1) ერთი მხრივ – ესაა წმიდა ნათელი, ის სულიერი სიმდიდრე, რომელიც მოგვცა უფალმა; 2) ოქრო განსაცდელზე ამადლების გამომხატველიცაა, რადგანაც თავის პირვანდელ სახეს იგი ყოველთვის ინარჩუნებს, მას ვერც ცეცხლი უცვლის ფერს. ოქროს ეს თვისება მოგვიანებით მოწამეთა ღვაწლის გამოსახატავად გამოიყენა ქრისტიანულმა მწერლობამ.

ოქროს სულიერ შინაარსს აღრმავენ მარიამ ღვთისმშობლის სამოსის ოქროსფრად წარმოჩენაც. X საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფის, ფილიპეს შესანიშნავი საგალობელი „ბეთლემი“ ქრისტიანულ სიმბოლოთა, სახეთა და ფერთა განაწილების ბრწყინვალე ნიმუშს გვაძლევს. ღვთისმშობლის ხოტბა საგალობელში ასე იწყება: „ფესუთა მათგან ოქროანთა შემკული ხარ შენ ქალწულო, იაკინთე ძოწეული სამოსლად გაქუს ღმრთისმშობელო“

(ქრესტომათია... 1946: 349). ღვთისმშობლის სამოსის ფერები აქ ოქროსფერი და ძოწეულია. „ოქროსფერი სულიერების, ზეციურობის სიმბოლოა, მასზე შემოვლებული ოქროს ფოჩი – კი ზეციური დედოფლობისა“ (სულავა 1998: 92).

როგორც დაკვირვებამ ცხადყო, „ფესუედი ოქროვანი“ პოპულარული ეპითეტია სასულიერო პოეზიაში. მას ხშირად ეხვდებათ ჰიმნოგრაფიულიტიურგიკულ კრებულებში: „ფრთეთა ზედა ქერუბიმთასა მჯდომარე ღმერთი იტვირთე ფესუედითა ოქრეანითა შემკულ ხარ და შემოსილ პირად პირადითა შუენიერებითა აღყუავებულ ხარ“ (Sin 5;172r). თვენში კი ჰიმნოგრაფი მორწმუნეებს ურჩევს: „ნესტუსა საღმრთოსა დაჰბერეთ ნიავ სულნელით გამო და მოისწრაფეთ სიონდ ქალწულისა კრებასა ქალწულთა ერნო ფესუედითა ოქროვანითა“ (H 2337; Rt : 198 v).

ბრწყინვალეების გამომცემელ ოქროსფერ ქვად არის მიხნეული ძოწეულიც, რომელიც „ცეცხლისაგან არა განირყუნის“ (კეიპრელი 1979: 158). ძოწი მრავალგზისაა მოხსენიებული ბიბლიაში (გამოს. 24; 4; 26; 1; ლკ. 16,19). საზოგადოდ, ძოწისფერის მიმართ განსაკუთრებული დამოკიდებულება შესამჩნევი გახდა ბიზანტიაში, სადაც მღვდელმთავრები და იმპერატორები ძოწისფერი სამოსით იმოსებოდნენ. აქედან გაგრძელდა იგი ევროპაშიც.

ფილიპეს „ბეთლემში“ გამოყენებული ღვთისმშობლის იაკინთესა და ძოწეულის სამოსლებზე მსჯელობს ნესტან სულავა. მან ახსნა ამ ძვირფასი თვლების სიმბოლურობა და მასში გეოგრაფიულ მხარეთა გააზრებაც გამოავლინა. „იაკინთის თვალი სიმბოლურად არის იუდას ნათესავის, შთამომავლის აღმნიშვნელი, ასეთადაა ცნობილი იესო ქრისტე. იგი არის ხსნისა და რისხვის გამომხატველი. ხსნისა – ღირსთათვის და რისხვისა – ტანჯვითა და უღირსთა და შეურაცხყოფელთათვის. იაკინთის თვალი მანათობელია ღამისა, რომელშიც ქრისტეს შობამდე იმყოფებოდა კაცობრიობა. მან ნათლით შემოსა ყოველი, ვინც ქრისტე ჭეშმარიტად ირწმუნა. ამიტომ გამოიყენება იაკინთის თვალი ღვთისმშობლის შესამკობად“ (სულავა 1998: 92). ამრიგად, ძვირფას ქვათა თვისებების მოშველიებით საგალობელში ქრისტეს ღვთაებრივი ბუნება და მარიამ ღვთისმშობლის უხრწნელებაა აქცენტირებული.

სასულიერო პოეზიაში ყურადღებას იქცევს პატიოსანი თვალი – მარგალიტი, რომლის სახისმეტყველებაც ასევე ბიბლიითაა ნასაზრდოები (იოანე 28; 18; მთ. 13; 45-46). პატიოსან ქვათა შორის მარგალიტი გამორჩეულია თავისი განსაკუთრებული თვისებებით. გაგრძელებული წარმოდგენით, იგი

საჭიროებს საგანგებო მოპყრობას თუნდაც იმიტომ, რომ მხოლოდ გარკვეულ ხანს ინარჩუნებს თავის პირვანდელ ელვარებას. ამიტომაც მარგალიტი სისპექტაკის, ქალწულებრივი უცოდველობის სიმბოლოა. მისი მკრთალი ელვარება ასოცირდება სავსე მთვარესთან, წარმოშობა კი დაკავშირებულია წყალთან, ნიჟარის წიაღში მისი განვითარება დაბადებას, აღდგომასა და განახლებას მოასწავებს: „ღრმა წყალში, ნიჟარის წიაღში მანათობელმა სითეთრემ გახადა მარგალიტი სიმბოლო სიბრძნისა და ეხოთერული ცოდნისა“ (ბიბლიის 1990: 98). ქრისტიანულმა სიმბოლიკამ ეს უძვირფასესი ქვა მაცხოვრის სიმბოლოდ დასახა. სახარებისეული იგავის თანახმად, ცათა სასუფეველი შედარებულია ვაჭართან, რომელიც ძვირფას მარგალიტს დაექებს, და როცა იპოვის, ყველაფერს გაყიდის, რომ ის მარგალიტი შეიძინოს (მთ. 13,45-46). თეოლოგიაში ამ ძვირფას მარგალიტად მიჩნეულია მაცხოვარი. წმიდა იოანე დამასკელი ხატოვნად განაგრძობს მარგალიტის სახისმეტყველებას: „... კუაღად ზღუად ვითარცა სიღრმეთაგან უმინაგანესთა მოგუანიჭებს საცნაურსა მას მარგალიტსა მადლისასა, რამეთუ აჰა ესერა, წარმოდგა ახლადდაბადებული იგი სოფელი სამკუდრებელი დაუტყენელისა“ (დამასკელი 1986: 104).

მარგალიტის სახისმეტყველებას განსაკუთრებულ ელფერს მატებს მისი გამოყენება მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოდ. ქრისტე – მარგალიტია და მისი მტვირთველი ქალწულიც ასევე მარგალიტად იწოდება: „გადიდებს ყოველი თესლი, სახარულევანო, პატიოსანსა მარგალიტსა, რომელმან იტვირთე მეუფედ“ (უძველესი... 1980: 379).

მარგალიტი სასულიერო პოეზიაში ორიგინალურ ეპითეტთან არის დაწყვილებული – „მარგალიტი მრავალსასყიდლისა“. ქალწული მარიამი ჰიმნოგრაფს ამ მარგალიტის მტვირთველად დაუსახავს: „გადიდებთ ქალწულსა, მტვირთველსა მარგალიტისა სამეუფოისა მრავალისა მის სასყიდლისასა“ (ნეემირებული... 1982: 591).

როგორც დაკვირვებამ აჩვენა, ეპითეტი „მრავალსასყიდლისა“ ჰიმნოგრაფთა მიერ შექმნილი მდიდარი მხატვრული საუნჯის კუთვნილებას არ წარმოადგენს. თავდაპირველად მას წმიდა სახარებაში ვხვდებით ცათა სასუფეველის მეტაფორად: „და პოა რა ერთი მარგალიტი მრავალსასყიდლისა, წარვიდა და განყიდა ყოველივე, რაც ედვა და მოიყიდა იგი“ (მთ. 13,46). ავერინცევის შენიშვნით, „შემდეგ მარგალიტი თვით ქრისტეს სიმბოლოდ იქცა. ეს ინტერპრეტაციები კი არ გამორიცხავენ ერთმანეთს, რადგან მოპოვება

ჭეშმარიტებისა, რომელიც არის ქრისტე, მორწმუნეთათვის არის მოპოვება მარადიული სასუფეველისა“ (ავერინცევი 1977: 434-435). “ ილია აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ „მრავალსასყიდელი“ განმარტებულია, როგორც დიდფასეული, ე.ი. ძვირფასი, დიდი ღირებულების. ასეთი ძვირადღირებული მარგალიტია იესო ქრისტე. თუმცა მარგალიტი თავისთავად გამორჩეულია სხვა თვალთვალს, მეწყვილე ეპითეტის დახმარებით მისი ღირსება ერთიორად იზრდება – ძვირფას მარგალიტზე უფრო ძვირფასი და ძვირადღირებული მარგალიტია იესო ქრისტე. მოვიტანთ კიდევ ერთ მაგალითს „სადღესასწაულოდან“: „გალობით პატივს ვჰსცემდეთ წმიდისა ღვთისმშობლისა შემოსლუასა, რათა ვითარცა ტაძარი სამეფო ტაძრად შეიყუანების, შესაწირავად ღვთისა, მარგალიტი მრავალსასყიდლისა“(S1464;218v). საყურადღებოა, რომ ეპითეტი მრავალსასყიდლისა სახარებაში ლარდიონთან დაკავშირებითაც გვხვდება, აღნიშნული საგნის ძვირადღირებულებისა და რჩეულების დასტურად: „მოიღო ღიტრად ერთი ნელსაცხებელი. ლარდიონი რჩეული მრავალსასყიდლისა“ (იოანე 12,3).

„მრავალსასყიდლიანი“ მარგალიტი საღვთო სიბრძნის სიმბოლოა, რომლის მოპოვებას, სახარებისეული ვაჭრის დარად, ცდილობს ყველა ადამიანი, ვინც ქრისტეს გზას შეუდგა. ზეციური მარგალიტის მოპოვება, ქრისტეს სიბრძნესთან ზიარება წმიდანთა ცხოვრების უმთავრესი მიზანია, რამაც საბოლოო ადგილი უნდა განუკუთვნოს მათ ცათა სასუფეველში. სწორედ ამიტომ დაექებს წმიდა იოანე ზედაზნელიც ზეციურ მარგალიტს: „ენება წმიდასა მამასა ჩუენსა, რადთამცა მარტოდ იყოფოდა, წადიერ იყო თვისსა საყოფად ქალაქსა მას, რომელსა ხუროთმოძღუარ და შემოქმედ ღმერთ არს, ზეცისა იერუსალიმისა, განმცხრომელსა მათთანა, დღესასწაულისა შერთვადა კეთილთა ვაჭართა ზეცისა მარგალიტისა მაძიებელი. აქა მოაკუდინა თავი თვისი, რადთა იპოვოს ცხორებაჲ საუკუნოდ“ (აბულაძე 1955: 28).

ამდენად, მარგალიტი, როგორც ქრისტეს, ასევე მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოა, მსგავსად წყაროსი, ვენახისა (ვაზი), მორჩისა, ყვავილისა.

პატიოსან ქვათაგან ჰიმნოგრაფებს ანთრაქიც გამოუყენებიათ. ძლისპირებში ქალწული ანთრაქითაა შემკობილი. „ქრისტეს დედაო, შემკობილო თვალითა მით ანთრაქითა...“ (ნეემირებული... 1982: 473).

ცნობილია, რომ ქრისტიანული სიმბოლოებით გაჯერებული სასულიერო პოეზიის უმთავრესი მიზანი საღვთო მოვლენებში წვდომაა, მისგან

განსხვავებით, საერო ლიტერატურაში წინ არის წამოწეული ესთეტიკური მხარე. ესთეტიურობის ფუნქცია აკისრია აქ ფერებსაც, რომლის ასოციაციას ხშირად ძვირფასი ქვებიც იწვევს. პატიოსანი თვალი მხატვრულ ნაწარმოებში მეტაფორულ ხატებს ქმნის, როცა საგალობელში მას უმთავრესად სიმბოლური ფუნქცია აკისრია. საილუსტრაციოდ მოვიტანო სათანადო ადგილს „ვისრამიანიდან“: „ნიკაპსა ჯერეთ ცოტა ქაფურისა ფერობა ჰქონდა, ბაგენი ღაღსა უგვანდეს და კბილნი მარგალიტსა...“ (ვისრამიანი 1938: 53). ძვირფასი ქვები აქ პერსონაჟის ფიზიკურ სილამაზეს უსვამს ხაზს.

მარიამ ღვთისმშობელთან დაკავშირებული ფერთა სიმბოლიკა ყველაზე მკაფიოდ, ბუნებრივია, ფერწერაში ჩანს. სასულიერო პოეზიაში გამოყენებული ძოწისფერი ფერწერაშიც გვხვდება ასეთივე ფუნქციით, ხოლო სამეფო ტანსაცმლის აუცილებელ ატრიბუტად ქცეული ოქროსფერი „თავისი დიდებული სიმბოლური და მხატვრული შინაარსებით ამკობს ფერწერულ ხატებს და გარკვეულ წესრიგსა და სიმწყობრეს ანიჭებს მათ საერთო ქრომატულ გამას“ (ბარბაქაძე 1978: 65). ღვთისმშობლის მიძინების სცენაზე საკარცხულზე გამოსახულ ქალწულს ძოწისფერი წაღები აცვია. ამ დეტალს ვხვდებით ნოველორდის სკოლის XII-XIII საუკუნეების მიჯნის ხატზე, უფრო ადრე კი XI-XII საუკუნეების ბიზანტიურ ბეჭდებზე. წაღები ფერწერულ ხატებზე გამოსახება ძოწისფერით, რაც სიმბოლურად ღვთისმშობლის დედოფლობასა და უბიწოებას განასახიერებს. შეუქმნელი ღვთაებრივი ნათელი კი მიძინების კომპოზიციაში ხან ცისფერი, ხან კი მწვანე ფერით წარმოჩნდება.

გრაჩინიცას მხატვრობაში ღვთისმშობლის მაფორიუმი ძოწისფერია. იგი ისეა დამუშავებული მოღურჯო რეფლექსებით, რომ ღაჟვარდის ფერებში გადადის. ხოლო ხორას ეკლესიის მოზაიკაზე მისი სამოსი მთლიანად ღაჟვარდის ფერია, რაც ქალწულის სასუფეველში დამკვიდრებაზე უნდა მიანიშნებდეს (მეფარიშვილი 2000: 7).

სიმბოლური დატვირთვა აქვს ლურჯ ფერსაც. ამ ფერისაა მაცხოვრის ჰიმატიონი შუა საუკუნეების ქართულ ფერწერულ ხატებზე, ხოლო ქიტონი ძოწისფერია (რომელსაც ხშირად ყავისფერი ცვლის), ან ასევე ლურჯი. სამოსის ფერი თეოლოგიურ სიმბოლიზმს ემყარება – ცისფერი ქიტონი მაცხოვრის ღვთაებრივ ბუნებას, ხოლო ძოწი კი მის მეუფებაზე მიგვანიშნებს. ორი ფერი კი მის ორბუნებოვნებას შეესაბამება (ჭიჭინაძე 2003: 133).

ღურჯი ფერის სტოლა და ყავისფერი მაფორიუმი მოსავს მარიამ ღვთისმშობელს გელათის მიძინების კომპოზიციაზე.

როგორც წარმოდგენილი მასალიდან ჩანს, ფერთა სიმბოლიკა საგალობელში ერთგვარი დამხმარე საშუალებაა ქების ობიექტის სულიერი პორტრეტის წარმოსახენად. ფერთა შორის ძირითადი ფუნქცია აკისრია ნათლისფერს, როგორც ღვთიურობის სიმბოლოს და მისგან გამომდინარე ოქროსფერსა და ძოწისფერს, რომლებიც ქალწულის უხრწნელ ბუნებას განასახიერებს. პატიოსან ქვათა – იაკინთეს, მარგალიტისა და ანთრაკის გასიმბოლურებით კი მარიამ ღვთისმშობლის გამორჩეულობა და უხრწნელებაა ხაზგასმული.

დასკვნა

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მარიამ ღვთისმშობლის სახე ორი კუთხით იქნა აქცენტირებული: 1. მასზე შემუშავებული თეოლოგიური სწავლებებით; 2. საქართველოს მარიამისადმი წილხვდომილობის იდეის წარმოჩენით. ორივე მათგანი ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული და მთლიანობაში ერის რჩეულობის გამოხატულებას ემსახურება.

ქრისტიანული კანონიკის თანახმად შემუშავებულმა სწავლებებმა მრავლაფეროვნება შეიტანა ჟანრის გამომსახველობით საშუალებათა რეპერტუარში და წარმოაჩინა, როგორც ჰაგიოგრაფთა განსწავლულობა ბიბლიურ-თეოლოგიურ სფეროში, ასევე გამოავლინა მათი მხატვრულ-ესთეტიკური გემოვნება. თეოლოგიური სწავლებანი თუ ღვთისმშობლის ბიბლიური სიმბოლოები შესაბამის სიტუაციაში შესაფერისი დოზით იქნა გამოყენებული და ორგანულად შერწყმული ავტორის მხატვრულ ჩანაფიქრთან.

განსაკუთრებული გამომსახველობა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა თემატიკას შემატა ღვთისმშობლის გამოცხადების პასაჟებმა. მასთან დაკავშირებული დეტალები იმდენად მოხდენილად არის ჩართული თხზულების კომპოზიციაში, რომ მკითხველს საშუალებას აძლევს უშუალოდ აღიქვას და განიცადოს ქალწულ მარიამის როგორც ადამიანური, ასევე მარადიული ბუნება. თავადაც მიიღოს ის მაღლი, რომლითაც ყოველდღშიდა ქალწული მოსავს წმინდანებს.

გამოცხადების პასაჟებიდან გამოიკვეთა ქართველი ერის რჩეულობის, მის ზეპურ ერად მიჩნევის იდეა, რაც ქართველ წმიდანთა სულიერებისა და შემოქმედებითი პოტენციალის საქართველოს ფარგლებს გარეთ აღიარებაშიც გამოვლინდა. ამის დასტურია წმიდა ილარიონ ქართველისა და მისი ძმების მონაწილეობა ბიზანტიური კულტურის ცხოვრებაში, ხოლო ეფთვმე ათონელის მიერ ღვთივსულიერ წიგნთა თარგმანებისათვის გაწეული ღვაწლი. შეიძლება უყოყმანოდ ითქვას, რომ ქართული გენის, ქართული სულიერების აღიარება დასავლეთის მიერ ქართველი ერის მიმართ ღვთისმშობლის განსაკუთრებული მზრუნველობის გამოხატულებაა, რითაც კიდევ ერთხელ ესმება ხაზი საქართველოს მარიამისადმი წილხვდომილობას.

დაკვირვებამ აჩვენა, რომ ღვთისმშობლის მაღლი მოსავს თითქმის ყველა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას. წმიდა ილარიონ ქართველის, წმიდა ნინოს, წმიდა

იოანე ზედაზნელის, წმიდა შიო მღვიმელის, წმიდა ეფთჳმე ათონელის ხილვებში გამოცხადებული ღვთისმშობელი არამხოლოდ დამმოძღვრავი, არამედ მათი ცხოვრების უშუალო და აქტიური მონაწილეა, მათი მომავალი საქმიანობის განმსაზღვრელია. მისი სახე ზედმეტი ემოციისა და გადაჭარბების გარეშე არის დახატული თხზულებებში. მკითხველი მთელი სიცხადით აღიქვამს მასთან დაკავშირებულ ყოველ დეტალს და, ერთგვარად, უნებლიე მონაწილე ხდება აღწერილი სასწაულებისა.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ნათლის ესთეტიკაში გამორჩეული ადგილი ღვთისმშობლისეულმა ნათელმა დაიკავა. წმინდანთა ხილვებში გამოცხადებული ქალწული ნათლის ულევ წყაროდ წარმოგვიდგა. ამ პასაჟთან დაკავშირებული დეტალები ჰაგიოგრაფთა მიერ მაღალმხატვრული გემოვნებით არის აღწერილი და ძლიერი ემოციური მუხტის მატარებელია. ეს არის ჭეშმარიტი ნიმუში იმისა, რომ ღვთის მიუწვდომელი დიდებულება მხოლოდ ამგვარ მოვლენებში შეიძლება იქნას აცხადებული.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში ასახული თემატიკა გაგრძელებას ჰიმნოგრაფიულ პოეზიაში პოულობს, სადაც ცნობილი ბიბლიური მოვლენები ახალი ელფერითა და ემოციით დატვირთული წარმოგვიდგება.

ჰიმნოგრაფთა მიერ ხოტბაშესხმული ღვთისმშობლის სახეში უმეტესად აქცენტირებულია ზოგადად ქრისტიანობისა და მთელი კაცობრიობის მხსნელი დედოფლის სახე, რომლის წინაშეც მოკრძალებულად იყრიან მუხლს მისი მარადის მადიდებელი ჰიმნოგრაფები, რათა ყოველთა სასოებას კაცთა მეოხება შესთხოვონ.

თითოეული სიმბოლოს ანალიზისას, სათანადო ბიბლიურ-თეოლოგიური წყაროების მოძიებისა და დამოწმების გზით, საშუალება მოგვეცა კიდევ ერთხელ დავრწმუნებულიყავით საგალობლის შემქმნელთა როგორც თეოლოგიურ განსწავლულობაში, ისე მოვლენათა აღქმისა და გააზრების შეუდარებელ უნარში, მხატვრულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით მათ პროფესიულ დონეზე გადმოცემაში, პიროვნულ განცდა-ემოციათა შესაფერისი თავაზიანობით გამოვლენაში, რაც სავსებით თავსდება სასულიერო პოეზიის კანონიკურ ჩარჩოებში და ადეკვატურად ეხმიანება ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მატარებელი პიროვნების სულიერ-ზნეობრივ პარამეტრებს.

გაირკვა, რომ სასულიერო პოეზიის ტროპულ სახეთა დიდ ნაწილს მარიამ ღვთისმშობელთან დაკავშირებული სახეები შეადგენს, რომლებიც გამოირჩევიან

მხატვრულ-ესთეტიკური დახვეწილობით, ორიგინალურობითა და სიდიადით. ამასთან ერთად, თითოეული მათგანი ღრმა თეოლოგიური დატვირთვის მატარებელია. ცხადია, მათი ძირები ბიზანტიურ მწერლობაშია საძიებელი, თუმცა იმდენად შეერწყა ქართულ სახისმეტყველებას, რომ მის ორგანულ ნაწილად აღვიქვამთ.

ტროპულ სახეთა შორის ჰიმნოგრაფები იყენებენ – ეპითეტს, მეტაფორას, პარაბოლას, სახეთა პარალელიზმის პრინციპს, როგორც საუკეთესო საშუალებას ღვთისმშობლის ხოტბის შესასხმელად.

საგალობლების სახისმეტყველებისა და თემატური ასპექტების შესწავლის შედეგად გამოიკვეთა ის გზა, რაც საღვთისმშობლო სიმბოლოებმა გაიარა ძველი აღთქმიდან ჰიმნოგრაფიამდე.

ბიბლიურ სიმბოლო-პარადიგმათა, ძველი და ახალი აღთქმის სახეთა გამოყენება საგალობელში არამხოლოდ ღვთისმშობლის ქება-დიდებას ემსახურება, იმავდროულად გვახსენებს რომელიმე ბიბლიურ მოვლენას, რაც თვით სიმბოლოთა მრავალმნიშვნელობიანობითაც უნდა ავსხნათ. ასე, მაგალითად: წარდგენის ბიბლიურ ეპიზოდში გადმოცემულია ადამის მოდგმის გადარჩენა ნოეს კიდობნის მეშვეობით, ამიტომაც კიდობანში, ღვთისმშობელთან ერთად, კაცობრიობის ხსნისა და გადარჩენის სიხარულია აქცენტირებული. ასევეა კვერთხის სიმბოლოც. აჰრონის განედლებული კვერთხი არა მხოლოდ ღვთისმშობლის წინასახეა, არამედ კაცობრიობის განახლებასა და აღორძინებაზეც მიანიშნებს. ამგვარ მოვლენათა შესხმა საგალობელში შეგვახსენებს შესაქმის, ცოდვით დაცემის, წარდგენის, მაცხოვრის შობის, ჯვარცმის, აღდგომისა თუ სხვა ბიბლიურ ეპიზოდებს, საიდანაც იკვეთება ადამიანისა და ყოველი არსის კავშირი, ადამიანის დანიშნულებისა და რაობის საკითხი, რომლის სრულყოფილი დასაბუთება ქრისტიანულ მოძღვრებაშია მოცემული. ამდენად, საგალობლის თემატიკა აქტუალურია ყველა ეპოქისათვის, როგორც ადამიანის სულიერი განწმენდისა და განახლების იდეით შთაგონებული.

ქართველ ჰიმნოგრაფთა საგალობლების პარალელურად მოტანილ ბიზანტიურ საგალობლებზე დაკვირვებამ კი კიდევ ერთხელ დაგვანახა ამ ორ უძველეს ქრისტიანულ ქვეყნებს შორის კავშირი, ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი სიახლოვე, რომლის ძირითადი საფუძველი ქრისტიანული მსოფლმხედველობაა. მოვლენათა აღქმისა და გადმოცემის უნარი კი განსხვავებული, რადგანაც

საგალობელში წინ არის წამოწეული პიროვნული ემოცია, რის გამოც ერთი და იგივე ბიბლიური მოვლენა, სხვადასხვა ავტორის მიერ, სხვადასხვანაირი პათოსით არის გადმოცემული. ამიტომაც არის ყოველი საგალობელი საინტერესო და მიმზიდველი და მისი მოსმენაც ესთეტიკური ტკობის მომნიჭებელი.

გამოყენებული ლიტერატურა

- აბაკელია 2001:** აბაკელია მ. ღვინის სახლი – „მარანი“ და მასთან დაკავშირებული მითოლოგიური კომპლექსი ქართულ ტრადიციაში. ქართველური მემკვიდრეობა. მიძღვნილი ქრისტიანობის 2000 წლისთავისადმი. ქუთაისი, 2001.
- აბაშიძე 1984:** აბაშიძე ბ. მითოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. თბილისი, 1984.
- აბზიანიძე 2006:** აბზიანიძე ა., ელაშვილი ქ. სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია. ტ. I. თბილისი, 2006.
- აბზიანიძე 2007:** აბზიანიძე ა., ელაშვილი ქ. სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია. ტ. II. თბილისი, 2007.
- აბულაძე 1955:** აბულაძე ი. (გამომცემელი). მამათა სწავლანი. X და XI ს-თა ხელნაწერების მიხედვით. თბილისი, საქართველოს მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1955.
- აბულაძე 1955:** აბულაძე ი. (გამომცემელი). ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები I. თბილისი, თსუ, 1955.
- ნეტარი ავგუსტინე 1985:** ნეტარი ავგუსტინე. აღსარება. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბილისი, საქართველოს საპატრიარქო, 1985.
- ნეტარი ავგუსტინე 1991:** ნეტარი ავგუსტინე. „ჭემმარტი სარწმუნოებისათვის“. სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. წიგნი III. თბილისი, „ხელოვნება“, 1991.
- ავერინცევი 1973:** Аверинцев С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры. Византия, Южные славяне и древняя Русь. Западная европа. Москва: Издательство «Наука», 1973.
- ავერინცევი 1977:** Аверинцев С. У истоков поэтической образности византийского искусства. М., Древнерусское искусство, 1977.
- ამირხანაშვილი 2004:** ამირხანაშვილი ი. სტილისტური პარადიგმები V-XI ს.ს-ის ქართულ აგიოგრაფიაში. ლიტერატურული ძიებანი, XXV, 2004.
- ამირხანაშვილი 2008:** ამირხანაშვილი ი. „სასწაულის კომპოზიცია“. „სჯანი“, ლიტერატურულ-თეოლოგიური ჟურნალი. №9, 2008.

- ბაგრატიონი 1980:** ანტონ ბაგრატიონი, „წყობილსიტყვაობა“. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა. თბილისი, „მეცნიერება“, 1980.
- ბალხამიშვილი 2004:** ბალხამიშვილი ბ. „ოქროს სახისმეტყველებითი ასპექტები ანტონ I კათალიკოსის „წყობილსიტყვაობაში“. ლიტერატურული ძიებანი. XXV, 2004.
- ბარამიძე 1954:** ბარამიძე ა. ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I, თბილისი, 1954.
- ბარამიძე 1966:** ბარამიძე რ. ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან. თბილისი, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1966.
- ბარამიძე 1986:** ბარამიძე რ. ქართული მწერლობის შესწავლისათვის. თბილისი, „განთიადი“, 1986.
- ბარამიძე 1988:** ბარამიძე რ. ლიტერატურული შტუდიები. თბილისი, თსუ, 1988.
- ბარამიძე 1992:** ბარამიძე რ. ლოცვების მხატვრული ფუნქცია „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“. ჟურნალი „რელიგია“, №5, 1992 (მაისი). გამომცემლობა „სამშობლო“.
- ბარამიძე 2005:** ბარამიძე რ. „დავითიანში“ განფენილი ზოგიერთი პრობლემა. თბილისი, 2005.
- ბარბაქაძე 1978:** ბარბაქაძე რ. „ვეფხისტყაოსანი“ და შუა საუკუნეების ლიტერატურული ტრადიციები ფერთი სისტემის გააზრების თვალსაზრისით. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია). №3. თბილისი, 1978.
- ბასილი კესარიელი 1964:** უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“. X-XIII საუკუნეების ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.
- ბასილი კესარიელი 1992:** ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები. ნ. ქაჯაიას ავტორობით. თბილისი, „მეცნიერება“, 1992.
- ბაქრაძე 1889:** ბაქრაძე დ. ისტორია საქართველოსი, 1889.

- ბაქრაძე 1990:** ბაქრაძე ა. რწმენა. თბილისი, „მერანი“, 1990.
- ბეზარაშვილი 1983:** ბეზარაშვილი ქ. სიმბოლურ სახეთა ტრანსფორმაცია ჰიმნოგრაფიაში. საქ. მეც. აკად. მაცნე. (ენისა და ლიტერატურის სერია). №3. თბილისი, 1983.
- ბეზარაშვილი 2000:** ბეზარაშვილი ქ, კული ბ. მაყვლოვანის გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში. ლიტერატურული ძიებანი. XXI, 2000.
- ბეზარაშვილი 2002:** ბეზარაშვილი ქ. მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეისათვის ქართულ მწერლობაში. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. ეძღვნება პროფესორ ლევან მენაბდის დაბადებიდან 75-ე წლისთავს. თბილისი, 2002.
- ბეკერი 2000:** Becker U. Mit über Lexikon der 900 Abbildungen Symbole...2000.
- ბიბლიის 1990:** Словарь Библейского Богословия под редакцией Ксавье Леон-дюфура. Издательство жизнь с Богом, 1990.
- ბიბლიის... 2003:** ბიბლიის ენციკლოპედია. ერთტომეული, II გამოცემა. გაერთიანებული ბიბლიური საზოგადოებები. საქართველოს წარმომადგენლობა. თბილისი, 2003.
- ბიბლიის... 2000:** ბიბლიის ლექსიკონი 2 ტომად. რედაქტორი ზ. სარჯველაძე. ტ. I. Printed in the Netherlands, 2000.
- ბიჩკოვი 1977:** Бычков В. Византийская эстетика. Москва, «Искусство» ,1977.
- ბოხოჩაძე 1963:** ბოხოჩაძე ა. მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით. თბილისი, 1963.
- ბრიანჩანინოვი 2003:** წმიდა მღვდელმთავარი ეგნატე ბრიანჩანინოვი. მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლების გადმოცემა მარიამ ღვთისმშობლის შესახებ. თბილისი, 2003.
- გაბრიელ ეპისკოპოსი 1989:** ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელისა. II. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1989.
- გაბრიელ ეპისკოპოსი 2000:** წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსის ქადაგებათაგან გამოკრებილნი სწავლანი. შეადგინეს გვ. კოპლატაძემ და გრ. რუხაძემ. თბილისი, საქართველოს საპატრიარქო, 2000. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 2001.

- გამსახურდია 1991:** გამსახურდია ზ. „გეგზისტკაოსნის“ სახისმეტყველება. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.
- გამსახურდია 2007:** გამსახურდია ზ. საქართველოს სულიერი მისია. ზვიად გამსახურდიას (ავტორიზებული) ბიოგრაფია ბიბლიო-გრაფიით. თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს მატთანე“, 2007.
- გეი 1967:** Гей И. Искусство слова. М., 1967.
- გვარამაძე 1882:** მღვდელი იოანე გვარამაძე. „ქართლის ცხოვრება“. სასწავლებელში მეოფ მოწაფეთა და ყოველთა ქართველთა საკითხავი. თბილისი, 1882.
- გიორგი მთაწმიდელი 2007:** გიორგი მთაწმიდელის თვენი (სექტემბერი). გამოსცა, გამოკვლევა, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო ლალი ჯღამაია. თბილისი: გამომცემლობა „ნათლისმცემელი“, 2007.
- გოეთე 1962:** გოეთე ი. ვ. ფაუსტი. ტრაგედია. თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1962.
- გონჯილაშვილი 2008:** გონჯილაშვილი ნ. „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ორი ხილვა-ჩვენების სიმბოლური მნიშვნელობა და სახისმეტყველება. ლიტერატურული ძიებანი, XXIX, 2008.
- გრიგოლაშვილი 1983:** გრიგოლაშვილი ლ. ქართული ჰიმნოგრაფია. ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში. №1, 1983.
- გრიგოლაშვილი 1983:** გრიგოლაშვილი ლ. დროისა და სივრცის პოეტიკისათვის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. ივირონი – 1000. ეძღვნება ათონის ლიტერატურული სკოლის დაარსების 1000 წლისთავს. თბილისი, თსუ, 1983.
- გრიგოლაშვილი 2002:** გრიგოლაშვილი ლ. წმიდანის თემა ქართულ სასულიერო პოეზიაში. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. ეძღვნება პროფესორ ლევან მენაბდის დაბადებიდან 75-ე წლისთავს. თბილისი, 2002.
- გრიგოლაშვილი 2005:** გრიგოლაშვილი ლ. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“. თბილისი, თსუ, 2005.
- გრიგოლაშვილი 2007:** გრიგოლაშვილი ლ. შუასაუკუნეობრივი მწერლობა და ჟანრის პოეტიკის საკითხები. I საერთაშორისო სიმპოზიუმი.

ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები (მასალები). თბილისი, 2007.

გრძელიძე 1987: გრძელიძე თ. სიმბოლიკის საკითხები ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში. ლიტერატურული ძიებანი. II (XVII). თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987.

გულაბერისძე 2008: გულაბერისძე ნ. საკითხავი და გალობანი სვეტიცხოველისანი. თხზულებანი გამოსაცემად მოამზადა გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნესტან სულავამ. თბილისი, 2008.

გურამიშვილი 1980: გურამიშვილი დ. „დავითიანი“. პოემა ეძღვნება დიდი ქართველი პოეტის დაბადებიდან 275-ე წლისთავს. კიევი: გამომცემლობა „მისტეცტვო“; თბილისი: გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1980.

დამასკელი 2000: იოანე დამასკელი, მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. გამოსაცემად მოამზადეს რ. მიმინოშვილმა და მ. რაფაევამ. თბილისი, 2000.

დამასკელი 1986: იოანე დამასკელი ი. შობისათვის ღმრთისმშობელისა. ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები). ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნარგიზა გოგუაძემ. თბილისი , „მეცნიერება“, 1986.

დანტე 1941: დანტე ალიგვიერი. ღვთაებრივი კომედია. თბილისი, „ფედერაცია“, 1941.

დაუჯდომელი 2003: დაუჯდომელი საგალობლების კრებული. თბილისი, 2003.

დედა ღვთისმშობლის... 1997: დედა ღვთისმშობლის სასწაულები. II. თბილისი, 1997.

ელაშვილი 2000: ელაშვილი ქ. ღვთისმშობლის სიმბოლური სახე და ადრეული პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფია. ლიტერატურული ძიებანი. XXI, თბილისი, 2000.

ეფრემ მცირე 1959: ეფრემ მცირე. უწყებად მიზეზთა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიხსენების. ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ-საძიებლები დაურთო თ. ბრეგაძემ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, 1959.

- ენციკლოპედია 2000:** Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М., 2000.
- ვაინშტეინი 1964:** Вайнштейн О. Западноевропейская средневековая историография. М., 1964.
- ვისრამიანი 1938:** ვისრამიანი. აღ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას, კ. კეკელიძის რედაქციით. ტფილისი, 1938.
- ზვიადაძე 2000:** ლეკანოზი გიორგი ზვიადაძე. ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ხარებისადმი მიძღვნილი საკითხავები ქართულ საეკლესიო ტრადიციებში. ლიტერატურული ძიებანი. XXI, 2000.
- თეოფანე დაყუდებული 2000:** ოთხი სიტყვა ლოცვის შესახებ წმიდა ეპისკოპოს თეოფანე დაყუდებულისა. სწავლება ღვთისთვის სათნო ლოცვის შეძენისათვის. თბილისი, 2000.
- თოდუა 2000:** თოდუა მ. ბიბლია და X საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფია. თბილისი, თსუ, 2000.
- იაღვარი 1977:** ჭილ-ეტრატის იაღვარი. გამოსცეს და გამოკველვა დაურთეს ა. შანიძემ, ა. მარტიროსოვმა და ა. ჯაშიაშვილმა, ა. შანიძის რედაქციით. თბილისი, „მეცნიერება“, 1977.
- იბერიელი 1961:** პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი. გამოსცა, გამოკველვა და შენიშვნა დაურთო ს. ენუქაშვილმა. თბილისი, სტალინის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1961.
- ივანოვი 1987:** ივანოვი მ. სიმბოლო ღვთისმეტყველებისათვის. საღვთისმეტყველო კრებული №3. თბილისი, საქართველოს საპატრიარქო, 1987.
- იმედაშვილი 1944:** იმედაშვილი გ. ვეფხისტყაოსნის პარალელები X ს. ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. ლიტერატურული ძიებანი. ტ. II. თბილისი, 1944.
- იმედაშვილი 1959:** იმედაშვილი გ. ქართული კლასიკური საგალობლის პოეტური მეტყველების ზოგი საკითხი. საიუბილეო კრებული. კ. კეკელიძის დაბადების 80 წლისთავის აღსანიშნავად. თბილისი, 1959.
- ინგოროყვა 1913:** ინგოროყვა პ. ძველი ქართული სასულიერო პოეზია. წიგნი I. ტექსტები VIII-X საუკუნეები. ტფილისი, საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა №16, 1913.

- კაჟდან 1973:** Каждан А. Цвет в художественной системе Никити Хониата. Византия, Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. М., Исскуство и культура, 1973.
- კეკელიძე 1918:** კეკელიძე კ. (რედაქტორი) ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. ნაწილი I. კიმენი ტ. I. იანვრის, თებერვლის, მარტის, აპრილისა და მაისის თვეთა ტექსტები. ტფილისი, რუსეთის სამეცნიერო აკადემიის გამოცემა, 1918.
- კეკელიძე 1956:** კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. I. თბილისი, სტალინის სახელობის თსუ-ს გამომცემლობა, 1956.
- კეკელიძე 1957:** კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. IV. თბილისი, სტალინის სახელობის თსუ-ს გამომცემლობა, 1957.
- კეკელიძე 1972:** კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. XI. თბილისი, „მეცნიერება“, 1972.
- კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბილისი, „მეცნიერება“, 1980.
- კვიციანი 1979:** კვიციანი კვიციანი. თუალთაჲ. შატბერდის კრებული. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა. თბილისი, „მეცნიერება“, 1979.
- კვიციანი 1969:** კვიციანი ლ. ნათლისა და ცეცხლის მეტაფორული მნიშვნელობა ჰიმნოგრაფიაში. „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, №6. 1969.
- კლარჯული... 1991:** კლარჯული მრავალთავი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თ. მგალობლიშვილმა. „მეცნიერება“, 1991.
- კოჭლამაზაშვილი 2000:** კოჭლამაზაშვილი ე. განმარტება სამოციქულოსი. ტ. I. თბილისი, 2000.
- კრიტიკა 1987:** კრიტიკა ა. შობისათვის ღმრთისმშობლისა. ძველი მეტაფორასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები). ტექსტები გამოსაცემდ მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნარგიზა გოგუაძემ. თბილისი : გამომცემლობა „მეცნიერება“. 1986.

- კუჭუხიძე 1999:** კუჭუხიძე გ. „კიდევ ერთხელ წმიდა ნინოს ცხოვრების დათარიღებისათვის“. ლიტერატურული ძიებანი. XX, 1999.
- კუჭუხიძე 2007:** კუჭუხიძე გ. ილია ჭავჭავაძისეული ტრიადის გენეზისისათვის. I საერთაშორისო სიმპოზიუმი. ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები. (მასალები). თბილისი, 2007.
- ლექსიკონი 1978:** Reallexikon zur byzantinischen Kunst, Bd. III. Stuttgart, 1978.
- ლიონელი 2002:** ირინეოს ლიონელი I-VII ს.ს. ლათინი საეკლესიო მწერლები. ე. ჭელიძის გამოცემა. „ლაზარე“, 2002.
- ლოლაშვილი 1966:** ლოლაშვილი ი. რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები. საიუბილეო კრებული „შოთა რუსთაველი“, 1966.
- ლოპუხინი 1908-1910:** Лопухин А. П. Толковая Библия. II. Петербург 1908-1910.
- ლოპუხინი 2000:** Лопухин А. П. Библиის განმარტებანი. Толковая Библия. გამომცემელი რედაქტორი დეკანოზი ზაქარია ძინძიბაძე. თბილისი: საგამომცემლო-კომპიუტერული ცენტრი „დარასი“, 2000.
- მახარაშვილი 2001:** მახარაშვილი ს. „ქართული მესიანიზმის სათავეებთან“. უუნალი „კრიტიკრიუმი“, №3, 2001.
- მახარაშვილი 2002:** მახარაშვილი ს. თეოფილე ხუცესმონაზონი (შემოქმედებითი პორტრეტი). თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 2002.
- მახარაშვილი 2006:** მახარაშვილი ს. ბიბლიური და ლიტერატურული პარადიგმები ბასილი მონაზონის (პროტოასიკრიტის) „წმიდა ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“. ლიტერატურული ძიებანი. XXVII, 2006.
- მეტრეველი 2008:** მებრეველი ს. ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2008.
- მეფარიშვილი 2000:** მეფარიშვილი ქ. ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინება. გაზეთი „თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარია“, №7-8, (19-20) ივლისი, აგვისტო. 2000.
- მინჩხი 1987:** იოანე მინჩხის პოეზია. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლ. ხაჩიძემ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987.

- მოდრეკილი 1978:** მიქაელ მოდრეკილის იადგარი. II. X საუკუნე. ტექსტი გადმოწერა დედნიდან და გამოსცა ლ. გვახარიამ. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1978.
- მოსია 1996:** მოსია ტ. საღვთისმშობლო სახისმეტყველება. ზუგდიდი, 1996.
- მოსია 1997:** მოსია ტ. ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო ძეგლების მეტაფორა – სიმბოლიკის ზოგიერთი საკითხი. ზუგდიდის უნივერსიტეტი, 1997.
- მოსია 2004:** მოსია ტ. მცენარის სახისმეტყველება. თბილისი, 2004.
- ნაკუდაშვილი 1996:** ნაკუდაშვილი ნ. ჰიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურა. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1996.
- ნევზირებული... 1982:** ნევზირებული ძლისპირნი. გამოსცა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო გ. კიკნაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1982.
- ნერგული 1956:** Нергул А. Виноградство с основами ампелографии и селекции. М., 1956.
- ნოზაძე 1954:** ნოზაძე ვ. „ვეფხისტყაოსანის“ ფერთამეტყველება. ბუენოს-აირესი, 1954.
- ნოზაძე 1963:** ნოზაძე ვ. „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“. პარიზი, 1963.
- ნოსელი 1964:** უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“. X-XIII ს.ს-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. აბულაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.
- ნოსელი 1989:** წმიდა გრიგოლ ნოსელი, „პასუხი ექუსთა დღეთათჳს“. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ე. ჭელიძემ. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1989.
- ოსეფაშვილი 2005:** ოსეფაშვილი ლ. ქართულ ხელნაწერ ოთხთავთა თავფურცლის მინიატურის იკონოგრაფიული თავისებურებანი. თბილისი, 2005.

- ოქროპირი 1998:** წმიდა იოანე ოქროპირი, თარგმანები მათეს სახარებისაი. თარგმანი წმიდა ეფთუზე მთაწმიდელისა. წიგნი III. თბილისი, 1998.
- პალამა 1990:** წმიდა გრიგოლ პალამა, „ნათლის შესახებ“. ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, №2, 1990.
- პალამა 1991:** წმ. გრიგოლ პალამა „აღსარება მართლმადიდებლური სარწმუნოებისა“. წიგნში „სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა“. წიგნი II. თბილისი, 1991.
- პატარიძე 1999:** პატარიძე ღ. „ცხოვრება წმიდისა ნინოძისი“. თბილისი, 1999.
- პეტრიწი 1968:** იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1968.
- პომაზანსკი 2004:** პროტოპრესვიტერი მიქაელ პომაზანსკი, დოგმატური ღვთისმეტყველება (სერია: მართლმადიდებლური დოგმატიკა). თბილისი : გამომცემლობა „ლაზარე“, 2004.
- პოსლექტინი 1989:** Похлебкин В. В. Международная символика и эмблематика (опыт словаря), М., 1989.
- სადღესასწაულო... 2002:** სადღესასწაულო სახარებათა განმარტება II. რედაქტორ-გამომცემელი დეკანოზი კონსტანტინე ბურჯანაძე. ფოთის ეპარქიის გამოცემა. თბილისი, 2002.
- სიმფონია 1995:** Симфония к синодальному изданию Библии, 1995.
- სირაძე 1987:** სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია. თბილისი, „ნაკადული“, 1987.
- სირაძე 1992:** სირაძე რ. „ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა“. წ. I. თბილისი, 1992.
- სირაძე 1993:** სირაძე რ. „სახე“ და „სიტყვა“ დავითიანში. ქართული მწერლობის საკითხები. თბილისი, „მეცნიერება“, 1993.
- სირაძე 1997:** სირაძე რ. „ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბილისი, 1997.
- სირაძე 2008:** სირაძე რ. კულტურა და სახისმეტყველება. თბილისი, „ინტელექტი“, 2008.
- სულავა 1983:** სულავა ნ. ნათლის ტროპიკა ჰიმნოგრაფიაში. ლიტერატურული ძიებანი. 1983.

- სულაგა 1998:** სულაგა ნ. ფილიპე ბეთლემი. ლიტერატურული ძიებანი. XIX, 1998.
- სულაგა 2003:** სულაგა ნ. XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია. თბილისი, მერანი“, 2003.
- სულაგა 2003:** სულაგა ნ. „ვარდის სახისმეტყველება „ვეფხისტყაოსანში“ რუსთველოლოგია, ეძღვნება „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისული გამოცემის 290-ე წლისთავს. თბილისი, 2003.
- სულაგა 2006:** სულაგა ნ. ქართული ჰიმნოგრაფია: ტრადიცია და პოეტიკა. თბილისი: გამომცემლობა „ზეკარი“, 2006.
- სულაგა 2009:** სულაგა ნ. „ვეფხისტყაოსანი“ – მეტაფორა, სიმბოლო, ალუზია, ენიგმა. გამომცემლობა „ნეკერი“, 2009.
- სნესოროვა 2001:** სნესოროვა ი. (შემდგენელი) ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის მიწიერი ცხოვრება და მისი სასწაულმოქმედი ხატების ისტორია. თბილისი, 2001.
- უვაროვი 2001:** Граф Уваров А. Христианская символика. Часть I. Символика древнехристианского периода. Москва: Издательство Университета истории культур., Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя», 2001.
- უმიკაშვილი 1964:** უმიკაშვილი პ. ხალხური სიტყვიერება. ტ. VI. თბილისი, 1964.
- უძველესი... 1980:** უძველესი იადგარი. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა. თბილისი, „მეცნიერება“, 1980.
- უჯმაჯურიძე 2004:** უჯმაჯურიძე მ. დავით გურამიშვილის რელიგიური ლირიკა. ლიტერატურული ძიებანი. XXV. ეძღვნება დ. გურამიშვილის დაბადების 300 წლისთავს. თბილისი, 2004.
- ფადეევა 2004:** Фадеева Т. Образ и символ. Издательство «Новалис», 2004.
- ფარულაგა 1983:** ფარულაგა გ. ქართული მწერლობის სათავეებთან. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, №1, 1983.
- ფლორენსკი 1972:** Флоренский П. Священник, Иконостас – Богославские труды. М., 1972.
- ფრეზერი 2003:** Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. Москва: издательство «Ермак», 2003.
- ქერქაძე 1997:** ქერქაძე მ. ნათლის სიმბოლიკის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია. №1, 1997.

- ქრესტომათია 1946:** ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია I. შედგენილი სოლომონ ყუბანეიშვილის მიერ. თბილისი, სტალინის სახელობის თსუ-ს გამომცემლობა, 1946.
- ღვთისმშობლის... 2002:** Земная жизнь Пресвятой Богородицы. Одобрено Издательским Советом Русской Православной Церкви и публикации Протоиерей Валентин. Сентябрь. 2001. Издательский дом «Юнион-Паблик», 2002. Издательский дом «Ииола 21-ый век», 2002.
- ყაუხნიშვილი 1949:** ყაუხნიშვილი ს. ბერძნული ლიტერატურის ისტორია. ელინისტური პერიოდი. ტ 2. თსუ, 1949.
- ყენია 1972:** ყენია რ. ხახულის ღვთისმშობლის ხატის კარედის მოჭედილობა. თბილისი, 1972.
- შატბერდის... 1979:** შატბერდის კრებული X საუკუნისა. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა „მეცნიერება“, თბილისი, 1979.
- შმაკოვი 1916:** Шмаков В. Священная книга Тота, Великие арканы Таро. Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма. М., 1916.
- ძეგლები 1963:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. წ. I (V-X ს.ს.). თბილისი, „მეცნიერება“, 1963.
- ძეგლები 1967:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დალაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. წ. II (XI-XV ს.ს.). თბილისი, „მეცნიერება“, 1967.
- ძეგლები 1971:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. გაბიაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ, და ც. ქურციკიძემ. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. წ. III (XI-XIII ს.ს.). თბილისი, „მეცნიერება“, 1971.

- ძლისპირნი... 1971:** ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი. ელ. მეტრეველის რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1971.
- წერეთელი 2007:** წერეთელი ლ. „ესე არს ნათესავი ქართველთა“ (ასურელი მამების ცხოვრებათა სახისმეტყველების პარადიგმები). ლიტერატურული ძიებანი, XXVIII, 2007.
- წმიდანთა... 2006:** წმიდანთა ცხოვრებანი. II. ივლისი-დეკემბერი. თბილისი: გამომცემლობა „ბაკმი“, 2006.
- ჭიჭინაძე 2003:** ჭიჭინაძე ნ. კონსტანტინოპოლის სასწაულმოქმედი სახეები. XI-XIV საუკუნეების ქართული ფერწერული ხატები. „საქართველოს სიძველენი“, №4-5, 2003.
- ხაჩიძე 2000:** ხაჩიძე ლ. ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიიდან. თბილისი, 2000.
- ხაჩიძე 2005:** ხაჩიძე ლ. ერთი პარადიგმის შესახებ: ბიბლიური წარმოშობის ღვთისმშობლის ეპითეტი „ღრუბელი სულმცირე“ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. კრ., კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა. №8, 2005.
- ჯაფარიძე 2008:** მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, დედაღვთისმშობელი – შემწე ქართული ენისა. ძველი ქართული ენის ჩამოყალიბების საკითხისათვის. თბილისი, 2008.
- ჯობაძე 2007:** ჯობაძე ვ. ადრეული შუასაუკუნეების ქართული მონასტრები ისტორიულ ტაოში, კლარჯეთსა და შავშეთში. თბილისი, „უნივერსალი“, 2007.

წყაროები

A 111 – გულანი. უდაბნოს მრავალმთის ნათლისმცემლის მონასტერი (XVIII ს.).

A 591 – საგალობელთა კრებული (XVII ს.)

A 40 Rt I – მაქსიმე აღმსარებელი, „ღვთისმშობლის ცხოვრება“ (X-XII ს.).

S 1464 ანტონ I, სადღესასწაულო და თვენი (1760 წ.).

Sin 2 – თვენი (XI-XII ს.ს.).

Sin 5 – მარხვანი (1052 წ.).

Sin 7-2 – გიორგი მთაწმიდელი, თვენი (XI-XII ს.ს.).

Q 756 – კრებული (1859 წ.).

H 2337 – თვენი (1049 წ.).