

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ქართული ლიტერატურა

ლელა გაბრიელაშვილი

ქრისტიანულ სიმბოლოთა პარადიგმები ასურულ მამათა
ცხოვრება-წამებებში

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ფილოლოგიის დოქტორის (Ph.D.) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად
წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ელისო კალანდარიშვილი



თბილისის
უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

2010

სარჩევი

შესავალი	2
თავი I	
სიმბოლური სახისმეტყველების თეორიული ასპექტები	12
თავი II	
მცენარეთა სიმბოლიკა	44
თავი III	
ზოომორფული სახეები	
ა) ცხოველთა სიმბოლიკა	66
ბ) ფრინველთა სიმბოლიკა	89
თავი IV	
ნათლის ესთეტიკა და ღვთისმშობლის სიმბოლური სახელდებები	
ა) ნათლის ესთეტიკა	93
ბ) ღვთისმშობლის სიმბოლური სახელდებები	105
თავი V	
ქვათა, სტიქიათა და სხვა სიმბოლოთა სახისმეტყველებითი ანალიზი	
ა) ქვათა სიმბოლიკა	109
ბ) სამყაროს ოთხი სტიქიის სიმბოლური გააზრება „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების” ერთ ეპიზოდში	118
გ) „განისხნა სარტყელი” – ერთი ეპიზოდის სიმბოლური გაგებისათვის	133
დასკვნა	142
სახისმეტყველებითი სქემა-ლექსიკონი	
გამოყენებული ლიტერატურა	151

შესავალი

ესთეტიკა თავის უმაღლეს ფორმად აზროვნებას აღიარებს. სწორედ ესთეტიკურობის მეშვეობითაა შესაძლებელი ყველაფერი შეფარდებითად გამოცხადდეს და გამართლება მიეცეს. ესთეტიკა ადამიანის აზროვნებას აშორებს ყოველგვარ დოგმას, ზედმეტ თვითდაჯერებას. გაგება ნებისმიერი მოვლენისა ან საგნისა, სულ ერთია, იქნება ის ძალზე რთული თუ ძალზე მარტივი, არასოდეს უნდა ჩაითვალოს ამოწურულად, რადგან მისი მრავალი თვისება მაინც შეუცნობელი რჩება. მოვლენის წარმოსაჩენად მხატვრული ლიტერატურა ხშირად იყენებს სათქმელის სიმბოლიზებულ ფორმას. მართალია, სიმბოლოს დანახვა მოვლენის ახსნა არაა, მაგრამ სიმბოლური შინაარსის მინიჭება მოვლენის სიღრმისკენ წარმართავს ჩვენს ყურადღებას, ადამიანს განაწყოებს ღრმა კანონზომიერების საძიებლად. ეს არის სიმბოლოს ყველაზე დიდი მნიშვნელობა. ე. კასირერი ამბობს: „ენა, მითი, რელიგია, ხელოვნება და მეცნიერება არის „სიმბოლური ფორმა“, რომლის საშუალებითაც ადამიანი აწესრიგებს თავის გარშემო არსებულ ქაოსს“ (კასირერი 1923: 17). ამ თვალსაზრისის მიხედვით, სიმბოლიზება არა მხოლოდ მხატვრულ საშუალებად არის მიჩნეული, არამედ ცხოვრების, არსებობის ფორმად, რომელსაც შეგნებულად ირჩევს ადამიანი.

სიმბოლო იდუმალების ესთეტიკას ემყარება. იდუმალების სიმბოლოებით მაძიებელი ესთეტიკა მხოლოდ უძველესი ხანის ან შუა საუკუნეების კუთვნილება როდია. იგი ფართოდ იყო გავრცელებული რენესანსის ხანაში, რომანტიზმის ეპოქასა და XX საუკუნეში.

ხშირად სიმბოლოს სახელწოდებაში აერთიანებენ როგორც თავად სიმბოლოს, ასევე აღეგორიას. ამას აქვს თავისებური გამართლებაც, თუმცა, ამავე დროს, ნაკლოვანებაც ახლავს. სიმბოლოსა და აღეგორიის გაყოფა ზოგჯერ ძნელია იმიტომ, რომ თვით ისინი ძალზე უახლოვდებიან ერთმანეთს ან ერთმანეთში გადადიან და ერთმანეთს ერწყმიან. ამის გამო ლაპარაკობენ სიმბოლურ-აღეგორიულ გამოხატვაზე და ამით მათ კავშირზე მიუთითებენ. წარმოდგენილი ნაშრომის პირველ თავში ჩვენ შევეცდებით, ვაჩვენოთ მათ შორის განსხვავება.

ყოველ მეცნიერებას აქვს თავისი კატეგორიები, რომელთა მიხედვით სწავლობს მისთვის საინტერესო სფეროს.

ესთეტიკის მთავარი კატეგორიაა სახე.

ხელოვნება აბსტრაქციაა. არ არსებობს ზოგადად ხელოვნება. არსებობს ხელოვნების ცალკეული დარგი, რომელიც მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ფორმებით ასახავს ცხოვრებას და თავისებურად გამოხატავს სათქმელს: ბგერით, ფერით, სიტყვით... თითოეულ მათგანს შეისწავლის ხელოვნებათმცოდნეობა. ესთეტიკის მიზანი კი არის მათ შორის საერთოს აღმოჩენა. თუმცა ესთეტიკა მარტო ხელოვნებით არ შემოიფარგლება. იგი ეძებს კანონებს ბუნებაში, ცხოვრებასა და ადამიანის აზროვნებაშიც. მაგრამ მისი კვლევების ძირითადი სფერო მაინც ხელოვნებაა.

ხელოვნების უნივერსალური ნიშანია ესთეტიკური ზემოქმედების უნარი. ყოველი მათგანი თავისებურად ახორციელებს ამას. ხელოვნების ნაწარმოები აზროვნებს სახეებით. იგი მხატვრული ნაწარმოების მთავარი შემადგენელი ნაწილიცაა და მისი ძირითადი ელემენტიც.

სახე, ცალკე აღებულიც, მხატვრული ზემოქმედების ძალას ფლობს. „სახეები ერთმანეთის გვერდით უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს, მაგრამ მათ აქვთ შეფარდებითი ავტონომიურობა, ანუ დამოუკიდებლობა“ (სირაძე 1982: 81).

სხვადასხვა დროის ხელოვნებაში სხვადასხვაგვარია მხატვრული სახის შექმნის სპეციფიკა, განსხვავებულია იმის გაგებაც, რა არის სახე.

ძველ ქართულ მწერლობაში ცნობილი იყო სახის ასეთი განმარტება: „სახე არის ხილვა და ჩვენება დაფარულისა.“ ასეთი გაგებით, დაფარულია სახის შინაარსი და ჩვენ შევიცნობთ მხოლოდ მის ზედაპირს. თუმცა ეს შეცნობის პროცესიც გარკვეულ სიძნელეებს ბადებს იქიდან გამომდინარე, რომ მხატვრული ტექსტის ენა გაცილებით რთული აღსაქმელია, ვიდრე სხვა ტიპისა (მაგალითად, კომუნიკაციური). როგორც მ. კვაჭანტირაძე აღნიშნავს, მხატვრული ტექსტი ენის კონოტაციურ დონეს ანიჭებს უპირატესობას დენოტაციურთან შედარებით. ეს კი ქმნის „მოუსხელთებელი და მგულისხმებელი აზრების სივრცეს“, სადაც მნიშვნელობა მიბმული არაა ნიშანთან (კვაჭანტირაძე 2005: 157). სწორედ „მნიშვნელობის ნიშანთან მიუბმელობა“ იწვევს სიმბოლური სივრცის ფართოდ გაშლას, რაც, თავისთავად, მნიშვნელობათა სიმრავლეს აძლევს დასაბამს.

მხატვრული ლიტერატურის ისტორიაში ცნობილია სახეები, რომლებიც სხვადასხვა ეპოქისა და ხალხის სიტყვაკაზმულ მწერლობაში გვხვდება. ეს მდგრადი, ანუ პარადიგმული სახეებია, იგივე პირველსახეები (პარადიგმა, ბერძ. *paradeigma* მაგალითი, ნიმუში). მათი გამოჩენა განსაკუთრებით მოსალოდნელია

„ნორმირებულ“ ლიტერატურაში (ვთქვათ, სასულიერო მწერლობაში), რაც ცალკეულ ავტორთან მსგავსი იდეური პოზიციის ან შემოქმედებითი გამოცდილების მაუწყებელია. ამგვარ სახეთა არსებობა და მათი ხანგრძლივი სიცოცხლისუნარიანობა, თითქოს, ეპოქათა და ხალხთა ისტორიულ „შეთანხმებაზე“ მეტყველებს და გვაუწყებს, რომ ცვალებად სამყაროში (რეალურში თუ მხატვრულში) ვხვდებით უცვლელ მხატვრულ და იდეურ წარმოდგენებს. აქ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ერთმანეთს საუკუნეებით დამორებული პარადიგმული სახეები, ცხადია, ყოველთვის იდენტური მნიშვნელობისანი არ არიან, აბსოლუტურად არ ემთხვევიან ერთმანეთს – სხვადასხვა კონტექსტი ურთიერთმსგავს მხატვრულ ელემენტებსაც კი განსხვავებულ მნიშვნელობას სძენს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული ლიტერატურის სახისმეტყველებითი ისტორია, ანუ ისტორია მხატვრულობის თვალსაზრისით, ვერ აიგება პარადიგმულ სახეთა შესწავლის გარეშე. უკვე არაერთი მხატვრული სახეა შესწავლილი აგიოგრაფიიდან, ჰიმნოგრაფიიდან, „ვეფხისტყაოსნიდან“, „დავითიანიდან“, თუ სხვა თხზულებებიდან.

სახეთა პარადიგმულობის ძიების მრავალი გზა გამოიკვეთა, რ. სირაძე მიიჩნევს, რომ არსებითია მსგავსი კვლევა-ძიება „დაემყაროს ქართული ენის ბუნებას, მისი შინაფორმების თავისებურებებს, რაც უნდა ითვალისწინებდეს ენისა და კულტურის ისტორიის მთლიანობაში წარმოდგენას“ (სირაძე 2008: 180).

ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლისას ხშირად მოიხმობდნენ ხოლმე ენის საკითხებს, მაგრამ ეს უმეტესწილად ხდებოდა ტექსტოლოგიური მიზნებით, ანდა სხვა კონკრეტული ფილოლოგიური პრობლემების გადაჭრისას. რასაკვირველია, ესეც ემსახურებოდა ლიტერატურის შესწავლას მხატვრულ-ესთეტიკური თუ საერთო კულტუროლოგიური თვალსაზრისით. მაგრამ კვლავ განსახორციელებელი რჩება ლიტერატურული სახისმეტყველების საგანგებო და კომპლექსური დამყარება ენის შინაფორმებზე, ენობრივ სამყაროში ასახულ მსოფლმხედვაზე, და ამ მხრივ, კულტურულ-ტიპოლოგიურ მიმართებებზე.

მიუთითებენ, რომ ქართული მწერლობა და, არსებითად მთელი ქართული სახისმეტყველება, ტიპოლოგიურად „ევროპულია“, რადგან ქართული მწერლობა ვითარდებოდა აღმოსავლურ-ევროპულ (ანდა აღმოსავლურ-ქრისტიანულ) კულტურულ-ისტორიულ რეგიონში, რომელშიაც შედიოდნენ ბიზანტიური, კოპტური, სირიული, ეთიოპური, სომხური, ალბანური და შემდეგ – სლავური

მწერლობანი. ამასთანავე, ქართულ მწერლობას ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდა ებრაულ და სპარსულ მწერლობასთან. ყოველივე ეს საერთო კულტურული ორიენტაციის გამომხატველი იყო, რასაც შორეული ძირები ჰქონდა.

ამიტომ „ქართული სახისმეტყველების ენობრივი საფუძვლების კვლევის დროს არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ქართული ენის ისტორიული ძირების მიმართებას ინდოევროპულ ენებთან” (გამყრელიძე...1984: 25).

პარადიგმული სახისმეტყველებისათვის გასათვალისწინებელია, ერთის მხრივ, ენის მთელი ისტორია, როგორც მთლიანობა, რითაც ვლინდება ეროვნული მსოფლხედვის ერთიანობა (რაც მქადავდება ენის შინაფორმაში), ხოლო, მეორეს მხრივ, სიტყვისა თუ ფრაზეოლოგიის შინაფორმა. პირველი მათგანი გვეხმარება სახეთქმნადობის ისტორიული პროცესის გასაგებად, ხოლო მეორე – ცალკეულ სახეთა შესასწავლად, რაც ნაწარმოებთა, როგორც სახეთა სისტემის, შესწავლის საფუძველია.

მხატვრული სიტყვა სჭარბობს საგანსო, – ეს ნიშნავს, რომ მხატვრული სახის შინაარსი არ ამოიწურება მისი მიმეტური რაობით. სწორედ ამით ვლინდება სიტყვის სახისქმნადობითი პოტენცია, მისი შინაფორმა.

მეცნიერები მიუთითებენ, რომ სიტყვა არასდროს წარმოადგენს ეკვივალენტს თვითონ გრძნობად მოცემული საგნისას, რომ იგი „უფრო მისი ეკვივალენტია, თუ როგორ ასახავს მას სუბიექტი” (უზნაძე 1947: 168).

ამასთანავე, გასათვალისწინებელია, რომ „სიტყვაში, ვითარცა მიკროკოსმოსში, ძვეს სუბსტრატი ენის შინაფორმისა; სიტყვაშივე ჩანს ენობრივი მსოფლხედვის ხასიათი” (რამიშვილი 1978: 14) და რომ ენა არაა სიტყვათა უბრალო ჯამი. ენა სახისმეტყველებითი მთლიანობაცაა. სახეთქმნადობისათვის, კერძოდ, პარადიგმული სახისმეტყველებისათვის, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სიტყვათა სემანტიკური მიმართებების ხასიათი.

ენაში ყველაფერია. გარკვეული აზრით, ენაში მოცემულია ადამიანური სამყარო და კიდევ მეტი რამ. ენა შეიცავს სამყაროს ახლებურად მოდელირების შესაძლებლობას. სამყაროზე ამგვარი „ზემოქმედების” შესაძლებლობას ემყარება სახისმეტყველება.

ლიტერატურულ ძეგლებში დღემდე შეუმჩნეველი სიმბოლური პლასტების პოვნა ამ ნაწარმოების ახლებურად წაკითხვის საშუალებას გვაძლევს.

მართალია, ძველი ქართული მწერლობის ნიმუშები მრავალმხრივ არის შესწავლილი (მათ შორის ასურელ მამათა ცხოვრება-წამებანიც), მაგრამ მიგვაჩნია, რომ მათი სიმბოლური გააზრება სულ სხვაგვარად წარმოაჩენს ამ ძეგლების ჭეშმარიტ ლიტერატურულ ღირსებას.

ჩვენ შეგვეცდებით, ქრისტიანული სიმბოლოები განვიხილოთ ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა მაგალითზე. თუმცა მანამდე მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, მოკლედ მიმოვიხილოთ თავად ტექსტების ისტორია.

საქართველოს ისტორიაში ცნობილი არიან ე.წ. ასურელი მამები, რომელნიც ჩვენში მეექვსე საუკუნეში შუამდინარეთიდან მოსულან. მათ დიდი ღვაწლი დასდეს ქართლის ეკლესიის გაძლიერებას კერპთაყვანისმცემლებთან ბრძოლაში, აგრეთვე, სამონასტრო ცხოვრებისა და მისი ორგანიზაციის დამყარება-ჩამოყალიბებას. ადრიდანვე ასურელ მამათა ღვაწლი მოციქულებრივ მისიას გაუთანაბრეს. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ერთ-ერთ გვიანდელ რედაქციაში იოანე მოძღვრავს მოწაფეებს, რათა განამტკიცონ ქრისტიანობა „მსგავსად წმიდათა მოციქულთა“ (აბულაძე 1955: 29). „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „მოიწია იოანესსა ბრძანებაჲ ზეგარდამო, რათა გამოირჩინეს ათორმეტნი მოწაფეთაგან თვისთა ძლიერნი სიტყვითა და საქმითა და წარვიდეს ქუეყანედ ქართველთა და განამტკიცნეს ერნი სარწმუნოებასა ზედა“ (აბულაძე 1955: 78). იმავე თხზულებაში იოანე ზედაზნელზე ნათქვამია: „განანათლოსო ყოველი ესე ქუეყანად, ვითარცა პირველ ნინო“ (აბულაძე 1955: 81)

„ბაძვა-ზიარების მეტად გაგრძელებული პრინციპის კვალობაზე სიმბოლურად არაერთი მოღვაწე წარმოუსახავთ ხოლმე მოციქულებრივი მისიით, მაგრამ ასურელ მამათა დარად – იშვიათად“ (სირაძე 1992: 33).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, VI საუკუნეში ჩნდება ქართული ბერ-მონაზვნური ინსტიტუტი. ცხადია, რომ ეს ისტორიამ განაპირობა. მანამდე, IV-V საუკუნეთა მანძილზე, ეკლესია საქართველოში უკვე საკმაოდ რთული სისტემით იყო ჩამოყალიბებული. მისი შემდგომი განვითარება მონასტრებში განხორციელდა ისე, რომ უკეთ გამოკვეთილიყო კულტურულ-ისტორიული პროგრესის მაგისტრალური გზები. VI საუკუნეშივე ჩამოყალიბებული ჩანს მონასტერთა სამივე ძირითადი სახე: მარტყოფლური (ანაქორეტული; მაგალითად, მარტყოფი და, როგორც ჩანს, თვით ზედაზენიც), „ძმობა“, ანუ კინოვია (დავით გარეჯი) და ლავრა (ამათი შერწყმა, მაგალითად, შიო-მღვიმე).

საერთოდ კი აღმოსავლეთის საქრისტიანო ცენტრებში სამონასტრო ცხოვრებას უკვე დიდი გამოცდილება ჰქონდა. ეს იყო კოპტური მონასტრები ეგვიპტეში (თებაიდა), სირია-პალესტინა, კაბადოკია... თუმცა, კიდევ ერთხელ უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ბერმონაზვნურ ცხოვრებას საფუძველი ასურელმა მამებმა ჩაუყარეს. ამიტომ მოსალოდნელი იყო, რომ მათი ცხოვრება საკმაოდ ფართოდ აღიწერებოდა და შთამომავლობას სახსოვრად დარჩებოდა. მართლაც, ჩვენამდე მოუღწევია იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელისა და აბიბოს ნეკრესელის სრულსა და ვრცელ ცხოვრებას, აგრეთვე, ისე წილკნელის, იოსებ ალავერდელისა და ანტონ მარტყოფელის ცხოვრების სინაქსარულ, შემოკლებულ რედაქციებს. (რედაქციათა განხილვისას ვეყრდნობით კ. კეკელიძისა და რ. ბარამიძის შრომას „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“ თბ., 1969).

აღნიშნული ცხოვრებანი და სინაქსარული საკითხავები გამოცემულია მ. საბინინის „საქართველოს სამოთხეში“; ისინი წარმოადგენენ ე.წ. მეტაფრასებს. იბადება საკითხი: იყო თუ არა ძველი „ლიტონად და მარტივად“ აღწერილი, გადაუკეთებელი ცხოვრება აღნიშნული მამებისა? თვით ეს მეტაფრასული რედაქციები მოწმობენ, რომ ასეთი ძველი რედაქცია მართლაც ყოფილა თავის დროს. რას წარმოადგენდა ეს ძველი რედაქცია, შენახულია, თუ არა ის ან ვინ არის მისი ავტორი?

ძველი რედაქციებიდან გვაქვს ცხოვრება შემდეგი მამებისა: იოანე ზედაზნელის, ისე წილკნელისა და შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელისა და აბიბოს ნეკრესელის (სწორედ მათ მაგალითზე განვიხილავთ ქრისტიანული სიმბოლოების საკითხს).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას“ შემდეგი სათაური აქვს: „ცხოვრებაი და მოქალაქეობაი წმიდისა მამისა ჩვენისა იოანე ზედაზნელისაი და მოწაფეთა მისთაი“; აქ ჩვენ გვაქვს „ცხოვრება“ არა მარტო იოანესი, არამედ „მოწაფეთა მისთაი“: შიო მღვიმელისა და ისე წილკნელის. მოხსენებულნი არიან და თითო-ოროლა ცნობა მოტანილია სხვა მოწაფეთა შესახებაც. მართალია, შიო მღვიმელის ცხოვრება თითქოს გამოყოფილია, მას სინგურით სათაურიც აქვს წარწერილი: „ცხოვრებად და მოქალაქეობად ღირსისა მამისა ჩვენისა შიოსი და ევაგრესი“, მაგრამ ნამდვილად კი ორიგინალურ და განუყოფელ ნაწილს შეადგენს იოანეს ცხოვრებისას“ (კეკელიძე... 1969: 106).

ნაწარმოები იწყება იოანეს ბიოგრაფიით, აღნიშნულია მისი სამშობლო, მისი მოღვაწეობა ჯერ „თუსსავე ქუეყანასა“, მერე განშორებულ უდაბნოში, სადაც მან „განიზრახა წასვლა უცხოებად“, როგორ წამოვიდა ქართლს, მოიწია მცხეთას, დაეშენა ზედაზენს, როგორ გაგზავნა აქედან მოწაფენი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. მერე ჩამოთვლილია იოანეს სასწაულები. ამას მოსდევს შიოს ცხოვრება: მოთხრობილია, როგორ დაემკვიდრა წმინდა შიო მცხეთის მახლობლად „ქუაბსა შინა“, როგორ იპოვა ის ევაგრემ, აღნუსხულია მისი სასწაულმოქმედებანი და მერე ნათქვამია: „ხოლო ჯერ არს მოვიხსენიოთ ერთი მოწაფეთაგანი წმიდისა იოანესი სახელით ისე“. მოთხრობილია, როგორ, მისდაუნებურად, „შეიპყრა იგი წმინდამან მამამთავარმან კათალიკოსმან“ და აკურთხა წილკნის ეპისკოპოსად, როგორ „მიჰმართა მან ჩრდილოით კერძო, რამეთუ ჯერეთ მოუქცეველი იყვნეს და მტკიცედ ეპყრა კერპომსახურებად“ და როგორ სასწაულმოქმედებდა ის.

ამ დროს იოანეს მოუნდომებია თავისი შეგირდების მონახულება, მისულა წილკანში ისესთან, იქ მიუწვევია შიოც, აღნუსხულია სასწაული ჭიქის შესახებ, აგრეთვე, შიოს მიერ ხელისგულზე ნაკვერჩხლის დადება, რომელსაც საკმეველი დაასხა; აღნიშნულია ისიც, თუ როგორ მიიყვანა ისემ ქსნიდან წყალი თავის საყდრამდის. ამის შემდეგ მოთხრობილია, როგორ მიიღო შიომ ნებათვა წმინდა იოანესგან დაყუდებისა, როგორ დაეყუდა და როგორ მოღვაწეობდა საშინელ მღვიმეში. მერე მოთხრობილია წმინდა იოანეს გარდაცვალება, სად დაასაფლავეს იგი წინააღმდეგ მისი სურვილისა, რა მოხდა ამის გამო და როგორ გადაასვენეს თავის საგანეში.

შემდეგ მოკლედ მოხსენიებულნი არიან იოანეს მოწაფეები, ვინ სად დაემკვიდრა და სად ააშენა მონასტერი. ასეთია მოკლე შინაარსი ამ ნაწარმოებისა. ეს ნაწარმოები უნდა იყოს ის პირვანდელი „კიმენური“ თხზულება, რომლის ნიადაგზე შემდეგ შეუქმნიათ მეტაფრასული ცხოვრება.

თხზულება, როგორც სათაურშია აღნიშნული, „აღწერა არსენ ქართლისა კათალიკოსმან“. ვინ იყო ეს არსენი და როდის ცხოვრობდა ის?

იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას დართული აქვს შემდეგი შენიშვნა: „შემდგომ ოთხას ოთხისა (ანა დედოფლის ვარიანტით – ოცისა) წლისა გამოიკითხა წმინდამან მამამან ჩუენმან არსენი, ქართლისა კათალიკოსმან“ ცხოვრება მისიო. „ჩანს, ის რედაქცია, რომელიც საფუძვლად დადებია მეტაფრასულს, დაწერილი ყოფილა არსენ კათალიკოსის მიერ შემდგომად

ოთხას ოთხის (თუ ოცის) წლისა იოანეს ქართლში მოსვლიდან. იოანე მეექვსე საუკუნის ორმოციან წლებში მოვიდა ჩვენში, 404-420 წელიწადი მოდის მეათე საუკუნის მეორე ნახევარში, და მართლაც, ამ დროს ქართლში იყო კათალიკოსი არსენ II (955-980წწ.), კაცი განათლებული და მწიგნობარი“ (კეკელიძე... 1969: 107).

უნდა ვიფიქროთ, არსენს ხელთ ჰქონდა რაიმე წერილობითი წყარო, როდესაც ის თავისი შრომის წერას შეუდგა: წარმოუდგენელია, რომ ოთხი საუკუნის განმავლობაში რაიმე არ ჩაწერილიყო ამ მამათა შესახებ.

„ცხოვრებად და მოქალაქეობად დავით გარეჯელისა“ არ შეადგენს ნაწილს იოანეს ცხოვრებისას, მსგავსად შიოს ცხოვრებისა. ის მეტად მოკლე რედაქციას წარმოადგენს. ცხოვრება იწყება იმით, თუ როგორ დამკვიდრდნენ დავითი და ლუკიანე პარესში, ანუ გამოქვაბულში: ამის შემდეგ გადმოცემულია ყველა ფაქტი ბუბაქარის შვილის განკურნებამდე. აქ კი ცხოვრება წყდება დანარჩენი ფურცლების დაკარგვის გამო. „ამ რედაქციაში არაა გრძელი, მიხევეულ-მოხვეული ადგილები, ლოცვები და ენაწყლიანობა. ვისი დაწერილია ეს მოკლე, უეჭველია თავდაპირველი, რედაქცია, ამის თქმა ძნელია. ერთი კი ცხადია, რომ კათალიკოსს არსენ II-ს არ ეკუთვნის“ (კეკელიძე... 1969: 107). ენა ამ ცხოვრებისა უფრო ძველია, ვიდრე არსენისა. დავით გარეჯელის ცხოვრება დაუწერია, როგორც ჩანს, სხვა აგიოგრაფს უფრო ადრე, ვიდრე არსენ კათალიკოსს – სხვებისა.

შედარებით ადრეა დაწერილი „ცხოვრება“ აბიბოს ნეკრესელისა. ამ თხზულების სათაურში ვკითხულობთ: „თქმული არსენი დიდისა, ქართლისა კათალიკოსისა“. „ეს არის კათალიკოსი არსენ საფარელი (860-887). ამ არსენის მიერ გამოყენებული წყარო შეიცავდა ცნობებს იმ პოლიტიკური ცვლილებების შესახებ ქართლში, რომელსაც ადგილი ჰქონდა VI საუკუნის უკანასკნელ ათეულში“ (კეკელიძე... 1969: 107).

ამ ძეგლების მიზანია, გაგვაცნონ, როგორ იკიდებდა ფეხს ჩვენში სამონასტრო ცხოვრება და მონასტრები, რომელნიც გარდაიქმნენ კულტურულ-განმანათლებელი ცენტრებად. ამასთან ერთად, ისინი გვითვალისწინებენ იმ დაუნდობელ იდეურ ბრძოლებს, რომელთა შედეგად ძველად დაწერილი თხზულებანი და თქმულებანი ძირფესვიანად იცვლებოდა შემდეგში და ახალი რედაქციით გამოდიოდა. საქმე იქამდე მისულა, რომ სირიელი მოღვაწენი, რომელნიც მონოფიზიტები იყვნენ, დიოფიზიტებად გამოუცხადებიათ.

როდესაც ჩვენში დამყარდა მეტაფრასული მიმართულება, ძველი, კომენური რედაქცია ასურელი მოღვაწეების ცხოვრებისა გადაკეთებულ-გადამეტაფრასებული იქნა. ეს მეტაფრასული თხზულებანი ორ ჯგუფად იყოფა: ერთ ჯგუფს ეკუთვნის დავით გარეჯელის ცხოვრება, რომელიც შეუთხზავს პეტრიწონული სკოლიდან გამოსულ მწერალს. ვინ არის ეს მეტაფრასტი, არ ვიცით. თავის შრომის დასაწყისში ის წერს: „იძულებითა სულთამწყემსისა ონოფრესითა“. „თუ ამ ონოფრედ მივიჩნევთ „დიდსა ბერსა და მოძღუარსა ონოფრე გარეშჯელსა“, რომელიც დავით აღმაშენებლის დროსაა მოხსენიებული, მეტაფრასტი მეთორმეტე საუკუნის პირველი ნახევრის მწერლად უნდა მივიჩნიოთ, ამას ზედმიწევნით უდგება პეტრიწონული ხასიათიც თვით „შრომისა“ (კეკელიძე... 1969: 107-108).

რაც შეეხება სხვა მამათა „ცხოვრებებს“, ისინი შეადგენენ მეორე ჯგუფს და დაწერილი არიან ერთი და იმავე ავტორის მიერ, რომელსაც ზოგი რამ „წიგნთაგან“ ამოუკითხავს (იგულისხმება კათალიკოს არსენის მიერ შეთხზული მანამდე არსებული ძველი ცხოვრება,) მათ შესახებ და ზოგი „მამათაგან“ გაუგონია. ვინაიდან მას ზეპირთქმულებითაც უხელმძღვანელია, მის თქმულებაში ზოგი რამ განსხვავებაც არის.

ვინ იყო ეს მეტაფრასტი, რომელსაც დაუწერია იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, ისე წილკნელის და აბიბოს ნეკრესელის „ცხოვრებანი“?

იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას ასეთი წარწერა აქვს: „განაახლა და განავრცო წმიდამან მამამან ჩუენმან ქრისტეს მიერ ქართლისა კათალიკოზმან არსენი“, ხოლო აბიბოს ნეკრესელის წამებას აწერია: „თქმული არსენი დიდისა, ქართლისა კათალიკოსისა“. „ამ წარწერათა ფსევდოეპიგრაფიკული ხასიათიც ცხადია: მეტაფრასულ რედაქციაზე გადმოუტანიათ სახელი მეცხრე-მეათე საუკუნეთა კათალიკოსებისა, რომელთაც აღუწერიათ ძველი რედაქცია ასურელ მამათა ცხოვრებისა, დედანი მეტაფრასული რედაქციისა“ (კეკელიძე... 1969: 108). ასე რომ, საკითხი მეტაფრასული რედაქციის ავტორის შესახებ ჯერჯერობით დიად უნდა დარჩეს.

იოანე ზედაზნელის ცხოვრება, რომელიც ანა დედოფლისეულ „ქართლის ცხოვრებაში“ შენახულა, დაწერილია ზედაზნის მონასტრის წინამძღვრის მიქაელის თხოვნით; ის დაწერილი უნდა იყოს არა უგვიანეს მეთერთმეტე საუკუნისა, ვინაიდან მისგან მომდინარე მეორე მეტაფრასული რედაქცია (საბინინის გამოცემა), ენის მიხედვით, მეთორმეტე საუკუნის პირველი

ნახევრისაა. ისე წილკნელის ცხოვრება დაუწერია მე-18 საუკუნის პირველ ნახევარში კათოლიკოს ბესარიონს, რომელსაც იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში მოცემული ცნობისათვის ზოგი რამ თავისივე დაუმატებია.

ასურველ მამათა ცხოვრებანი გამოცემულია პროფ. ილ. აბულაძის მიერ: ასურველ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები (1955წ.) სწორედ ამ გამოცემით ვხელმძღვანელობთ ჩვენი ნაშრომის წერისას. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების წიგნი სამი რედაქციით არის მოღწეული. უძველესი მათგანი, რომელიც ერთადერთი და მასთან ნაკლულოვანი ხელნაწერის სახით არის მოღწეული (Q795), X ს.-ის მეორე ნახევარშია გამოთქმული, რაც ეკუთვნის ამ ხანის მოღვაწეს არსენ II –ს. მეორე რედაქცია, აგრეთვე ერთი ნუსხით დაცული (A199), მისგან არის გამოკრებილი (მოკლე რედაქციაა) და მესამე კი, რომელიც მრავალ ხელნაწერშია შემონახული, ცხოვრების მოკლე წიგნზე აღმოცენებული მეტაფრასული რედაქციაა, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია დადგენილი.

პირველი ორი რედაქცია წარმოდგენილია თითო ცალად შემონახული ხსენებული ნუსხებით, ხოლო მესამისათვის მოხმობილია სამი ადრინდელი ხელნაწერი (A160, A 130 და S 449). ამათგან უძველესი ხელნაწერის ტექსტი პირველად გამოიცა ილ. აბულაძის მიერ. იგი ანასეული „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერს აქვს დართული (XV ს.).

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“ წიგნის მხოლოდ ორი რედაქციაა ხელნაწერებში წარმოდგენილი: მოკლე და მისი გადანაკაზმი – მეტაფრასი. მეცნიერულ ლიტერატურაში შენიშნულია (კ. კეკელიძე), რომ შიოს ცხოვრების მოკლე წიგნი იოანე ზედაზნელის ცხოვრების მოკლე წიგნის გაგრძელებაა. ამდენად, ნაკლულოვნად შემონახული არსენისეული იოანე ზედაზნელის ცხოვრების წიგნი, რომლის თანმიმდევრულ გამონაკრებს მოკლე წიგნი წარმოადგენს, მოიცავდა აგრეთვე შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების აღწერასაც. ცალ-ცალკე ეს ცხოვრებანი მხოლოდ მეტაფრასულ რედაქციებშია წარმოდგენილი.

მეტაფრასული რედაქციისათვის ყველა ის ნუსხაა გამოყენებული, რომელიც იოანე ზედაზნელის ცხოვრებისათვის იქნა არჩეული (A 160, A 130, S 449), ხოლო მოკლე ცხოვრებისათვის A 199 და H 1336.

დავით გარეჯელის ცხოვრების წიგნი ორი რედაქციით არის გამოვლინებული: მოკლითა და მეტაფრასულით. მეტაფრასულის

გამოქვეყნებისათვის ილ. აბულაძის მიერ გამოყენებულია ყველა ის ნუსხა, რომლებიც იოანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის ცხოვრების წიგნთათვის იქნა შერჩეული (A 160, A 130, S 449), ხოლო მოკლე რედაქციისათვის A 199 და H 1336.

აბიბოს ნეკრესელის წამების ორნაირი რედაქცია მოგვეპოვება. ილ. აბულაძე აღნიშნავს: „დღემდის ცნობილი და გამოქვეყნებული (პირველად – მ. ჯანაშვილის მიერ 1908წ., მეორედ – ს. კაკაბაძის მიერ 1928წ.) უძველესი ხელნაწერის ტექსტი სხვებთან შედარებით რამდენადმე მომცროა, მაგრამ მას შემდეგ, რაც შემატებულიად მიჩნეულ ადგილებს მასზე უფრო ვრცელსა და შედარებით გვიანდელ ნუსხებში წარმოდგენილი ცხოვრების წიგნებიდან გამოვრიცხავთ, უკანასკნელის უპირატესობა ირკვევა პირველთან მიმართებით“ (აბულაძე 1955: 7).

ეს გარემოება დასდებია საფუძვლად იმას, რომ გამოცემაში გვიანდელი ნუსხებით წარმოდგენილი რედაქცია პირველ ადგილზეა წამოწეული, ხოლო ადრინდელი ხელნაწერით მოცემული – მეორეზე. პირველი რედაქციისათვის გამოყენებულია ის ნუსხები, რომელთაც დაუცავთ სხვა ასურელ მამათა მეტაფრასული რედაქციები (A 130 და H 2121), ხოლო მეორისათვის – მისი ერთადერთი შემცველი ხელნაწერი (A 832).

ვიდრე უშუალოდ გადავიდოდეთ იმ სახე-სიმბოლოთა განხილვაზე, რომელიც ამ რედაქციებში გვხვდება, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, სიმბოლოს თეორიული გაანალიზება.

თავი I

სიმბოლური სახისმეტყველების თეორიული ასპექტები

მართლმადიდებლური ანთროპოლოგია სიტყვის ორ სახეს იცნობს: შინაგანს (ენდოტექტურს) და გარეგანს (პროფორისტულს). შინაგანი ლოგოსიც, თავის მხრივ, ორი ასპექტით შეიძლება განვიხილოთ: სულიერითა და მშვინვიერით. სულიერი ასპექტით განხილული ლოგოსი პირობითად საგანთა უშუალო ხედვას, ინტუიტურ შეცნობას, ჭკრეტას შეიძლება შევადაროთ. მშვინვიერ პლანში დანახული ლოგოსის მოქმედების არეალი კი სულის

საიდუმლო კუნჭულებია, სადაც კოდირებული და დაშიფრული სახით ინახებოდა ადამიანში გენეტიკურად ჩადებული მთელი ინფორმაცია. იგი იმდენად დიდი მოცულობისაა, რომ ანტიკური პერიოდის ანთროპოლოგები შემეცნებას გახსენებასთან აიგივებდნენ. ამ ინფორმაციას ადამიანი იღებს მთელი თავისი მიწიერი არსებობის მანძილზე, დაბადებიდან კი არა, ჩასახვის მომენტიდან, ხოლო ლოგოსის თვისებაა, ერთ წამში გადაამუშაოს იგი. „შინაგანი ლოგოსი ყველა დროისა და ეროვნების ადამიანებს ახასიათებს, უფრო მეტიც, იგი ერთ-ერთი არსებითი (სუბსტანციური) თვისებაა ადამიანისა, როგორც ღმრთის ხატისა და მსგავსებისა“ (არქიმანდრიტი რაფაელი 1994: 120).

შინაგანი ლოგოსის ზედაპირზე, ასე ვთქვათ, მის გარსზე, წარმოიშვება გარეგანი (პროფორისტული) სიტყვა, ანუ წარმოდგენათა კომბინაცია, რომელიც რეფლექსიათა სიბრტყეზე არსებობს. შინაგან ლოგოსს პნევმატოფსიქიკური ბუნება აქვს, გარეგანი ლოგოსი ფსიქოსომატურობით ხასიათდება. შინაგანი ლოგოსის მოქმედება სტაბილურია მიუხედავად იმისა, რომ მისი გამჟღავნება, ანუ კავშირი რეფლექსიასთან, ადამიანის მდგომარეობაზეა დამოკიდებული, გარეგანი სიტყვა კი არასტაბილურია, იგი ადამიანის ხასიათის მიხედვით იცვლება (უშუალო განცდები, ვნებები, მიზნები). „გარეგანი სიტყვა შინაგანის მსგავსი უნდა იყოს, მაგრამ ადამიანის ბუნება და ვნებები არყვევენ მას, სწვევტენ შინაგანს და მაშინ მტყუარი აზრები წარმოიშვება“ (არქიმანდრიტი რაფაელი 1994: 120). გარეგანი სიტყვა, როგორც ენა, განუწყვეტლივ იცვლება, შინაგანი კი უცვლელი რჩება. ამრიგად, გარეგანი სიტყვა არის ნიშანი, ენა კი – პირობითი სისტემა. თუ გარეგანი სიტყვა შინაგანს ემთხვევა, იგი მისი გამოვლენის, გამომჟღავნების, თითქოსდა, მატერიალიზაციის საშუალებას წარმოადგენს. გარეგანი და შინაგანი ლოგოსის დამთხვევის მაგალითია წმინდანების სიტყვა. ამიტომ იყო, რომ მას განსაკუთრებული ძალა ჰქონდა და საოცარ ზემოქმედებას ახდენდა ადამიანზე – წმინდანის საუბარი მის სულში წარუშლელ კვალს ტოვებდა. მაგრამ თუ გარეგანი სიტყვა არ ემთხვევა შინაგან ლოგოსს, მაშინ იგი სიცარიელის საფარველი, თვით ადამიანისა და მის გარშემომყოფთა დეზინფორმაციის მიზეზი ხდება.

წმინდა წერილში გამოხატვისა და შემეცნების ძირითადი საშუალებაა სიმბოლო, რომლის გარშემოც თავმოყრილია სახისმეტყველების სხვა ფორმებიც. ბიბლია გარეგანი და შინაგანი ლოგოსის ჰარმონიის უნიკალური მაგალითია. რეალური მოვლენები სულიერი სუბსტანციების ან პროცესების სიმბოლოებია,

ამიტომ წმინდა წერილში ისტორია მოცემულია როგორც სულის საიდუმლო მეტყველება.

„ხელოვნებისა და ესთეტიკისათვის სიმბოლო ძალზე მნიშვნელოვანია, დაახლოებით ისე, როგორც მიზიდულობის კანონი ფიზიკაში, ან რიცხვი მათემატიკაში. ჩვენ ამ სიტყვას ხშირად ვიყენებთ ისე, რომ მისი ზუსტი განმარტება არც კი ვიცით“ (სირაძე 1982: 75-76).

ძველი პროექტი და ფილოსოფოსები ფართოდ იყენებდნენ სიმბოლოს, მაგრამ მისი განსაზღვრება არავის მოუცია, შესაძლოა იმიტომაც, რომ მათთვის სიმბოლო მხოლოდ გამოსატყვის საშუალება კი არა, ყოფიერების საიდუმლო იყო.

ამჟამად სიმბოლო ერთ-ერთი კარგად შესწავლილი თემაა, მისი განმარტებაც არაერთ მეცნიერსა თუ მკვლევარს აქვს მოცემული, თუმცა მიგვაჩნია, რომ სიმბოლოს სრულად შესწავლა და მისი არსის ამომწურავად ამოცნობა შეუძლებელია.

სიმბოლოსთან ერთად საგანგებოდ გამოვეყოფთ ალეგორიასაც, რადგანაც ქრისტიანულ მწერლობაში სიმბოლო და ალეგორია არა მარტო მხატვრული გამოსატყვის ხერხებად გაიყენებულა, არამედ ისინი მაუწყებელი არიან აზროვნების თავისებური სისტემისა. „სიმბოლო არის არა მარტო მხატვრული გამოსახვის საშუალება, არამედ აზროვნების სტილი“ (ბარამიძე 1966: 164).

სიმბოლო, როგორც მართებულად აღნიშნავს აკად. კ. კეკელიძე, არის სარწმუნოების აღსარება. ამდენად, ქრისტიანულ სარწმუნოებასა და, საერთოდ, რელიგიაში, სიმბოლოები გაცილებით უფრო რთული მოვლენაა, ვიდრე მხატვრული გამოსახვის რომელიმე ხერხი. იგივე ითქმის ალეგორიის შესახებაც, თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ სიმბოლო ალეგორიისა და ემბლემისაგან უპირველესად იმით განსხვავდება, რომ მისი არც შეთხზვა შეიძლება, არც შედგენა. იგი იმ გარემოში არსებობს, რომელიც ადამიანთანაა დაკავშირებული (ისტორიული, კულტურული, საზოგადოებრივი და მატერიალური გარემოს ჩათვლით) და კაცობრიობის განზოგადებულ შეგნებაში, განსაკუთრებით, შემოქმედებით შემეცნებაში ვლინდება, ალეგორია კი გარეგნულ მსგავსებას ემყარება და ხელოვნურად ქმნის სახეს. სიმბოლო მრავალმნიშვნელოვანი და მრავალწახნაგოვანია, ალეგორია კი, ჩვეულებრივ, ერთმნიშვნელოვანი.

სიმბოლოზე ზოგჯერ საუბრობენ, როგორც ნიშანზე, მაგრამ თუ ნიშანს ხშირად ერთი მნიშვნელობა აქვს და ნიშანთა სისტემის მრავალმნიშვნელობა

ენებს ნიშნის ფუნქციონირებას, სიმბოლო მრავალნიშნაა და რაც უფრო ბევრი მნიშვნელობა აქვს მას, მით უფრო შინაარსიანია. სიმბოლოს მარტოდენ იტერპრეტაციაა შესაძლებელი. თუ ნიშანი მიუთითებს სხვა ობიექტზე, ყოველთვის ერთსა და იმავეზე, სიმბოლო ასეთი ცალსახა არ არის. იგი ალეგორიისაგან იმით განსხვავდება, რომ სიმბოლოს არსის გაშიფვრა მარტივი განსაზღვრებით შეუძლებელია; სიმბოლო განუყოფელია გამოსახულების სტრუქტურისაგან. მისი სტრუქტურა მიმართულია იქითკენ, რომ ნებისმიერი კერძო მოვლენის მეშვეობით შექმნას სამყაროს მთლიანი ხატი.

სიმბოლოს განმარტება ცოდნის დიალოგური ფორმაა: სიმბოლოს არსი არსებობს მხოლოდ ადამიანთა ურთიერთობაში.

ალეგორიისგან განსხვავებით, რომლის გაშიფვრა შედარებით მარტივია, სიმბოლოში შეიგრძნობა შემაკავშირებელი იდუმალების სიტბო. კლასიკური ანტიკურობისა და შუა საუკუნეების ეპოქებში ხელდასმულთა როლში გვევლინებოდნენ ხალხები და კულტურულ-კონფესიური ერთობები, ხოლო ბურჟუაზიულ ეპოქაში სიმბოლო ფუნქციონირებდა ელიტური გარემოს ფარგლებში, რათა მის ადებტებს ეცნოთ ერთმანეთი „გულგრილ ბრბოში“.

ალეგორიას თხზავენ, ემბლემას ადგენენ, ემბლემებისა და ალეგორიების რიცხვი განუსაზღვრელია, ამასთნ, ისინი იცვლებიან კიდევ, სიმბოლოს კი მუდმივი და მყარი ხასიათი აქვს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი მკვლევარი ნიშანსა და სიმბოლოს სინონიმებად მოიაზრებს. სემიოტიკა ახალი დროის მეცნიერებაა. იგი შეისწავლის სხვადასხვა ნიშნური სისტემის შექმნის, აგებისა და ფუნქციონირების კანონებს. თავისი კვლევის ობიექტს კი პოულობს ყველგან: ენაში, მათემატიკაში, ლიტერატურაში, არქიტექტურაში, ქვეცნობიერ პროცესებში, მითში, რიტუალში, ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროში და ა.შ.

სემიოტიკის ძირითადი ტერმინია ნიშანი. იგი განსხვავებულად განისაზღვრება სხვადასხვა ავტორთან. მაგალითად, არისტოტელესთვის ნიშანი მის ძირითად მნიშვნელობასთან ერთად სიმპტომსაც აღნიშნავს, ხოლო სიტყვები აზრის პირობით ნიშნებად არის მიჩნეული. პირსისტვის ნიშანი შუამავალია ადამიანურ გონებასა და სამყაროს შორის. „აღსანიშნთან დამოკიდებულების მიხედვით, პირსი გამოყოფდა: იკონურ ნიშნებს, ინდექსურ ნიშნებსა და სიმბოლურ ნიშნებს“ (ბარბაქაძე 2007: 19).

პირსის სემიოტიკა განავითარა მორისმაც. სოსიური განიხილავდა ნიშანს, როგორც ბილატერალურს (ორმხრივს), როგორც აღმნიშვნელისა და აღსანიშნის ერთობლიობას, რომელსაც მნიშვნელობა თავისთავად არა აქვს და განისაზღვრება სისტემის სხვა ელემენტებით. იგი ნიშნის სინონიმად სიმბოლოს არ გამოიყენებდა, რადგან მიაჩნდა, რომ ნიშანი პირობითია, ხოლო სიმბოლო არ შეიძლება, ბოლომდე პირობითი ყოფილიყო.

ზოგიერთი მკვლევარი სიმბოლოს მეტაფორასაც უპირისპირებს. „მეტაფორას, რომელიც სახეს აზრობრიობისკენ მიმართავს, უპირისპირდება სიმბოლო, რომელიც, აგრეთვე, სახეს ემყარება, მაგრამ მიმართულია ფორმის სტაბილიზაციისკენ. მეტაფორა ნიშნის სინონიმად არ მოიაზრება, მაშინ, როცა სიმბოლო შეიძლება გაიგივებული იყოს როგორც სახესთან, ისე ნიშანთან” (არუთინოვა 2007: 235) სიმბოლო ინარჩუნებს რა ავტონომიურ ადგილს ენის სემანტიკურ სისტემაში, ერთგვარი სემანტიკური ხიდის ფუნქციას ატარებს და სახეს ნიშანთან აერთებს. მკვლევრის აზრით, სიმბოლოსთან მიახლოება ყოველთვის აღმასვლას გულისხმობს.

სახის, სიმბოლოსა და ნიშნის ურთიერთკავშირის გამოსააშკარავებლად ავტორი ავერინცევისეულ კონცეფციას იშველიებს, რომლის მიხედვით, სიმბოლო არის სახე თავის ნიშნურ ასპექტში და, ამასთან, ნიშანი, რომელშიც თავს იჩენს სახის ამოუწურავი და მრავალმნიშვნელოვანი ორგანულობა. ყველა სიმბოლო არის სახე (და ყველა სახე, გარკვეულწილად, სიმბოლოა), მაგრამ სიმბოლოს კატეგორია სახის საზღვრებიდან გასვლას, გარკვეული აზრის არსებობას გულისხმობს, რომელიც სახესთან არის შერწყმული, მაგრამ სახესთან გაიგივებული არ არის (ავერინცევი 1987). ლოსევი კი „ფილოსოფიის ენციკლოპედიაში” სიმბოლოს განმარტავს, როგორც „იდეურ, სახეობრივ ან იდეურ-სახეობრივ სტრუქტურას, რომელიც ამა თუ იმ განსხვავებული საგნებისადმი მიმართებას მოიცავს და განზოგადებულ, ბოლომდე გაუშლელ ნიშანს წარმოადგენს” (ლოსევი 1970: 10-11).

მკვლევარს სახე, სიმბოლო, ნიშანი სინონიმებად ესახება, თუმცა, იქვე აღნიშნავს, რომ არ არსებობს კონტექსტი, სადაც სამივე სიტყვის ისეთი ხმარება იყოს დაშვებული, რომ ამით მთავარი აზრი არ შეიცვალოს.

სიმბოლო სახესთან და ნიშანთან აპელაციით განიმარტება, მაგრამ არც სახე და არც ნიშანი სიმბოლოსთან მიმართებით განმარტებას არ საჭიროებს. სახე წარმოადგენს იმ საფუძველს, რაზეც სიმბოლო და ნიშანი აიგება. „სახე

ფსიქოლოგიურია, მეტაფორა – სემანტიკური, სიმბოლო კი – ფუნქციური” (არუთინოვა 2007: 236).

სიმბოლო, მეტაფორისგან განსხვავებით, „მიწიერი მიზიდულობის” დაძლევის იოლად ახერხებს. ის ცდილობს, აღნიშნოს მარადიული და მოუხელოებელი, ის, რაც მისტიკური ტენდენციების მქონე მოძღვრებებში (მაგალითად, დაოიზმში) ჭეშმარიტ რეალობად ითვლება და კონცეპტუალიზაციას არ ექვემდებარება. მეტაფორას კი „მიწიერი ამოცანა” აქვს. ის ობიექტის ისეთი სახის შექმნისთვის არის მოწოდებული, რომელიც მის ლატენტურ არსს გამოავლენს. მეტაფორა რეალობის გაგებას აღრმავებს, ხოლო სიმბოლოს ამ რეალობის საზღვრებს გარეთ გაყვავართ.

სხვადასხვა სკოლისა და ავტორის მიერ ნიშნისა და სიმბოლოს განსხვავებულება და ხშირად სინონიმურმა განსაზღვრებებმა გამოიწვია ამ ტერმინთა აღრევა. საბოლოო ჯამში, შეჯერდა რა სიმბოლოსა და ნიშნის განსაზღვრებები, ძირითად ტერმინად სემიოტიკაში აღიარეს ნიშანი, ხოლო სიმბოლო – ნიშნის სახედ განმარტეს, რომელსაც თავისი მახასიათებლები აქვს და დაუშვებს, რომ იგი, ზოგ შემთხვევაში, შეიძლება იყოს ნიშნის სინონიმი.

ნიშანი და სიმბოლო სემიოტიკური ლექსიკონის საერთო საკვანძო სიტყვებს წარმოადგენენ და ამ ლექსიკონში გვარეობრივ ტერმინებად აღიარების პრეტენდენტებად გვევლინებიან. ორივეს აგებულება სამკომპონენტურია – აღმნიშვნელი, აღსანიშნი და სემიოტიკური კავშირი – სტრუქტურის კონსტიტუციური ელემენტი, რომელიც ნიშნის მხარეების ურთიერთმიმართებებს „მოლაპარაკების” შედეგად ამყარებს. მიუხედავად ამ მსგავსებისა, სიმბოლო და ნიშანი იმდენად განსხვავდებიან თავიანთი სინტაქსური და სემანტიკური დისტრიბუციით, რომ ისინი ურთიერთშენაცვლებადი არ არიან და მხოლოდ ძალზე იშვიათად ამყარებენ პირდაპირ სემანტიკურ ოპოზიციურ მიმართებებს ერთმანეთთან.

როგორც აღინიშნა, სიმბოლოს ზოგადი თვისებაა ნიშნისა და აღსანიშნის ერთიანობა. მაგალითად, ლომი ძლიერების სიმბოლოა. ძლიერებაა მისი შინაარსი, ანუ აღსანიშნი, ხოლო თვით ლომი მისი გარეგნული ნიშანია.

ასე უსასრულოდ შეგვიძლია ჩამოვთვალოთ.

შუა საუკუნეებში ყველაფერი სიმბოლოდ მიაჩნდათ. ქვეყნად არ იყო რაიმე, რასაც ადამიანისათვის მხოლოდ ერთი მნიშვნელობა ჰქონდა. უბრალო წყარო, რომლითაც კაცი წყურვილს იკლავდა, მას ცხოვრების წყაროზე

მიანიშნებდა. ხეც სიცოცხლის ძალას გამოხატავდა, ხოლო ვარსკვლავები – ზეციურ ძალებს.

ერთი სიტყვით, რასაც კი ხედავდნენ, ან რასაც გაიფიქრებდნენ, ყველაფერს სიმბოლურ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. ყოველ საგანს თავისი დანიშნულება ჰქონდა, მაგრამ ამით არაფერი კმაყოფილდებოდა. საჭირო იყო მისი მეორე მნიშვნელობის, რაღაც დაფარული, ეზოთერული არსის ამოცნობაც.

ამგვარი რამ დიდი საიდუმლოებებით აღავსებდა ყოველივეს, ამავე დროს, სწორედ სიმბოლოთა მეშვეობით იძენდნენ საგნები და მოვლენები სიღრმისეულ მნიშვნელობას და უფრო მასშტაბურნი ხდებოდნენ. სიმბოლოს ასეთი გაგება გაველენას ახდენდა მთელ იმდროინდელ ხელოვნებაზე.

სიმბოლოთა სამყარო მდიდარი და მრავალფეროვანია. ჭეშმარიტად, „სინამდვილისა და ცხოვრების ყოველი არე საესეა სიმბოლოთა ურიცხვი რაოდენობით“ (ლოსევი 1973: 191). სიმბოლოები იქმნებიან და გამოიყენებიან ადამიანის მიერ ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ყოველ სფეროში, დაწყებული ყოფიდან, დამთავრებული სულიერით, რომელიც ისახავს უსაზღვრო პერსპექტივებს შემოქმედებისა და სრულყოფის გზაზე. მის (სიმბოლოს) გარეშე წარმოუდგენელია მეცნიერება, რელიგია, ლიტერატურა (განსაკუთრებით, პოეზია), ხელოვნება. სიმბოლო გვხვდება ნიშანთა თითქმის ყოველ სისტემაში. „ჩვენი გარემომცველი სამყაროც მდიდარია ბუნებრივი სიმბოლოებით. მათ, განსხვავებით ადამიანის მიერ შექმნილი სიმბოლოებისაგან, „ხელთუქმნელი“ შეგვიძლია ვუწოდოთ“ (ივანოვი 1987: 336).

სიმბოლოთა ძიება და აღმოჩენა შესაძლებელია ყველა იმ სფეროში, რომელთა წიაღშიც მკვიდრობს ადამიანი, მაგრამ სიმბოლოზაციის მთავარ საშუალებად გამოყენებულია ბუნებისა და ადამიანთა სამყაროს ძირითადი სუბსტანციები – სინათლე და სიბნელე, ძალა და უძლურება, სიცოცხლე და სიკვდილი, სული და მატერია, სიკეთე და ბოროტება. ყოფიერების ცალკეული ელემენტი მთლიანად მისი დამახასიათებელი ნიშანი ხდება.

ანდრეი ბელი თავის გამოკვლევაში „სიმბოლოზმი“ აღნიშნავს: „სიმბოლო არის სახე აღებული ბუნებიდან (ცხოვრებიდან) და გარდაქმნილი შემოქმედებით. ის არის სახე, რომელიც თავის თავში აერთიანებს შემოქმედის განცდასა და ბუნებიდან აღებულ მასალას“ (ბელი 1910: 8). ამის გამოა სწორედ, რომ სიმბოლოს განზოგადებული და განმაზოგადებელი ხასიათი აქვს. იგი ყველა დროისა და ყველა ხალხისათვის გასაგებია, თუმცა სხვადასხვა დონეზე

მულაგნდება. აქედან მომდინარეობს წარმართულ და ქრისტიანულ სამყაროთა სიმბოლოების თანაკვეთა, რომელიც კოსმიურობითა და უნივერსალურობით ხასიათდება. ამ მსგავსებას, რომელიც ადამიანთა მოღვმის ერთიანობიდან გამომდინარეობს და მის შემეცნებით ძიებას ასახავს, სექტანტები და ათეისტები ხშირად პროფანაციას უწევენ და ქრისტიანობაში წარმართობის შეღწევად მიიჩნევენ. მაგრამ მათ, ვინც სიმბოლური ენის მსგავსებას ეკლესიაში წარმართობის რეციდივად მიიჩნევენ, შევახსენებთ, რომ ქრისტიანობა ვერ გამოიგონებდა ახალ სიმბოლიკას, რაღაც ხელოვნური ენის მსგავსს; ეს სიმბოლიკა კი არა, გაუგებარი, ადამიანებისათვის უცხო ენა იქნებოდა.

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია ცნობილი, ლიტერატურისა და სახვითი ხელოვნების ისტორიული განვითარება გამოყოფს მხატვრული სახეების სამ ტიპს:

1. იქმნება „ეიდეტური“ სახეები. იგი უკავშირდება „იდეას“ (რაც გულისხმობს გამოხატულ აზრს, ბერძნულად – „ეიდოს“). ასეთი სახეების საუკეთესო ნიმუშები გვხვდება ანტიკურ ხელოვნებაში, იმდროინდელ ქანდაკებებში, ხუროთმოძღვრებასა თუ ლიტერატურაში. აქ აზრი და გრძნობა უშუალოდ ვლინდება სახის ხილულ, ფიზიკურ რაობაში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სახის შინაარსი, უშუალოდ, პლასტიკაში ჩანს. მაგ., ზევსის ქანდაკებანი უშუალოდ ავლენს მის ბუნებას. ამას საფუძვლად უდევს მითოლოგია.

2. ქრისტიანობის წარმოშობის შემდეგ დამკვიდრდა „ეიკონური“ სახისმეტყველება (ანუ ხატისებრი, ბერძნული სიტყვიდან „ეიკონ“ – ხატი). ეიკონური სახეები ემყარება ქრისტიანულ მოძღვრებას ადამიანის შესახებ, რომლის მიხედვით, ადამიანის სული და ხორციელი ბუნება ერთმანეთისგან განსხვავდება: სული ღვთაებრივია, ამაღლებულია და უხილავი, ხორციელი ბუნება კი – მდაბალი და წარმავალი. „ეიკონური სახის გარეგნობა მხოლოდ მინიშნებაა და ვერ-კი ამოწურავს მისსივე შინაარსს. იგი ჩვენ თვითონ უნდა წარმოვიდგინოთ“ (სირაძე 1998: 17). მაგალითად, მაცხოვრის ნებისმიერი ხატის ღვთაებრივი შინაარსი ჩვენვე უნდა წარმოვისახოთ თანაშემოქმედებით.

3. დაბოლოს, საკუთრივ მხატვრული განსახიერება, რომელიც უშუალოდ ესტეტიკურ საფუძველს ემყარება და არა მხოლოდ მითოსს ან ქრისტიანულ სახისმეტყველებას. ასეთია ახალი დროის სახისმეტყველება; თუმცა თითოეული ზემოთ აღნიშნული სახის შერწყმა ძალზე ხშირია ხოლმე.

რ. სირაძე მიიჩნევს, რომ ეიკონური, ანუ ხატისებრი განსახონებაა მთელ აგიოგრაფიაში. აქ არაა ჩვეულებრივი მხატვრული სახეები. აგიოგრაფია ორპლანიან ხატისებურ სახეთა სისტემაა: მათ ამქვეყნიური შინაარსიც აქვთ და სულიერი მნიშვნელობაც.

ქრისტიანობამ ზოგადკაცობრული სიმბოლიკა მიიღო და თავისი ღრმა აზრი ჩადო შიგ. ძველ ეკლესიაშიც და წარმართულ სამყაროშიც ანთებდნენ ჩირადნებს, მსხვერპლს სწირავდნენ ღმერთს, ლოცვებს ადავლენდნენ, მაგრამ იქ მიზნობრივი იდეები და წარმოდგენები სიმბოლიზებული შესახებ დამახინჯებული იყო. რაც შეეხება ძველი აღთქმის ტაძრისა და ახალი აღთქმის ეკლესიის სიმბოლური ენების ურთიერთმიმართებას, მართალია, მათ შორის გენეტიკური კავშირი შენარჩუნებულია, მაგრამ ახალი აღთქმის სიმბოლოები უფრო ღრმაა და იერარქიულად უფრო მაღალ საფეხურზეც დგას. „სიმბოლოებად შეიძლება ისტორიული მოვლენებიც იქნას გამოყენებული, რადგან კაცობრიობის ისტორიას პროვიდენტული (წინასწარ განსაზღვრული) ხასიათი აქვს“ (არქიმანდრიტი რაფაელი 1994: 130). ისტორიის ყველაზე დამახასიათებელი მოვლენები კაცობრიობისა და სამყაროს მომავალი ბედის სიმბოლოებად იქცევიან ხოლმე.

როგორც აღვნიშნეთ, სიმბოლოს იყენებს ქრისტიანული ეკლესია. სიმბოლო ჯერ კიდევ პირველმა ქრისტიანებმა აითვისეს. მისი არსებობა ძველ ეკლესიაში ტრადიციულად ორი გარემოებით აიხსნება. უთითებენ, რომ სიმბოლოებს, უპირველეს ყოვლისა, მიმართავდნენ კერპომსახურთა მიერ ქრისტიანთა დევნის გამო, რადგან აშკარა ღვთისმსახურება შეუძლებელი იყო; პირველი ქრისტიანები საიდუმლოდ იკრიბებოდნენ ერთობლივი ლოცვისათვის და ახალი რელიგიის შინაარსს სიმბოლოების საშუალებით გამოხატავდნენ.

სიმბოლიკის განვითარების მეორე მიზეზი იყო ხალხის ერთი ნაწილის არასაკმარისი მზადყოფნა და მეორეთა ჯერ კიდევ ჩამოუყალიბებელი სწრაფვა გამოუთქმელ, ღვთაებრივ საიდუმლოებათა მისაწვდომად. „სახარების მოსმენა, – წერს ამ საკითხის შესახებ კირილე იერუსალიმელი,– ყველასათვის ნებადართულია, მაგრამ მაღლი სახარებისა მხოლოდ ჭეშმარიტ ქრისტიანებზე გადმოდის. ამიტომაც მათ, რამელთაც არ შესწევთ ძალა გაგებისა, უფალი იგავებით ესაუბრებოდა, მოწაფეებს კი, ცალკე უხსნიდა იგავებს, რადგან ის, რაც შუქია მაღლისა ნათელდებულთათვის, სიბრმავეა ურწმუნოთათვის. ყოველი საიდუმლო, რომელსაც ეკლესია გაუწევს შენ, კათაკმეველობის

გამსრულებელს, არ გაენდობა წარმართს, არ გადაეცემა მას საიდუმლო სწავლება მამაზე, ძესა და სულიწმინდაზე. კათაკმევლებსაც არ ველაპარაკებით საიდუმლოებების შესახებ პირდაპირ და ხშირად რამეს შეფარვით ვამბობთ, მცოდნე მორწმუნეები გულისხმაჰყოფენ, უცოდინრებს კი არა ევნებათ რა“ (კირილე იერუსალიმელი 1855: 103).

ანალოგიურ გაფრთხილებებს ვხვდებით წმინდა ირინეოს ლიონელის, კლიმენტი ალექსანდრიელისა და ტერტულიანეს თხზულებებში.

ქრისტიანული სიმბოლიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, კლიმენტი ალექსანდრიელი, მართებულად აღნიშნავს, რომ შენიღბული (სიმბოლური) ანბანი (კრიპტოგრაფია) დამახასიათებელი იყო ჯერ კიდევ ეგვიპტელებისათვის, რომელთაც წერის სამი ურთიერთისაგან განსხვავებული საშუალება ჰქონდათ და ქრისტიანებმაც მათგან აითვისეს იგი; წმინდა მამა დაწვრილებით მიმოიხილავს მათ. უნდა ითქვას, რომ ერთ-ერთი პირველი დამამკვიდრებელი ქრისტიანობაში ამ „შენიღბული ანბანისა“ იყო თვით კლიმენტი ალექსანდრიელი.

კლიმენტი ალექსანდრიელს მიზანშეწონილად მიაჩნია ასეთი შენიღბვა სარწმუნოებისა და, სწორედ ამიტომ, ის იყო ერთ-ერთი პირველთაგანი, რომელმაც ქრისტიანულ „სიმბოლიზმში“ წვლილი შეიტანა. მის მიერ დადგენილი ტრადიციით, ქრისტიანები თავიანთი სარწმუნოებრივი საიდუმლოების შენიღბვის მიზნით დოგმებსა და პრინციპებს ორაზროვნად, პირობითად გამოხატავდნენ. ეკლესია იძულებული იყო მთავარი დოგმები დაემალა არა მარტო ცნობისმოყვარე წარმართებისათვის, არამედ, ნაწილობრივ, თავის ახალმოქცეული წევრებისაგანაც, რომელთა სიმტკიცეში ჯერ კიდევ არ იყო დარწმუნებული. ეს იყო ეკლესიის მამათა მიერ მტკიცედ დადგენილი წესი, რათა სარწმუნოების სიბრძნე, რომელთაც უკეთურნი ვერ გაიგებდნენ და ვერ დააფასებდნენ, არ ყოფილიყო შებილწული. ამას გულისხმობს იესოც: „ნუ მისცემთ სიწმინდესა ჩემსა ძაღლთა, ნუცა დაუფენთ მარგალიტსა თქვენსა წინაშე ღორთა, ნუუკუე დათრგუნონ იგი ფერტთა მათითა და მოგექცენ და განგხეთქენ“ (მათ. 7, 6).

როგორც მართებულად შენიშნავს ა. უვაროვი (უვაროვი 1908), ეკლესიის მამები სრულიად მიზანშეწონილად ცდილობდნენ რელიგიური დოგმების შესახებ ელაპარაკათ შეფარვით, განსაკუთრებით, ე. წ. საეკლესიო „საიდუმლოებათა“ შესახებ, რათა ის ყველასათვის გასაგები არ ყოფილიყო.

ყველაფერი, რაც ეხებოდა რვა წმინდა საიდუმლოს, გადაეცემოდა მხოლოდ ჭეშმარიტ ქრისტიანს და მას იცავდნენ მეტიმეტი სიმტკიცით. ყოველ უხერხულ სიტყვას, ყოველ უხერხულ ფრაზას შეეძლო მოულოდნელად დაერღვია ეს წესი. ყოველგვარი უხერხულობა კი მდგომარეობდა აზრის ნათლად გადმოცემაში. ამიტომ ცდილობდნენ, ეპოვათ განსაკუთრებული პირობითი სიტყვები და გამოთქმები, რომლებიც გარკვეულ აზრს ნათლად გადასცემდა მორწმუნეებს და, ამავე დროს, ურწმუნოთათვის დარჩებოდა გამოუცნობი, გაუგებარი.

უნდა აღინიშნოს, რომ „სიტყვის სემანტიკური ველის იერარქიის შრეთა გასააზრებლად მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ თვით ენობრივ მონაცემებს, არამედ სახვითი ხელოვნების სახეთა პარადიგმულობასაც” (დემუსი 1970: 111). სიტყვიერ განსახოვნებას ბევრი აქვს საერთო ფრესკასთან, ხატთან, ხუროთმოძღვრებასთან. ტაძართა ფრესკული მოხატულობის პარადიგმული მიზანდასახულობა მრავალმხრივ განპირობებულია იმით, თუ ვისდამია მიძღვნილი ტაძარი და რა ტიპის ლიტურგიაა მისთვის წამყვანი. ტაძარში ნებისმიერი განსახოვნებისა და ნებისმიერი ლიტურგიის საერთო მიზანია სოფლის და ზესოფლის დაკავშირება. ამავე აზრით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სასულიერო მწერლობაში ნებისმიერი სიტყვიერი განსახოვნება, უპირველეს ყოვლისა, ლიტურგიკულია და მხოლოდ ამის შემდეგ და ამის ფარგლებში შეიძლება იყოს ესთეტიკური. სწორედ ამიტომ გვინდა ორიოდ სიტყვით შევეხოთ ხატის სიმბოლურ მნიშვნელობას. როგორც იეროგლიფია შუალედური რგოლი არსსა და ნახატს შორის, ისევე ხატი ითავსებს თავის თავში სიმბოლოსა და სურათის თვისებებს. ხატი მრავალპლანიანია, ზოგჯერ ეს პერსპექტივის უქონლობით, ანუ სივრცის ილუზორული აღქმით მიიღწევა, ზოგჯერ კი რამდენიმე ურთიერთგამსჭვალავი სფეროს მოხაზვით. ერთპლანიანობა და ვიზუალური პერსპექტივის არსებობა ხატწერის პრინციპების დარღვევაა და დიდ ასპარეზს იძლევა რელიგიური პროფანაციისთვის.

ამრიგად, ხატი არც სულიერი სამყაროს ფერწერული გადმოცემაა და არც განყენებული ნიშანი, ესაა მთელი აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკური გამოცდილების მხატვრული იდიომა. ხატს რამდენიმე ასპექტი აქვს: ინფორმაციული, ფსიქოლოგიური, მისტიკური, სოტერიოლოგიური და ესქატოლოგიური. ინფორმაციულ პლანში ხატი ვიზუალური სახეებით დაწერილი წიგნია. სულიერი სამყაროს სუბსტანცია (არსება) გამოუთქმელია,

მაგრამ ნუ დაგვავიწყდება, რომ მატერიალური სამყაროც გამოუთქმელია თავისი არსებით და მოქმედებისა და თვისებების საშუალებით გადმოიცემა. ადამიანი მატერიალური საგნის არსს კი არ აღიქვამს, არამედ მის დინამიკურ-ენერგეტიკულ გამოვლინებას და მხოლოდ ამის შემდეგ ახდენს მის ტრანსფორმირებას საგნად, (მაგ: სხივური ტალღებისას - ფერებად და ბგერებად და ა.შ.). სულიერი სამყაროს გადმოცემა სიტყვით შეუძლებელია, მაგრამ ჩვენ გვაქვს წმინდა წერილი, როგორც თვით სულიერი სამყაროს გამოცხადება ადამიანური ენის დონეზე, ბგერებისა და გრაფიკის სისტემაში „ხატი და ბიბლია ღმერთთან თანაზიარების გზაა... ხატი და ეკლესიის მოხატულობა ბიბლიის ანალოგიაა ვიზუალურ ასპექტში“ (არქიმანდრიტი რაფაელი 1994: 128)

ხატის მეორე, ანუ ფსიქოლოგიურ ასპექტს, ასოციაციათა რთული სისტემის საშუალებით აღვიქვამთ. მასში ჩვენი ემოციური სფეროა ჩართული. საგანი, რომელიც ჩვენს ახლობელს ეკუთვნის, იმითაა ძვირფასი, რომ მის თავს გვაგონებს. საყვარელი ადამიანის პორტრეტი მისი ჩვენთან ყოფნის განცდას ბადებს. ამიტომ, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ხატი ღოცვისას გონების შემოკრებას და ჩვენი რელიგიური გრძნობის აქტუალიზაციას უწყობს ხელს. ხატის მნიშვნელობის უარყოფა ამ რაციონალურ პლანშიც კი შეუძლებელი იქნებოდა.

ხატს მისტიკური და სოტერიოლოგიური ხასიათიც აქვს, იგი წმინდანის სახესთანაა შეერთებული. წმინდანის ჰიპოსტასი მის ხატში განსაკუთრებული სულიერ-ენერგეტიკული ველის საშუალებით ვლინდება. ამ აზრით, ხატი ძალთა, კურნებათა და სასწაულთა წყაროა, ეს კარგადაა ცნობილი ეკლესიის ისტორიაში და ამიტომაც ეწოდება ზოგიერთ ხატს – სასწაულმოქმედი.

საგულისხმოა ხატის ესქატოლოგიური ასპექტიც: ესაა ადამიანის მომავალი ფერისცვალება სული წმიდით. ხატი არის კოსმოსის მომავალი განსულიერების იდეა, როდესაც ბოლო მოეღება სულისა და მატერიის დაპირისპირებულობას. უმაღლეს სიმბოლოს და ამ ფერნაცვალები კოსმოსის ხატს ტაძარი წარმოადგენს. „სიმბოლო არის კავშირი და ურთიერთქმედების საშუალება, მატერიალურსა და სულიერს, წარმავალსა და მარადიულს, შექმნილსა და ხელთუქმნელს, შემოსაზღვრულსა და აბსოლუტურს შორის“ (არქიმანდრიტი რაფაელი 1994: 129).

რაც შეეხება ადამიანის სხეულის ნაწილთა გამოხატვას, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ აქაც უდიდეს „სიმბოლიზმს“ ვაწყდებით. სახე და თავი ზეცის

სიმბოლოა, სულის სიმბოლოა ხელი. ცალკე მტევანი არის წყალობის სიმბოლო. ფრესკის კუთხეში ხშირად არის ხოლმე მოხატული ასეთი მაკურთხებელი ხელი. ასევე, ფრესკაზე ადამიანის ცალ თვალსაც ვნახავთ ხოლმე მიხატულს. ესეც სიმბოლოურად აღიქმება, მასში ჩვენსკენ მოპყრობილი წყალობის მზერა იგულისხმება.

ხორციელი ბუნება, ადამიანის სხეული, მისი გარეგნობა ვერ ავლენს მისივე სულიერ ბუნებას. „სხეულიდან მხოლოდ ხელები და თვალები მიაჩნდათ სულის გამომხატველად. ადამიანის ხელებს ეტყობათ სულის მოძრაობა, ხოლო თვალები – სულის სარკეაო. თვალებში ჩანს კაცის სიკეთე ან ბოროტება. ადამიანის სული თვალებით გამოანათებს სხეულიდანო” (სირაძე 1987: 5).

სულს და თვალებს ღმერთსა და მზეს ადარებენ. თვალი მზეს ემსგავსება, ხოლო სული – ღმერთს. თვალი სულის სარკემელიაო, სული კი ზეცას ესწრაფვის. ამიტომ, კეთილი თვალი მიპყრობილია ზეცისკენ. ასე ხატავდნენ ფრესკებს – კეთილი თვალი სიკეთეს ხედავს, სიკეთის დამნახავი თვალი მშვენიერებასა სჭვრეტს და თვითონაც მშვენიერდება.

განსხვავებულია ადამიანის გამოსატვა ანტიკურ სამყაროში. ძველი ბერძენი ხელოვანის თვალი მშვენიერს, სულიერს მხოლოდ მატერიალურში, მიწიერში, სხეულში ეძებს. ლესინგს მოჰყავს ერთი ძველი ეპიგრამატისტის სიტყვები მახინჯი გარეგნობის კაცის შესახებ: „ვინ მოისურვებს დაგხატოს შენ, როცა დასანახავად ეზარები ყველას” (ლესინგი 1957: 80). იგი ასე ახასიათებს ანტიკურ ესთეტიკურ ნორმას: გონიერი ბერძენი განუწესებს მას (ხელოვანს) უფრო ვიწრო საზღვრებს (ახალ დროსთან შედარებით) და ამოცანად უსახავს მას მხოლოდ მშვენიერ სხეულთა განსახიერებას. ბერძენი ხელოვანი არაფერს გამოხატავდა, გარდა სილამაზისა... ბერძენი ხელოვანის ნამუშევარში მომხიბვლელი უნდა ყოფილიყო სრულყოფილება თვითონ საგნისა.

სულ სხვა რამეს ვკითხულობთ ჩვენ, მაგალითად, შუა საუკუნის იკონოგრაფიასა ან არქიტექტურაში, არაფერს ვამბობთ ლიტერატურაზე, სადაც გარეგნული მატერიალურობა გამოხატავს არა საკუთარ თავს, არამედ რაღაც სულიერს, რაც სხეულზე მაღლა დგას და მასში პოულობს თავის მხოლოდ მიახლოებულ გამოსატულებას. „ამისდაკვალად, ობიექტური განუყოფლობა სხეულის სილამაზისა თვით სხეულისაგან, როცა შინაგანი შინაარსი მაინცდამაინც ისევ იმავე სხეულად გვევლინება, არის არსებითი თავისებურება ანტიკური სილამაზისა” (ფარულავა 1982: 16).

ქრისტიანული ხელოვნება უარს ამბობს კლასიკური ხელოვნების განუყოფელ მთლიანობაზე, რამდენადაც მან მოიპოვა შინაარსი, რომელიც კლასიკური ხელოვნების ფორმისა და გამოსატვის მისეული საშუალებების საზღვრებიდან გამოდის.

შეუძლებელი იყო, რომ ხელოვნების სახეებში ფიზიკურ სილამაზეს არ დაეხია უკანა პლანზე და არ გადასულიყო თავის საპირისპირო ადგილმდებარეობაშიც კი. დადგა დრო სხვა სილამაზის ძიებისა, რომელიც აღქმული და გამოსატული იქნებოდა სხვაგვარად. ამ ხელოვნებისათვის უცხოა სიყვარული ნატურალური, ნორმალური ფორმების სილამაზისადმი, სწრაფვა ცხოვრებისაკენ, რაც ასე დამახასიათებელია სამყაროსთვის. იგი ამჯობინებდა შთაგონებული ექსტაზის გამოსატვას ულამაზო, გაღეულ სხეულში. „წარმოდგენაც კი ლამაზი გარეგნობისა, ლამაზი სხეულისა, გარკვეულ დისპროპორციულობას და დეფორმაციას უკავშირდება. ეს თვალსაჩინოა არა მარტო გოთიკაში, არამედ, აგრეთვე, მაგალითად, ბიზანტიურ ხელოვნებაში: სახეები პაწაწინა ტუჩებით, გაზვიადებული, ვიწრო ცხვირით და ძალიან დიდი თვალებით, წაგრძელებული, წვრილი, მოხრილი ფიგურები” (ეგოროვი 1960: 264).

ქართულ ქრისტიანულ ხელოვნებაში ამ ახალ, ზოგადესთეტიკურ ტენდენციას სანიმუშოდ გამოსატავს, მაგალითად, ჭედური ხატი ზარზმიდან, რომელზეც უფლის ფერისცვალებაა გამოსატული (IX ს.). აკად. გ. ჩუბინაშვილი ამის თაობაზე წერს: „ზარზმის ფერისცვალების ხატის ფიგურები არა მარტო ყოველგვარ პლასტიკურობას და მოცულობას არიან მოკლებულნი, არამედ სუსტ რელიეფსაც კი. ჩვენ წინაშეა საკუთრივ ხაზობრივი ნახატი... ამგვარად, გამოსატულად მოხაზულია ფიგურის კონტური. ფიგურის მთელი შიგნითა მხატვრობა მოცემულია ხშირი ხაზობრივი გამკაფოებით ტანსაცმლის ნაოჭებისა; თვით სახეები ფიგურებისა შესრულებული იყო უბრალოდ საღებავებით, ე.ი. პრინციპულად უარყოფდნენ პლასტიკურობას” (ჩუბინაშვილი 1959: 37-38).

ახალმა დრომ სილამაზის ახალი გაგება მოიტანა, მნიშვნელოვანწილად ღრმა და ისეთი სფეროების მიმწვდომელი, რომელიც მისი გზით და მის შემდეგ გახდა ნაწილი ადამიანურობის ცნებისა.

„სხეული, რომელსაც მზერას მიაპყრობს ქრისტიანული მსოფლადქმა, თვალთ საჭვრეტი კი არა, არამედ შინაგანადაა შეგრძნობილი. ეს არის სახე ტანჯული სხეულისა, წამებულის სხეულისა, ოღონდ რომელშიც ცოცხლობს ისეთი „სისხლისმიერი“, „მშობლიური“, „გულითადი“ სითბო ინტიმურობისა,

რომელიც უცხოა ელინური ათლეტის სტატუირებულად საჩვენებლად გადმოდგმული სხეულისათვის” (ფარულავა 1882: 19).

განიხილავს რა ბიზანტიურ ფერწერას, ლაზარევი აღნიშნავს: „თავი, როგორც ცენტრი სულიერი გამოხატულებისა, ხდება ფიგურის დომინანტი, იმორჩილებს რა ყველა დანარჩენ ნაწილს. სხეული მთლიანად გადადის მეორე პლანზე და გადაიქცევა თითქმის უწონო სიდიდედ, რომელიც იმალება ტანსაბურავისა და თხელი ნაოჭების მიღმა. მათი ხაზობრივი რიტმიკა განყენებულია და ირაციონალურ ხასიათს ამჟღავნებს. იმავე განსხვავებულ როლს, რასაც ანტიკურ ქანდაკებაში თამაშობს ტორსი, ბიზანტიურ ხატზე ასრულებს თავი” (ლაზარევი 1986: 32).

თავის კომპოზიციაში კი აქცენტირებულია მაღალი შუბლი და ხაზგასმულია ფართო თვალები, სადაც, ძირითადად, სულიერი შინაარსია კონცენტრირებული. თვალები ის სარკმელია, რომლითაც ვუყურებთ გმირს სულში და რომლითაც, მეორე მხრივ, გმირის შინაგანი სამყარო აშუქებს. ყურადღება ექცევა კიდურების, განსაკუთრებით, მტევნის დამუშავებას. წაგრძელებული ხელის ნერვული შესტიკულაცია, რთულ შინაგან ცხოვრებაზე მიუთითებს. ძველ ქართულ ხელოვნებაში ასე წარმოგვიდგებიან დავით გარეჯის, ბეთანიის, უბისის ფრესკის წმინდანები, იშხნის, ბერთის, მარტვილის ჭედურ ნიმუშებზე გამოსახული ფიგურები ჯვარცმულისა. მართლმადიდებლური ხატების სიმბოლიკაში არ არის არავითარი თვითნებური სახოვნება, არ არის ნატურალიზმი. ის სავსებით შეესაბამება შემეცნებისა და სულიერ სუბსტანციებთან მიახლოების ადამიანურ შესაძლებლობებს. ასეთი სიმბოლიკა შეიძლება განვითარდეს მხოლოდ ღვთაებრივ-ადამიანური შემოქმედების შედეგად, რომელიც შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანის ძალები გადასხვაფერებული და გასულიერებულია, როდესაც ადამიანს ძალუძს „გონიერი” ხედვა სამყაროსი.

დევნა, ქრისტიანული სიმბოლოების წარმოშობის ერთ-ერთი მიზეზი, შეწყდა IV საუკუნეში, ღვთაებრივ საიდუმლოებათა არასწორი განმარტებანი კი დღემდე არსებობს. ამიტომ ყოველთვის ძალაშია წმინდა ზიარების დროს წარმოთქმული ლოცვის სიტყვები: „არცა მტერთა ვუთხრა საიდუმლო შენი“.

ორი ზემოაღნიშნული მიზეზით ბოლომდე ვერ ავხსნით სიმბოლოების გამოყენების საფუძველს ქრისტიანულ ეკლესიაში. იბადება უამრავი კითხვა,

რომლებიც ერთ მთავარ შეკითხვამდე შეიძლება დავიყვანოთ: რითაა გამოწვეული სიმბოლოთა აუცილებლობა ეკლესიის ჭეშმარიტი წევრისათვის?

აქ კი სიმბოლოს ბუნებას და მის მნიშვნელობას უნდა შევეხეთ.

პირველ საუკუნეებში სიმბოლოთა ცდისეულმა წვდომამ ასახვა პოვა წმინდა დიონისე არეოპაგელისა და წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის თხულებებში. სამწუხაროდ, წმინდა დიონისეს ერთი შრომათაგანი – „სიმბოლური ღვთისმეტყველება“ დაკარგულია. გვიანდელ მოღვაწეთაგან სიმბოლოს პრობლემას განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო მღვდელმა პავლე ფლორენსკიმ.

ქრისტიანული სიმბოლოს მნიშვნელობა ლიტურგიკული ხასიათის თითქმის ყოველ ნაშრომში შეგვიძლია ამოვიკითხოთ. მათში სიმბოლოს მნიშვნელობა, ჩვეულებრივ, შემდეგნაირადაა ახსნილი: „სიმბოლო მიგვანიშნებს სულიერი სამყაროს მოვლენებზე, ბიბლიურ და საეკლესიო ისტორიულ ფაქტებზე, გვეხმარება ყურადღების კონცენტრაციაში ღოცვისას“ (ივანოვი 1987: 368).

მწერლისთვის, და განსაკუთრებით შუა საუკუნეების მწერლისთვის, არაისტორიული, ზოგადი ინფორმაციის წყარო ბიბლიაა; მაგრამ, ამასთანავე, იგი რეალობა, სამყაროს სქემა, კონსტრუქციაა. რეალური და საკრალური ისტორია ერთმანეთთან მჭიდრო და არსებით კავშირშია, რადგან ხშირ შემთხვევაში ტროპი თავისი რემინისცენციებით უფრო მეტად გამოხატავს მოვლენის არსს – სამყაროს მსგავსად თავისი მრავალფეროვნებით და მნიშვნელობით – ვიდრე მკაცრ ჩარჩოებში მოქცეული ცნება, ერთმნიშვნელოვანი სიტყვა; მწერლის მიერ დამოწმებული და გამოყენებული ბიბლიური ცოდნა თხრობას სიღრმეს აძლევს, ქმნის გარკვეულ ქვეტექსტს, რომელიც, თავის მხრივ, გასაღებია სინამდვილის სიბრძნით შეცნობისათვის.

ბიბლიური სახისმეტყველებითი სქემები ტრადიციულია და, კანონიკური ტექსტების მსგავსად, უცვლელი, მაგრამ იგი არ გამორიცხავს ახალი, ორიგინალური სახე-სიმბოლოების შექმნას ან სხვა კულტურულ მემკვიდრეობაში არსებულის ბიბლიურ სიბრძნესთან დაქვემდებარებას. ამისი მაგალითი არაერთია, როგორც მწერლობაში, ასევე მხატვრობასა და სხვა ტიპის სახელოვნებო დარგებში. მიუხედავად იმისა, რომ ბიბლიური შეხედულებით სამყაროსა და კაცობრიობის ისტორია ტელეოლოგიური პროცესია, სწორედ ტელეოლოგიურობის გამო იგი განფენილია ღვთაებრივ, მიუწვდომელ,

უნივერსალურ დროში. იგი მარად არსებული რეალობაა – გამოხატული კონკრეტულ სიტუაციაში, კონკრეტულ მოვლენაში, კონკრეტულ სიტყვაში.

სიმბოლო გვეხმარება ღვთის გონებით შემეცნებაში. ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, შეესაბამება სიმბოლოს ბუნებასა და მის შინაარსს, მაგრამ ვერ ამოწურავს სიმბოლოს მთელ არსს, რომელიც მოწოდებულია არა მხოლოდ გამოსახოს, მიგვანიშნოს ან გვასწავლოს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, გვაზიაროს იმ რეალობას, რომელსაც სიმბოლო წარმოადგენს.

წმინდა დიონისე არეოპაგელი „ციური იერარქიის“ შესახებ საუბრისას აცხადებს, რომ შეუძლებელია სხვაგვარად გამობრწყინდეს ღმერთმთავრობის ზეამზიდველი მარავანდი, თუ არა „წმინდა ფარდების“ ფერადოვნებაში დაფარული, სადაც, მამისეულ წინაგანგებით, ჩვენი ბუნების შესაბამისად გარდაიქმნება იგი.

„საიდუმლოდღასაბამმა სჯულდებამ ციურ იერარქიათა ზეკოსმიური მსგავსების ღირსად გამოაჩინა ჩვენი წმინდათაწმინდა მღვდელმთავრობა, ამასთან, ხსენებული არამიწიერი იერარქიები ნივთიერი სახეებითა და ხატოვანი შეზავებებით გაამრავალფეროვნა და ისე გადმოგვცა ჩვენ. ამ უწმინდესი გამოსახულების გზით, შეძლებისდაგვარად ზეავიზიდებით მარტივ და უსახო მსგავსებათა წიად, რადგანაც ჩვენს გონებას არ შესწევს ძალა მიემსგავსოს არამიწიერ ციურ იერარქიებს და განჭვრიტოს ისინი, თუკი იგი არ ისარგებლებს მისთვის ჩვეული მიწიერი სახეებით. ხილული სილამაზე უნდა აღვიქვათ, როგორც უხილავი მშვენიერების გამოხატულება. ასევე გრძნობადი სურნელება სახეა გონისეული მიმოკმევისა“ (დიონისე არეოპაგელი 1987: 207). (ტერმინები სიიქრძ და სიექრძ, რომლებიც, ზოგადად, ზეციურ, სულიერ ძალებს აღნიშნავენ, ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან იმით, რომ პირველი გულისხმობს მას, რაც „შესაცნობია“, ხოლო მეორე – თავად „შემცნობელს“, „შემმეცნებელს“.

არამიწიერი ნათლისცემის ხატად ნივთიერი ნათელი გვევლინება. გონებისეული მჭვრეტელობით სისავსეს განმარტებითი სამღვდლო სწავლანი გამოსახავს, ღვთივპარმონიულ და შეწყობილ წესრიგს – აქაურ განწესებათა სიმწყობრე, იესოსთან ზიარებას – უსადგოთოესი ევქარისტის მიღება. კიდევ სხვაც არის ამგვარი, რაც ღვთიურ არსებებს კოსმიური სახით, ჩვენ კი სიმბოლოურად გადმოგვეცემა“ (დიონისე არეოპაგელი 1987: 207-208).

თავად უფალმა – „კაცთმოყვარე საიდუმლოდ დასაბამობამ“ – ჩვენი შეძლებისდაგვარი განდმრთობის მიზნით გამოგვიჩინა ციური იერარქიებიც. ამ

გზით ვმალდებით გრძნობადიდან გონებისკენ, წმინდათშეძერწილი სიმბოლოებიდან – ციურ იერარქიათა „მარტივი მწვერვალებისკენ“.

ბერძნული სიტყვა *σμύλιον* – შემდეგი მნიშვნელობით გვხვდება: პირობითი ნიშანი, ნიშან-თვისება, ნიშანი, ემბლემა, სიმბოლური გამონათქვამი და სხვ. ზმნაში *σμύλλω* (შეკრება, მიერთება, მირთმევა, ხელის შეწყობა, შეერთება, შეხვედრა, თანხვედრა და სხვ.), რომლისგანაც ნაწარმოებია სიტყვა „სიმბოლო“, უფრო მკვეთრად ჩანს ამ სიტყვის აზრი.

რა არის სიმბოლოს საფუძველი? მიწიერსა და სულიერ სამყაროს ერთი შემოქმედი ჰყავს. მიწიერი სამყაროს (კოსმოსის) მიზანია ფერისცვალება, განსულიერება და სულიერ სფეროსთან ერთიანობის მიღწევა, ჰარმონიული თანაშეწყვილება.

„ღვთაებრივი სიბრძნით შექმნილი მატერიალური სამყარო სიმბოლოთა იერარქიულ სისტემას წარმოადგენს და ამ სიმბოლოებში ჩადებულია ინფორმაცია მარადიულისა და მარადისობის, სოფლისა და მისი შემოქმედის დანიშნულების შესახებ“ (არქიმანდრიტი რაფაელი 1994: 122).

აღსანიშნავია, რომ ქრისტიანულ სიმბოლოში ერთმანეთს ხვდება და ერთიანდება ორი რეალობა: მატერიალური და სულიერი, ფიზიკური (სიმბოლოს „გარეგნული“ მხარე) და მეტაფიზიკური (სულიერი შინაარსი). ასეთი ერთიანობა შესაძლებელია. ის არ გამორიცხავს გრძნობად და გონით შესაცნობ სამყაროთა სხვადასხვა ბუნებას და, ამასთან ერთად, გვეხმარება, გადავჭრათ მათი წინააღმდეგობა.

ამ სინთეზის გაგება მხოლოდ წინააღმდეგობათა დამთხვევის დიალექტიკითაა შესაძლებელი. მართლაც, თუმცა ეს ორი სამყარო განუსაზღვრელადაა დაშორებული, ისინი არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს; გვაქვს ორი პრინციპული საბუთი მათი ერთიანობისათვის. პირველი – „გრძნობადი“ სამყარო ღვთის შექმნილია და, როგორც ასეთი, ის ახლობელი და ძვირფასია შემოქმედისათვის, მისი ერთიანობა ღმერთთან არა მარტო შესაძლებელი, არამედ აუცილებელიცაა. მეორე – ძე ღვთისა და ძე კაცისა, ანუ ქრისტეს სახით ასეთი ერთიანობა უკვე განხორციელებულია.

სიმბოლო ადამიანს მატერიალური სამყაროს საშუალებით ყოფიერების სულიერ საწყისს აზიარებს, რადგან „ხილულნი საგანნი – როგორც წერს წმინდა დიონისე არეოპაგელი – გამოვლენილნი ხატნი არიან უხილავ საგანთა“ (ავერინცევი 1977: 331). „ხილული“ და „უხილავი“ ფუნდამენტური დიქტომაა

(ბერძ. dichotomia – მთელის გაყოფა ორად) ქრისტიანობისა (მისი საშუალებითაა აღწერილი სამყარო ნიკეა-კონსტანტინეპოლის რწმენის სიმბოლოში: „ყოველთა ხილულთა და უხილავთა“. სწორედ ამ დიქტომის გამოა საჭირო სიმბოლოს, ანუ ხატის მედიაცია (შუამავლობა). სიმბოლო აუცილებელია იმიტომაც, რომ ის ემსახურება ღვთაებრივ საიდუმლოთა გაცხადებას, რომელთა აღწერა და გამოსატყობა სხვა გზით შეუძლებელია.

სიმბოლო არის რა მნიშვნელოვანი მხატვრული ხერხი, ამავე დროს, შესანიშნავი საშუალებაა აზროვნების გამოსატყობისა, რომელსაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია რელიგიის ისტორიაში. ანდრეი ბელის დაკვირვებით, სიმბოლო გამოსატყობს იდეას და ვერ კი ამოწურავს მას, გამოსატყობს გრძნობას, რომელიც ვერ დაიყვანება ემოციამდე (ბელი 1910: 8) ჩვენი მხრიდან დავამატებდით – სიმბოლური აზროვნება არის მისტიციზმის საფუძველი.

მისტიკური წარმოსახვის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მიზეზთაგანი არის სიმბოლური აზროვნება, რომელმაც განსაკუთრებული გამოვლენა ჰპოვა რელიგიაში. აქედან გამომდინარე, ყოველი რელიგიური და, მითუმეტეს, მისტიკური 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.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ, რადგან სიმბოლოს „გარეგნული მხარე“ გადმოგვცემს სულიერ რეალობას, თითქოს, იგი ჰგავს კიდეც ამ რეალობას, მაგრამ არავითარ „მსგავსებაზე“ აქ არ შეიძლება იყოს ლაპარაკი.

სიმბოლო რეალისტური გამოსახვის ფორმა არაა, რომ მისი პირველსახესთან მაქსიმალური მსგავსება მოვითხოვოთ. სიმბოლოს არსი და ბუნება არ გამომდინარეობს გარეგნული სახიდან; ის ბევრად უფრო ღრმა და მრავლისმომცველია. ასე რომ, სრულიადაც არა არის აუცილებელი სიმბოლოს გარეგნული მხარის ხელოვნურად გალამაზება. იგი შეიძლება იყოს უბრალო, სქემატური, მაგრამ მას მოეთხოვება არსებობა და ორიგინალობა. სიმბოლო უნდა მიუთითებდეს მისგან სრულიად განსხვავებულ საგანზე და ყურადღებას

უნდა ამახვილებდეს ამ საგნის არა გარეგნულ მხარეზე, არამედ შინაგანზე, არსებითზე.

სიმბოლოები შეიძლება გამოისახოს ნივთიერების თუნდაც ყველაზე უღირსი ნაწილებით, მოვლენის ყველაზე უღირსი მხარეებით; თვით მათაც ხომ ჭეშმარიტად მშვენიერმა მიანიჭა არსებობა! ამქვეყნიურ ნივთთა და მოვლენათა მთელი წესრიგიც, გარკვეულწილად, სწორედ გონისმიერი სიმშვენიერის გამოძახილია. ამიტომაც, „ძალგვიძს ავმაღლდეთ უნივთო პირველსახეებამდე“, თუძცა, როგორც ითქვა, ასეთ დროს მსგავსებანი უმსგავსოდ უნდა აღვიქვათ (იგულისხმება, რომ თვით ისეთი სიმბოლოებიც კი, რომელნიც, თითქოსდა, ჭეშმარიტად შეჭფერის ღვთიურ არსებებს (მაგალითად: ციური ძალების წარმოდგენა ნათლისფერი და ელვარე სამოსით დამშვენებულ კაცებად), სინამდვილეში ისევე შორს დგას მათდამი მსგავსებისაგან, როგორც აშკარად უმსგავსო სიმბოლოები (მაგალითად: ღვთის გამოსახვა კლდედ, გზად, ცხვრად...).

წმინდა დიონისეს აზრით, ე. წ. „ღირსეული ხატწერა“ უფრო მაცდუნებელია, ვიდრე უმსგავსო სიმბოლოები, რადგან ეს უკანასკნელნი თვით ყველაზე მიწიერმა ადამიანმაც კი არ შეიძლება ღვთის ჭეშმარიტ გამოვლინებებად მიიჩნიოს, ისიც უთუოდ არაპირდაპირ, სიმბოლურ აზრს ჩადებს მასში.

მისი აზრით, ამგვარი ღირსეული მსგავსხატოვნებაც კი, სინამდვილეში, ოდნავადაც ვერ ემსგავსება ღვთის ბუნებას. შესაბამისად, საჭიროა ისინი „უმსგავსო“ ხატებად მივიჩნიოთ, ანუ უარვყოთ თვით ყველაზე უფრო აღმატებული მსგავსებანი და ამ გზით ღვთიური ბუნების აბსოლუტური გამოსახულება და გამოუსახველობა, მიუმსგავსებლობა შევიცნოთ.

ამასთან, იგივეობა კი არ უნდა მივანიჭოთ მათ, არამედ გაემიჯნოთ ისინი გონისეული და გრძნობადი ბუნების შესაბამისად (იგულისხმება, რომ ერთსა და იმავე სიმბოლოს სახისმეტყველება განსხვავებული აქვს, როცა იგი გრძნობად, მატერიალურ სამყაროს მიემართება და როცა ღვთიურ არსებებს უკავშირდება).

სიმბოლოს გარეგნული მხარე ყოველთვის ხელმისაწვდომი, „ზოგადადამიანური“ უნდა იყოს. სიმბოლოს გადატვირთვა ზედმეტი დეტალებითა და წვრილმანებით არათუ ხელს უწყობს მის აღქმას, არამედ, პირიქით. ასეთი გადატვირთვა, როგორც მიუთითებს პავლე ფლორენსკი, ჩვეულებრივ, გვხვდება მაშინ, როდესაც სიმბოლოს შემქმნელს არა აქვს საკმარისი სულიერი გამოცდილება და თვალთახედვა“ (ფლორენსკი 1972: 109); ამგვარი შემქმნელი

ფიქრობს, რომ „საღვთისმეტყველო სისტემის სირთულე“, თითქოს, სიმბოლოს ჭეშმარიტი სიმდიდრეა და, ამიტომ, მთელ თავის ყურადღებას გარეგნულ დეტალიზაციას უთმობს. გარეგნული კონკრეტიზაცია კი ამ შემთხვევაში, რაც უნდა პარადოქსული იყოს ეს, შინაგან სიღარიბედ გვევლინება. ასეთ სიმბოლოს არ შესწევს ძალა, ადამიანი ღმერთამდე აამაღლოს, ის მხოლოდ კვებას მის შთამბეჭდაობას, თვითონ კი გამსჭვალულია რაციონალიზმითა და გრძნობიერებით.

აქედან გამომდინარე, თუმცა სიმბოლო გარეგნულად არ ჰგავს იმას, რასაც გამოხატავს, მაგრამ ნებისმიერი სახის არ შეიძლება იყოს. ქრისტიანული სიმბოლიკა ემორჩილება კანონიკურ ფორმებს, რომლებიც შემუშავებულია ზემოთაგონების, წმინდა მამების გამოცდილებისა და ჭეშმარიტად საეკლესიო ტრადიციების საფუძველზე. კანონიკური ფორმები არ ავიწროებენ სიმბოლოების შემოქმედებას. ეს ფორმები ყველაზე მეტად ბუნებრივნი არიან, „ისინი ჰაეროვანნი არიან და მძიმდებიან ყოველი შემთხვევით ხელისშემშლელი მოძრაობით. რაც უფრო მყარი და ძლიერია კანონი, მით უფრო ღრმად და მკაფიოდ გამოხატავს ზოგადადამიანურ სულიერ მოთხოვნებს“ (ფლორენსკი 1972: 109).

IV საუკუნის დამდეგს ქრისტიანობა ოფიციალურ სარწმუნოებად გამოცხადდა. ამ გარემოებამ ფართო ასპარეზი გადაუშალა საღვთისმეტყველო აზროვნების განვითარებას და საეკლესიო მწერლობის აყვავებას. ამ ეტაპამდე ეკლესია მთელ თავის ენერჯიას ანდომებდა წარმართობასთან ბრძოლას და საკუთარი არსებობის დაცვას, ახლა კი მას საშუალება მიეცა, გაედრმავებინა მორწმუნეთა შეგნებაში ქრისტიანობის შინაარსი, ჩამოეყალიბებინა დოგმატები და ყოველმხრივ განემარტა საქრისტიანო მოძღვრების უმთავრესი წყარო – საღმრთო წერილი.

IV-V საუკუნეებში მოღვაწეობდა ბევრი შესანიშნავი მწერალი, რომელთა შრომებიც სამაგალითოდაა აღიარებული შემდეგი დროისათვის. ამის გამო, ეს პერიოდი ცნობილი არის ისტორიაში საქრისტიანო მწერლობის კლასიკურ ოქროს ხანად. აღნიშნულ ხანაში იყო ორი მნიშვნელოვანი საღვთისმეტყველო სკოლა: ალექსანდრიისა და ანტიოქიისა. ამ სკოლებს ახასიათებდა საკუთარი საეგზეგეტიკო მეთოდები. ალექსანდრიის სკოლაში დამკვიდრებული იყო ალეგორიული (ძველი ქართული ტერმინოლოგიით, „სახის-მეტყუელებით“)

მეთოდი, რომელიც საღმრთო ტექსტში ეძებდა უაღრესად საიდუმლო აზრს. ის უფრო მისტიციზმისაკენ იყო მიდრეკილი.

ანტიოქიის სკოლაში, პირიქით, მიღებული იყო რეალისტური მეთოდი, რომელიც ალევორიას უარყოფდა და საღმრთო წერილში მხოლოდ იმას ხედავდა, რის დანახვაც შეუძლია ადამიანის გონებას. ამიტომ ამ სკოლას უფრო ენათესავებოდა რაციონალიზმი, რაც ნათლად გამოიხატა არიანობის წვალებაში.

აღნიშნული დროის უფრო ცნობილი ეგზეგეტები არიან: ეპიფანე კვიპრელი, ეფრემ ასური, ათანასე ალექსანდრიელი, ბასილი დიდი, დიოდორე ტარსელი, გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი, ევსუქი იერუსალიმელი, კირილე ალექსანდრიელი, თეოდორიტე კვირელი და სხვა.

ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში ფართოდ გავრცელებულ ალევორიული ინტერპრეტაციის მეთოდს საფუძველი ჩაუყარეს ფილონ ალექსანდრიელმა, კლიმენტი ალექსანდრიელმა, ორიგენემ, მაგრამ მის შესაძირკვლედ მიიჩნევენ პავლე მოციქულს.

ქრისტიანულ დოგმატიკაში სიმბოლოსთან ერთად მეტად დიდი ადგილი უჭირავს ალევორიას და ხშირ შემთხვევაში აზროვნების გამოსატვის ეს ორი ხერხი იმდენად მჭიდროდ არის დაკავშირებული, რომ მათი გათიშვა, გამიჯვნა შეუძლებელი ხდება.

ძველი აღთქმის წიგნების ალევორიული განმარტებები სისტემურად წარმოდგენილია, როგორც აღვნიშნეთ, ალექსანდრიულ სკოლაში, ჯერ კიდევ ფილონთან, ხოლო მისი სკოლის წარმომადგენლები და მიმდევრები კიდევ უფრო ართულებდნენ და აზუსტებდნენ ამ მეთოდს. ფილონის სამ წიგნში „ალევორიის შესახებ“, აგრეთვე წიგნებში ქერუბიმების შესახებ და პატრიარქების ბიოგრაფიაში ჩამოყალიბებულია წმინდა წიგნების განმარტებების ალევორიული მეთოდი. ყოველ მოვლენაში ფილონი პირდაპირი, მატერიალური მნიშვნელობის იქით ხედავს გადაკვრით ნათქვამ, განყენებულ მნიშვნელობას, ასე რომ, მისი განმარტება კი არ ხსნის წმინდა წიგნების სიტყვასიტყვით მნიშვნელობას, არამედ წარმოგვიდგენს სიმბოლო-ალევორიად; ტექსტი არ ექვემდებარება კრიტიკულ გარჩევას, იგი ავტორს აძლევს საშუალებას, განმარტების საფარქვეშ განავითაროს საკუთარი თეორიები. ფილონი ტიპური ელინისტი ებრაელია, მისთვის მოსე უდიდესი ავტორიტეტია და მეტწილად მისი სახელით ლაპარაკობს. ფილონის მტკიცებით, მოსეს წიგნებშია მოთავსებული სრული ჭეშმარიტება, რაც კი არის ყველა ფილოსოფოსთან ერთად ალევორიული, და

ამიტომ ფილოსოფიის მართებული მეთოდია სტრიქონებს შორის ამოკითხვა და განმარტება წმინდა წიგნებისა. ცნობილი ბიბლიური ამბავი, რომ აბრამს შვილი ეყოლა ცოლის – სარას მსახური აგარისაგან, ხოლო შემდეგ კანონიერი ცოლისაგან, ფილონს გააზრებული აქვს შემდეგნაირად: კანონიერი ცოლისაგან შვილის ყოლა ებრაული რწმენაა, ხოლო აგარსაგან – ეს ბერძნული ფილოსოფიაა და მოხდა მათი შერწყმაო.

ებრაულ დღესასწაულებს, ფილონის აზრით, აქვს ორმაგი მნიშვნელობა. მაგალითად, „მათი ნაციონალური დღესასწაული: პასექის დროს აღინიშნება გათავისუფლება ეგვიპტელთა მონობისაგან და, ამავე დროს, ეს ზეიმია სულისა, რომელიც გათავისუფლდა ვნებებისაგან” (ტრუბეცკოი 1901: 173).

ფილონისათვის ყოველი საკუთარი სახელი არის ალეგორია: ევა სიცოცხლის, კაენი – შეძენის, იაკობი – დაბრკოლების და ა.შ. არა მარტო აღამიანები, არამედ ცხოველებიც გარკვეული ცნების გამომხატველნი არიან: ვეფხვი – ვნების, აქლემი – მახსოვრობის და ა.შ.

აბრამის მიერ ციკნის, ცხვრისა და თხის შეწირვა ალეგორიულად ნიშნავს სულს, გონებას, გრძნობას. ძველი აღთქმის ცალკეული გამოთქმები ფილონს საშუალებას აძლევს, მთელი ტრაქტატი ჩამოაყალიბოს. ნოეს სიმთვრალეს მიუძღვნა ორი წიგნი, რომელთაგან მეორე დაკარგულია. ის არკვევს, თუ რა არის სიმთვრალე მისი სულიერი მნიშვნელობით. რა არის სიშიშველე და რამდენნაირია იგი. საყურადღებოა აგრეთვე ტრაქტატი „გაქცევისა და პოვნის შესახებ”. ფილონი დაწვრილებით ჩერდება იმ ადგილზე, სადაც ნათქვამია, რომ ანგელოსმა აგარი ნახა წყაროსთან: ანალიზებს, თუ რას ნიშნავს პოვნა, ნახვა, ხოლო იმის შემდეგ აღნიშნავს, რომ წყაროს აქვს ხუთი მნიშვნელობა; ფილონმა დაგვიტოვა მთელი ტექსტის დეტალური, ალეგორიული განმარტება. თვით სამყარო, ფილონის აზრით, არის ღვთაების სახეთა თქმა, მისი ალეგორიული გამოცხადება და ნეტარია ის, ვინც ამადღდება ალეგორიზმზე ღვთაების უშუალო სხივებით გაცისკროვნებული.

შენიღბულად აზრის გამოთქმის ეს ხერხი დიდ სიძნელეს წარმოადგენდა მქადაგებლებისთვის. გაუფრთხილებლად გამოთქმულ ყოველ წინადადებას შეეძლო, დაერღვია წესი საიდუმლოებისა, ამიტომაც რომ იოანე ოქროპირი ჩივის იმ დაბრკოლებების შესახებ, რომელნიც აფერხებენ აზრის გამოთქმას: „მე ვისურვებდი მელაპარაკა გარკვევით (ლაპარაკია ზიარების შესახებ), მაგრამ ვერიდები არამორწმუნეებს. ისინი აძნელებენ ჩვენს საუბარს, გვაიძულებენ,

ვილაპარაკოთ ბუნდოვნად და "შენიღბულად" (სამოციქულოს განმარტება... 2006: 253).

სიძნელეები, რომლის შესახებაც ლაპარაკობს იოანე ოქროპირი, რიგ შემთხვევაში აიძულებდნენ მქადაგებელს, დუმილით აეველოთ გვერდი იმისთვის, რის გარშემოც სურდათ საუბარი. მაგალითად, კლიმენტი ალექსანდრიელი უფრო მიზანშეწონილად მიიჩნევს გამოტოვებულ იქნას ის, რაც მეტად ძნელი ასახსნელია, ვიდრე არამორწმუნე ადამიანთა ყურამდე მივიდეს ის, რაც მათთვის უნდა რჩებოდეს საიდუმლოდ. ასევე მოქმედებდა გრიგოლ დეთისმეტყვეელიც.

მიუხედავად სიძნელეებისა, ეკლესიის მამები მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ აუცილებელი იყო, გამოემუშაებინათ აზრის გამოთქმის ალევგორიულ-სიმბოლური ხერხები. ჯერ კიდევ ნეტარი თეოდორიტე ამ პირობით ენას საიდუმლოსა და მისტიკურს უწოდებს.

სიმბოლურ ენას აქვს აზრის გამოსახვის ორი სახეობა: ერთი სახეობა წარმოადგენს ცალკეულ პირობით სიტყვებს, სახელწოდებებს, განსაკუთრებულ მოკლე წინადადებებს, რომელნიც სავსებით ნათელია ქრისტიანულ მოძღვრებაში კარგად განსწავლულ მორწმუნეთათვის და სავსებით გაუგებარი გარეშე პირთათვის.

მეორე ხერხი ჩამოყალიბდა არა სიტყვებისაგან, არამედ გარკვეული პირობითი ნიშნებისაგან ან გამოსახულებებისაგან. ეს ნიშნები და გამოსახულებები გვხვდება ქრისტიანულ ძეგლებზე და, ეგვიპტური იეროგლიფების მსგავსად, წარმოადგენენ განსაკუთრებული წმინდა ენის დაწერილობას.

ეკლესიის მსახურნი მეტისმეტი სიფრთხილით ეპყრობოდნენ საეკლესიო საიდუმლოებებს და სიმბოლოთა გაცემა დიდ ცოდვად ითვლებოდა. ამ მხრივ საყურადღებოა პალადის მონათხრობი იოანე ოქროპირის ცხოვრებიდან („იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“...1986: თავი IX). ის კიცხავს იოანეს მტრებს იმის გამო, რომ მათ იოანეს წინააღმდეგ აღძრეს შფოთი და ამით საშუალება მისცეს გარეშე ხალხს, შეჭრილიყვნენ ეკლესიაში და ენახათ ის, რისი ნახვაც მათ ეკრძალებოდათ.

დოგმების, საიდუმლოების შენიღბვის მიზნით არაიშვიათად ლათინურ ტექსტს წერდნენ ბერძნული ასოებით. სპეციალისტთა დაკვირვებით, შენიღბვის რამდენიმე საშუალება არსებობდა. ყველა ეს ხერხი გამიზნული იყო იმისათვის, რომ ეკლესიის საიდუმლოება არ გამხდარიყო ადვილად მისაწვდომი

არამორწმუნეთათვის. ეკლესია ამტკიცებდა, რომ მხოლოდ ცნებებით არ გამოიხატება მისი მოძღვრება, მასში არის უფრო მეტი, რაც არ თავსდება ცნებებში, რომ სარწმუნოების სიმბოლოში არის უფრო ღრმა აზრი, ვიდრე ეს მოცემულია სიტყვის პირდაპირ მნიშვნელობაში. ამიტომ ისინი დაბეჯითებით ხმარობდნენ ტერმინს „სიმბოლო“. ასეთ სიმბოლოებში ჩაწვდომა გარკვეული განათლებისა და ხელმძღვანელობის გარეშე შეუძლებელი იყო.

საღმრთო წერილის ტექსტში შეფარული მნიშვნელობის ძიებას და ამოხსნას ჯერ კიდევ პალესტინელი მოძღვრები, რაბინები მისდევდნენ. „მათთან ამ მეთოდს „მიდრაში“ ეწოდებოდა, (რაც სიტყვასიტყვით „რადაცის ძიებას“ ნიშნავს), ხოლო იმას, რაც გახსნილი და აღმოჩენილი იყო მიდრაშული მეთოდის გამოყენებით – „კანონის საიდუმლო“ (ვოლფსონი 1970: 24). რაბინებს სწამდათ, რომ საღვთო სჯული შთაგონებითაა სავსე და, რომ საჭიროა მასში შეფარული აზრის ძიება. ამის გამო ისინი განმარტავდნენ ყოველ ფრაზას, ყოველ სიტყვას და ცდილობდნენ, ეპოვათ მისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობა.

„ცხადია, პავლე მოციქული იცნობდა პალესტინელ მოძღვართა ამ მეთოდს. იგი თავისებური მოდიფიკაციით იყენებს მას და ავრცელებს „ახალ აღთქმაზე“ (კალანდარიშვილი 2005: 40).

რაც შეეხება ტერმინ „ალეგორიას“, იგი ჯერ კიდევ ბერძნულ რიტორიკაში არსებობდა, როგორც ტექნიკური ტერმინი და განეკუთვნებოდა მეტაფორათა რიგს. ეგზეგეტიკური მნიშვნელობით იგი პირველად ფილონმა გამოიყენა. მიუხედავად იმისა, რომ საბერძნეთში არსებობდა ჰომეროსის განმარტების დიდი ტრადიცია, ტერმინი „ალეგორია“ ამ მიზნით არ იყო გამოყენებული. ფილონისეული ინტერპრეტაცია საფუძველს უყრის ტერმინ „ალეგორიისადმი“ არაპირდაპირი, გადატანითი მნიშვნელობის მინიჭებას.

აღსანიშნავია ტერმინთა სიუხვე, რომელიც წარმოშვა ალეგორიულმა, ანუ არაპირდაპირი ინტერპრეტაციის მეთოდმა. ეს ტერმინებია: „ჰიპონოია“, ანუ დაფარული მნიშვნელობა, „დიანოია“, ანუ შიდამნიშვნელობა, „მისტერია“, „აპოკრიფი“, ანუ საიდუმლო, აჩრდილი. არაპირდაპირი ინტერპრეტაციის მეთოდს ფილონი უწოდებს „ტროპულს“, ხოლო იმას, რაც უნდა განიმარტოს, არაპირდაპირად უწოდებს „სახეს“, „სიმბოლოს“ ან „იგავს“.

პავლე მოციქული უყრის რა საფუძველს საღვთო წერილის განმარტების ქრისტიანულ-ალეგორიულ მეთოდს, იყენებს ძირითად ტერმინად „სახეს“ („ტიპოს“). ამიტომაც ამ მეთოდს პავლესეული ტიპოლოგია ეწოდება. იგი

მოიხმობს აგრეთვე ტერმინებს „საფარველი“, „ხატი“, „აჩრდილი“. ტერმინ ალეგორიას პავლე იყენებს ერთ შემთხვევაში: აბრაამის ცოლები, სარა და აგარა, მისი განმარტებით განასახიერებენ ორ აღთქმას და ორ იერუსალიმს – აგარი თანამედროვეს, იუდაისტურს, ხოლო სარა – ზეციურ იერუსალიმს. ასევე მათი შვილები – ისმაილი და ისააკი, რომლებიც იწოდებიან „მხევლის შვილებად“ და „აღთქმის შვილებად“ (გალ. 4,24-31), შესაბამისად განასახიერებენ იუდეველებს და ქრისტიანებს. ამ სახის ინტერპრეტაციას პავლე უწოდებს ალეგორიას. საინტერესოა, რომ „ახალი აღთქმის“ ძველ ქართულ თარგმანში შესაბამის ადგილას პავლესეული ტერმინი „ალეგორია“ გადმოცემულია სიტყვით „იგავი“: „რომელ არს იგავად, რამეთუ ესენი არიან ორნი აღთქუმანი“ (გალ. 4, 24). ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში მოხსენიებული კარავი, რომელიც ისრაელიანებმა უდაბნოში დადგეს, პავლეს ინტერპრეტაციით, არს „იგავი ჟამისა მის მოწვენადისა“ (ებრ. 9, 9). ამ შემთხვევაში ბერძნული „პარაბოლე“ ეპისტოლეს ძველ ქართულ ტექსში უცვლელად არის თარგმნილი – „იგავი“.

პავლე მოციქულის მიერ არაპირდაპირი ინტერპრეტაციის აღსანიშნავად გამოყენებული მეორე ტერმინი „სახე“ ძველ ქართულ ბიბლიაში გადმოცემულია ძირეული მნიშვნელობის შეუცვლელად: „სახედ მერმეთა მათ ჟამთა“ (რომ. 5, 14). იგივე ტერმინი „სახე“ პეტრეს პირველ ეპისტოლეში ალეგორიული ინტერპრეტაციის აღსანიშნავად არის გამოყენებული: „რომლისა სახედ აწ თქვენცა გაცხოვნებს ნათლისღებად“ (3, 21). ზოგჯერ პავლე მოიხმობს ტერმინს „აჩრდილი“, რომელიც ზუსტად, ლექსიკური სხვაობის გარეშე არის გადმოცემული ქართულ თარგმანში: „აჩრდილი აქუნდა სულსა მერმეთა მათ კეთილთა“ (ებრ. 10, 1).

ამრიგად, „ახალი აღთქმის“ (ამ შემთხვევაში პავლეს ეპისტოლეთა) „ძველ ქართულ თარგმანში დაცულია ის ტერმინოლოგიური ნიუანსები, რომელიც საშუალებას გვაძლევს, თვალი ვადევნოთ ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ჩამოყალიბების საწყის ეტაპზე მიმდინარე მნიშვნელოვან პროცესებს – თეოლოგიური ტერმინების ჩამოყალიბებას, ეგზეგეტიკის, როგორც საღვთო წერილის ტექსტის ინტერპრეტაციის, თეორიული საფუძვლების შექმნას“ (კალანდარიშვილი 2005: 42). ეს ადასტურებს, რომ ქართველ მწიგნობართა მთარგმნელობითი მოღვაწეობა, მათი პრინციპები ეფუძნებოდა არა მხოლოდ ბერძნული ენის უბრალო ცოდნას, არამედ ქრისტიანული თეოლოგიის მსოფლმხედველობრივი, თეორიულ-ესთეტიკური საკითხების ღრმად გააზრებას.

ბიბლიის არაპირდაპირ ინტერპრეტაციებს პალესტინელი რაბინები ყოფდნენ რამდენიმე სახეობად: 1. სჯულისმიერი; 2. მორალური; 3. სიბრძნითი; 4. რაციონალური; 5. რწმენითი. ფილონის აზრით კი, ალეგორიული ინტერპრეტაციები, ძირითადად, ორგვარია: ფიზიკური და ეთიკური. ორივე ეს სახეობა ყოველთვის დასაბუთებულია მის მიერ ფილოსოფიიდან ნასესხები მაგალითებით. ამიტომაც, ალეგორიული ინტერპრეტაცია მისთვის ნიშნავს ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციას.

ფილონის გავლენით კლიმენტი ალექსანდრიელმა არაპირდაპირი ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია ქრისტიანულ ყაიდაზე გადააკეთა და მიუთითა ოთხი სახეობა „ახალი აღთქმის“ ინტერპრეტაციისა, ეს ოთხივე სახე გაერთიანებულია ტერმინით „ალეგორია“. კლიმენტი „ალეგორიის“ ექვივალენტად იყენებს მრავალ სხვა ტერმინს, მაგრამ საბოლოოდ საღვთო წერილის ინტერპრეტაციის ყველა სახეობას ის ყოფს ორ კლასად: პირდაპირი (ბუკვალური, ლიტერალური) და ალეგორიული, ხოლო ალეგორიულს სამ ქვეკლასად: მორალური, ფიზიკური და თეოლოგიური.

უნდა აღინიშნოს, რომ ორიგენე, ისევე როგორც კლიმენტი, ძირითადად ფილონს ეყრდნობა, მაგრამ მისგან განსხვავებით შემოაქვს ახალი ტერმინი „ანაგოგია“, რომელსაც იყენებს არაპირდაპირი ინტერპრეტაციის ძირითადი მნიშვნელობით. ის უპირისპირებს „ანაგოგიურ აზრს“ და „ისტორიულ აზრს“. „ორიგენე „ანაგოგიას“ იყენებს ორი სხვადასხვა მნიშვნელობით: პირველი, გამოთქმაში „მისტიკური ანაგოგია“, სადაც ტერმინი „ანაგოგია“, რომელიც სიტყვასიტყვით ნიშნავს მომზადებას, არის ეკვივალენტი „ეგზეგეზისა“ და იყენებს მას ზოგადად ინტერპრეტაციის მნიშვნელობით, ხოლო მეორე შემთხვევაში „ანაგოგიას“ მიიხნევს ალეგორიის განსაკუთრებულ სახეობად, რომელსაც უწოდებს აგრეთვე „სპირიტუალურს“, „მისტიკურს“ (ვოლფსონი 1970: 63).

ლათინელი მამები – იერონიმე, ავგუსტინე, კასიანე, თომა აქვინელი – იზიარებენ ბიბლიის ინტერპრეტაციის სიტყვასიტყვითი და ალეგორიული მეთოდების გამიჯვნას. თუმცა, როგორც აღნიშნავენ, მათთან შეიმჩნევა ტერმინთა თავისებური გამოყენება. მაგ. იერონიმე ტერმინ „ტროპოლოგიურს“ იყენებს მორალურის მნიშვნელობით, „ალეგორიულს“ – სპირიტუალურის მნიშვნელობით. ნეტარი ავგუსტინე ბიბლიურ ალეგორიზმზე მსჯელობისას ერთგან წერს: „მთელი საღვთო წერილი, რომელსაც ეწოდება „ძველი აღთქმა“

არის გადმოცემული ოთხგვარ პლანში მათთვის, ვისაც სურს მისი ცოდნა: ისტორიული, ეტიოლოგიური, ანაგოგიური და ალეგორიული” (ვოლფსონი 1970: 43). თუმცა, ეს ოთხგვარი კლასიფიკაცია რეალურად შეიძლება ორამდე დავიდეს. თომა აქვინელი აღნიშნავდა, რომ პირველი სამი სახეობა ამ კლასიფიკაციაში გამოხატავს ერთ – სიტყვასიტყვით, ანუ ლიტერატურ მნიშვნელობას, ხოლო ტერმინი „ალეგორიული“ ნიშნავს არაპირდაპირ ინტერპრეტაციას თავისი ქვეჯგუფებით. აგუსტინე ალეგორიულს მიაკუთვნებს ყველა სხვა არაპირდაპირი სახის ინტერპრეტაციას, რომელიც გვხვდება „ახალ აღთქმაში“. მისი განმარტებით, „ალეგორია არის ტროპი, რომელშიც ერთი რამ გაიგება, აიხსნება მეორით“. იგი ალეგორიის ოთხ სახეს გამოყოფს: 1) ისტორიის ალეგორია; 2) ფაქტების ალეგორია; 3) თხრობის, მსჯელობის ალეგორია და 4) რიტუალის, ტრადიციის ალეგორია.

ხოლო კასიანე „ალეგორიით“ აღნიშნავს ადვენტურალურ (განკაცებითი) ინტერპრეტაციას, „ანაგოგიით“ – ესქატოლოგიურს, „ტროპოლოგიით“ კი – მორალურს.

აღსანიშნავია, რომ შუა საუკუნეების ლათინ თეოლოგთა ეს შეხედულებები მთლიანად გაიზიარა დანტე ალიგიერიმ და საფუძვლად დაუდო თავის „ღთაებრივ კომედიას“.

ქართულ სასულიერო მწერლობაში ბიბლიის ალეგორიული თარგმანების აღსანიშნავად გამოიყენება სხვადასხვა ტერმინი. მიტროფანე სმირნელის თხზულების „თარგმანებაჲ ეკლესიასტსის“-ს ძველ ქართულ თარგმანში საგანგებოდ არის ხაზგასმული ეს ტერმინები: „სახისმეტყველებითი“, „სახისშემოდებითი“, „მოპოვნებითი“, „აღყვანებითი“, „საცნაური“, „ხედვითი“, რომელნიც კ. კეკელიძის განმარტებით, გულისხმობენ საღვთო წერილის ტექსტის ხატოვანი, არაპირდაპირი, ალეგორიული გზით გააზრებას (კეკელიძე 1972: 178).

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ მხრივ სანიმუშოდ არის მიჩნეული ეფრემ მცირისეული განმარტება, რომელიც მოცემულია მის მიერ გადმოქართულებული ეგზეგეტიკური შრომის „თარგმანებაჲ დავითნისის“ შესავალში: „რომელიმე განმარტებით თარგმანის მუხლისა და რომელიმე სახის-მეტყუელებით და არა ორნი და ორგან, არამედ თვთ იგივე ერთ და ერთსა შინა ადგილსა განმარტებსა და სახის-მეტყუელებაცა მისივე და ერთსა მუხლსა ...

ყოველივე მუხლსა სახის-მეტყუელებად შესაძლებელ არს არა ერთი სახე ოდენ, არამედ მრავალსახედცა“ (შანიძე 1968: 82).

ამ მონაკვეთებიდან ჩანს, რომ ევრემ მცირე ერთმანეთისგან მიჯნავს განმარტებით, ანუ სიტყვასიტყვით, და სახისმეტყველებით თარგმანებს. ისევე როგორც ეკლესიის მამები, ევრემიც მიიჩნევს, რომ „სახისმეტყველებითი“, ანუ ალეგორიული თარგმანება სხვადასხვა სახის შეიძლება იყოს. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „სახისმეტყველების“ ქვეშ სახეობრივი გამოხატვის სხვადასხვა ფორმის გაერთიანება უნდა ეკუთვნოდეს ევრემ მცირეს (სირაძე 1978: 252). კ. კეკელიძის განმარტებით, „ანაგოგიას“ ქართულში „აღყვანებითი“ შეესაბამება“ (კეკელიძე 1972: 224-225), რაც თავისთავად გულისხმობს უმაღლესი ჭეშმარიტების, „ზეშთა სიბრძნის“ ამოცნობას ნაწარმოებში.

ეკლესიის მამები ინტერპრეტაციის ამ მეთოდებს ხშირად უწოდებენ გარეგანს და შინაგანს. გარეგან მნიშვნელობას ისინი ადარებენ „სხეულს“, ხოლო შინაგან (ალეგორიულ) მნიშვნელობას – „სულს“. იოანე ოქროპირი, როგორც აღნიშნავენ, სამმაგ შინაარსს ჭვრეტს საღვთო წერილში. მისი თქმით, „ისევე, როგორც კაცი შედგება სხეულისაგან, სამშინველისგან და სულისგან, ასევე წერილიც შედგება სიტყვის „სხეულისაგან“, რითაც ირგებს უმარტივესი ადამიანი და რასაც ეწოდება ზედაპირული განმარტება, აგრეთვე შედგება „სამშინველისაგან“, ანუ ზეამზიდველი მნიშვნელობისაგან, რომელსაც აღიქვამს ის, ვინც რამდენადმე ამადლებულია, და სულიერისაგან, ანუ უზენაესი და პნევმური მჭვრეტელობისაგან, რასაც წვდებიან და გამოთქვამენ სრულქმნილნი“ (ძველი ქართული ენის...1973: 26). ამასვე გვაუწყებს ანდრია კესარიელი: „მოთელი ღვთივსულიერი წერილი, მსგავსად სამნაწილელი ადამიანისა, სამნაწილედად გვენიჭება საღვთო მადლის მიერ: მისი დაწერილობა წარმოადგენს, ასე ვთქვათ „სხეულს“, ანუ გრძნობად უწყებას, სახისმეტყველება (ტროპოლოგია) წერილისა არის სამშინველი, რაც გრძნობადისაგან გონისეულისაკენ მიუძღვის მკითხველს, ხოლო „სულად“ ითქმის სამომავლო და უზენაეს საქმეთა შესახებ მაუწყებელი მისი ზეამზიდველი მნიშვნელობა („ანაგოგე“) და მჭვრეტელობა (ძველი ქართული ენის...1973: 28). ე. ჭელიძის განმარტებით, „ანდრია კესარიელი, წმ. იოანე ოქროპირისაგან განსხვავებით, საღვთო წერილის ანაგოგიკურ, ანუ ზეამზიდველ მნიშვნელობას მეორე საფეხურის ნაცვლად მესამე საფეხურად

დაგვისახავს. აქ საქმე გვაქვს ოდენ ტერმინოლოგიურ და არა შინაარსეულ სხვაობასთან” (ძველი ქართული ენის...1973: 29).

საყურადღებოა ეფრემ მცირის მიერ მოხმობილი სახის-მეტყველებითი თარგმანების ნიმუში: „გესმოდინ რაჲ ჳელი და ფერჳნი ღმრთისანი, თუალნი და გული, უწყოდე, რამეთუ ამისსაცა გულის-ხმის ყოფასა სახის-მეტყველებაჲ უხმს და არა განმარტებაჲ, ვინაფთჳან არარაჲ ხორციელთა და ზრქელთაგანი იპოების უჯორცოსა მას თანა და უხილავსა“. მოხმობილი მაგალითებიდან აშკარაა, რომ სახისმეტყველებითი თარგმანება უპირისპირდება სიტყვა-სიტყვით განმარტებას; რევაზ ბარამიძის აზრით – „სახის-მეტყველება – მხატვრული ხერხის გამომსახველი ტერმინი, გულისხმობს როგორც ალეგორიას, ისე სიმბოლოს, მასში ეს ორი ცნება არ არის დიფერენცირებული და ის გამოხატავს ორივეს ერთად, ორივე ხერხი გაიგივებულია და საერთო ტერმინით „სახის-მეტყველება“ აღინიშნება“ (ბარამიძე 1966: 181).

„ჭეშმარიტება, რომელიც შეფარულია საღვთო წერილის სტრიქონებს შორის, არის სულიერი, მისტიკური ხასიათისა ისევე, როგორც სულის საფარველი არის სხეული, საღვთო წერილის სიტყვებს შორისაც შეფარულია უმაღლესი ჭეშმარიტება. საღვთო წერილი შეიცავს მინიშნებებს, რომელთაც შეიძლება ეწოდოთ „საიდუმლო აზრი“, - წერს კლიმენტი ალექსანდრიელი. „შემდგომში ეს ტერმინები „ალეგორიასა“ და „მეტაფორასთან“ ერთად ადგენენ ერთ დიდ ჯგუფს, რომელსაც ეწოდება „ტროპები“ (კალანდარიშვილი 2005: 46). ამ მნიშვნელობის საიდუმლო აზრის გახსნისა და განმარტების გარეშე საღვთო წერილი უბრალო ისტორიად იქცევა, - ასე მსჯელობენ ალეგორიული მეთოდის მიმდევარნი. „სიმბოლურობა ბიბლიისა განპირობებულია იმით, რომ მასში განცხადებული საღვთო ჭეშმარიტება თავისთავად, პირდაპირ არ გამოითქმის. ამ უზენაეს ჭეშმარიტებას ძილსაებრ შევიცნობთ მხოლოდ იდუმალ სახეებში, ნიშნებში. თითოეული სახე, ნიშანი, ზედაპირული მნიშვნელობის მიღმა შეიცავს გაცილებით ღრმა მნიშვნელობას, რომლის წიად ზოგჯერ უფრო ღრმა აზრია დაგანებული“ (ჭელიძე 1990: 32).

სიმბოლო სავსე უნდა იყოს „ცხოველმყოფელი სითხით“ (ფლორენსკი 1972: 98). ძირითადად, ამ თვალსაზრისით, განსხვავდება იგი ნიშნისა და ალეგორიისაგან. უკანასკნელთა კომბინაციები ადამიანს თვითნებურად შეუძლია აწარმოოს. ასევე თვითნებურად დებს ადამიანი მათში ამა თუ იმ შინაარსს. ნიშანი და ალეგორია მოკლებულნი არიან აზრობრივ სიღრმეს და სულიერ

დაძაბულობას, რომლებიც მოგვიწოდებენ შემეცნების, ღმერთის გააზრებისა და ზნეობრივი განახლებისაკენ.

ნიშანი და ალეგორია მიზანმიმართული აზროვნების შედეგი არის და მათ ნებისმიერი განყენებული აზროვნება შეიძლება გამოიწვიონ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სრული თვითნებობა მათი შექმნისა იწვევს მათ ასევე თვითნებურ აღქმას. აქედან გასაგები ხდება ის სიფრთხილე, რომლითაც ეკლესია ეკიდება წმინდა წერილის განმარტების ალეგორიულ მეთოდს. ეს მეთოდი ყოველთვის არ გამოდგება იმიტომ, რომ ბიბლიურ ტექსტში, გარდა გამონაკლისისა, არ გვხვდება ალეგორიული ადგილები. „ღვთისმეტყველების ალექსანდრიული სკოლის მიმდევარნი ამ მეთოდს იყენებდნენ წმინდა წერილის სულიერი ინტერპრეტაციისათვის და ამით რამდენადმე გაურბოდნენ განმარტებათა იმ განყენებულობას, რაც ნებისმიერი ალეგორიისთვისაა დამახასიათებელი“ (ივანოვი 1987: 372).

მიუხედავად ამისა, ისევე როგორც ანტიოქიური, სიტყვასიტყვითი სტილი, რომელიც არ იძლეოდა წმინდა წერილის სიღრმისა და ცხოველმყოფელობის ბოლომდე წვდომის საშუალებას, ასევე ალექსანდრიული სკოლის ალეგორიზმი, რომელიც ზედმეტად თავისუფალ აზრობრივ დამოკიდებულებას უშვებდა ბიბლიური ტექსტის მიმართ, უკიდურეს მეთოდებად ითვლებიან.

სიმბოლოებით კი ბიბლია მეტად ხშირად სარგებლობს. ბიბლიური სიმბოლოების უმრავლესობა პირველსახეებია (ქრისტესი, მისი მსხვერპლის, ეკლესიის, ახალი აღთქმის, ღვთისმსახურების და სხვათა). გარდა ამისა, სიმბოლოების საშუალებით ხშირად ეხდება ფარდა წმინდა წერილის სულიერ სამყაროს.

სიმბოლოს მთავარი დანიშნულებაა, მოამზადოს და აამაღლოს ადამიანი მისტიკურ, სულიერ ჭეშმარიტებამდე, აზიაროს ყოფიერების იმ სფეროს, რომელსაც სიმბოლო წარაადგენს.

ის, რომ სიმბოლო ვერ უტოლდება ფერწერას თვალსაჩინოებით, ხოლო სკულპტურას მოცულობით, მის ღირსებას არ ამცირებს. პირიქით, სწორედ იმიტომ, რომ სიმბოლო გაურბის სინამდვილის უშუალო იმიტაციას, მას ძალა შესწევს გამოხატოს ბევრად უფრო მეტი, ვიდრე ჩვეულებრივი, გრძნობადი აღქმის საშუალებით გვეძლევა.

ამასთან ერთად, ის არა მარტო გამოხატავს მის მიერ ასახულ სინამდვილეს, არამედ გვიხსნის მას, მისაწვდომს ხდის სულიერი აღქმისათვის.

ის არ შეიძლება იყოს ცარიელი ან უნაყოფო, ის „რეალურად განუყოფელია მიზნისაგან, უმაღლესი რეალობისაგან, რომელსაც ის წარმოადგენს“ (ფლორენსკი 1972: 93). ამიტომ „... ჩვეულებრივი გაგება სიმბოლოსი, როგორც რაიმე თვითამომწურავი ჭეშმარიტებისა – თუნდაც ნაწილობრივ, პირობითად – ძირფესვიანად მცდარია“ (ფლორენსკი 1972: 98).

განუყოფელი კავშირი ქრისტიანული სიმბოლოს გარეგნულ სახესა და მის მადლმოსილ შინაარსს შორის, რომელიც პოტენციურადაა მასში ჩადებული, კარგადაა ახსნილი მღვდელ პავლე ფლორენსკის მიერ სარკმლის მაგალითზე. სარკმელს, რომელიც სინათლეს ატარებს, არაფერი აქვს საერთო სინათლის ბუნებასთან. ამიტომაც, სინათლის გარეშე ის არის არა სარკმელი, არამედ ხე და მინა, სინათლე რომ შენობაში შემოვიდეს, აუცილებელია ხე და მინა ისევე, როგორც აუცილებელია გარეგნული მხარე სიმბოლოსი, რათა ეს უკანასკნელი იქცეს მოქმედად, მადლმოსილი სინათლის თანამოზიარედ.

ნებისმიერი წმინდა სიმბოლოს აღქმისათვის რწმენაა აუცილებელი, რადგან ამგვარი სიმბოლო „ნიშანია“, რომელიც მოითხოვს რწმენას (როგორც რწმუნებას ღმერთის „ერთგულებისა“) და, ამავე დროს, ალამია, რომელიც მოითხოვს ერთგულებას (როგორც პასუხს ღმერთის „ერთგულებაზე“) (ავერინცევი 1977: 324).

ასეთი რწმენა ითვალისწინებს ცოცხალ კონტაქტს სიმბოლოს აღმქმელსა და აღსაქმელის არსს შორის. სიმბოლო არც სათავეა რაციონალური ცოდნისა და არც ჯამი. „პირველსახესთან კავშირის გარეშე, თუკი მას მხოლოდ გონებით განეჭვრეტო, იგი სხვადასხვა შეცდომამდე მიგვიყვანს. სიმბოლოს „რაციონალიზება, მხოლოდ ფარავს მის ჭეშმარიტ არსს და ცვლის ყოველგვარი სიყალბით. სიმბოლო „ღუმს“, როცა ჩვენ მას რაციონალურად ვეკიდებით და „ღუმს“ სწორედ პასიური ობივატელური დამოკიდებულების საპასუხოდ“ (ლოსევი 1973: 188).

სიმბოლოს პასიურ ჭვრეტას თან არ ახლავს სულიერი სიფხიზლე, რადგან ამგვარი ჭვრეტა არ ისახავს მიზნად შეიმეცნოს, თუ როგორ აირეკლება ღვთაებრივი სამყარო სიმბოლოურ სახეებში.

სულიერი ჭვრეტისათვის სრულიად საკმარისია სიმბოლოს გარეგნული „სილამაზე“, თუკი ასეთი რამ მას აქვს. პასიური ჭვრეტა ძველებურად ტოვებს ალამიანს გრძნობისმიერ შეგრძნებათა ტყვეობაში, არ აჰყავს ის განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე. აქ მაგალითისათვის მოვიხმთ ღვთისმსახურების

სიმბოლიკა – „ასეთი განჭვრეტისათვის გარეგნული ეფექტის მეტს არაფერს ქმნის. ამ დროს ღვთისმსახურება ფასდება, როგორც „მდიდრული“, „ოქრომკერდით ნაქსოვი“ ფარჩის შესამოსელი; აღიქმება როგორც მხოლოდ ღამაში სამოსი, სინამდვილეში კი ის, თავისი ჭკუშმარიტი მნიშვნელობით, არის განწმენდილ ხორციელ სამყაროში ღვთაებრივი სხივის შეღწევის მატერიალური გზით ასახვა“ (ფლორენსკი 1972: 131).

თავი II

მცენარეთა სიმბოლიკა

თემაზე მუშაობისას სიმბოლოთა მრავალფეროვნებამ გვიბიძგა, დაგვეყო ისინი სახეებად: მცენარეთა, ზომორფულ, ქვათა, ნათლისა და ღვთისმშობლის აღმნიშვნელ სიმბოლოებად; ასევე, გაგვეანალიზებინა სტიქიათა და ზოგიერთი ცალკეული შინაარსის სიმბოლო. ამჯერად მსჯელობა გვექნება მცენარეთა სიმბოლიკაზე.

აღსანიშნავია, რომ მცენარეთა სიმბოლიკა უძველესი დროიდან მომდინარეობს და სიმბოლურად მნიშვნელობს თითქმის ყველა ხალხის მითოლოგიასა და რელიგიაში. განსახილველ ტექსტებში გვხვდება ხეთა (ფინიკი, ნაძვი, ზეთისხილი, შეშა), ყვავილთა (ვარდი, შროშანი) სიმბოლოები. ასევე შევხვდებით მცენარის ნაწილთა (ნაყოფი, თესლი). სიმბოლოებზეც.

ხე: ხის სიმბოლური გააზრება ჯერ კიდევ პრექრისტიანული პერიოდიდან მომდინარეობს.

ის თავისი ფერადოვნებით, ყოვლისმომცველობით, ადამიანთან შედარებით „უკვდავობით“, მშვენიერი ხიდან ღვთაებრივ ხედ იქცა.

„ადამიანისათვის კი ყველაფერი ისაა მისაწვდომი და ადვილად გასაგები, რასაც საკუთარი სულიერი თუ ფიზიკური არსებობით აცხოვრებს და რაშიც საკუთარ თავს დაინახავს“ (ბიზე 1990: 4).

ადამიანმა ხის უკეთ შეცნობისათვის, თავდაპირველად, შეიძლება ითქვას, ხეც საკუთარი, ადამიანური, ოღონდ უფრო მშვენიერი ცხოვრებით აცხოვრა.

ეს იყო ხის კულტის განვითარების პირველი საფეხური, რომელიც მოიცავდა ხალხის რწმენას, რომ ხე (ან ტყე) წარმოდგენილიყო სულიერ არსებად, რომელსაც შეეძლო, ადამიანისათვის ვნება ან სიკეთე მოეტანა. მეორე

საფეხურზე ხე (ან ტყე) წინაპართა სულის სადგომად იქნა მიჩნეული, მესამეზე კი – თავშესაფრად უზენაესი ღვთაებისა.

საქართველოში ხის კულტი სწორედ ბოლო, უმაღლესი საფეხურით იყო წარმოდგენილი, რომლის შესახებაც ცნობები შემოგვინახეს უძველესმა საისტორიო წყაროებმა, ხალხში გაგრძელებულმა ზნე-ჩვეულებებმა თუ უძველესმა მითებმა და ლეგენდებმა.

„ჯერ კიდევ პროკოფი კესარიელი აღნიშნავდა, რომ მის დროს აფშილ-აფხაზები თაყვანს სცემდნენ ტყეებს, ხეებს, რომლებიც მათ გულუბრყვილო ღვთაებებად მიაჩნდათ“ (ლომაია 1926: 168).

ასევე აფხაზებს სწამდათ ხის სულის არსებობა და ამ მოაზროვნე სულს მამრობით საწყისს მიაწერდნენ.

წარმართულ საქართველოში არსებულ ხის კულტს, როგორც მამრობითი საწყისის გადმონაშთს, ქრისტიანულ საქართველოშიც ვხვდებით, სადაც თითქმის ყველა წმინდა ხე ან ტყე წმინდა გიორგის სახელითაა მონათლული. წმინდა გიორგის სახელწოდება ენობრივი თვალსაზრისით განხილული აქვს ნიკო მარს, რომლის აზრით, „სვანური „ჯგგრაგ“ და „ჯგგეკ“ მისი მრავალსახეობით წარმოადგენს წარმართული კულტის ტერმინს, სახელდობრ, მუხას“ (ლომაია 1926: 177).

წმინდა ხეები, წმინდა გიორგის გარდა, ასევე ღვთისმშობლის სახელთანაცაა წილნაყარი.

„ჩერქეზები წმინდა ხეს უწოდებენ panjassan-ს ანუ panajiassan-ს, რაც დამახინჯებული ბერძნული სიტყვაა და ღვთისმშობელს ნიშნავს“ (ლომაია 1926: 174).

ღვთისმშობლის ერთ-ერთი ეპითეტია-panagion (ყოვლადწმინდა), ან panages (ხელშეუხებელი).

ასევე საინტერესოა რკონის ღვთისმშობლის ეკლესიის წმინდა ცაცხვის ხეც. რადგან რკონის ეკლესია ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესიაა, ბუნებრივი იქნებოდა, რომ წმინდა ცაცხვის ხეც ღვთისმშობლის სახელთან ყოფილიყო დაკავშირებული, მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოში ხის კულტთან უპირველესად წმინდა გიორგის სახელია დაკავშირებული. ალბათ, ამიტომაც, ცაცხვის ძირში ასვენია ქვა-ხატი, მასზე ამოქანდაკებულია წმინდა ხე; ტოტემის ქვეშ, ამ ხის ორივე გვერდზე მხედრული ასოებით ამოჭრილია წარწერა: „ცაცხვის წმინდა გიორგის ხე“, მარჯვნივ ამოქანდაკებულია ადამიანის ფიგურა

მახვილით ხელში და წარწერა – „დედა ღვთისმშობლის“ (ლომაია 1926: 165). ამასთან, თვით სიტყვა „რკონი“ ამტკიცებს, რომ აქაც თავდაპირველად მუხა უნდა ყოფილიყო“ (ჯავახიშვილი 1967: 134). მუხა-Quesus, აჭარულად – რკო, ჭანურად – ჭყონი, მეგრულად – ჭყონი (საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ მარტვილის მონასტერი აშენებულია იმ ადგილას, სადაც იდგა დიდი მუხა – დიდი ჭყონი, საკულტო ხე წარმართული რელიგიისა), სვანურად ჯირა, ჯიჰრა.

„მოგვიანებით, მთიელი ხალხის წარმართი ღმერთების სახელები უკვე ქრისტიანულ ჯვარს შეერწყა და ამ შერწყმის ნაყოფია ლაშარის, ჯიმაღის, გუდანის, ხახმატის ჯვარი. თავის მხრივ კი ხის ჯვარი მეტად გავრცელებული ყოფილა ფშავ-ხევსურეთში“ (ელაშვილი 1997: 6).

ასეთი მძლავრი შეჭრა ქრისტიანული ჯვრისა ძველ წარმართულ წესებში, ალბათ, ქრისტიანული მოძღვრების გამავრცელებელთა ერთ-ერთი ხერხი იყო.

მაგრამ, მიუხედავად ქრისტიანული სარწმუნოებისა, საქართველოს მთაში შემორჩენილი იყო ხის კულტთან დაკავშირებული წარმართული რიტუალები, წეს-ჩვეულებები, რომლებსაც ქრისტიანული ელფერი დაჰკრავდა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ მთის სალოცავში ხის დარგვა და მისი მოვლა-გახარება უფრო მნიშვნელოვან საკულტო რიტუალად იყო მიჩნეული, ვიდრე ცხოველის შეწირვა. „ასეთ წმინდა ხეებს „ხემხვივანები“ ეწოდებოდა. ხემხვივანები, ანუ ნაყოფიერების ხე, სიცოცხლის მომნიჭებელი მითოლოგიური ხის სიმბოლოა და ამიტომაც რგავდნენ ხატის კარზე, ე.ი. ამ წესშიაც იგივე წარმოდგენაა ასახული, რაც ამირანის ეპოსში, სადაც ტაროსის გამგებელი ღვთაების კარზე ვახით შემოსილი წმინდა ხეა ნაგულისხმევი“ (სურგულაძე 1986: 143).

საკულტო რიტუალების გარდა, ხის თაყვანისცემის გადმონაშთს გვხვდებით ყოფით ცხოვრებაშიც; ავადმყოფის ტაბლაზე აღმართული „ბატონების ხე“ თუ „მეგრული კელაპტარი – მიცვალებულის სახელზე ჩამოსხმული რეალური სიდიდის ხე“ (ბარდაველიძე 1941: 75).

მიცვალებულისა და ხის ურთიერთობის შესახებ ცნობებს ჯერ კიდევ ვახუშტი ბატონიშვილი გვაწვდის: აფხაზები მიცვალებულებს ჩაცმულებსა და იარაღასხმულს კუბოთი ხეზე დგამდნენ“ (ელაშვილი 1997: 168). ალბათ, მიცვალებულის, უკვე მათი წინაპრის, სული რომ გადასულიყო ხეში.

ასევე ხის კულტის ელემენტებს შეიცავს „კეზი“, ხევისურების სახლის თავზე ან ჭურის თავზე მდგომი რცხილა, რომელიც ანგელოზების საბრძანებელია, თუ „დედაბოძი“ ანდა „გურული ჩიჩილაკი“ – ქართველების მსოფლიო ხის უძველესი სიმბოლო...

ხე ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული კოსმოლოგიური სიმბოლოა. ის მრავალფეროვნად და განსხვავებულად ვლინდება როგორც სხვადასხვა, ისე ერთსა და იმავე კულტურაში. ცნობილი მაგალითების მიხედვით კოსმიური ხე ვლინდება როგორც სამყაროს ხატება (imago mundi), სამყაროს ღერძი (axis mundi), რომელსაც ზეცა ეყრდნობა და აერთიანებს სამ კოსმიურ ზონას – ზეცას, მიწას, ქვესკნელს. ხე, ამავე დროს, კომუნიკაციის საშუალებადაც გვევლინება დედამიწასა და ზეცას შორის.

სამყაროს კოსმიური ღერძის და ცენტრის იდეა საკმაოდ ძველია და ფართოდაა გავრცელებული მთელ მსოფლიოში. სპეციალისტებს იგი დაჰყავთ სამ ძირითად სახესხვაობამდე. ესენია: ხე, ბოძი (უფრო ზუსტად „დედაბოძი“) და მთა.

„საკრალური ხის სიმბოლოს ვარიანტები საქართველოში მრავალია. ყოველი ტიპი ან ამ სიმბოლოს ნაირსახეობა გარკვეული ინტენსივობითა და სიციხადით ავლენს საკრალური ხის სიმბოლიზმის სხვადასხვა ასპექტს“ (აბაკელია 2007: 24).

ქართველი ხალხის მითო-პოეტურ ცნობიერებაში (ისევე, როგორც სხვა მრავალი ხალხისა) ადამიანის სიცოცხლის ციკლი ხშირად ხის სიმბოლიკის გარკვეულ ასპექტთან არის დაკავშირებული. ამით აიხსნება ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში დადასტურებული წეს-ჩვეულება, რომლის მიხედვითაც ახალშობილის სახელზე ხეს რგავდნენ. უმეტესწილად ეს კაკლის ხე იყო (თუმცა შესაძლებელი იყო სხვა ჯიშის ხეებიც, მაგალითად – კოპიტე). ამგვარი ხის გაზრდა-გახარება უშუალოდ იყო დაკავშირებული ბავშვის ბედ-იღბალთან. ახალშობილის სახელზე ხის დარგვას წინ უსწრებდა სპეციალური რიტუალი, რომელიც უფრო მძლავრად დასავლეთ საქართველოში იყო შემორჩენილი, თითქმის XX საუკუნის I ნახევრის ჩათვლით. ის ცნობილია ნერჩის ლოცვის სახელწოდებით. მის პარალელურად არსებობს აზრობრივად იდენტური ტერმინი „ფუქე“, რომელიც, თავის მხრივ, გულისხმობს როგორც საფუძველს, ისე მოგვარეებსაც. ცნობილია ასევე სხვა რიტუალიც, რომლის დროსაც სახლში იწვევდნენ ბებია-ქალს და იმ ქალებს, რომლებიც მშობიარობას ესწრებოდნენ. ამ რიტუალის დროს ნიგვზის

ხის სამ კაკალს მიაგორებდნენ მიწის იატაკზე ბავშვის საწოლთან, დაკლავდნენ ქათამს გოგოს, ხოლო მამალს – ბიჭის შემთხვევაში, შემდეგ იწყებოდა ნადიმი ნერჩის სახელზე. რიტუალურ სამ კაკალს მიწაში ჩარგავდნენ. „ეს წეს-ჩვეულება გამიზნული იყო მომავალში ბავშვის სიმრთელისა და დაცვის უზრუნველყოფისთვის. თუ ბავშვი ხიდან ჩამოვარდებოდა, ეს ნერჩის რისხვას მიეწერებოდა, რომლისთვისაც სამსხვერპლო რიტუალის შესრულება დავიწყებოდათ. თუ ჩარგული კაკლები გაიხარებდნენ (ერთი მაინც), ეს კარგ ნიშნად ითვლებოდა. ხის გახმობა მისი პატრონის სიკვდილის მომასწავებელი იყო” (აბაკელია 2007: 25). ამგვარი მაგალითები დასტურდება როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოშიც.

ასევე დასავლეთ საქართველოში ბოლო დრომდე შემორჩენილი იყო სალოცავი, ე.წ. სახვამლობო კაკალი ეზოში, რომლის სალოცავი რიტუალი ქრისტიანულ კალენდართანაა მისადაგებული და სულთმოფენობის დღესასწაულს ემთხვევა. ამ რიტუალის აღსრულება ტრადიციულად გულისხმობდა ღოცვის აღვლენას ნიგვზის ხის ქვეშ. სახვამლობო კაკლები უმრავლეს შემთხვევაში შეწირული იყო ხველა-სახადისთვის. ამგვარი ხეები შესაძლოა სხვა ჯიშისაც ყოფილიყო, მაგალითად – თუთისა. „დასავლეთ საქართველოში დასტურდება საკრალური ხე, რომელიც სხვადასხვა სნეულების, განსაკუთრებით ხველის თავიდან ასაცილებლად არის განკუთვნილი” (აბაკელია 2007: 26).

ასევე ძალიან საინტერესოა საქორწინო რიტუალებში გავრცელებული „მაშხალა” ან „ჩირაღდანი”, რომელიც წარმოადგენდა ხისგან დამზადებულ მრავალტოტიან ხის ფორმის საგანს, რომელზედაც ჩამოკიდებული იყო ხილი, ჩურჩხელები, ყვავილები, პურის ცომისგან გამომცხვარი ცხოველთა და ადამიანთა ფიგურები. სარიტუალო „მაშხალები” ან „ჩირაღდნები” საქორწინო სუფრაზე მეფე-დედოფლის სადღეგრძელოს შემდეგ შემოჰქონდათ.

ჩირაღდანი, თავისი მორთულობით საახალწლო სუფრის აუცილებელი რიტუალური ობიექტის, ჩიჩილაკის ასოციაციას იწვევს. იგი ახალი წლის მუდმივი ბედნიერების სიმბოლოა. ჩიჩილაკი მზადდებოდა დღესასწაულის წინა დღეს ტყეში საგანგებოდ ამ შემთხვევისთვის მოძებნილი თხილის ტოტისაგან. სწორედ თხილს ეძლეოდა უპირატესობა, რადგან იგი ნაყოფიერების სიმბოლოდ იყო აღიარებული.

ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში საკრალური ხე სხვადასხვა ინფორმაციის მომცემია. „ახალი წლის ჩიჩილაკს რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს: რიგ შემთხვევაში, ის არის საკრალური ხე, რომელიც ნაყოფიერების და კეთილდღეობის მომტანია და ამიტომ მეკვლეს (რიტუალური „სტუმრის“) ხონჩის აუცილებელი ატრიბუტია” (აბაკელია 2007: 31). მნიშვნელოვანია, რომ ქართული ხალხური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, მეკვლე შეიძლება ყოფილიყო თვითონ ღმერთი, წმ. გიორგი ან წმ. ბასილი. ყველაზე ხშირად (ეს კართან გამართული დიალოგიდან ჩანს, მეკვლესა და დიასახლისს შორის) მეკვლე წმ. ბასილის განასახიერებდა (შესაძლოა ეს განპირობებული იყო იმითაც, რომ 1 იანვარი წმ. ბასილი დიდის ხსოვნის დღე არის ქრისტიანული კალენდრით). ჩიჩილაკს ხშირად ბასილას წვერსაც ეძახდნენ.

ნ. აბაკელია ჩიჩილაკს მზესაც ადარებს: „ჩიჩილაკი ასევე შეიძლება მზესაც შეედაროს, თუკი მას სხვა რაკურსით შევხედავთ. ბოკელი ამ შემთხვევაში განასახიერებს მნათობს, ხოლო ბურბუშელები – მისგან გამომავალ სხივებს” (აბაკელია 2007: 32). (აღსანიშნავია, რომ ვ. ბარდაველიძემ ნაშრომში „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან” (ღვთაება ბაბარ-ბაბარ, თბ. 1941) პირველად დააკავშირა ჩიჩილაკი მზესთან და მზის ქაღალთაებასთან). მრავალ ტრადიციაში მზის ხატება დაკავშირებულია ხესთან და როგორც რ. გენონი აღნიშნავს, „იგი გაიზრდება, როგორც სამყაროს ხის ნაყოფი” (გენონი 2002: 356-357) ეს ნაყოფი შორდება (გამოეყოფა) ხეს ციკლის დასაწყისში და კვლავ უბრუნდება მას საბოლოოდ. ამ შემთხვევაში ხე ნამდვილად „მზის სადგომს” წარმოადგენს (შესადარებლად გენონს მოჰყავს ჩინური იეროგლიფი, რომელიც გამოხატავდა მზის ჩასვლას. მზე ეშვება ხეზე). ქართველი მეკვლევარი ამხვილებს ყურადღებას ტერმინ „მზებუდობაზე” და აღნიშნავს, რომ იგი მაჩვენებელია მზის ასტრონომიული მდგომარეობისა. ეს ტერმინი არა მხოლოდ ასტრონომიული ცოდნის თვალსაზრისითაა საინტერესო, არამედ რწმენა-წარმოდგენებითაც, რომლის მიხედვით – მზის სახლს ბუდე წარმოადგენს. ბუდე, თავის მხრივ, ხის არსებობას ადასტურებს. აქ მზეს თავისი სადგომი აქვს, ბუდის სახით. „ეს წარმოდგენა ორი ურთიერთშემავსებელი ელემენტისაგან – ხისა და მასზე დაბრძანებული მზისგან შედგება, რაც ორი ურთიერთშემავსებელი მოდალობის გამომხატველია” (აბაკელია 2007: 32-33).

ჩიჩილაკის ბურბუშელებიც შეიძლება განხილვებოდეს, როგორც ტალღოვანი სხივები და როგორც ელვა (ცეცხლი) და წვიმა, რომელიც

ანაყოფიერებს მიწას. საინტერესოა, რომ მზის და წყლის ღმერთები ძველ სამყაროში ტალღოვანი ხაზებით გამოისახებოდნენ (ნილოსის ღმერთ ჰაპის სხეული ტალღოვანი ხაზებითაა დაფარული).

დასავლეთ საქართველოში გვხვდება ხის მონაწილეობა დაკრძალვისა და გლოვის რიტუალებში. მიცვალებულისთვის იცოდნენ ეზოში ხის მოთხრა, განსაკუთრებით, როდესაც ოჯახის უფროსი მამაკაცი გარდაიცვლებოდა, რომლისთვისაც ამოთხრიდნენ ვაზიან ხეს, უფროს ქალზე კი – თუთის ხეს. ამოთხრილ ხეს საფლაგზე დარგავდნენ.

„შეყრაზე“ სხვა სიმბოლო-ნიშანი ჩნდება – კელაპტარი, („კილანტარი“), რომელსაც მიცვალებულის გამზრდელები ამზადებდნენ. ეთნოგრაფიული აღწერის მიხედვით, კელაპტარს აკეთებდნენ გრძელი ალვის ხისგან, რომელსაც შემოახვევდნენ გასანთლულ შავი და თეთრი ფერის მიტკალს და წვერზე დააკრავდნენ იხვისმაგვარი ფრინველის ქანდაკებას.

როგორც ვნახეთ, ქართულ რელიგიურ აზროვნებასა და ყოფით ცხოვრებაში საკმაოდ არის შემორჩენილი ხის თაყვანისცემის ელემენტები. სწორედ ამიტომ არ შეიძლებოდა, რომ ხეს თავისებური ასახვა არ ეპოვა ქართულ მწერლობაში, სადაც ხის სიმბოლიკა, ძირითადად, ბიბლიურია, ბიბლიაში კი ხის რვაასამდე სახეობაა მოხსენიებული.

„ხე თავისი სიმბოლიზმით განუზომელია. იგი მოიცავს მთელ სამყაროს. სამყარო მთლიანი ხეა, რომლის ჩრდილშიაც დასახლდა ხალხი“ (დიუფური 1974: 278).

ამავე ხალხმა სიცოცხლის მარადიულობაც ხეს დაუკავშირა და შექმნა სიცოცხლის ხე თავისი უკვდავების ნაყოფით. „ამ ხესთან მისავალი გზა სამოთხეში ხსნილია ყველა მორწმუნისათვის“ (დიუფური 1974: 278).

ძველ ქართულ მწერლობაში ხე წარმოდგენილია მთელი თავისი მრავალფეროვნებით.

როგორც აღვნიშნეთ, ხის სიმბოლიკის ძირები შორეულ წარსულშია საძიებელი. ბიბლიის ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში ეს სახე მრავალჯერაა გამოყენებული. ხის სიმბოლო ასე განიმარტება: ადამიანის თვალში ხე არის შემოქმედის მიერ ბუნებაში განფენილი სიცოცხლის ძალის ცხადი გამოვლინება.

ხის სიმბოლიკა სამი მიმართულებით განვითარდა:

ხე ცხოვრებისა – ბიბლიური წარმოდგენით, ცხოვრების ხე უკვდავებას უკავშირდება. მისი საპირისპიროა ცრუ სიბრძნის სიმბოლო – ხე ცნობადისა, რომლის ნაყოფის მირთმევითაც ადამიანმა დაკარგა უკვდავებასთან წილნაყარობა. ქრისტეს მიერ ჯვარცმით ცოდვის გამოსყიდვის საბოლოო მიზანი ის არის, რომ ადამიანმა კვლავ იგემოს ცხოვრების ხის ნაყოფი.

ხე სამეფოსი – აღმოსავლეთის მითოსი იცნობდა კოსმიური ხის სიმბოლოს, რომელიც მთლიანად სამყაროს განასახიერებდა. ბიბლიამ უარყო ამგვარი მნიშვნელობა და ამ ხეში დაინახა ხელოვნური ადამიანური დიდება, რომელიც სიამაყეს ეფუძნებოდა. საღმრთო წერილის თანახმად, ღვთიურ სამსჯავროზე ეს ხე მოიჭრება, როგორც წარმართული სიცრუისა და უნაყოფობის სიმბოლო...

ჯვრის ხე – ხე წყევლის ნიშნად იქცევა, როდესაც მას ადამიანის დასასჯელად იყენებენ. საღვთო წერილის თანახმად, იესომ თავის თავზე აიღო ეს წყევლა, როცა ჯვარზე აიტანა ადამიანთა ცოდვები. იმავდროულად, წყევლის უძველესი ნიშანი (ადამიანის სატანჯველი ხის ჯვარი) ახალ აღთქმაში ცხოვრების ხედ იქცა – იესოს ჯვარცმაში დაიბადა ხსნა, კაცის უკვდავებასთან ზიარება.

„წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ დადასტურებულია ხის მოჭრის (ეცემა ძველი რწმენა) და მისგან ჯვრის გაკეთების (ძველის ახალში გარდასახვა) სიმბოლური მნიშვნელობის მქონე ფაქტები.

ხის სიმბოლიკას ძალიან ხშირად ვხვდებით ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. იოანე მინჩხი თავის ერთ-ერთ ჰიმნში წერს:

„კაცებაჲ პირველი
ხისაგან დაცემული,
აწ აღზდგა ძელსა მის აღმართებათა,
რომელსა ზედა

იენო მკსნელმან კორცითა “ (იოანე მინჩხი 1987: 297-298)

აქ გაცხადებულია, რომ „პირველი ხისგან“, ანუ ხე ცნობადისაგან, ცოდვას ნაზიარები ადამიანი („დაცემული“) აღსდგა „ძელსა“ ანუ ჯვრის აღმართვით, რომელზეც ხორციელად იენო მაცხოვარი. „საინტერესოა, რომ ამ შემთხვევაში „პირვანდელ“ ხეს უკავშირდება „შემდგომი“ ჯვარი, რომელიც ძველი ჭეშმარიტების გარდასახულ აღდგენას გულისხმობს“ (მურღულია... 1992: 288).

ჩვენი თემის მიზანია მხოლოდ ქრისტიანულ სიმბოლოთა პარადიგმები, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ მითოლოგიები და წარმართული კულტებიც, ხშირ შემთხვევაში, ახდენენ ზეგავლენას ქრისტიანული სიმბოლოს ჩამოყალიბებაზე.

ხე უმაღლესი, დინამიური, ბუნებრივი სიმბოლოა ზრდის, სეზონური მოკვდინებისა და რეგენერაციის. სხვადასხვა რელიგიასა თუ კულტურაში მრავალი ხე ითვლებოდა წმინდად ან მაგიურად. პრიმიტიულ რელიგიებში მოწიწებითი დამოკიდებულება ხის ძალაზე დაფუძნებულია ცრუ რწმენაზე, რომ მათში ცხოვრობენ ღმერთები და სულები. „სულიერი“ ხეების სიმბოლიზმი შემოინახა ევროპულ ფოლკლორსა და „ადამიან-ხეთა“ სახეში ან „მწვანე ადამიანში“. ჯადოსნურ ზღაპრებში ხეებს შეუძლიათ როგორც დახმარება, ასევე ხიფათის შექმნა ან შეშინება ადამიანისა. ისინი აგრეთვე გვევლინებიან ეშმაკულ ქმნილებებად.

„მითოლოგიის განვითარებისას ყოვლისშემძლე ხის იდეა, რომელიც წარმოადგენდა ღვთაებრივი ენერგიის ცენტრალურ ხაზს, დამაკავშირებელს „არახვეულებრივი“ და „ჩვეულებრივი“ სამყაროების, გარდაიქმნა ცხოვრების ხისა და კოსმიური ხის სიმბოლურ სახედ (ტრესიდერი 1992: 75). მისი ფესვები ჩაშვებულია მიწისქვეშა წყლებში, ხოლო კენწერო ზეცას წვდება. ეს სიმბოლო გვხვდება თითქმის ყველა ხალხის ფოლკლორსა თუ მითებში. ცხოვრების ხე ხშირად ხდებოდა მეტაფორა სამყაროს შექმნისა. მრავალი ტრადიციით, ის იზრდება წმინდა მთაზე ან სამოთხეში. სულიერი ენერგიის წყარო შეიძლება მისი ფესვებიდან გამოვიდეს.

გველი, სპირალურად დახვეული ხის მერქანზე, შეიძლება იყოს როგორც მიწიდან მომდინარე ენერგიის, ასევე დამანგრეველი ძალის სიმბოლო. ფრინველთა ბუდეები ემბლემაა სულებისა ან ღვთის მოციქულების.

ხის საშუალებით მაღლდება ადამიანი უმაღლესი განვითარებიდან ღვთაებრივ განმანათლებლობამდე, თავისუფლდება ყოფითი წრისგან. შუასაუკუნეობრივი გამოსახულება ქრისტესი, რომელიც გაკრულია ხეზე და არა ჯვარზე, სწორედ ამის სიმბოლოა.

თავისი ფორმით ხე განვითარების სიმბოლოა. მისი ტოტები გამოდიან ტანიდან, რაც სიმბოლოა მრავალსახეობისა და ერთიანობისა. ინდურ იკონოგრაფიაში ხე კოსმიური კვერცხიდან არის ამოზრდილი და განასახიერებს ბრაჰმას, რომელიც მატერიალურ სამყაროს ქმნის.

პირიქით, გადმოტრიალებული კოსმიური ხე, რომლის ფესვები იკვებებიან ღვთაებრივი ენერგიით და ვრცელდებიან გარემომცველ სამყაროში – კაბალისტურ და სხვა მისტიკურ თუ მაგიურ ფორმებში არსებული გამოსახულებაა. გადმოტრიალებული ხე, ასევე ხშირად, გამოიყენება გენეოლოგიურ სქემებში.

ბევრ ტრადიციაში ცხოვრების ხეზე გამოხატავენ ვარსკვლავებს, გლობუსებს ან ნაყოფებს, რომლებიც გახლავთ სიმბოლოები პლანეტებისა ან მზის და მთვარის ციკლებისა.

ხშირია ასევე ხის „მთვარეული“ სიმბოლიზმი. მთვარე იზიდავს წყალს მსგავსად იმისა, თუ როგორ ადის წყალი ხის „სხეულში“.

ცხოვრების ხეში ასევე შეიძლება იგულისხმებოდეს უკვდავება. (ჩინეთში ასეთია ატმის ხე). ეგვიპტეში მრავალი ხეხილია წარმოდგენილი ცხოვრების ხედ (ნუში – ირანში, ზეთისხილი, პალმა ან ბროწეული – შუა აზიასა და სხვა რეგიონებში, სემიტურ ტრადიციებში). ეს სიმბოლიზმი წარმოდგება პრიმიტიული კულტებიდან, სადაც ხე იყო ნაყოფიერების სიმბოლო (დედა-ბუნებისა). ამის გამო ხეები დედობრივ (ქალურ) სიმბოლიზმსაც ატარებენ. ასევე, მაგალითად, ეგვიპტურ იკონოგრაფიაში წმინდა ფიგუს აღიღებდნენ ქალღმერთ ხატორთან, რომელსაც გამოხატავდნენ ხის ფორმით. იგი იძლეოდა საკვებსა და წყალს.

დედა-ბუნების ნაყოფიერების სახე, ჩვეულებრივ, დაკავშირებული იყო ფოთლოვან ხეებთან. მათი შიშველი ტოტები ზამთარში და აყვავება გაზაფხულზე შესაფერისი სიმბოლო იყო სიკვდილისა და განახლებისა. გამონაკლისი გახლდათ ატისის თაყვანისცემა მცირე აზიასა და, მოგვიანებით, ბერძნულ-რომაულ სამყაროში. ხე-ემბლემა ატისისა გახლდათ ფიჭვი, ძირითადი სიმბოლო უკვდავებისა. ატისის სიკვდილსა და აღდგენის ზეიმობისას წიწვებს აცლიდნენ ფიჭვს და ახვევდნენ მასზე აბრეშუმს. ალბათ, აქედან მომდინარეობს მაისის ხის მორთვაც – სიმბოლო სიუხვისა.

დუალიზმი ხის სიმბოლიკაში გამოიხატებოდა გაყოფილტანიანი ხით.

ლეგენდის მიხედვით, ტრისტანისა და იზოლდას საფლავეებზე გაიზარდნენ გადაწნული ხეები. ახლო აღმოსავლეთში სიცოცხლის ხის გვერდით ხარობს სიკვდილის ხე. ეს ბიბლიური ცნებაა სიკეთისა და ბოროტების ხისა, რომლის ნაყოფის მირთმევითაც კაცობრიობას უკვდავება წაერთვა.

დაუბრუნდეთ ჩვენს განსახილველ ტექსტებს და ვნახოთ, როგორია მათში ხის სიმბოლური დატვირთვა. უშუალოდ ხე სამჯერ გვხვდება. პირველად „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“, სადაც საუბარია დაუძლეველ სურვილზე, კვლავ დაიბრუნოს ადამიანმა სამოთხის ნეტარება და მიეახლოს უფალს. „მიიხ[უნა] კორცნი, მის მიერ მივემთხვენით ჩუენ საწადელსა მას ჩვენსა პირველსა, სამოთხისა უხეშთაესსა, და მოვიდეთ ხისა მისგან ცხორებისა და გცხოვნდით უკუე. დაუტევეთ გზად იგი საცავი ქერობინისად მის, და ზეცად ავმადლდით უკუდავ, მახლობელ ღმრთისა ვიქმნენით ჩუენ“ (აბულაძე 1055: 31). როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში ხე წარმოდგენილია სიცოცხლის ხედ და მისი ნაყოფის მირთმევაც საუკუნო ცხოვრებას და ღმერთთან სიახლოვეს აღნიშნავს.

მეორედ ხე გვხვდება „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“. ამ ეპიზოდში საუბარია შიოს ღვთისმოსაობაზე: „ესევითარისა რად მწყემსისა თუალთადასა ქუეშ[ე] დაწესებულ იქმნა ღირსი შიო, განისწავლებოდა მის მიერ წურთითა, საღმრთოთა წერილთადათა განპოხებული, და კეთილად აღიზარდებოდა სიტყვათა მიერ და მოძღურებათა სულიერისათა მამისათა მორწყული, რამეთუ დანერგულ იყო კეთილი ესე ხე თანა-წარსადინელსა წყალთასა და გამოიღებდა ნაყოფსა სათნოებათასა, შემწყნარებელი თესლსა ღმრთის-მეცნიერებისასა, ვითარ კეთილი მიწად...“ (ძველი ქართული... III, 1971: 268) (თესლსა და ნაყოფს ჩვენ ოდნავ ქვემოთ შევეხებით). ნაყოფიერ ნიადაგზე გაზრდილი ხე თავადაც კეთილ ნაყოფს გამოიღებს, ისევე როგორც შიო, აღზრდილი ღვთისმოსავი აღმზრდელისაგან, კარგი ნიადაგია სხვათათვის.

თითქმის იმავე მნიშვნელობით გვხვდება ხე შემდეგ ეპიზოდში. აქ საუბარია დავით გარეჯელის ღვთისმოსავ მშობლებზე და იმ „კეთილ ნაყოფზე“, რომელიც მათ გამოიღეს წმინდა დავით გარეჯელის სახით: „გარნა ესრეთვე კეთილთა ძირთაგან საგონებელ არს კეთილისა ამის რტოისა აღმორჩებად და კეთილმან ხემან კეთილიცა გამოიღოს ნაყოფი, ვითარ და ესეცა სანატრელი ნაყოფათა თუსთაგან საცნაურ ჰყოფდა რომლობასა ძირთასა“ (აბულაძე 1955: 147).

„შიოს და ევაგრეს ცხოვრებაში“ შიოს სულიერ სრულყოფილებაზე საუბრის დროს ავტორი აღნიშნავს: „ხოლო ამიერითგან რადღა ვინ თქუას ღუაწლთა მისთათუს ძლიერთა, რომელ თავს-ისხმიდა, დღითი-დღე წარემატებოდა ძალითი-ძალად, ვითარცა ხე, თანა-წარსადინელსა წმინდათა

წყალთა ღმრთის მეცნიერებითა და დანერგული. და ნაყოფიერ იქნებოდა, ვითარცა ფინიკი მცხმოვ ტკბილთა და სულიერთა ნაყოფათგან...“ (აბულაძე 1955: 77). აქ იმავე სიმბოლურ სახეს ვხვდებით ნაყოფიერი ხისა, რომელიც „წმინდა წყალთაგან“ ღვთიური მადლით იკვებება; მხოლოდ უკვე ხედ დასახელებულია ფინიკი.

შემდეგ მაგალითში ფინიკთან ერთად ლიბანის ნაძვია მოხსენიებული, რაც იმავე ნაყოფიერების სიმბოლურ სახედ უნდა აღვიქვათ. „ვითარცა ფინიკი აღყუანეს და ვითარცა ნაძვი ლიბანისა განმრავლდეს, ჭეშმარიტად ამადლდეს წმინდანი უფროის სიმაღლეთა და განმრავლდეს ნაყოფნი მათნი უფროის ყოველთა ხეთა ნაყოფიერთა და ყუავიან სახლსა შინა ღმრთისასა ვითარცა ვარდნი შუენიერნი და ვითარცა შროშანნი სულნელნი...“ (აბულაძე 1955: 70). ვარდისა და შროშანის სიმბოლიკას ქვემოთ შევხებით. ამჯერად, ფინიკსა და ნაძვზე შევჩერდეთ.

ფინიკი და ფინიკის პალმა სიმბოლოა ნაყოფიერების, განსაკუთრებით მამრობითისა. ასევე ღვთაებრივი გულუხვობისა, ამიტომაც იგი გახდა ბიბლიური სიმბოლო მათი, ვინც მიიღებს კურთხევას ზეცაში. “ფინიკის პალმათა კოლონები, რომელიც დამახასიათებელია ძველევგვიპტური არქიტექტურისათვის, ცხოვრების ხის სიმბოლოა“ (ტრესიდერი 1992: 394).

რაც შეეხება **ნაძვს**, ის „მამაცობის, სიძლიერის, ზეაწეული სულიერი მდგომარეობის, ერთგულებისა და უკვდავების სიმბოლოა“ (ტოკარევი 1988: 369).

საქართველოში ნაძვი ოდითგანვე მუხასთან ერთად ყოფილა გაღმერთებული, განსაკუთრებით სვანეთში. ადგილობრივი რწმენით, წმინდა ნაძვნარიდან ნაფოტის გამოტანაც კი ღვთის რისხვის გამომწვევია და მოავლენს უჩვეულოდ მსხვილ სეტყვას.

წმინდა ნაძვნარის ღვთიურობის დარღვევისას ღვთის რისხვად სეტყვის მოვლინება მოგვაგონებს მუხის კულტს, რომელიც ზევსისა და იუპიტერის ხედ იყო მიჩნეული.

„რაც შეეხება მუხის ქრისტიანულ სიმბოლოს – ის სიძლიერისა და ხანგრძლივი სიცოცხლის მაჩვენებელია, რითაც მუხა უახლოვდება ნაძვის სიმბოლურ მნიშვნელობას“ (ელაშვილი 1997: 17).

ნაძვს მუხასთან აკავშირებს რევაზ სირაძე: „ნაძვი, ალბათ, ქრისტიანული სახე უნდა იყოს გაკულტებული მუხისა“ (სირაძე 1987: 110-111).

მიგვაჩნია, რომ ჩვენს მოტანილ მაგალითებში ფინიკიცა და ნაძვიც ნაყოფიერებას გამოხატავენ და აგიოგრაფ ავტორს მოყავს პირდაპირ ფსალმუნისეული ციტატა, რაც საკმაოდ ჩვეულებრივი მოვლენაა აგიოგრაფიისთვის: „მართალი, ვითარცა ფინიკი, აღყუავნეს და, ვითარცა ნაძუ ღიბანისა, განმრავლდეს“ (ფს. 91,13).

იმავე სიმბოლური დატვირთვით გვხვდება **ზეთისხილი** „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“: „ნაყოფიერ იქმნებოდა, ვითარცა ზეთის ხილი მსხმოი სახლსა ღმრთისასას“ (აბულაძე 1955: 72).

უნდა აღინიშნოს, რომ ამ მცენარეს სულ სხვა სიმბოლური დატვირთვა აქვს სხვადასხვა ხალხთა მითოლოგიებსა და კულტურებში. ის კურთხეული ხეა ანტიკურ, იუდეურ, ქრისტიანულ და ისლამურ ტრადიციებში. ზეთისხილი ოდითგანვე მიჩნეული იყო მშვიდობის, სიუხვის, უბიწოების, უკვდავების, სიხარულისა და გამარჯვების სიმბოლოდ. ეს იშვიათად უხვმოსავლიანი ხე, ერთ-ერთი ცნობით, კუნძულ კრეტაზე იყო კულტივირებული, ხოლო მეორე ვერსიით – ლიბიაში. ასეა თუ ისე, ფარაონებისდროინდელი ეგვიპტე უკვე ზეთისხილის ქვეყნადაა ცნობილი, ხოლო ძველი საბერძნეთის, რომის (ისევე, როგორც ხმელთაშუა ზღვის ქვეყნების უმეტესობის) მეურნეობის უმნიშვნელოვანეს ნაწილს შეადგენდა ზეთისხილის მოშენება, მოვლა და ზეთის გამოხდა. არ არის გასაკვირი, რომ ძველ საბერძნეთში ზეთისხილის მომჭრელი სიკვდილით ისჯებოდა. პატარძლები საქორწინო კაბებზე იმაგრებდნენ ზეთისხილის ტოტს ან ხელში ეჭირათ უბიწოების სიმბოლოდ; ზეთისხილის გვირგვინებით ამკობდნენ ოლიმპიურ თამაშებში გამარჯვებულებს.

მშვიდობის სიმბოლოდ ზეთისხილის რტო ძველ რომში დამკვიდრდა, როდესაც დაპყრობილ ხალხთა ელჩებს ზეთისხილის რტო მოჰქონდათ რომაელ მბრძანებლებთან მორჩილების ნიშნად. ამ ტრადიციამ თავისებური ინტერპრეტაცია პოვა ბიბლიურ სიმბოლიკაში, რომლის თანახმადაც, წარღვნის შემდეგ ნოეს კიდობანში მოფრენილ მტრედს ნისკარტით ზეთისხილის რტო ეჭირა. ამიტომაც იგი ითვლება არა მხოლოდ მოახლოებული ხსნის მაცნედ, არამედ ღმერთსა და ადამიანს შორის კავშირის სიმბოლოდაც.

როგორც ცნობილია, ხე ნაყოფის მიხედვით ფასდება. უშუალოდ **ნაყოფი** ჩვენ მიერ გაანალიზებულ ტექსტებში მრავლადაა მოხსენიებული.

„კეთილმან ხემან კეთილიცა გამოიღოს ნაყოფი, ვითარცა და ესეცა სანატრელი ნაყოფთა თვისთაგან საცნაურ ჰყოფდა რომლობასა ძირთასა“

(აბულაძე 1955: 147). ეს ციტატა ზემოთაც მოვიხმეთ და აღვნიშნეთ, რომ აქ საუბარია დავით გარეჯელის მშობლებზე და ამ შემთხვევაში „ნაყოფი კეთილი“ დავით გარეჯელია.

„ნაყოფი ქრისტიანულ სარწმუნოებაში სიმბოლოა ღვთიურობის, სიკეთის და, ამავე დროს, ატრიბუტია ღვთისმშობლისა“ (ტოკარევი 1988: 370), რადგანაც სწორედ ღვთისმშობელმა მოგვცა ღვთიური ნაყოფი – ქრისტე.

„ღვთისმშობელო ქალწულო, გიხაროდენ! მიმადლებულო მარიამ, უფალი შენთანა! კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის და კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისა, რამეთუ მაცხოვარი გვიშევ სულთა ჩუენთა.“

სწორედ ღვთისმშობლის მიმართ ამ ლოცვის პერიფრაზია მოცემული შემდეგ მონაკვეთში:

„ყოვლად წმინდაო ღმრთის მშობელო მარიამ, კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისაი და კურთხეულ არს სახელი წმიდაო დიდებისა მისისაო“ (აბულაძე 1955: 89).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი იხსენებს სამოელ წინასწარმეტყველს, რომელიც დედის მხურვალე ლოცვის შესმენით მოავლინა უფალმა ამქვეყნად: „რამეთუ ყოველთა კეთილთა განმასურნელებელ ლოცვაი არს. მან მუცელსა შინა დედისასა განაპოხა სამოელ და წინასწარმეტყუელ გამოაჩინა. იხილეთ-ღა ნაყოფი იგი ლოცვისაი წინასწარმეტყუელ იქმნა ჭეშმარიტებისა სიყრმითგან, რამეთუ ითხოვა იგი ანა ცრემლითა და ლოცვითა“ (აბულაძე 1955: 6). ეს ეპიზოდი გახსენებაა 1 მეფეთასი (1 მეფ. 1-20).

მოყვანილ მაგალითში „ნაყოფი“ „შედგის“ იდენტური მნიშვნელობისაა; ანუ – იხილეთ შედეგი მხურვალე ლოცვისა, გვეუბნება ავტორი.

არც თუ ისე იშვიათად გვხვდება „ნერგი“ სიმბოლური მნიშვნელობით.

ნერგი – დასარგავად განკუთვნილი ნორჩი მცენარე ან მისი ნაწილია.

ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლებში ნერგი სცილდება თავისი ბიოლოგიური არსებობის ფარგლებს და ქრისტიანული გააზრებით ის იქცევა ჭეშმარიტების საფუძვლად. „ყოველი ნერგი, რომელი არა დაჰნერგა მამამან ჩემმან ზეცათამან, ძირითურთ აღიფხურას“ (მათ. 15,13).

ქრისტიანობას ახლად ნაზიარები ხალხი – ნერგებია, მხოლოდ ახალ ნერგებად იწოდებიან ისინი. „ხოლო მას ჟამსა ინება წმინდამან მამამან იოვანე. რადთა მოიხილნეს მოწაფენი თვისნი და ცნას, თუ რომელსა საზომსა მიწვენულ არიან, და რადთა გამოაცხადნეს საქმენი მათნი კეთილნი კაცთა შორის, რამეთუ

ახალ ნერგ იყუნეს კაცნი და უხმდა განმტკიცებად“ (აბულაძე 1955: 89). „რათა ათორმეტნი გამორჩიოს მოწაფეთაგან თუსთა და მივიდეს ქართლად, რამეთუ ახალნერგ იყვნეს“ (ძველი ქართული... IV 1968: 370).

ახალი ნერგი შეიძლება ქვეყანაც იყოს, როცა ის ახალი ნაზიარებია ქრისტიანობას. წმინდა შიო და მისი მოწაფეები „წარვიდეს ქუეყნად ქართველთა და განამტკიცნეს ერნი სარწმუნოებასა ზედა, რამეთუ ახალნერგ იყვნეს მაშინ ქართველნი და ორასნი ოდენ წელიწადნი წარსრულ იყვნეს მოქცევით მათითგან...“ (აბულაძე 1955: 78).

იგივეა ნათქვამი „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“: „ახალ ნერგ არს ქუეყნაი ესე“ (აბულაძე 1955: 28).

ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლებში წმინდანი „ვითარცა ნერგი“ აღმოცენდება და იხარებს. იგი თავისი მოწამეობრივი ცხოვრების მიწურულს იქცევა ფესვმაგარ ხედ, რომელზედაც დამწიფდება ნაყოფი მისი სულის, მისი მოღვაწეობისა. იგი ნერგია და თავადაა კეთილი ნაყოფის გამომღებელი, თავადაა სათავე სიკეთისა: „ხოლო წმინდაი შიო, მკვიდრი უდაბნოისაჲ და ყუავილი შუენიერი, ნერგი უკვდავებისაჲ, გამომღებელი ნაყოფსა კეთილსა...“ (აბულაძე 1955: 138).

„დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ გვხვდება „თესლი“ (მცენარის ჩანასახოვანი საფესური). თესლი ყველაზე უფრო ღრმა ფილოსოფიური სიმბოლოა მცენარეულ სიმბოლოთა შორის, „რადგან ის სათავეა ახალი სიცოცხლის“ (ტოკარევი 1988: 370გვ). აგრეთვე ის უყრის საფუძველს რაიმეს განვითარებას.

აგიოგრაფი ავტორი განმარტავს, თუ რატომ და ვისთვის აღიწერება წმინდანის „ცხოვრება“. სწორედ ამ განმარტების მიხედვით, ასეთი ნაწარმოები გახლავთ ის თესლი, რომელიც ნაყოფს გამოიღებს. ნაყოფის გამოღებაში კი, ამ შემთხვევაში, იგულისხმება მკითხველის რწმენის გაღვივება და განმტკიცება: „ეგრეთვე ესე გონიერად დაათრობს კეთილთა თხრობათა მიერ სულსა მსმენელთასა და, თესლ სადმართოსა სწავლისა ქმნილნი გამოიღებენ ნაყოფსა სამოციუელსა და ასეულსა“ (აბულაძე 1955: 145).

შეშა: დაცვის სიმბოლო, რომელიც დამყარებულია კეთილსულიანი ხეების წარმოდგენებზე და უნივერსალურ ტრადიციაზე, რომლის მიმართებით ხე არის მატერიალური ზრუნვისა და სიცოცხლის ძალის სიმბოლო.

ინდური ტრადიციით, შეშისგან შეიქმნა ყოველი ნივთი, – ბრაჰმა. ჩინეთში ის არის ემბლემა გაზაფხულისა და აღმოსავლეთის.

ხის კულტის მიუხედავად, ადამიანს არსებობისათვის ესაჭიროება ხის პრაქტიკული გამოყენება; მითი იმის შესახებ, რომ ხე ცოცხალი არსებაა და ამიტომ, ხელშეუხებელიაო, დროთა განმავლობაში უნდა შეცვლილიყო მითით, რომ ხე არის სასუფეველი სულისა ან უზენაესი ღვთაებისა.

სწორედ ამიტომ, „როცა აუცილებლობა მოითხოვდა ხის მოკვეთას, სრულდებოდა გარკვეული რიტუალი, პატიებას სთხოვდნენ წმინდა სულს სიმყუდროვის დარღვევისათვის და სთხოვდნენ მას, რომ შეეცვალა სამყოფელი“ (დოუფური 1974: 278). ყოველივე ამის შემდეგ ხე აღარ იყო ხელშეუხებელი და შეიძლებოდა მისი მოჭრა და თუნდაც შეშად გამოყენება.

„დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ შეშა გვხვდება შემდეგი სიმბოლური დატვირთვით. ბარბაროსმა წმინდა მამის მოკვლა განიზრახა, მაგრამ, როგორც კი ხელი შემართა, „მეყსეულად შეჰკვამა იგი და იქმნა ვითარცა შეშად“ (აბულაძე 1955: 170).

როგორც ვხედავთ, აქ შეშას თავისებური ემოციური დატვირთვა აქვს. ის არა ცოცხალი, სტატიკური საწყისის მახვენებელია.

მაყვალის, მაყვლოვანის: მაყვლოვანი მნიშვნელოვანი ბიბლიური სახეა: „უჩვენა მას (მოსეს) ანგელოზი უფლისა ცეცხლითა აღისათა მაყვლოვანით გამო, და იხილა. ვითარმედ მაყვლოვანსა მას აღტყდების ცეცხლი და მაყუალი იგი არა შეიწვების“ (გამ. 3,2).

აქედან მოდის შეუწველი ბუჩქი, ანუ მაყვლოვანის სიმბოლიკა, რომელიც ასე საინტერესოდ არის გაშლილი „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“. იქ „ანგელოზი მაყვლოვანში და წმინდა ნინო მაყვლოვანში მიგვანიშნებს, რომ ღვთისმშობელია მისი შემფარველი, მისი სულიერი სადგური“ (სირაძე 1987: 103).

რაც შეეხება „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ნახსენებ მაყვლოვანს, აქ იგი ბიბლიური ანალოგიით გვხვდება: „გამოეცხადა ანგელოზი ღმრთისად ცეცხლითა მაყულოვანსა მას შინა, საიდუმლოდ ქალწულისად, და ზარგანხდილი მოვიდა ხილვად“ (აბულაძე 1955. 6).

მაყვლოვანის სახისმეტყველებითი მნიშვნელობა, თითქოსდა, აღემატება სასულიერო მწერლობაში წარმოჩენილ სხვა ხე-მცენარეთა ბიბლიურ სიმბოლიკას, რადგანაც მაყვლოვანი მარტოოდენ ანგელოზთა ხილვისა და გამოცხადების ნიშანდობლივ ადგილად არ უნდა მივიჩნიოთ, არამედ „ეს

„შეუწველი ბუნჯი“ მოიაზრება, როგორც ღმერთის დროებითი სასუფეველი...“ (ელაშვილი 1997: 42). სწორედ ამიტომ, სახარებისეული სიმბოლიკით, ქართულ აგიოგრაფიაში მაყვლოვანში იგულისხმება ღვთისმშობელი ან ღვთისმშობლის „ხელდასხმული“, როგორც ეს არის მინიშნებული „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“.

ყვავილი: ყვავილის სიმბოლიკა ფართოა: სილამაზე (განსაკუთრებით ქალური), სულიერი სრულყოფილება, ბუნებრივი უცოდველობა, ღვთაებრივი კურთხევა, გაზაფხული, ახალგაზრდობა, სიკეთე, მაგრამ, ამავე დროს, სიცოცხლის ხანმოკლეობა, სამოთხის სიკეთე; ყვავილია ლაკონიური სიმბოლო ბუნებისა, ემბლემა წრიული მოძრაობისა – დაბადება, ცხოვრება, სიკვდილი და განახლება. იკებანა თაიგულების შექმნის იაპონური ხელოვნებაა, რომელიც დაფუძნებულია ამ სიმბოლოურ თემაზე.

აღმოსავლურ რელიგიებში ყვავილი ასევე სიმბოლოა სულიერი ცხოვრებისა (განსაკუთრებით მნიშვნელობს ამ მხრივ ლოტოსი). ბრაჰმასა და ბუდას ყვავილებს შორის გამოხატავდნენ. წყლის ყვავილები არიან ნიშანნი სული წმიდისა.

ღვთისმშობელი გამოიხატება შროშანით ან ზამბახით ხელში.

ასევე ხელოვნებაში, ყვავილები იმედის (რწმენისა) და განთიადის ალეგორიულ ატრიბუტებად გვხვდებიან და ამქვეყნიური ცხოვრების წარმავალობის სიმბოლოებად გვევლინებიან.

როგორც აღვნიშნეთ, ყვავილთა სიმბოლიკა საკმაოდ ფართოა: დაწყებული გულმოწყალების ალეგორიიდან (შროშანის სიწმინდე) და სიბრძნიდან (დაოსის „ოქროს ყვავილი“; იგი გვირგვინით იშლება თავზე), დამთავრებული სისხლიანი მსხვერპლშეწირვით და ღმერთების სიკვდილით (წითელი ყვავილები, ანემიები, ყაყაჩოები).

ყვავილების შეფერილობა, სურნელი და „ფაქტურა“ ხშირად განსაზღვრავს მათ სიმბოლიკას: თეთრი შროშანი, მაგალითად, ნიშანია სიწმინდისა, მძაფრი ჟასმინი – სექსუალობის, მაგნოლიები – თავმოყვარეობის ან სიამაყის.

დაკრძალვის ცერემონიალში გამოყენებული მსუბუქი სურნელის ყვავილები სიმბოლოა სიცოცხლის გაგრძელების ან აღდგომისა. ამავე მიზნით მიმოფანტავდნენ ხოლმე საფლავზე ვარდებს რომში.

„მოღუნული ფორმა ყვავილისა, რომელიც ფართოდ არის გავრცელებული, სიმბოლოა პასიურობისა და ქალურობის; მისი სამნაწილიანი აგებულება გამოხატავს კოსმიურ ჰარმონიას“ (ტრესიდერი 1992: 403).

მშვენიერი ყვავილები ოდითგანვე პოეტების აღმაფრენის საგანს წარმოადგენდნენ, მაგრამ სასულიერო მწერლობაში ეს მშვენიერება განზოგადდება და ადამიანის სულიერებას განსაზღვრავს.

ყველაზე დიდი მშვენიერება ამქვეყნად სიცოცხლის დაბადებაა, ამიტომაც ქართულ აგიოგრაფიაში ყვავილი ხშირად ახალი სიცოცხლის (შვილის) სახე-სიმბოლოა.

„ყვავილად მხოლოდ ის შვილია სახელდებული, რომელიც მომავალში შეიძლება იქცეს ჭეშმარიტ მორწმუნედ“ (ელაშვილი 1997: 43). ამიტომაც არის წმინდა იოანეს ერთი მოწაფეთაგანი, ისე, მშვენიერ ყვავილად წოდებული: „სახელით ისე, განთქმული ყოვლითავე სათნოებითა, ნერგი იგი სამოთხისად, ყუავილი შუენიერი და ყოვლისა კეთილისა ძირი“ (აბულაძე 1955: 87).

მეორე შემთხვევაშიც ყვავილი გამოყენებულია წმინდა მამის დასახასიათებლად: „რომელ-იგი იყო ერთი ათორმეტთაგანი ნეტართა მათ მამათა, რომლისა სახელი ფრიად განთქმულ იყო უბიწოებითა და სათნოებასა სროლებისასა მიწვენილი, ნერგი სამოთხისა, ყუავილი ფერშუენიერი, სურნელი“ (ძველი ქართული... IV, 1968: 400). ამ სიმბოლური სახის მოხმობით ავტორს სურდა, რომ ხაზი გაესვა წმინდა მამის სათნოების, სიკეთისა და ღვთისმოსაობისთვის.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალ ნაწილში აგიოგრაფი ავტორი თავმდაბლად აცხადებს, რომ ვერ შეძლებს ამ დიდი შრომის შესრულებას და სათანადოდ აღწერას წმინდა მამის ცხოვრებისა, მაგრამ განაგრძობს: „არამედ განვიძრახე, რაფთა ვემსგავსო ფუტკარსა შრომის მოყუარესა და სამოთხეთა შუენიერთა წიგნთა მიერ მოვიწილნე ყუავილნი, რაფთა განუმზადო ჭამადი ტკბილი წადიერთა სადიდებლად ჩუენდა“ (აბულაძე 1955: 6). აქ შესანიშნავ სახეებს ვხვდებით – ავტორი ფუტკარის შრომისმოყვარეობით მოეკიდება საქმეს და სამოთხის წიგნებიდან მოპოვებული ყვავილების სიტკბოებით (ჩვენი აზრით, აქ საღმრთო წერილი იგულისხმება) ტკბილ ნექტარს დაამზადებს მორწმუნე მკითხველისათვის.

აგიოგრაფიის სხვა ძეგლებში ყვავილის სიმბოლიკა უფრო ფართოა: „წმინდა შუშანიკის წამება“ – სიცოცხლის ხიბლი, „წმინდა აბოს წამება“ –

იესო ქრისტეს სიმბოლო, „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ – ხალხი, მაგრამ ჩვენ ამ შემთხვევაში არ შევჩერდებით მათზე.

ყვაგილთა სახეობებიდან ასურელი მამების ცხოვრება-წამებათა წიგნებში უშუალოდ გვხვდება ვარდი და შროშანი. აღსანიშნავია, რომ ამ ყვაგილთა სიმბოლიკა საკმაოდ ფართოა, როგორც ქრისტიანულ სამყაროში, ასევე სხვა რელიგიებსა თუ კულტურებში.

ვარდი: ვარდის ბიბლიური სიმბოლიკა ჭარბად არის ჩაქსოვილი ქართულ სასულიერო მწერლობაში. იგი ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მითოსურ-პოეტური სახეა. დასავლეთის ტრადიციაში სანიმუშო ყვაგილია, გულის სიმბოლო, მსოფლხედვის ცენტრი, კოსმიური ბორბალი, ასევე ღვთაებრივი, რომანტიკული და ემოციური სიყვარულის ემბლემა. თეთრი ვარდი სიმბოლოა უმანკოების, სიწმინდისა და ქალწულობის, წითელი – ვნებისა და სურვილის, გრძნობიერი სილამაზის.

ვარდი არის ასევე სრულყოფილების სიმბოლო, ხოლო მისი ნახევრად გაშლილი კოკორი კი – საუკუნო ცხოვრებისა, სწორედ ამიტომ მის ფურცლებს ფანტავდნენ რომში როზარიის დღესასწაულზე, ხოლო რომის იმპერატორები ატარებდნენ ვარდის გვირგვინს.

გაშლილი ვარდი სიკვდილის ნიშანია, წითელი ვარდი შეიძლება აღნიშნავდეს დაღვრილ სისხლს, ტანჯვას, სიკვდილსა და განახლებას (აღდგომას).

ძველრომაული მითები აკავშირებენ წითელ ვარდს ომის ღმერთ მარსთან, აგრეთვე მის მეუღლე ვენერასა (ბერძნულ მითოლოგიაში აფროდიტე) და მოკლულ საყვარელ ადონისთან (მითის ბერძნული ვერსიით, ადონისი იყო სასიკვდილოდ დაჭრილი ტახისგან. როცა აფროდიტე მირბოდა მასთან, მას ფეხში შეერჭო თეთრი ვარდის ეკალი და მისმა სისხლის წვეთებმა შეღებეს ყვაგილი წითლად).

ვარდი ასევე იყო სიმბოლო მზისა და განთიადის.

ქრისტიანებისათვის სისხლისფერი ვარდი და მისი ეკლები არის სიმბოლო ქრისტეს ვნებებისა.

ვარდი გახდა მთავარი ემბლემა და სიმბოლო ოკულტური და კაბალისტური ორდენისა, რომელიც დაარსდა მე-17 საუკუნეში. მისი ემბლემა გახდა ვარდების ჯვარი ან ხის ჯვარი ვარდით ცენტრში. ფურცელთა სიმრავლე

ნიშნავდა საფეხურებს უფალთან მიახლებისა, ხოლო ვარდისცენტრი, ამ ორდენის წარმომადგენელთათვის, იყო გული იესოსი, ღვთიური ნათელი;

ღვთისმშობელს ზოგჯერ უწოდებენ ზეცის ვარდს ეკლების გარეშე, რაც მიანიშნებს მის უმანკობაზე.

ასურველ მამათა ცხოვრება-წამებათა წიგნებში ვარდი რამდენიმეჯერ გვხვდება. წმინდა აბიბოს ნეკრესელის დახასიათებისას ავტორი აცხადებს: „ჩემი არს მოწამე ესე და არა სხვისა, ჩემისა ამისგან საყდრისა, ნაყოფი შუენიერი, მხიარულებისა ჩემდა მომღებელი, სპეტაკი ვარდი, ჰაერისა სულნელ-მყოფელი, ჩემდა მომფენელი...“ (აბულაძე 1955: 189).

როგორც ვხედავთ, აქ ვარდის მოხმობით ავტორს სურდა, მოწამის სისპეტაკისა და სიწმინდისათვის გაესვა ხაზი. აქ „ვარდი“, ისევე, როგორც „ნაყოფი“, მოწამის გამორჩეულობაზე მიანიშნებს. ხოლო იმის აღნიშვნით, რომ ეს ვარდი „სულნელ-მყოფელია“, ანუ მოაფენს თავის სურნელს გარშემომყოფთ, სიმბოლურად აღიქმება – მოწამეობრივი სიკვდილი, ყოველთვის დიდი მაგალითია მორწმუნეთათვის; იგი სურნელის მსგავსად მოეფინება გარშემომყოფთ, „განამხიარულებს“ და რწმენით აღავსებს მათ.

ვარდი აგიოგრაფიულ ძეგლებში ხშირად წმინდანთა „ღვთიური მადლის“ მისანიშნებლად გამოიყენება. იგი თავისი მეტაფორული სახეცვლილებებითაც გვევლინება. თუ „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის წამებაში“ ის „ვარდი სპეტაკია“, „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ – „ვარდნი შუენიერნი...“ სწორედ ასეა მოხსენიებული წმინდა მამები ამ ძეგლში. „ყუავიან სახლსა შინა ღმრთისასა, ვითარცა ვარდნი შუენიერნი, და ვითარცა შროშანნი სულნელნი...“ (აბულაძე 1955: 70).

აქ კიდევ ერთი სახე შეგვხვდა ყვავილისა, რომელიც სიმბოლურად მნიშვნელობს.

შროშანი: ერთ-ერთი არაერთგვაროვანი სიმბოლოა ყვავილთა შორის. ქრისტიანულ რელიგიაში სიმბოლოა სისუფთავის, სიწმინდის, მაგრამ, ამავე დროს, ძველ ტრადიციებში ასოცირდება ნაყოფიერებასთან და სიყვარულთან. ქრისტიანულ ხელოვნებაში გვხვდება თეთრი შროშანი, რომელსაც IX საუკუნეში უწოდებდნენ „მადონას“ (ღვთისმშობლის ასოციაციით). ის ასევე იყო ატრიბუტი მრავალი წმინდანისა. მას ხშირად გამოხატავდნენ ლარნაკში ან წმინდანის ხელში.

შრომანი ანტიკურ სამყაროში ითვლებოდა მიწის ქაღალმურთის – გეას – რძისაგან გაზრდილ ყვავილად.

ბიზანტიაში შრომანი სიმბოლო იყო აღზევებისა და სამეფო დიდების და, ალბათ, სწორედ ეს და არა მისი კავშირი სიწმინდესთან, გახდა მიზეზი იმისა, რომ შრომანი საფრანგეთის სიმბოლო გამხდარიყო.

შრომანის ემბლემური მნიშვნელობა ქრისტიანი წმინდანების გამოსახულებაში მომდინარეობს, უპირველესად, ქრისტეს მთაზე ქადაგებიდან. „და სამოსელისათვის რასა ჰზრუნავთ? განიცადენით შრომანი ველისანი, ვითარ იგი აღორძინდის! არა შურებინ, არცა სთავნ. ხოლო გეტყვ თქუნენ: რამეთუ არცადა სოლომონ შეიმოსა, ვითარცა ერთი ამათგანი“ (მათ. 6. 28-29)

შრომანი გვხვდება „ქებათა-ქება სოლომონისაშიც“, სადაც საუბარია სატრფოს სიწმინდეზე: „მე ყუავილი ველისად და შრომანი დელეთად. და ვითარცა შრომანი შორის ეკალთა, ესრეთ არს მახლობელი ჩემი შორის ასულთა“ (ქებ. 2. 1-2).

თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ შრომანს, ძირითადად, სისპეტაკისა და სისუფთავის, სილამაზის აღსანიშნავად მოიხმობენ ხოლმე, ისე, როგორც ეს ნიკოლოზ ბარათაშვილს აქვს:

„ვითა პეპელა
არხევს ნელ-ნელა
სპეტაკ შრომანას, ღამაზად ახრილს,
ასე საყურე,
უცხო საყურე,
ეთამაშება თავისსა აჩრდილს“ (ბარათაშვილი 1968: 102).

ასევე საყურადღებოა წმ. შუშანიკის სახელიც. ის „შრომანიდან“ მომდინარეობს: „მამისაგან სახელით ვარდან, და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ“ (ძველი ქართული...I, 1963: 11).

რაც შეეხება „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ მოხსენიებულ „შრომანნი სულნელნის“, ის, ისევე როგორც ვარდი, დვითური მადლით დაჯილდოებული ადამიანების სიმბოლოდ უნდა აღვიქვათ.

იფქლი და ღუარძლი: იფქლისა და ღუარძლის სიმბოლური გააზრება სახარებისეულია. კერძოდ, იგი მომდინარეობს ხორბლისა და ღუარძლის იგავიდან (მათ. 13. 25), რომლის მიხედვითაც პური სიწმინდეა, ღუარძლში შერეული ხორბალი – შებილწული სიკეთე; ეს სიმბოლური სახე არაერთგზის

გვხვდება როგორც ასურელი მამების ცხოვრება-წამებებში, ისე, ზოგადად, მთელ მხატვრულ ლიტერატურაში – „იფქლი ღვარძლად გადაიქცა, ზედ მობრუნდა ცეცხლის კვერი“ (გურამიშვილი 1955: 42).

ავტორი ასურელი მამების ცხოვრებისა ახასიათებს წმინდა იოანეს მოწაფეებს, რომლებიც მოძღვრის დავალებით გაეშურნენ ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში; ისინი განსწავლულები იყვნენ ყოველგვარ სიკეთეში. მათ მუშაკებს უწოდებს, რომელნიც არა სასყიდლისთვის იყვნენ მომუშავენი; აქვე აღნიშნავს მათ უნარს სიკეთისა და ბოროტების გარჩევისა: „ესვეითარნი კეთილნი მუშაკნი და არა სასყიდლით დადგინებულნი წარივლინნეს სანატრელისა მამისა იოანეს მიერ კეთილსა მას სამუშაოსა, რომელთა კეთილად ესწავა მოძღვრისა თვისისაგან ანეულ ქმნად ერქუნითა სწავლათადათა სულებსა მორწმუნეთასა და განრჩევაჲ იფქლისა ღვარძლისაგან, რომელსა მოშურნე იგი და მტერი კაცთაჲ დასთესავს მარადის გონებასა შინა მათსა გულის-სიტყუათა ბოროტთა შთათესვითა სულთა შორის კაცთასა“ (აბულაძე 1955: 39).

იმავე სიმბოლური შინაარსით არის ნახსენები იფქლი და ღვარძლი „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“. შიო ლოცავს ევაგრეს: „უფლმან ღმერთმან განგაძლიერენ და მოგეცინ შენ ძალი მოთმენად ყოველთავე შემთხვეულთა შენდა ძურის ხილვითა და ჭირთა მტერისა მიერ მოწვეწულთა... ბოროტმან ეშმაკმან... ნუ სადა შენცა დაგიწყას საბრხე და შთასთესნეს კეთილსა იფქლსა შინა გონებისა შენისასა ბოროტნი ღვარძლნი კუალად სოფლად უკუნქცევისანი“ (აბულაძე 1955: 104).

ყოველივე ზემოაღნიშნული მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრება-წამებათა წიგნებში მცენარეთა და მის შემადგენელ ნაწილთა სიმბოლიკა საკმაოდ ვრცელადაა მოცემული. ამ ტექსტებში მცენარეთაგან სიმბოლურად მნიშვნელოვანია ხე და მისი სახეობები – ფინიკი, ნაძვი, ზეთისხილი, მცენარის შემადგენელი ნაწილები: ნაყოფი, თესლი; აგრეთვე გვხვდება: შეშა, ნერგი, მაყვალი, ყვავილი, ვარდი და შროშანი. ჩვენ შევეცადეთ, მათი სიმბოლიკა სხვა რელიგიებსა და კულტურებშიც მოგვეძიო, თუმცა, დაკვირვებამ ცხადყო, რომ მათი სიმბოლური მნიშვნელობები ასურელ მამათა ცხოვრება-წამებათა წიგნებში, ძირითადად, ბიბლიურ საფუძვლებს ემყარება.

თავი III

ზოომორფული სახეები

ზოომორფულ სახეთა შესახებ მსჯელობისას გამოვეყოფთ ორ ქვეთავს: ცხოველთა და ფრინველთა სიმბოლურ სახეებს. მათი ქრისტიანული სიმბოლიკის კვლევისას, ძირითადად, ვითვალისწინებთ ბასილი დიდის თხზულებას „მკვეცთათვის სახისა სიტყუად“. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ზოომორფული სიმბოლიკა დაედო საფუძვლად უძველეს რელიგიურ წარმოდგენებს: ტოტემიზმს, ანიმიზმსა და მაგიის სხვადასხვა რწმენას. ეს წარმოდგენები დღესაც ცოცხლობენ სხვადასხვა ხალხთა მითებსა და რელიგიაში და ქმნიან „სამყაროს სურათს“.

ა) ცხოველთა სიმბოლიკა

აგიოგრაფიულ თხზულებებში ასურელ მამათა ურთიერთობა მათ გარემომცველ ბუნებასთან, ჩვეულებრივ, მეორეხარისხოვან ადგილს იმსახურებს. ავტორთათვის უფრო მნიშვნელოვანია იმის წარმოჩენა, რამდენად ზრუნავს უფალი თავის მოსაგებზე, როცა ირმებისა თუ ფრინველის საშუალებით უგზავნის ხორციელ საზრდოს; ანდა რამდენად ძლიერია დაყუდებულ მამათა სიწმინდე, რომ მათ წინაშე მორჩილ იქმნებიან ველური მხეცნიც კი. ტექსტებში აქა-იქ გაბნეულია ამ ურთიერთობის ამსახველი ეპიზოდები. მთლიანობაში ეს სცენები ძალაუნებურად გადმოგვცემს ასურელ მამათა პიროვნულ-ფსიქოლოგიურ ნიუანსებსაც – წმინდანთა განსაკუთრებით ფაქიზ და მზრუნველ დამოკიდებულებას ბუნების მიმართ, რაც მეტად ნიშანდობლივ შტრიხს მატებს მათ პიროვნებას და ნათლად წარმოაჩენს მამების ამაღლებულ, სპეტაკ სულს.

განსახილველ ძეგლებში ცხოველთა სიმბოლიკა საკმაოდ მრავალფეროვანია. აქ გვხვდება ირმის, მგლის, დათვის, სახედრის, გველის (ამ უკანასკნელს განვიხილავთ ცხოველთა რიგში), ვეშაპის სიმბოლოები. მათი უმეტესობის სიმბოლური გააზრება ბიბლიიდან მომდინარეობს, თუმცა, თითოეული მათგანი მითოლოგიებშიც მნიშვნელოვანია. ჩვენ შევეცდებით, ისინი განვიხილოთ, უპირველესად, ქრისტიანული სიმბოლიკის ნიადაგზე, წარმოვაჩინოთ მათი პარადიგმულობა და ასევე მოკლედ მიმოვიხილოთ, თუ

როგორ გაიაზრებს ამ სიმბოლოებს ამა თუ იმ ხალხის რელიგიური და მითოლოგიური სისტემა.

ცხოველთა სამყარო წარმოადგენს ბუნების ნაწილს; იმ ნაწილს, რომელიც ახლოსაა ადამიანთან. ეს ნათესაობა და სიახლოვე საკმაოდ დიდი ძალით შეიგრძნობოდა ძვ. ებრაელებთან. ამის გამოა, სწორედ, რომ ბიბლიაში ხშირად გამოიყენება ცხოველები ადამიანთა ბუნებისა და თვისებების აღმნიშვნელად. ადამიანსა და ცხოველს შორის მსგავსება, დაწყებული მათი წარმოშობიდან და დამთავრებული საერთო ხვედრით – სიკვდილით, ხანდახან დაუნდობელი გულახდილობითაა გამოთქმული. ხშირად ორივე მათგანი გაერთიანებულია საერთო სახელდებით – „სულიერნი“. ცხოველები იმდენად ახლოს არიან ადამიანებთან, რომ ერთვებიან კავშირში ადამიანსა და ღმერთს შორის.

მეტად საინტერესოდ არის წარმოჩენილი ბიბლიაში ამ სიმბოლიკის ჩასახვა-განვითარება.

ცხოველთა ბიბლიური სიმბოლიკა ისე კარგად არ არის დამუშავებული, როგორც შუა საუკუნეების ბესტიარიების სიმბოლიკა; იგი მხოლოდ მონიშნულია ზოგიერთი ცხოველის მიმართ. მაგრამ ის მხეცები, რომლებიც მტრობენ ადამიანს, გარკვეულ ადგილს იკავებენ რელიგიურ აზროვნებაში და გვაწვდიან მასალას ზოგიერთი ხატოვანი წარმოდგენისათვის – დაწყებული დაბადების წიგნიდან, დამთავრებული იოანეს გამოცხადებით. თავისთავად, ცხოველთა სამყაროს არსებობა არავითარ კამათს არ იწვევს, მაგრამ ბიბლიაში წარმოდგენილია ყველა საზიზღარი და საშიში ცხოველი, მათ შორის ლეგენდარულებიც: გარეული ცხოველები – ლომები, მგლები და ავაზები (ოს. 5. 14, ამბ. 1. 8), აფორები და ტურები (ეს. 13. 22); მტაცებელი ფრინველები და ისინიც, რომლებიც სახლობენ ნანგრევებში „და ძოვდენ საშუალ მისსა სამწყსოსნი და ყოველნი მკვცნი ქუეყანისანი, და მიწის ლომნი, და ექინნი ბაგოვნებისა შორის მისისა დაწვენ. და მკვცნი ჳმობდენ ნათხართა შორის მისთა, ყორანნი ბჭოოვნებისა შორის მისისა მით, რამეთუ ნაძვ აღსადგომელ მისსა“ (სოფ. 2. 14); ქვეწარმავლები – ვასილისკოდან ნიანგამდე „ასპიტსა და ვასილისკოსსა ზედა ხვლოდი. და დასთრგუნო შენ ლომი და ვეშაპი“ (ფსალ. 90. 13) (ეზეკ. 29. 5-6); მავნებელი მწერები, როგორიცაა კალია ან მუხლუხო: „მუნ შეგჭამოს შენ ცეცხლმან, მოგასრულოს შენ მახვლისა მიერ და შეგჭამოს შენ,

ვითარცა მკალმან და დაგიმძიმდეს შენ, ვითარცა ბოცომკალი“ (ნაუმ. 3. 15). ამგვარად, ადამიანს წინ აღუდგება ქაჯებთან დაკავშირებული მთელი ბოროტისმყოფელი ფაუნა (შდრ. „ფაჩნიერნი“, ე.ი. სატირები – ეს. 13. 21; 34. 12-14; ლევ. 17. 7-ში), რომ არაფერი ვთქვათ ზღვის ურჩხულებზე: „და შექმნა ღმერთმან ვეშაპნი დიდნი და ყოველი სული ცხოველთა ქუეწარმავალთად, გამოიღეს წყალთა ნათესაობისაებრ მათისა ყოველი მფრინველი მფრინვალენი ნათესაობისაებრ. და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ“ (დაბ. 1. 21), რომლებიც, ძირითადად, ცხოველთა პირველსახეს წარმოადგენენ, გველეშაპზე, „მოშრიალე გველზე“, რააბზე ან ლევიათანზე (იობ. 7. 12; ეს. 51. 9). ბოლო მათგანი, რომელიც აღმოსავლეთის მითოლოგიურ სიმბოლიკაში განასახიერებს „ზღვას“, აუმხედრდა თვით იაჰვეს – როგორც მისი მაცხოვნებელი ჩანაფიქრის მოწინააღმდეგე.

ზოგიერთი ტექსტი, რომელიც მიმართავს მითურ მნიშვნელობას და მოკლებულია ხატოვან თხრობას, ღვთაებრივ შემოქმედებით აქტს წარმოგვიდგენს, როგორც ძლევამოსილ ბრძოლას პირველად ურჩხულთან, რომელიც განასახიერებს უწესობას – რააბთან ან ლევიათანთან: „შენ განამტკიცე ძალითა შენითა ზღუად, შენ შეჰმუსრე თავები ვეშაპთა წყალთა ზედა“ (ფსალ. 73.13) (იობ. 9.13); ეს არის ომი, რომელიც მიმდინარეობს ისტორიის ფარგლებს მიღმა, იგი აზრს ანიჭებს ყველა ისტორიულ შეჯახებას იაჰვესა და მის მტრებს შორის. პირველი ასეთი შეჯახება არის სამოთხეში დატრიალებული ტრაგედია (დაბ. 3). საკუთრივ დაბადების წიგნის ტექსტში ღვთისა და ადამიანთა ვერაგი მოწინააღმდეგე ჯერ არ მოიხსენიება მისი ნამდვილი სახელით; მაგრამ მიწიერი გველის უკან იმალება მხეცის პირველსახე – გველეშაპი-ეშმაკი და სატანა: „და გარდამოვარდა ვეშაპი იგი დიდი, გუელი დასაბამისად, რომელსა ეწოდების ეშმაკი და სატანა, რომელი აცთუნებს ყოველსა სოფელსა; გარდამოვარდა ქუეყანად და ანგელოზნი მისნი მის თანა გარდამოცვეს“ (გამოცხ. 12.9); „და შეიპყრა ვეშაპი იგი - გუელი დასაბამისად, რომელი არს ეშმაკი და სატანა, რომელი აცთუნებს ყოველსა სოფელსა, და შეკრა იგი ათას წელ“ (გამოცხ. 20.2). ამდენად, მხეცი, რომელიც დაწვევლილია ყველა პირუტყვს შორის, ყველა გარეულ ცხოველს შორის, უპირატესად, წყეულს წარმოადგენს; ისტორია ხდება ბრძოლის ველი, სადაც იგი შეერკინება იმ ქალის შთამომავლობას, რომელზეც მან გარკვეული ძალაუფლება მოიპოვა: „და პრქუა

უფალმან გუელსა: რამეთუ ჰყავ ესე, წყეულ იყავ შენ ყოველთაგან პირუტყუთა და ყოველთაგან მჭეცთა ქუეყანისა ზედათა, მკერდსა ზედა და მუცელსა ხვდოდი და მიწასა სჭამდე ყოველთა დღეთა ცხორებისა შენისათა” (დაბ. 3. 14).

თავდაპირველად ეს ბრძოლა წარიმართება დროში: ბოროტისმყოფელი მხეცები თავს ესხმიან ცოდვილ კაცობრიობას. მაგრამ ისინი მთლად დამოუკიდებლად არ მოქმედებენ; ღმერთმა იცის, როგორ მიმართოს მათი ქმედებები თავისი მიზნების განსახორციელებლად: ისინი ეგვიპტეზე მისი სამსჯავროს შემსრულებლებად იქცევიან (გამოსვ. 7. 26 – 8. 28; 10. 1-20; სიბრძ. 16. 1-12), მათვე მოჰყავთ სისრულეში ღვთის წყევლა ურწმუნო ხალხის მიმართ (II სჯ. 28. 26. 42); „და მოვაგლინო თქვენ ზედა მჭეცი მძნვარე ქუეყანისად და შეგჭამდეს თქვენ, და აღჯოცოს საცხოვარი თქუენი და შეგამცირნეს თქვენ და ოჯერ იყუნენ გზანი თქუენნი.“ (ლევ. 26. 22). გარეული მხეცებისადმი დათმობილ, გაუკაცრიელებულ ქალაქთა სახე ხშირად არის ადამიანთა გარკვეულ ერთობათა დასჯის სიმბოლო: „და ძოდენ საშუალ მისსა სამწყოსნი და ყოველნი მჭეცნი ქუეყანისანი, და მიწისლომნი, და ექინნი ბაგოვნებისა შორის მისისა დაწვენ. და მჭეცნი ჳმობდენ ნათხართა შორის მისთა, ყორანნი ბჭოვნებისა შორის მისისა მით, რამეთუ ნაძვ აღსადგომელ მისსა” (სოფ. 2.14).

მღრტვინავთ უდაბნოში გესლავენ შხამიანი გველები (რიცხ. 21. 5-7), აღთქმულ მიწაზე კალიები სპობენ მოსავალს და ეს საშინელი ჯარი თავისი შემოსევით წინასწარმეტყველებს იაჰვეს დღეს (იოელ. 1-2). სიმბოლური კალიები, რომლებიც ჰგვანან ცოდვილი კაცობრიობის განმგმირავ იდუმალ მხედრებს, კვლავ იჩენენ თავს ესქატოლოგიურ შოლტებს შორის (ნაუმ. 3. 15). კალიებს წინ მიუძღვით უფსკრულის ანგელოზი: „და აქუს მათ ზედა მეფედ ანგელოზი იგი უფსკრულისად. სახელი მისი ებრაელებრ: ავადონ, ხოლო ბერძნებრ აქუს სახელი აპოლიონ (გამოცხ. 9. 11)

მხეცი გარკვეულ გამარჯვებებსაც მოიპოვებს. მის სახეს ამოფარებული სატანა ადამიანებისგან თავყანისცემას მოითხოვს. დაბრმავებულნი, ისინი პირქვე ემხობიან „ქვეწარმავალთა და უწმინდურ ცხოველთა სხვადასხვა გამოსახულების წინაშე“. „და შევედ და ვიხილე და, აჰა, ყოველი მსგავსებად ქუეწარმძრომელთა და საცხოვართად და ამაონი საძაგელებანი და ყოველი კერპები გამოწერილები სახლისა ისრაჴლისად კედელსა ზედა გარემო” (ეზეკ. 8.

10). კერპთაყვანისმცემლობის ეს ფორმა, მძინვარებს წარმართ ხალხებში (სიბრძ. 11. 15; 12. 24; 13. 10. 14; რომ. 1. 2), რის გამოც მათ ღვთის რისხვის სასჯელი ატყდებათ თავს (სიბრძ. 16. 1-9); მეტიც, მხეცი რაღაცნაირად განხორციელდება დიდ წარმართულ სამეფოებში, რომლებიც მიიღტვიან მსოფლიო ბატონობისკენ, ეომებიან წმინდა ხალხს და ავლენენ მკრეხელურ ქედმაღლობას (დან. 7. 2-8). მხეცი თავის ძალაუფლებას იღებს გველეშაპისაგან, ამა ქვეყნის მთავრისაგან: „და თაყუანის-სცეს ვეშაპსა მას, რომელმანცა მისცა ჳელმწიფებაჲ იგი მჯეცსა მას; და თაყუანის-სცეს მჯეცსა და იტყოდეს: ვინ არს მსგავს მჯეცისა მის? ვინ შემძლებელ არს ბრძოლად მისა?“ (გამოცხ. 13. 4). იგი წინ აღუდგება ქრისტე-მეფეს, როგორც ანტიქრისტე, რომელიც ღმერთს აძაგებს, წმინდანებს დევნის, თაყვანისცემას მოითხოვს და არავის აქვს უფლება იცხოვროს დედამიწაზე, თუ არ არის მისი სახელის რიცხვით ნიშანდასმული. ტოტალიტარული ძალაუფლების ამ მოთხოვნაში ბრალი მიუძღვის არა მარტო ანტიოქ ეპიფანეს ან წარმართულ რომს; იგი გამუდმებით განახლდება ეკლესიის მთელი ისტორიის მანძილზე.

მხეცის ეს განცხრომა მხოლოდ მოჩვენებითი და ხანმოკლეა. უკვე ძველ აღთქმაში მტკიცდება მორწმუნეთა გამარჯვება. მოსე ისრაელისთვის უდაბნოში აღმართავს სპილენძის გველის ნიშანს (რიცხ. 21. 9) და ყოველი, ვინც მას შეხედავს, ცოცხალი რჩება (სიბრძ. 16. 6). მხეცის თაყვანისმცემელ წარმართთა გარემოცვაში ისრაელი მტკიცედ იცავს თავის სარწმუნოებასა და ერთიან ცოცხალ ღმერთს (დან. 14. 23-42). იგი სძლევს თავის სისუსტეს ლომთა მუქარის წინაშე და ღმერთი მას ამ მუქარას თავიდან ააცილებს (დან. 6), რადგან ყოველ ღვთისმოსავს იცავს ღვთის ანგელოზი. ამდენად, მას შეუძლია მავნე მხეცების დათრგუნვა: „ასპიტსა და ვასილისკოსსა ზედა ხვდოდი. და დასთრგუნო შენ ლომი და ვეშაპი“ (ფსალ. 90. 11-13). ასეთი გამარჯვება-პირველსახეები მოასწავებენ იესოს გამარჯვებას (მათ. 4. 1-11); იგი რჩება უდაბნოში „მხეცთა თანა და ანგელოსნი მსახურებდეს მას. და იყო მუნ ორმოც დღე და გამოიცადებოდა ეშმაკისაგან და იყო მჯეცთა თანა, და ანგელოზნი ჰმსახურებდეს მას“ (მარკ. 1.13).

სატანა ახლა ჩამოგდებულია ციდან და თვით ქაჯებიც დამორჩილებულნი არიან ქრისტეს მოციქულთა მიერ. მიუხედავად იმისა, რომ

მხეცის დამარცხება ჯერ ყველასთვის ცხადი არ გამხდარა, ის უკვე გადაწყვეტილია.

სამსჯავროს, რომელიც ისტორიას ბოლოს მოუღებს, მოყვება ამ დამარცხების დასრულება. მხეცი იქნება მოკლული და მისი სხეული მიეცემა ცეცხლს (დან. 7. 11-27). ასე დასრულდება პირველადი გველ-ეშმაკისა და სატანის დამარცხება (გამოცხ. 12. 9). ეს იქნება ქრისტეს ბოლო ბრძოლა წმინდა ქალაქის დასაცავად. მაშინ სატანა, სიკვდილი, ჯოჯოხეთი, მხეცი და მისი ცრუ-წინასწარმეტყველნი, ასევე მხეცის ყველა თაყვანისმცემელი, ანტიქრისტეს დამქაშები – ყველანი ერთად იქნებიან ჩაყრილნი ცეცხლისა და გოგირდის ტბაში და ეს იქნება მეორე სიკვდილი. ასე დასრულდება ტრაგედია, რომელიც დაიწყო დროთა დასაბამიდან.

ცხოველთა სამყარო შეადგენს ბუნების იმ ნაწილს, რომელიც ყველაზე ახლოსაა ადამიანთან. ამ ნათესაობას, რომელსაც ზოგჯერ, შესაძლოა, ვერც ვამჩნევთ, განსაკუთრებული სიძლიერით გრძნობდნენ ებრაელები, რომლებიც უფრო მეტად, ვიდრე ჩვენ, ახლოს იყვნენ ცხოველთა სამყაროსთან. სწორედ ამიტომ ბიბლიაში საკმაოდ ხშირად გამოიყენება ცხოველის თვისება ადამიანთა ხასიათებისა და მდგომარეობის ხატოვან მაგალითად: მტერს უწოდებენ ძაღლს (ფსალმ. 21. 17), ქვეყანაში შემოჭრილ ჯარს – კალიების გუნდს (შდრ. ეს. 33. 4); ღომის სახით ზოგჯერ წარმოდგენილია ღმერთი, ზოგჯერ – მტერი. ხშირად ხალხი შედარებულია ნახირთან (მაგ., ნათანის იგავში (2 მეფ. 12. 1-4); კრავი ქრისტეს სახეს წარმოგვიდგენს (იოან. 1. 29): „და ვიხილე შორის საყდრისა და ოთხთა მათ ცხოველთა და მღვდელთადას კრავი მდგომარე, ვითარცა დაკლული. და აქუნდეს შვდნი რქანი და შვდნი თუალნი, რომელ არიან შვდნი იგი სულნი ღმრთისანი, რომელნი მოივლინებიან ყოველსავე ქუეყანასა“ (გამოცხ. 5.6), ხოლო მტრედი – სული წმიდისას: „და ნათელ-ილო იესუ. და მეყსეულად აღმოვიდა რად წყლისა მისგან, და აჰა განეხუნეს მას ცანი, და იხილა სული ღმრთისად, გარდამომავალი, ვითარცა ტრედი, მოვიდა და დაადგრა მას ზედა“ (მათ. 3. 16).

როდესაც ბიბლიის ტექსტს უფრო ღრმად ჩავწვდებით, შეიძლება თვალი მივაღვენოთ იმას, თუ თანადათან როგორ აცნობიერებენ ადამიანები თავიანთ უპირატესობას ცხოველთა სამყაროს ძალებთან შეხვედრისას.

ცხოველების თაყვანისცემა, როგორც უნდა იყოს მისი შინაარსი და განსხვავებული ფორმები, გვიჩვენებს, თუ რა მოწიწებულ პატივისცემას იჩენდა

მათ მიმართ ზოგიერთი პირველყოფილი რელიგია, მაგ., ეგვიპტური. ზოგჯერ თვით ისრაელიც კი ვერ უძლებდა ცდუნებას და აღმერთებდა ცხოველებს ან ეთაყვანებოდა მათ გამოსახულებებს (გამოსვ. 32; 3 მეფ. 12. 28-32). მაგრამ მოსეს სჯული, წინასწარმეტყველთა გაფრთხილებანი და სიბრძნის რჩევები ეხმარებიან ებრაელებს, განუდგნენ ამ დამამცირებელ გზას: „და ცვალებს დიდებად იგი უბრუნელისა ღმრთისად მსგავსებად ხატისა მის განხრწნადისა კაცისა და მფრინველთა და ოთხფერტთა და ქუეწარმავალთა” (რომ. 1. 23). რაც შეეხება კერპთაყვანისმცემლებს, მათი „წმინდა” ცხოველები არა მარტო არ იცავენ მათ, არამედ საბოლოოდ მათი დასჯის იარაღად გვევლინებიან: „მთათა ზედა ისრაილისათა და დაეცე შენ და ყოველნი შენთანანი და მრავალნი ნათესავნი შენ თანა; მფრინველთა ცისათა და ყოველთა ფრთოვანთა მიეცნეთ და ყოველთა მკვცთა ქვეყანისათა მიგეც შენ შესაჭმელად” (ეზეკ. 39. 4).

ხშირად ქმნილებათა ორივე კატეგორია, რომლებიც გაერთიანებულია საერთო სახელწოდებით – „დაბადებულნი”, ერთმანეთთან ძმურ კავშირში იმყოფება. ხან ადამიანი ეხმარება ცხოველს: ნოე წყლისგან გადაარჩენს ცხოველთა ყოველი სახეობის თითო წყვილს; ხან ცხოველი ეხმარება ადამიანს: გრძნეული ვირი გადაარჩენს ბალაამს (რიცხ. 22. 22-35); ყვავები კვებავენ ილია წინასწარმეტყველს (3 მეფ. 17. 6); უშველებელი თევზი გადაარჩენს ურჩ იონას და მოაბრუნებს მას მართალ გზაზე (იონ. 2). ფიქრებს ცხოველთა სამყაროს ბუნების სრულყოფილებაზე მიჰყავთ იობი შემოქმედის ყოვლისშემძლეობის შეცნობამდე (იობ. 38. 39–39. 30; 40. 15 – 41. 26). დაბოლოს, ისინი ადამიანებს შეახსენებენ, რომ ღმერთი მუდამ წყალობს ყველა ცოცხალ არსებას: „რომელმან მოსცის საზრდელი პირუტყუთა და მართუეთა ყორნისათა, რომელნი ხადიან მას” (ფსალმ. 146. 9). „მიჰხედენით მფრინველთა ცისათა, რამეთუ არა სთესვენ, არცა მკიან, არცა შეიკრებენ საუნჯეთა, და მამად თქუენი ზეცათად ზრდის მათ. არა-მე უფროდს თქუენ უმჯობეს ხართა მფრინველთა?” (მათ. 6. 26).

ცხოველები იმდენად ახლოს არიან ადამიანთან, რომ ებმებიან კავშირში ღმერთსა და ნოეს შორის (დაბ. 9. 9). ცხოველებისადმი დამოკიდებულებაშიც დაწესებულია ადამიანურობა: „ხოლო უკუეთუ იხილო კარაული მტერისა შენისა დაცემული ტვრთსა შინა მისსა, არა თანაწარჰკდე მას, არამედ შეეწიო მას მის თანა“ (გამოსვ. 23. 5);

ხოლო იმ ცხოველებს, რომელთაც რაღაც დააშავეს, სასჯელი ელით: „და რამეთუ სისხლიცა თქუენი სულთა თქუენტა გამოვიდით ჴელისაგან მჴეცთასა და გამოვიდით იგი ჴელისაგან კაცისა ძმისა მისისა გამოვიდით სული კაცისა“ (დაბ. 9. 5). ზოგ შემთხვევაში მათ ქვებით ჩაქოლავენ (გამოსვ. 21. 28).

უკვე სამყაროს შექმნის შესახებ თხრობაში ზოგიერთი შენიშვნა იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანი სავსებით აცნობიერებს თავის უპირატესობას ცხოველის მიმართ. ადამი არქმევს ცხოველებს სახელებს, რითაც ამტკიცებს მათზე თავის ბატონობას: „და ყოველი, რომელი უწოდა მათ ადამ სახელები ყოველთა საცხოვართა და ყოველთა მფრინველთა ცისათა და ყოველთა მჴეცთა ქვეყანისათა, ხოლო ადამისი არა ეპოვა შემწე მსგავსი მისი“ (დაბ. 2. 20). არც ერთი ცხოველი არ შეიძლება ადამიანისათვის გახდეს "შემწე, მისი შესაფერი" (დაბ. 2. 18-23), ამიტომ პირუტყვთან დაცემა მკაცრად ისჯება: „ყოველი, რომელი დაწვეს პირუტყვსა თანა, სიკუდილით მოკუედინ“ (გამოსვ. 22. 19);

ცხოველი შეიძლება იქნეს მოკლული ადამიანის მიერ საკვებად გამოსაყენებლად (დაბ. 9. 2). ადამიანის უპირატესობა დგინდება სიტყვებით, რომლებიც უდერს, როგორც მოხეიძე თვითშეცნობის გამარჯვების სიმღერა (დაბ. 1. 26-30; ფსალ. 8. 6-9). პირუტყუ, ნაბუქოდონოსორს უგუნურების სასჯელად „გული მხეცისა მიეცეს“: „გული მისი კაცთაგან იცვალოს და გული მჴეცისა მოეცეს მას. და შჴდნი ჟამნი იცვალნენ მის ზედა“ (დან. 4. 13). ადამიანის გამხეცება დაკავშირებულია მის აჯანყებასთან სულის წინააღმდეგ, საბოლოოდ კი – ღვთის წინააღმდეგ.

სასტიკ ცხოველთა არსებობა განახორციელებს და წარმოაჩენს ადამიანის წინააღმდეგ მუამბოხე ბუნებასა და დისჴარმონიას, რომელმაც სამყაროში შეაღწია. ეს მდგომარეობა არის ადამიანთა ცოდვის შედეგი. ადამის ურჩობამდე ყველა ცხოველი, როგორც ჩანს, იყო მორჩილი იმისა, ვინც მათ სახელები მიანიჭა. მაგრამ შეცოდების გამო ყველაფერი, რაც ღმერთმა შექმნა, მაშასადამე, ცხოველთა სამყაროც, იქცა ხრწნის მონად (რომ. 8. 19-22).

დროებათა დასასრულს, როდესაც სამყარო სრულიად გაიწმინდება თავისი ცოდვებისაგან, სასტიკი ცხოველები გაქრებიან: „და მოვსცე მშჴლობად ქუეყანასა თქუენსა და დაიძინოდით უზრუნველად და არა ვინ იყოს მაშინებელ თქუენდა, და წარვწყმიდო მჴეცი ბოროტი ქუეყანისაგან თქუენისა და ბრძოლა არა იყოს ქუეყანასა თქუენსა“ (ლევ. 26. 6).

სამყაროში, რომელიც პოეზებს თავის პირველად ერთიანობას, ბუნება აღარ იქნება მეამბოხე; ხოლო ის ცხოველური, რაც დარჩა ადამიანში (შდრ. იაკ. 3. 2-8), საბოლოოდ მორჩილი გახდება და გარდაისახება (1 კორ. 15. 44).

როგორი ძველი და იდუმალიც არ უნდა იყოს წმინდა და უწმინდურ ცხოველებად დაყოფა (შდრ. ლევ. 11; II სჯ. 14), იუდეველობაში იგი შეესაბამებოდა კაცობრიობის გაყოფას ორ ნაწილად – წმინდა ისრაელებად და უწმინდურ წარმართებად. საკვებთან დაკავშირებული წესები, რომლებიც ეხებოდა უწმინდურ ცხოველებს, ორი სამყაროს გამიჯვნას უშუალოდ თუ არ იწვევდნენ, აძლიერებდნენ მაინც, რადგან ერთ სუფრასთან საკვების მიღების შეუძლებლობა ხელს უშლიდა ახლო ურთიერთობას. ამ თვალსაზრისით უფრო გასაგები ხდება პეტრეს ხილვა იოპეში (საქმ. 10), სადაც ცხოველთა შორის წმინდისა და უწმინდურის გარჩევის გაუქმება ნიშნავს, რომ იგივე დაყოფა აღარც ადამიანებს შორის არსებობს. ცხოველთა სახით გამოხატული ამ სიმბოლიკის უკან იდგა ადამიანთა ერთიანობისა და მსოფლიო ეკლესიის საკითხი.

ცხოველები არა მარტო ემორჩილებოდნენ მოსეს სჯულს და მონაწილეობდნენ ადამიანთა მონანიებაში, არამედ იმის ღირსადაც მიიხნეოდნენ, რომ მსხვერპლად ყოფილიყვნენ შეწირულნი, და ამით ახალი აღთქმის ღვთაებრივი მსხვერპლის პირველსახედ წარმოდგენილიყვნენ: „და აღიხილნა თუაღნი თვისნი აბრაჰამ და იხილა: და აჰა, ვერძი ერთი გამოკიდებულ იყო რქათაგან ნერგსა საბეკსა, რქათა მიერ. და მივიდა აბრაჰამ და მოიბა ვერძი იგი და შეწირა იგი მსხვერპლად უფლისა ისაკის წილ, ძისა თვისისა“ (დაბ. 22. 13), მაგრამ დასაკლავი ცხოველი, როგორც ნიშანი, მოითხოვდა მსხვერპლში სრულ სულიერ მონაწილეობას და შემდგომი სიკეთის სრულყოფილების იმედს. ეს შეეძლო მოეტანა მხოლოდ იაჰვეს ყრმის – იესოს მსხვერპლს, რომელიც კრავის მსგავსად დასაკლავად უნდა წაეყვანათ (ეს. 53. 7).

ამგვარად, ცხოველთა სახეების მეშვეობით არის წარმოდგენილი, ზოგჯერ კი განცდილიც, ხსნის მთელი დრამა: დაყოფა და ამბოხი; კერპთაყვანისმცემლობა; წმინდისა და უწმინდურის გარჩევა; მოსეს სჯულისადმი მორჩილება; მონანიება; შესაწირავი და მსხვერპლი; ნოეს მონაწილეობა გადარჩენაში თავისი კიდობნით; ესქატოლოგიური სიმშვიდე. ეშმაკეული გველის მიერ დამახინჯებული, სატანისეული გველეშაპისგან დევნილი სამყარო გადარჩა

და იგი საბოლოოდ გარდაისახა ღვთის კრავის მსხვერპლის წყალობით (კრავის სიმბოლურ შინაარსს ჩვენ ოდნავ ქვემოთ შევეხებით).

ასეთი ვრცელი ფრაგმენტი ბიბლიური ტექსტისა ჩვენ შემთხვევით არ მოგვაქვს. სასულიერო მწერლობის სხვადასხვა დარგი, კერძოდ კი, აგიოგრაფია, მჭიდროდ უკავშირდება ბიბლიურ აზროვნებას. ამ ტექსტებში ბევრი რამ იხსნება ძველი თუ ახალი აღთქმის წიგნებზე დაყრდნობით. ცხოველთა და მცენარეთა სიმბოლიკაც ასურელ მამათა ცხოვრებებში დაკავშირებულია ბიბლიასთან, რასაც დაწვრილებით გავაანალიზებთ ჩვენს ნაშრომში.

საკვლევე ტექსტებზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ ყველა ცხოველი როდი მოიაზრება როგორც სიმბოლური სახე. ამას განაპირობებს თვით ცხოველის ბუნება. შინაურ საქონელს ნაკლებად იყენებენ, თუმცა მათ შორისაც არის ერთი გამორჩეული სიმბოლო – კრავი, რომელიც ძალიან მნიშვნელოვანი და მრავალპლანიანი პარადიგმული სახეა. სიმბოლოებად ხშირია – ირემი, ლომი... თევზი, ვეშაპი და მრავალი სხვა.

ირემი: ძალზე გავრცელებულია მოწყურებული ირმის სიმბოლო არა მხოლოდ ძველ აგიოგრაფიულ ძეგლებში, არამედ მოგვიანო პერიოდის მხატვრულ ლიტერატურაშიც. იგი ბიბლიიდან, კერძოდ, ფსალმუნიდან გავრცელდა. დავით ფსალმუნთმეტყველი საკუთარ თავს მწყურვალ ირემს ადარებს: „ვითარცა სახედ სურინ ირემსა წყაროთა მიმართ წყალთასა, ეგრე სურინ სულსა ჩემსა შენდამი, ღმერთო!“ (ფსალმ. 41, 2). იმავე შინაარსობრივი დატვირთვით გვხვდება მოწყურებული ირმის სიმბოლო „ვეფხისტყაოსანში“: ავთანდილი მიიჩქარის ტარიელთან შესაყრელად – „გამოგჭრილვარ სახლით ჩემით, ვით ირემი ძებნად წყლისად“ (რუსთაველი 1986: 864); მწყურვალე ირმის ბიბლიური პარადიგმაა გალაკტიონ ტაბიძის ცნობილ ლექსშიც, სადაც თავისუფლებამოწყურებულ ერზეა საუბარი – „თავისუფლება სულს ისე მოსწყურდა, ვით დაჭრილ ირმების გუნდს წყარო ანკარა...“ (ტაბიძე 1993: 243).

ქართული მითოლოგიის მიხედვით კი ირმის ღვიძლის ჭამა უკვდავებას აზიარებდა ადამიანს.

„დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ ირემი გვხვდება სულ სხვა სიმბოლური დატვირთვით. ის ღვთის გამოგზავნილია, საზრდელის წყაროა უპოვარი წმინდა მამებისთვის. სამი ირემი „ნუკრთა თანა“ მოდიოდა წმინდა მამის, დავით გარეჯელის სამყოფელში. ისინი მშვიდად ხრიდნენ თავს და ბერებს ნებას რთავდნენ, მათი რძით ესარგებლათ. ეს იყო უფლის საჩუქარი

უსაზრდოდ დარჩენილ ღვთის შვილთათვის: „მეცხეულად მოვიდეს სამნი ირემნი, რომელთა უკუანა სდევდეს ნუკრნი მათნი, და წარმოუდგეს წინაშე მათსა, ვითარცა ცხვარნი დამშვდებულნი“ (აბულაძე 1955: 156). აქ კიდევ ერთი სიმბოლო შემოდის – ცხვრისა – როგორც ნიმუში სიმშვიდისა და ნდობისა.

გვინდა, ორიოდე სიტყვით შევეხოთ ცხვრის სიმბოლიკასაც. ბიბლიურ ტექსტებში ეს სიმბოლო გამოხატავდა ორ მნიშვნელობას: ერთი, ზოგადად, უმწიკვლობას, გულწრფელობას; ამ სიმბოლოს მეორე შინაარსი კი იყო კონკრეტულად ქრისტე. ჩვენ შევეცდებით, ბიბლიური ტექსტებითა და ქართული მასალებითაც ცხადვით ამ სიმბოლოს ორი მცირე ნიუანსური სხვაობა.

ჯერ კიდევ ძველი ქრისტიანები გამოხატავდნენ კრავს ადრეული ხანის ფრესკებზე. მას იყენებდნენ როგორც ქრისტეს სიმბოლოს. კრავი ძველ აღთქმაში იყო სიმბოლო მხსნელის წინასახისა, როგორც მართებულად აღნიშნავენ სპეციალისტები (როგორც აბრამის ბატკანმა იხსნა ადამიანი, ასევე ქრისტეს სისხლმა იხსნა კაცობრიობა...).

ძველი აღთქმიდან ეს სიმბოლო გადმოვიდა ახალი აღთქმის წიგნებში. იოანეს გამოცხადებაში ვკითხულობთ: „და თაყუანის-სცეს მას ყოველთა მკუდრთა ქუეყანისათა, რომელთა სახელები არა დაწერილ არს დასაბამითგან სოფლისაჲთა წიგნსა მას ცხოვრებისასა კრავისა მის დაკლულისა“ (გამოცხ.. 13. 8)

ქართულ მწერლობაში ცხვარი, ტარიგი, კრავი სიმბოლოებია, რომელთაც, უმეტესად, სინონიმური მნიშვნელობა აქვთ; ეს სიმბოლოები გვხვდება როგორც იოვანე საბანისძესთან, ისე სხვა ძეგლებშიც. იაკობ ხუცესი შუშანიკის შესახებ ამბობს: „ვიხილე ტარიგი იგი ქრისტესი შუენიერად, ვითარცა სძალი, შემკული საკვრელთა მათგან“ (ძველი ქართული... I 1963: 22). ტარიგი ამ შემთხვევაში არ არის ქრისტეს სიმბოლო, ის არის ეპითეტი, რომლითაც ავტორი ახასიათებს უმწიკვლო, უდანაშაულო შუშანიკს, რომელიც მსხვერპლად ეწირება ქრისტეს ისე, როგორც უდანაშაულოდ შეწირა ბატკანი აბრამმა ღმერთს და თავად ქრისტე შეეწირა ადამიანთა მოღვმის კეთილდღეობას.

იოვანე საბანისძე კი იშველიებს ძველი აღთქმის სახეებს და მათ ადარებს აბოს: „რამეთუ გექმნა შენ, ვითარცა საკურთხეველი იგი აბელისი, ენუქისი, აბრაჰამისი, ელიაჲსი. რომელნი-იგი მრგულიად დასაწუველთა მათ ტარიგთა შესწირვიდეს ღმრთისა“ (ძველი ქართული... I 1963: 80).

ყურადღებას იპყრობს, რომ ერთფეროვნების თავიდან აცილების მიზნით ქართველი მწერლები იყენებენ ხან ტარიგს, ხან კრავსა და ხან კიდევ ცხვარს, რომელთა სიმბოლური მნიშვნელობები სინონიმურია.

დავუბრუნდეთ ისევ განსახილველ ტექსტს. აქ ცხვარი უმწიკვლობის, ნდობის, სიმშვიდის სიმბოლურ სახედ გვესახება.

ამ ეპიზოდში, ცხადია, ირემი თავისი რეალური მნიშვნელობითაც ჩანს, თუმცა გამორიცხული არაა ირმის სიმბოლური აღქმაც. ირემი, ლაღი, თავისუფალი, ღვთის ნებით ცხვარს ემსგავსება და წმინდა მამის წინაშე თავმოდრეკილი დგას. ამ სიწმინდის წინაშე მთელი სამყარო იხრის თავს, მის სამსახურში დგება.

გველი: ბასილი დიდის თხზულებაში „მკვეცთათვის სახის სიტყუაჲში“ ახსნილია, თუ რომელი ცხოველი, ან ფრინველი რისი სიმბოლო შეიძლება იყოს. წმ. ბასილს გველის მტრად ირემი ესახება და ქრისტეს ამსგავსებს: „სახისმეტყუელმან თქუა ირემისაჲ, ვითარმედ ჯეკმა მტერ არს გუელისა, და რაჟამს იხილის და ივლტინ გუელი და შთაჲდის ჳურელად, მოვიდის ირემი... დაასხის წყალი და ალაგის ჳურელი იგი, ვიდრემდე გამოჲდის გუელი იგი და დათრგუნვის ფერჳითა და მოკლის. ეგრეცა მაცხოვარმან ჩვენმან იესუ ქრისტემან მოკლა დიდი იგი ვეშაპი ეშმაკი წყლითა ცისაჲთა, რომელი აქუნდა ღმრთეებისა სიბრძნისაგან, რომელსა წყალსა ვერა დაუდგნეს ვეშაპთა ეშმაკთა“ (ბასილი დიდი 1979: 190).

როგორც ვხედავთ, ირემი გველის დამმარცხებელი, ქრისტეს სიმბოლოა, აქედან გამომდინარე, გველი – საწინააღმდეგოდ ირმისა – ბოროტების სიმბოლო უნდა იყოს. ქრისტიანული თვალსაზრისით ეს ასეა, მაგრამ გველის სიმბოლიკა გაცილებით უფრო ადრინდელ ეპოქაში ჩაისახა. იგი ყველაზე რთული და, შესაძლოა, ყველაზე ძველი სიმბოლოცაა, ვიდრე სხვა. პალეოლითის ხანის გველის ნახატები, რომლებიც შესრულებული იყო ან ირმის რქებზე, ან კლდეებზე (აღმოჩენილია აფრიკაში), უპირველეს ყოვლისა იყო სიმბოლო წვიმისა და ნაყოფიერებისა; გველი იყო უპირატესად მაგიურ-რელიგიური ძალის სიმბოლო, რომელმაც შექმნა ცხოვრება; ხანდახან ის გამოხატავდა თვით დემიურგს. ხოლო „გამოსახულება გველისა, რომელიც კბენს თავისივე ბოლოს (კუდს), არა მხოლოდ მარადიულობის სიმბოლოა, არამედ ღვთაებრივი სრულყოფილებისაც“ (ტრესიდერი 1992: 115).

გველის სიმბოლიკა თითქმის ყველა ხალხის მითოლოგიასა და რელიგიაში გამოიყენება. ეს გამოწვეულია მისი სხეულის განსაკუთრებული ფორმით და თვისებებით – მაგალითად, მასზე გაცილებით დიდი ცხოველის გადაყლაპვის უნარი, აგრეთვე უნარი გაახალგაზრდადებისა.

საინტერესოა გველის გამოხატვის ფორმები სხვადასხვა ხალხთა რელიგიებში. აფრიკულ მითებში ცისარტყელა-გველი, კუდით ებჯინება მიწისქვეშა სამყაროს წყლებს, ხოლო თავით ზეცას სწვდება. სკანდინავიურ მითებში უშველებელი ქარიშხლის სიმბოლო გველი-მიდგრადი მთელ სამყაროს საკუთარი სხეულით შემოფარგლავს. ამერიკაში მზის დაბნელებას გიგანტური გველის მიერ მზის ან მთვარის გადაყლაპვით ხსნიდნენ. ასეთივე სიმბოლოური დატვირთვით გვხვდება გველი „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ ეპიზოდში: როდესაც ნესტანს გაათავისუფლებენ გმირები, ავტორი აცხადებს – „ნახეს მზისა შესაყრელად, გამოეშვა მთვარე გველსა...“ (რუსთაველი 1986: 1428).

ძალიან საინტერესოა გველის ქართული მითოლოგიური სიმბოლიკა. ის ცბიერებისა და სიბრძნის განსახიერებაა; ბოროტი და სიტყვის გამტეხი ადამიანის მიმართ შურისმაძიებელი და ვერაგია, კეთილის და სიტყვის შემნახველისთვის – კეთილისმყოფელი და სიკეთის მზღვეველი.

გველისადმი ადამიანის დამოკიდებულება, რომელიც მერყეობდა თაყვანისცემასა და ზიზილს შორის, რა თქმა უნდა, აისახა ამ ქვეწარმავლის „მითოლოგიურ ბიოგრაფიაში“. ის ხან „დიდ წინაპრად“ და „ფუძის ანგელოზადაა“ წარმოსახული, ხან ურჩხულად და ჩასაფრებულ, მზაკვარ მტრად. ნიშანდობლივია ამ მხრივ ვაჟას „ბახტრიონის“ ფინალი, სადაც გველი, – „ადამის ტომის მტერი“, სწეულ ლუსუმს ფეხზე დააყენებს, რადგან – „ბოროტების გზა გაუშვავ, კეთილი დაუჭერია!..“ (ვაჟა-ფშაველა 1964: 182). თუ გავაცნობიერებთ, რომ ეს ეპიზოდი წარმართულ მითოლოგიურ პლასტს წარმოაჩენს, სადაც გველი ღვთაებრივი ძალის გამოვლინებაა, აუცილებლად დავუკავშირებთ მას საქართველოს მთიანეთში გავრცელებულ უძველეს ლეგენდებს „ხეს ამოყოლილ გველზე“. ამ ლეგენდებში კერიაზე ამოსული ხე, ისევე, როგორც მასზე შემორკალული გველი, საკრალურად ითვლებოდა და „უხსენებლის“ მოკვლა ადამიანს გარდაუვალ განსაცდელს უქადდა.

გველი, არა მხოლოდ ანტიკურ, ქართულ მითოლოგიაშიც სიბრძნის სიმბოლოდ აღიქმებოდა.

უძველესი თქმულების თანახმად, გველის სიბრძნე ან მისი ენის წვერიდან გადადის ადამიანზე ან მისი ხორცის ჭამით (გველის მჭამელი – ხოგაის მინდი). ასეთ ადამიანებს ბუნება უცხადებს თავის საიდუმლოებას;

„გველს პატივს სცემდნენ, როგორც სახლში, ისევე ხატში. თუ ყორეში თვალს მოჰკრავენ გველს, არ გააღიზიანებენ, არ მოკლავენ, რადგან ის ოჯახის ფუძის მფარველად მიიჩნევა“ (კიკნაძე 2004: 27).

გველი განძის მცველია, სამალავებშია მოკალათებული და აშინებს მპარავს.

გამოცხადებისაგან განსხვავებით, მათეს სახარებაში გველის განსაკუთრებულ სიბრძნეზე თავად მაცხოვარი მიგვანიშნებს, როდესაც ის თავის მოწაფეებს დამოძღვრავს: „იყვენით უკუე მეცნიერ, ვითარცა გუელნი“ (მათ. 10. 16).

ბიბლიური სწავლებით, სწორედ გველია ის სულიერი, რომელშიც პირველი შევიდა ეშმა, მაცდური და რომელმაც ადამსა და ევას აკრძალული ნაყოფი აგემა. აქედან მომდინარეობს ქრისტიანობაში ტრადიცია გველის კაცობრიობის მტრად აღქმისა და მისი იდენტიფიკაცია სატანასთან. ამიტომ დასავლურ ხელოვნებაში გველი გახდა ძირითადი სიმბოლო ბოროტებისა, ცოდვისა, ტყუილისა. მას გამოხატავდნენ ქრისტეს ფერხით, როგორც სიმბოლოს კაცობრიობის პირველი ცოდვის დათრგუნვისა, ასევე ხშირად გვხვდება იგი ღვთისმშობლის ფეხთქვეშ გამოხატული.

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: – შიო „განძლიერებულ იქნა საღმრთოდასა ძალისა მიერ და მის ძალი წმიდისა სულისა მიერ დათრგუნვად თავსა მზაკუვარისა გველისა“ (აბულაძე 1955: 97). აქ გველი მზაკვრობის და ბოროტების სიმბოლოა.

შემდეგ ეპიზოდში გველი მტრის სიმბოლოდ გვევლინება. „.....იგინი ვიდოდეს გზასა მათოვს ბრძანებულისა ვითარ მიმღებელნი ხელმწიფებისა დათრგუნვად გუელთა და ღრიანკალთა და ყოველსა ძალსა მტრისასა“ (აბულაძე 1955: 39).

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ კი გვხვდება ეპიზოდი, სადაც ქვეწარმავლები, კერძოდ, გველები, წმინდა მამების შესაშინებლად გამოიყენებიან სატანის მიერ: „...მერმე იწყო შინებად მისდა ოდესმე სახითა ქუეწარმავალთაჲთა, რამეთუ იქმნის ლომ და ვეფხ და დათუ და გუელ რქოსან და აშინებდა ოდესმე ღამით და ოდესმე დღისით“ (აბულაძე 1955: 93).

ბასილი დიდი გველის რამდენიმე ძირითად ნიშან-თვისებას გამოყოფს. გარეგანი ნიშანი, რაც გველს ახასიათებს, არის გაახალგაზრდავების უნარი: „სახისმეტყუელმან თქუა: სამი სახც არს გუელისად, პირველი სახც: რაჟამს დაბერდის, მარხვად დგის და მკდის, და იმარხის გუელმან მან ორმოც დღე და ორმეოც ღამე, ვიდრე ტყავი განეგლთის და განუთხნის. იძიის ნაპირი და ჰპოვის კლდისად იწროდ და ... განჭაბუკნის“ (ბასილი დიდი 1979: 181). ეს ნიშანი გველისა სიმბოლურად აღიქმება – „ისწრაფედ შესვლად იწროდსა მას კარსა და ძნელსა, რომელნი მიავლინებენ ცხოვრებად საუკუნოდ“ (მათ. 7, 13-14). გველის მიერ ტყავის გამოცვლა, ანუ გაახალგაზრდავება, აღიქმება ქრისტიანულ განწმენდად და ძველი ცხოვრების ახლით შეცვლად.

გველს, ხალხური გადმოცემით, აქვს უნარი მდინარეში უშხამოდ ჩასვლისა. მისი ეს თვისება სიმბოლურ აზროვნებაში ადამიანზეა გადატანილი. ეკლესიაში სალოცავად შესული ქრისტიანი, რომელიც ცხოვრების წყაროს ეწაფება, ტოვებს ყოველგვარ გესლსა და ვნებას ეკლესიის გარეთ და ცდილობს, განწმენდილი წარსდგეს უფლის სახლში. „ეგრეცა ჩუენდა ღირს, რაჟამს შეგვრებთ ეკლესიად სმენად და სუმად წყლისა ცხოველისა სამარადისოდთა, და სმენად საღმრთოდ სიტყუანი ეკლესიისა შინა, და არცაღა ჯერ არს ჩუენ თანა მიღებად გესლი იგი ქუეყანისად ამის ბილწად სავედ, თხლედ შეზავებული, გულისთქუმად და ზრახვა უკეთურებისად“ (ბასილი დიდი 1979: 181).

აქვე გვინდა განვიხილოთ **ვეშაპის** სიმბოლიკაც, რომელიც მეტად საინტერესოდ არის გაშლილი „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“. ერთხელ წმ. მამებთან მოსაწველად მისულ ირმებს ლუკიანემ დაბნეულობა და შიში შენიშნა. ირმებს ერთი ნუკრი აკლდათ. ლუკიანემ ყოველივე მოძღვარს უამბო. წმ. დავითმა იპყრა ხელთ კვერთხი და იმ მხარეს გაემართა, საიდანაც ირმები ამოსულიყვნენ. წმ. მამამ საზარელი არსება იხილა: „ვეშაპი დიდი და საზარელი, რომელსა ესხნეს თუალნი სისხლის ფერნი და რქად იყო შუბლსა და ფახარი ფრიად ქედსა მისსა“ (აბულაძე 1955: 158-159). სწორედ მას შთაენთქა ნუკრი და ირმებიც დაეფეთებინა. წმ. მამა საზარელ ურჩხულს უფლის სახელით უბრძანებს იქაურობის სასწრაფოდ დატოვებას. ვეშაპიც ემორჩილება მას და წყალში აპირებს თავის შეფარებას, მაგრამ შიშობს, რომ მდინარეს უვნებლად ვერ მიაღწევს. დავითს ეს „საზარელი“ არსებაც არ ემეტება სასიკვდილოდ და ცდილობს, მზერით მიაცილოს მდინარემდე, რათა დაიცვას იგი. მაგრამ წმ. მამას უცაბედად საკუთარი სახელი შემოესმება: „დავით, დავით!“ თავის უნებლიე

მობრუნებით მოსწყდა მისი მზერა ურჩხულს, რომელსაც მყის მყის დაატყდა ზეციდან და ფერფლად იქცა. დავითი უფალსაც კი საყვედურობს მასზე სასოებით დანდობილი ურჩხულის წარწყმედის გამო და მხოლოდ მას მერე მშვიდდება, როცა ამის აუცილებლობას შეიტყობს – ვეშაპი უნდა დაისაჯოს, რათა კიდევ მეტი ბოროტება არ ჩაიდინოს ადამიანთა მოდგმის წინაშე. ასეთია განგების ნება. ლ. ამირანაშვილი ერთმანეთს ადარებს და უპირისპირებს წმ. დავითსა და წმ. გიორგის: „ერთი შეხედვით, წმ. დავითისა და წმ. გიორგის მიმართება გველემშაპისადმი, რომელიც ოდითგანვე ბოროტ ძალას განასახიერებდა, ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. წმ. დავითი გველემშაპს ინდობს იმიტომ, რომ ჩადენილი ბოროტების მიზეზს ხედავს არა თავად გველემშაპში, არამედ მასში დაბუდებულ ეშმაკში, და სჯერა ამ უკანასკნელის დაძლევისა” (ამირანაშვილი 1997: 12), მაგრამ უფლის ანგელოზის განმარტების შემდეგ (წყალში ჩასული ვეშაპი მეტ ბოროტებას ჩაიდენდა), „დავითი გაგებით ხვდება მომხდარს. წმ. გიორგი განგმირავს გველემშაპს, რათა დათრგუნოს აქტიური ბოროტება, რასაც სხვანაირად ვერ შეაჩერებს” (ამირანაშვილი 1997: 12).

წმ. დავითი შეშინებულ ლუკიანეს ამშვიდებს: „რადსა შეშინებულ ხარ მცირედ მორწმუნეო, ერთისა ჭიისაგან, რომელი წამსა შინა ერთსა ცეცხლისა მიერ განილია ზეგარდამოისა?” (აბულაძე 1955: 162). აქ წმ. მამა ვეშაპს ჭიას უწოდებს. ამ გარემოებამ მიიპყრო ჩვენი ყურადღება. ცნობილია, რომ „მატლი” და „ჭია” ვეშაპთან და გველთან ერთად ერთ სემანტიკურ კატეგორიან ქმნის” (აბაკელია 1997: 5), როგორც ქრისტიანულ ლიტერატურაში, ასევე ფოლკლორში ჭია და გველემშაპი ერთი კატეგორიის არსებებია.

შეუძლებელია არ გაგვახსენდეს ამირანის თქმულების ერთი ეპიზოდი, როცა ამირანი ბაყბაყდევს დაამარცხებს და დევი სთხოვს, ჩემი მოჭრილი თავიდან ამოსულ სამ ჭიას ნუღარ მოკლავო. ძმების გაფრთხილების მიუხედავად, ამირანი მართლაც არ კლავს სამ ჭიას – „დევმა რა მიყო, ჭიები რას მიზამენო” (ჩიქოვანი 1947: 315). გადის ხანი და ის სამი ჭია სამ გველემშაპად გადაიქცევა. იმ „უმნიშვნელო” ჭიამ ამირანი გადაყლაპა.

ჩვენი აზრით, სწორედ ასე უნდა გაშინაარსდეს ღვთის მიერ ვეშაპის დასჯის მნიშვნელობაც. ბოროტება თუ არ ამოიძირკვა, იგი ისევ მოიკრებს ძალას და უფრო დიდ ცოდვას ჩაიდენს. ამიტომ არის აუცილებელი მისი საბოლოო განადგურება.

ერთი მხრივ, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ წმ. მამა ჭიას ვეშაპის სინონიმად მოიხსენიებს, თუმცა არაა გამორიცხული, რომ მან ვეშაპის ძლიერება და საშინელება უსუსურ არსებას შეადარა, რათა ხაზი გაესვა უფლის ძლევამოსილებისთვის. რწმენით გაძლიერებულთათვის საზარელი ვეშაპიც უბრალო და უსუსური ჭიაა, რომელიც ადვილი დასაძლევია. წმ. მამა აცხადებს: „ძალი ქრისტესი შემწე ჩუენდა არს ყოველთავე შინა, და მან დაგვფარნეს ჩუენ ყოველთაგან საზარელებათა მბრძოლთასა, რამეთუ მინდობილთა მისთა დავთრგუნთ შეწევნითა მისითა ლომი და ვეშაპი“ (აბულაძე 1955: 162). დამშვიდებული ლუკიანე მადლობს და აღიძებს ღმერთს, „რომელმან მისცა და მონასაცა თვისსა დავითს ესევეთარი კელმწიფებად მკვეცთა მიმართ უბრძოლველთა“ (აბულაძე 1955: 162).

საყურადღებოა ერთი ფაქტი: სულხან-საბა ვეშაპს წყლის ბინადრად განმარტავს: „თევზია დიდი ზღვასა შინა უკიანესა, რომელმან იონა შთანთქა. ვეშაპად ყოველთავე უფროსად დიდსა ცხოველთა წყალთასა უწოდს წერილი“ (ორბელიანი 1991: 262), მაგრამ იქვე მიანიშნებს – „გუელვეშაპი“. ბიბლიაშიც ვეშაპი წყლის ურჩხულად არის განმარტებული: „და შექმნნა ღმერთმან ვეშაპნი დიდნი და ყოველი სული ცხოველთა ქუეწარმავალთად, გამოიდეს წყალთა ნათესაობისაებრ მათისა ყოველი მფრინველი მფრინვალენი ნათესაობისაებრ. და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ“ (დაბ. 1. 21), „აწ უკუე ზღუად მე ვარ ანუ ვეშაპი, რამეთუ დააწესე ჩემ ზედა საცოდ?“ (იობ. 7. 12;) გველ-გველეშაპის სიმბოლოთა შეწყვილებას და თანამონაცვლეობას აპოკალიფსში ვხვდებით: „და გარდამოვარდა ვეშაპი იგი დიდი, გუელი დასაბამისად, რომელსა ეწოდების ეშმაკი და სატანა, რომელი აცთუნებს ყოველსა სოფელსა...“ (გამოცხ. 12. 9). ამის გამოა, სავარაუდოდ, რომ ვეშაპის განმარტებისას სულხან-საბა გველეშაპზედაც მიგვანიშნებს.

კიდევ ერთი დაკვირვება გვინდა ვარაუდის სახით გამოვთქვათ. სიმბოლოთა ლექსიკონში ლევიათანის განმარტებისას ვკითხულობთ: „წყლის მონსტრი, რომელიც სიმბოლურად ასახავს ბუნების სტიქიათა ძალას, რომლის დამშვიდება და კონტროლი მხოლოდ ზეადამიანურ ძალას შეუძლია. ლევიათანი – ერთ-ერთი დასახელებაა ვეშაპისა, ივრითზე სიტყვა „ლივიატან“ აღნიშნავდა წყლის წიაღის ნებისმიერ ურჩხულს“ (ტრესიდერი 1992: 191-192). იობის წიგნში კი ლევიათანი აღწერილია ნიანგის მსგავს ცხოველად. გარდა იმისა, რომ ლევიათანი დასახელებულია ვეშაპის ერთ-ერთ სახედ, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო

XII საუკუნის ინგლისურმა გრაფიურამ, რომელზედაც ლევიათანი რქიანი გველის სახითაა გამოსახული. აღმოჩნდა, რომ ლევიათანი ვეშაპის ერთ-ერთი სახეა, (ე.ი. მისი წარმომავლობა წყლიდან, რასაც ბიბლიაც ადასტურებს – იობის წიგნი) და, ამავე დროს, ქვეწარმავლიცაა – გველის, ოღონდ რქიანის, სახეც აქვს. გავიხსენოთ, რომ საზარელი ვეშაპი „დავით გარეჯელის ცხოვრებიდან“ სწორედ წყალში ეძიებს ხსნას.

ბუნებაში არსებობს რქიანი გველის სახეობები, თუმცა ისინი წყალთან არ არიან დაკავშირებულნი, პირიქით, უდაბნოს ბინადარნი არიან. ლადო მირიანაშვილი დაინტერესდა რქიანი გველების არსებობით გარეჯის უდაბნოში. აღმოჩნდა, რომ ამჟამად გველის ეს სახეობა გარეჯში არ ბინადრობს, თუმცა ბიოლოგები არ ურყოფენ მის არსებობას წარსულში. აქვე გვინდა გავიხსენოთ, რომ სწორედ რქიანი გველებით აშინებდა სატანა წმ. მამებს: „...მერმე იწყო შინებად მისდა ოდესმე სახითა ქუეწარმავალთაფთა, რამეთუ იქმნის ლომ და ვეფხ და დათუ და გუელ რქოსან და აშინებდა ოდესმე ღამით და ოდესმე დღისით“ (აბუღლაძე 1955: 93). საყურადღებოა, რომ აქ რქოსანი გველი ქვეწარმავლად არ არის დასახელებული. ცალკეა ქვეწარმავლები და ცალკე – რქოსანი გველი. ხომ არ არის ეს არსება სწორედ ის საზარელი ვეშაპი, რომელსაც ასევე რქა აქვს? ნაკლებად სავარაუდოა, რადგან მეორე შემთხვევაში ყველგან ვეშაპია დასახელებული და გველი არა. თუმცა მიგვაჩნია, რომ სწორედ ამ გარეგნული ნიშნით მოხდა გაერთიანება ამ ორი არსებისა და მივიღეთ ზღაპრული არსება გველ-ვეშაპი, რომელიც ასევე აისახა კედლის მხატვრობასა თუ დავით გარეჯელის ხატზე, რომელსაც საბინინი გვთავაზობს „საქართველოს სამოთხეში“. გვინდა აქვე აღვნიშნოთ, რომ ფრესკაზე გამოხატულ ვეშაპს უზარმაზარი რქიანი გველის სახე აქვს, ხოლო დავით გარეჯელის ხატზე კი იგი რქიანი და წინა კიდურებიანი მონსტრია, (ეს განსხვავება თ. ჯოჯუამ შენიშნა). იგი ვარაუდობს, რომ ასეთი სახეცვლილება მან მოგვიანო პერიოდში განიცადა, რაც, სავარაუდოდ, დასავლური კულტურის გავლენად უნდა აღვიქვათ (კერძო საუბრები).

სწორედ გველვეშაპად მოიხსენიებს მკვლევარი ამ საზარელ არსებას უდაბნოს მონასტრის მთავარი ეკლესიის მოხატულობის აღწერისას: „კომპოზიციის მარცხენა ნაწილზე მოთავსებულ „ვეშაპს“, რომელიც ერთი რქითაა გამოხატული, პირი ფართოდ აქვს გაღებული, ტანზე შავი ჯაგარი აშლია და ცეცხლის ალში იწვის... კომპოზიციის ზედა მარცხენა კუთხის

სიბრტყეზე მფრინავი ანგელოზია გამოსახული, დაბლა გველეშაპის მიმართულებით, გაწვდილი აქვს მარჯვენა, საიდანაც კლაკნილი ხაზი ეშვება, რაც გველეშაპის დამწველ მესხ აღნიშნავს” (აბრამიშვილი 1972: 67).

ელენე გოგიაშვილის შენიშვნით, „იოანე სინელის თხზულებაში „გველი და ვეშაპი” სინონიმებია”. იგი ამ დასკვნამდე მიდის „კლემაქსის” XII საუკუნის გარეჯული ნუსხის (H-1669) არშიებზე გამოსახულებების დახასიათებისას (გოგიაშვილი 2006: 66).

ქრისტიანულ ლიტერატურაში გველი მეტაფორული სახეა. მაგრამ სანამ თეოლოგიაში გველეშაპის დამარცხება ბოროტებასთან (ცოდვებთან) ბრძოლის სიმბოლურ დატვირთვას მიიღებდა, მანამდე ეს ბრძოლა პირდაპირი მნიშვნელობით უნდა ყოფილიყო გაგებული. ამას ადასტურებს წმ. გიორგის სახე იკონოგრაფიაში, ასევე გველის (ვეშაპის) რეალური განადგურების ფაქტები ქართულ აგიოგრაფიაში (წმ. გრიგოლ ხანძთელის მოწაფის მიერ ორი საშინელი ვეშაპის ღოცვით მოკვდინება).

გველეშაპი (გველი, ვეშაპი, ურჩხული) ბიბლიაშიც გვხვდება: იობის წიგნში (იობ. 26. 13), ესაია წინასწარმეტყველთან (ეს. 27, 1; 51, 9), იონა წინასწარმეტყველთან (იონ. 2, 1), დანიელ წინასწარმეტყველთან (დანიელ. 14, 22-28), ფსალმუნებში (73, 13-14; 90, 13), სადაც ყველგან ბოროტებას განასახიერებს.

„დავით გარეჯელის ცხოვრებაში” ვეშაპის სიმბოლიკა ბიბლიურ საფუძველს ემყარება და, ზოგადად, ბოროტების სიმბოლოდ გვეკვლინება, სატანის სახედ, რომელსაც შენდობა არა აქვს. ეს შემზარავი არსება ზღაპრებსა და ხალხურ თქმებში გველეშაპად გარდაისახება, რომელიც საბოლოო ჯამში აუცილებლად მარცხდება სიკეთის მიერ.

დათვი: დათვი დაუნდობელი, პრიმიტიული ძალის სიმბოლოა. ის იყო ნიშანი მეომრებისა ჩრდილოეთ ევროპასა და აზიაში. დათვი ღმერთი ოდინის ერთ-ერთი გამოხატულებაა სკანდინავიურ მითოლოგიაში. ძველბერძნული ნადირობის ქალღმერთი არტემიდა დათვის ტყავს ატარებს.

დათვის სიმბოლიკა გავრცელებულია თითქმის ყველა ხალხის მითოლოგიასა და რელიგიაში. ის არის ტოტემური სიმბოლო ჩრდილოეთ ამერიკის ინდიელებისათვის. ჩინეთში ეს ცხოველი მამაკაცურ საწყისს გამოხატავდა; მისი სიზმრად ნახვა ვაჟიშვილის დაბადებას მოასწავებდა. შამანები იყენებენ დათვის ნიღაბს ტყის ძალებთან კონტაქტში შესასვლელად. ქრისტიანობასა და ისლამში დათვი წარმოადგენს ბნელ, უხეშ, ველურ ძალას.

ბიბლიაში აღწერილი დათვის ბელები, რომელთაც დედა ლოკავს, არის სიმბოლო წარმართებისა, რომელნიც ეკლესიისაგან საჭიროებენ სულიერ ზრუნვას.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მეტად მნიშვნელოვანია ერთი ეპიზოდი, რომელშიც იოანე სიტყვით უკუაქცევს დათვის, რომელიც მათ წყაროზე ჩამოსულიყო. ერთ დღეს იოანეს მოწაფე გამოვიდა წყაროზე და დაინახა დიდი დათვი. ის შეშინებული გაიქცა იოანეს დასაძახებლად – „ბერი მოვიდა და ჰრქუა დათუსა მას: უკუეთუ არა გისუმს რუ და წარვედ: ამიერიდან ნურვის ავნებ კაცთაგანსა, რაჟამს შეემთხვიო მთასა ამას ზედა და ეგრეცა იქმნების აქამომდე, არა რას ავნებს დათვი ყოვლად. ხოლო ვითარცა ესე ჰრქუა ბერმან დათუსა მას, მორჩილ ექმნა, ვითარცა მონად, და თავდადრეკით და მყუდროებით წარვიდა“ (აბულაძე 1955: 54).

დათვი, ძირითადად, მაინც ბნელი, სტიქიური ძალების გამომხატველია და მისი გამოჩენა იოანეს სავანეში უნდა გაშინაარსდეს, როგორც ბნელი ძალების ცდა, შეაცდინოს ან შეაშინოს წმინდა მამა, მაგრამ როგორც „ცხოვრებაშია“ მოთხრობილი, იოანე არა თუ არ შეუშინდა მხეცს, პირიქით, დაამშვიდა, და არა მარტო თავი დაიცვა, არამედ ყველა, ვინც იმ მთაზე ავიდოდა. აღსანიშნავია, რომ წმინდანის ამ სიტყვების ადრესატი ის ერთი კონკრეტული დათვი არ ყოფილა. ეს ბრძანება იქცა ერთგვარ „სჯულდებად“ და მცნებად „ზედაზნელი“ დათვების მთელი მოდგმისთვისაც. ამ ამბიდან საკმაო ხნის გასვლის შემდეგ ქართლის კათალიკოსი არსენი აცხადებს: „ამიერითგან ვიდრე აქამომდე ესტერთ დამმარხველ არიან მცნებას წმიდისა ნათესაობანი ამათ მკვეცთანი“ (აბულაძე 1955: 55), და თუ ზედაზნეზე ვინმე კაცთაგანს შემთხვევით შეეჩხხენ, არას ავნებენ და თავის არიდებას ცდილობენო. იოანე ზედაზნელის ამ კურთხევას დათვთა მიმართ რომ მრავალი საუკუნის მერეც არ გასვლია ძალა, XIX საუკუნის ბოლოს ამაში თავად დარწმუნებულა მიხეილ საბინინიც. ზედაზნის მონასტრის მოსალოცად მიმავალი, ტყეში შემთხვევით დათვს გადაჰყრია და ნადირს მისთვის სრულიად მოულოდნელად თავდადრეკით დაუთმია გზა. დათვის ასეთ უცნაურ საქციელს საბინინში შიშისა და გაოცების გრძნობები აღუძრავს. (საბინინი 1882: 204).

უფრო ადრე, XIX საუკუნის 40-იან წლებში ზედაზნის მონასტერში ასულ საქართველოს სიწმინდეების მომლოცველ რუს მოგზაურს ა. მურავიოვს იქაურობა მიტოვებული დახვედრია, ტაძარში კი დათვებს დაედოთ ბინა. ნანახმა

მწარე გრძნობები აღუძრა. ამას იფიქრებდი შორეული ქვეყნიდან მომავალი, რომ შენი განსასვენებელი დათვთა ბუნაგად იქცეოდა, ვისაც შენთან მოსვლა აუკრძალეო, – აღმოხდენია გულმოკლულ მოგზაურს წმინდა მამის საფლავთან (მურავიოვი 1848: 258-259). მართლაც გულსატკეპნია გაპარტახებული წმინდა ადგილის ხილვა, მაგრამ, მეორე მხრივ, დათვის (თუ დათვების) ტაძარში, იოანეს საფლავთან დაბინავების ამბავი სრულიად საპირისპიროდაც შეიძლება იქნას აღქმული: იქნებ ყველასაგან მიტოვებული წმ. მამის სამარხის „მცველობა“ მისგან კურთხევამიღებულმა დათვებმადა იკისრეს...

მგელი: ყველა არსების მოქმედებას თავისი ბუნებრივი თვისებანი და ინსტინქტები წარმართავს. ამიტომ არცაა გასაკვირი, ბუნების წიაღში დამკვიდრებულ მამათათვის ამავე ბუნების შემადგენელ გარეულ არსებებთან შეხება ყოველთვის სარგებლობის მომტანი რომ ვერ იქნება. ამგვარი კონფლიქტების მოგვარებას წმ. მამები უკიდურესად მშვიდობიანი გზებით ცდილობენ და ახერხებენ კიდევაც თავიანთი განუზომელი ღვთაებრივი მადლის წყალობით. ასეთი შინაარსის ეპიზოდია დაკავშირებული მგელთანაც „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“.

ზოგადად, მგელი სიმბოლოა შემდეგი თვისებებისა: სიავე, მზაკვრობა, სიხარბე, დაუნდობლობა, ბოროტება (ტრესიდერი 1992: 46). იუდეველები და პირველი საუკუნეების ქრისტიანები, ძირითადად, მესაქონლეობას ეწეოდნენ. მათ მითებში, ფოლკლორსა და ჯადოსნურ ზღაპრებში მგელი იყო მტაცებლობის სიმბოლო. ტყის ეს მოუთვინიერებელი მხეცი ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ბოროტებისა და ძალადობის სახეა ცხერის საპირისპიროდ, რომელიც ეკლესიის მსახურს განასახიერებს; მგელი გამოცხადდა ეშმაკისა და ერესის სიმბოლოდ.

სკანდინავიურ მითებში ქაოსის სიმბოლო – უშველებელი მგელი-ფერნირი – სამყაროს არსებობის ბოლოუქამს ყლაპავს მზეს. იგივეა მოთხრობილი ერთ-ერთ კელტურ მითშიც.

სხვა რეგიონებში მგლის სიმბოლიკა რადიკალურად იცვლება. ის ხდება მეომართა სიმბოლო. მგელი აპოლონისა წმინდა ცხოველია ძვ. საბერძნეთში და ოდინისა – სკანდინავიურ მითოლოგიაში. ძველ რომში იგი ითვლებოდა გამარჯვების სიმბოლოდ, თუ მას ბრძოლის წინ შენიშნავდნენ. ანტიკურ ეპოქაში, როგორც აღვნიშნეთ, ის მხედრულ სიმამაცესა და თავდადებას განასახიერებდა: მგლები იყვნენ შებმულნი მარსის ეტლში; მგლის ტყავით იმოსებოდნენ მეომრები, ხოლო შუბზე დამაგრებული მგლის თავი – მათ

გამარჯვების რწმენასა და სიმხნევს ჰმატებდა. აქვე გავისენოთ ვახტანგ გორგასლის მუზარადზე გამოსახული მგელი (სპარსულად – „მგლისთავა“), რაც ქართულ ცნობიერებაში სპარსული პარადიგმაა; ძველი სპარსელები ჩრდილოეთ ქვეყნებსაც გორგანად, მგლის ქვეყნად მოიხსენიებდნენ, საიდანაც წარმოიშვა ქართველთა სპარსულ-თურქული სახელწოდება – გურჯი.

მგელმა გამოკვება რომის დამაარსებელი ძმები – ამ შემთხვევაში მგელი მხურვალე დედობრივი გრძნობის სიმბოლო გახლდათ.

მგელი იმავე სიმბოლური დატვირთვით გვხვდება ინდურ ფოლკლორში. ეს ხსნის იმ მრავალრიცხოვან ისტორიებს, რომლის თანახმადაც ზოგიერთ ადამიანებს მგლები ჰყავდათ წინაპრებად; გავისენოთ, მაგ. ლეგენდა ჩინგის ყაენზე; ასევე თანამედროვე ლეგენდები მგლის ველურ შვილობილებზე.

მექსიკასა და ამერიკის ინდიელთა ტომებში მგელი სიმბოლო იყო ცეკვისა (როკვისა), და ისევე როგორც ძაღლი, ასოცირდებოდა ბნელ, ჯოჯოხეთურ ძალებთან.

მგლის სიმბოლიკაზე მსჯელობისას გასათვალისწინებელია სვანური ტრადიციაც, სადაც ეს მტაცებელი საკრალურად ითვლება: სვანური წმინდა დროშა „ლეში“ წარმოადგენდა ხის ტარზე დამაგრებულ ქსოვილისაგან გამოჭრილ ცხოველის გამოსახულებას, რომელსაც ეთნოგრაფი ვერა ბარდაველიძე ტოტემურ მგლად მიიჩნევდა და ამ მოსაზრებას ასაბუთებდა სვანეთში მგლისადმი „ნათესაური“ დამოკიდებულების ამსახველი მასალით: მგლის ტყავის შუბებით, რომელთაც კუდი ხელუხლებლად ჰქონდათ დატოვებული; მგელთან დაკავშირებული უძველესი ცერემონიალით (მამაკაცთა პროცესია „აშანგელო“, რაც „სამგელოს“ ნიშნავდა) და ა.შ. სვანებს სწამდათ მგლის ზებუნებრივი, მფარველი ძალის: მგლის კბილი ავი თვალისაგან იცავდა, ძვლების ნახარში სამკურნალო საშუალებად ითვლებოდა, მგლის ბეწვსა და ბრჭყალებს ასევე მაგიური ძალა გააჩნდათ;

მგლის მოკვლა ტაბუირებული იყო და თუ შემთხვევით მონადირე ტაბუს დაარღვევდა, ქუდმოსდილი სვანები დაიტირებდნენ და ებოდიშებოდნენ მოკლულს.

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ წმინდა მამებს კარაულები (სახედრები) ტყის ნადირებმა გაუნადგურეს. ამის გამო ფრიად შეწუხდნენ წმინდა მამები და მიმართეს მამა შიოს. მან ლოცვით მოიხმო ტყის ყველა ბინადარი. საზარელი სანახაობა გადაიშალა ბერების წინ: „ყოველთა ერთბაშად აღემსთო და

ადეხუნიეს მართუენი თუსნი, რომელსამე კბილითა, რომელსამე ქედითა და რომელისამე წინა უდგეს ჩხულნი და იხილვებოდა საკურველი და საზარელი სახილველი“ (აბულაძე 1955: 114). წმინდა შიომ უბრძანა მათ, წასულიყვნენ ამ ადგილებიდან და მხოლოდ ერთი მათგანი დარჩენილიყო წმინდა მამების სამსახურად, რათა კარაულები ემწყემსა. „ეჰჰ, საკურველი, რამეთუ მყის სიტყუასა თანა ბერისასა განიბნივეს ყოველნი იგი მკვეცი შთამართსა მას, განვლეს მდინარე და წარვიდეს, სადაცა იგი ზენამან წამისყოფამან უბრძანა; გარნა ერთი ხოლო მგელი დადგა, ვითარ მონაჲ, წინაშე ბერისა მოშიშებით“ (აბულაძე 1955: 115).

ამის შემდეგ მგელს მიჰყავდა კარაულები საძოვარზე და ღამე შინ აბრუნებდა.

ამ შემთხვევაში მგელი მტაცებლის სიმბოლურ სახედ გვევლინება. სახარებაში სამოთხის ცხოვრება დაახლოებით ასე არის აღწერილი: „თხა და მგელი ერთად ძოვდეს“, ანუ იყოს მშვიდობა და ჰარმონია, დაივიწყოს მხეცმა თავისი ველური ბუნება. სწორედ ასე აღიქმება მგლის მწყემსობა.

რაც შეეხება ამ ეპიზოდში მოხმობილ სახედრის სიმბოლიკას, ცნობილია, რომ იგი, ძირითადად, სისულელისა და სიჯიუტის სიმბოლოა, მაგრამ სინამდვილეში მისი მნიშვნელობა გაცილებით უფრო ფართოა; ზოგან იგი მორჩილებისა და თავმდაბლობის გამომხატველია. იესო სწორედ სახედრით შევიდა იერუსალიმში და ამით ხაზი გაუსვა თავის თავმდაბლობასა და მორჩილებას. გავიხსენოთ ეს ეპიზოდი სახარებიდან: როცა მიუახლოვდნენ იერუსალიმს, იესომ გაგზავნა ორი მოწაფე, რათა მოეყვანათ მისთვის ვირი და ჩოჩორი; ყოველივე ეს იქმნა, რათა აღსრულდეს წინასწარმეტყველის თქმული, რომელიც ამბობს: „არქუთ ასულსა სიონისასა: აჰა ესერა მეუფე შენი მოვალს შენდა მშვიდი და ზე ზის იგი ვირსა და კიცუსა, ნაშობსა კარაულისასა“ (მეთ. 21. 5).

როგორც ვნახეთ, ცხოველთა სიმბოლოებად გამოყენებას დიდი ხნის ისტორია აქვს. ისინი სახე-სიმბოლოებად ჩამოყალიბდნენ ჯერ კიდევ უძველეს მითოლოგიებსა და რელიგიებში. ცხადია, ერთმანეთს საუკუნეებით დაშორებული სახეები მნიშვნელობით ყოველთვის იდენტურნი არ არიან, აბსოლუტურად არ ემთხვევიან ერთმანეთს, სხვადასხვა კონტექსტი ურთიერთმსგავს მხატვრულ ელემენტებსაც კი განსხვავებულ მნიშვნელობას სძენს.

ბ) ფრინველთა სიმბოლიკა

ასურველ მამათა ცხოვრებებში ფრინველები, ცხოველებთან შედარებით, ნაკლებად გვხვდება. ამ ტექსტებში ფრინველთაგან სიმბოლურად მნიშვნელოვანია: მტრედი, გვრიტი, კაკაბი და ქორი. ჩვენ ცალ-ცალკე განვიხილავთ მათ პარადიგმულ სახეებს.

მტრედი: უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ფრინველი, სხვასთან შედარებით, უფრო ხშირად გვხვდება აგიოგრაფიულ ძეგლებში. ის ქრისტიანობაში ემბლემაა სული წმიდის, სიმბოლოა მშვიდობის, სისუფთავის, იმედის. „საყოველთაო აღიარება იმისა, რომ მტრედი არის მშვიდობის სიმბოლო, მომდინარეობს მისი გარეგნობიდან და არა მისი ბუნებიდან, რომელიც უფრო ჭირვეულია, ვიდრე მშვიდობის მოყვარე, აგრეთვე იქიდან, რომ ის მოხსენიებულია ბიბლიაში“ (ტრესიდერი 1992: 60).

სახარებაში მტრედი წარმოდგენილია უმწიკვლოებისა და უმანკოების სიმბოლოდ. გარდა ამ მნიშვნელობისა, იგი იყო აგრეთვე სიმბოლო სიყვარულისა და მეგობრობის (თუმცა, ეს მნიშვნელობები მან მოგვიანო პერიოდში შეიძინა.)

ქრისტიანულ ლიტერატურაში ის წარმოადგენს, როგორც ტერტულიანე აღნიშნავს – ისტორიული მოვლენის სიმბოლოს, გადმოცემულს შესაქმეში: პატარა, თეთრი ჩიტი, რომელმაც ნოეს მოუტანა ზეთისხილის რტო, გახდა შთამბეჭდავი სახე ღვთისა, რომელმაც წყრომა წყალობით შეცვალა. აქ, ისევე როგორც სხვა მითებში, მტრედი გვევლინება მახარობლის, ახალი ამბის მომტანის როლში.

მოგვიანებით, მტრედმა შეიძინა სხვა დატვირთვა – უკვე სულიწმინდის სიმბოლოსი. ნათლისღების დროს „და ნათელ-ილო იესო და მეყსეულად აღმოვიდა რა წყლისა მისგან, და აჰა განეხუნეს მას ცანი, და იხილა სული ღმრთისაჲ გარდამომავალი, ვითარცა ტრედი, მოვიდა და დაადგრა მას ზედა“ (მათ. 3. 16. ლუკ. 3. 21 იოან. 1. 32).

ამის გამო, მტრედი გახდა ნათლობისა და სული წმიდის სიმბოლო, განსაკუთრებით ხარების სცენებში. უფრო ფართო მნიშვნელობით მტრედი აღნიშნავს სულის სიწმინდეს და ხშირად გამოიხატება წამებულთა პირიდან გადმოფრენილად.

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ მტრედი სიმბოლოა ღვთის თანადგომისა. უსაზრდოდ დარჩენილ წმინდა მამას მტრედი უზიდავს საკეებს.

„უფალმან... წმიდად ესე მამად ჩუენი გამოზარდა, რამეთუ ტრედის მიერ დღითი-დღე უბოძებდა საზრდელსა“ (აბულაძე 1955: 96).

საყურადღებოა, რომ მასაზრდოებლად სწორედ მტრედია გამოყვანილი და არა სხვა ფრინველი (მაგალითად, ელიას ყორანი ასაზრდოებდა), ეს არაა შემთხვევითი დეტალი, ჩუენი აზრით, აგიოგრაფი ავტორი მტრედის სახეს იყენებს იმიტომ, რომ იგი არის ბიბლიური სიმბოლო მწვიდობისა და მაუწყებელი სიხარულისა, ამიტომ წმინდა მამას ისევე ახარებს მტრედის გამოჩენა ნისკარტში საკვებით, როგორც ნოე გაახარა მტრედმა ზეთისხილის რტოთი. ორივე შემთხვევაში ეს ფრინველი სიმბოლოა ხსნისა.

აღბათ, ისიც სიმბოლოურია, რომ სწორედ მტრედის საშუალებით მოხდა ევაგრეს მისვლა შიოსთან.

ევაგრე ნადირობისას გააოცა მტრედის ხილვამ, რომელიც კლდისკენ მიეზიდებოდა საკვებს. ეს რამდენჯერმე განმეორდა: „აჰა ესერა ხედვიდა ტრედსა მას, რომელი ეხილვა უწინარესსა დღესა მიმდებელად საზრდელისა პირითა თუსითა ბერისა მიმართ. ესე რად იხილა ევაგრე განცუბრებული იყო განსაკრვებელსა ამას სახილველსა ზედა“ (აბულაძე 1955: 99).

სწორედ მტრედის კვალს გაყოლილი აღმოაჩენს ევაგრე წმიდა მამას და შეუდგება მის გზას. ჩანს, უფლის ნება იყო მათი შეხვედრა და მტრედი ამ შემთხვევაში არა მარტო უფლის თანადგომის სიმბოლოა, არამედ მისი ნების აღმსრულებელიც.

ბასილი დიდი ცალკე არ ახასიათებს მტრედს, მაგრამ გველის სიმბოლიკის განხილვისას მას ირემთან ერთად მტრედსაც უპირისპირებს, ანუ მტრედის უცოდველობის, უმანკოების სიმბოლოურ მნიშვნელობაზე ამახვილებს ყურადღებას.

ყველაზე გავრცელებული სახე-სიმბოლო მტრედისა გახლავთ სულიწმინდის გამოხატვა. ამიტომაც სწორედ, რომ როცა ფრესკაზე მტრედი ხატია, ამით მხატვარს სურს მიგვანიშნოს – სულიწმინდა მოჰფენიაო იქაურობას.

გვრიტი: შემდეგი ფრინველი, რომელიც ჩუენს განსახილველ ტექსტებში სიმბოლოურად მნიშვნელობს, გახლავთ გვრიტი. აგიოგრაფი ავტორი უდაბნოს გვრიტს უწოდებს იოანე ზედაზნელს: „ესრეთ უდაბნოს მოყუარე ესე გურიტი, ვითარ სხუად ვინმე იოანე წინამსრობლი სხუათა სათნოებათა, დამკვდრებულ იქმნა თავსა ზედა მისდა ჩუენებულისა მის მთისასა“ (აბულაძე 1955: 27).

საყურადღებოა, რომ ბასილი დიდი ამ ფრინველის სწორედ უდაბნოს მოყვარეობას უსვამს ხაზს. იგი მარტოობის მოყვარულია და ამიტომაც ადარებს ქრისტეს. აქედან გამომდინარე, ჩვენ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ გვრიტი თაბორის მთაზე ასული ქრისტეს სიმბოლოა: „გვრიტი... განემარტის და წარვიდის მარტოდ უდაბნოდ და დაემკვდრის. მარტოდ ცხორებასა ჩუქულ არს და შორის მრავალთა მამალთა არა ჰნებავენ ყოფად.

ეგრეცა მაცხოვარი ჩუენი იესუ ქრისტე მარტოდ თავით თუსით აღვიდა მთასა თაბორსა და ეჩუენნეს მას მოსე და ელია“ (ბასილი დიდი 1979: 190), და ქადაგებად ზესკნელ იყო ღრუბლით: “ეგე არს ძმ ჩემი საყუარელი, რომელი მთნდა; მაგისი ისმინეთ“ (მათ. 17, 3).

ამის გამო მოუწოდებს ბასილი დიდი ჭაბუკებს, გვრიტს ემსგავსონ: „გვრიტსა მარტოდ სლვად უყუარს. და თქვენ, შუნიერნო ჭაპუენო, რომელთა ქრისტე შეგიმოსიეს, შეიყუარეთ შორიელად და მახლობელად მარტოდ მკვიდრ-ყოფად“ (ბასილი დიდი 1979: 190).

თვალნათელია, რომ გვრიტი მარტოდმყოფობის სიმბოლოდ შეგვიძლია მივიჩნიოთ და სწორედ ამიტომაც დაუკავშირა აგიოგრაფმა ავტორმა იგი მეუდაბნოე წმინდა იოანეს სახელს.

კაკაბი: ბასილი დიდის „სახის სიტყუაში“ კაკაბი არის უგუნურების სიმბოლო. ამ ფრინველს აქვს ერთი ჩვევა – მოიპაროს სხვისი კვერცხები და საკუთარ ბუდეში გამოჩეკოს. გაზრდილი ბარტყები უკვე ცნობენ მშობელს და მიატოვებენ უგუნურ კაკაბს. კაკაბი ეშმაკს მოგვაგონებს, რომელიც მოიტაცებს ადამიანთა სულებს „გულბრმობითა და საცდურითა და ვითარცა ზომად გუამსა გონებისასა მოიწინიან, მიერთგან თუსი იცნის მშობელი ცნობად, ქრისტესა და ეკლესიათა. და ეშმაკი იგი დაშრთის ვითარცა უგუნური“ (ბასილი დიდი 1979: 185).

ამ ფრინველის სიმბოლური დატვირთვა სულ სხვაგვარია „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“. აქ მოთხრობილია ერთი სასწაულის შესახებ – მონადირემ ქორი აფრინა კაკბის შესაპყრობად. კაკაბმა მლოცველი წმინდა მამის ფერხით პოვა თავშესაფარი, ქორიც დაემორჩილა უფლის ნებას და აღარ შეეხო კაკაბს: „მოუტევა ქორი კაკაბსა მახლობლად აღვილსა მას, სადა ილოცვიდა წმიდად დავით. და კაკაბიცა იგი მიილტვოდა ბერისა და დაჯდა იგი ფერკთა თანა მისთა, ხოლო ქორი მახლობლად მისა“ (აბულაძე 1955: 168).

მონადირე გააოცა ამ სანახაობამ და ბერის ვინაობა გამოიკითხა. ბერმა გააცნო თავი და უთხრა, რომ მისთვის დამბადებელი, შემოქმედი ზრუნავდა ისე, როგორც ყველა სულდგმულზე და, რომ ეს კაკაბიც უფალმა დაიცვა და მან მიიყვანა იგი წმინდა მამასთან. ბარბაროსმა ბერის მოკვლა განიზრახა, მაგრამ მყისვე ხელი გაუშეშდა. წმინდა მამის ლოცვამ განკურნა იგი. ბარბაროსმა დაინახა უფლის ძალა და ირწმუნა იგი.

ეს ამბავი იმის გამო მოხდა, რომ უფალს თვით მონადირეებინა მონადირის გული: „...და ესე იქმნა განგებითა ღმთისადთა, რადთა მონადირე იგი მონადიროს მოწყალებითა თვისითა“ (აბულაძე 1955: 168).

როგორც ვხედავთ, აქ კაკაბი სულაც არ გვევლინება უგუნური ფრინველის მნიშვნელობით. ამ სასწაულის ეპიზოდში კაკაბი სიმბოლოა მიუსაფარი ადამიანისა, რომელიც მფარველობასა და შეწყალებას უფლისგან მოელოდა.

ქორი: ის მტაცებელის სიმბოლოა ყველა მნიშვნელობით, მაგრამ თავად ეს მტაცებელიც სიწმინდის წინაშე მოწიწებას იჩენს და ემორჩილება მას. ამით ავტორი კიდევ ერთხელ მიანიშნებს უფლის ყოვლისშემძლეობაზე.

ფრინველთა სახეები აგიოგრაფიულ ტექსტებში პირდაპირი მნიშვნელობით იშვიათად გვხვდება; მაშინაც კი მათი ფუნქცია სიმბოლური ხასიათის მქონეა, რადგან თავად ისტორიული ამბავი, რეალობა ტელეოლოგიური პროცესია და თითოეული მოვლენა დგომარული სურვილის განხორციელებაა.

„ასურელ მოღვაწეთა ძლიერება მხოლოდ სულიერი ასპექტით განისაზღვრება. მათი ძალა მათივე რწმენაშია სათაყვანებელი და საყვარელი უფლისადმი და შესაბამისად – თავად უფალში, ქვეყნიერების შემოქმედში. სხვა იარაღი მათ არ სჭირდებათ“ (მერკვილაძე 2005: 52). ადამიანი ხომ გაჩენილია დანარჩენი ბუნების უფლად და პატრონად? ამ განწყობილებიდან გამომდინარე, მბრძანებლობენ და მზრუნველობენ წმ. მამები ცხოველთა და ფრინველთა სამყაროს. შემოქმედის მიმართ გულში ანთებული სიყვარული განმსჭვალავს ასურელ მამაებს მსგავსი თბილი და სპეტაკი გრძნობით შემოქმედის ყოველი ქმნილებისადმი (ასევე სიყვარულით შექმნილისადმი), რომლის მიმართ მზრუნველი, სიყვარულისმიერი დამოკიდებულება ამ სოფელს განრიდებულ ბერებს თავიანთ მოვალეობად შეურაცხავთ.

დასასრულ, უნდა აღინიშნოს, რომ ზოომორფული სახეები ერთ-ერთი მნიშვნელოვანესი პარადიგმული სახე-სიმბოლოებია აგიოგრაფიული მწერლობისათვის. მათი მეშვეობით ავტორი გამოკვეთს მოვლენის ხასიათის თავისებურებას, რაც ბიბლიური სწავლებით აიხსნება და მოღვაწე მამების ცხოვრებას აახლოვებს წმინდა წერილით გადმოცემულ ისტორიასთან. ზოომორფული პარადიგმული მხატვრული სახეებით იშლება კონტექსტი, რომლითაც ერთი მოვლენა უკავშირდება მთელი სამყაროს მოვლენებს; იქმნება ჰიპერტექსტი, რომელშიც ყოველივე ტელეოლოგიურობითა და ღვთაებრივი წინასწარგანზრახულობით იხსნება.

თავი IV

ნათლის ესთეტიკა და ღვთისმშობლის სიმბოლური სახელდებები

ა) ნათლის ესთეტიკა

ნათლის მხატვრული სიმბოლიკა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სასულიერო მწერლობისთვის. „მკვეთრი სითეთრე და წარუვალი სხივოსნობა ქრისტეს მთავარი ატრიბუტებია“ (არაბული 1989: 438). უფრო მეტიც: აბსოლუტური სინათლე, რომელსაც მოკვდავი თვალს ვერ უსწორებს, სიმბოლოა დამბადებლის გამოვლენისა.

ნათელს ცენტრალური ადგილი უკავია ბიბლიურ სიმბოლოებს შორის და, აქედან გამომდინარე, ის არის მთავარი სიმბოლო აგიოგრაფიულ ძეგლებშიც, რადგანაც მათში, ძირითადად, წმინდა წერილისეული სიმბოლიკა მეორდება.

ასურელ მამათა ცხოვრება-წამებებშიც ნათლის თემა ძალიან მნიშვნელოვანია. აქ ვხვდებით ნათლისა და ბნელის კლასიკურ დაპირისპირებას.

ნათელი მნათობის სახით შეიძლება იყოს ინტერპრეტირებული და ისე დაუპირისპირდეს ბნელს. სწორედ ამგვარი დაპირისპირებით ქმნის აგიოგრაფი ავტორი შესანიშნავ სურათს დავით გარეჯელის ღვაწლისა.

ღმერთი ბნელ, უმეცარ ხალხს მოუვლენს განმანათლებელს წმინდა დავითის სახით: „დავით... რომელმან ვითარ მზემან უკუნსა წყუდიადსა შინა მსხდომარე ერი ქართველთა განანათლა მოძღვრებითა მიერ და სწავლათა თუსთა და საკურველებათა და ნიშთა, რომელთა აღასრულებდა მის მიერ მადიდებელთა მისთა მადიდებელი უფალი“ (აბულაძე 1955: 145).

ბნელი, საპირისპიროდ ნათლისა, ურწმუნოების, უმეცრების სიმბოლოა შემდეგ მაგალითშიც, ხოლო წმინდა იოანე – მნათობად, ვარსკვლავად გვევლინება და წინ მიუძღვის შეცთომილ სულებს უფალთან მიახლების გზაზე: „ბრწყინვალე მნათობი იოანე, რომელიცა ვითარ ბრწყინვალე რაიმე ვარსკულავი აღმოუბრწყინდა ბნელსა შინა უმეცრებისასა შეცთომილთა სულთა და დაულამებლისა ნათლისა მიმართ წინამძღუარ ექმნა მათ“ (აბულაძე 1955: 5) („დაულამებელი ნათლის“ თემას ჩვენ საგანგებოდ ქვემოთ შევხებით).

წმინდა ადამიანი ხშირად პირდაპირ მნათობად მოიხსენიება. ასე მაგალითად, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „ესევეთარი სამკაული კათოლიკე ეკლესიისა და ქართლისა ერისა დიდი მნათობი დაამკვდრა ღმერთმან მთასა ამას ზედა, რათა მადლით მოჰფენდეს ყოველთა გარემოსთა ზედა ბრწყინვალესა ელვასა ღოცვათა თუსთასა“ (აბულაძე 1955: 27).

ასევე დამახასიათებელია წმინდა მამების ბრწყინვალე ვარსკვლავად მოხსენიება: „გამობრწყინდა ვითარცა ვარსკულავი“ (აბულაძე 1955: 16). „მსგავსად ვარსკულავისა ბრწყინვალისა აღსრულებითა ძალთა და სასწაულთადათა ელვარე ყო მბრწყინავი სულითა და ცისკროვანი გონებითა“ (აბულაძე 1955: 17).

ბრწყინვალე ვარსკვლავად არის მოხსენიებული წმინდა შიოც შემდეგ მაგალითში: „და ვითარ მრავალნი უამნი წარავლინა აღზებულსა მას სახმილსა შინა მარტოდ მყოფობისასა, ინება ზეგარდამოსილმან განგებამან, რაჟთა არა იყოს დაფარული ბრწყინვალე იგი ვარსკულავი“ (აბულაძე 1955: 98) – ვკითხულობთ „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“ ბ ვარიანტში. საინტერესოა, რომ გ-ვარიანტში იმავე ადგილას ვარსკვლავის ნაცვლად სანთელია მოხსენიებული: „ხოლო ამას შინა წარხდეს რაჟ მრავალნი უამნი, ინება ზეგარდამომან განგებულებამან გამოჩინებაჟ ბრწყინვალისა ამის სანთლისაჟ, ვინაჟთგან არცა შესძლებული იყო ქალაქისა მთასა ზედა მაღალსა დაფარვაჟ. ამისათვის სასანთლესა ზედა მაღალსა დადგმული იქმნა მნათობი ესე სანთელი, რათა ჰნათობდეს იგი ყოველთა“ (აბულაძე 1955: 98).

სანთლის სიმბოლიკა მჭიდროდ არის დაკავშირებული ნათლის და ნათლობის სიმბოლიკასთან. კლიმენტი ალექსანდრიელი შემდეგნაირად ხსნის ნათლობის საიდუმლოს: „მონათვლა ეს არის განათება, რადგან ამის შედეგად შევიგრძნობთ წმინდა, მხსნელ სინათლეს“ (გზა სამეფო 1994: 14), აქედან გამომდინარე – ნათლობა, სინათლე – მსგავსად ბერძნულისა, წარმოების მხრივ უკავშირდება სანთელს.

რასაკვირველია, სანთლის ანთებას ჰქონდა თავისი ისტორიული მნიშვნელობა. სანთელს ქრისტიანები ძველთგანვე პრაქტიკული დანიშნულების გარდა ანიჭებდნენ სიმბოლურ მნიშვნელობას, მაგალითად, ტერტულიანე აღნიშნავს: ჩვენთან ღვთისმსახურება არასოდეს სრულდება უსანთლოდ. მაგრამ მას ჩვენ ვხმარობთ არა მარტო წყვდიადის განსაღებნად, არა, ლიტურგია ჩვენთან დღის სინათლეზე სრულდება, – არამედ იმიტომ, რომ მისი საშუალებით ჩვენ გამოვხატოთ ქრისტე – ნათელი შეუქმნელი, რომლის გარეშე ჩვენ შეადგესაც წყვდიადში დავეხეტებით” (ავერინცევი 1977: 65).

ახალი აღთქმის სწავლებით, სანთელი უსისხლო მსხვერპლია, გულმხურვალე ღოცვისას ანთებული უფლისათვის.

სინათლე არის აგრეთვე სიმბოლო ქრისტიანული მოძღვრების ჭეშმარიტებისა და ქრისტიანთა ცხოვრების ნათლობისა, დაბოლოს, „სინათლის ანთება არის სიმბოლო ჭეშმარიტების და ქრისტიანული ცხოვრების გამარჯვებისა” (ბარამიძე 1966: 187).

სანთლის სიმბოლოს აგიოგრაფები იყენებენ, როგორც ეპითეტს ქართველ მოღვაწეთა დასახასიათებლად. სწორედ ეპითეტადაა გამოყენებული იგი ჩვენ მიერ მოხმობილი მაგალითის პირველ ნაწილში: „ინება ზეგარდამოდან განგებულებამან გამოჩინებად ბრწყინვალისა ამის სანთლისადა“ (აბულაძე 1955: 98), ხოლო მეორე ნაწილში: „ამისათვის სასანთლესა ზედა მაღალსა დადგმულ იქნა მნათობი ესე, რადთა ჰნათობდეს იგი ყოველთა“ (აბულაძე 1955: 98) – აშკარად სახარებისეული სიმბოლიკაა სანთლისა (შდრ: მათ. 5. 14-15;).

იგივე მეორდება „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაშიც”. ავტორი წმინდა მამაზე აცხადებს: „ჩემი არს მოწამე ესე და არა სხვისა, ჩემისა ამისგან საყდრისა, ნაყოფი შუენიერი, მხიარულებისა ჩემდა მომღებელი, სპეტაკი ვარდი, ჰაერისა სულნელ-მყოფელი. ჩემდა მომფენელი, რომელმან სანთელი თვისი აღანთო ზედა მაღალსა მთასა, რათა ყოველი სოფელი ხედვიდეს ნათელსა მას დაუშრეტელსა, ორპირად მანათობელსა...” (აბულაძე 1955: 189).

აქ საგულისხმოა ერთი ფაქტი – მოხმობილი მაგალითი არის „წამებად აბიბოს ნეკრესელისას“ ა ვარიანტიდან. ამ შემთხვევაში სანთელში იგულისხმება ღვაწლი წმინდა მამისა, ხოლო იმავე ადგილას ბ ვარიანტში – სანთელი სახე-სიმბოლოა თავად წმინდა აბიბოსისა: „ჩემი არს მოწამე ესე... სანთელი მაღლად მნთებარე, მნათობი და განმანათლებელი ყოველთა მხილველთა მისთად“ (აბულაძე 1955: 189).

საგანგებოდ გვინდა შევეხოთ „დაუღამებელი ნათლის“ სიმბოლიკას. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ავტორი წმინდა მამაზე ამბობს: „სანატრელი ესე მამად ჩუენი და ბრწყინვალე მნათობი იოანე, რომელიცა ვითარ ბრწყინვალე რაიმე ვარსკულავი აღმოებრწყინა ბნელსა შინა უმეცრებისა შეცთომილთა სულითა და დაუღამებელისა ნათლისა მიმართ წინამძღუარ ექმნა მათ“ (აბულაძე 1955: 5).

იმავე სიმბოლურ სახეს მოიხმობს აგიოგრაფი ავტორი აბიბოს ნეკრესელზე საუბრის დროსაც (აბულაძე 1955: 189).

„როგორც ცნობილია, ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლებსა და უძველეს ფრესკებში ძირითადი ხაზი სახარებისეული კომპოზიციაა, ამიტომაც ისინი ანალოგიურ ფერით მინიშნებებს იყენებენ, რითაც ქართული სასულიერო მწერლობისა და უძველესი ფრესკების ფერთამეტყველება თითქმის იდენტურია“ (ელაშვილი 2004: 37).

სინათლის უდიდეს ეფექტს დაემყარა ბიბლია. კოსმიურ წყვილადში გაჩნდა კოსმოსური ნათელი და მშვენიერებაც ამის შემდეგ მოეფინა მსოფლიოს. „ნათლით იწყება ყველაზე დიდი საოცრება – ყოფნა“ (სირაძე 1982: 150-151).

იოანე ღვთისმეტყველს გამოცხადებისას უფალი სწორედ მნათობად ესახება, ანუ სამყაროს დასასრულს უფალი თავად იქნება ნათელი: „და ქალაქსა მას არა უხმს მზე, ანუ მთოვარე მნათობად, რამეთუ დიდებამან ღმრთისამან განანათლა იგი“ (გამოცხ. 21.23).

„ნათელი“ არის წამყვანი სახე-სიმბოლო არა მხოლოდ ძველი აღთქმის, არამედ ახალი აღთქმის წიგნების მიხედვითაც. აქ ნათელი გაიგივებულია არა მხოლოდ ხილული და უხილავი სამყაროს მატერიალურ საფუძველთან („ქმნილი ნათელი“), არამედ ღმერთთან.

„ბიბლიური ღვთისმეტყველების ლექსიკონში“ ვკითხულობთ: „ისტორია, განვითარებული ძველსა და ახალ აღთქმას შორის, თავად იღებს კონფლიქტის სახეს, სადაც ერთმანეთს ეჯახებიან ნათელი და ბნელი“ (დიუფური 1974: 997),

მსგავსად იმისა, თუ როგორ ეჯახებიან სიცოცხლე და სიკვდილი. მის შესახებ შესანიშნავად არის ნათქვამი იოანეს სახარებაში: „მის თანა ცხორება იყო და ცხორება იგი იყო ნათელ კაცთა“ (იოან. 1. 4.) არანაირი დუალისტური მეტაფიზიკა არ ამძაფრებს დრამატიზმს ამ მსოფლმხედველობისა, როგორც ძველ ირანულ რელიგიურ აზრი. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ადამიანი რჩება ობიექტად ამ კონფლიქტისა. მისი საბოლოო ბედი განისაზღვრება სინათლითა და ბნელით, ისე როგორც სიკვდილითა და სიცოცხლით. ამისდაგვარად, ეს თემა იკავებს ცენტრალურ ადგილს რელიგიურ სიმბოლოთა შორის, რომელთაც მიმართავს ბიბლია.

ნათელი რომ წამყვანია ქრისტიანულ აზროვნებაში და, შესაბამისად, მთელი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები ამგვარი სახისმეტყველებითაა დაწერილი, მოწმობს მამათა სწავლებაც: „გვწამს მამა, ძე და სულიწმიდა – ერთი ღვთაება სამპიროვანი... ყოვლად სახიერი, სამგზის ნათელი, სამგზის მზიანი, სამგზის ბრწყინვალე, მამა-ნათელია, ძე-ნათელია, სულიწმიდა-ნათელია“ (იოანე დამასკელი 1992: 169).

ფილონ ალექსანდრიელისათვის ღმერთი „არის სახე ნათლისა. იგი იძლევა მრავალ ძაღას. აფრქვევს ნათლის წყაროს; ნათელი ისე ბრწყინვალეა, რომ მისი ატანა, მისი გაძღება თვალებს არ შეუძლია, მხოლოდ ამ ძაღთა საშუალებით შეიძლება იგი წარმოვიდგინოთ“ (ერვინი 1935: 34).

იოანე მახარებელი აცხადებს, რომ „ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს, და ბნელი მას ვერ ეწია“ (იოან. 1. 5).

დიონისე არეოპაგელი თავის თხზულებაში „სადმართოთა სახელთათვის“ ღმერთის და ნათლის შესახებ საუბრისას ბრძანებს, რომ ღმერთი არის ნათელი, ზენათელი... განუხრწნადნი ცხადდებიან წყვდიადში უფრო მეტად, ვიდრე განათებული დუმილი. მართლაც, მხოლოდ დუმილში შეიძლება გაიგოს საიდუმლოებანი ამ წყვდიადისა, რომლის შესახებ ცოტაა ითქვას ქება, რათა დამტკიცდეს – იგი ბრწყინავს უაღრესად აპრიალეებული ნათლით, მეტისმეტად შავ სიბნელეში, რომ იგი რჩება რა თვითონ სრულიად გაუგებარი, უცნაური და სავსებით უხილავი, იგი უფრო უმშვენიერესი ბრწყინვალეებით, ვიდრე შვენება, ადავსებს გონებათ, რომელთაც იციან თვალთა დახუჭვა – ეს არის დიონისეს ლოცვა, რასაც დასძენს: უნდა გადაღახო უაღრესად წმინდა ასასვლელნი მწვერვალნი, მოიტოვო უკან აზრნი ციურნი, რათა შეხვიდე ამ წყვდიადში,

სადაც, საღმრთო წერილის თანახმად, რომელი იგი, მთლიანად უზეშაესი არსებობს თვითმყოფადი არსებობით” (პეტრე იბერიელი 1961: 34-35).

ქრისტე აღიქმება, როგორც „სამყაროს ნათელი“, თავისი ქმედებითა და სწავლებით – გავისხენოთ უსინათლოს განკურნება (იოან. 9), სადაც იესო აცხადებს: „ვიდრემდი ვარ სოფელსა შინა, ნათელი ვარ სოფლისაჲ“ (იოან. 9.5). სხვაგან ის ამბობს: „მე ვარ ნათელი სოფლისაჲ. რომელი შემომიღგეს მე, არა ვიდოდეს ბნელსა, არამედ აქუნდეს ნათელი ცხორებისაჲ“ (იოან. 8.12). აქ ნათელი სიცოცხლის სიმბოლოა, ხოლო ბნელი, მის საპირისპიროდ, სამუდამო დაღუპვისა – ჯოჯოხეთისა.

იესოს მოსვლის მთავარი მიზანი იყო მორწმუნეთათვის იმედის მიცემა და მათი გადარჩენა: „მე ნათელი სოფლად მოვივლინე, რადთა ყოველსა რომელსა ჰრწმუნის ჩემი, ბნელსა შინა არა დაადგრეს“ (იოან. 12.46).

ღმერთი არის მზე, დაუბადებელი და უნივთო ნათელი, როგორც წმინდა მამა იტყვის: „ხატყვნეს თვნიერი ესე ნათელი, უნივთო ნათელისაო“ (პეტრე იბერიელი 1961: 102). იგი ასტრალურ მზეს გულისხმობს პირველ ნათელში, ხოლო უნივთო ნათელში უფალი იგულისხმება. ასტრალური მზე უფლის შექმნილია და მისი სინათლე დასაბამიერია, ნივთიერია: იგი გასრულებადია, ხოლო თავად უფალი დაუბადებელია (იგი თვით არის დამბადებელი) და უნივთო ნათელია, რომელსაც „დაღამება“ არ ემუქრება.

რ. სირაძე მიიჩნევს, რომ ქართულ სახისმეტყველებაში თანაარსებობს მზის სხვადასხვაგვარი განსახოვნება: 1. ეიდეტური ანუ მითოსური სახეები მზისა, 2. ეიკონური ანუ ხატისებური მზე და 3. მზის საკუთრივ მხატვრული წარმოსახვა.

„მზისა და ნათლის განსახოვნება გახდა ერთ-ერთი უმთავრესი საფუძველი ქართული პარადიგმული სახისმეტყველებისათვის, რასაც ადასტურებს მრავალი ცნობილი მასალა” (სირაძე 2008: 209). შემდეგ მკვლევარს ჩამოთვლილი აქვს: 1. ეიდეტური განსახოვნება: მითოსური საგალობლები მზისა („მზეშინა”, „ლილე”, „რიჰა”), მზის სალოცავები, დალი, მზექალები, მზეჭაბუკები, ყამარქალი, ცისკარი, სვანურ „ლემთან” დაკავშირებული რიტუალები, ქართული ბორჯღაღი, დედა-ბოდის სემანტიკა, ღვინოსა და ვაზთან დაკავშირებული რიტუალები, თუშური მილივნები, დასავლური ჩიჩილაკი, კოლხური მითოსური რელიქტები მეგრულ ეთნოგრაფიაში. 2. ეიკონური განსახოვნება: ანტისოლარული პასაჟები აგიოგრაფიაში, მზე „ნინოს

ცხოვრებაში” (მზის დაბნელება თხოთის მთაზე და სხვა რეალიები), სვეტიცხოველი ვითარცა ქრისტიანული „დედაბოძი” ნათლის კორექტალით, უძველესი ქართული ჯვრები (ბოლნური ტოლფერდა ჯვარი), ჯვარი ვაზისა, მზის განსახოვნება ჰიმნოგრაფიაში („შენ ხარ ვენახი”: „თავით თვსით მზე ხარ გაბრწყინებული” (ქართული პოეზია 1979: 183), „მონათვლის” ქართული გააზრება (ბერძნული „ბაპტიზმოს”, „განბანვის” ნაცვალი). 3. საერო მწერლობის სახისმეტყველება: „ამირანდარეჯანიანის მზის ჭაბუკები”, თამარ IV ჰიპოსტასი „ეთეროვანი” სხეულით, დ. გურამიშვილის „მზეთამზე”. (ეს საკითხები საგანგებოდ განხილულია რ. სირაძის სპეციალურ შრომაში „ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები, თბ., 1987, გვ. 3-41.)

ივანე ჯავახიშვილი წერდა: „გადმერთებულ მნათობთა შორის პირველი ადგილი მზეს ეჭირა. ეს ბუნებრივია იმიტომ, რომ ქართველ ტომთა მეურნეობის მთავარ წამყვან დარგს მიწათმოქმედება შეადგენდა” (ჯავახიშვილი... 1943: 84).

ადრე ი. ჯავახიშვილი მთვარის პირველობას აღიარებდა, რასაც თავისი საფუძველი ჰქონდა. იგი ემყარებოდა არაერთ ისტორიულ მონაცემს, ამიტომ საგულგებელი ხდება, რომ სხვადასხვა დროს ხან მთვარე იყო უმთავრესი ღვთაება და ხანაც მზე. ქრისტიანული მწერლობის განვითარების შემდეგ ქართულ სახისმეტყველებაში უმთავრეს ადგილს იჭერს სწორედ მზე, ცხადია, ქრისტიანიზებული სახით.

ქრისტიანობა უშვებდა მითოსის სახისმეტყველებრივ გამოყენებას, რაც ჩანს ამ საკითხისადმი სპეციალურად მიძღვნილ ბასილ დიდის ტრაქტატიდანაც.

ამას წარმოაჩენს ძველი ქართული მწერლობა და, უპირველეს ყოვლისა, „ნინოს ცხოვრება”. ამ ნაწარმოებში არის ასეთი სახე: „მე მზესა დავუღამდები” (მოიწია ჟამი დღისა დაღვენისა და მზისა ჩემისა დავსებისაჲ, რამეთუ არა თუ დღე და მზე შეიცვლებიან წესთა ზედა მათთა, არამედ მე დღესა დავუღამდები და იგი ჰგია უკუნისამდე” (ძველი ქართული...1963: 102).

ივანე ჯავახიშვილი წერდა: „დღე მზის უძველესი სახელიაო”. ამასთან დაკავშირებით რ. სირაძე სვამს კითხვას – „ხომ არ არის აქ შემორჩენილი მზის უძველესი სახელი – „დღე”? როგორც არ უნდა იყოს, „მე დღესა დავუღამდები” გულისხმობს ადამიანის ცხოვრების დაბნელებას მზის წინაშე, რასაც ადასტურებს სხვა ფრაზაც: „მოიწია ჟამი...მზისა ჩემისა დავსებისაჲო” „ჩემი მზე” წარმართული წარმოდგენის გამომხატველად ითვლება ან, თუნდაც, წარმართული სიტყვახმარების გადმონაშთად უნდა ჩაითვალოს” (სირაძე 2008:

210). ამიტომაც „დიდის“ მზის მნიშვნელობით გამოყენება უფრო მეტად სავარაუდო ხდება. წარმართული წარმოდგენა სახეთქმნადობის პარადიგმად ქცეულა.

ქართულ თხზულებებში ეფრემ მცირესა და იოანე პეტრიწამდე არ გვხვდება პირველარსზე ისეთი წმინდა ფილოსოფიური მსჯელობა, როგორც ეს „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაშია“ მოცემული. „არს იგი არს, რომლისა დასაბამ არა არს“ (აბულაძე 1955: 8). ავტორი განმარტავს: „არს იგი არს“, ე.ი. ღმერთი არსებააო, და დასძენს: „რომლისა დასაბამი არ არისო“. ე.ი. ღვთაება ყოველივე არსებულის პირველსათავეა, ყოველივე მისგან მოდის, თავად მას კი დასაბამი არა აქვს, დაუსაბამოა. რაც მთავარია, ავტორი აცნობიერებს, რომ უნდა გააზრებულ იქნეს „ღმრთის მეცნიერების საზღვარი“, ანუ ის, თუ სადამდე შეიძლება მისწვდეს ადამიანის გონება პირველსაწყისის ძებნისას. „დაუსაბამობის“ წარმოდგენას მისტიკამდე მიჰყავს ადამიანი, რაც ასეა მინიშნებული: პირველარსის ღვთაებრივი დეფინიციები ზღვარდადებულია, ფილოსოფიური დეფინიციები „დაუსაბამობის“ ცნების მიღმა ვეღარ მიდის, თუმცა დაშვებულია, რომ თვით რაობა პირველარსის გაცილებით მიღმურია და უსაზღვროებაშია საგულგებელი. ამიტომ აქვე, როცა თავდება ფილოსოფიური დეფინიციები, შემოდის სახისმეტყველებითი წარმოდგენები: უნდა ვირწმუნოთ „ნათელი იგი დიდი. შეკყრნეს იგი ბნელმან და სიღრმესა დაინთქნენ და რომელი ნათელი იგი არს, ერთი უხილავი და უცვალებელი ღმერთი არს“ (აბულაძე 1955: 8). ამრიგად, ფილოსოფიურ გააზრებას მოსდევს ღვთაების სახისმეტყველებითი წარმოდგენა. შემდეგ განმარტებული არის წმინდა სამება: „დიდი ნათელიდან“ იშობა ძე ღმერთი და გამოდის სული წმინდა, რომელნიც შეურევნელად და განუყოფლად მყოფობენ: „რომელი ნათელი იგი არს, ერთი უხილავი და უცვალებელი ღმერთი არს, არა დასაბამიერი, არცა გასრულებადი, განუზომელი, მარადის კურთხეული, ნათელი სამებისად, რამეთუ ესე უსაღმრთეებისა შეჰკრებს სამგუამოვნებასა: მამისა, ძისა და სულისა წმიდისა თანა; აღირაცხების ესრეთ შეკრებულად შეურწყმელი და განუყოფელი“ (აბულაძე 1955: 8).

„ერთი“ არის ღვთის ბუნების ერთობა, ხოლო „ერთობა“ – თვისება სამის ერთარსებობისა. ღმერთი არის ერთი არსებით და, ამასთანავე, სამგუამოვანი: მამა, ძე და სული წმინდა – სამება ერთარსებით და განუყოფელი.

პირველი ათეულის (დეკადის) ციფრთა (1-10) აღნიშვნა ენათა სპეციფიკას ავლენს. თ. გამყრელიძისა და ვ. ივანოვის მონოგრაფიაში „ერთის“ შესახებ ნათქვამია: ნაცვალსახელური წარმოშობისააო (გამყრელიძე...1984: 842).

ქართულშიაც კარგადაა ცნობილი ერთის ორგვარი მნიშვნელობა: რიცხვითი სახელი და ნაცვალსახელური მნიშვნელობა. ცნობილია ასევე სხვა მნიშვნელობანიც. რ. სირაძე სხვადასხვა მნიშვნელობის ურთიერთმიმართებათა გასააზრებლად რამდენიმე მაგალითს მოიხმობს „ვეფხისტყაოსნიდან“:

„ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ (სტრ. 2)

„იტყვის, ჰე, მზეო ვის ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,

ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“ (სტრ. 774).

„იგი გახდის წამის-ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“ (სტრ.800).

„ჰე, ღმერთო ერთო“, – ამ ფრაზაში „ერთო“ შეიძლება გულისხმობდეს სამ რამეს: 1. „ერთადერთი“ (პოლითეიზმის საპირისპირო დოგმატი), 2. ერთიანობაც (ყოვლადმთლიანობის მნიშვნელობით; ღმერთის ერთობა გამოხატავს სამყაროს მთლიანობას), 3. ერთარსებაც (არსით ერთო); სამების დოგმატის შესაბამისად. კ. კეკელიძე წერდა: „ტყუილიაო, რომ „ვეფხისტყაოსანი არ ახსენებს სამებას; პოემაში ნათქვამია, რომ მზე ხატია „ერთარსებისა“ ღვთისა. თეოლოგიის ტერმინოლოგიით, „ერთარსება“ გულისხმობს „სამებას“. ისე მას არავითარი აზრი არა აქვს“ (კეკელიძე 1981: 105). ვახტანგ VI განმარტავდა: „ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტე არისო“ (თარგმანი პირველი წიგნისა ამის ვეფხისტყაოსნისა, თქმული ბატონიშვილის გამგებლის ვახტანგისა).

ამონიოს ერმასის თხზულებათა ქართულ თარგმანში „ერთის“ შემდეგი მნიშვნელობანია: „ერთი – მრავლის საპირისპირო: „ერთი არს ყოველთა მიზეზი, თითოეული საქმეთაგანი ერთცა არს და მრავალ“. ერთი, როგორც რაოდენობის არმქონე რიცხვი: „რიცხვი ათისადა თანამდებარე არს ათთა ერთთაგან არა თანშერწყმულთა, არამედ უერთიერთას განრჩეულთაგან“ (ამონიოს ერმასის...1983: 189).

მსგავს მნიშვნელობებს გვიჩვენებს იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ფილოსოფიური ნაწილის („დიალექტიკის“) თარგმანები: 1. ერთი და 2. ერთიანობა (იოანე დამასკელი 1976: 1001). თუ როგორ იყო გაშინაარსებული „ერთის“ აღნიშნული მნიშვნელობანი, ჩანს არეოპაგიტული წიგნებიდან: („ღმერთი არს“) „ერთ რამეთუ ყოველთა შორის ერთ-სახეობით არს ერთითა მით

ერთობისა ზეშთააღმატებულებითადა ყოველთავე ერთისა გამოუვალობისა, მიზეზ არს, რამეთუ არარაჲ არს არსთაგანი მიუღებელ ერთისა. არამედ ვითარცა ყოველი რიცხვი, ერთისაგან მიიღების და ერთი ორადცა და ათად ითქუმის და ნახევარი ერთ და მესამედი და მეათედი ერთ.

ეგრეთვე ყოველნი და ყოველნი ყოველთა ნაწილები ერთისაგან მიიღებენ და ყოფად იგი ყოველთავე არსთაჲ არს. არც სადა არს სადმე სიმრავლისა არა მიმღებელი ერთისა... თვინიერ ერთისა ვერ არს სიმრავლე, ხოლო თვინიერ სიმრავლისა არს ერთი” (პეტრე იბერიელი 1961: თ. XII, § 2).

ყოველგვარი სიმრავლე ერთია და ერთიც, ოღონდ საწყისი ერთი, ქმნის სიმრავლეს, – პლატონის „პარმენიდედან” მომდინარე ეს აზრი, რადგან პატრისტიკაშიც შევიდა, ვრცელდებოდა თვით სამების გაგებაზე (3-1, 1-3), როგორც ეს მოცემულია პეტრიწთან სამხმიანი ქართული სიმღერისა (მზახრ, ჟირ, ბამ) და მზის „სამხმოვანების” (დისკო, სინათლე, სიტბო) მაგალითზე (სირაძე 1978: 185-186). (შდრ.: „სამნი არიან, რომელნი ჰწამებენ ცათა შინა: მამა, სიტყვა და სული წმიდა; ესე სამნი ერთ არიან” ი. 5,6).

ყოველივე ამის შედაგად „ერთმა” შეიძინა ურთიერთდაპირისპირებული მნიშვნელობანი: „1” და „ერთიანობა” – ერთარსება. თვით ამ მეორე მნიშვნელობაშიც „მონაწილეობს” „1”-ის სემანტიკა.

რ. სირაძე მიიხნევს, რომ „ჰე, ღმერთო, ერთო” – თეორიული გამოთქმაა და არა მხატვრული სახე. (თეორიული გამონათქვამი ჩვეულებრივია „ვეფხისტყაოსნის” პროლოგისათვის: „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი” და სხვა). მიუხედავად ამისა, „ერთი” ამ გამოთქმაში პოლისემანტურია და ამით გამოთქმას მხატვრულ სახეს ამსგავსებს, რადგან სწორედ მხატვრული სახის სპეციფიკას წარმოადგენს პოლივალენტობა” (სირაძე 2008: 204). ამ გამოთქმაში „ერთი”, პირობითად რომ ვთქვათ, მხატვრულად პოლივალენტურია, რაც საშუალებას ქმნის მასში რამდენიმე რამ ვიგულისხმოთ. ამას იხილავს სიტყვის ხელს, რომ ქართულში არც არტიკლით და არც ასომთავრულით არ გამოიხატება სიტყვის გასუბსტატივება, ყოველივე ამით ქართული სიტყვისათვის საერთოდ დამახასიათებელი თვისება მუდავნდება: სიტყვა ამთლიანებს სხვადასხვა მნიშვნელობებს და ამით იგი, უპირველეს ყოვლისა, თავის მხატვრულ პოტენციას ამუდავნებს, ხოლო მისთვის ფილოსოფიური მნიშვნელობის მინიჭება ხდება კონკრეტული კონტექსტით.

დავუბრუნდეთ ისევ განსახილველ ტექსტს, სადაც შესანიშნავი მსჯელობაა „ნათლის“ ბუნებაზე – დიდი ნათლისგან იშობა ძე ღმერთი და გამოდის სული წმინდა და რომ ვინც ამას არ აღიარებს, საუკუნო ბნელში ემუქრება აღმოჩენა. „ნათელი იგი მარადის კურთხეული და ბრწყინვალე, განურჩეველი უზეშთაესისაგან ბუნებისა არსებისა, საუკუნებო ნათელი სმენით-რე. და სული წმიდა მთავრობისა უფალი, წარმავლინებელი, განმკუთნველი, ტაძრად თუსა მოქმედი, ვითარ ჰნებავენ და ვის თანაცა უნებნ.

რამეთუ სული მომცემელი და შემოქმედი და არა შექმნილი, რომლისაგან დადგა შექმნილიცა იგი ნათელი მეორეთა მათ ბრწყინვალეებათა, ანგელოზთასა ვიტყვ, და ნათელი მესამე [...]ცი ესე, დაწყებულნი პირველისა მის ნათლისად, დასაბამისად იგი, რომლისაგან სამი და სამისაგან ერთი, გარნა ესე ხოლო. რამეთუ მამა არა ძე და ძე არა მამა და სული წმიდა არცა მამა, არცა ძე. და ესე არა განყოფს ბუნებასა, არამედ განიყოფინ ბუნებასა შინა და მოასწავებს ერთობასა. ხოლო რომელთა სამებისა ერთსწორება ვერ გულისცმა-ყვეს, ბნელსა შინა არიან...“ (აბულაძე 1955: 9).

წარმოუდგენელია სამების დაშლა: „არა ჯერ არს დაკლებად ძე მამისაგან და არცა სული ძისაგან“ (აბულაძე 1955: 8). უცილებელია მათი განუყოფლობა, რადგან „უკუეთუმცა არა ესრეთ იყო ღმრთეებად, ვიდრემე-მცა არა დიდებულ იყო ფრიად, რამეთუ არს იგი უხილავი, უჟამო, დაუტყვენელ, უცვალებელ“ (აბულაძე 1955: 8).

აქ კიდევ ერთ სიმბოლურ სახეს წავაწყდით უფლისა – უჟამო. იგი სწორედ ამგვარი სიმბოლური დატვირთვით გვხვდება „გეფხისტყაოსანში“:

„იტყვის: ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,

ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“ (რუსთაველი 1986: სტრ. 774).

„მზიანი ღამე“ – იგივე „დაულამებელი ნათელია“. ამ შემთხვევაში ზოგიერთი მკვლევარი „უჟამო-ჟამში“ ქრისტეს გულისხმობს და არა ართარსება-ერთს. მათი აზრით, ჟამი ღვთის მიწიერი დროის პრედიკატია, რაც გამართლებულია ამ შემთხვევაში, რადგან ქრისტეში ორი ბუნება იყო შეერთებული, იგი ორი შობით იშვა: პირველად უჟამოდ, დროზე ადრე, მეორედ კი – დროში. ეს, ჩვენი აზრით, მცდარი შეხედულებაა, რადგან ეფრემ ასურის თქმით: „მამა არის მზე, ძე არის სინათლე, სული წმინდა არის სითბო“ (ეფრემ ასური 1991: 78), ხოლო „იესო განუშორებელი მამისაგან, ისე ვით შექი

მზისაგან“ (იოანე პეტრიწის შრომები 1940: 17). გარდა ამისა, ზოსიმე ათონელი სამებას მიმართავს უჟამოს სახელით: „უჟამოდ მშობელო მამაო, სიტყვისა უჟამოდსა (ქრისტე), უჟამოდ გამოვლინებულო ცხოვლისა სულისა თანა სწორისა შენისაო, მათთანავე გადიდე სამგამოვლენად და ერთარსებად“ (ჩვენი საუნჯე 1960: 511).

ღმერთი არის დაუსაბამო, სამარადისო და უსასრულო, რადგან „დაუწყებელი“ და „დაუსრულებელია“. ამისათვის უამი მისი საუკუნოა.

დავუბრუნდეთ ისევ „დაუღამებელ ნათელს“. როგორც აღნიშნულია, იგი უფლის მარადიული დაუმრეტელობის სიმბოლოა, დაუსაბამო თვალშეუდგამი ნათელია. სწორედ უფლის სიმბოლურ სახელად გვევლინება იგი შემდეგ ეპიზოდში: „ყვან ღმერთმან მღვიმე იგი კიბე აღმყვანებელი შენდა ზეცისა სუფევათა და ნეტარებათა მიმართ, ხოლო ბნელი იგი მუნ შინა – მიმყვანებელ ნათლისა მიმართ დაუღამებელისა“ (აბულაძე 1955: 125). ზეცაში ავტორს „დაუღამებელი ნათელი“ ეგულება; არა ასტრალური მზე, არამედ მარადიული ნათელი.

ზეციური იერუსალიმი, რომელშიც საბოლოო ჯამში შეველენ მართლმორწმუნე ადამიანები, განათებული იქნება. რჩეულნი გარემოცულნი იქნებიან უფლის ნათელით: „და ღამე არა იყო მუნ, და არა სახმარ იყოს ნათელი და მზე, რამეთუ უფალმან ღმერთმან განანათლნეს იგინი, და სუფევდენ უკუნითი უკუნისამდე“ (გამოცხ. 22.5).

ზეციური იერუსალიმი დაუღამებელი ნათელით იქნება გაბრწყინებული, სწორედ ამაზეა საუბარი შემდეგ ეპიზოდში, სადაც იოანე ზედაზნელის სიკვდილია აღწერილი: „ხოლო შემდგომად ჳორცთაგან განსვლისა და სოფელი გარდაცვალებისა უოხჭნოთა შინა იშუებს საშუებელთა ზეცისა ტალავართა და სასძლოთა დამკვდრებული და ხედავს ნათელსა მას დაუღამებელსა საღმრთოისა დაგებისასა მოხარული კეთილთა ზედა გამოუთქმელთა, რომელნი თუალმან არა იხილა და ყურსა არა ესმა და გულსა კაცისასა არა აღვიდა“ (აბულაძე 1955: 67).

იოანეს უფალთან მიახლება გარდაცვალების შემდეგ, სწორედ ამ მშვენიერი სიმბოლური სახით – „დაუღამებელი ნათლის“ ჭკრეტით არის გადმოცემული.

ნათლის სიმბოლიკა თვით ქრისტიანობის არსის გამომხატველია, რის გამოც ყველა აგიოგრაფი ავტორი მას მოიხმობს, როგორც პარადიგმულ და

რემინისცენტრულ თემას. ის არის აგიოგრაფიული ტექსტის სასულიერო მწერლობაში ჩამრთველი სიტყვა-ხაზი, სიტყვა-გასაღები, რომლითაც ტექსტი – ჰიპერტექსტულ ხასიათს იძენს და ყოველივე მიმდინარე მოვლენას, რაც „ცხოვრებაშია“ აღწერილი, ბიბლიურ სწავლებასთან აკავშირებს.

ბ) ღვთისმშობლის სიმბოლური სახელდებები

ღვთისმშობლის სიმბოლური სახელდებები აგიოგრაფიულ მწერლობაში ყველაზე მრავალრიცხოვნად არის წარმოდგენილი. აკად. ლიხახოვი რუსული ტექსტების კვლევისას 70-მდე ასეთ სახელს ითვლის, რომლებიც ქართულ ორიგინალურ აგიოგრაფიაშიც არის მოხმობილი; უნდა აღინიშნოს, რომ მათი გაზრდა შესაძლებელია, განსაკუთრებით ქართული მაღალმხატვრული ტექსტების შესწავლისას; ეს საეკლესიო გადმოცემითაც არის განპირობებული, რომლის მიხედვით, ქართული ქრისტიანული სამყარო ღვთისმშობლის წილხვდომილადაა გამოცხადებული. ყოველი სახე-სიმბოლო წმინდა წერილისეული პარადიგმითაა გამაგრებული; თუმცა, ასევე ხშირია ქართული აგიოგრაფიული სახეების პარადიგმად მოხმობის შემთხვევებიც, რაც საქართველოში სასულიერო მწერლობის განვითარების ორიგინალობას მიუთითებს.

ქალის, როგორც სიცოცხლის მშობლის ტრადიციული აღქმა, სიახლოვე მატრიარქალურ ღირებულებებთან – ქართული კულტურის მახასიათებელი ნიშანია. სწორედ, ეს გახდა ღვთისმშობელთან განსაკუთრებული დამოკიდებულების განმაპირობებელი ფაქტორი.

გარდა იმისა, რომ ქართლის გამაქრისტიანებელი მოციქულთასწორი ნინოა, პირველი მარტვილი, რომლის სახელი ქართულმა მწერლობამ სათუთად შემოინახა, დედოფალი შუშანიკია.

უფალთან მჭიდრო კავშირი სიმბოლურად გამოხატულია მშობლისა და შვილის ერთობით, რადგან შესაძლებელია ყოველგვარი ურთიერთობის გაწყვეტა, გარდა დედაშვილურისა.

ქართველი მოღვაწე ბერების განსაკუთრებული დამოკიდებულება დედასთან და ღვთისმშობელთან, აგიოგრაფიული ტექსტებისთვის დამახასიათებელი ლაიტმოტივია, რის საილუსტრაციოდ „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაც“ გამოდგება.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ზოგჯერ აგიოგრაფი მწერლები შეგნებულად იკავებენ თავს ღვთისმშობლის სახელის სიმბოლოებით შემკობისაგან და მას უბრალოდ დედად, დედოფლად და დედაკაცად მოიხსენიებენ, როგორც ასურელ მამათა ცხოვრებებშია დაფიქსირებული.

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „ყოვლად წმინდაო ღვთისმშობელო მარიამ, კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისაჲ და კურთხეულ არს სახელი წმინდაჲ დიდებისა მისისაჲ, რამეთუ ქუეყანისაგანნი ვიყვენით და აწ შენ მიერ ზეცისა ანგელოსთაგან ვიმსახურებთ და შენ მიერ უხრწნელებაჲ და ცხოვრებაჲ საუკუნოდ მოვიგეთ. ამისთვის შეუენის, რათა საყდარსა დიდებისა შენისასა წმინდანი და სულთა განათლებულნი კაცნი იყვენ ზედა მდგომელად ტაძრისა შენისა და ამისთვისცა გამორჩეულ იქმნა ღირსი ესე წმინდაჲ ისე ზედამდგომელად საყდრისა შენისა, წმინდაო დედოფალო!“ (აბულაძე 1955: 89).

შიოს გამოცხადა ღვთისმშობელი და იოანე ნათლისმცემელი. სწორედ, ამ ეპიზოდში გვხვდება სიმბოლური სახელწოდებები ღვთისმშობლისა – დედაკაც, დედა და დედოფალ.

შიომ თავის სენაკში იხილა „ქვაბსა მის კარსა მდგომარე დედაკაცი ყოვლად დიდებული, რომლისა განცდად უღონო იყო“ (აბულაძე 1955: 94). „ მან დედაკაცმან, განაძლიერა იგი“ (აბულაძე 1955: 95).

სექტემბრის თვის საკითხავებში განმარტებულია ღვთისმშობლის ეს სიმბოლური სახელი: „დედაკაც ეწოდების, რაჟამს ჰრქუეს: „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის და კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისა“ (ძველი მეტაფრასული... 1986: 151).

ღვთისმშობელი „დედად“ მოხსენიებულია შემდეგ მონაკვეთში: „ხოლო მოეგო რაჲ ნეტარი შიო თავსა თვისსა და ცან მეურნეობაჲ ღმრთისა და უბიწოდსა დედისა მისისაჲ და ჭამა საზრდელი იგი“ (აბულაძე 1955: 95).

მეტაფრასულ საკითხავებში ვკითხულობთ: „დედა ეწოდების თქმულითა მათ: „დედად სიონსა ჰრქუეს კაცმან, რამეთუ კაცმან იშვა მის შინა და თავად მას დააფუძნა იგი მაღალმან“ (ძველი მეტაფრასული... 1986: 149).

ყველაზე საინტერესო სიმბოლური სახელდება ღვთისმშობლისა, რომელიც ამ თხზულებებში გვხვდება, ჩვენი აზრით, არის „დედოფალი“.

შიო მხურვალედ ლოცულობს, რადგან ეღირსა ღვთისმშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის ხილვის ბედნიერება: „მომეც მე უღირსსა ამას მონასა

შენსა მოთმინებით დადგომა ადგილსა მას შინა, რათა სათნოდ შენდა აღვასრულნე ნეშტნი ესე დღენი ცხოვრებისა ჩემისანი და ღირს მყავ მეცა საუკუნეთა მეოხებითა ყოვლად უხრწნელისა დედოფლისა ჩუენისა უბიწოდსა დედისა შენისაჲთა და დიდებულთა წმინდათა მოციქულთაჲთა წმიდისა მამისა ჩუენისა იოანესითა“ (აბულაძე 1955: 96).

როგორც ვნახეთ, ღვთისმშობლის სახელი უშუალოდ უკავშირდება დედოფლობას. ისევე მეტაფრასული საკითხავების ტექსტს მოვიხმობთ: „დედოფალ თქუმიტა მით, ვითარმედ: „დადგეს დედოფალი მარჯვენით შენსა სამოსლითა ოქროქსოვილითა შემკული და შემოსილი“ (ძველი მეტაფრასული... 1986: 149).

ძალზე საინტერესოა პარალელები წმინდა ნინოსა და ღვთისმშობელს შორის. გავიხსენოთ, რომ ნინო იწოდება როგორც ტყვედ, ისე დედოფლად. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში, მირიანის თქმით, ნინო დედოფლად იხსენიება არა წარმოშობის, არამედ ქართლის წინაშე მისი დამსახურების გამო: „აწ მექმნა ჩუენ ტყვე იგი დედუფალიო“ (ძველი ქართული...I, 1963: 158). ეს მოხდა მას შემდეგ, რაც ნინო გახდა ქართლისთვის „ქადაგ ძლიერ“, „მეცნიერ დაფარულთა გულის სიტყუათა“ და, საერთოდ განმანათლებელი ქართლისა.

ქრისტოლოგიური თვალსაზრისით, ნინო – სულიერი მეუფე – „მონაცაა“. ასეთია ქრისტე და ასეთივე მოსაზრებით უნდა ეწოდებოდეს ნინოს „დედუფალიცა“ და „ტყვეც“.

ამის შესახებ ავერინცევი წერს: „ღვთაებრივი დიდება ქრისტესი მოიაზრება რეალურად არა მის დამცირებაზე, არამედ ამ დამცირების „შიგნით“, ამიტომ ზოგადი ფორმა ქრისტიანული აზროვნებისა და აღქმისა, რომელიც საუკუნეებით განსაზღვრავს ხელოვნებისა და ლიტერატურის ბედს, არის სიმბოლო და შეურევნელი მნიშვნელობა, რომელიც იძლევა ორივეს „შეურევნელად და განუყოფლად“ (ავერინცევი 1983: 506)

მთის, კლდის სიმბოლიკას ჩვენ ვხვდებით „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“, რომელიც ქართული ქრისტიანული სიმბოლური აზროვნების კლასიკურ ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს. არმაზის ნგრევისას, როდესაც იქმნეს „ქუხილნი სასტიკნი და ხმანი საზარელნი და მეხისტეხანი შესაძრწუნებელი“ (ძველი ქართული...1963: 121), ნინო მდგომარე იყო „უშიშრად მახლობლად ადგილისა მის, მცირესა საფარველსა კლდისასა“ (ძველი ქართული...1963: 121).

ჩვენ ვეთანხმებით რ. სირაძეს, რომელიც მიიჩნევს, რომ ნინოს გადამრჩენელი კლდე, რაც ღვთისმშობლის სიმბოლური სახელია, სწორედ ნინოს ქართლში გამოგზავნელს და მფარველს (წმინდა მარიამს) უკავშირდება.

მთის, კლდის სიმბოლიკა ჯერ კიდევ ფსალმუნებიდან მოდის, „მთად“ – „შედგომითავე მისითა და წმინდად იგი ჩრდილოით მალღნართათ და კუალად მთად, „რომლისაგან გამოეკუეთა ლოდი თვნიერ ხელთასა“ (დან. 2. 45).

როგორც ვხედავთ, აგიოგრაფი ავტორი შესანიშნავ სურათებს ქმნის წმინდა მამათა ცხოვრებიდან, რაშიც მხატვრული სახე-სიმბოლოები გადამწყვეტ როლს ასრულებენ. ქართულ სასულიერო მწერლობაში, განსაკუთრებით კი ჰიმნოგრაფიაში, ხშირია შემთხვევა, როდესაც მხატვრული სახეები ღვთისმშობელს უკავშირდება:

1. „იაკობ კიბედ გიხილა, ხოლო მოსე – მაყვლად, დანიელ – მთად, გედეონ – საწმისად“.
2. „... რომლისა დავით მთად პოხილად გიწოდა, რომელსა შინა დაიმკვიდრა ქრისტემან“.
3. „შენ, ღმრთისა დამტკუნელო გამოუთქმელადა, კიბეო, რომელსა ზედა გარდამოხდა ღმერთი და ხატი მონისა მიიღო დღეს...“ (ქართული პოეზია 1979)

სექტემბრის თვის საკითხავებში კი ღვთისმშობელი პირდაპირ სახელდება მთად და კიბედ: „გიხაროდენ, ჭეშმარიტო კიბეო იაკობისო, მთაო მკუმოლვარეო“ (ძველი მეტაფრასული... 1986: 147).

მხოლოდ ეს სიმბოლოები როდი უკავშირდება ღვთისმშობლის სახელს. სექტემბრის თვის მეტაფრასულ საკითხავებში „შობისათვის ღვთისმშობლისა“, თავმოყრილია თითქმის ყველა „სახელდება“, რითაც ღვთისმშობელი იწოდება: „მოვედ და იხილე თითოფერობად სახელითად და სიმრავლე წოდებათად, რომელთა მიერ მრავლით კერძო წერილთა შინა სახელიდების, ვითარ იგი რაჟამს უწოდდეს მას; ქალწული და ქალი, წინასწარმეტყველი და სასძლო, სახლი ღმრთისა, ტაძარ წმინდა, მეორე კარავ, ტრაპეზ წმინდა, საკურთხეველი, სასაკუმეველე ოქროდსა, წმინდა წმინდათა, ქეროვიმ დიდებისა, ტაკუკ ოქროდსა, ფიცარ აღთქუმდსა, კუერთხ სამღვდელო, სკიპტრა მეფობისა, შარავანდედ სიკეთისა, რქადამტკუნელ ზეთისა მის საცხებლისა მღვდელთა და მეფეთაძსა, ალაბასტერ, სასანთლე, აღმურ-ლამპარ, სანთელ, საყდარ, მალნარ, კლდე, ქუეყანა, სამოთხე, აგარაკ, ურნატ, წყარო, ტარიგ, ციურ და სხვა მრავალი,

რაოდენი რად დიდთა წინასწარმეტყუელთა წინამხედველობითა დიდთა საიდუმლოთაჲთა იგავით უწოდეს მას“ (ძველი მეტაფრასული... 1986: 148).

ასურელ მამათა ცხოვრებებზე დაკვირვებით, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად სიმბოლურ სახელდებათა სიმწირისა, ღვთისმშობლის პარადიგმული სახე მდიდარია აგიოგრაფიულ სახე-სიმბოლოთა პარალელებით, რაც მხოლოდ კონტექსტით შეიძლება დაფიქსირდეს.

თავი V

ქვათა, სტიქიათა და სხვა სიმბოლოთა სახისმეტყველებითი ანალიზი

ა) ქვათა სიმბოლიკა

ქვა, ლოდი მყარი, მარადიული, მძიმე ნიშანია ძალისა და უძრაობისა, უცვლელობისა. იგი ფეტიშისტური წარმოდგენებიდან იღებს სათავეს. ბიბლიაში მესიასთან მიმართებით გამოიყენება მრავალი სახე, რომელიც დაკავშირებულია ქვის სიმბოლიკასთან.

პალესტინა იმდენად ქვიანი მხარეა, რომ ქვა ებრაელს მუდამ თვალწინ აქვს და იგი ადვილად ჩნდება მის წარმოსახვაში. საერთოდ კი, პირველყოფილ ფსიქოლოგიასა და ზოგადსაკაცობრიო სიმბოლიკაში ქვა მაგარი, მარადიული, მძიმე ნიშანია ძალისა. ხსენებული ორი გარემოება გვეხმარება იმის გაგებაში, თუ რატომ გამოიყენება ბიბლიაში მესიის მიმართ ქვის სიმბოლიკასთან დაკავშირებული სხვადასხვა სახე.

წმინდა ქვების კულტი ფართოდ იყო გავრცელებული პირველყოფილ რელიგიებში, ხოლო ისრაელში აკრძალული იყო. მაგრამ ხშირად მეზობელი ხალხების კერპთაყვანისმცემლობის გავლენით ხდებოდა ამ წესისგან გადახვევა; სწორედ ამიტომ ჩნდება გაფრთხილებათა აუცილებლობა: „არა ჰქმნე თავისა თვისისა ჳელით ქმნული, არცა გამოქანდაკებული, არცა ძეგლი, არა აღმართოთ თქუენ, არცა ლოდი სასტრად აღსდგათ ქუეყანასა თქუენსა თაყუანის-საცემელად. რამეთუ მე ვარ უფალი ღმერთი თქუენი“ (ლევ. 26. 1); „ნუ აღმართებ თავისა შენისა ძეგლად, რომელ-იგი მოიძულა უფალმან ღმერთმან შენმან“ (2 რჯლ. 16. 22). მაგრამ წმინდა ქვების გამოყენება მხოლოდ კერპთაყვანისმცემლობას როდი უკავშირდება – იგი შენარჩუნებულია უკვე არა

მაგიური, არამედ სიმბოლური მნიშვნელობით: წმინდა ქვების ქმედითობა დამოკიდებულია მარტო ღვთის ნებაზე. მაგალითად, იაკობი აღმართავს წმინდა ძეგლის ქვას ბეთელში (დაბ. 28. 16); ქვები აღმართება აგრეთვე, როგორც სიმბოლო თორმეტი ტომისა, რომლებიც კურთხეულია სამსხვერპლოსთან სიახლოვის გამო (დაბ. 24. 4). გაუთლელი ქვებისგან აიგება საკურთხევლები, რომელთა მეშვეობით ღმერთი ეხება მიწას და აკურთხებს მას (მათ. 23. 19). ეს წმინდა ქვები მაინც ღვთის იქ მყოფობის მეტ-ნაკლებად ქმედითი ნიშნებია – ისინი წარმოადგენენ ქრისტეს სახეს, რომელშიც ღმერთი თავის ამქვეყნად ყოფნას ავლენს. ახალ აღთქმაში შეფარულად, ხოლო ეკლესიის მამებთან და ღვთისმსახურებაში – უფრო ცხადად, ქრისტე გაიგივებულია საკურთხეველთან (შდრ. ებრ. 13. 10 – 1 კორ. 10. 18).

თუმცა წმინდა ქვასა და ქვა-ძეგლს შორის განსხვავება ყოველთვის ცხადი არ არის, წარმოდგენა ურყევობასა და სიმტკიცეზე უკავშირდება, როგორც ჩანს, არა მარტო ქვებს, რომლებიც აღმართება რომელიმე ხელშეკრულების დასამოწმებლად (დაბ. 31. 45-52) ან გარდაცვილილ ადამიანთა ხსოვნის უკვდავსაყოფად (იესო. 8. 29; 2 მეფ. 18. 17), არამედ უპირატესად იმ ქვებს, რომლებიც მოგვაგონებენ ღმერთსა და მის ხალხს შორის დადებულ აღთქმა-კავშირს (იესო. 4. 7), იმ აღთქმას, რომლის რჯული დაწერილია ქვის ფიცრებზე (გამოსვ. 24. 12). მაგრამ ის, რაც წარმოადგენდა აღთქმის წარუვალი მნიშვნელობის სიმბოლოს, თითქოს დაზიანებული აღმოჩნდა გულქვა ისრაელებთან შეხების შედეგად (ეზეკ. 11. 19), მეტიც – იქცა გულის გაუხეშებისა და ცივი გარეგნული ფორმალიზმის სიმბოლოდაც კი. ამ ვითარების საპირისპიროდ, იერემიასა და ეზეკიელის წინასწარმეტყველების თანახმად (იერ. 31. 33; ეზეკ 11. 19), ახალი რჯული ჩაიდგმება "მათ შიგნით", დაიწერება ღვთიური სულის მიერ ახალ, "ხორცის" გულებში: „საცნაურ ქმნილ, რამეთუ ხართ წიგნ სამოციქულო ქრისტესა, რომელი იმსახურა ჩვენ მიერ, დაწერილნი არა მელნითა, არამედ სულითა ღმრთისა ცხოველისადათა, არა ფიცართა შინა ქვისათა, არამედ ფიცართა შინა გულისა ჯორციელისათა” (II კორ. 3. 3).

კლდე უდაბნოში, რომლიდანაც მოსემ წყალი გადმოადინა, პავლე მოციქულის თანახმად, აღნიშნავს ქრისტეს, რომელიც თვითონ აფრქვევს მაცოცხლებელ წყალს ხსნისას (I კორ. 10. 4).

ქრისტეს მიერ მოვლენილი ხსნა უნდა მოდიოდეს განსაცდელისა და მოჩვენებითი წარუმატებლობის გზით: „ლოდი, რომელ შეურაცხ-ყვეს მაშენებელთა, ესე იქმნა თავ კიდეთა“, ცხადდება უკვე „დავითნში“ (ფსალმ. 117. 22). თავისიანებისგან უარყოფილი, როგორც მან ეს იწინასწარმეტყველა იგავში მკვლელი მევენახეების შესახებ, ქრისტე იქცევა ქვაკუთხედად, ე.ი. შენობის ფუძედ ან, რაც უფრო სავარაუდოა, თავკიდედ, ე.ი. კამარის კლიტედ: „ესე არს ლოდი იგი, რომელი შეურაცხ იქმნა თქვენ მიერ მაშენებელთა, რომელი იქმნა თავ საკიდურთა“ (საქმე 4. 11); ამგვარად, იგი უზრუნველყოფს წმინდა ტაძრის შეკავშირებას; მასში იქმნება და მადლდება ღვთის სამკვიდრებელი: „აღშენებულ საფუძველსა ზედა მოციქულთასა და წინაწარმეტყველთასა, რომლისა თავ საკიდურთა მისთა არს ქრისტე იესუ“ (ეფეს. 2. 20.).

სხვა მეტაფორის მიხედვით, ქრისტე არის ურყევი ქვა: „ვითარცა წერილ არს“ (რომ. 9. 33; 1 კორ. 3. 11; 1 პეტრ. 2. 6), რომელსაც შეიძლება დავეყრდნოთ რწმენით, ისე რომ მორწმუნენი, როგორც ცოცხალი ქვები, ჩაებმებიან სულიერების სახლის შენებაში: „და თქვენცა, ვითარცა ლოდნი ცხოველნი აღეშენებოდეთ სახლად სულიერად, სამღდელოდ წმიდად, შესაწირავად მსხუერპლთა სულიერთა, სათნოთა ღმრთისათა იესუ ქრისტეს მიერ“ (1 პეტრ. 2. 5).

ღვთიური სიყვარულისა და სიწმინდის გამოცხადებით ქრისტე ადამიანს აიძულებს, გააკეთოს არჩევანი სინათლესა და სიბნელეს შორის. ქედმაღალ ურწმუნოთათვის იგი იქცევა შებრკოლების ქვად, ცდუნების კლდედ (რომ. 9. 33; 1 პეტრ. 2. 8); ქრისტეს მტრები ბოლოს შემუსრულნი არიან. დაწუნებული და თავკიდედ ქცეული ლოდის სახე შემდგომ განვითარებას პოვებს ლუკასთან: "ყოველი, რომელი დაეცეს ლოდსა მას ზედა, შეიმუსროს, და რომელსა ზედა დაეცეს, განანქრიოს იგი" (ლუკ. 20. 17). შესაძლოა, აქ გვაქვს მინიშნება ქვაზე, რომლითაც დანიელი აღნიშნავს მესიას და ამა ქვეყნის ხელმწიფეებზე გამარჯვებულ მის სამეფოს: "ჰხედვედ, ვიდრე არა გამოეკუეთა ლოდი მთისაგან თვნიერ ჳელთასა, და დაეკუეთა ხატსა ფერტთა ზედა რკინისათა და კეცისათა, და დააწულილნა იგინი სრულიად" (დან. 2. 34).

ერთი მხრივ, ქვები გვაგონებენ იმ კავშირს, რომელიც უფალმა დაამყარა საკუთარ ხალხთან (ქვის ფილებზე დაწერილი საღვთო კანონი, რჯული), ხოლო მის საპირისპიროდ ის გვევლინება „გულქვაობისა“ (სისასტიკისა) და ცივი გარეგნული ფორმალიზმის სიმბოლოდაც.

მიუხედავად იმისა, რომ ისლამი მხოლოდ მე-7 საუკუნეში შეიქმნა როგორც მკაცრი, მონოთეისტური რელიგია, წმინდა ქვებს, ანთროპომორფულის გარდა, აქაც უდიდესი მნიშვნელობა მიენიჭა, როგორცაა ქაბის შავი ქვა – აბრაჰამის სიმბოლო.

წმინდა ქვების სიმბოლიკა ფართოდაა გავრცელებული პირველყოფილ რელიგიებში. შემდეგ იგი აიკრძალა და გვხვდება უკვე არა მაგიური აზრით, არამედ სიმბოლურით: „მათი ქმედითობა (აქტიურობა) დამოკიდებულია მხოლოდ უფლის ნებაზე“ (დიუფური 1974: 489).

ებრაელ ერს წმინდა ქვების კულტი, რაც გავრცელებული იყო პირველყოფილ რელიგიებში, როგორც აღვნიშნეთ, აკრძალული ჰქონდა. თუმცაღა არცთუ იშვიათი იყო ამ საკრძალავისაგან განდგომა მეზობელ კერპთაყვანისმცემელ ხალხთა ზეგავლენით. უფლის აკრძალვას საკმაოდ ხშირად ივიწყებდა ხოლმე ისრაელი და უფლის გაფრთხილებაც რჩეული ერისადმი მუქარით იყო სავსე: „ადგილსა ლელოვანსა? იგი შენდა ნაწილ, ესე შენდა სამკუდრებელ. მათ განუფენდ მსხუერპლებსა, და მათ მიართუემდ საკლველებსა. ამათ ზედა უკუე არ განვრისხნეა?“ (ეს. 57.6). ბიბლიიდან მსგავსი მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება.

„ქვა ძველ აღთქმაში არაა მხოლოდ კერპთაყვანისმცემლობის საკულტო საგანი. უფლის ნებით მას ჩამოშორდება რელიგიური და მაგიური მნიშვნელობები და ენიჭება მხოლოდ სიმბოლური დატვირთვა – იგი ხდება ღმერთთან მტკიცე კავშირის ნიშანი“ (ალიბეგაშვილი 1999: 21).

ქვის, ლოდის, კლდის სიმბოლური მნიშვნელობა ახალ აღთქმაში იგავური მინიშნებითაა შემოთავაზებული პეტრე მოციქულის სახელის განმარტებასა და მის მისიონურ ფუნქციასთან მიმართებით, რასაც მაცხოვარი საზღვრავს: „შენ ხარ კლდე, და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესია ჩემი, და ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდინ მას“ (მათ. 16.18).

ძველ ქართულ ლექსიკაში თვლის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა – ძვირფასი, პატიოსანი თვალი, ქვა. „თვალი ეწოდების ქვათა პატიოსანთა“ – განმარტავს სულხან საბა ორბელიანი „სიტყვის კონაში“; ამდენად, ფართო მნიშვნელობით, „თვალიც ქვაა, რომელთანაც, ინდივიდუალური მახასიათებლებიდან გამომდინარე, ადამიანს სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულება შეიძლება ჰქონდეს“ (ალიბეგაშვილი 1999: 17).

წმინდა ქვეები მეტ-ნაკლებად ნიშნებია იმისა, რომ ღმერთი მეოფობს ჩვენთან, ისინი ქრისტეს სიმბოლოებია, რომლებითაც უფალი განაცხადებს თავის ყოფნას ამ სამყაროში.

გაუთლელი ქვა ხდება წმინდა, ქმედითი ნიშანი ღვთის მეოფობისა ჭეშმარიტ მორწმუნეებთან და, აქედან გამომდინარე, ქრისტეს ხატება, რომელშიც უფალი ავლენს თავის ყოფნას მიწაზე. გათლილი, დამუშავებული ქვა უკვე კერპის სახეს იძენს.

ძვირფასი ქვეები, პატიოსანი თვლები, საკუთრივ აღებულნი, აღარ საჭიროებს „დამუშავებას“. ისინი თავისთავად ნიშნებად და სიმბოლოებად იქცევა თავიანთი ფერთა და ფაქტურით, რითაც ძველად ფასობდნენ.

ებრაელები და მათი მეზობელი ხალხები დიდ ფასეულობად თვლიდნენ და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ძვირფას თვლებს და, საერთოდ, ყველა ქვას, რომლებიც თავიანთი მაღალხარისხოვნებითა და თვისებებით, ზოგადკულტურული თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი იყო. „ბიბლიაში ხშირად მოიხსენიება პატიოსანი ქვეები და მათ აქვთ როგორც ყოფითი, ასევე სიმბოლური მნიშვნელობა ღვთისმსახურებაში. ამიტომ, მატერიალური ღირებულების მხრივ, ძვირფასი ქვის დასახასიათებლად, საზოგადოდ, სამი განზომილება ჩამოყალიბდა: სილამაზე, სიმტკიცე და არაჩვეულებრიობა – პატიოსანი ქვა უნდა იყოს იშვიათი და მოღური“ (ალიბეგაშვილი 1999: 26).

ქვა, ხშირად, როგორც აღნიშნეთ, კლდესთან გაიგივდება. კლდე უდაბნოში, საიდანაც მოსემ წყალი გადმოადინა აღნიშნავს ქრისტეს, რომელიც თავად ღვრის ხსნის მაცოცხლებელ წყალს: „არამედ ერთან ერისაგანმან ღახურითა უგუმირა გუერდსა მისსა, და მეყსეულად გარდამოჰდა სისხლი და წყალი“ (იოან. 19.34).

სხვა აზრით, ქრისტე ის მყარი ქვაა, რომელსაც ეყრდნობიან მორწმუნენი.

ძალიან საინტერესოდ იჩენს თავს „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ქვათა სახე-სიმბოლოები. წმინდა იოანეს მოწაფეები აარონის შესამოსელის პატიოსან თვლებად მოიხსენებიათ, რომელთაც სამკურნალო თვისებები ახასიათებთ: „მოწაფენი მისნი ათორმეტნი იგი თუალნი პატივის-ცემულნი მიხედვითა, განდგმულ კვართსა მას აარონისა, სარგებელ და მკურნალ ყოველთათვის მეოფთა ქალაქისა ამის ჩუენისა, რომელნი ხადიამ მით, რომელნი მცირედ შემდგომად მიგეთხრას“ (აბულაძე 1955: 26-28). მეტად საგულისხმო და ხატოვანია, ჩვენი აზრით, ეს შედარება, რადგან იოანე და მისი მოწაფეები

სწორედაც, რომ „მკურნალად” მოეწოდებინენ იმდროინდელ ქართლს, სადაც „კერპთმსახურებად აღმადლებულ იყო”. მათი წმინდა მოღვაწეობით ქართლი „განიკურნა” ეშმაკთა მსახურებისაგან.

ზოგადად აგიოგრაფიული ხატწერაა – ასკეტის მიერ ქვის ჩამოკიდება, ქვაზე დაწოლა, თავქვეშ სასთუმლად ქვის დადება; ქვის სვეტზე დგომა ბიბლიური ტრადიციის განვრცობაა. „ქვა შენივთებულ მიწიერებად ცხადდება და მარტვილის, ასკეტის სულიერ აღზევებად გაიაზრება, სულიერ ძალთა გამარჯვებად, ადამიანურ მიწიერ ბუნებაზე: ქვა ამეტყველებს უხილავ, ღვთიურ სულიერ გამოცხადებით ჭეშმარიტებასა და გარდაისახება ამ ახალი რეალობის ხილულ მოწმედ, ერთგვარ მიჯნად, ზღურბლად ხილულსა და უხილავს შორის” (წერეთელი 2007: 54-55).

სასთუმლად დადებული ქვა წმინდა ადგილად მოიაზრება. სწორედ ეს ბიბლიური პარადიგმაა „წმიდა ნინოს ცხოვრების” ერთ-ერთ ეპიზოდში, როდესაც ფარავნის ტბასთან წმ. ნინომ სასთუმლად „ლოდი” დაიდო და ესიზმრა კაცი, რომელმაც დაბეჭდილი წიგნი გადასცა.

სვიმეონს „ედვა ქვად ერთი განკურებული და ვითარცა ძმათა მათ დაიძინიან, ხოლო მან ჩამოიკიდის იგი ქელსა და დგან იგი ვიდრე ცისკრის ჟამამდე. და მერე დადვის იგი მდუმრად თვინიერ ცნობისა მათისა” (გარიტი 1957: 307).

სვიმეონმა „შექმნა თავისა თვისისა ქვად ერთი რომელსა აქუნდა სიმრგულე ორი წყრთად, აჰმართა იგი და დადვის მის ზედა” (კეკელიძე 1918: 67).

მეტად დაინტერესოა „სამი ქვის” სიმბოლიკა, რომელიც თავს იჩენს აგიოგრაფიაში. საილუსტრაციოდ მოვიხმობთ ეპიზოდებს სვიმეონ მესვეტე (ჰალაბიელისა) და სვიმეონ საკვირველმოქმედი (უმცროსის) „ცხოვრებებიდან”.

სვიმეონთან მივიდა შეძრწუნებული ხალხი. მათი სოფელი თანდათან ინთქმებოდა წყალში და მთა თანდათან ჰფარავდა საცხოვრისს, მთის ქვეშ ისმოდა გრგვინვა: წმიდა სვიმეონმა მათ სამ ქვაზე ჯვრის გამოსახვა, ქვების თავსა, ბოლოსა და შუაში დადება, სამი ღამე უძილოდ ლოცვაში მყოფობა ურჩია. „წმიდამან ჰრქუა მათ: „ წარიღეთ თქვენ თანა სამი ქვად და გამოსახეთ თითოეულსა მას ზედა სახეი ჯვარისად და ერთი მათგანი დაადგით თავით კერძო მისა, და ერთი ბოლოდ, და ერთი საშოვალ და განათიეთ სამი ღამე უძილად...” (გარიტი 1957: 130)

სვიმონთან მივიდა ერი, მათ სოფელს გვალვა და შიმშილი მოელოდა, წყარო დაშრა და „განხმა“ მიწა: „წარიღეთ სამი ქვა და გამოსახეთ მას ზედა სახე ჯვარისაჲ“, და წყაროში ამ ქვების ჩაყრა ბრძანა.

ღამისთვისა და ღოცვის შემდგომ აღმოხდა კვლავ ძლიერად წყალი (კეკელიძე 1918: 38).

ასურველ მამათა ცხოვრება-წამებებში ქვები იერუსალიმიდან წამოღებული მადლის სიმბოლოა. წმინდა დავით გარეჯელი მიდის იერუსალიმში, საიდანაც მხურვალე ღოცვის დროს აიღებს სამ ქვას და გარეჯში გამობრუნდება: „ესრეთ შემდგომად ფრიადისა ვედრებისა და ცრემლთა დათხევისა ადგილსა მას ზედა, ქუეყანად დადრეკილმან აღიხუნა სამნი ქვანი და ვითარ თვთ მის ქრისტეს საფლავისაგან გამოკუეთილნი სარწმუნოებით შთასხნა იგინი ევლოგიად მაღაკსა შინა თუსსა. მისა შემდგომად უკუმოქცეული ვიდოდა გარესჯამდი მომყვანებელსა გზასა მოხარული“ (აბულაძე 1955: 179).

ამ ქვებს მხოლოდ წმინდა მამა როდი აღიქვამს, როგორც იერუსალიმის სიწმინდეს. პატრიარქს ეცხადება ანგელოზი და აუწყებს, რომ მონამ დავითმან „წარიღო მადლი იერუსალიმისაჲ“ (აბულაძე 1955: 180) და ებრძანა პატრიარქს, რათა მალემსრბოლი გაუშვას დავითის დასაწევად და მხოლოდ მესამედი (ერთი ქვა) დაუტოვოს, ხოლო დანარჩენი უკან, იერუსალიმში დააბრუნოს. „შემოსილი დაბებკული სამოსლითა და აქუს ძუელი მაღაკი, რომელსა შინა სხენან სამნი ქვანი, ევლოგიად მიღებულნი“ (აბულაძე 1955: 180)... მალემსრბოლს უნდა ეუწყებინა დავითისთვის უფლის ნება „ორი ნაწილი უკან ვაქციო იერუსალიმადვე და არა სრულიად ჳუებულ იქნეს მადლთაგან, ხოლო მესამედი იგი მომინიჭებიეს შენთვის წარღებად უდაბნოსა შინა“ (აბულაძე 1955: 180).

მართლაც, პატრიარქის წარგზავნილებმა ერთი ქვა დაუტოვეს დავითს, ხოლო დანარჩენი ორი ნაწილი იერუსალიმის მადლისა უკანვე დააბრუნეს.

ეს ეპიზოდი მნიშვნელოვანია იმით, რომ ქვები გვევლინებიან მარადიული ჳეშმარიტების სახედ. შეიძლება ისინი წმინდა სამების ნაწილებადაც აღვიქვათ. მათი სიმბოლური გააზრება მეტად დამაფიქრებელია, რადგან იერუსალიმი ცარიელდება მადლისაგან ამ ქვების წაღების შემდეგ, ანუ ქვები ამ შემთხვევაში სიმბოლოა ქრისტიანული რწმენისა, ღვთიური მადლისა, რომელიც იერუსალიმს გააჩნია. გარდა ამისა, საფიქრებელია, რომ წმინდა დავითს სიმდაბლის, სარწმუნოების, ღვაწლის გამო მიენიჭა ღვთის მადლი. ეს აღარ იყო ჩვეულებრივი ქვები, ყოველ ნაბიჯზე რომ ხვდება ადამიანს, ქვებს დავით

გარეჯელის რწმენისა და თავმდაბლობის ნიშნად მაღლის განფენის ფუნქცია დაეკისრათ. ქვა, ქვის დადგმა ხომ ღვთის ნების განმტკიცებას, ფუძე-ქვად, საძირკველად დადებს აღნიშნავს.

არც თუ ისე იშვიათად, ასურელ მოღვაწეთა „ცხოვრებებში“ გვხვდება ძვირფასი ქვა – **მარგალიტი**.

მარგალიტს მრავალფეროვანი სიმბოლური დატვირთვა აქვს განსხვავებულ რელიგიებსა თუ კულტურებში.

ძვირფას ქვებს შორის იგი ყველაზე მნიშვნელოვანი სიმბოლოა ნათლისა და ქალურობისა. მისი მკრთალი ელვარება ასოცირდება სავსე მთვარესთან, წარმოშობა, დაკავშირებული წყალთან – ნაყოფიერებასთან, ხოლო თვალთაგან დაფარული განვითარება ნიჟარის წიაღში – დაბადებასთან, აღდგომასა და განახლებასთან.

მარგალიტი სისუფთავის, სისპეტაკის, ქალწულებრივი უცოდველობის სიმბოლოა. ასოცირდება, როგორც სინანულის, ასევე სიხარულის ცრემლებთან.

მარგალიტი სულიერი სიბრძნის სიმბოლოცაა: „ღრმად წყალში, ნიჟარის წიაღში მანათობელმა სითეთრემ გახადა მარგალიტი სიმბოლო სიბრძნისა და ეზოთერიული ცოდნისა“ (ტრესიდერი 1992: 98).

მარგალიტი ემბლემაა, როგორც ნაყოფიერების, ისე სრულყოფილების.

ქრისტიანებთან „ძვირფასი მარგალიტი“ ასოცირდება ნათლობის წყალთან, აგრეთვე ის არის სიმბოლო ქრისტესი, მარიამის წიაღში.

ანტიკური ტრადიციით, ზღვის ქაფიდან მარგალიტივით იბადება სიყვარულის ქალღმერთი აფროდიტე (რომაულში – ვენერა).

ასურელ მამათა ცხოვრება-წამებებში მარგალიტის სახე-სიმბოლოს ავტორი რამდენიმეჯერ მოიხმობს. ის გრძნობს საკუთარი შრომის სიძნელეს, როცა ეკიდება წმინდა მამათა ღვაწლის აღწერას და ამ შრომას მარგალიტის მოპოვების სირთულეს ამსგავსებს: „არათუ ადვილად საურავსა რასმე ვეძიებთ, არამედ სიღრმესა და ზღუსათა პატიოსანთა მარგალიტთა, შრომით მოსაგებელთა, გუნებავს ცხადად გამოჩინებად, რომელნი გამზადებულ არიან განყოფად სიმდიდრესა, უხრწნელსა საფასესა, საღმრთოთა ნიჭთასა, ნათესავისა მიმართ ჩუენისა სიტყვთა მაღლისადათა“ (აბულაძე 1955: 4).

ამ შემთხვევაში, მარგალიტი სიმბოლოა საღვთო ნიჭის ფასდაუდებელი სიმდიდრისა.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ არის ეპიზოდი, რომელშიც წმინდა მამა გადაწყვეტს, დატოვოს ქალაქი და წავიდეს უდაბნოში საკუთარი სულიერი ძალის გამოსაცდელად; აგრეთვე მას გადაწყვეტილი აქვს საბოლოოდ შესწიროს თავი უფლის სიყვარულს: „ენება წმიდასა მამასა ჩუენსა, რადთამცა მარტოდ იყოფოდა, წადიერ იყო თუსსა საყოფლად ქალაქსა მას, რომელსა ხუროთმოძღუარ და შემოქმედ ღმერთი არს, ზეცისა იერუსალემს, განმცხრომელსა მათთანა დღესასწაულისა შერთვად კეთილთა ვაჭართა ზეცისა მარგალიტისა მაძიებელი. აქა მოიკუდინა თავი თუსი, რადთა პოვოს ცხოვრებად საუკუნოდ“ (აბულაძე 1955: 28).

ამ ეპიზოდში ზეციური მარგალიტის მაძიებლად გვევლინება წმინდა იოანე, რომელიც საუკუნო ცხოვრებისათვის ამქვეყნიურ სიამოვნებათა დათმობას ამჯობინებს. „ზეციური მარგალიტი“ ამ შემთხვევაში სწორედ იმ საუკუნო ცხოვრების სიმბოლოა, რომელიც ძნელად მოიპოვება, მსგავსად მარგალიტისა.

ეს სიმბოლური სახე ბიბლიიდან მომდინარეობს, როცა ცათა სასუფეველი ვაჭარ კაცს არის შედარებული, რომელიც ეძებს ღამაზ მარგალიტს და მისთვის მზადაა გაყიდოს, ანუ დასთმოს ყოველივე ფასეული, რაც მას გააჩნია: „და პოის რა ერთი მარგალიტი მრავალ სასყიდლისა, წარვიდა და გნყიდა ყოველივე, რაცა ედუა, და მოიყიდა იგი“ (მათ. 13.46).

როგორც ვნახეთ, ქვათა სიმბოლიკა საკმაოდ მრავალფეროვანია. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრება-წამებანში მათი სიმბოლიკა ბიბლიურ საფუძვლებს ემყარება.

ქრისტიანული აზროვნებისათვის არაა უცხო ქვათა მითოლოგიური სახე-სიმბოლიკა; ამგვარი ზეგავლენით არის შექმნილი თვით ბიბლიური წარმოდგენებიც ძვირფას ქვებზე, რომლებიც ისრაელის თორმეტი ტომის სიმბოლოც არის. მტკიცე ლოდი, რაზეც თავად ქრისტიანული აღმსარებლობა ეფუძნება, მთავარი მოციქულის სახელში სიმონ-პეტრედ განსახოვნდება. აღსანიშნავია ისიც, რომ სახარების მიხედვით – კლდე მარადიული ტაძრის საძირკველია, მაგრამ არა ადამიანური, ამქვეყნიური ნაყოფის ნიადაგი.

ბ) სამყაროს ოთხი სტიქიის სიმბოლური გააზრება „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“ ერთ ეპიზოდში

ცნობილია, რომ სამყარო ოთხი ელემენტისაგან – (ცეცხლი, წყალი, ჰაერი, მიწა) – შედგება. თითოეულ მათგანს, გარდა იმისა, რომ სამყაროს მთლიანობას განასახიერებენ, სხვადასხვა სიმბოლური დატვირთვა აქვს ამა თუ იმ ხალხთა რელიგიასა და მითოლოგიაში. განსაკუთრებით საინტერესოა მათ შესახებ სწავლების გავლენა მცირე აზიისა და ევროპის ხალხთა კულტურებზე. ძველი ბერძნული ფილოსოფია სამყაროს ოთხ ელემენტს განიხილავდა, როგორც დემიურგული საწყისის მასალას, რითაც შეიქმნა ყოველივე არსებული. ქრისტიანობამ შეითვისა და თავისებურად გააღრმავა ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრება ოთხი ელემენტის კავშირის შესახებ, რომელთა „დახსნად“ მიიჩნეოდა სიკვდილი (ემესელი 1914: 61-62). „ქვენისაგან“ ანუ მიწისაგან ადამიანის შექმნის პრინციპმა და მოძღვრებამ კავშირთა შესახებ თავისებურად გადაჭრა სხეულის (მიწათყოფილის) საკითხი, როგორც სიცოცხლეში, ასევე სულისა და ხორცის გაყრის („კავშირთა დახსნის“) შემდეგაც: „მიწა ხარ და მიწად იქეც“ (რუხაძე 2007: 28). ამგვარი დამოკიდებულება უფრო განვითარებული სახითაა მოცემული ძველ ირანულ მაზდეიზმში, მითრიაზმსა და ცეცხლთაყვანისმცემლობის სხვა ფორმებში. იგი არც სხვა აღმოსავლური კულტურებისთვისაა უცხო, განსაკუთრებით ძველი ინდური და ჩინური ნატურფილოსოფიისათვის.

მართალია, ბიბლიის ტექსტთა უძველესი შრეებისათვის სამყაროს შემადგენელი ნაწილებისადმი ამგვარი მიდგომა არაა მისაღები, მაგრამ მოგვიანო, ბაბილონური პერიოდიდან მოყოლებული, სამყაროს ელემენტარული ნაწილებით წარმოდგენა ბუნებრივი ხდება და მასზე შეხედულება ძირითადი რელიგიური სწავლების მიხედვით ყალიბდება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სამყაროს შესახებ წარმოდგენები ყოველ დროში სინკრეტული აზროვნების ნაყოფია, რამაც საფუძველი დაუდო ქრისტიანულ ეპოქაში სამყაროს ოთხი შემადგენელი ელემენტის – სტიქიის – განზოგადებულად წარმოდგენას.

წყალი: უპირველეს ყოვლისა, არის სიცოცხლის წყარო და ძალა: მის გარეშე დედამიწა უნაყოფო უდაბნოა, შიმშილისა და წყურვილის ქვეყანა, სადაც ადამიანები და ცხოველები განწირულნი არიან სასიკვდილოდ. მაგრამ არსებობს სიკვდილის წყლებიც: დამღუპველი წყალდიდობა, რომელიც ავერანებს მიწას და შთანთქავს ყოველივე ცოცხალს. დაბოლოს, საკულტოდ დამკვიდრებულია

ყოველდღიური ყოფითი წეს-ჩვეულება – ადამიანების ან საგნების წყლით განბანა განსაწმენდად, რადგან ისინი შებილწულნი არიან ყოველდღიურობასთან სხვადასხვაგვარი შეხების შედეგად. ამგვარად, წყალი – ხან ცხოველმყოფელი, ხან კი შიშის მომგვრელი, მაგრამ მუდამ განმწმენდელი, მჭიდროდ არის დაკავშირებული ადამიანის ცხოვრებასთან და კავშირ-აღთქმის ერის ისტორიასთან. ვნახოთ, როგორია წყლის სიმბოლიკის განვითარება ბიბლიურ ტექსტებში:

ღმერთი, მთელი სამყაროს მეუფე, კაცობრიობას თავისი ნება-სურვილით ჩუქნის წყალს და, ამდენად, განაგებს ადამიანთა ბედს. ისრაელიანები, რომლებმაც შეინარჩუნეს ძველი ბაბილონური კოსმოგონიის წარმოდგენები, განარჩევენ წყლის ორ მასას. „ზედა წყლებს“ აკავენ ცის კამარა, რომელიც წარმოდგენილია, როგორც მყარი ზედაპირი, „სამყარო“ (დაბ. 1. 7; ფსალმ. 148. 4; დან. 3. 60; შდრ. გამოცხ. 4. 6). როდესაც იხსნება ცათა სარკმლები, წყალი შეიძლება ჩამოვიდეს მიწაზე წვიმის ან ნამის სახით, რომლითაც ღამით იფარება მცენარეები: „ძირნი განვირთხნე წყალთა ზედა და ცუარი იქცეოდის სამკალსა ჩემსა ზედა“ (იობ. 29. 19; ქებ. 5. 2; გამ. 16. 13). რაც შეეხება წყაროებსა და მდინარეებს, მათ წარმოქმნის არა წვიმა, არამედ უზარმაზარი წყალსაცავი, რომელზეც განისვენებს დედამიწა, „ქვედა წყლები“, უფსკრული „რათა უფალმან ღმერთმან შენმან შეგიყვანოს შენ ქუეყანასა მას დიდსა და კეთილსა, სადა-იგი მდინარენი წყალთანი და წყარონი უბსკრულთანი დიან მათა და ველთა“ (რჯლ. 8. 7; დაბ. 7. 11; რჯლ. 33. 13; ებეკ. 31. 4).

ღმერთი, რომელმაც დაადგინა ეს წესრიგი, არის წყლების მეუფე. იგი როგორც ქვედა, ისე ზედა წყლებს თავისი ნება-სურვილით შეაკავებს ან საშუალებას აძლევს, იდინონ და ამგვარად იწვევს გვაღვას ან წყალდიდობას: „უკუეთუ დააყენოს წყალი, განაწმოს ქვეყანად, უკუეთუ მიუტეოს ერთბამად, წარწყმიდოს იგი და დააქციოს“ (იობ. 12. 15). უფალმა წვიმას „წესი დაუდგინა“. იგი თვალყურს ადევნებს იმას, რომ წვიმა მოვიდეს „თავის დროზე“. თუ წვიმა მოვა ძალიან გვიან (იანვარში), ზიანი მიადგება ნათესებს, ხოლო თუ წვიმები უდროოდ შეწყდება, „მკამდე სამი თვით ადრე“, დაზარალდება მოსავალი: „და მე აღვილო თქვენგან წვამად უწინარეს სამთა თთუეთა მკათასა. და ვწუმო ქალაქსა ერთსა ზედა, ხოლო ქალაქსა ერთსა ზედა არა ვწვმო, და ნაწილი ერთი დაილტოს და ნაწილი, რომელსა ზედა არა ვწვმო, განწმეს“ (ამოს. 4. 7).

სამაგიეროდ, როდესაც ღმერთი ინებებს და მისცემს ადამიანებს გაზაფხულისა და შემოდგომის წვიმებს, ქვეყნის კეთილდღეობა უზრუნველყოფილია (ეს. 30. 22).

ზუსტად ასევე, თავისი ნება-სურვილით განაგებს ღმერთი უფსკრულს (ფსალმ. 134. 6; იგავ. 3. 20). თუ იგი მას ამოაშრობს, დაშრება წყაროები და მდინარეები (ამოს. 7. 4; ეს. 44. 27; ეზეკ. 31. 15), რაც გამოიწვევს გავერანებას. თუ იგი უფსკრულს პირს გაუხსნის, მაშინ გადმოდინდება მდინარეები და მათ ნაპირებზე უხვად გაიზრდება მცენარეულობა (რიცხ. 24. 6; ფსალმ. 1. 3; ეზეკ. 19. 10).

უდაბნოებში წყაროები და ჭები ერთადერთი ადგილებია, სადაც ცხოველებსა და ადამიანებს შეუძლიათ წყლის დაღვევა (დაბ. 16. 14; გამ. 15. 23, 27); ისინი ძირითადი სასიცოცხლო სიმდიდრეა.

იმისდა მიხედვით, ერთგულია თუ არა ხალხი აღთქმა-კავშირისა, ღმერთი მას უგზავნის ან შეაკავებს წყალს. როდესაც ისრაელიანები იცავენ ღვთის რჯულს, ისმენენ ღვთის სიტყვას, ღმერთი ხსნის ზეცას და დროულად აგზავნის წვიმას (ლევ. 26. 3. 10; რჯლ. 28. 1. 12). ამგვარად, წყალი არის ღვთის წყალობის შედეგი და ნიშანი იმათთვის, ვინც მას ერთგულად ემსახურება (დაბ. 27. 28; ფსალმ. 132. 3). ხოლო თუ ისრაელი ურჩია, ღმერთი მას სჯის – „და შევმუსრო გინებად იგი ამპარტაგნებისად და ვყო ცაჲ თქუენ ზედა ვითარცა რკინად და ქუეყანა ვითარცა რვალი“ (ლევ. 26. 19), რათა მან შეისმინოს და მოიქცეს (ამოს. 4. 7).

ამგვარად, გვაღვა არის ღვთის მიერ ურჯულოთა დაწყევლის შედეგი (ეს. 5. 13; ეზეკ. 4. 16; ეზეკ. 31. 15). ასეთია, მაგალითად, გვაღვა, რომელმაც გაავერანა ქვეყანა აქაბის მეფობის დროს, როდესაც ისრაელმა „დაივიწყა უფლის მცნებანი და ბაალების გზაზე წავიდა“ (3 მეფ. 18. 18).

წყალი არ არის მხოლოდ სიცოცხლის ძალა. ზღვის წყლები მოგვაგონებენ დემონურ შფოთვის თავისი მუდმივი დეღვით, ხოლო თავისი სიმწარით – ნაღველს. მდინარეების უცაბედი აღიდება, ნიადაგი და ყოველივე ცოცხალი რომ მიაქვს ელჭექის დროს (იობ. 12. 15), აღნიშნავს უბედურებას, რომელიც მზად არის მოულოდნელად თავს დაატყდეს ადამიანს (ფსალმ. 123).

ღმერთი მდინარეებს დასასჯელად უგზავნის თავის ხალხს, როდესაც იგი მისდამი უნდობლობას იჩენს (ეს. 8. 6); ასევე სჯის ღმერთი ისრაელის უბედულ მტრებს (იერ. 47. 1).

მრისხანე წყლების თემა ესაზღვრება კეთილისმყოფელი წყლის თემას: ეს წყალი არის არა მარტო სიცოცხლის ძალა, არამედ განბანის, სიბილწის მოსპობის საშუალებაც: „და განგებანე შენ წყლითა და წარგრეცხე სისხლი შენი შენგან და გცხე შენ ზეთითა” (ეზეკ. 16. 9).

მასპინძლობის ერთ-ერთი მთავარი წესი იყო სტუმრისთვის ფეხების დაბანა გზის მტვრის მოსაშორებლად (დაბ. 18. 4; დაბ. 19. 2; ლუკ. 7. 44; 1 ტიმ. 5. 10).

სიკვდილის წინა დღეს იესომ ისურვა თვითონ, მონის მსგავსად, შეესრულებინა ეს მოვალეობა, რათა თვინიერებისა და ქრისტიანული სიყვარულის მაგალითი ეჩვენებინა: „და მოიღო წყალი და შთაასხა საბანელსა მას და იწყო ბანად ფერკთა მოწაფეთა თვსთა და წარჰკოცდა არდაგითა მით, რომელი მოერტყა” (იოან. 13. 5).

ფიზიკური სისუფთავისთვის აუცილებელი წყალი არის ასევე ზნეობრივი სიწმინდის სიმბოლო. ადამიანები ხელებს იბანენ იმის ნიშნად, რომ უცოდველნი არიან და ბოროტება არ ჩაუდენიათ (ფსალმ. 25. 6; მათ. 27. 24).

წარღვნის საშუალებით ღმერთმა მოსპო ურჯულონი და „განწმინდა” დედამიწა (პეტრ. 3. 20).

იუდეველთა რიტუალი გულისხმობდა წყლით მრავალგვარ განწმენდას: მღვდელთმთავარი უნდა განბანილიყო, როდესაც ემზადებოდა კურთხევისათვის: „და აჰრონ და ძენი მისნი მოიყუანნე კართა ზედა კარვისა საწამებელისათა და განჰბანნე იგინი წყლითა” (გამ. 29. 4). წყლით განბანა ევალეობდა ადამიანს, რომელიც ცხედარს შეეხო (ლევ. 11. 40), რათა იგი გაწმენდილიყო კეთრისაგან (ლევ. 14. 8) ან რომელიმე სქესობრივი სიბილწისაგან (ლევ. 15). სხეულის ეს სხვადასხვაგვარი გაწმენდა აღნიშნავდა გულის შინაგან გაწმენდასაც, რაც აუცილებელი იყო იმათთვის, ვისაც ღმერთთან მიახლოება სურდა. მაგრამ სხეულის გაწმენდას არ შეეძლო მოეცა სულის ჭეშმარიტი განწმენდა. ახალ აღთქმაში ქრისტემ დაადგინა განწმენდის ახალი სახეობა: იგი სიმბოლურად მიანიშნებს მასზე, როდესაც სარიტუალო განბანისათვის განკუთვნილ წყალს აქცევს ღვინოდ – როგორც სულის, ისე განმწმენდელი სიტყვის სიმბოლოდ (იოან. 15. 3; იოან. 13. 10).

ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში წყალს, ჩვეულებრივ, სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს. ისრაელი არ აჩერებს თავის მზერას მხოლოდ მატერიალურ რეალობაზე, მას იმედი აქვს, რომ მოიპოვებს ნეტარებას, რომელიც არ

მდგომარეობს მხოლოდ ხორციელ კეთილდღეობაში. წყალი, რომელიც ეზეკიელის ხილვაში ტაძრიდან მოედინება, არის ცხოველმყოფელი ღვთიური ძალის სიმბოლო, ძალისა, რომელიც მოფენილია მესიანურ დროში და ეხმარება ადამიანებს, მოიწიონ უხვი ნაყოფი (ეზეკ. 47. 12; იერ. 17. 8; ფსალმ. 1. 3; ეზეკ. 19. 10).

წყალი არის სიმბოლო ღვთიური სულისა, რომელსაც ძალუძს უდაბნოს გადაქცევა აყვავებულ ბაღად, ხოლო ურჯულო ხალხისა – ჭეშმარიტ „ისრაელად“. სხვაგან ღვთიური სიტყვა შედარებულია წვიმასთან, რომელიც ანაყოფიერებს მიწას (ამოს. 8. 11), ხოლო სიბრძნის მოძღვრება არის ცხოველმყოფელი წყალი (ეს. 55. 1; ზირ. 15. 3; 24. 25-31).

ღვთისგან შორს მყოფი ადამიანი მხოლოდ უნაყოფო და უწყლო მიწაა, რომელიც განწირულია სასიკვდილოდ: „და სული ჩემი ვითარცა ქუეყანა ურწყული შენდამი“ (ფსალმ. 142. 6).

სწორედ ამიტომ მიისწრაფვის იგი ღმერთისკენ, როგორც ფურირემი – წყლის ნაკადისაკენ: „ვითარცა სახედ სურინ ირემსა წყაროთა მიმართ წყალთასა, ეგრე სურინ სულსა ჩემსა შენდამი, ღმერთო!“ (ფსალმ. 41. 2), მაგრამ თუ ღმერთი მასთანაა, მაშინ იგი ემსგავსება ბაღს, რომელშიც მოჩქევს ცხოველმყოფელი წყარო (ეს. 58. 11).

ქრისტე მოვიდა, რათა ადამიანებისთვის მოეტანა ცოცხალი წყლები, რომლებიც ნაწინასწარმეტყველევი იყო. ამ წყლებს შეუძლიათ, მოუკლან წყურვილი აღთქმული მიწისკენ მიმავალ ხალხს (1 კორ. 10. 4; იოან. 7. 38).

წყლის სიმბოლიკა თავის სრულ მნიშვნელობას იძენს ქრისტიანულ ნათლისღებაში. თავდაპირველად წყალი მონათვლისას გამოიყენებოდა მისი განმწმენდელი მნიშვნელობის გამო. იოანე ნათლისმცემელი ატარებს წყლით ნათლობას „ცოდვების მისატყვევებლად“: „მე უკუე ნათელ-გცემ თქვენ წყლითა სინანულად. ხოლო რომელი შემდგომად ჩემსა მოვალს, უძლიერეს ჩემსა არს, რომლისა ვერ შემძლებელ ვარ ჯამლთა მისთა ტვრთვად. მან ნათელ-გცეს თქვენ სულითა წმიდითა და ცეცხლითა“ (მათ. 3. 11). ამისთვის იყენებს იორდანეს წყალს, რომელმაც ოდესღაც კეთრისგან განკურნა ნაყამანი (4 მეფ. 5. 10-14). მაგრამ მონათვლისას განიწმინდება არა სხეული, არამედ სული, „სინდისი“: „რომლისა სახედ აწ თქვენცა გაცხოვნებს ნათლის-ღებად, არა ჯორცთაგან განშორებად მწინკულისად, არამედ გონებისა კეთილისა ტრფიალებად ღმრთისა მიმართ აღდგომითა იესუ ქრისტესითა“ (1 პეტრ. 3. 21). ეს არის განბანა,

რომელიც ცოდვებს გვაცილებს (1 კორ. 6. 11; ეფეს. 5. 26; ებრ. 10. 22). ნათლისღების წყლის ამ ძირითად სიმბოლიკას პავლე მოციქული უმატებს კიდევ ერთს: მოსანათლი ადამიანის ჩასვლა წყალში და ამოსვლა არის მისი ქრისტესთან დამარხვისა და სულიერი აღდგომის სიმბოლო: „ანუ არა უწყითა, რამეთუ რომელთა-ესე ნათელ-ვიდეთ ქრისტე იესუდს მიერ, სიკუდილისა მისისა მიმართ ნათელ-ვიდეთ? (რომ. 6. 3).

ნათლისღება, რომელიც ადამიანს აზიარებს ღვთიურ სულს, არის სიცოცხლის ახალი საფუძველი. შესაძლოა, ამას გულისხმობდა ქრისტე, როდესაც ადამიანებს წყლით კურნავდა: „და ესე ვითარცა თქუა ჰნერწყუა ქუეყანასა და შექმნა თიჯად ნერწყვსაგან და სცხო თიჯად იგი თვალთა მის ბრმისათა“ (იოან. 9. 6).

როგორც ვნახეთ, ნათვლა ნიშნავდა ახლად დაბადებას, რასაკვირველია – სულიერს. ამის გამო სწორედ წყალი იქცა დაბადების სიმბოლოდ. ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ფროიდის დაკვირვებამ სიზმრებზე. ის წერს: „დაბადება სიზმარში გამოიხატება ყოველთვის წყალთან მიმართებაში“ (ფროიდი 1999: 168)

იმავე დასკვნამდე მივიდა ფსიქო-ანალიტიკური სკოლის მეორე დიდი წარმომადგენელი ოტო რანკი. ფროიდი წყალს, როგორც დაბადების სიმბოლოს, ხსნის ბიოლოგიისა და ემბრიოლოგიის საფუძველზე (1. ძუძუმწოვრებიც და მათ შორის ადამიანიც წარმოიშვა წყლის ცხოველებისაგან; 2. დედის წიაღში ნაყოფი წყალშია...) ჩვენი აზრით კი, სიზმარშიაც გამოხატულებას უნდა პოულობდეს ქრისტიანული სიმბოლიზმი, მით უფრო, რომ ფროიდი დაკვირვებას ახდენდა ქრისტიან მოქალაქეებზე, რომელთაც ქვეცნობიერად, არა აქტიურად, წყალი ნათვლასთან დაკავშირებით გააზრებული ჰქონდათ დაბადების სიმბოლოდ, რამაც გამოხატულება პოვა სიზმარშიც.

წყალთან დაკავშირებით წყაროც და ჭაც სიმბოლურად ნათვლის აღმნიშვნელია. ასევეა გააზრებული აბანო წიგნში ეფესელთა მიმართ: „რადთა იგი წმიდა-ყოს, განწმიდა საბანელითა მით წყლისაჲთა და სიტყუთა“ (ეფეს. 5. 26).

მიწა: სამყაროს „ფერწერული ტილო“, სიცოცხლის წარმოშობა-აღორძინების საყოველთაო სიმბოლო, ყოველივე სულდგმულის ცხოვრების ასპარეზი. „ესაა ქალური საწყისი, მარადიული საშო, ყოვლისმშობი და ყოვლისმშთანთქმელი“ (აბზიანიძე...2006: 149).

ადამიანის ცხოვრება მთლიანად დაკავშირებულია მიწასთან და იმასთან, რასაც მიწა თავისი ნაყოფიერებით იძლევა. ღმერთმა მიწა მისცა ადამის მოდგმას, მაგრამ მხოლოდ ეს გარეგნული ჩარჩო როდი აკავშირებს ადამიანსა და მიწას. „ადამიანი“ წარმოიშვა „მიწისაგან“ და მისი სახელი – ადამი წარმოდგება სიტყვისაგან „მიწა“. ამ კავშირს უძველესი ცივილიზაციებიც გრძნობდნენ და გამოხატავდნენ ასე – „დედამიწა“.

მითოლოგიურ ტრადიციათა უმეტესობაში (ეგვიპტურის გამოკლებით) დედა-მიწა დაწვეილებულია ცასთან, რომელიც მამაკაცურ საწყისს განასახიერებს. ცისა და მიწის „შეუღლებას“ მითოლოგიაში მეტყველი არგუმენტები ადასტურებენ – წვიმა, ელჭექი, მეტეორიტები – „ზეციით მოვლენილი მაცნენი“ (აბზიანიძე...2006: 149).

XIX ს-ის ჩათვლით, ევროპის სამიწათმოქმედო რეგიონებში ჯერ კიდევ არსებობდა ტრადიცია – პირველი საგაზაფხულო კვალი ერთგვარ „საქორწინი სარეცლად“ წარმოდგენილიყო.

მიწა, როგორც ყოველივე არსებულის მშობელი, მითოლოგიაში „დიდი დედის“ (დიდი ქალღმერთის) იერსახით გვევლინება: იქნება ეს გეა, კიბელე თუ დემეტრა.

სამყაროს „სამშროვან“ ვერტიკალურ მოდელში (ზესკნელი-სკნელი-ქვესკნელი) მიწა შუალედური ელემენტია – ადამიანთა საცხოვრისი; ჰორიზონტალურ პროექციაში ის სამყაროს ცენტრია, მსოფლიო ოკეანით გარშემორტყმული. ეს ცენტრი გრაფიკულად კვადრატის სახით გამოისახებოდა (მაგალითად, ჩინეთში), რომლის ოთხივე მხარეს სასწაულებრივი ხეები იზრდებოდნენ. სხვა შემთხვევაში ცენტრში აღმართული იყო „მსოფლიო ხე“ ან „მსოფლიო ღერძი“...

მიწა დედობრიობისა და ზრუნვის სიმბოლოა; უნივერსალური სიმბოლო ნაყოფიერებისა და „არსობის პურისა“. მითებში ადამიანის შექმნაზე მოთხრობილია, რომ ადამიანი შეიქმნა მიწისაგან, ტალახისაგან, თიხისაგან.

მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი შორეული წინაპრების წარმოსახვაში მიწა ინერტულობასთან, პასიურობასთან, სიმძიმესა და წყვდიადთან იყო ასოცირებული (რამდენადმე სიკვდილთანაც), საბოლოო ჯამში, მის სიმბოლურ სპექტრში მაინც მძლავრობს სიცოცხლის მამკვიდრებელი საწყისი. მიწას, გნებავთ თიხას, რომლისგანაც შეიქმნა ადამი, თავისი ბიბლიური სიმბოლიკაც აქვს, ვითარცა „კვარცხლბეკს ღმერთის ფერხთა“ და მარადისობის ხილულ

ფენომენს: „ნათესავი წარგალს და ნათესავი მოვალს, და ქუეყანა უკუნისამდე ჰგოეს“ (ეკლ. 1. 4).

ცეცხლი: მეტად საინტერესოდ არის ცეცხლის სიმბოლიკა გაშლილი ბიბლიურ ტექსტებში.

აბრაამის ამორჩევის დროიდან ცეცხლის ნიშანი ღმერთსა და მის ხალხს შორის ურთიერთობათა მთელ ისტორიას გაჰყვება (დაბ. 15. 17). ამ ბიბლიურ გამოცხადებას არაფერი აქვს საერთო ე.წ. საბუნებისმეტყველო რელიგიათა ბუნების ფილოსოფიასთან ან იმ რელიგიებთან, რომლებიც ცეცხლს აღმერთებენ. ოთხი სტიქიის თეორიას ისრაელი, ალბათ, ყველა უძველეს ხალხთან იზიარებდა; მაგრამ მის რელიგიაში ცეცხლს ჰქონდა მხოლოდ ერთი მნიშვნელობა – იგი იყო ნიშანი, რომელიც, თითქოსდა, მიუთითებდა ეტაპებს ღმერთისკენ მიმავალ გზაზე. და მართლაც, იაჰვე, რომელიც ებმება პირად დიალოგში ადამიანთან, ყოველთვის მოეველინება მას „ცეცხლის სახით“; მეორე მხრივ, ცეცხლი არ არის ერთადერთი სიმბოლო, რომელიც აღნიშნავს ღვთაების არსს: ის ან დაკავშირებულია საპირისპირო სიმბოლოებთან, როგორცაა სიო, წყალი, ქარი ან გარდაიქმნება სინათლედ.

უდაბნოში ხალხის მოგზაურობის ძირითადი გამოცდილების მიხედვით, ცეცხლი გამოხატავს არა მარტო ღვთის სიდიადეს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, მის სიწმინდეს – მიმზიდველსაც და შემადრწუნებელსაც. ქორების მთაზე მოვლენილი ბუჩქი, რომელსაც ცეცხლი უკიდია, მაგრამ „არ იწვის“, იზიდავს მოსეს, ღვთიური ხმა კი აფრთხილებს მას, რომ სანამ ღმერთი არ უხმობს და სანამ თვითონ მოსე არ განიწმინდება, იგი ამ ბუჩქს ვერ მიუახლოვდება (გამ. 3. 2). სინას მთის გარშემო ცეცხლი გიზგიზებს, მთა კვამლითაა დაფარული, მაგრამ არ ჩამოიშლება, ხალხი კი შიშისგან ძრწის; იგი არ უნდა მიუახლოვდეს მთას, ხოლო მოსეს კვლავ გამოეცხადება უფალი და მოუხმობს თავისთან ასასვლელად. ამგვარად, ღმერთი ვლინდება, როგორც ცეცხლი, რომლის მიზანი არ არის თავის გზაზე ყველაფრის შთანთქმა, რადგან იგი უხმობს მათ, ვისაც განწმენდს.

ამავე ადგილას მოგვიანებით მომხდარი ამბავი გვეხმარება, უკეთ გავიგოთ ცეცხლის სიმბოლური მნიშვნელობა. ელია წინასწარმეტყველი, აღსავსე შურითა და თვითონ ცეცხლის მსგავსი (ზირ. 48. 1), ეძებს სინას მთაზე ღვთის ყოფნის კვალს. დიდი და ძლიერი ქარისა და მიწისძვრის შემდეგ იგი

ხედავს ცეცხლს, მაგრამ „არც ცეცხლში იყო უფალი“: იმის მაუწყებელი, რომ უფალი ჩაივლის, სწორედ საპირისპირო სიმბოლო – ჩუმი ნიაგია (3 მეფ. 19. 12).

წინასწარმეტყველური თქმულება მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს ცეცხლის ნიშნის როლს რელიგიურ სიმბოლიკაში. თავისი მოწოდების ჟამს ესაია მხოლოდ კვამლს ხედავს (ეს. 6. 4) და ფიქრობს, რომ დაღუპულია, რადგან მიუახლოვდა ღვთიურ სიწმინდეს; მაგრამ ხილვის ბოლოს მისი ბაგეები განიწმინდება მუგუზლით (ეს. 6. 6-7). ეზეკიელის პირველ ხილვაში მძვინვარე ქარი და ცეცხლი შეპირისპირებულია ღრუბლებში გამობრწყინებულ ცისარტყელასთან (ეზეკ. 1. 28), ოღონდ ღრუბლებიდან მოჩანს ადამიანისმაგვარი რამ (ეზეკ. 1. 26); ეს სახე უფრო გამოსვლაში აღწერილ მანათობელ ღრუბელს მოგვაგონებს, ვიდრე სინაზე ღმერთის გამოცხადებას. დანიელის აპოკალიფსში ცეცხლი იმ გარემოცვის ნაწილია, რომლის ფონზეც ვლინდება ღვთის მყოფობა (დან. 7. 10). კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია მისი როლი სამსჯავროს აღწერაში (დან. 7. 11).

იმ თეოფანიის განმარტებისას, რომელიც უდაბნოში მოხდა, როგორც მეორე რჯულის, ისე სამღვდლო ტრადიციებში, დაზუსტებულია ცეცხლის ნიშნის ორმაგი მნიშვნელობა: ცოცხალი ღმერთის გამოცხადება და უზადობის მოთხოვნა წმინდა ღმერთის მიერ. ღმერთმა, რომელიც ლაპარაკობდა „ცეცხლის შუაგულიდან“, მისცა მოსეს აღთქმის ფიქალები: (რჯლ. 9. 10), რათა ეუწყებინა, რომ იგი არ უნდა წარმოედგინათ გამოსახულებათა საშუალებით. ეს ცეცხლი დამანგრეველიცა და ადამიანის შემწმინებელიც (რჯლ. 5. 5); მხოლოდ ღვთის რჩეული გადარჩება, მიუხედავად იმისა, რომ იგი იმყოფება ამ ცეცხლის პირისპირ (რჯლ. 4. 33). როდესაც ამ სტადიას მიაღწევს, ისრაელი შეძლებს, წარმოადგინოს ღმერთი „შთანთქმელი ცეცხლის“ სახით (რჯლ. 6. 15), მაგრამ არ გააიგივოს იგი ბუნების სტიქიასთან.

ცეცხლი არის ცოდვასთან ღმერთის შეურიგებლობის სიმბოლო; იგი შთანთქავს ყველაფერს, რასაც შეხვდება; ასევე ექცევა ღმერთი გამოუსწორებელ ცოდვილს. სხვაგვარი ვითარება გვაქვს რჩეულთან: მას უფლება აქვს მიუახლოვდეს ცეცხლს, რათა გარდაიქმნას.

ღმერთის წარმოდგენა შთანთქმელი ცეცხლის სახით გვხვდება ღვთისმსახურებისას, როდესაც მსხვერპლშეწირვისას მიმართავენ „ყოვლადდასაწველ“ რიტუალს. შესაძლოა, ისრაელიანებთან ეს არის სრული განწმენდის სურვილი, უფრო სწორად, იმის სურვილი, რომ ღმერთს მიართვან

უცილობელი ძღვენი, რომელსაც ისრაელი გამოხატავდა მსხვერპლის დაწვით. თუმცა ცეცხლს არ გააჩნია განმწმენდელი ძალა ნებისმიერი რიტუალის აღსრულებისას: მაგალითად, აკრძალულია თავისი პირველშობილი ვაჟის ცეცხლში დაწვის წარმართული წესი (ლევ. 18. 21; დაბ. 22. 7; დაბ. 12). მაგრამ, სიმბოლური თვალსაზრისით, ცეცხლს დიდი მნიშვნელობა აქვს კულტში: სამსხვერპლოზე მუდამ უნდა ენთოს ხელთუქმნელი ცეცხლი (ლევ. 6. 13). ისეთი მნიშვნელოვანი მსხვერპლშეწირვების დროს, როგორც იყო აბრაამის (დაბ. 15. 17), გედეონის (მსაჯ. 6. 21), დავითის (1 ნეშტ. 21. 26), ელიას (3 მეფ. 18. 38) მსხვერპლშეწირვები, ჩვენ ვხედავთ ღვთის სასწაულებრივ მონაწილეობას – იმდენად ცხადს, რომ შემკვრივებული წყალიც კი სასწაულებრივად ააღდება, რითაც ახალი, მარადიული ცეცხლი წარმოიშვება (2 მაკ. 1. 18-22). ცეცხლის გარდმოვლინებით ღმერთი ადასტურებს იმას, რომ ადამიანის მიერ გაღებული მსხვერპლი მისთვის სასურველია და ხელს უწყობს ღვთისმსახურებრივი კავშირის განმტკიცებას.

ხალხი ხალისიანად ასრულებდა მსხვერპლშეწირვას, მაგრამ არ სურდა გაეგო სინას მთაზე მოვლენილი ცეცხლის ჭეშმარიტი მნიშვნელობა. და მაინც, ღვთიური ცეცხლი ადამიანებს მოევლინება წინასწარმეტყველთა სახით, თუმცა ჩვეულებრივ იმისთვის, რომ განწმინდოს და დასაჯოს ისინი ღვთის სიწმინდის ფეხქვეშ გათელვის გამო. მოსე სახეზე რიდეს იფარებს, რითაც ანელებს იმ ღვთიური ცეცხლის ბრწყინვალებას, რომელსაც ასხივებს მისი სახე (გამ. 34. 29). მოსეს მსგავსად, ელია წინასწარმეტყველი, რომლის "სიტყვა ლამპარით ანათებდა" "пророк, восставший как огонь" (ზირ. 48. 1), თითქოს თავისი ნება-სურვილით განაგებს ელვას, რათა დაამციროს ამპარტავნები (4 მეფ. 1. 10.).

წინასწარმეტყველნი ღვთის რისხვას ხშირად აღწერენ, როგორც ცეცხლს: იგი სჯის ურჯულოთ (ამოს. 1. 4), რაც მოგვაგონებს ქანაანურ რიტუალებს თოფეთის ველზე (ეს. 30. 27-33); მაგრამ ცეცხლი მხოლოდ მოსასპობად არ არის განკუთვნილი: იგი განწმენდს კიდევ. ამას მოწმობს წინასწარმეტყველთა არსებობა, რომლებიც უახლოვდებოდნენ ღმერთს და არ იფერფლებოდნენ. ის, რაც ისრაელისგან დარჩა, ჰგავს მუგუზაღს, რომელიც ამოგდებულია ცეცხლიდან (ამოს. 4. 11). ესაია, რომლის ბაგესაც შეეხო განმწმენდელი ცეცხლი (ეს. 6. 6), თითქოსდა, შინაგანი წუხილის გარეშე ქადაგებს, ხოლო იერემიას გულში თითქოს გიზგიზებს ცეცხლი, რომლის ჩაქრობაც მას არ ძალუძს (იერ. 20. 9), ხალხისთვის იგი იქცევა გამოსაცდელ ქურად (იერ. 20. 9).

ქრისტეს მოსვლასთან ერთად დაიწყო ბოლო ეპოქა, თუმცა ჟამთა აღსასრული ჯერ არ დამდგარა. ახალ აღთქმაში ცეცხლი კვლავ ინარჩუნებს თავის ტრადიციულ ესქატოლოგიურ მნიშვნელობას, მაგრამ რელიგიური სინამდვილე, რომელსაც იგი მოასწავებს, აქტუალიზდება უკვე ეკლესიის ხანაში.

იესო ცეცხლით ნათლავს (მათ. 3. 11). იგი არ გვევლინება დამსჯელის როლში, მაგრამ, ძველი აღთქმის ტრადიციული სახეების კვალდაკვალ, თავის მსმენელებს უნარჩუნებს განკითხვის დღის ცეცხლის მოლოდინს, როცა საუბრობს „ცეცხლის გეენაზე“ (მათ. 5. 22), იმ ცეცხლზე, რომელშიც ჩაიყრება ღვარძლი (მათ. 13. 40;) და ნასხლავი (იოან. 15. 6); ეს იქნება ჩაუქრობელი ცეცხლი (მათ. 9. 43), ჭეშმარიტად ცეცხლის ქურა (მათ. 13. 42, 50).

პირველმა ქრისტიანებმა შეინარჩუნეს გამოხატულების ეს ფორმები და იყენებდნენ მათ შესაბამის სიტუაციებში. პავლე მოციქული მათ იყენებდა ჟამთა აღსასრულის აღსაწერად (2 თეს. 1. 8); იაკობი აღწერს დამპალ-დაჟანგულ საუნჯეს, რომელსაც ცეცხლი შთანთქავს (იაკ. 5. 3);

ეპისტოლეში ებრაელთა მიმართ ნახვენებია საშინელი პერსპექტივა – ცეცხლი, რომელმაც უნდა დასაჯოს ურჩი ადამიანები (ებრ. 10. 27). რწმენა უნდა განიწმინდოს ამ ესქატოლოგიური ცეცხლის მოლოდინში (1 პეტრ. 1. 7), ისევე როგორც საქმე მოციქულთა (1 კორ. 3. 15) და დევნილ ქრისტიანთა ცხოვრება (1 პეტრ. 4. 12-17).

იოანეს გამოცხადებაში წარმოდგენილია ცეცხლის ორივე სახეობა: თეოფანიათა ცეცხლი და სამსჯავროს ცეცხლი. ყველაფრის ცენტრში დგას ძე კაცისა, და „თუაღნი მისნი იყვნეს ვითარცა ალი ცეცხლისაჲ, და თავსა ზედა მისსა გვრგვნი მრავალნი, რომელთა ზედა წერილ იყო სახელები, და სახელი წერილი, რომელი არავინ უწყის, გარნა მან თავადმან“ (გამოცხ. 19. 12). ერთი მხრივ, თეოფანია – „თითქოს მინის ზღვა, ცეცხლშერეული“ – (გამოცხ. 15. 2), მეორე მხრივ კი – სასჯელი – ეშმაკისათვის განკუთვნილი „ცეცხლისა და გოგირდის ტბა“ (გამოცხ. 20. 10), ეს არის „მეორე სიკვდილი“ (გამოცხ. 20. 14-15).

იესომ ჩაუყარა საფუძველი ახალ ერას. იგი იმთავითვე როდი შეუდგა თავისი მისიის აღსრულებას, როგორც ამას ვარაუდობდა იოანე ნათლისმცემელი. იესო წინ აღუდგა ზებედეუს ძეთ, რომელთაც სურდათ უპურმარილო სამარიტელებზე გარდმოევლინათ ციდან ცეცხლი (ლუკ. 9. 54). მიუხედავად იმისა, რომ მისაგებელი ცეცხლი ქრისტეს მიწიერი ცხოვრების დროს იარაღს არ წარმოადგენს, მაცხოვარმა მაინც შეასრულა, მისთვის ჩვეული

ხერხით, იოანეს მიერ გაცხადებული. სწორედ ეს გამოხატა მან ძნელად განსამარტავი სიტყვებით: „ცეცხლისა მოვედ მიფენად ქუეყანასა ზედა და რად მნებავს, რადთა აწვე აღევზნეს! (ლუკ. 12. 49).

იმ დროიდან ეკლესიაში დამკვიდრებულია სიმბოლო – ცეცხლი, რომლითაც იწვის სამყარო იესოს მსხვერპლის წყალობით. ეს ცეცხლი ენთო ემაუსში მიმავალი ორი მოწაფის გულში, როდესაც მათ ესაუბრებოდა მკვდრეთით აღმდგარი ქრისტე (ლუკ. 24. 32). იგი მოველინა მოწაფეებს, რომლებიც შეკრებილიყვნენ სულთმოფენობის დღეს (საქმე 2. 3). ეს ციური ცეცხლი არის არა განკითხვის, არამედ თეოფანიათა ცეცხლი, რომლითაც ხორციელდება ნათლისღება ცეცხლითა და სულიწმიდით (საქმე 1. 5); ცეცხლი ამჯერად სულის სიმბოლოა, და, თუმცა ცხადად არ არის ნათქვამი, რომ ეს სული არის თვითონ სიყვარული, თხრობიდან სულთმოფენობის შესახებ ჩანს, რომ მისი მისიაა გარდაქმნას ისინი, ვინც უნდა გაავრცელოს ყველა ხალხში ერთიანი ენა, სულის ენა.

როგორც ვნახეთ, ბიბლიურ ტექსტებში ცეცხლი გამოხატავს ღვთიურ ენერჯიას, განწმენდას, განახლებას, სულიერ სწრაფვას.

ზოგადად, ცეცხლი პატივმოყვარეობისა და სქესობრივი ლტოლვის სიმბოლოდაც გვევლინება. „ის ძლიერი და აქტიური ელემენტია. სიმბოლოა, როგორც აღმშენებლობითი, ისე დამანგრეველი ძალებისა“ (ტრესიდერი 1992: 246).

აღსანიშნავია საბასეული განმარტება ცეცხლისა; ის ცეცხლს სამყაროს შემადგენელ ელემენტად განმარტავს: „ცეცხლი არს ერთი ოთხთა კავშირთაგანი, სუბუქი და უზეადმავლესი სხვათა, მწველობითი და განმანათლებელობითი, მსურვალი და ხმელი პირველსა დღესა დაბადებული შემოქმედისა მიერ“ (ორბელიანი 1993: 333).

გრაფიკულად ცეცხლი ალქიმიაში გამოიხატება სამკუთხედის სახით, რადგან ითვლება, როგორც სუბსტანცია დანარჩენი სამის გამაერთიანებლად: მიწისა, წყლისა და ჰაერისა.

საყოფაცხოვრებო დონეზე ცეცხლი ითვლება დაცვის, დამწვინების, სიმყუდროვის, ანთებული კერის სიმბოლოდ, მაგრამ ის შეიძლება იყოს საშინელი, დამანგრეველი ბუნების ძალების სიმბოლოც.

ძველ, პრიმიტიულ რელიგიებში ცეცხლს თავდაპირველად პატივს სცემდნენ, როგორც ღმერთს, შემდეგ კი – როგორც გამოსატულებას ღვთაებრივი ძალისა.

ქრისტიანულ ხელოვნებაში: ცეცხლი უმაღლესი გამოსატულებაა მოწამეობისა და რწმენისა. აღმოკიდებული გული სიმბოლოა ზოგიერთი წმინდანისა, მაგალითად წმინდა აგუსტინესი. იუდაიზმში ცეცხლი, აგრეთვე ითვლება ბოროტისაგან დაცვის სიმბოლოდ: ანგელოზები ცეცხლოვანი ხმლებით იცავდნენ დაკარგულ სამოთხეს.

ჰაერი: აქვს საერთო სიმბოლიკა სუნთქვასთან და ქართან, რომლებიც მხატვრებისათვის უფრო ადვილი გამოსახატავი იყო. ჰაერის სიმბოლიკა უკავშირდება სტოიციზმს (ძველბერძენი ფილოსოფოსი ზენონი II ს. ჩვ. წ. აღმდე). საერთოდ, ჰაერი სულიერი ცხოვრების, თავისუფლების, სისუფთავის სიმბოლური სახეა. გარდა ამისა, ის პირველი ელემენტია უმრავლეს კოსმოგენიურ თეორიებში.

როგორც ვნახეთ, ცეცხლს, მიწას, წყალს და ჰაერს, კოსმოგონიური დანიშნულების გარდა, სხვა სიმბოლური დატვირთვაც ჰქონებიათ.

ვნახოთ, როგორი სიმბოლური დატვირთვა აქვს სამყაროს ოთხ ელემენტს ასურულ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველ რედაქციებში. ამის შესახებ შესანიშნავი მსჯელობაა „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაში“, როცა წმინდა მამა ცდილობს, დაარწმუნოს ხალხი, რომ ცეცხლი ღმერთი არ არის და იგი მხოლოდ ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტია სამყაროსი: „არა არს ღმერთი იგი, არამედ სხუათა ბუნებათაგანი არს, ერთისა ნივთისაგან მცირე ნაწილი, რომელთაგან აღჰმართა ღმერთმან სოფელი ესე. განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტიად, ცივი, ხმელი და ცეცხლი, რომელი უკუეთუ თუმცა ერთიერთსა აღემატა, გან-მცა-ქარდა მეორე იგი“ (აბულაძე 1955: 193). აქ სიტყვასიტყვით არის განმარტებული სამყაროს შედგენილობა და ის წონასწორობა, რომელიც ღმერთმა დააწესა.

მატერიალური სამყაროს შემადგენელი ოთხივე ელემენტი (სტიქიონი, კავშირი) გარკვეული პროპორციითაც არის შექმნილი და ურთიერთგამაწონასწორებელიცაა: „ერთიერთისა მპყრობელობად აქუს სიმარგუაღესა მას შინა. ესრეთ განსწორებითა ნაწილთაჲთა დგანან ესენი“ (აბულაძე 1955: 193).

აქ ყურადღებას იპყრობს შემდეგი გარემოება. არისტოტელეს მიხედვით, მატერიის შემადგენელ ოთხ ელემენტს – ცეცხლს, ჰაერს, წყალს და მიწას – თავთავისი თვისებები აქვს, რაც, სხვათა შორის, ჩინებულად არის განმარტებული სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონითაც: „ქვეყანა (მიწა) გრილი და ხმელი არს, წყალი – გრილი და ნოტიო... ჰაერი ნოტიო და მსურვალა არს... ცეცხლი მსურვალა და ხმელი არს” (ორბელიანი 1993: 112-113). მაგრამ, ამავე დროს, ამ ორი თვისებიდან ერთ-ერთი სპეციფიკურად დამახასიათებელია ყოველი ელემენტისათვის. ამრიგად, ცეცხლის სპეციფიკური, უმთავრესი თვისებაა სიმსურვალე, ჰაერისა – სინოტივე, წყლისა – სიცივე, მიწისა – სიხმელე.

ამის გაუთვალისწინებლად ძნელი იქნებოდა აბიბოს ნეკრესელის „ცხოვრების” ზემოთ მოტანილი ციტატის აზრის გაგება: „განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტიაჲ, ცივი, ხმელი და ცეცხლი” (აბულაძე 1955: 193). მაშასადამე, „ნოტია“ არის მოსალოდნელი წყალი კი არა, არამედ ჰაერი, „ცივი“ არის წყალი, „ხმელი“ არის მიწა.

მომავალმა კვლევა-ძიებამ უნდა გახადოს ნათელი, თუ რატომ არის ამ ტექსტში ელემენტები (ცეცხლის გარდა) მოხსენიებული არა თავისი სახელით, არამედ სპეციფიკურ თვისებათა მიხედვით (ესე იგი, ჰაერის ნაცვლად დასახელებულია მისი სპეციფიკური თვისება – სინოტივე, წყლის ნაცვლად – სიცივე, მიწის ნაცვლად – სიხმელე). ან რატომ არა არის ცეცხლიც ამ რიგში ჩართული და არ იხსენიება, როგორც „მსურვალა”? რევაზ თვარაძის აზრით, „გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, რომ ელემენტთა ამგვარი მოხსენიება ასახავდეს სწორედ უძველეს ვითარებას, ერთობ არქაულ პლასტს ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიისა” (თვარაძე 1997: 274-275).

მეცნიერთა ნაწილმა (შ. ნუცუბიძე, ი. ფანცხავა) „არისტოტელიკოსად” და „პერიპატეტიკოსად” დასახა აბიბოს ნეკრესელი სწორედ იმის გამო, რომ იგი ოთხი ელემენტის შესახებ ამ მოძღვრებას ემყარება მაზდეანებთან კამათისას. ამავე დროს, ცხადია, რომ აბიბოს ნეკრესელი განსაკუთრებით ორიგინალური არ ყოფილა თავის მსჯელობაში. ოთხი ელემენტის შესახებ მოძღვრება იმდროინდელ ქრისტიანულ მსოფლიოში უკვე ფეხმოკიდებული თეორიული საგანძურის ნაწილი იყო და საქართველოში მისი შემოტანა მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნება ცდილობდა, არ ჩამორჩენოდა თავის თანადროულ მსოფლიო აზრს.

თუმცა „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ არის ეპიზოდი, რომელშიც სამყაროს ოთხ ელემენტზე სხვაგვარადაა საუბარი. აქ წმინდა მამები სძლევენ სამყაროს შემადგენელ ელემენტებს. საუბარია ცნობილ ეპიზოდზე, სადაც ერთად შეკრებილი წმინდა მამები ღვთის სადიდებლად სასწაულებს ახდენენ.

წმინდა იოანემ მოითხოვა ღვინო, წინააღმდეგ ჩვეულებისა, და როცა გადასწერა ჯვარი, „განუტევა იგი ჰაერსა შინა მდგომარე იყო ჭიქად იგი ჰაერსა შინა შთამოკიდებული მართლად მყოვარ ჟამ“ (აბულაძე 1955: 119). ამის შემდეგ, იოანე სთხოვს შიოს, მოიმოქმედოს სასწაული. შიო მორჩილად თანხმდება და ნაკვერჩხალს იღებს ხელზე, ასხამს საკმეველს და უკმევს იქ მყოფთ. „ხოლო წმინდად შიო მორჩილ იქმნა სიტყუასა ბერისასა და აღდგომილმან მიიღო ნაკვერჩხალი ნებსა თვისსა ზედა და დაასხა მას ზედა საკუმეველი, რომლისგან აღვიდოდა სული სულნელებისად ჰაერად. და აკუმია წმინდამან ყოველთა მუნ მყოფთა, რომელნიცა მხილველნი ესე ვითართა სასწაულთა აღიდებდეს ღმერთსა, მოქმედისა საკვლევებათასა, რომელმან მისცა ესე ვითარი მადლი მოშიშთა მისთა“ (აბულაძე 1955: 120). წმინდა იოანე ამ სასწაულს აღარებს ქალდეველების მიერ შეპყრობილ სამი ყრმის სასწაულს ბაბილონში, როცა აღივერ შეეხო მათ და გარშემომყოფნი კი „შეიწუებოდეს აღისა მის მიერ მათ ზედა მოფენილსა“ (აბულაძე 1955: 120).

წმინდა ისეს სთხოვს, მიეღო მისგან კურთხევა. ისე მორჩილად ადგა და დაიწყო ლოცვა მდუმარედ, შემდეგ იოანეს სთხოვა თანადგომა და მხოლოდ ამის მერე მოახდინა სასწაული. ისინი მივიდნენ მდინარესთან, „რომელსა ეწოდების ქსანი“, ისემ ჩადო კვერთხი წყალში და იწყო წყალმა სხვა გზით სვლა. „ხოლო წყალი იგი, მ საკვრველებათა შენთა ქრისტე, უჩვეულსა გზადა და უფალსა მისგან პირველად ვიდოდა შედგომილი ღმერთშემოსილთა წმინდათა მათ მამათა, რამეთუ ქვეყანად იგი, მყარი უწინარეს და დაღრმავდებოდა თვნიერ რომელსავე აღმომთხრელსა“ (აბულაძე 1955: 121).

ამ სასწაულით აღტაცებული ავტორი აცხადებს: „აჰა საკვრველი, რამეთუ კაცთა მიწისაგან წყალნიცა დაემორჩილებიან! ერთი ჰაერსა წარმოადგინებს მსახურად და მეორე ცეცხლისა ბუნებასა დაშრეტს და წარდევნის მკურვალებასა მისსა, სხუად წყალსა და მიწისა ბუნებასა დაიმორჩილებს. ამას ყოველსა ხედავდეს და ღმერთსა აღიდებდეს ყოველით კერძოვე“ (აბულაძე 1955: 122).

როგორც დასაწყისში ვნახეთ, ცეცხლს, წყალს, მიწასა და ჰაერს, კოსმოგონიური დანიშნულების გარდა, სხვა სიმბოლური დატვირთვაც ჰქონებიან, მაგრამ ამ შემთხვევაში მაინც მივიჩნევთ, რომ მათ სწორედ სამყაროს შემადგენელი ელემენტების ფუნქცია გააჩნიათ და მათი დაძლევა სიმბოლურად გვესახება ადამიანებისაგან, რომლებიც სწორედ ამ ოთხი ელემენტისაგან შედგებიან. სამყაროში არაფერია ისეთი, რაც ადამიანში არ იყოს. ამის გამოა სწორედ, რომ ადამიანს მიკროსამყაროს, ანუ მიკროკოსმოსს უწოდებენ (ძვ. ქართულად „მცირე სოფელი“). სამყაროს შემადგენელ ელემენტთაგან ქვეყნად ბევრ რამეში მხოლოდ ორი ან ერთი მათგანია. „ადამიანში კი ოთხივე ელემენტი: სხეულის სითბო – ცეცხლი, წყალი – სისხლი, მიწა – ხორცი, ჰაერი მისი სულია“ (სირაძე 1987: 5). სასწაულის ეპიზოდში ერთი სიტყვაც არ არის ნათქვამი იმის თაობაზე, რომ წმინდა მამები სწორედ სამყაროს შემადგენელ ელემენტებს ამარცხებენ. არ არის მსჯელობა მსგავსად „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა“, რომ ღმერთმა ამ ოთხ ელემენტზე ააწყო და გააწონასწორა სრულიად სამყარო და, ჩვენი მხრიდან დავუმატებთ, ადამიანიც.

სასწაულის ეპიზოდში ნახვენებია, თუ როგორ შეიძლება გაძლიერდეს ადამიანი ღვთის მიახლების გზაზე. უაღრესად მორწმუნე ადამიანები ამარცხებენ საკუთარ მიწიერ ბუნებას. გასაგებია ავტორის აღფრთოვანებაც და ამ ეპიზოდის მიზანდასახულობაც: კიდევ უფრო გაუღრმავოს რწმენა მორწმუნე მკითხველს და დაანახოს მთელ საზოგადოებას ის ძალა, რამაც შეაძლებინა წმინდა მამებს სამყაროს ძალების დამორჩილება.

გ) „განისხნა სარტყელი“ – ერთი ეპიზოდის სიმბოლური გაგებისათვის

წმინდა ევაგრე ერისკაცობისას გახლდათ სპასპეტი ფარსმან მეფისა. მეფის ლაშქრობის დროს გადაწყვიტა, თავი უფლისათვის შეეწირა და ბერად აღკვეცილიყო. დაბრუნებული მეფე ფრიად შეწუხდა ამ ამბის გამო და მოინდომა, მოენახულებინა ევაგრე, რათა დაეყოლიებინა იგი საერო სამსახურში დაბრუნებაზე. წმინდა მამამ, რა თქმა უნდა, უარი განუცხადა მეფეს. ამის შემდგომ აუწყა წმინდა შიოს მეფის მობრძანება. მან თავად

გადაწყვიტა მეფესთან გასულიყო, რადგან ეს უკანასკნელი სენაკში აპირებდა წმინდა მამასთან შესვლას. და, როცა წმინდა შიო თავის სამყოფელიდან გამოვიდა, „მიხედნა უკუე მეფემან და იხილა რად ხატი მისი, ზარი განხდა, რამეთუ მადლი რადმე ღმრთისად იხილა მის ზედა საშინელი და მყის დააგლო ქუეყნად შარავანდი მეფობისად და განიხსნა სარტყელი და მიისწრაფა და დავარდა ფერხთა თანა ბერისათა... კუალადცა შეურვდებოდა და მრავლითა ცრემლითა ითხოვდა მის მიერსა კურთხევასა“ (აბულაძე 1955: 109-110).

ამ მონაკვეთში საინტერესო ის არის, რომ მეფე მუხლმოყრილი ევედრება წმინდა მამას კურთხევას, თუმცა, უნდა აღინიშნოს – აქ გასაკვირი არაფერია; მრავალ ტექსტში გვხვდება მსგავსი სცენა. აქ ჩვენი ყურადღება მიიპყრო მეფის მოქმედებამ – მან სამეფო გვირგვინი დააგლო და სარტყელი შეიხსნა.

გვინდა ორიოდ სიტყვით შევეხოთ გვირგვინის, სამეფო შარავანდის, სიმბოლიკას.

„გვირგვინი – გამარჯვება, მაღალი, პრივილეგირებული მდგომარეობა, თავმოყვარეობა, „რჩეულობა“ – უმაღლესი ნიშანია სულიერი ძალაუფლებისა. გააერთიანა რა წრის, სხივების, ვარსკვლავთა და ეკალთა სიმბოლიკა – გვირგვინი გახდა უმაღლესი ღვთიური, მზიური, სულიერი დამცავი ნიშანი მრავალ კულტურაში“ (ტრესიდერი 1992: 163); მიუხედავად ამისა, ის მხოლოდ სახეა თავის მორთულობისა, რჩეული პერსონის იდენტიფიკაციისა და გამოყოფისათვის მოწოდებული.

სამეფო შარავანდი წარმოიშვა უბრალო გვირგვინებისგან, ჩვეულებრივ, დაწნული დაფნის ან ზეთისხილის რტოებისაგან, ბალახის, ლერწმის ან სხვა მცენარეთაგან, რომლებიც გამოიყენებოდა საქორწინო ან გამარჯვების წეს-ჩვეულებებში. მსგავსი გვირგვინით ამკობდნენ ოლიმპიურ თამაშებში გამარჯვებულთ. მმართველები საკუთარ თავს უფრო ძვირფასი გვირგვინებით ასრუქებდნენ. ეს გვირგვინები დამზადებული იყო ოქროს, ვარდების, ქსოვილის, ძვირფასი თვლებისა და ბუმბულის კომბინაციით. ფორმები თანდათან დაიხვეწა და გააერთიანდა. მიღებულ იქნა გვირგვინთა დამზადება ძვირფასი ლითონებისა და თვლებისაგან. თავის ამგვარი მორთულობა იძენდა გაცილებით მეტ და რთულ სიმბოლურ მნიშვნელობას.

ქრისტიანობაში, ასევე იუდაიზმსა და ბუდიზმში, გვირგვინი სიმბოლოა სულიერი განსხივოსნების და მარადიული ცხოვრების. ქრისტეს ეკლის

გვირგვინის პრეცედენტები გეჭონდა უძველეს დროში – ეკლის გვირგვინით ამკობდნენ მსხვერპლად შესაწირ ადამიანებს.

ბევრი ღვთაება წარმოგვიდგება თავის მორთულობით. ის მიანიშნებდა მათ „სპეციალიზაციას“: ბერძნულ ნაყოფიერების ღვთაებას ამკობდა გვირგვინი ბორბლებისაგან, რომაულ ღვინის ღმერთს კი ყურძნის ლერწმისგან დამზადებული შარავანდი ამშვენებდა.

დასავლურ კულტურასა და ხელოვნებაში გვირგვინით გამოხატავენ არა მხოლოდ მეფეებსა და ღმერთებს, არამედ წამებულებს, პოეტებს, წმინდანებსა და ალეგორიულ ფიგურებს, ისეთებს, როგორებიცაა – რწმენა, იმედი, სიბრძნე, ჭეშმარიტება, დიდება და თავად ეკლესიასაც კი.

მეტად საინტერესოა გვირგვინის სიმბოლიკა ასურელი მამების ცხოვრება-წამებათა ძველ რედაქციებში. „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ავტორი წმ. მამაზე ამბობს: „დაიდგა გურგუნი ძლევისაჲ თუთ მოტაცებითა, აფრინებითა მადლად, რომელმან ნაყოფნი გამოუხუნა თუსით თავით თუთ შეწვენითა მადლისაჲთა“ (აბულაძე 1955: 188).

აქ „გურგუნი ძლევისაჲ“ სიმბოლურად წმ. მამის სულიერ გამარჯვებაზე მიანიშნებს. მან მოწამეობრივი სიკვდილით სძლია ბოროტებას. სწორედ ამ მშვენიერი სახე-სიმბოლოთი გადმოგვცემს ავტორი წმ. მამის შებრძანებას სულეთში, სადაც ასევე გვირგვინმოსილ წმინდანებს შორის იმკვიდრებს ადგილს: „და კუალად მკნეთა მათ თანა მოწამეთა ღუაწლსა მიისწრაფა და ასპარეზი იგი მსწრაფლ წარიტაცა და გურგუნითა პატივ-ცემულთა შორის იპოვა შურის მეძიებელთა მართალთა რჩულისათა“ (აბულაძე 1955: 188). მოტანილი ციტატა ა რედაქციიდანაა, ხოლო ბ რედაქციის ავტორი მეტად ხატოვნად გადმოგვცემს აბიბოს ნეკრესელის ღვაწლს და მის მოწამეობრივ სიკვდილს. იგი „ორითა გურგუნითა“ პატივცემულია (მისი მოღვაწეობა და მოწამეობრივი აღსასრული): „რამეთუ შორის ორთა წმიდათა განწყობილთა წარმოდგა მღდელობისა საყდარი მოდგამთა თანა უბიწოდ მღდელობითა და მართლ მკუთეთელობითა, და კუალად მოწამეთა თანა მკნედ მოღუაწებითა ორითა გურგუნითა პატივცემული შორის განწყობილსა მართალთასა“ (აბულაძე 1955: 188).

უნდა აღინიშნოს, რომ გვირგვინი ხშირად სამკაულის მნიშვნელობითაც გვხვდება აღნიშნულ ტექსტებში. ასე მაგალითად, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ იოანეს ქართლად ჩამოსვლა და დამკვიდრება უფლის ნების

აღსრულებად არის გადმოცემული. ა რედაქციაში ვკითხულობთ: უფალმა ორი საქმისათვის მოავლინა იოანე ქართლად – „პირველად, რადთა სამკაულ ექმნას და გვრგუნ ჩვენისა ამის ქალაქისა... და მეორედ, რამეთუ ადგილი იგი, რომელსა მიივლინა, გოდოლი იყო პირველთა მათ წარჩინებულთად, სადა-იგი კერპთმსახურებად აღმაღლებულ იყო” (აბულაძე 1955: 26-28). ამ შემთხვევაში გვირგვინი სამკაულის მნიშვნელობას იძენს. წმ. მამის მოღვაწეობა გააღამაზებს და დაამშვენებს ქართლს. ალბათ, სწორედ ამიტომ ბ რედაქციაში ავტორი მხოლოდ „სამკაულს” იშველიებს წმ. მამის ღვაწლის აღსანიშნავად: „ხოლო ესე ამისათვის ყო ღმერთმან, რამეთუ პირველად სამკაულ ექმნა ეკლესიათა და გარემო ქართველთა ერთა, და მეორედ ამისთვის დაეყუდა ადგილსა მას, რამეთუ გოდოლი აღეშენა წარმართთა” (აბულაძე 1955: 26-28). იგივე ითქმის გ რედაქციაზეც: „ესევეთარი სამკაული კათოლიკე ეკლესიისა და ქართლისა ერისა დიდი მნათობი დაამკვდრა ღმერთმან მთასა ამას ზედა, რათა მადლით მოჰფენდეს ყოველთა გარემოსთა მისთა ზედა ბრწყინვალესა ელვასა ლოცვათა თვისთასა” (აბულაძე 1955: 27).

დაუფრუნდეთ ისევ განსახილველ ეპიზოდს „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებიდან”. სამეფო გვირგვინის დაგდება, ამ შემთხვევაში გვესახება მეფობის პატივის უგულვებელყოფად. მეფე სიწმინდის წინაშე მუხლს იყრის, მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს სარტყელის შეხსნა?

სარტყელი, საბელი წელზე, ძველი აღთქმისა და სახარების ტექსტებში არც თუ ისე იშვიათად გვხვდება. მაცხოვარს „სარტყელი ტყავისად ერტყა წელთა მისთა” (მათ. 3. 4).

სარტყელის სიმბოლიკა მრავალფეროვანია: ერთგულება, უმანკოება, ძალა, მზადყოფნა მოქმედებისათვის. იგი მრავალი სიმბოლური გაგებით გვხვდება, რადგან გამოიყენებოდა არა მხოლოდ სამოსის დასაჭერად (აქედან მომდინარეობს მისი სიმბოლური გაგება, როგორც უმანკოებისა), არამედ იარაღის, ფულის, ხორაგის, ინსტრუმენტების სატარებლადაც.

„სარტყელის მოხსნა ნიშნავდა სამხედრო სამსახურიდან გადადგომას” (რომში) (ტრესიდერი 1992: 290).

მისი ტარება ცოლქმრულ ერთგულებასაც გამოხატავდა. ასე მაგალითად, რომაელები თავიანთ საცოლვეებს უკეთებდნენ ცხვრის ბეწვის სარტყელს. ამის საპირისპიროდ, იგი სექსუალობის სიმბოლოც გახლდათ – რომაულ

მითოლოგიაში ცნობილია აფროდიტეს ქამარი, რომელიც მის მფლობელს მიმზიდველობას სძენდა.

ჯადოსნური ქამარი გვხვდება მითოლოგიაში, როგორც ემბლემა ძალისა (სკანდინავიურ მითოლოგიაში – ტორის ქამარი, რომელიც მის ძალას აღრმაგებდა).

ინგლისში ქამრის ბოძებით ღირსებასა და წოდებას ანიჭებდნენ.

ჩვენს შემთხვევაში, მეფის მიერ სარტყელის შესხნა იმავე სიმბოლურ მნიშვნელობას უნდა ატარებდეს, რაც მეფის შარავანდის გადაგდება გახლდათ, ანუ მეფე ივიწყებს, უარყოფს მეფობის პატივს, ღირსებას და სიწმიდის წინაშე ქედს იხრის.

მეფის სარტყელი რომ მისი ძალაუფლებისა და პატივის ატრიბუტია, ამის საილუსტრაციოდ საკმარისია გავიხსენოთ ეპიზოდი სულხან-საბა ორბელიანის „წიგნი სიბრძნე სიცრუისადას“:

მეფემ მემკვიდრის გამოცდა გადაწყვიტა. ჯუმბერი მამას სპილოზე ამხედრებული ეახლა. როცა „ჩამოხდა სპილოდამ, სარტყელი შემოიხსნა, სპილოსა ზედა დააგდო...“ (ორბელიანი 1989: 53). ამ და სხვა უცნაური საქციელით გაოცებულმა მეფემ შვილს მისი მოქმედებების განმარტება სთხოვა:

„–სარტყელი რად შემოიხსენ და სპილოსა ზედა მიაგდე?

ჯუმბერ თქვა:

–რაჟამს მეფე ანუ დიდი ვინმე საჯდომით თუსით სიჩქარით აღდგეს, ესრეთ ხამს, თუსი ძლიერება თუსსავე საჯდომსა დაუტევოს და თუთან თავი იცნას, რომე იგი საჯდომი არს დიდი პუბუტი, თვარამ უმისოდ ყოველივე გარე შემოეძარცვება.“ (ორბელიანი 1989: 53-54).

აქ სარტყელი მეფის ძლიერების სიმბოლოდაა განმარტებული. ამის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ფარსმან მეფემ თავისი სიძლიერე „შემოიხსნა“ და მორჩილების გამოსახატად და კურთხევის მისაღებად მუხლი მოიყარა წმინდა მამის წინაშე.

სარტყელთან დაკავშირებით კიდევ ერთი ეპიზოდი გვახსენდება ძველი ქართული ლიტერატურიდან, კერძოდ, „წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“.

წმინდა გრიგოლი შეიტყობს აშოტ კურაპალატის სასახლეში მცხოვრები „სიძვის დიაცის“ არსებობას და გადაწყვეტს, ჩაერიოს მეფის პირად

ცხოვრებაში, რადგან დიდი ცოდვა და შეურაცხყოფა აარიდოს მას და მის ოჯახს.

ნეტარი გრიგოლი აშოტ კურაპალატის არყოფნით სარგებლობს და „მარჯვე დროს“ შეარჩევს სიძვის დიაცთან მისასვლელად. იგი არ აკურთხებს მას და არც ჯვარს დასწერს, რადგან „სიძვის დიაცი“ ეშმაკს ჰყავს დამორჩილებული და არ არის ღირსი კურთხევისა.

ქალი თავის ბედს წმინდა მამას მიანდობს და შესთხოვს: „წმინდაო მამაო, ხელთა შენთა ვარ, უმჯობესი სულისა ჩემისაჲ იზრუნე“ (ძველი ქართული... I, 1963: 296).

მხოლოდ მას შემდეგ, რაც დარწმუნდა ქალის სინანულში, დასწერა ჯვარი და აკურთხა იგი. „მაშინდა ჯუარი დასწერა და აკურთხა ლოცვითა და შეჭურვა მადლითა“ (ძველი ქართული...I, 1963: 297), მაგრამ აქ ხდება ჩვენთვის საინტერესო ფაქტი – „მისცა თვისთა ხამლთა საბელი, რადთა სარტყლად შეირტყას და მან ყო ეგრეთ“ (ძველი ქართული...I, 1963: 297).

მამა გრიგოლს „სიძვის დიაცი“ სარტყელშებმული მიჰყავს მონასტერში.

თითქოს საწინააღმდეგო სიმბოლიკას ვაწყდებით სარტყლისა – თუ ფარსმან მეფის შემთხვევაში, მორჩილებას სარტყლის შეხსნა გამოხატავდა, აქ ცოდვილი მონანიების შემდეგ სარტყლად საბელს იკრავს და ისე მიჰყვება წმინდა მამას.

აქ შეუძლებელია არ გავიხსენოთ აჭის მონასტრის წმინდა გიორგის ხატი. ეს ხატი სხვებისაგან განსხვავდება, მასზე იარაღდაშვებული წმინდა გიორგია გამოსახული. გველეშაპი დამარცხებულია, მაგრამ არა მკვდარი, მას საბელი აქვს შებმული და დედოფალს მიჰყვება; რაც ყველაზე საოცარია – გველეშაპს მონანიე თვალები აქვს.

სწორედ, ასე უნდა იქნას აღქმული, ჩვენი აზრით, ეს სცენაც: გველეშაპი მონანიებად ბოროტებისა და ცოდვის სიმბოლო და განსახიერება იყო; სიძვის დიაციც აღიარებს ცოდვებს, იგი მონანიებს მათ და ამის გამო არ იღუპება, პირიქით, იგი უფლის გზას დაადგება, ემორჩილება მის ნებას. თუმცა, ერთიც უნდა აღინიშნოს, წმინდა მამა ქალს „ხამლთა საბელს“ შეარტყამს. გავიხსენოთ, თავდაპირველად მამა გრიგოლი ახლოს არ მოუშვებს ქალს: „უბრძანა განშორებულად დაჯდომად“ (ძველი ქართული...I, 1963: 296), იქნებ, „ხამლთა საბელიც“ მინიშნება იყო იმისა, რომ ქალი მაინც ცოდვილი გახლდათ. ჩვენი აზრით, წინააღმდეგ შემთხვევაში არ იქნებოდა მითითებული, რა შეარტყა

სარტყლად მამა გრიგოლმა (აგიოგრაფიულ ძეგლებში ხომ არაფერია შემთხვევით ნახსენები).

ღია წერეთელი თავის სტატიაში „ესე არს ნათესავი ქართველთა“ (ასურელი მამების „ცხოვრებათა“ სახისმეტყველების პარადიგმები) განიხილავს სარტყლის სახისმეტყველურ საზრისს. „სარტყელი გამოსახავს წმინდანის მიერ ხორციელი ბუნების ძლევას, დათრგუნვას, ტანჯვას, სარტყელი შუაწელის, ანუ ადამიანის ზედა და ქვედა სხეულის ნაწილთა გამყოფ ზღვარს მიანიშნებს, ადამიანის ქვენა ბუნების მთლიანად დამორჩილებას, ზედა – სულიერის მიერ“ (წერეთელი 2007: 54). სტატიის მიზანია, წარმოაჩინოს სვიმეონ მესვეტის (ჰალაბიელისა) და სვიმეონ საკვირველმოქმედის (უმცროსის) – მესვეტეობის ფუძემდებელთა „ცხოვრებებთან“ ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ მიმართება.

მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ორივე სვიმეონ მესვეტის „ცხოვრება“ პირველწყაროა ასურელი მამათა ცხოვრებებისა. ორივე ეს „ცხოვრება“ ამკვიდრებს წმიდა მამათა შესამოსელის სახისმეტყველებას, რომელსაც რა თქმა უნდა, წყაროდ ძველი აღთქმისა და სახარებისეული სახისმეტყველება აქვს.

მკვლევარს სტატიაში აღწერილი აქვს მესვეტეობის ფუძემდებელთა შესამოსელი. სარტყელი ხორცში ისე ძალუმად აქვთ შემორტყმული ორივე სვიმეონ მესვეტეს, რომ ისინი სისხლიანია, ხორცს აწყლულებს, საშინელ სუნს გამოსცემს, მატლებს აჩენს და ა.შ. რამდენადაც საზარელია აღწერილი სურათები, იმდენად ხაზგასმულია „ხორცის ძლევით“ სულიერი სისპეტაკისა და სიმაღლის მიღწევა: „კუაღად მოირო საბელი ლიფისად ფიცხელი და მოირტყა იგი წელთა მისთა შიშულივ და საბელმან მან შეჭამნა წელნი მისნი ვიდრემდის აღორძინდა კორცი მისი ზედა კერძო საბელსა მას. და ვითარცა ეუწყა მამასახლისსა საქმეი ესე, შეჭხსნა მას საბელი იგი იძულებით და სავსე იყო იგი კორციითა და სისხლითა წელთა მისთადთა“ (გარიტი 1957: 122).

კუნკული, „დაბებკული სამოსელი“ და „საბელი“ – აუცილებელი სახისმეტყველებაა ასურული ტრადიციით წმიდა მამათა შესამოსელისა.

„სვიმეონ უმცროსი საკვირველმოქმედის სარტყლისა და მატლის სახისმეტყველების კვალი „შუშანიკის წამებაში“ თვალსაჩინოა“ (წერეთელი 2005: 21).

აქვე გვინდა დავიმოწმოთ დავით აღმაშენებლის სარტყლის სახისმეტყველება წიგნიდან „ცხოვრებად მეფეთ მეფისა დავითისი“: მეფის მიერ სისხლით სავსე უბე, სარტყლის შემოხსნისას „ნამტკნარი“ სისხლის გადმოღვრა,

რომელიც მეფის ჭრილობებიდან გადმოდენილად მიიჩნიეს, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ მტრის სისხლი იყო. სარტყლის სახისმეტყველებას მოცემულ ტექსტში კიდევ ერთი ნიუანსი ემატება, რაც მისი საღვთისმეტყველო საზრისის ახალ ხატმეტყველებად გვესახება – ეს მეფის საბრძოლო-სარაინდო ღვაწლისა და ღვთივსულიერების განსახოვნებაა.

ცნობილია, რომ თავად ბერებიც ატარებენ სარტყელს. „თოკის სარტყელი ბერისა არის მინიშნება შეკრული და გაშოლტილი ქრისტესი“ (ტრესიდერი 1992: 291).

ერთ-ერთი კათოლიკური ორდენის ბერების ქამრებს ჰქონდათ სამი კვანძი, რაც აღნიშნავდა ქრისტეს მორჩილებას, უპოვარების აღთქმას და უმანკობას. ასევე, უბიწოებას გამოხატავს Cingulum, რომელსაც იკეთებენ მღვდლები კათოლიკური წირვის დროს.

მსგავსი ეპიზოდია „წმ. დიმიტრის წამებაში“ აღწერილი. ამ ნაწარმოების სამი რედაქცია არსებობს. (უადრესი რედაქციისთვის იხ. PGP116, col. 1167-72; შუალედური ანონიმური რედაქცია, XI ს.-ის ხელნაწერით მოღწეული: PG 116, col. 1173-1184; მესამე, ანუ სვიმეონ მეტფრასტისეული რედაქცია, X-XI სს.: PG 116, col. 1185-1202). ეფთვიმე მთაწმინდელს წმინდა დიმიტრის ქართული ციკლის შესაქმნელად ბერძნულიდან წამების შუალედური რედაქცია გადმოუღია. ამ რედაქციაში მოწამე დიმიტრის და მტარვალ მაქსიმიანეს ფიგურები უკვე გარკვეული ლიტერატურული მოდელების მიხედვითაა დამუშავებული. მათა მატყვარიათი თავის ნაშრომში „ჰაგიოგრაფიული პარადიგმები წმ. დიმიტრის წამებისა და შესხმის მიხედვით“ აცხადებს: „ეფთვიმე არ შემოიფარგლა თხზულების მხოლოდ თარგმანით. გარდა ცალკეული მონაკვეთების გადასხვაფერების და კლება-მატების მაგალითებისა, ეფთვიმემ შუალედური რედაქციის ტექსტში ორი მნიშვნელოვანი და საინტერესო ცვლილება შეიტანა, რითაც კიდევ უფრო მეტად გამოკვეთა მთავარი პერსონაჟების სახეები და თხზულების საერთო მიზანდასახულობა.“ (მატყვარიათი 2007: 47) („წმ. დიმიტრის წამებისა“ და „შესხმის“ ეფთვიმესეული ტექსტები გამოქვეყნებული არ არის. სტატიის ავტორი მითითებისას სარგებლობს კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომლის ნინო ნატრაძის მიერ გადმოწერილი და კრიტიკულად დადგენილი ტექსტებით. ჩვენც ნაშრომში იმავე წყაროს დავიმოწმებთ).

ჩვენ, ამ შემთხვევაში, გვინტერესებს ერთ-ერთ ეპიზოდი, რომელშიც იმპერატორ მაქსიმიანესა და დიმიტრის შეხვედრაა გადმოცემული. სამივე რედაქციაში წმ. დიმიტრისა და იმპერატორის შეხვედრა აღწერილია პატარა მონაკვეთში – სტადიონზე შესვლის წინ იმპერატორს მოჰგვრიან დატყვევებულ დიმიტრის. გატაცებული გლადიატორების მომავალი ორთაბრძოლით, იმპერატორი დიმიტრის დაკითხვას ბრძოლის დასასრულამდე გადადებს და ბრძანებს მის დატყვევებას სტადიონის მახლობლად მდებარე აბანოს ბნელ საკანში.

ეფთვიმე თავის თარგმანში სწორედ ამ ეპიზოდში რთავს იმპერატორისა და წმ. დიმიტრის ვრცელ დიალოგს. იმპერატორი დიმიტრის ეკითხება, სიმართლეა თუ არა, რომ იგი ქრისტიანია. დიმიტრი არ უშინდება რწმენის გამოაშკარავებას. იმპერატორი მას გადმოსაბირებლად პატივსა და წარჩინებას ჰპირდება. დიმიტრი პასუხობს ჰაგიოგრაფიული გმირისათვის დამახასიათებელი შემართებით: „ყოველივე დიდება შენი შენდა იყავნ წარსაწყმედელად, ხოლო ჩემდა ცხორება ქრისტე არს და სიკუდილი მისთვის სიხარული არს” და ა.შ. მაშინ იმპერატორი დიმიტრის წამებით დაემუქრება, მაგრამ დიმიტრი, რასაკვირველია, არ შედრკება. იგი იხსნის სარტყელს, დაუგდებს მაქსიმიანეს წინ და მიმართავს ანტითეზებით გამართული სიტყვით, სადაც დაპირისპირებულია პატივი ამქვეყნიური და პატივი უხრწნელი: „აჰა ესერა, სარტყელი პატივისა შენისა შენდავე იყავნ, მეფეო. ხოლო ჩემდა იყავნ ქრისტე და სასობაჲ, რომელმან იგი მომცეს მე პატივი უხრწნელი და წარუვალი საუკუნოდ უკუნისამდე”. აქ დიალოგი მთავრდება. განრისხებული იმპერატორი დემეტრეს დატყვევებას ბრძანებს. ამის შემდეგ ეფთვიმესეული თარგმანი მეტნაკლები ცვლილებებით მიჰყვება ბერძნულ ტექსტს. სტატიის ავტორი მიიჩნევს, რომ ეს ჩანართი ეფთვიმესეულია და გამიზნულია დიმიტრის დვაწლის უკეთ წარმოჩენისათვის. რაც შეეხება სარტყლის მოხსნას, მაია მაჭავარიანი თვლის, რომ ეს სახე შესაძლოა მომდინარეობდეს ძველი აღთქმიდან: „და უქმნე შესამოსელი წმინდა აჰრონს, ძმასა შენსა, უქმნე პატივად და დიდებად” (გამ. 28, 2); „და ესე სამოსელნი არიან, რომელნი უქმნე მას სამკერდე და სამხრე და ფერხთა სასხმელი, სამოსელი ფესუელი და ფარშამანგი და სარტყელი” (გამ. 28, 4) ჩვენ მიგვაჩნია, რომ დიმიტრის მიერ სარტყლის შეხსნა ამქვეყნიური დიდებისა და პატივის უარყოფას გამოხატავს. სწორედ ამას ჰპირდებოდა იმპერატორი მას ქრისტეს რწმენაზე უარის თქმის შემთხვევაში.

დაუბრუნდეთ ისევ „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებას“. ჩვენი აზრით, ფარსმან მეფემ სარტყლის შესხნით წმინდა მამის წინაშე საკუთარი ძალაუფლება და მეფური ატრიბუტი უარყო, მსგავსად სამეფო შარავანდის გადაგდებისა, რითაც მიანიშნა ამა სოფლის ძლიერთა უძღურებაზე უფლის დიდებულების წინაშე; მას არა აქვს ამქვეყნიური „საბელი“ და მხოლოდ შემოქმედთან სამუდამო, უდროუამო სულიერი კავშირი რჩება.

დასკვნა

სახისმეტყველებითი სქემა-ლექსიკონი

ნაშრომის დასასრულ გვინდა, შევაჯეროთ მოპოვებული მასალები და შევადგინოთ ერთგვარი სახისმეტყველებითი სქემა-ლექსიკონი; ამით შევეცდებით, გამოვკვეთოთ ასურელ მამათა ცხოვრება-წამებათა წიგნებში მოპოვებული სახესიმბოლოების მხატვრულ-ესთეტიკური მნიშვნელობა. ამისათვის ცალ-ცალკე გამოვეყოფთ ნაწარმოებებს და მათ რედაქციებს.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“

მცენარეთაგან სიმბოლური მნიშვნელობით გვხვდება ყვავილი (ა რედ. 6), მისი მოხმობით ავტორს სურდა, მიენიშნებინა ქრისტიანული რწმენის სიტკბოებაზე.

ხე (ძირი) – (ა რედ. 20) მოხმობილია ბიბლიური ანალოგიით.

ნერგი – (ა რედ.) ახალნერგებად იწოდებიან ახლად ქრისტიანობას ნაზიარები ქართველები, ხოლი ბ (მოკლე) რედაქციაში იმავე ადგილას ახალნერგად უკვე ქვეყანაა დასახელებული;

ეკალი – „ეკლოვანი ესე ქუეყანაჲ“ – აგიოგრაფი ავტორი სამოთხიდან გამოძეგებული კაცობრიობის სასჯელად მიღებულ ცხოვრებას ეკლოვან ქვეყნად მოიხსენიებს (ა რედ. 30); იმავე ადგილას ბ რედაქციაში „ხრწნა და სიკვდილია“ დასახელებული, ხოლო გ (მეტაფრასულ) რედაქციაში ვკითხულობთ: უფალმა დასაჯა ადამი „და განღმრთობისა წილ სიკუდილი დაესაჯა და სამოთხით ექსორია იქმნა“ (გ. 31). აშკარაა, რომ უძველესი რედაქციის ავტორმა ერთ მხატვრულ სახეში, ერთ სახესიმბოლოში („ეკლოვანი ქვეყანა“) გამოხატა ამქვეყნიური ცხოვრების არსი და ის დიდი სასჯელი, რომელიც კაცობრიობამ პირველცოდვის შედეგად მიიღო.

იფქლი და ღვარძლი – გ (მეტაფორასულ) რედაქციაში ეს სახეები მოხმობილია სიკეთისა და ბოროტების სიმბოლოებად (გ რედ. 39) ბიბლიური ანალოგიით.

ნაყოფი: ა რედაქციაში აგიოგრაფ ავტორს მოხმობილი აქვს ნაყოფის სახე-სიმბოლო (ა რედ. 6), როდესაც საუბრობს გულითადი ღოცვის ყოვლისშემძლეობაზე – „ნაყოფი იგი ღოცვისაჲ“.

ზომორფული სახეები:

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ა რედაქციაში გვხვდება მგლის სიმბოლო, ვითარცა სახე ბოროტებისა და ცოდვისა: „განიოტა ბოროტი მგელი“ (ა რედ. 5) – აღნიშნავს ავტორი წმინდა იოანეს სიწმინდეზე საუბრისას. წმინდა მამამ თავისი სამწყსო ბოროტი მგლისაგან ანუ ცოდვისაგან დაიცვა.

დათვი – „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ დათვი ველური ძალების სახე-სიმბოლოა, რომელიც სიწმიდის წინაშე უძღურდება. იგი სამივე რედაქციაში გვხვდება (ა რედ. 52, ბ – 52, გ – 54). რა თქმა უნდა, დათვი თავისი რეალური მნიშვნელობითაც ჩანს, მაგრამ არ გამოვრიცხავთ მისი, როგორც მხატვრულ სახე-სიმბოლოდ აღქმასაც.

მტრედი: წმინდა იოანე მთაზე დაემკვიდრება. ამ ეპიზოდში ავტორი მოიხმობს ფსალმუნს: „ხოლო მე ვითარ ვგონებ, ნეტარო, შენი არს სიტყუაჲ ესე: „ვინმცა მცნა მე ფროთენი ვითარცა ტრედნი, აღ-მცა-ვფრინდე, აღვიმალდე, მი-მცა-ვედ, განვისუენე უდაბნოსა“ (ა რედ. 26). აღსანიშნავია, რომ იმავე ადგილას გ რედაქციაში, გერიტის სახე-სიმბოლოს მოიხმობს ავტორი წმინდა მამის დახასიათებისას – „მოყუარე ესე გურიტი“ (გ რედ. 27) ბასილი დიდიც ამ ფრინველის სწორედ უდაბნოსმოყვარეობაზე ამახვილებს ყურადღებას.

გველი და ღრიანკალი – ქვეწარმავლები სატანური ძალების სახე-სიმბოლოებია – (გ რედ. 39).

ქვათა სიმბოლიკა: ძალიან საინტერესოდ იჩენს თავს „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ქვათა სახე-სიმბოლოები. წმინდა იოანეს მოწაფეები აარონის შესამოსელის პატიოსან ქვებად მოიხსენებიან: „მოწაფენი მისნი ათორმეტნი იგი თუალნი პატივის-ცემულნი მიხედვითა, განდგმულ კვართსა მას აარონისა, სარგებელ და მკურნალ ყოველთათვის მყოფთა ქალაქისა ამის ჩუენისა, რომელნი ხადიან მით, რომელნი მცირედ შემდგომად მიგეთხრას“ (ა რედ. 26-28).

ძვირფას თვალთაგან სიმბოლურ სახედ გვხვდება **მარგალიტი**, ვითარცა ძნელად მისარწეველი საუკუნო ცხოვრების სიმბოლო. ხოლო წმინდა მამა „ზეცისა მარგალიტის“ მაძიებლად გვევლინება (ა რედ. 28).

ნათლის სიმბოლიკა:

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მრავლად გვხვდება ნათლის სახე-სიმბოლო. ეს სახე უფლის დიდებულების წარმოსახენადაა ხოლმე მოხმობილი; წმინდა სამებაც ნათლის სახისმეტყველებითაა განმარტებული (ა რედ. 8-9).

არაერთგზის გვხვდება **„დაუღამებელი ნათლის“** სახე (გ რედ 5, 67), რომლის არსის შეცნობითაც უფლის მარადიულობაზეა მინიშნება.

წმინდა მამები პირდაპირ მნათობებად მოიხსენიებიან (გ რედ. 27), ხშირია ასევე მათი **ვარსკვლავად** მოხსენიებაც (გ რედ. 5, 17, ა რედ. 16, ბ რედ. 16).

სამყაროს სტიქიათაგან „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ სიმბოლური მნიშვნელობით მოხსენიებულნი არიან **ცეცხლი** და **წყალი**. ამ შემთხვევაში ამ სახე-სიმბოლოთა მოხმობით ავტორი ამქვეყნიურ ცხოვრებას გამოხატავს, რომელიც სავსეა ბოროტებითა და ცოდვით. მათი გადალახვა განწმენდას უკავშირდება (გ რედ. 67).

„სამკაულ და გვრგუნ“ იოანე ზედაზნელი, უფლის ნების აღმსრულებელი, სამკაულად და გვირგვინად ექმნება ქართლს. „სამკაულ იქმნას და გვრგუნ ჩვენისა ამის ქალაქისა“ (ა რედ. 26). მოხმობილ მაგალითში გვირგვინი სამკაულის მნიშვნელობითაა ნახსენები.

ბ და გ რედაქციებში გვირგვინი აღარ გვხვდება და მხოლოდ **სამკაულია** წმ. მამის ღვაწლის სიმბოლურ გამოხატვისათვის მოხმობილი. „ხოლო ესე ამისათვის ყო ღმერთმან, რამეთუ პირველად სამკაულ ექმნა ეკლესიათა და გარემო ქართველთა ერთა, და მეორედ ამისთვის დაეყუდა ადგილსა მას, რამეთუ გოდოლი აღეშენა წარმართთა“ (ბ რედ. 26) იგივე ითქმის გ რედაქციაზეც: „ესევეითარი სამკაული კათოლიკე ეკლესიისა და ქართლისა ერისა დიდი მნათობი დაამკვდრა ღმერთმან მთასა ამას ზედა, რათა მადლით მოჰფენდეს ყოველთა გარემოსთა მისთა ზედა ბრწყინვალესა ელვასა ღოცვათა თვისთასა“ (გ რედ. 27).

როგორც ვხედავთ, იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში ვხვდებით საინტერესო სახე-სიმბოლოებს. აგიოგრაფი ავტორი სიმბოლოთა მოხმობით ამდიდრებს და უფრო საინტერესოს ხდის წმინდა მამის ღვაწლის აღწერას, მისი

სახისა და დამსახურების წარმოჩენას. გარდა ამისა, ამ სახე-სიმბოლოებს უდიდესი მხატვრულ-ესთეტიკური ფუნქცია გააჩნია.

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“

მცენარეთაგან ამ ტექსტებში სიმბოლოებად გვევლინებიან:

ხე (გ რედ. გვ. 70);

ნაყოფი (გ – 70);

ყვავილი (გ – 70);

ვარდი (გ – 70);

შროშანი (გ – 70);

ფინიკი (გ – 70);

ნაძვი (გ – 70).

მონაკვეთი, სადაც ავტორი წმინდა მამებს ახასიათებს, დატვირთულია შესანიშნავი სახე-სიმბოლოებით, რომლებითაც ის მიანიშნებს წმინდა მამათა სიწმიდესა და გამორჩეულობაზე. ეს მხატვრული სახეები სრულყოფილად გვიხსნიან მათ სახესა და ღვაწლს: „ვითარცა ფინიკი აღყუავნეს და ვითარცა ნაძვი ლიბანისაჲ განმრავლდეს, ჭეშმარიტად ამალდდეს წმინდანი უფროდს ყოველთა ხეთა ნაყოფიერთა და ყუავიან სახლსა შინა ღმრთისასა, ვითარცა ვარდნი შეუენიერნი და ვითარცა შროშანი სულნელნი...“.

სხვაგან ფინიკი და ნაყოფი, ასევე ნაყოფიერების მნიშვნელობითაა მოხმობილი (გ რედ 77).

ახელი ნერგი – (გ – 78)

ნერგი, ყვავილი, კეთილის ძირი (ბ რედ. 85).

იფქლი და ღვარძლი – შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაშიც ეს სახეები სიკეთისა და ბოროტების არსის წარმოსაჩენად არიან მოხმობილნი (ბიბლიური ანალოგიით).

ზომორფული სახეებიდან გვხვდება:

გველი, ვითარცა სიმბოლო ბოროტებისა და ცოდვისა. (გ რედ. 97).

აღსანიშნავია, რომ იმავე ადგილას ბ რედაქციაში – „უხილავი მტერია“ – ამავე სახის წარმოსაჩენად ნახსენები. გ რედაქციის ავტორმა გველის

სიმბოლიკა გამოიყენა სატანის დასახასიათებლად. მან სახე-სიმბოლო მოიხმო, რათა უფრო გამძაფრებელი ყოფილიყო აღქმა ამ ძალისა.

ცხოველთაგან ამ ტექსტებში გვხვდება **მგელი**, როგორც ველური, დაუმორჩილებელი ძალის სიმბოლო (ბ რედ. 114, გ – 115), მაგრამ თვით ეს მხეციც შეიძლება ძლეული იქნეს და სიწმინდის სამსახურში ჩადგეს. ამით ავტორი კიდევ ერთხელ მიანიშნებს წმინდა მამათა სიწმინდესა და უფლის ყოვლისშემძლეობაზე.

ფრინველთაგან გვხვდება **მტრედი**, უფლის საჩუქარი უსაზღვროდ დარჩენილი წმინდა მამისათვის (ბ რედ. 96, გ – 96).

ქვათა სიმბოლიკა აქაც „ხეცის მარგალიტით“ არის შემოფარგლული, რომელიც ძნელად მისაღწევი საუკუნო ცხოვრების სიმბოლოა (ბ რედ. 141).

ნათლის სიმბოლიკა – „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ანალოგიურ სახე-სიმბოლოებს ვხვდებით ნათლისა. „ნათელი დაუღამებელი“ (გ – 125), „ბრწყინვალე ვარსკვლავი“ (ბ – 98), იმავე ადგილას ვარსკვლავის ნაცვლად სანთლის სახე-სიმბოლოა მოხმობილი (გ – 98), რომლის არსიც მჭიდროდ უკავშირდება ნათლისა და, ზოგადად, ნათლობის სიმბოლოს.

„დავით გარეჯელის ცხოვრება“

„დავით გარეჯელის ცხოვრება“ სხვა ტექსტებთან შედარებით, სიმბოლოთა სიმწირით გამოირჩევა, თუმცა მის რედაქციებშიც ვხვდებით საინტერესო სახე-სიმბოლოებს, რომლებიც ნაწარმოების მხატვრული სახის შექმნისათვის დიდ როლს ასრულებენ, ასევე გვეხმარებიან წმინდა მამის სახის გამოკვეთაში.

მცენარეთაგან გვხვდება **რტო, ნაყოფი, ძირი** (ბ რედ. 147). ავტორი წმინდა მამის მშობლებზე საუბრობს და აღნიშნავს, რომ ღვთისმოსავმა მშობლებმა კეთილი ნაყოფი გამოიღეს და წმინდა დავითი აღზარდეს: „გარნა ესრეთვე კეთილთა ძირთაგან საგონებელ არს კეთილისა ამის რტოსა აღმოჩინებად და კეთილმან ხემან კეთილიცა გამოიღოს ნაყოფი“ (ბ რედ. 147). ხე ხომ ნაყოფით იცნობა – „ესეცა სანატრელი თესთაგან საცნაურ ჰყოფდა რომლობასა ძირთასა,, თავად წმინდა დავითი „ნაყოფი შეუნიერი“ მიანიშნებს თავის „ძირის“ გამორჩეულობაზე.

ზომორფულ სახეთაგან სიმბოლურად მნიშვნელობს – **ირემი** (ა რედ. 156, ბ – 156). ის ღვთის საჩუქარია, წმინდა მამებს საზრდოს აწვდის.

ვეშაპი – სიმბოლო ბოროტებისა და ცოდვის, რომელიც უნდა დამარცხდეს სიკეთის მიერ (ა რედ. 159, ბ – 159).

ფრინველთაგან **კაკაბი** და **ქორი** (ა რედ. 168, ბ – 168). ქორი – მტაცებელი ფრინველის სახე მოიხმო აგიოგრაფმა ავტორმა, რათა უფრო გამოეკვეთა უფლის ყოვლისშემძლეობა. ეს მტაცებელი სიწმინდის წინაშე უკან იხევს, მშვიდდება და ივიწყებს მტაცებლურ ბუნებას. ხოლო კაკაბი მიუსაფარი სულის სიმბოლოდ გვევლინება, რომელიც საჭიროებს ზრუნვასა და დაცვას.

„აბიბოს ნეკრესელის წამება“

„აბიბოს ნეკრესელის წამება“ არ გამოირჩევა სიმბოლოთა სიუხვით. ამ ტექსტებშიც იმავე სახე-სიმბოლოებს ვხვდებით, რაც სხვა ასურულ მამათა ცხოვრებებშია მოხმობილი.

მცენარეთაგან სიმბოლურად მნიშვნელოვანია:

ნაყოფი (ა რედ. 189, ბ – 189).

ვარდი (ა რედ. 189, ბ – 189).

ქვათა სიმბოლიკა აქაც „ზეცისა მარგალიტის“ სახე-სიმბოლოთი შემოიფარგლება. მას იმავე სიმბოლური დატვირთვით იხმობს ავტორი, რაც „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაშია“. (ა რედ. 196).

ნათლის სიმბოლიკა – აგიოგრაფი ავტორი წმინდა აბიბოსის დახასიათებისას აცხადებს: წმინდა მამამ „სანთელი თვის აღანთო ზედა მაღალსა მთასა, რათა ყოველი სოფელი ხედვიდეს ნათელსა მას დაუშრეტელსა, ორპირად მანათობელსა...“ (ა რედ. 189) მოხმობილ მაგალითში **სანთელი** სახე-სიმბოლოა წმინდა მამის ღვაწლისა, ხოლო იმავე ადგილას ბ რედაქციაში – სანთელი თავად წმინდა აბიბოსია: „... სანთელი მაღლად მნთებარე, მნათობი და განმანათლებელი ყოველთა მხილველთა მისთაითა“ (ბ – 189).

„გურგუნი ძლევისა“ – ამ სახეს ავტორი წმ. მამის სულიერი გამარჯვებისა და აღზევების სიმბოლოდ მოიხმობს (ა რედ. 188).

ოდნავ ქვემოთ აღწერილია აბიბოს ნეკრესელის სასუფეველში შებრძანება. იგი „გურგუნითა პატივცემულთა შორის“ (ა რედ. 188) (წმინდანთა სულიერი ღვაწლის სიმბოლო) „ორითა გურგუნითა“ (ბ რედ. 188) პატივცემულია.

ამ შესანიშნავი სახე-სიმბოლოთი გამოხატულია წმ. მამის მოღვაწეობა და მოწამეობრივი აღსასრული.

„აბიბოს ნეკრესელის წამება“, როგორც ვხედავთ, სიმბოლოთა სიმწირით გამოირჩევა. თუმცა ის სახე-სიმბოლოები, რომელნიც აქ გვხვდებიან, ტექსტის მხატვრული სახის შექმნისათვის ძალზე მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ.

წარმოდგენილი თემის მიზანი იყო, წარმოგვეჩინა იმ პარადიგმულ სახეთა სიმბოლური მნიშვნელობები, რომლებიც ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრება-წამებებში იხენს თავს. მხატვრული ლიტერატურის ისტორიაში ცნობილი სახეები, რომლებიც სხვადასხვა ეპოქისა და ხალხის სიტყვაკაზმულ მწერლობაში გვხვდება, მდგრადი, პარადიგმული პირველსახეებია, რომელთა გამოჩენა განსაკუთრებით მოსალოდნელია ნორმირებულ ლიტერატურაში, რაც ცალკულ ავტორთან მსგავსი იდეური პოზიციის ან შემოქმედებითი გამოცდილების მაუწყებელია. ეს პარადიგმული სახეები ყოველთვის იდენტური მნიშვნელობისანი არ არიან. ურთიერთმსგავს მხატვრულ ელემენტებს განსხვავებულ მნიშვნელობას სძენს სხვადასხვა კონტექსტი.

ღვთისმძიერი სამყარო ღრმად სიმბოლურია. „ხელთუქმნელი“ სიმბოლოების წყალობით იგი დაბადებიდან „სოფლისაჲთ ქმნულითა მათ შინა საცნაურად იხილვების, და სამარადისოდ იგი ძალი მისი და ღმრთაებაჲ“ (რომ. 1. 20). გარემომცველი სამყაროს სიმბოლოები „ბუნების ტრაფარეტული მოვლენები არ არიან“ (ლოსევი 1973: 203). მათ განსაკუთრებული აზრი და ძალა აქვთ. მათი მეშვეობით „ცანი უთხრობენ დიდებასა ღმრთისასა და ქმნილისა კელითა მისთასა მოუთხრობს სამყარო“ (ფსალმ. 18. 2). ასეთი სიმბოლური აღქმა შესაძლებელია არა მათი განმარტებით, არამედ სულიერი გამჭრიახობითა და დაკვირვებულობით. მხოლოდ ამგვარად შეგვიძლია ახლად გამოღვიძებულ ბუნებაში საყოველთაო აღდგომის სიმბოლო დავინახოთ, ანდა მზის განუსაზღვრელი შუქმფინარობა აღვიქვათ, როგორც ჭეშმარიტი სინათლის სიმბოლო, რომელიც „არა თუ იგი იყო ნათელი, არამედ რაჲთა წამოს ნათლისა მისთვის“ (იოან. 1. 8). მზის ცხოველყოფილობა – სიცოცხლის მომნიჭებელზე უფრო მეტყველებს, რომლის მიერ ყველაფერი შეიქმნა, და „თვინიერ მისთა არცა რაჲ იქმნა, რაოდენი რაჲ იქმნა; მზე მისი აღმოვაღს ბოროტთა ზედა და კეთილთა და წკმს მართალთა ზედა და ცრუთა“ (მათ. 5. 45) – სიმბოლოა უსაზღვრო, ღვთაებრივი მოწყალებისა; სამება – მზე, სინათლე, სიტბო –

განმჭვრეტ გონებას წმინდა სამებადღე აღამაღლებს და ა.შ... ეს სიახლოვე ხელს გვიწვობს, ავმაღლდეთ სახეებიდან – გარემომცველი სამყაროს სიმბოლოებიდან მათ შემოქმედამდე.

სიმბოლოები და სხვა პირობითი ნიშნები, დიონისე არეოპაგელის აზრით, წარმოიშობა არა თავისთავად, არამედ განსაზღვრული და, ამასთან, წინააღმდეგობრივი მიზნით, ერთდროულად ცხადყონ და დაფარონ ჭეშმარიტება... ერთი მხრივ, სიმბოლო რაღაცას აღნიშნავს, გამოხატავს, ამავე დროს, მიუწვდომელს ცხადყოფს, უსასრულობას სასრულობად აქცევს. მეორე მხრივ, იგი არის საფუძველი, საიდუმლო დამცველი გამოუთქმელი ჭეშმარიტებისა „პირველშემხვედრის“ თვალისა და ყურისაგან, რომელიც ღირსი არ არის მისი წვდომისა. სიმბოლოს ეს თავისებურება ვრცელდება გამოსახვის სხვადასხვა ფორმაზე, როგორცაა ალეგორია, სახე, ხატი. სიმბოლოები ღრმა წვდომას მოითხოვს, რადგან მათში შეფარულია საიდუმლო და სამყაროს, როგორც ჰარმონიული მთლიანობის, ახსნის საფუძვლები. აქვე აღვნიშნავთ, რომ სიმბოლოს წვდომა მხოლოდ გონების ძალით შეუძლებელია. მისი ახსნა და საიდუმლოებრივი ძალის გამოვლენა მხოლოდ სულიერ სამყაროსთან ონტოლოგიური შეხების დროს არის შესაძლებელი. სიმბოლოს არსში გარკვევა რწმენით მიიღწევა, რწმენით, რომელიც არის არხილულ საქმეთა მამხილებელი (ებრ. 2.1.) და რომლის მეშვეობითაც ემპირიულ რეალობას სულიერი რეალობისაგან ვასხვავებთ.

მოპოვებული და განხილული მასალების შეჯერებით ყალიბდება ერთგვარი სახისმეტყველებითი სქემა, რისი მეშვეობითაც იკვეთება ასურელი მამების ცხოვრება-წამებათა წიგნებში მოპოვებული სახე-სიმბოლოების მხატვრულ-ესთეტიკური მნიშვნელობა.

მხატვრული სახე, სიმბოლო აგიოგრაფ ავტორს მოთხრობის ხატოვანი და ხასიათობრივი გადმოცემისათვის აქვს გამოყენებული. სწორედ, ამის გამოა, რომ ნარატივი მხატვრული ტექსტის სახეს იძენს; მაგრამ აქვე თავს იჩენს რელიგიური სწავლება, რასაც ორი მხარე აქვს: დაფარული ღვთაებრივი სიბრძნე განემარტოს ადამიანებს, ეკლესიის მრევლს, რომელთათვის სამაგალითოდაც იკითხება წმინდანთა „ცხოვრებანი“ ლიტურგიისას და დაფაროს ის აპოკალიფტიკური აზრი, რაც მხოლოდ უმაღლესი სულიერი ხელდასხმის გზაზე შედგომილთათვის საცნაურდება.

ამავე დროს, ბიბლიურ პარადიგმას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება, რომ ლოკალური ისტორიის ჩარჩოებში მიმდინარე მოვლენები, როგორცაა წმინდანთა ცხოვრება-მოღვაწეობანი, ორგანულად ჩართოს ბიბლიური დროის მსვლელობაში. ეს ფაქტი მხატვრულ, აგიოგრაფიულ ტექსტს ჰიპერტექსტად აქცევს. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მხატვრულ სახე-სიმბოლოთა შესწავლის, გამოკვლევის გარეშე შეუძლებელია დადგინდეს აგიოგრაფიული ძეგლების ფუნქცია და მიზანმიმართულება, თემა და იდეა, რომლის კომპაქტურად, ცხოვრებისეული მაგალითებით გადმოცემა დაუსახავთ ავტორებს მიზნად.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **აბაკელია 2007:** აბაკელია ნ., სიცოცხლის ციკლთან დაკავშირებული საკრალური ხის სიმბოლიკა ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში, სემიოტიკა, I, თბ. 2007. 23-40გვ.
2. **აბაკელია 1997:** აბაკელია ნ., სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ. 1997
3. **აბზიანიძე...2006:** აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ., “სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია”, ტომი I, (ა-მ), ბაკმი, 2006
4. **აბრამიშვილი 1972:** აბრამიშვილი გ., დავით გარეჯელის ციკლი ქართული კედლის მხატვრობაში”, თბ. 1972
5. **აბულაძე 1955:** აბულაძე ილ., “ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები”, თბ. 1955
6. **ავერინცევი 1977:** Аверинцев С. С., Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977
7. **ავერინცევი 1983:** Аверинцев С. С., Истоки и развитие раннехристианской литературы. – Ист. Всемирной Литературы, т. I, М., 1983
8. **ავერინცევი 1987:** Аверинцев С. С. Литературный энциклопедический словарь, Москва, 1987
9. **ავერინცევი 2001:** Аверинцев С. С. София-Логос. 2-е исп. изд., 2001.
10. **ამონიოს ერმასის...1983:** ამონიოს ერმასის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, ტექსტები მოამზადეს ნათელა კეჭაყმაძემ და მათა რაფაგამ, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მ. რაფაგამ, თბ., 1983
11. **ალიბეგაშვილი 1999:** ალიბეგაშვილი გ., “ეპიფანე კვიპრელის “თვალთაი” და ქრისტიანული ეგზეგეტიკის ტრადიციები, თბ., 1999
12. **არაბული 1989:** არაბული ა, “ჩაუძველ ღაშარელაო...”, ლიტერატურული ძიებანი 3, XVIII, თბ., 1989, 428-445გვ.
13. **არუთინოვა 2007:** არუთინოვა ნ., სიმბოლო, სემიოტიკა, I, თბ. 2007 235-242გვ.

14. **არქიმანდრიტი რაფაელი 1994:** არქიმანდრიტი რაფაელი, “საუბრები მართმადიდებლობაზე”, I, თბ., 1994
15. **ახალი...1963:** ახალი აღთქუმა უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, თბ., 1963
16. **ბარათაშვილი 1968:** ბარათაშვილი ნ., თხზულებანი, თბ., 1968
17. **ბარამიძე 1966:** ბარამიძე რ., “ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან”, თბ. 1966
18. **ბარბაქაძე 2007:** ბარბაქაძე ც., დისკუსია ნიშნისა და სიმბოლოს ურთიერთმიმართებისათვის, სემიოტიკა, I, თბ. 2007 19-22გვ.
19. **ბარდაველიძე 1941:** ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941
20. **ბასილი დიდი 1979:** ბასილი დიდი, “მკვეცთათვის სახისა სიტყუად” – შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1979
21. **ბალიშვილი 2002:** ბალიშვილი ე., ჯვარი (სიმბოლიკა და მნიშვნელობა), ლიტერატურა და სხვა, აღმანახი, №4, თბ., 2002 57-69გვ.
22. **ბეზერაშვილი 2000:** ბეზერაშვილი ქ, ბერნარ კული, “მაყვალოვანის” გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში, ლიტერატურული ძიებანი XXI, 2000, 56-71გვ.
23. **ბელი 1910:** Белый А., Символизм, М., 1910
24. **ბიგანიშვილი 2005:** ბიგანიშვილი თ., სიმბოლური სახისმეტყველების ტრადიცია ძველი აღთქმიდან ახალ აღთქმამდე და საღმთო წერილიდან ჰიმნოგრაფიამდე ნათლის სიმბოლიკის მიხედვით, ლიტერატურული ძიებანი XXVI, თბ., 2005, 34-37გვ.
25. **ბიზე 1990:** Бизе А.. Историческое развитие чувства природы, С-П., 1990.
26. **გამყრელიძე 1984:** Гамкрелидзе Т. В., Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы (Реконструкция и историко-типологический анализ проязыка и прокультуры), ч. 1, Тв., 1984
27. **გარიტი 1997:** გარიტი ჟ., ცხორებად და განგებად წმიდისა სუმონ მესუეტისა და საკვირველმოქმედისა, რომელი იყო დამკვიდრებული

- მთასა ზედა ჰალაბისასა, ცხორებად ევრემ ასურისა (სინური ხელნაწერი) 1957
28. **გენონი 2002:** Генон Р.. Символы священной науки. М. 2002.
 29. **გზა სამეუფო 1994:** გზა სამეუფო, ძველი საეკლესიო ლიტერატურის ბიბლიოტეკა, № 2, 1994
 30. **გოგიაშვილი 2006:** გოგიაშვილი ე., გველეშაპისა და ფასკუნჯის გამოსახულებები წმ. იოანე სინელის „კლემასის“ XII საუკუნის გარეჯული ნუსხის (H-1669) არშიებზე *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung.* Volume 47, Issue 1 part 2, 2006. S. 65-78
 31. **გრძელიძე 1987:** გრძელიძე თ. “სიმბოლიკის საკითხები ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში”, ლიტერატურული ძიებანი” 2, XVII, თბ., 1987, 301-311გვ.
 32. **გურამიშვილი 1955:** გურამიშვილი დ., „დავითიანი“, (მეორე გამოცემა), თბ., 1955
 33. **დემუსი 1970:** Demus O., Byzantine Art and The West, New York, 1970
 34. **დიონისე არეოპაგელი 1987:** დიონისე არეოპაგელი, “ციური იერარქიის შესახებ”, თარგმნა ე. ჭელიძემ – საღვთისმეტყველო კრებული, 3, თბ., 1987. 206-276გვ.
 35. **დიუფური 1974:** Ксавье Леон-Дюфур, Словарь библейского богословия, Бр.1974.
 36. **ეგოროვი 1960:** Основы Марксистско-Ленинской эстетики. Искусство феодальной эпохи. М. 1960. ред. Егоров А.
 37. **ელაშვილი 1997:** ელაშვილი ქ., ხეთა სიმბოლიკა ძველ ქართულ პროზაში, (საკანდიდატო დისერტაცია), 1997
 38. **ელაშვილი 2000:** ელაშვილი ქ., ღვთისმშობლის სიმბოლური სახე და ადრეული პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფია, ლიტერატურული ძიებანი XXI, თბ. 2000, 45-48გვ.
 39. **ელაშვილი 2004:** ელაშვილი ქ., ნათლის სახარებისეული სიმბოლიკა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, თბ., 2004
 40. **ელიაძე მირჩა 1988:** ელიაძე მირჩა, მითის ასპექტები, საუნჯე, 1988 №6, 302-310გვ.

41. **ერვინი 1935:** Prof. Erwin R. Goodenough _ By Light, Light. The mustic gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935, p. 11
42. **ეფრემ ასური 1991:** ეფრემ ასური, ქადაგება უფლის მოსვლისათვის, სოფლის აღსასრულისა და ანტიქრისტეს გამოჩინებისათვის, მთარგმნელი მარინე ნიაური, გადმობეჭდილია წიგნიდან „სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა“, თბილისი, 1991, ტ. III, გვ. 76-84
43. **ვაჟა-ფშაველა 1964:** ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული, ტომი III, პოემები, თბ., 1964
44. **ვოლფსონი 1970:** Wolfson H. The Philosophy of the Church Fathers, Cambridge, 1970, -283p.
45. **თვარაძე 1997:** თვარაძე რ., გადასახედი, თბ. 1997.
46. **ივანოვი 1987:** ივანოვი მ., “სიმბოლო ღვთისმეტყველებისათვის”, საღვთისმეტყველო კრებული 3, თბ., 1987. 366-383გვ
47. **იოანე მინჩხი 1987:** იოანე მინჩხის პოეზია, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლელა ხაჩიძემ, "მეცნიერება", 1987
48. **იოანე დამასკელი 1992:** დამასკელი იოანე, “მართმადიდებლობის ზუსტი გადმოცემა”, “სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა”, ტ. IV, თბ. 1992
49. **იოანე დამასკელი 1976:** დამასკელი იოანე, „დიალექტიკა“, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ტექსტი დაურთო მაია რაფაეამ; კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტე. თბ., „მეცნიერება“, 1976
50. **იოანე პეტრიწის შრომები 1940:** იოანე პეტრიწის შრომები, წიგნი 1, პროკლე დიადოხოსის პლატონური ფილოსოფიის კავშირნი, ქართული ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1940
51. **„იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“....1986:** („იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“ ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი 968 წლის ხელნაწერის მიხედვით. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა,

- გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო რ. გვარამიამ, „მეცნიერება“, თბილისი, 1986
52. **კალანდარიშვილი 2005:** კალანდარიშვილი ე., ქრისტიანული მქადაგებლობა და სულხან-საბა ორბელიანის ჰომილიები, თბ., 2005
 53. **კასირერი 1923:** Cassirer E., Philosophic der symbolischen Formen Bd 1-3, B., 1923
 54. **კეკელიძე 1918:** კეკელიძე კ. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. კიმენი I. თბ.: 1918
 55. **კეკელიძე 1920:** კეკელიძე კ., “თარგმანებად ეკლესიასტისად მიტროფანე მზურნელ მიტროპოლიტისად”, ტფ., 1920 VIII
 56. **კეკელიძე...1969:** კეკელიძე კ., აღ. ბარამიძე, “ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია” თბ., 1969
 57. **კეკელიძე 1972:** კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან XI, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1972
 58. **კეკელიძე 1981:** კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1981
 59. **კირილე იერუსალიმელი 1855:** Творения иже во святых отца нашего Кирилла Архиепископа Иерусалимского, М., 1855
 60. **კვაჭანტირაძე 2005:** კვაჭანტირაძე მ., გამეორება (წერილები, ესეები). თბ.: გამომცემლობა „ეროვნული მწერლობა“, 2005.
 61. **კიკნაძე 2004:** კიკნაძე ზ., მითოლოგიური ენციკლოპედია ყმაწვილთათვის (წიგნი მესამე), ქართული მითოლოგია, თბ., 2004
 62. **კულტუროლოგია... 1998:** Культурология XX век, (энциклопедия), т. 2 (м-я) Санкт-Петербург, Университетская книга, 1998
 63. **კუჭუხიძე 1998:** კუჭუხიძე გ., ზეასვლა ჰაბო ტფილელისა, რელიგია, №11-12, 1998
 64. **ლაზარევი 1986:** Лазарев Б. Н., Византийская эстетика, история Византинской живописи, т. 1 М., 1986. стр. 9-15.
 65. **ლესინგი 1957:** Лессинг, Лаокоон (или о границах живописи и поэзии), М., 1957
 66. **ლომაია 1926:** ლომაია (ბარდაველიძე) ვ., ხის კულტისათვის საქართველოში, “საქ. მუზეუმის მოამბე”, თბ., 1926, 164-178გვ.

67. **ლოსევი 1970:** Лосев А. Ф. Философская энциклопедия, т. 5, М., 1970, стр. 10—11.
68. **ლოსევი 1972:** Лосев А. Ф. Логика символа –Кантекст - 1972 ,М., 1973
69. **მამისადაშვილი 1998:** მამისადაშვილი ხ., “ნათლის სიმბოლო საკულტო ტექსტებში”, კლდეკარი, 1998 №1, 225-230გვ.
70. **მაჭავარიანი 2007:** მაჭავარიანი მ., „ჰაგიოგრაფიული პარადიგმები წმ. დიმიტრის წამებასა და შესხმის მიხედვით” ლიტ. ძიებანი, 2007 XXVIII 45-52გვ.
71. **მერკვილაძე 2005:** მერკვილაძე დ., „ასურელი მამები და მეუდაბნეობა”, 2005
72. **მეტრეველი 2004:** მეტრეველი საბა-ფირუზ, აგიოგრაფიული მწერლობის ზოგიერთი თავისებურება, “განათლება”, 2004
73. **მირიანაშვილი 1997:** მირიანაშვილი ლ., „გარეჯას მრავალმთა და ადამიანი” 1997
74. **მურავიოვი 1848:** Муравьев А. Н., Грузия и Армения, ч. 1, СПб. 1848.
75. **მცხეთური... 1981:** მცხეთური ხელნაწერი, (მოსეს ხუთწიგნეული, ისო ნავე, მსაჯულთა, რუთი), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოქანაშვილმა, თბ., 1981
76. **მცხეთური... 1982:** მცხეთური ხელნაწერი, (მეფეთა I, II, III, IV, ნეშტთა I, II, ეზრას I, II, III წიგნები), გამოსაცემად მოამზადა ელ. დოქანაშვილმა, თბ., 1982
77. **მცხეთური... 1983:** მცხეთური ხელნაწერი, (ტობის, ივდითის, ესთერის, იობის წიგნები, ფსალმუნი, იგავთა წიგნი), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოქანაშვილმა, თბ., 1983
78. **მცხეთური... 1985:** მცხეთური ხელნაწერი, (ეკლესიასტე, სიბრძნე სოლომონისა, ქება ქებათა სოლომონისა, წინასწარმეტყველთა წიგნები – ესაია, იერემია, ბარუქი, ეზეკიელი), გამოსაცემად მოამზადა ელ. დოქანაშვილმა, თბ., 1985
79. **მცხეთური... 1986:** მცხეთური ხელნაწერი, (დანიელის, მცირე წინასწარმეტყველთა და ახალი აღთქმის წიგნები), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოქანაშვილმა, თბ., 1986

80. **მურღულია... 1992:** მურღულია გ., ალიბეგაშვილი გ., მაღლაფერიძე ვ., “საუბრები ქართულ ლიტერატურაზე”, განათლება, თბ., 1992
81. **ნემესიოს ემესელი 1914:** ნემესიოს ემესელი. ბუნებუხათვს კაცისა. ს. გორგაძის გამოცემა. ტფ.: საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა, №17, 1914
82. **ნოზაძე 1963:** ნოზაძე ვ., “ვეფხისტყაოსნის ღვთისმეტყველება”, პარიზი, 1963
83. **ორბელიანი 1991:** ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1991, ტ I.
84. **ორბელიანი 1993:** ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1993, ტ II.
85. **ორბელიანი 1989:** ორბელიანი სულხან-საბა, სიბრძნე სიცრუისა, ქართული მწერლობა, თბ., 1989
86. **პეტრე იბერიელი 1961:** პეტრე იბერიელი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი), “საღმართთა სახელთათვს”, შრომები, ევრემ მცირის თარგმანი, გამოსცა გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1961. 3-98გვ.
87. **რამიშვილი 1978:** რამიშვილი გ., ენის ენერგეტიკული თეორიის საკითხები, თბ., 1978
88. **რუსთაველი 1986:** რუსთაველი შოთა, “ვეფხისტყაოსანი”, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი, კომენტარი და ბოლოსიტყვა დაურთო ნ. ნათაძემ, თბ., 1986
89. **რუხაძე 2007:** რუხაძე ლ., სიკვდილ-სიცოცხლის ურთიერთმიმართების პრობლემა და V-XIII საუკუნეების ქართული მწერლობა (სოფლის ბიბლიური პარადიგმა და წმ. შუშანიკის წამების სახისმეტყველება) ლიტ. ძიებანი, 2007 XXVIII 28-35გვ.
90. **საბინინი 1882:** საბინინი გ. (მ), „საქართველოს სამოთხე“, ს, პეტ. 1882

91. **სამოციქულოს განმარტება...2006:** სამოციქულოს განმარტება გამოკრებული იოანე ოქროპირისა და სხვა წმინდა მამათა თხზულებებიდან, თარგმანი ევრემ მცირის (კარიჭისძის მიერ), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბილისი, 2006
92. **სირაძე 1977:** სირაძე რ., “სიმბოლურ-ალეგორიული გამოხატვისათვის ქართულ მწერლობაში”, მნათობი, 1977. №8
93. **სირაძე 1978:** სირაძე რ., ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, „ხელოვნება“, თბ., 1978
94. **სირაძე 1982:** სირაძე რ., სახისმეტყველება”, თბ., 1982
95. **სირაძე 1987:** სირაძე რ., ქართული აგიოგრაფია”, ნაკადული, თბ., 1987
96. **სირაძე 1992:** სირაძე რ., „ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა” I, თბ., 1992
97. **სირაძე 1997:** სირაძე რ., “წმინდა ნინოს ცხოვრება” და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა, თბ. 1997
98. **სირაძე 1998:** სირაძე რ., „წმინდა ნინოს ცხოვრების” სახისმეტყველება”, თბ. 1998
99. **სირაძე 2002:** სირაძე რ., “ქართული პარადიგმული სახისმეტყველებისათვის”, სჯანი III, თბ., 2002, 19-37გვ.
100. **სირაძე 2008:** სირაძე რ., „კულტურა და სახისმეტყველება”, გამომც. ინტელექტი, თბ., 2008
101. **სულავა 2002:** სულავა ნ., “ჰიმნოგრაფიის სახისმეტყველება”, სჯანი III, თბ., 2002, 90-103გვ.
102. **სურგულაძე 1986:** სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986
103. **ტაბიძე 1993:** ტაბიძე გ., ტომი I, ლექსები, თბ., 1993
104. **ტოკარევი 1987:** Мифы народов Мира, энциклопедия в двух томах, Главный редактор С. А. Токарев, 1, М., 1987, 11, М., 1988.
105. **ტრესიდერი 1992:** Тресиддер Джек, „словарь символов” М. 1992.
106. **ტრუბეცკოი 1901:** Трувецкой С. Н., Учение о логосе в его истории, т. 1, 1901

107. **უვაროვი 1908:** Уваров А. С., „Христианская символика„ М., 1908
108. **უზნაძე 1947:** უზნაძე დ., ენის შინაფორმა, „ფსიქოლოგია“, ტ. IV, 1947
109. **ფარულაგა 1982:** ფარულაგა გ., “მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში”, თბ., 1982
110. **ფლორენსკი 1972:** Флоренский Павел, священник, Иконостас-Богословские Труды, сб. 9, М., 1972
111. **ფრეზერი 1848:** Фрезер Дж., Золотая ветвь, М-Л, 1931
112. **ფროიდი 1999:** Фрейд З.. Введение в психоанализ. Лекции 1-15. СПб., Алетейя СПб, 1999
113. **ქართული...1979:** ქართული ოთხთავის ბოლო ორი რედაქცია, თბ., 1979
114. **ქართული პოეზია 1979:** ქართული პოეზია, ძველი ქართული პოეზია V–XIII სს., ტ. I, შეადგინა სარგის ცაიშვილმა, თბილისი, 1979
115. **შანიძე 1968:** შანიძე მზ., “შესავალი ევრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა” (ტექსტი და შენიშვნები), ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, ტომი II, თბ., 1968
116. **ჩვენი საუნჯე 1960:** ჩვენი საუნჯე, ძველი მწერლობა, I, თბილისი, 1960
117. **ჩიქოვანი 1947:** ჩიქოვანი მ., მიჯაჭვული ამირანი, „თსუ გამომცემლობა“, თბ. 1947
118. **ჩუბინაშვილი 1959:** Чубинашвили Г.И., „Грузинское чеканное искусство“, Тб. 1959
119. **ძველი მეტაფრასული... 1986:** ძველი მეტაფრასული კრებულები, /სექტემბრის საკითხავები/, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ნ. გოგუაძემ, თბ., 1986
120. **ძველი ქართული... 1963:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), დასაბუქდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჯანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რადაქციით, თბ., 1963

121. **ძველი ქართული... 1971:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები წიგნი III (მეტაფრასული რედაქციები XI-XIII სს.), დასაბუჟდად მოამზადეს ილია აბულაძემ, ეგაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1971
122. **ძველი ქართული... 1968:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ენრიკო გაბიძაშვილმა, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1968
123. **ძველი ქართული ენის..1973:** ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, ი. აბულაძის რედაქციით, „მეცნიერება“, თბ., 1973
124. **წერეთელი 2005:** წერეთელი ლ., ძაძა და ანტიოქიის პალეოკარტი, ლიტ. ძიებანი, 2005, XXVI 20-28 გვ
125. **წერეთელი 2007:** წერეთელი ლ., ესე არს ნათესავი ქართველთაჲ” (ასურელი მამების „ცხოვრებათა” სახისმეტყველების პარადიგმები), ლიტ. ძიებანი, 2007, XXVII 52-67 გვ.
126. **ჭელიძე 1990:** ჭელიძე ე., “ბიბლია და ქრისტიანობა”, სკოლა და ცხოვრება, 1990, №9, 57-67 გვ.
127. **ჯავახიშვილი 1967:** ჯავახიშვილი ივ., ქართული ერის ისტორია, თხზულებათა სრული კრებული, I, თბ., 1967
128. **ჯავახიშვილი ...1943:** ჯავახიშვილი ი., ბერძნიშვილი ნ., ჯანაშია ს., საქართველოს ისტორია უძველესი ხანიდან მეცხრამეტე საუკუნის დამდეგამდე, თბ., 1943