

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
ქართული ლიტერატურის მიმართულება

თ ა მ თ ა გ რ ი გ ო ლ ი ა

ღვთისმშობელი ქართველ ჰიმნოგრაფთა სახეობრივ მეტყველებაში

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

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ელგუჯა ხინთიბიძე,
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი



თბილისი 2012 წელი

შინაარსი

შესავალი	3
I ნაწილი	
1. ჰიმნოგრაფია და სიმბოლური სახისმეტყველება (ზოგადი მიმოხილვა)	10
2. ღვთისმშობლის თემა	21
II ნაწილი	
1. ღვთისმშობლის მარადქალწულობის აღმნიშვნელი სახე-სიმბოლოები (ქალწული, სძალი, დედოფალი/ქალბატონი, საფლავი, აპრონის კვერთხი, დაკშული ბჭე, დაკრძალული ტაძარი, დაუთესველი ქუეყანა, საწმისი, სამი ყრმა, იონა წინასწარმეტყველი...)	26
2. ღვთისმშობელი – მაცხოვრის დამტკუნელი „ჭურჭელი“ (ცა, ბეთლემი, მთა, სიონი, კილობანი, ეტლი, ოქროს სასანთლე, ოქროს სასაქმევლე, ოქროს ტაკუკი, ტაბლე, ტაძარი, საყდარი, კარავი)	45
3. ღვთისმშობლის სიმბოლიკა მცენარეთა და ფრინველთა სახისმეტყველების მიხედვით (ხე ცხოვრებისა, ვენახი/ვაზი, მორჩი, ყვავილი, ვარდი, შროშანი, ალვა, შეუწველი მავალი, მტილი, მაღნარი, მტრელი)	70
4. ღვთისმშობლის სიმბოლიკა ფერთა და ძვირფას თვალთა სახისმეტყველების მიხედვით (ნათლისფერი, ოქროსფერი, იაკინთე და ძოწეული, მარგალიტი...)	92
5. ღვთისმშობლის ასტრალური სახე-სიმბოლოები (ნათელი, მზე, მთვარე, ვარსკვლავი)	103
6. მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის საერთო სახე-სიმბოლოები (ციბე, სანთელი, კლდე, ღრუბელი, წყარო...)	116
7. ღვთისმშობლის მაღიდებელი სხვა სახე-სიმბოლოები (ქერუბიმთა უზეშთაესი, სამოთხე, ევას ცოდვის გამომსყიდველი/ადამის წყვეის დამხსნელი, კაცთა ცხოვრების მიზეზი, დედა/მშობელი, ორბუნებათა მშობელი, ნათლის სვეტი...)	129
III ნაწილი	
ჯვარცმის ღვთისმშობლისეული აღქმა (გლოვა და სიხარული)	146
დასკვნა	165
გამოყენებული ლიტერატურა	169

შესავალი

ქართული საეკლესიო პოეზია ორგანოა: ლიტურგიკული და სამოძღვრო-მოთხრობითი, პირველი შეიცავს ლიტურგიკულ, საღვთისმსახურო მიზნებით შექმნილ ნაწარმოებებს, საეკლესიო ჰიმნოგრაფიას, ხოლო მეორე – ისეთ ნაწარმოებებს, რომლებიც ღვთისმსახურებაში გამოსაყენებლად არ არიან განკუთვნილი და გამოხატავენ სარწმუნოებრივ-ზნეობრივ აზრებს, ავტორის გრძნობებს, სულიერ განცდებს, ანდა აგვიწერენ რომელიმე ისტორიულ მოვლენასა და ფაქტს (80, 587).

ჰიმნოგრაფია სინკრეტული დარგია. ის თავის თავში მოიცავს როგორც თეოლოგიურ, ასევე ესთეტიკურ და მუსიკალურ ასპექტებსაც, რადგანაც მისი საღმრთო დანიშნულება გალობით შესრულებაა.

ჰიმნოგრაფია არ შეიძლება აღვიქვათ, როგორც ერთი განყენებული დარგი. მას ჰიმნოგრაფები „დიდებისმეტყველებას“ შემთხვევით როდი უწოდებდნენ, რადგანაც საგალობელთა დანიშნულება უპირველესად ადამიანთა ღვთივგანბრძნობაა, რაც უფლის, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისა თუ წმიდანების დიდებით გამოიხატებოდა. თუმცა ეს არ იყო მხოლოდ დიდება, რადგან საგალობელში შეზავებული მხატვრული აზროვნება და თეოლოგია, საღვთო სიბრძნე ესთეტიკური განცდითაა გამოხატული.

ჰიმნოგრაფიაში ადამიანის, წმინდანის სახე საღვთო სახელებითაა შემკული, ხოლო ეს სახელები, საღვთისმეტყველო ლიტერატურიდან მხატვრულში გადატანის გამო, აღიქმებიან ღრმააზროვან სიმბოლოებად, სახისმეტყველებით ხატებად.

სიმბოლური აზროვნება კაცობრიობის არსებობის უძველეს ხანას უკავშირდება. საუკუნეების მანძილზე იგი განსაზღვრავდა სხვადასხვა ეპოქის ხალხთა მსოფლმხედველობას. სიმბოლურ აზროვნებას ქრისტიანობამაც ფართოდ გაუღო კარი, რადგანაც იგი საღვთო საიდუმლოებათა გადმოცემის ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებად მიიჩნია.

სათქმელის სიმბოლურად გამოხატვის ხერხს გამოკვეთილად მიმართა წმიდა წერილმა – ძველმა და ახალმა აღთქმამ. ეს ორი ეპოქა არ არსებობს ერთმანეთის გარეშე, რადგანაც ძველი წინასახეა ახლისა. შესაბამისად, ახალი აღთქმის მრავალი მოვლენა წინასწარ გაცხადდა ძველ აღთქმაში, ანუ ძველი აღთქმა წარმოადგენს ახალი აღთქმის პირებისა და მოვლენების წინასახეს. თვით მაცხოვარი იგავებით ესაუბრება ერს. თავის ეპისტოლეებში მოციქული პავლე ძველადთქმისეულ მოვლენ-

ნებს სიმბოლურად უკავშირებს ხოლმე ახალ აღთქმას (გალ. 4; 22-26; 1 კორ. 9; 9-10 და სხვ.).

ბიბლიის სიმბოლური ენა იმთავითვე იქცა სასულიერო სამწერლობო ენის საფუძვლად. წმიდა წერილზე ამოზრდილმა სასულიერო პოეზიამ საღვთო მოვლენათა ხოტბა-შესხმა, წმიდა წერილის კვალობაზე, ჰიპოდიგმურ-პარადიგმული სტრუქტურით განახორციელა.

ყოველი ქრისტიანის დანიშნულებაა განდმრთობა – „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამად თქვენი ზეცათად სრულ არს“ (მათ. 5, 48), რაც ითვალისწინებს ზნეობრივ სრულყოფასა და გამუდმებით სწრაფვას ღვთისადმი, ეს კი მოითხოვს საღვთო ცნობიერებას. ლიტურგიაში მონაწილე ადამიანისათვის სულიერი ამაღლება სწორედ ზედროულობით განიცდება და ის სიმბოლურად მასში მონაწილეც ხდება, რადგან „საღვთო ლიტურგია თავად არის უდიდესი სიმბოლური ქმედება. საეკლესიო მამები (არეოპაგიტოკა, წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, ნიკოლოზ კავასილა) ლიტურგიას ერთხმად უწოდებენ არა მხოლოდ საიდუმლოს, არამედ „საიდუმლოთმცოდნეობას“, მისტაგოგიას. ის არა მხოლოდ გაწმენდს ჩვენს ღვთაებრივ ცხოვრებას და ღვთისადმი ჩვენს მსხვერპლშეწირვას წარმოადგენს, არამედ, ამასთანავე, გვასწავლის ღვთის სიტყვას, განგვიცხადებს დაფარულს“ (16, 315). ამაში კი უმთავრეს როლს შემეცნებითი ფუნქციის მატარებელი საგალობლები ასრულებს.

ქრისტიანობამდე და ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგაც ჰიმნოგრაფია ღვთის სადიდებელ გალობად მიიჩნეოდა. ტერმინი „ჰიმნი“ ქართულ სასულიერო პოეზიაში არ გვხვდება. ღვთისადმი მიძღვნილ საგალობელს ქება, შესხმა, გალობანი ეწოდება (53, 66-67).

საგალობელი მიემართება მაცხოვარს, საუფლო დღესასწაულებს, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელსა და წმინდანებს. ამდენად, მისი თემატიკა შემოსაზღვრულია, მაგრამ არა ერთფეროვნად გამოხატული, რადგან თითოეული ღვთივგაბრძნობილი ჰიმნოგრაფი სიმბოლურობითა თუ სახეთა პარალელიზმებით დაფარულ სიბრძნესაც განგვიცხადებდა და მშვენიერებასაც მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ინდივიდუალურობით გვაზიარებდა.

ჰიმნოგრაფს შეუძლია ნებისმიერი ჰიპოდიგმური თუ პარადიგმული მონაცემის გამოყენებით შეარჩიოს სიმბოლო-აღეგორია, მხატვრული ხერხი, ასოციაცია და სახეთა პარალელიზმი, რათა საკუთარი განწყობა, ემოცია მიიტანოს მსმენელამდე.

თუმცა, ამ სიმბოლოების მიღმა უზარმაზარი ინფორმაცია განიჭვრიტება, რომელიც ლიტურგიკული ცნობიერების მქონე შემოქმედსა და აღმკმელს მოითხოვს.

ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლოების გააზრება შეუძლებელია ძველი აღთქმის მოვლენების გაუთვალისწინებლად, რადგან ძველი აღთქმა იყო მოლოდინი ქრისტესი და თავისი სიმბოლო-აღგეგორებით მიანიშნებდა ახალ აღთქმაზე, ის იყო წინასახე ახალი ეპოქის მოვლენებისა და პიროვნებებისა.

ჰიმნოგრაფიის განვითარება საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებას უკავშირდება. განვითარების ზენიტს ქართულმა ჰიმნოგრაფიამ X საუკუნეში მიაღწია. ამ პერიოდში „ერთმანეთს ცვლიან ქართველ ჰიმნოგრაფთა თაობები, რომლებიც ორიგინალურ საგალობლებს წერდნენ. ესენია: იოანე ზოსიმე, იოანე მტბევარი, იოანე მინჩხი, მიქაელ მოდრეკილი, გიორგი მერჩულე, ეზრა, იოანე ქონქოზისძე, კურდანაძე, ფილიპე, სტეფანე სანანოძისძე – ჭყონდიდელი და სხვები“ (183, 9).

ძველი ქართული მწერლობის დღემდე შესწავლილი მასალების თანახმად, მრავალ პრობლემურ საკითხს მოეფინა ნათელი, გამოიცა არაერთი სამეცნიერო ნაშრომი, გაირკვა არაერთი ხელნაწერის ბედი, „თუმცა გარკვეული ისტორიულ-პოლიტიკური სიტუაციის გამო ბევრი რამ საერთოდ უუურადღებოდ დარჩა, განსაკუთრებით ის პრობლემატიკა, რომელსაც სასულიერო-საეკლესიო მწერლობა მოიცავს“ (20, 23). ამგვარ საკითხთა შორისაა ყოველდღშიდა ღვთისმშობლის სახის შესწავლის საკითხი, რომელიც, როგორც ქართული მწერლობის მკვლევართა, ისე ისტორიკოსთა და თეოლოგთა ერთობლივი ძალისხმევის საგნად უნდა იქცეს, რათა სათანადო ნიადაგი მომზადდეს საქართველოს ისტორიასა და ქართულ მწერლობაში ღვთისმშობლის როლისა და ადგილის საბოლოოდ განსაზღვრისათვის. საკითხის აქტუალობის ერთ-ერთ მხარედ ითვლება ის, რომ ყოველდღშიდა ღვთისმშობელი წარმოგვიდგება არა მხოლოდ ქართველი ერის, არამედ, ზოგადად, მთელი ქრისტიანული სამყაროს მფარველად. ამიტომაც მისი სახის შესწავლა ბიზანტიურ ისტორიასა და მწერლობასთან მიმართებითაც უნდა წარიმართოს. ამის საფუძველს ძველი საქართველოს ბიზანტიურ ცივილიზაციასთან მჭიდრო კავშირები იძლევა, რაც საგანგებოდ არის შესწავლილი ქართულ მეცნიერებაში (ს. ყაუხჩიშვილი, რ. გორდეზიანი, ე. ხინთიბიძე, ლ. ხაჩიძე და სხვები).

თუმცა ეს საკითხი მაინც ქართველებისთვისაა განსაკუთრებული ღირებულების მქონე, რადგან სწორედ საქართველოა ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყანა. წმინდა

მარიამის ქართულ მწერლობაში შემოყვანაც, პირველ ყოვლისა, ივერიის მისადმი წილხვდომილობითაა გამოწვეული.

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

მარიამ ღვთისმშობლის სახე იმთავითვე იქცა ქართველ ჰიმნოგრაფთა შთაგონების წყაროდ. წმინდა ქალწულის სახე ქართული ჰიმნოგრაფიის თავდაპირველ ძეგლშივე გამოჩნდა. შიო მღვიმელის (VI ს.) ჩვენამდე მოღწეული ორი ჰიმნიდან, რომელთაც „ოხითა“ ეწოდება, ერთი მიძღვნილია ყოვლადწმიდა სამებისადმი, მეორე კი – ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისადმი. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, შიოს ანდერძის თანახმად, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი „ოხითა“ იგალობებოდა ღვთისმშობლის ტაძარში შესვლისას (80, 124). შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფია სამებისა და ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი საგალობლებით იწყება, სადაც ქების ობიექტთა ხოტბა-შესხმა იერარქიული თანმიმდევრობით არის განხორციელებული.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ მარიამ ღვთისმშობლის სახე ყველაზე სრულყოფილად ჰიმნოგრაფიაში გაცხადდა. „სწორედ აქ მოხდა მისი პიროვნების ღრმად გააზრება. აქ დამუშავდა ყოვლადწმინდას მეტად საინტერესო სახე-სიმბოლოები, მეტაფორული სახეები, საერთოდ, მხატვრული სახეები“ (102, 28).

მეტად მნიშვნელოვანია VII საუკუნის ბიზანტიელ მოღვაწეთა – წმიდა ანდრია კრიტელისა და წმიდა იოანე დამასკელის საკითხავები „შობისათვის ღმრთისმშობელისა“, სადაც არაერთი საღვთისმშობლო სიმბოლოა ახსნილი და განმარტებული. ღვთისმშობლის სახის მხატვრულად გააზრების საქმეში დიდი როლი შეასრულა ასევე დაუჯდომელმა საგალობლებმა.

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

კუთხეულისა ღმრთისმშობლისაჲ“, საგანგებოდ მიუძღვნა ღვთისმშობლის სიმბოლოებს, რომელთაც ის ძველი აღთქმის იმ ადგილების მოხმობით განმარტავს, სადაც ეს სიმბოლოებია ნახსენები.

აღსანიშნავია, დიდი ქართველი მეცნიერის ელენე მეტრეველის წვლილი ამ საქმეში. მის მიერ გამოცემული „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი“ არა მხოლოდ ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის მიღწევებს გვამცნობს, არამედ ქართველი ერის მარიამ ღვთისმშობლის მიმართ განსაკუთრებული სიყვარულის დასტურიცაა. ამის გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ ძლისპირთა კრებულები მხოლოდ ქართულ ენაზე ატარებს სახელწოდებას, „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი“, როცა ბერძნულ, სლავურ და რუსულ კრებულებში მხოლოდ ძლისპირებია თავმოყრილი და კრებულიც მხოლოდ ირმოლოგიონის სახელწოდებას ატარებს, რაც ძლისპირთა კრებულს ნიშნავს“ (168, 10).

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

ღვთისმშობლის სახის მიმართ დაინტერესება განსაკუთრებით საგრძნობი გახდა უკანასკნელ წლებში. ა. ბაქრაძის, ქ. ბეზარაშვილის, ლ. ხაჩიძის, ნ. სულავას, ს. მახარაშვილის, ბ. ბალხამიშვილის, ტ. მოსიას, ქ. ელაშვილის, მ. თოდუას და სხვათა მიერ გამოქვეყნებულ ნაშრომებში ღვთისმშობლის სახე სხვადასხვა კუთხითაა შესწავლილი. ამ თემატიკასთან დაკავშირებით საინტერესო სადისერტაციო ნაშრომები ჰქონდათ ლამზირა ბუბუტიშვილსა და ია ლაღუას.

საღვთისმშობლო სიმბოლიკის შესწავლის მცდელობაა წინამდებარე ნაშრომიც, რომელიც ბიბლიასა და VIII-XVIII საუკუნეების ქართულ ჰიმნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობითაა დამუშავებული. კვლევისას გამოყენებული გვაქვს შესაბამისი პერიოდის ნათარგმნი ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლები, რათა ქრისტიანული სამყაროს უძველესი ცივილიზაციის ქვეყნის მიღწევების პარალელურად წარმოგვეჩინა ქართული ჰიმნოგრაფიის შემეცნებითი და მხატვრული დონე, ხაზი გაგვესვა მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებებისათვის.

ნაშრომი სამი ნაწილისგან შედგება: პირველი ნაწილი თავის მხრივ ორ თავს შეიცავს, რომელიც ეძღვნება ზოგადად ჰიმნოგრაფიას, სიმბოლურ სახისმეტყველე-

ბას და ღვთისმშობლის თემატიკას – საზოგადოდ მის მნიშვნელობას და კერძოდ, საქართველოსთვის. ამავე თავში განვიხილეთ საგალობელთა მხატვრული თემატიკა, რომელიც, როგორც წმიდა წერილისეული, ასევე ქართველ ჰიმნოგრაფთა მიერ შექმნილი ორიგინალური სახეებითაა წარმოდგენილი; მეორე ნაწილი, რომელშიც შვიდი თავია გაერთიანებული, მიზნად ისახავს ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლოთა შესწავლას ქართულ ჰიმნოგრაფიაში და მათ მიმართებას ბიბლიასთან.

სიახლე ამ მხრივ ისაა, რომ ვცდილობთ სიმბოლოთა სრულყოფილ დალაგებას თემატიკის მიხედვით. გვიქრობთ, ღვთისმშობლის სახის მხატვრულ-ესთეტიკური ფუნქციით განსაზღვრისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმ სახე-სიმბოლოებს, რომლებიც წმინდა მარიამის მარადქალწულობის წარმოჩენას ემსახურება, რადგან წმინდა მარიამის მიმართ გამოყენებულ სიმბოლოთა მთავარი დანიშნულება ქალწულის უბიწოების, მისგან განკაცებული ღვთის მოვლინების წარმოჩენაა, რასაც არაერთხელ ადასტურებს როგორც წმიდა წერილი, ასევე საეკლესიო და ზეპირი გადმოცემები. საამისოდ უამრავი საინტერესო და ორიგინალური სახეა მოხმობილი, როგორიცაა: დახშული ბჭე, დაუთესველი ქვეყანა, დაბეჭდული წყარო, სამი ყრმა, უსძლო სძალი, უბიწო დედოფალი, ზეცისა სძალი, უქორწინებელი დედოფალი, უხრწნელი დედოფალი, ცათა უზეშთაესი, სამოთხე, ზეცის იერუსალიმი, ქერუბიმთა მობაძავი, ბუნების წესის შემცველი და ა.შ. რომელთა ძიებასაც ძველ აღთქმამდე მივყავართ.

მეორე ნაწილის მეორე თავი დავუთმეთ იმ სიმბოლოების წარმოჩენას, რომლებიც უშუალოდ მიუთითებენ ღვთისმშობელზე, როგორც მაცხოვრის დამტკვენელსა და მტკირთველზე. ასეთებია: ცა, ბეთლემი, მთა, კიდობანი, სასანთლე, ეტლი, სასაკმევლე, ტაკუკი, ტაბლა, ტაძარი და სხვა. რომელთაც მხოლოდ სიმბოლურად თუ დავასახელებთ უფლის დამტკვენლად, თორემ მაცხოვრის დამტკვენილი ვერანაირი ადგილი ვერ იქნება, რადგან ის თვითონაა ყოვლისმომცველი, რასაც ასევე ადასტურებს ევრემ მცირე: „ადგილ ღმრთისა ოდესმე ცაჲ ითქუმის და ოდესმე ეკლეჲ სიჲჲ და ოდესმე ქალწული, რამეთუ ამათ ყოველთა მიერ ცხად არს, ვითარმედ არც ერთსა ადგილსა მიერ გარეშეცვულ არს იგი, არამედ ყოველსა მას მხოლოსა შეუცავს“ (150, 88).

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

წმინდა მარიამის დიდება და ხოტბა საგალობელში ფერთა და ძვირფას თვალთა სახისმეტყველებითაც არის მიღწეული. ჰიმნოგრაფიათვის ღვთისმშობელი ქების მუდმივი ობიექტია, ამიტომაც ცდილობენ მისი უმანკო ბუნება ფერთა და ძვირფას თვალთა ნაირგვარი სიმბოლიკით წარმოაჩინონ. ამ მხრივ ჩვენი მხრიდან სიახლეა ის ფაქტი, რომ ნათლის სიმბოლიკა, რომელზეც ფერთა სახისმეტყველებაში ვსაუბრობთ, განხილული გვაქვს ასტრალურ სიმბოლოებშიც, რადგან წმიდა წერილიდან მომდინარე ორგვარი ნათლის არსებობა სასულიერო პოეზიაშიც დასტურდება: ერთი, როგორც ფერი და მეორე, „ნათელი უსხეულო“, „ბუნებითი ნათელი“... ანუ მატერიის შექმნამდე არსებულ ნათელი.

ამ ნაწილში საგანგებოდ გამოვეყოფთ იმ თავს, რომელშიც ვსაუბრობთ ღვთისმშობლისა და მაცხოვრის საერთო სახე-სიმბოლოებზე ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, რადგან ასე დეტალურად და ღრმად ამ სიმბოლოების მიზანმიმართული დაწყოება ამ ეტაპამდე არ მომხდარა.

იმ სახე-სიმბოლოებს კი, რომლებიც თემატურად ვერ დაჯგუფდა ამ თავებში, განვიხილავთ ცალკე თავად, რომელსაც გუწოდეთ „ღვთისმშობლის მადიდებელი სხვა სახე-სიმბოლოები“. ამ თავში ასევე საგანგებოდაა აქცენტირებული ისეთი აქტუალური საკითხები, როგორიცაა ქალწულის წარმომავლობა, გზის სიმბოლური მნიშვნელობა, გამოვეყოფთ საგალობელთა იმ ნაწილს, სადაც საუბარია სულიერ ხსნაზე, მღვიმეთაგან ამოსვლაზე, „ორბეზ განახლებაზე“ და ასევე დედოფლის სასუფეველში წაბრძანებაზე.

მესამე ნაწილი ჩვენ საგანგებოდ ვუძღვევით ჯვარცმის თემას, კერძოდ ჯვარცმის ღვთისმშობლისეულ აღქმას, რადგან სწორედ ამ დროს იკვეთება დედა ქალწულის მეტად ორიგინალური სახე. ამ კოსმიურმა მოვლენამ ყველაზე ნათლად წარმოაჩინა ღვთისმშობლის მანამდე თითქოს უჩინარი დედობრივი ბუნება. ამ ნაწილში ჩვენ შევისწავლით ჯვარცმასთან დაკავშირებულ ღვთისმშობლის მხატვრულ სახეებს ქართულ ჰიმნოგრაფიაში და ამ კუთხით პარალელს ვავლებთ ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფის თეოფანე გრაპტოსის შემოქმედებასთან. როგორ აღიქვა ქალწულმა შვილის ვნება? არის კი ზღვარი ღვთისმშობლის გლოვასა და სიხარულს შორის? ვცდილობთ ამ კითხვებს დეტალურად და ამომწურავად ვუპასუხოთ ნაშრომის მესამე თავში, რომელსაც „ჯვარცმის ღვთისმშობლისეული აღქმა (გლოვა და სიხარული)“ გუწოდეთ.

ნაწილი I

1. ჰიმნოგრაფია და სიმბოლური სახისმეტყველება (ზოგადი მიმოხილვა)

ქართული საეკლესიო პოეზია ორგვარია: ლიტურგიკული და სამოძღვრო-მოთხრობითი, პირველი შეიცავს ლიტურგიკულ, საღვთისმსახურო მიზნებით შექმნილ ნაწარმოებებს, საეკლესიო ჰიმნოგრაფიას, ხოლო მეორე – ისეთ ნაწარმოებებს, რომლებიც ღვთისმსახურებაში გამოსაყენებლად არ არიან განკუთვნილი და გამოხატავენ სარწმუნოებრივ-ზნეობრივ აზრებს, ავტორის გრძნობებს, სულიერ განცდებს, ანდა აგვიწერენ რომელიმე ისტორიულ მოვლენასა და ფაქტს (80, 587).

თავდაპირველად ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში ჭარბობდა ფსალმუნური ელემენტი. მას დღესაც დიდი ადგილი უკავია ქრისტიანულ ლიტურგიკაში. V საუკუნიდან იქმნება პირველი ქრისტიანული ტროპარები/დასდებელნი¹, რომლებიც შემდეგ უფრო რთულ კომპოზიციებში – კონდაკიონებს² და კანონებში³ გაერთიანდა. ეს კომპოზიციები უკვე გულისხმობდა პირველი და მომდევნო ტროპარების ურთიერთკავშირს. თავდაპირველად ეს კავშირი შინაარსობრივი ხასიათისა იყო: მაკავშირებელი პირველი ტროპარი ბიბლიური გალობის ტექსტს წარმოადგენდა, რაც განსაზღვრავდა მთელი კომპოზიციის განწყობილებასა და შინაარსს (80, 589-590). ბიბლიური ოდების დასაწყისები კანონის ოდების სახელწოდებათა სახით შემოგვინახა კანონმა, ხოლო მაკავშირებელ ტროპარად, ანუ ირმოსად იქცა ოდის ან გალობის პირველი ტროპარი, რომელიც შინაარსობრივ ეხმაურებოდა იმ ბიბლიურ ოდას, რომლის სახელწოდებასაც ატარებდა კანონის გალობა (ანუ ოდა). ქართულმა გალობანმა (ანუ კანონმა) ბოლომდე შეინარჩუნა გალობის (ანუ ოდის) სახელწოდებად ბიბლიურ ოდათა დასაწყისები.

ჰიმნოგრაფიის ძირითადი პოეტური ფორმა, „გალობანი“ (კანონი) ცხრა თავისაგან (საგალობლისგან) შედგება. 1. „უგალობდითსა“; 2. „მოიხილესა“ 3. „განძლიერდასა“;

¹ ჰიმნოგრაფიული კანონის ის საგალობლები, რომლებიც მოსდევნ ძლისპირებს, იმეორებენ მის საღვთსო ზომას, გალობის კილოს და შინაარსობრივად ეხმაურებიან იმ დღესასწაულის თემას, რომელსაც ეძღვნება ჰიმნოგრაფიული კანონი.

² საეკლესიო საგალობლის სახეობა, რომელიც შემუშავებულია ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფის რომანოზ მელოდოსის (VII ს. I ნახ.) მიერ. კონდაკი ჰიმნოგრაფიული კანონის წინამორბედი. კონდაკის ჟანრის აყვავება მოხდა VI-VII საუკუნეებში, შემდგომში ის შეცვალა ჰიმნოგრაფიულმა კანონმა. თანამედროვე მნიშვნელობით კონდაკი არის ერთსტროფიანი საგალობელი, რომელიც ჩაერთვის კანონის VI გალობის შემდეგ (იკოსის მსგავსად). იგი სრულდება ჩვეულებრივ რომელიმე დღესასწაულის ღვთისმსახურების დროს.

³ გალობანი, ბერძნ. კანონი – სასულიერო შინაარსის დიდი ზომის საგალობელია, რომელიც 9 გალობისგან ანუ ოდისგან შედგება. გალობანის ანუ ჰიმნოგრაფიული კანონის შედგენილობა განსაზღვრულია ბიბლიური გალობებით. გალობანი ანუ ჰიმნოგრაფიული კანონი აგებულია ძლისპირთა და დასდებელთა (ტროპართა) თანმიმდევრობაზე, სადაც ძლისპირი არის რიტმულ-მელოდიური მოდელი მომდევნო დასდებელისათვის.

4. „უფალო მესმასა“; 5. „ღამითგანსა“; 6. „ღაღადყავსა“ 7. „კურთხეულ არსა“; 8. „აკურთხევდითსა“ 9. „ადიდებდითსა“ (ეს გალობა ერთადერთია, რომელიც ახალი აღთქმიდან არის აღებული, დანარჩენი 8 გალობა ძველი აღთქმის სხვადასხვა წიგნიდან არის „ნასესხები“).

„გალობანის“ ყოველი გალობა ანუ ოდა მთავრდება ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი დასდებლით, მისთვის აღვლენილი ღოცვა-გედრებაა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში ფსალმუნური ელემენტის სიჭარბე იკლებს დაახლოებით V-VI საუკუნეებიდან და შემოდის ჰიმნოგრაფიული ელემენტი.

ჰიმნოგრაფია უზენაესის განდიდების და საღვთო საქმეთა შემკობის პოეტური დარგია. თვით ჰიმნოგრაფები მას „დიდებისმეტყველებას“ უწოდებენ. საგალობელი მდიდარი ინფორმაციის შემცველი წყაროა თავისი სახისმეტყველებით, მხატვრული სემანტიკით, ბიბლიური მნიშვნელობით.

ჰიმნოგრაფია ადამიანში ბადებს სიდიადის, ამაღლებულობის განცდას, სიმშვიდის, სიწმინდის, ღოცვის განწყობილებას.

ჰიმნოგრაფია, უპირველეს ყოვლისა, ლიტურგიული გნოსისის შემადგენელი ნაწილია. იგი ეკლესიისათვის ღირსეულია, პირველ რიგში, როგორც გნოსეოლოგიური ფენომენი, საეკლესიო მამები თვლიან, რომ გალობის დაშვება ღვთისმსახურების დროს ადამიანური სისუსტეებისადმი ღვთაებრივი ძალების შემწყნარებლური დამოკიდებულების გამოხატულებაა. ბასილი კესარიელი აღნიშნავს, რომ მუსიკა უადვილებს ადამიანს რელიგიური დოგმატების შეთვისებას: „სულიწმიდამ დაინახა, თუ რა ძნელია ადამიანისთვის სათნოების გზაზე შედგომა და რა ძლიერად ვართ ჩვენ მიდრეკილი სიამოვნებისაკენ, ვივიწყებთ რა წმიდა ცხოვრებას. და როგორ მოიქცა ის? შეურია დოგმატებს მელოდიის სიტკბო, რათა შეუმჩნევლად მივიღოთ სარგებლობა სიტყვებისაგან, რომლებიც ნაზად ელამუნებიან ჩვენს სმენას, მსგავსად იმისა, როგორც გონიერი ექიმები აწვდიან მწარე წამალს ავადმყოფს თაფლიანი თასით.” (26, 219; 120, 105).

ჩვენი ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია ორგვარია: უბრალო პროზაული ჰიმნები და ე.წ. იამბიკოები (იამბიკო დაყოფილია ცალკეულ სტროფებად ან ხანებად, რომელიც შედგება ხუთი სალექსო სტრიქონის ან ტაქტისგან. თითოეული ტაქტი შეიცავს თორმეტ მარცვალს ან შეტყუებას, ასე რომ, სტროფში არის სულ სამოცი მარცვალი (ან შეტყუება).

ქართულმა ჰიმნოგრაფიულმა ლიტერატურამ განვითარების რთული და გრძელი გზა განვლო და დაგვიტოვა როგორც ორიგინალური შემოქმედების, ასევე ნათარგმნი ძეგლების შესანიშნავი და მრავალრიცხოვანი ნიმუშები.

თავდაპირველად ჩვენი ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია ნათარგმნი იყო, უფრო მეტად თარგმნიდნენ ბერძნულ საგალობლებს. ეს იყო უბრალო პროზაული თარგმანი.

„ძველი ქართული ჰიმნოგრაფიის განვითარება სამ მეტად განსხვავებულ საფეხურს ქმნის. პირველი – უძველესი (VII-X სს.) ჰიმნოგრაფია (პირობითად შეიძლება საბაწმიდური ვუწოდოთ); მეორე – (XI. ბოლო-XII.) ე.წ. ათონური პერიოდი და მესამე – XVII-XVIII სს. ჰიმნოგრაფია“ (152, 9).

უძველესი თარგმნილი ჰიმნოგრაფიული ტექსტები შემოგვინახა უნიკალურმა ქართულმა ლიტურგიკულმა კრებულებმა – იერუსალიმის ლექციონარმა და ე.წ. ჭილ-ეტრატის იადგარმა. ორივე კრებული მოღწეულია ჩვენამდე IX-X საუკუნეების ხელნაწერებით და ასახავს იერუსალიმის უძველეს (VIII ს.) ლიტურგიკულ პრაქტიკას.

იერუსალიმის საბაწმიდური ჰიმნოგრაფიის სკოლასთან არის დაკავშირებული აგრეთვე მომდევნო (VIII-X საუკუნეების) ეტაპი ქართული ჰიმნოგრაფიის განვითარებაში, როდესაც ლიტურგიკაში ფართოდ იკიდებს ფეხს ბიზანტიური რიტმული პოეზია. საბაწმიდის სახელმძღვანელო პოეტი-მელოდოსების გვერდით და მათთან შემოქმედებით კონტაქტში საბაწმიდის ქართველ ჰიმნოგრაფთა კოლექტივში იქმნებოდა პირველი ქართული იადგარები, სადაც თავი მოეყარა ადრეული ბიზანტიური რიტმული პოეზიის ნიმუშებს. აქვე და სინას მთაზე შეიქმნა ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის ბევრი ბრწყინვალე ნაწარმოები. IX-XI საუკუნეების ადგილობრივმა და ათონის ჰიმნოგრაფიულმა სკოლებმა დააგვირგვინეს ქართველთა მდიდარი შემოქმედება სასულიერო პოეზიის დარგში.

ათონის ლიტერატურულმა სკოლამ ქართული მწერლობის ისტორიაში უდიდესი როლი შეასრულა. „არც ერთ სამონასტრო დაწესებულებას ისეთი მნიშვნელობა არა ჰქონია ჩვენი მწერლობის ისტორიაში, როგორც ათონის ივერთა მონასტერს. უიმისოდ ჩვენი კულტურის ისტორიას შეიძლება სხვა სახე და ხასიათი მიეღო“ (80, 89).

კ. კეკელიძის თანახმად, ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფია იწყება დაახლოებით მეშვიდე საუკუნიდან, როდესაც „სტიქარონი“ ჯერ კიდევ იწოდებოდა „ტროპარად“ და „ტროპარი“ „სტიქარონად“. (80, 589).

ქართული ჰიმნოგრაფიის მეცნიერული შესწავლის გარეშე შეუძლებელია დაფასდეს ის დიდი წვლილი, რომელიც მან შეიტანა ქართული პოეტური აზროვნებისა და მხატვრული მეტყველების საგანძურში.

მდიდარმა ჰიმნოგრაფიულმა ლიტერატურამ საუკუნეების მანძილზე მხატვრული სახეების საკუთარი სამყარო შექმნა. პომილექტიკური ძეგლების მაღალმხატვრულ ნიმუშებთან ერთად, მან მოამზადა ნიადაგი საერო მწერლობის განვითარებისათვის. სასულიერო პოეზიის მხატვრულ სახეთა მარაგიდან ბევრი რამ მიიღო და აითვისა ქართულმა საერო პოეზიამაც.

როგორც შესავალშიც აღვნიშნეთ, თავისი განვითარების კულმინაციურ პუნქტზე ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფია X საუკუნის II ნახევარში შემდგარა. ესაა კლასიკური ხანა ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში, როცა ერთმანეთს ცვლიან ქართული ჰიმნოგრაფიის თვალსაჩინო წარმომადგენლები: იოანე ზოსიმე, იოანე მტბევარი, იოანე მინჩხი, მიქაელ მოდრეკილი, გიორგი მერჩულე, ეზრა, იოანე ქონქოზისძე, კურდანაფ, ფილიპე, სტეფანე სანანოძისძე-ჭყონდიდელი და სხვები.

ქართველი ჰიმნოგრაფები ეყრდნობიან სხვადასხვა უცხოელ თუ ქართველ მოღვაწეთა ლიტერატურულ-ესთეტიკურ გამოცდილებას, ინარჩუნებენ და იყენებენ მათ მიერ შემუშავებულ მხატვრულ-გამომსახველობით ხერხებსა და საშუალებებს, სიმბოლოებს, ალეგორიებს, სახეობრივ სისტემას.

ჰიმნოგრაფიული ტრადიცია განამტკიცა გრიგოლ ხანძთელის იადგარმა, რომელმაც ნიადაგი მოამზადა ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის შემდგომი განვითარებისათვის. თითქმის ყველა ორიგინალური ჰიმნი, რაც მეათე საუკუნეში დაწერილა, საგანგებოდ თავმოყრილია მიქაელ მოდრეკილის ცნობილ კრებულში. აქ წარმოდგენილ ორიგინალურ ჰიმნებს სახელწოდებაც კი აქვთ – ქართულნი, უცხო და ნათარგმნ, ბერძნულ საგალობელთა გასარჩევად.

XVII-XVIII სს-ის ჰიმნოგრაფიის მხატვრული დონე, ცხადია, განვითარების მონაკვეთის სიმოკლისა და მრავალი სხვა მიზეზის გამოც, კლასიკურ პერიოდთან შედარებით დაბალია. აქვე აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ XIV საუკუნიდან მოყოლებული XVII საუკუნის მეორე ნახევრამდე ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის განვითარების ხაზი, ფაქტობრივად, შეწყდა და მხოლოდ XVII საუკუნის II ნახევრიდან ხერხდება მისი აღდგენა.

„XVII-XVIII საუკუნეების ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია წინა პერიოდთან შედარებით ჩვენი მწერლობის ისტორიაში ახალ ეტაპს ქმნის ახალი პრინციპებითა და ახა-

ლი თვალთახედვით. უპირველესი განმასხვავებელი ნიშანი ამ დროის ჰიმნოგრაფიისა კლასიკური პერიოდის ჰიმნოგრაფიისაგან არის ეროვნული მოტივი... მათი შემოქმედების ობიექტი მხოლოდ და მხოლოდ ქართული სინამდვილე და ქართველ მოწამეთა საქმიანობაა... ეს იყო ეპოქის პრინციპული მოთხოვნა, რომელსაც მტკიცედ იცავდა ქართული ეკლესია“ (152, 17).

ამ პერიოდის სასულიერო ისტორიისა და მწერლობის განვითარებაში ყველაზე დიდი როლი შეასრულა დავით გარეჯის ლიტერატურულმა სკოლამ, რომელიც სამი ძირითადი მიმართულებით მუშაობდა: 1. პაგიოგრაფიულ-ჰიმნოგრაფიული კრებულების დამუშავება, 2. დოგმატიკურ-პოლემიკური ლიტერატურის დამუშავება, 3. საერთო კულტურული საქმიანობა (ხელნაწერების გამრავლება, ბიბლიოთეკების შექმნა და სხვ.)...

ლიტურგიკული ჰიმნები დანიშნულია ღვთისმსახურებაში სახმარებლად, იმათ გალობენ ხოლმე და ამიტომ ქართულად „გალობანი“ ან „საგალობელი“ ეწოდებათ.

ჰიმნოგრაფიაში ქების ობიექტი არის ღმერთი, ღვთისმშობელი, წმინდანები. საგალობელი მათი ცხოვრებისა თუ წამების ეპიზოდებს ასახავს. ქების ობიექტი გამორჩეულია სულიერებით, ზნეობრივი სამყაროთი, ფაქიზი და სათუთი ბუნებით, არსად ჩანს გარეგნული ფაქტორი.

ჰიმნოგრაფია, სხვა კანონიკურ საღვთისმეტყველო დარგებთან ერთად, ბიბლიას ემყარება და ამიტომ წმინდანთა მოხსენებისას გამოყენებული გამოთქმები სიმბოლურ აღქმას მოითხოვს. ჰიმნოგრაფია ფრაზეოლოგიასაც ბიბლიიდან და მასზე დაფუძნებული წიგნებიდან იღებს და ითავისებს, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის აღნიშნულა: „ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფია გვთავაზობს სასულიერო მწერლობისათვის კარგად ცნობილსა და დამუშავებულ ზოგად ქრისტიანულ მოტივებს. საგალობლები ეძღვნება ამა თუ იმ ქრისტიანულ დღესასწაულს, ღვთაებას, მაცხოვარს, წმინდანებს...“ (51, 91).

მწერალს შეუძლია ნებისმიერი ბიბლიური პარადიგმის მოხმობა. თეოლოგიური თვალსაზრისით იგი სიახლეს ვერ იტყვის. აქ მნიშვნელობა ენიჭება იმას, რომ ყოველ მხატვრულ ნაწარმოებში ყოველი სიტყვა, პირდაპირი თუ გადატანითი, ანუ ტროპული მნიშვნელობით გამოყენებული, ახალ კონტექსტში სხვაგვარ, ახლებურ ელფერსა და აზრობრივ დატვირთვას იძენს, ახალ განწყობილებას აღძრავს (135, 8).

ჰიმნოგრაფია, როგორც კანონიკური თეოლოგიური თხზულებებიდან აღმოცენებული და განვითარებული დარგი საღვთისმეტყველო მწერლობისა სახისმეტყველები-

თად ითვისებს საღვთო სახელებს. ღმერთს და მის ჰიპოსტასებს, ღვთისმშობელს უსადაგებს ისეთ სახელებს, როგორებიცაა: მზე სიმართლისა, მანანა, კიდობანი, მაყვალი, მთა გამოუკუეთელი, კიბე, კარავი, ვენახი, სასანთლე და სხვა, რომელთაც ღრმა სიმბოლური დატვირთვა აქვს და რომელთა შესახებაც დაწვრილებით ქვემოთ ვისაუბრებთ.

ჰიმნოგრაფიის მიზანი იყო ღვთაებრივი სიტყვის გადმოცემა. ამიტომ იგი მაქსიმალურად ზღუდავდა თავის ინდივიდუალურ ხელწერას და ბიბლიიდან, ზოგჯერ კი უფრო შორეული მომდინარე სახისმეტყველებითა და მხატვრული აზროვნებით საზრდოობდა, რომელიც შეკუმშული ფორმით გადმოიცემოდა. ამას ემყარებოდა ჰიმნოგრაფთა მხატვრული მეტყველების არქექტიპულ სახეთა, პარადიგმულ სახეთა მიხედვით აგების პრინციპი. ასეთ შემთხვევაში ბიბლიური პარადიგმები გამოხატავდა თეოლოგიაში კარგად ცნობილ ალევორიულ მიმართებებს ძველი და ახალი აღთქმის მოვლენებს შორის.

ჰიმნოგრაფიულ თხზულებებში, იქნება იგი მცირე ფორმის საგალობელი თუ კანონი, ძლისპირი მისი პირველი სტროფია, პირველი ტროპარია. ბიბლიურ გალობებთან კავშირს ჰიმნოგრაფიულ კანონში ამყარებდა ძლისპირი, რომელმაც სტროფიმოდელის ფუნქცია შეიძინა. ჰიმნოგრაფიაში ტერმინთა ნაწილი მეტაფორული გამოხატვის შინაარსს შეიცავს, ზოგ შემთხვევაში – ტროპული გამოხატვის სხვადასხვა ფორმას აერთიანებს.

ეფრემ მცირემ ფსალმუნთა კატენების შესავალში გამოყო საღვთისმეტყველო პრინციპებზე აგებული ნაწარმოების შინაარსის გააზრების ორი სახეობა: „განმარტებითი“, რომელიც ნაწარმოების შინაარსის პირდაპირი აზრით გაგებას გულისხმობდა, და „სახისმეტყველებითი“, რომელიც ნაწარმოების ალევორიული და სიმბოლური შინაარსის ამოცნობას ემსახურებოდა.

სასულიერო პოეზიის მეორე სახეს – სამოდვრო-მოთხრობითს, კ. კეკელიძემ არალიტურგიკული უწოდა (80, 607), რასაც არ იზიარებს ზოგიერთი მკვლევარი (ნესტან სულაგა), რადგან სამოდვრო-მოთხრობითია ყველა ჰიმნოგრაფიული თხზულება, მიუხედავად ფორმისა, მაგალითად, იამბიკო, სტიქარონი, ჰიმნოგრაფიული კანონი. თითოეული მათგანის თემაა ღმერთის, ღვთისმშობლის, მათთან დაკავშირებული დღესასწაულების, წმინდანების ქება. სამოდვრო-მოთხრობითად მიჩნეულია დემეტრე მეფის, იოანე შავთელისა და სხვათა თხზულებები, ე.ი. ისინი მიჩნეულია არალიტურგიკულად. დასახელებულ ავტორთაგან იოანე შავთელს შეუქმნია ჰიმნოგრა-

ფიული კანონები, რომლებიც ლიტურგიკული ღვთისმსახურებისთვის იყო განკუთვნილი. არალიტურგიკულად ვერ მივიჩნევთ დემეტრე მეფის იამბიკოებს, რადგან XVIII საუკუნეში ისინი შეუტანიათ სადღესასწაულოებში ღმრთისმშობლისანის („აწდა“) ტროპარად. ეს ფაქტი ნათლად მიუთითებს ამ იამბიკოთა ლიტურგიკული ღვთისმსახურებისათვის დანიშნულებას. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ სამოძღვრო-მოთხრობითია როგორც ლიტურგიკული, ასევე არალიტურგიკული ჰიმნოგრაფია (135, 13-14).

ჰიმნოგრაფიაში ადამიანის, წმინდანის სახე საღვთო სახელებითაა შემკული, ხოლო ეს სახელები, საღვთისმეტყველო ლიტერატურიდან მხატვრულში გადატანის გამო, აღიქმებიან ღრმააზროვან სიმბოლოებად, სახისმეტყველებით ხატებად.

სიმბოლო ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს პირობით ნიშან-თვისებას, ემბლემას, სიმბოლურ გამონათქვამს, ქარაგმულად ნათქვამს. სიმბოლო აღქმად-მატერიალურ სახეს აძლევს აზროვნებით პროცესებს და ამით ქმნის ცოდნის დაგროვების, შენახვისა და გადაცემის საშუალებას. სიმბოლური აზროვნება კაცობრიობის არსებობის უძველეს ხანას უკავშირდება. საუკუნეების მანძილზე იგი განსაზღვრავდა სხვადასხვა ეპოქის ხალხთა მსოფლმხედველობას. სიმბოლურ აზროვნებას ქრისტიანობამაც ფართოდ გაუღო კარი, რადგანაც იგი საღვთო საიდუმლოებათა გადმოცემის ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებად მიიჩნია. „უნდა ითქვას, რომ ყოველი რელიგიური და, მით უმეტეს, მისტიური შემეცნება, იძულებულია შექმნას საკრალურ ნიშანთა და სიმბოლოთა სისტემა, რომლის გარეშეც მას არ შეუძლია აღწეროს თავისი „გამოუთქმელი“ შინაარსი. ამასთანავე, ქრისტიანული ნიშნებითა და სიმბოლოებით გამოწვეული სულიერი ზემოქმედება პრინციპულად განსხვავებულია სხვა რელიგიებში არსებული სიმბოლოებით აღძრული განცდებისაგან“ (68, 369-370).

ცნობილია, რომ პირველი ქრისტიანები წარმართთა დევნის დროს ხშირად მიმართავდნენ სიმბოლოებს, რომ მტრისთვის გაუგებარი ყოფილიყო მათი მნიშვნელობა, ანუ სულიერი შინაარსი. ამას ადასტურებს რომის კატაკომბები, სადაც, სხვადასხვა სცენებთან ერთად, ხშირად ქრისტეს ვენახთან დაკავშირების სცენებსაც ვხვდებით. ვენახის მტევნებზე შემომსხდარი ფრინველები სულის სიმბოლოებია, ხოლო მტევანი – ღვინის მომცემელი (140, 211).

ადამიანს სულიერ სამყაროსთან სწორედ სიმბოლო აზიარებს. როგორც თეოლოგიაშია ცნობილი, ხილული საგნები უხილავ საგანთა გამოვლენილ ხატებს წარმოადგენს. ამასთან, ადამიანი სამყაროს სრულყოფილად შეიცნობს მაშინ, „თუ თავის

თავს აღიქვამს კოსმიურ მთლიანობაში, რაც პრეისტორიული დროიდან მოყოლებული მარტოდენ სიმბოლოთა ენითაა გადმოცემული“ (146, 9). სიმბოლო „შემაერთებელია მიწისა და ზეცისა... ესაა ყოფიერების სასწაულებრივი საიდუმლო“ (128, 61).

რევაზ ბარამიძე სიმბოლოს არა მარტო მხატვრულ გამოსახვით საშუალებად, არამედ აზროვნების სტილადაც მიიჩნევს (21, 164), რომლის გვერდითაც დიდი ადგილი უჭირავს ალეგორიასაც და „ხშირ შემთხვევაში აზროვნების გამოხატვის ეს ორი ხერხი იმდენად მჭიდროდ არის ურთიერთდაკავშირებული, რომ მათი გათიშვა, გამოჯვანა შეუძლებელი ხდება“ (21, 175) და განუმეორებელი სახისმეტყველებითი ფონი იქმნება.

აღსანიშნავია ისიც, რომ სიმბოლოთა სწორად აღქმისათვის რწმენაა აუცილებელი, „რადგან სიმბოლო ნიშანია, რომელიც მოითხოვს რწმენას და ამავე დროს, ალამია, რომელიც მოითხოვს ერთგულებას“ (8, 324).

„ძირითადი თავისებურება ბიბლიური და ქრისტიანული რელიგიურ-მხატვრული სახე-სიმბოლოებისა მათი სახისმეტყველებითი მოაზრებაა. ძველი ქართული ტერმინი „სახისმეტყველება“ გულისხმობს სახეობრივი გამოხატვის სხვადასხვა ფორმას (როგორც ალეგორიულ-სიმბოლურს, ისე, საერთოდ ტროპულს). იგი გულისხმობს აგრეთვე მთლიანად მხატვრულ აზროვნებას, მხატვრულ შინაარსს“ (29, 66).

სახისმეტყველებითი აზროვნების ცენტრი გახდა ალექსანდრიული სკოლა. IV-V საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში ორი წარმართველი საღვთისმეტყველო სკოლა არსებობდა – ანტიოქიისა და ალექსანდრიისა: „ალექსანდრიის სკოლაში გამეფებული იყო ალეგორიული, ან ძველი ქართული ტერმინოლოგიით, სახისმეტყველებითი მეთოდი, რომელიც საღმრთო ტექსტში ეძებდა უაღრესად საიდუმლო აზრს... ანტიოქიის სკოლაში, პირიქით, მიღებული იყო რეალისტური მეთოდი“ (77, 180).

ტერმინი „სახისმეტყველებითი“ „ჩვენ გვხვდება ჯერ კიდევ ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნ მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრებაში, სადაც ნათქვამია: „და გადმოთარგმნა... სახისმეტყველებით... წმიდისა ქამისწირვისა... აღწერა“ (77, 223), მაგრამ უფრო გარკვევით მას ეფრემ მცირე განმარტავს. ის საღვთისმეტყველო თხზულებას ორგვარად გაიაზრებს – 1. განმარტებითად, რომელიც ნაწარმოების შინაარსის პირდაპირ გაგებას გულისხმობს და 2. სახისმეტყველებითად, რომელიც ნაწარმოების სიმბოლური და ალეგორიული შინაარსის გააზრებაა: „რომელიმე განმარტებით თარგმნის მუკლსა და რომელიმე სახის-მეტყველებით; და

არა მხოლოდ ორნი და ორგან; არამედ თუთ იგივე ერთი და ერთსა შინა ადგილსა განჰმარტებსცა და სახისმეტყუელებსცა მასვე და ერთსა მუკლსა... ყოველსავე მუკლსა სახისმეტყუელებად შესაძლებელ არს არა ერთი სახე ოდენ, არამედ მრავალსახედცა“ (159, 82).

დიდი ხნის განმავლობაში მივიწეებული ეს სიტყვა („სახისმეტყუელება“ – თ. გ.) ქართულ სინამდვილეში კვლავ „გააცოცხლა“ რევაზ სირაძემ.

სახე ესთეტიკის მთავარი კატეგორიაა. ხელოვნების ყოველი ნაწარმოები შედგება სახეებისაგან. სახეა მხატვრული ნაწარმოების მთავარი შემადგენელი ნაწილი, მისი ძირითადი ელემენტი.

ძველ ქართულ მწერლობაში სახე განმარტებული იყო, როგორც დაფარულის ხილვა და ჩვენება.

რ. სირაძის განმარტებით, სახე არის ხელოვნების ნაწარმოების ისეთი ელემენტი, რომელსაც ცალკე აღებულს მხატვრული ზემოქმედების ძალა გააჩნია.

სახეები ერთმანეთის გვერდით, რასაკვირველია, უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს, მაგრამ მათ აქვთ შეფარდებითი დამოუკიდებლობა.

შუა საუკუნეებში ყველა ქრისტიანი ადამიანი თავის მიმართებას უზენაესისადმი გამოხატავდა მზა რელიგიური ფორმულებით, მხატვრული ლიტერატურაც უმთავრესად ეფუძნებოდა ამ რელიგიურ-დოგმატურ ფრაზეოლოგიას თუ მზა სახეებსა და გამოთქმებს, მაგრამ დ. ლიხაჩოვის დაკვირვებით, ეს ფორმულები ინარჩუნებენ პირველი მხატვრული მიგნების განუმეორებელ ნიშანს. „ტრადიციული ფორმულა თითქოს პატარა მხატვრული ნაწარმოებია“ (87, 114).

სათქმელის სიმბოლურად გამოხატვის ხერხს გამოკვეთილად მიმართა წმიდა წერილმა – ძველმა და ახალმა აღთქმამ. ეს ორი ეპოქა არ არსებობს ერთმანეთის გარეშე, რადგანაც ძველი წინასახეა ახლისა. შესაბამისად, ახალი აღთქმის მრავალი მოვლენა წინასწარ გაცხადდა ძველ აღთქმაში, ანუ ძველი აღთქმა წარმოადგენს ახალი აღთქმის პირებისა და მოვლენების წინასახეს, რასაც იესო ქრისტეც ადასტურებდა: „გამოეძიებდით წიგნთა, რამეთუ თქვენ ჰგონებთ, ვითარმედ გაქუს ცხორებად საუკუნოდ მათ შინა და ივინი არიან, რომელი წამებენ ჩემთვის“ (იოან. 5, 39); „უკუეთუმცა გრწმენა მოსესი, გრწმენამცა ჩემიცა, რამეთუ მან ჩემთვის დაწერა“ (იოან. 5, 46). „გარდა ამგვარი ზოგადი განცხადებისა, უფალი ხშირად მიუთითებს ძველი აღთქმის წინასწარმეტყუელებასა და მოვლენებზე, რომლებიც დაკავშირებულია მის ცხოვრებასთან, სწავლებასთან, ჯვარცმის ტანჯვებთან. ის ხშირად საუბ-

რობს ძველ წინასწარმეტყველებათა განხორციელებაზე, რომელიც ეხება მის გამომხსენებელ მსხვერპლს (მათ. 26, 54; ლუკ. 22, 37) და თვით ჯვარზე წამების დროს წარმოთქმულ მის ამადელვებლად ღრმა და სიმშვიდითა და დიდებულებით აღბეჭდილ სიტყვებს: „აღსრულდა“ (იოან. 19, 30). ამით მიანიშნებს, რომ აღსრულდა ყველაფერი, რისთვისაც იგი იყო მოწოდებული“ (91, 11-12).

ბიბლიის სიმბოლური ენა იმთავითვე იქცა სასულიერო სამწერლობო ენის საფუძვლად. წმიდა წერილზე ამოზრდილმა სასულიერო პოეზიამ საღვთო მოვლენათა ხოტბა-შესხმა, წმიდა წერილის კვალობაზე, ჰიპოდიმურ-პარადიმული სტრუქტურით განახორციელა, რაც კარგად არის ახსნილი პავლე მოციქულის ეპისტოლეში (1 კორ. 10, 11).

წმიდა წერილში გამოყენებულ სახე-სიმბოლოებით აზროვნება განსაკუთრებით დამახასიათებელია ჰიმნოგრაფიისათვის, სადაც დამუშავებულია საყოველთაოდ ცნობილი ზოგადქრისტიანული მოტივები. „ჰიმნოგრაფია საღვთისმეტყველო პოეზიაა, რომელსაც ფორმაც და შინაარსიც პოეტური აქვს. მას ბიბლიური მოტივები და სახისმეტყველება ასაზრდოებს“ (138, 116). საგალობლები ეძღვნება ამა თუ იმ დღესასწაულს, ღვთაებას, მაცხოვარს, ღვთისმშობელს, წმინდანს... განდიდებულია ქრისტეს შობა, ნათლისღება, აღდგომა, წარმოჩენილია წუთისოფლის წარმავლობისა და საკუთარ ცოდვათა მონანიების მოტივები. „ცნობილია ისიც, რომ მედიევალურ კულტურაში მხატვრული ფაქტურა შედგება მზა სახეებისა და აპლიკაციებისაგან. მაგრამ ცალკეული მხატვრული ნაწარმოები მაინც აღიქმება როგორც ორიგინალური და დამოუკიდებელი ესთეტიკური ღირებულების მოვლენა“ (49, 146). შუასაუკუნეების ძეგლთა თავისთავადობას განაპირობებს ის გარემოება, რომ შემოქმედი ყოველ რელიგიურ ფაქტთან ამყარებს დამოუკიდებელ მიმართებას, ესა თუ ის მოვლენა ხდება მისი პირადი განცდის საგანი, რითაც იქმნება შთაბეჭდილება, რომ თითქოს იგი აღმოაჩენს და აღწერს პირველად ამა თუ იმ რელიგიურ დღესასწაულს, გამოიყენებს სხვადასხვა სახე-სიმბოლოებს. ნაწარმოებს წარმართავს გრძნობით დამუხტული აზრი, რაც განაპირობებს პოეტური საგალობლის ემოციურობას.

როგორც ცნობილია, „კონდაკის“ ჟანრი, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო თხრობითი და დრამატიზებული, დიალოგური ნაწილები, შეცვალა „კანონმა“, რითაც, ფაქტობრივად, შეიცვალა საყრდენი მხატვრული შინაარსი. ხატოვანი თხრობისა და დრამატული სცენების დრო შეცვალა განსჯისა და ქება-დიდების აღვლენის ჟამმა. ამ ჟანრის ფუძემდებელი კი ანდრია კრიტელი იყო, რომლის მიერ დაწერილი

„დიდი კანონითაც“ ჰიმნოგრაფიის განვითარებაში იწყება ახალი ეტაპი. „დიდი კანონში“ დაუსრულებლად მონაცვლეობენ ძველი და ახალი აღთქმის სახეები. მაგალითად, „ევა ევა კი აღარ არის, არამედ თვით სამშენველის ქალური, მაცდური საწყისია ყოველ ადამიანში“ (49, 145)...

ხშირად წმინდანისადმი მიმართული საგალობლის ერთ სტროფში სიმბოლოთა და ეპითეტთა მთელი არსენალია თავმოყრილი: „იხარებენ საღმრთონი ქადაგნი: წინასწარმეტყველნი და მამათმთავარნი; რამეთუ სარწმუნო იქმნეს თქმულნი მათთა შენ ზედა უქცეველად აღსრულებითა: უსძლო სძალო; ღვთისა მადლისაო: გიხაროდენ კარავო წმიდაო აბრაჰამის გამოსახულო და კიბეო სულიერო იაკობის ხილულო; გიხაროდენ, მაყუალო შეუხებელო, მოსეს მოსწავებულო და საწმისო გედეონის ქადაგებულო. გიხაროდენ კიდობანო დავითის გამოსახულო და ყუავილო სოლომონის მოსწავებულო: გიხაროდენ სულმცირეო ღრუბელო მზისა სიმართლისა მტკრთველო: გიხაროდენ მთაო გამოუკუეთელო ღოდსა საცნაურსა უბიწოდ მშობელო: გიხაროდენ ბჭეო აღმოსავალისაო დაჰშულო და წყაროო დაბეჭდულო: გიხაროდენ ღვთისმშობელო აღდგა მკვდრეთით ძე შენი და ღმერთი ჩვენი: რომელსა აქუს დიდი წაყლობა“ (99, 492).

უსძლო სძალი, კარავი, სულიერი კიბე, შეუხებელი მაყვალი, საწმისი, კიდობანი, ყვავილი, ღრუბელი სულმცირე, გამოუკუეთელი მთა, დახშული ბჭე, დაბეჭდული წყარო... – ყველა ეს სახე-სიმბოლო ღვთისმშობელს მიემართება და მთლიანობაში მის მარადქალწულობის, უბიწოების, მაცხოვრისადმი უდიდესი მადლისა და ძალის წარმოჩენას ემსახურება ჰიმნოგრაფთა მიერ.

2. ღვთისმშობლის თემა

მარიამ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილმა რელიგიურმა დღესასწაულებმა, ეკლესია-მონასტრებმა, ხატებმა, ჰიმნებმა, ღოცვებმა განაპირობეს მისი კულტის შექმნა.

რაც შეეხება საქართველოში წმინდა მარიამის კულტის ჩამოყალიბებას, იგი სათავეს მე-9 საუკუნიდან იღებს და კ. კეკელიძის თქმით, მე-10 საუკუნეში მთლიანი სისტემის სახით გვევლინება. ამის უპირველესი მიზეზი ჩვენში, ქრისტიანული რელიგიის განმტკიცება-გაძლიერებასთან ერთად, ეროვნული თვითშეგნების ამაღლებაა. კ. კეკელიძის თანახმად, ეს ტენდენცია ჩვენში ყალიბდება ჯერ კიდევ მე-8 საუკუნეში. გავიხსენოთ იოანე საბანისძის „აბოს მარტვილობიდან“ ერთი პასაჟი: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე ღვთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთ ამათ მკვიდრთა. აჰა ესერა, ქართლისაცა მკვიდრთა აქუს სარწმუნოება და წოდებულ არს დედად წმიდათა“ (153, 444).

შუასაუკუნეების საქართველოში მარიამ ღვთისმშობლის კულტის დამკვიდრება თავისთავად მოასწავებდა ჩვენი წინაპრების ეროვნული თვითშეგნების, ეროვნული ღირსებისა და სიამაყის აღზევებას. აქ გადამწყვეტი სიტყვა თქვა მესიის დედის წილხვედრ ქვეყნად საქრთველოს გამოცხადებამ. კ. კეკელიძის მიხედვით, აზრი იმის შესახებ, რომ ქართლი მარიამ ღვთისმშობლის წილხვედომილია, ჩასახულია მე-9 საუკუნეში (80, 81). მეცნიერისთვის ამოსავალ პუნქტს წარმოადგენს „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“. ზ. გამსახურდიას მოსაზრებით, საქართველოს ღვთისმშობლისთვის წილხვედომილობის იდეის გამოძახილს მე-7 საუკუნის ძეგლის „სვიმეონ მესვეტის“ ცხოვრებაში ვხვდებით: „ამ ძეგლში სულიწმიდა გვევლინება საქართველოს მფარველად, სულიწმიდის მიწიერი გამოცხადება კი ღვთისმშობელია“ (44, 75). ცნობილია, რომ პირველქრისტიანთა და ეკლესიის მამათა გაგებით, ღვთისმშობელი არის სულიწმიდის მიწიერი გამოცხადება.

მარიამ ღვთისმშობლისთვის საქართველოს წილხვედომილობის იდეა არაერთ ნაწარმოებშია დადასტურებული. XII საუკუნის „ნინოს ცხოვრების“ არსენ ბერისეულ მეტაფრასულ რედაქციაში ვკითხულობთ, რომ ღვთისმშობლის ხატის წინაშე მლოცველ ნინოს გამოეცხადა ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი და მოახსენა: „აჰა ესერა წარგავლინებ შენ ქადაგად ნათესავთა მიმართ უცხოთა, ნაწილსა ჩემსა ქუეყანასა ჩრდილოსასა, ერისა მიმართ ქართველთასა, წარვედ სიმხნით და უშიშად და უქადაგე ჭეშმარიტება“ (167, 16).

ეს იდეაა წინ წამოწეული ჰიმნოგრაფ არსენ ბულმაისიმის ძის ჰიმნოგრაფიულ ნაწარმოებში „გალობანი წმიდისა მოციქულისა ნინოდისი“. ჰიმნოგრაფი მუხლმოყრით ევედრება მაცხოვრის დედას, რათა იხსნას, გადაარჩინოს და აცოცხლოს მისი წილხვდომილი ქართველი ერი:

„საცთურთაჲთ ხსნილნი შენ მიერ, ღმრთისმშობელო,
წილად ხუდომილნი შენნი ქართველთა ერნი,
ნინოს ღირსის მიერ ქადაგებითა
ვხმობთ შენდა მომართ, მაცხოვრებო
ჩუენო, გუაცხოვნენ, ქრისტეს ღმრთისა დედაო“ (135, 327).

რ. სირაქემ წმინდა ნინოს ცხოვრების ამსახველი თხზულებების სახისმეტყველებითი ასპექტების შესწავლის საფუძველზე დაასკვნა: „ნინო მაყვლის ბუჩქში მიგვანიშნებს, რომ ღვთისმშობელია მისი შემფარველი, მისი სულიერი სადგური“ (131, 107). ასევე აღნიშნავს იმასაც, რომ წმინდა ნინო ღვთისმშობლის მონაცვლეა საქართველოში.

ქართულ მწერლობაში დედა ღვთისას კულტი განსაკუთრებით მე-10 საუკუნიდან იჩენს თავს. ეს, ალბათ, იმანაც განაპირობა, რომ სწორედ ამ დროიდან მიიღო ჩამოყალიბებული სისტემის სახე საქართველოს მარიამ ღვთისმშობლისათვის წილხვდომილობის იდეამ, რაზეც ზემოთ იყო საუბარი, თუმცა VI საუკუნიდან მოკიდებული დედოფლის სახე ქართული მწერლობის შთაგონების თავანკარა წყაროს წარმოადგენს. ამ მხრივ მეტად საინტერესოა შიო მღვიმელის (VII ს.) „ოხითაჲ“, რომელიც ღვთისმშობლისადმი აღვლენილი დიდებული ჰიმნია. ავტორის თქმით, კურთხეულია ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი, დედოფალი მარიამი, რომლის მიერ ქრისტესთვის ხორციელი ბუნების მინიჭებით ცოდვისაგან განთავისუფლდნენ ადამიანები და ეზიარნენ ანგელოზებს, დაიბრუნეს სამოთხე. შიო მღვიმელი ევედრება უფლის დედას („დედაო ნათლისაო“), რათა ნუ მოაკლებს თავის მეოხებას სამების წინაშე: „შენ გევედრებით დედაო ნათლისაო დიდებული, ნათლისმცემლისა იოვანეს თანადიდებულისა, მეოხება ნუ დასცხრები წინაშე სამებისა წმინდისა ჩვენთვის, რომელი – ესე ვითხოვთ შენგან წყალობასა!“ (153, 244).

„გალობანის“ რიგით მეცხრე საგალობლის თემა ღვთისმშობლის მიერ მესიის საგალობელია, ვინაიდან ქრისტემ სწორედ ის აირჩია მშობლად დედათა შორის. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია შენიშნული, მეცხრე საგალობლის სახელწოდებაში – „ადიდებდითსა“ – მინიშნებულია ახალი აღთქმის შემდეგი ეპიზოდი, რომე-

ლიც ასე იწყება: „და თქუა მარიამ: აღიდებს სული ჩემი უფალსა და განიხარა სულ-
მან ჩემმან ღმრთისა მიმართ მაცხოვრისა ჩემისა“... (ლუკ, 7, 46-55). ამასთანავე, სა-
განგებო აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ ძველ ქართულ ლექსიკურ ფონდში
მკვიდრდება ტერმინი „ღვთისმშობლისანი“. ამ ცნებით აღინიშნებოდა უფლის დედი-
სადმი მიძღვნილი დამოუკიდებელი საგალობელი, რომელიც მომდინარეობდა მეცხრე
გალობაში მოცემული თემიდან.

ღვთისმშობლის თემას სასულიერო პოეზიაში უდიდესი ადგილი უჭირავს.
ღვთისმშობლის წილხედომილობის იდეა, რომელიც შეისისხლხორცა ქართულმა
სულმა, ჩაიდო რა ერის გენეტიკურ კოდში, ცხადია, აირეკლა ქართულ მწერლობაში.

ცნობილია, რომ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი საგალობლები სხვადასხვა
ხასიათისაა. ისინი იყოფა ორ ძირითად ჯგუფად: ღვთისმშობლის სადიდებელი
საგალობლები, რომელსაც „ღვთისმშობლის დაუჯდომელი“ დაედო საფუძვლად და
ვედრების ციკლის საგალობლები.

საერთოდ, ღვთისმშობლისად, როგორც ბერძნულ, ისე ქართულ ჰიმნოგრაფიაში,
რამდენიმე მნიშვნელობით იხმარება: 1. ღვთისმშობლისად ეწოდება მთელ გალობას,
რომელიც დაწერილია ღვთისმშობლის სახელზე და სრულდება მის დღესასწაულებ-
ზე; 2. ღვთისმშობლისად ეწოდება კანონის მეცხრე გალობას, რომელიც აგრეთვე
ღვთისმშობლის შესხმაა, თუმცა მთლიანი კანონი შეიძლება ეძღვნებოდეს სხვა დღე-
სასწაულს, ან რომელიმე წმინდანს; 3. ეს სახელი ეწოდება ერთტროპიან შესხმას,
რომელიც სრულდება ყოველი გალობის შემდეგ გალობისავე ძლისპირზე.

ხშირად ხელნაწერებში „ღვთისმშობლისად“ ბოლომდე არც კია ხოლმე
წარმოდგენილი, არამედ მხოლოდ დასაწყისი სიტყვებია მოტანილი. ეს უმეტესად
მაშინ ხდება, როცა საგალობლის ავტორს არ ეკუთვნის გალობის ბოლო ტროპარი
– „ღვთისმშობლისად“.

ჩვენ მიერ მიმოხილული ეპოქის ჰიმნოგრაფებთან განსაკუთრებულ ყურადღებას
იქცევს ღვთისმშობლის აღმნიშვნელი სახე-სიმბოლოები, რომლებსაც ისინი იყენებენ
დედოფლის სადიდებლად და შესამკობად. ამ სახეთა გამოყენება ავტორთა იდეურ-
მსოფლმხედველობრივ მრწამსს მიგვანიშნებს. უნდა ითქვას, რომ საგალობლებში
ყოველი სიმბოლო მიზანდასახულადაა მოხმობილი, თითოეულს თავისი თეოლოგი-
ური და მხატვრული ფუნქცია აკისრია.

ყოველ სიმბოლურ სახეს ბიბლიურ-ევანგელური და პატრისტიკული საფუძველი
აქვს. სიმბოლურ-ალეგორიული გამოხატვა გახდა ერთ-ერთი მთავარი მხატვრულ-გა-

მომსახველობითი საშუალება ქრისტიანობის მიერ წინაქრისტიანული კულტურული მემკვიდრეობის გამოყენებისა.

ქართულ სამყაროში იგი კარგად გამოვლინდა მზისა და ვაზის სიმბოლიკაში, რომელთა განვითარებასაც წარმართული კულტი და წარმოდგენები დაედო საფუძვლად, ხოლო ქრისტიანული კულტის გავრცელებამ და განვითარებამ მას ქრისტიანული ხასიათი შესძინა, ანუ მოხდა წარმართული კულტის დესაკრალიზება.

ჰიმნოგრაფია იმ სახელებს მიმართავს უფლისა და ღვთისმშობლის გამოსახატვად, რომლებიც წინასწარმეტყველთა, მოციქულთა, ღვთისმეტყველთა შრომებშია განმარტებული. ღვთისმეტყველება მისტიურია, საღვთო საიდუმლოა მასში ჩადებული. ჰიმნოგრაფია ცდილობს საიდუმლოს გაცხადებას სიტყვით. ამიტომაცაა იგი ასე მდიდარი სიმბოლოებით.

ჰიმნოგრაფიაში ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლოები მართლაც რომ გამორჩეულია სიუხვითა და მრავალფეროვნებით. თუ ღვთისა და წმინდანებისადმი მიძღვნილ საგალობლებში წინა პლანზე ღვთისმეტყველებითი გააზრებაა წამოწეული და მათი კვლევა უფრო ამ ასპექტითაა განსაზღვრული, ღვთისმშობლის საგალობლები ყურადღებას მეტაფორული აზროვნებითა და ტროპული მეტყველებითაც იქცევის, რაც საბოლოოდ ესთეტიკურ განცდას აღძრავს მსმენელში. მათში საოცარი სიცხადით თვალსაჩინოვდება სიმბოლურ-ალეგორიული აზროვნება და სულიერი სისადავე, რომელთა შერწყმა ადამიანის სულიერ მხერგას წარმართავს ზეშთასოფლისაკენ, რომლის დაბრუნებაც კაცობრიობამ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის მეოხებით შეძლო.

ჰიმნოგრაფს შეუძლია ნებისმიერი ჰიპოდიგმური თუ პარადიგმული მონაცემის გამოყენებით შეარჩიოს სიმბოლო-ალეგორია, მხატვრული ხერხი, ასოციაცია და სახეთა პარალელიზმი, რათა საკუთარი განწყობა, ემოცია მიიტანოს მსმენელამდე. თუმცა, ამ სიმბოლოების მიღმა უზარმაზარი ინფორმაცია განიჭვრიტება, რომელიც ლიტურგიკული ცნობიერების მქონე შემოქმედსა და აღმქმელს მოითხოვს. ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლოების გააზრება შეუძლებელია ძველი აღთქმის მოვლენების გაუთვალისწინებლად, რადგან ძველი აღთქმა იყო მოლოდინი ქრისტესი და თავისი სიმბოლო ალეგორიებით მიაწინებდა ახალ აღთქმას, ის იყო წინასახე ახალი ეპოქის მოვლენებისა და პიროვნებებისა. წმიდა მამათა მიერ არაერთგზისაა აღნიშნული, რომ ძველ აღთქმაში იგაუფრად არის მინიშნებული ახალი აღთქმის მოვლენებზე. ეს ჰიპოდიგმურ-პარადიგმული მონაცემები, როგორც პარალელური სახეები

ძველი და ახალი აღთქმიდან, ერთმანეთს ჰიმნოგრაფიაში შეერწყა. იმაგდროულად, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი საგალობლები გამორჩეულია ფსალმუნური პოეტური მეტყველებითაც.

ნაწილი II

1. ღვთისმშობლის მარადქალწულობის აღმნიშვნელი სახე-სიმბოლოები

საერთოდ, ღვთისმშობლის თემას სასულიერო პოეზიაში უდიდესი ადგილი უჭირავს. სახე-სიმბოლოთა უპირველესი დანიშნულება ქალწულ მარიამის მიერ ქრისტეს ამქვეყნად მოვლინებაზე მინიშნება იყო, რის გამოც სახე-სიმბოლოთა უდიდესი ნაწილი ამ მოვლენის წინასწარ მომასწავებლად წარმოგვიდგა. ამასთან, ძველ აღთქმაში დაცული წინასახეების ახსნა მხოლოდ ახალი აღთქმის მეშვეობითაა შესაძლებელი. ამიტომაც ძველი აღთქმის ჰიპოტიკებს ახალ აღთქმაში პარადიგმული მნიშვნელობა ენიჭება.

თეოლოგიაში მიღებული თვალსაზრისის თანახმად, უფალმა ქალწული მარიამი წინასწარ გამოარჩია კაცთა მოდგმის გადარჩენისათვის: „ხოლო უკანადასკნელი ესე ჟამითა და უპირატესი მადლითა ნაშობი მამათმთავართა წინაწარმეტყუელთა ქალწული დადაცათუ აღსასრულსა ჟამთასა, არამედ ჯეროვანსავე და პირველ განსაზღვრებულსა ჟამსა განიკუთნა იგი ღმერთმან, რაჟამს იგი ჯერ-იჩინა გარდამოსლვად ძისა მხოლოდშობილისად“, – განმარტავს წმიდა იოანე დამასკელი (166, 153). მაშინ, როცა ცოდვით დაცემული პირველი ადამიანები მართლმსაჯულების მკაცრ განაჩენს ელოდნენ, ყოვლადმოწყალე ღმერთმა მათ წმიდა ქალწულისაგან მხსნელის მოვლინება აღუთქვა. „თესლი დედაკაცისად შემუსრავს თავსა შენსა“, – ამ სიტყვებით მიმართა უფალმა გველს. ეს იყო მისი პირველი აღთქმა ადამიანთადმი, რომელიც მან არაერთხელ გაიმეორა, რათა დაპირებული მხსნელის მოვლინებისათვის მოემზადებინა კაცთა მოდგმა.

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

წინასწარმეტყველთაგან ყველაზე უფრო ცხადად ესაიამ იწინასწარმეტყველა მესიაზე – მაცხოვარზე, ამიტომ მას ძველი აღთქმის მახარებელს უწოდებენ.

ესაიასგან ნათქვამი იქნა ქალწულისაგან მაცხოვრის მუცლად-ღება: „აჰა, ქალწულმან მუცლად-იღოს და შვეს ძე და უწოდონ სახელი მისი ემმანუილ“ (ეს. 7, 14). ესაიას წიგნში კიდევ რამდენიმე ადგილას ვხვდებით წინაუწყებას ქალწულ მარიამზე: „და თქვა უფალმან ჩემდამო: მიიღე შენდად გრაგნილი ქარტისა ახლისა და დაწერე მას ზედა საწერელითა კაცისათა მაღიად ქმნად იავარსა ნატყუენავთასა, რამეთუ მოწვეწულ არს“ (ეს. 8, 1); „და მისლვა-ყვავ წინასწარმეტყველისა მიმართ, და მუცლად იღო და შვა ძე და თქვა უფალმან ჩემდამო: უწოდე სახელი მისი: მაღიად წარმოტყუენე, მსწრაფლ იავარ-ჰყავ“ (ეს. 8, 3).

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

იოანე დამასკელი ბრძანებს: „ქალწულობა არის ანგელოზთა მოღვაწეობა და ყველა უსხეულო ბუნების თვისება... თვით ქრისტე არის დიდება ქალწულობისა, რადგან არა მხოლოდ მამისგან იშვა იგი დაუსაბამოდ, წარუდინებლად და შეუწყვილებლად, არამედ მაშინაც, როდესაც ჩვენებრ ადამიანიც გახდა იგი, ჩვენზე აღმატებულად, შეუღლების გარეშე განსხეულდა ქალწულისგან და თვითვე თავის თავში ჭეშმარიტი და სრული ქალწულობა გამოავლინა. ამიტომ, თუმცა მას ჩვენთვის ქალწულობა რჯულად არ დაუდია, რადგან, მისსივე თქმისებრ, „არა ყოველთა დაიტიონ სიტყუად ეგე“ (მათ. 19, 11), მაგრამ საქმით გვასწავლა იგი“ (174, 459).

მარიამ ღვთისმშობლის მიმართ გამოყენებულ სიმბოლოთა მთავარი დანიშნულება ქალწულის უბიწოების, მისგან განკაცებული ღვთის მოვლინების წარმოჩენაა, რასაც არაერთხელ ადასტურებს როგორც წმიდა წერილი, ასევე საეკლესიო და ზეპირი გადმოცემები. ღვთისმშობლის, როგორც ახალი აღთქმის პერსონაჟის წინასახედ ძველი აღთქმის არაერთი სიმბოლოა მიჩნეული. ამის გამოსახატავად ჰიმნოგრაფები ხშირად მიმართავენ სახეთა პარალელიზმის პრინციპს, როგორც ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებას ღვთისმშობლის სახის წარმოსაჩენად.

შეიძლება ითქვას, რომ ყველაზე მეტი სიმბოლო ღვთისმშობლის ქალწულად წარმოჩენას ეძღვნება, საამისოდ უამრავი საინტერესო და ორიგინალური სახეა მოხმობილი, რომელთა ძირი ძველ აღთქმაშია საძიებელი.

ამ მხრივ გავრცელებული ეპითეტებია: დახშული ბჭე, დაუთესველი ქვეყანა, დაბეჭდული წყარო, სამი ყრმა, ცათა უზეშთაესი, ქერუბინთა უზეშთაესი, უბიწო დედა, უბიწო სძალი, უბიწო ქალწული, უსძლო სძალი, უსძლო ქალწული, უსძლო დედა, უქორწინებელი სძალი, უქორწინებელი ქალწული, დედოფალი, ქალბატონი, უბიწო დედოფალი, ზეცისა სძალი, უქორწინებელი დედოფალი, უხრწნელი დედოფალი, ცათა უზეშთაესი, სამოთხე, ზეცის იერუსალიმი, ქერუბინთა მობაძავი, ბუნების წესის შემცვლელი, ორი ბუნების მშობელი;

უსძლო სძალი, უსძლო ქალწული, უსძლო დედა, უქორწინებელი სძალი, უქორწინებელი ქალწული – მაღალ ესთეტიკურ განცდასთან ერთად ღვთისმშობლის უბიწოების, მარადქალწულობის გამომხატველია: ქალწულ მარიამის უბერებლობისა და მარადის ქალწულობის საღვთო საიდუმლოსაც გვამცნობენ: „ჩემ თვს დაადგრა ქალწოვლისა საშოსა მეორე მიზეზი ყოველთა მიზეზთაჲ“... (72, 11); „აჰა, ქალწული მიოვდგეს და შვეს ძმ ენმანოვცელ აწ იხარებენ“...; (72, 48). „ქალწოვლმან შვა ძეჲ, ბოვნებით სწორი მამისაჲ, რომელმან შეცვალა წყევად კაცთაჲ კოვრთხევად და მოგოვცა უკუდავებაჲ“... (72, 50); „ტაძრისაგან სამეფოფოქსა ღმრთისა სადგურისა და კიდობნისა მისგან სიწმიდისა, რომლისა სიკეთეჲ სთნდა მეუფესა პირველ გამოსახულისა ღმრთის მგალობელთაგან. დღეს გამოვიდა ღმერთი განკაცებული. უმთავრესი ყოველთა მთავრობათაჲ. საშოდსაგან უსძლოდსა ქალწულისა“ (72, 83); „იხარებდ ქალაქო სიონო. განსცხრებოდე და გალობდ. იერუსალჴმ. ბეთლემო განემზადე. რამეთუ ვარსკულავი აწ გამოვალს უწყებად შენდა შობასა ქრისტეს ღმრთისასა ქალწულისაგან სძლისა უსძლოდსა“ (72, 67); „უქორწინებელო ქალწულო, შენ მიერ იხილვა დღეს კორციითა: ვითარცა კაცი და განაღმრთო სრულიად ბუნებაჲ კაცთაჲ: და მოსავთა თვსთა შემწედ გიწოდა შენ მითი სამხრით“ (72, 62); „დასაბამად ქმნა ღმერთმან: ცანი და ქუეყანაჲ სიბრძნითა გამოუთქმელითა: ხოლო აქა საშოსა შინა უსძლოდსა დედისასა შეიმოსა დასაბამი: ადამის ხატისა თვსისაჲ“ (72, 139); „უთესლოდ მუცლად იღე და ჰშევ ძეჲ უხილავისა მამისაჲ“... (73, 58); „ფესუთა მათგან ოქროვანთა შემკული ხარ შენ, ქალწულო...“ (73, 365); „განგებულებაჲ ყოველი აღასრულა ღმერთმან და ძემან შენმან, ყოვლად უხრწნელო, რაჟამს მიიღო ბუნებაჲ კაცობრივი და ქალწულადვე დაგიცვა განუხრწნელად ღმრთისა დედაო, ქალწულო უბიწო“ (152, 161).

ქალწული. ქალწულისაგან მესიის, მხსნელის შობის წინასწარმეტყველებას საფუძველი ესაიასთან დაედო: „ამისთვის თვთ უფალმან მოგცეს სასწაული თქვენ.

აჰა, ქალწულმან მუცლად ილოს და შვეს ძე და უწოდონ სახელი მისი ემმანუილ“ (ეს. 7, 14). ამ წინასწარმეტყველებას, რომელიც მათეს სახარებაშიც თითქმის სიტყვასიტყვით მეორდება, ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებაშიც ვხვდებით:

„ესაიამან, რომელმან ნაკურცხალი
ბაგეთა მისგან შეახო სერაბინმან,
„ესე რა შობად ქალწული მიუდგეს“, თქვა
ღამპრებრ მნათობი ღამისათად, უხრწნელო,
ოხრით ყურისა მიმართ მორწმუნეთადსა“ (135, 303);

„ესერა გამოვიდა სიტყუად დაუსაბამოდ კორცთ შესხმული ბჭისა მისგან დაკშულისა, ქალწულისა საშოდსაგან, რომელი იხილა პირველ ზეკიელ წინადსწარმეტყუელმან და ბჭედ იგი ჰგოეს ყოვლად განუღებელად. უბიწოდ ბეჭედი ქალწულებისად, რამეთუ შობილი იგი ღმერთ არს ჭეშმარიტად და მშობელი მისი ღმრთის მშობელად, ყოვლად წმიდად ქალწული, შემდგომად შობისა ძისა და ყოველთა ღმრთისა“ (72, 86).

ანდრია კრიტელი თავის საკითხავში „შობისათჳს ღმრთისმშობლისა“ ქალწულების არსის განმარტებისას მიუთითებს, ეს მოვლენა ტრანსცედენტური, ღვთაებრივი საიდუმლოა, მისტერიაა, რომლის განჭვრეტა მარტოოდენ გონებით შეუძლებელია, მას რწმენით აღქმა ესაჭიროება: „ბერწთაგან აღმოგვცენა ქალწული უბიწოდ, რომელმან დამკუდრებაჲ ჯერ-იჩინა საშოსა მისსა საკურველად და შემდგომად შობისა დაიცვა ქალწულად“ (47, 144).

ჰიმნოგრაფები თავისი მხატვრული ენისა და დაუმრეტელი ფანტაზიის წყალობით კარგად ახერხებენ წმინდა მარიამის ქალწულობის ჩვენებას და ჩვენამდეც იმგვარი განცდით მოაქვთ, რომ შეუძლებელია არ გახდეს მოზიარე მათი ღიღებისა. თქმულის დასადასტურებლად და ნათელსაყოფად მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს მათი შემოქმედებიდან:

„და იშვა დედისაგან კორცითა უმამოდ“ (73, 49);

„ემანოველ ჩუენ თანა ღმერთი, იშვა... ქალწულისაგან კორცითა და მშობელი თჳსი დაიცვა ქალწულადვე“ (73, 73).

„დასთაებრ გიგალობთ... ოტებულთა შენ მიერ, ქალწულო, ზესთა კურთხეულო!..“

„ქალწულო უბიწოო!.. უძღურთა შეირტყეს შენ მიერ ძალი!..“

„იგსენ ცხოვრებაჲ ჩემი, ღმრთისა დედაო“ (73, 192);

„სიბრძნემა ღმრთისამან ინება გარდამოსვლად ზეცით ქუეყნად, ჯერ-იხინა დამკუდრება საშოსა ქალწულისა უბიწოხასა და მისგან ხორციელ იქმნა“ (74, 195);

„ქალწულო და დედო ქრისტესო“ (73, 149);

„...გიხაროდენ ქალწულო უბიწო“ (73, 253);

„უმამაკაცოდ ძისა მშობელი და კუალად ქალწული

ვითარ-ესე აწ შენგან ვიხილეთ სძალოო,

ყრმად იშვა შენგან ღმერთი და ქალწულად ჰგიე მარადის“ (73, 205);

„ქალწულმა უთესლოდ მუცლად იდე... და გვიშევ ანგელოზთა შემოქმედი და შემდგომად შობისა ქალწულადვე ჰგიე, ამისთვისცა ღირსად გადიდებენ“; „გიხაროდენ ქალწულო სიქადულო... ქალწულო უბიწო, შენ დიდებული ქალწულო“... (73, 205);

„ამისთვის იყო ქალწული

და ხორცქმნად სიტყვისად,

რადთა დედობრივთა ოხათა მიერ

ცხოვნდენ ცოდვილნი“... (49, 200);

„...უხრწნელო ქალწულო... გერწამს, ვითარმედ

პატივი ხატისა შენისად შენდამი

წიადმოვალს, ღმრთისმეტყველთაებრ...“ (49, 204);

„ქალწული, დიდებული

ძლიერი, რომელიცა წმიდა არს მარადის

და წყალობით მომხედა ჩუენ საშოთ შენით“ (72, 65);

„უუამოდ ძე ღმრთისად

ადსასრულსა ჟამთასა

განკაცნა ქალწულისაგან“ (72, 323);

„მწყემსნი იღუპებლით გონიერად და სიხარულით ბეთლემდ მირბოდეთ ქალწულისა დღეს და მაღალთა ზმ ღმერთსა უღადადებლით, დიდებად, რომელმანცა ჯერ იხინა ჩუენ თვს განკაცება ქალწულისაგან, რომელსა ვადიდებთ: ნისლი ცოდვისა ჩუენისად განაქარვე, რომელიცა საშოხსაგან ქალწულისა გამოხუედ, ქრისტე“ (72, 74); „დღეს ბეთლემდ მოვალს ქალწული მუცლად დებული შობად ყოველთა ღმრთისა...“ (72, 77); „ქალწულო, ვითარ პირველ ჟამთა შობილი ძე გიტვრთავს...“ (72, 78); „განაკრძალებდა უბიწოდ ქალწული იოსეფს და ეტყოდა მას

და ეტყოდა მას“... (72, 78); „ერმა იშვა დღეს ქალწულისაგან და ძედ მოგუეცა ჩუენ ენმანუველ... ქალწულმან იტვრთა წიაღითა და ზრდიდა უბიწოდ სძითა, რომელი მზრდელი არს დაბადებულთა“ (72, 78); „უქორწინებელი სძალო, შენგან შობილმან ქრისტემან უდიდებულეს გყო შენ ყოველთა დაბადებულთა ზეცისა და ქუეყანისათა, კორცითა რაჲ იშვა შენგან“ (72, 198); „იხილვა კორცშემოსილი, დაუთესველად აღმოცენებული ეკლოვანისაგან ქუეყანისა, ქალწულისა საშოდსა, შუვამდგომელი ორთა ბუნებათა შეურწყმელთა“ (72, 293); „აქა ქალწულმან შვა შეუწუველად ცეცხლი ღმრთეებისაჲ კორცითა, რომელსა აგრილობდა მადლით ცუარი მადლისაჲ“ (72, 301); „ქალწული მიუდგა და გჳშვა ენმანუველ, ღმერთი ძლიერი, მთავარი საუკუნეთაჲ, ძედ და სიტყუაჲ მადლისაჲ, საკრველი თანამზრახვალი მამისა და სულისა წმიდისაჲ და მშობელი ჰგიეს ქალწულად საუკუნოდ, რომელსა ჩუენ, მორწმუნენი, ვადიდებთ აწ და უკუნისამდე“ (72, 303).

„უძველეს იადგარშიც“ ქალწული რამდენიმე სხვადასხვა ეპითეტთან ერთად გვხვდება: „ქალწულად დადგრომილი“, „ქალწული“, „ქალწული დედა“, „ქალწული კურთხეული“, „ქალწული უბიწოდ“, „ქალწული შემდგომად შობისა“, „ქალწულებითა უბიწოდ“.

სძალი ბიბლიური წარმოშობის სახელია. მას პირველად ძველი აღთქმის ქებათა-ქებაში ვხვდებით: „ყოვლად შუენიერ ხარ, მახლობელი ჩემო და ბიწი არა არს შენთანა. მოვედ, სძალო, ღიბანიო. მოვედ ღიბანიო“ (ქებ. 7-8).

სძალი, სხვადასხვა ეპითეტთან ერთად, ჰიმნოგრაფიაში ყველაზე გავრცელებული მიმართვაა ქალწულ მარიამისადმი. „სძალი უსძლო“ – ამ შესიტყვებით მთავრდება ღვთისმშობლის დაუჯდომლის ყოველი მუხლი. „უსძლო სძალს“ ხშირად ენაცვლება „უსძლო ქალწული“, „ზეცისა სძალი“, „უქორწინებელი სძალი“, „უსძლო დედა“, „უბიწო სძალი“ და სხვა. „საიდუმლოდ გამოუთქმელი დღეს ბეთლემს განცხადნა, რამეთუ სიტყუაჲ პირველ ღვთის მხილველთაჲ მას შინა იშვების კორცითა უსძლოდსაგან ქალწულისა“ (72, 83); „შევ შენ მამისაგან პირველ საუკუნეთა სიტყუაჲ და კვალად დედისაგან უქორწინებელისა სძლისა“ (72, 83); „დღეს იხარებს კრებული წინაღწარმეტყუელთაჲ, რამეთუ აღესრულნეს ჳმანი მათნი“... (72, 53); „განგადიდა შენ უფალმან, რომელიცა დაემკდრა საშოსა შენსა“... (72, 59); „რომელი უხილავ არს ბუნებით ღმერთი, უქორწინებელი ქალწულო, შენ მიერ იხილვა დღეს ხორცითა, ვითარცა კაცი“... (72, 61); „დაუსაბამოდ დასაბამიერ იქმნა უხრწნელისაგან დედისა დღეს კორცითა“... (72, 65); „სული წმიდაჲ მოვიდა შენდა,

ქალწულო, და ძალი მაღლით გფარვიდა შენ, უსძლო, საყდრად სიწმიდისად განგმზადა და დედად უხრწნელებისად ჩუენ ყოველთა გუჩინა, ამის თუს ღმრთის მშობელად აღგიარებთ შენ“ (72, 66); „ღმერთი ჩუენი... უქორწინებელმან გუშვა ხორცითა ბეთლემს“ (72, 68); „განისუენა შენ ზედა, სძალო, სუღმან სიწმიდისამან“... (72, 72); „უწმიდესო ქალწულო და უბიწოდ მშობელო ძისა ნათლისა მის, ნათელთა გამომაგლინებელისა“ (152, 140); „გიხაროდენ, უქორწინებელო სძალო, დედაო ყოველთა შემოქმედისა ღმრთისაო, რამეთუ შენ მიერ მოვიდეთ ჩუენ ყოველთა ნათელი და ღხინება და ვღაღადებთ, რამეთუ არავინ არს წმიდაჲ შენებრ, კაცთმოყუარე“ (152, 195).

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

სახარების ნადიმი ღვთის სასუფეველის ალეგორიაა, ღმერთთან შერთვის, მასთან თანაზიარების სახეა, სადაც მონაწილეობა ყველა მსურველს შეუძლია, ვინც თავისი მოღვაწეობით ცდილობს ღმერთთან მიმსგავსებას.

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

დედოფალი/ქალბატონი. მისი ეს ერთ-ერთი გაგრცელებული ეპითეტი ჰიმნოგრაფებს შესანიშნავად შეუთავსებიათ მის უხრწნელებასთან. უხრწნელება ის პატივია, რომელიც უფალმა მისგან შექმნილ ადამიანს მიანიჭა, მაგრამ „ბოროტების მოთავე ეშმაკის შემოტევით მოტყუებულმა ადამიანმა არ დაიცვა შემოქმედის მცნება, მაღლისაგან გაშიშვლებით განიძარცვა მან ღვთისადმი გულისხნილობა“ (174, 104). პირველ ადამის შეცოდებით ცოდვა შემოვიდა სამყაროში.

შობილმა მშობელი უხრწნელების პატივით შემოსა, ჰიმნოგრაფებმა კი „უხრწნელ დედოფლად“ შეამკეს: „ბჭესა დახშულსა და მაყუალსა შეუწველსა და მთასა ღოდის მშობელსა, რომელი იქმნა თავ საკიდურთა, გადიდებთ შენ უხრწნელსა დედოფალსა და ქალწულსა, მითხოვე მისგან შენდობაჲ რომელი ჰმევ წმიდათა

უწმიდესი“ (72, 62). „დღეს აღივსო სიხარულითა წმიდაჲ დედოფალი, უქორწინებელი მარიამ“ (72, 272).

ქალწული მარიამი სულიერი დედოფალია ზეცისა და ქუეყანისა, იგი ზეციური ქორწილის მონაწილე დედოფალია, ამიტომაც „უქორწინებელი დედა“, „უბიწო დედაა“: „ბუნებათა უზეშთაესმან, უადრესმან ქერობინთაჲსა, მარიამ უსძლომან და უქორწინებელმან დედამან ადავსნა სიხარულითა ანგელოსნი და კაცნი ევმანუველის შობითა და დღეს მიცვალებითა მის თანა“ (72, 62). „იხარებდ უბიწო დედაო ღმრთისაო...“ (72, 339); „შენ ხარ შემწე ყოველთა, რომელნი შენდა მოიღტვიან, წმიდაო დედოფალო ღმრთისმშობელო ქალწულო, მეოხებითა, მოწამისაჲ შენისათა გუოხენ აღმსთობილთა შენდამი, ყოვლად უსძლოო, ცხორებად, ვითარცა ხარ დედა ღმრთისა.“ (152, 168); „ერი წილად ხდომილი შენი ქართველნი გაქებთ, დედოფალო წმიდაო“... (152, 197); „ხრწნილებასა ზესთა-ექმენ, ჟ დედოფალო ყოვლად წმიდაო, გახრწნილი ესე ცოდვათა სიმრავლითა და ბრალთა ტურთთაგან თავისუფალ მყავ“... (152, 238); „ისმინე ჩუენი ვედრებაჲ, დედოფალო წმიდაო, და გვიცხენ განსაცდელთაგან, სულით და ხორციით შენდა შევედრებულნი...“ (152, 241).

მას შემდეგ, რაც ქალწულთა შორის გამორჩეული მარიამი ღვთის დედა გახდა, უკვე თავისთავად იქცა ქალბატონად და მფლობელად ყველა მიწიერი და ზეციური ქმნილებისა: „სახელი მარიამი „ქალბატონს“ ნიშნავს (ებრაულად – თ. გ.). ეს სიტყვა კი ქალწულის ღირსებასაც წარმოაჩენს და ქალწულებასაც ამოწმებს... ღირსების თვალსაზრისით სხვა მიზეზის გამოც წარმოადგენს ქალწული ქალბატონს, – სახელდობრ – როგორც მთავარი ყოველთა ზედა, როგორც ქალწულობაში მუცლადმდებელი და ღვთიურად მშობი – ბუნებისდა მიხედვით ყოვლისა სოფლისა მეუფისა. და კიდევ ქალბატონია, არა მხოლოდ როგორც თავისუფალი მონობისაგან და ღვთიური მთავრობის თანამონაწილე, არამედ, ასევე, როგორც კაცთა მოდგმის განთავისუფლების წყარო და ძირი. და განსაკუთრებით კი თავისი გამოუთქმელი და სიხარულევანი შობის ძალით“ – განმარტავს წმიდა გრიგოლ პალამა (172, 3).

საფლაფი. იშვიათად მაგრამ ეს სახე მაინც გვხვდება ჰიმნოგრაფებთან, როგორც დედა უფლისას ერთ-ერთი სახე-სიმბოლო: „შობილი ღმერთი ქალწულისაგან ქალწულმან მან საფლაფმან გიტურთა კორცითა, მაცხოვარ, მკსნელო ჩუენო“ (72, 310); „ვითარცა შენ მხოლოდ დაგიცვა უხრწნელად, ეგრეთვე ბეჭედნი საფლაფისანი დაჰმარხნა აღუტეხელად, ვითარცა ქალწულებისანი განურყენელად“ (72, 369);

„შობილი ღმერთი ქალწულისაგან ქალწულმან მან საფლავმან გიტვრთა ხორციოა“.
(72, 310);

„საფლავმან შეგიწყნარა
ღმერთი შეუწერელი,
ნათელი შეუქმნელი“ (72, 329);
„უკუდავებისა
მფლობელო, კორციოთა მოჰკუეღ
და საფლავმან
შეგიცვა, შეუცავო“ (72, 339).

ჰიმნოგრაფებთან საფლავს ემატება ეპითეტი „დაბეჭდული“, რაც ასევე წმინდა მარიამის ქალწულობის მიმანიშნებელია: „ვითარ დაბეჭდულისაგან საფლავისა უმჯულოთა მიერ გამოხუედ სამართ, ვითარცა იშვე ქალწულისაგან“ (72, 315).

აჰრონის კვერთხი. კაცობრიობის მომავალს უკავშირდება, მის განახლებასა და აღორძინებას მოასწავებს აჰრონის კვერთხი, რომელიც ღვთის ნებით, აღთქმის კიდობანში იქნა ჩადებული მომავალი თაობებისათვის სამახსოვროდ. აჰრონის კვერთხი გამოხატავდა ღვთისმშობელს, ხოლო მისგან გამოღებული ყვავილი ქრისტეს აღფგორიულ სახეს მოასწავებდა: „კვერთხი აჰრონისი რად განედღდა, მოგასწავებდა შენ უხრწნელსა მას ნერგსა საღმრთოსა, რომელი აღმოსცენდი იესესგან, უბიწო და გამოიდე შენ ყუავილად ღმერთი ხორცშესხმული“ (168, 100) – ამგვარ განმარტებას გვთავაზობს ჰიმნოგრაფი. ღვთისმეტყველებაში ახსნილია აჰრონის კვერთხის მნიშვნელობა.

წმიდა ანდრია კრიტელი კვერთხის სიმბოლოზე საუბრისას ხაზს უსვამს მის შვილიერებას, რადგანაც ყოვლადწმიდა ქალწული ქალწულთა შორის ერთადერთია, რომელიც შვილიერ იქმნა: „გიხაროდენ, კუერთხო, ღმრთივ დარგულო ნერგო, მხოლოო ყოველთა ქალწულთა შორის შვილიერო, რომელმან თვნიერ თესლისა აღმოაცენე ძე ყოველთა ღმერთი და მღდელთმთავარი“ (166, 109).

გავიხსენოთ აჰრონის კვერთხის ისტორია ძველი აღთქმიდან, რომელიც მოთხრობილია რიცხუთა წიგნის მე-17 თავში. როცა უდაბნოში მოგზაურობის დროს ისრაელიანებს შორის ატყდა დავა მღვდლობაზე, ღვთის ბრძანებით, მოსემ გამოუცხადა ხალხს, თითოეულ ტომს მოეტანა თითო კვერთხი (ჯოხი) თავიანთი სახელების ზედწარწერით. ჯოხები დააწყვეს მოძრავ ტაძარში. ვისი ჯოხიც განედღებოდა, ის იქნებოდა ღვთისგან რჩეული. მეორე დღით: „შევიდეს მოსე და

აპრონ კარვად საწამებელისა. და, აჰა, ესერა, კუერთხი იგი აპრონისი განედლებულ იყო სახლსა ზედა ღვეისსა, და მოედო ფურცელი, და გამოედო ყუავილი და გამოსცა ნიგოზი“ (რიცხ. 17, 8).

სადღთისმეტყველო სწავლებით, „აპრონის აყვავებული კუერთხი წარმოადგენდა პირველ სახეს: ა) იესო ქრისტეს უთესლოდ, უქორწინებელი მარიამ ღვთისმშობლისაგან ხორციელად დაბადებისა; ბ) ქრისტეს სხეულებრივი უხრწნელებისა; გ) ქრისტეს ეკლესიის აღმდგენელი და გამაძლიერებელი მადლისა“ (91, 387). ასე რომ, აპრონის კუერთხის განედლება სიმბოლურად კაცობრიობის განახლებაზე მიანიშნებს, რაც ქრისტეს მეოხებით გახდა შესაძლებელი.

აღსანიშნავია, რომ ბიბლიური სამყარო ამავე დროს იცნობს მოსეს კუერთხსაც, რომლითაც წინასწარმეტყველმა უდაბნოში მეოფ ებრაელებს კლდიდან წყალი აღმოუცენა. ღვთისმეტყველებაში მოსეს კუერთხის სახეში მარიამ ღვთისმშობელს მოიაზრებენ, კლდიდან გამოსული წყალი კი მაცხოვრის წინასახედაა მიჩნეული. მოსეს კუერთხი ასევე ჯვრის ერთ-ერთ ჰიპოდიგმადაც ითვლება. კუერთხის სიმბოლოს მრავალფუნქციურობა აღექვატურად აისახა სასულიერო პოეზიაშიც: 1) აპრონის კუერთხი წინასახეა მაცხოვრისა: „კუერთხი იესეს ძირისაგან აღმოგვიცენდი შენ ქრისტე“ (168, 40); 2) მოსეს კუერთხი ჯვრის ჰიპოდიგმაა: „სასწაულთა მოქმედი კუერთხი მოსესი სახე იყო ძელისა მის ჯუარისა ცხოველისა, რომელმან შეადრწუნა ეშმაკი და ჯოჯოხეთი“ (73, 149); 3) კუერთხი მარიამ ღვთისმშობლის წინასახეა: „დავითის ძირთაგან აღმოსცენდი კუერთხი სუფევისად, ქალწულო“ (109, 327).

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

კუერთხის სახისმეტყველება კაცობრიობის განახლების იდეითაა ნასაზრდოები. ბიბლიური წიგნებიდან აღმოცენებული ეს იდეა ცხოველმყოფელ ხასიათს იძენს ჰიმნოგრაფიაში, სადაც თეოლოგიურ ჭეშმარიტებასთან შეზავებული მხატვრული სიტყვით არაერთხელ არის წარმოჩენილი პირველ ადამიანთა შეცოდების სიმძიმე. სამოთხის დაკარგვით წუთისოფელში შემოსულ ცოდვას გენეტიურად ატარებს კაცთა მოდგმა, რადგან ღვთის ურჩობით უხრწნელების სამოსელი შემოეძარცვა არა მხოლოდ ადამსა და ევას, არამედ მთელ მათ შთამომავლობას. ყოველადმოწყალე

დმერთმა სიბნელეში მყოფ კაცობრიობას მხსნელის მოვლინება ჯერ კიდევ სამოთხეშივე ამცნო: „და მტერობა დავდვა შორის შენსა და შორის დედაკაცისა, და შორის თესლისა შენისა და შორის თესლისა მისისა. იგი შენსა უმზირდეს თავსა და შენ უმზირდე მისსა ბრჭაღსა“ (შეს. 3, 158). საუკუნეების შემდეგ კი ქალწულისაგან შობილმა ღვთის ძემ, თავად უცოდველმა, ივნო ცოდვილთათვის, რათა „შეიცვალოს კაცებად იგი ქუეყანით განხრწნილი დაუსაბამოსა მას უხრწნელებასა“ (143, 196). ამდენად, განახლებული კაცობრიობის პირველსაზე მაცხოვარია, რის გამოც იგი ჰიმნოგრაფიაში „ახალ ადამად“, „ადამ მეორედ“ იქნა აღქმული, მისი მშობელი ქალწული კი – „ახალ“ ანუ „მეორე ევად“ (ამაზე კონკრეტულად ვსაუბრობთ შესაბამის ქვეთავში – თ. გ.): „... ღმრთისა დედაო, ღირსად სანატრელო წმიდა დედოფალო, ნაშობო ადამ პირველისაო, და დედაო ადამ მეორისაო...“ (109, 835). ცოდვისაგან გათავისუფლება ანუ ძველი კაცის ქრისტესთან ერთად ჯვარცმა წმიდა წერილისეული იდეაა: „ესე უწყით რამეთუ ძველი იგი კაცი ჩუენი მის თანა ჯუარს ეცუა, რათა განქარდეს ჳორცი იგი ცოდვილისაჲ“ (რომ. 8, 6-6). ძველი კაცის ახლით შემოსვას კი ჰიმნოგრაფები მარიამ ღვთისმშობელს უმაღლიან: „ბუნებაჲ კაცთაჲ პირველ ცოდვისაგან განხრწნილი განახლდა შენ მიერ, ღმრთისმშობელო, რამეთუ შენ მხოლომან უშევ კაცთა მაცხოვარი ყოველთაჲ“... (109, 659).

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

დავშული ბჭე. მითოლოგიური წარმოდგენების თანახმად, შეცნობისა და ფლობის ერთ-ერთ უნივერსალურ სიმბოლოდ იქცა კარიბჭე, რომელსაც სახეობრივი დატვირთვა აქვს სახარებაში: „მე ვარ კარი, ჩემ მიერ თუ ვინმე შევიდეს ცხონდეს“ (იოან. 19, 7-10). აქედან გამომდინარე, მართლმადიდებლურ ტაძარში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება აღსავლის კარს, რომელიც საკურთხეველის სიმბოლიკის თანახმად, ზეციური სასუფეველის კარიბჭეს წარმოადგენს.

კარის (კარიბჭის) სიმბოლური დიაპაზონი საკმაოდ ვრცელია სხვადასხვა ეთნო-კულტურებში. უძველესი წარმოდგენებით, სწორედ კარიბჭის მეშვეობით ხდებოდა ერთი სამყაროდან მეორეში გადაადგილება, ანუ ამქვეყნიური ცხოვრებიდან მიღმურ სამყაროში აღმოჩენა. „საკრალური კარის არათუ უნებლიე გაღება, არამედ მიახლო-ვებაც კი საბედისწერო ხდებოდა მათთვის, ვინც წინასწარ არ იყო სათანადოდ მომ-ზადებული ამ ქმედებისათვის“. (4, 100).

ბიბლიური შეხედულება დახშულ ბჭეზე ეზეკიელ წინასწარმეტყველის ხილვას დაუკავშირდა: „და მომაქცია მე გზისა მიმართ ბჭისა წმიდათაჲსა გარეშისა, რომე-ლი ჰხედავს აღმოსავალთა მიმართ, და იგი იყო დაკშული და თქუა ჩემდამო უფალმან: ბჭე ესე დაკშულ იყოს, არა განეღოს და არცა ერთი ვინმე განვიდეს მის მიერ, რამეთუ უფალი ღმერთი ისრაილისაჲ შევიდეს მის მიერ, და იყოს დაკშულ“ (ეზეკ. 22, 1-2). ეკლესიის დიდი მამა, წმიდა იოანე ოქროპირი, ამ სიმბოლოს შემდეგ-ნაირად განმარტავს: „და ეზეკიელ დაკშული ბჭე იხილა, რომელი არავინ გავლო, გარნა ღმერთმან, და დაკშულივე ჰგოეს“ (125, 159), ე.ი. დახშული ბჭე ქალწულ მარიამს მოასწავებდა, რომელიც შობის შემდეგაც ქალწულად დარჩა, ისევე, როგორც ბჭე დარჩა დახშულად ღვთის გამოსვლის შემდეგ. ამდენად, დახშული ბჭე მარიამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთი ჰიპოდოგმაა. საღვთო მოვლენათა განმადიდებელ ჰიმნოგრაფებს ქალწულისაგან მაცხოვრის ხორციელად შობის საიდუმლოს გად-მოსაცემად არაერთხელ მიუმართავთ ამ სიმბოლოსთვისაც: „ესერა გამოვიდა სიტ-ყუჲ დაუსაბამო: კორცშესხმული ბჭისა მისგან დაკშულისა ქალწულისა საშო-დსაგან, რომელი იხილა პირველ ეზეკიელ წინასწარმეტყველმან და ბჭეჲ იგი ჰგოეს ყოვლად განუღებელად“ (72, 86); „ვითარცა ბჭესა დახშულსა... გევედრებით შენ“. (72, 62) დაკშული ბჭისგან, ანუ მარიამისგან გამოსული მაცხოვარი არის “სრული ღმერთი და სრული ადამიანი, ჭეშმარიტი ღმერთი და ჭეშმარიტი ადამიანი – იგივე სხეულისა და გონიერი სულისაგან” (121, 125), ამიტომაც დახშული ბჭე ჰიმნოგრაფთა ქების ხშირი ობიექტია: „გიხაროდენ ბჭეო აღმოსავალისაო დაკშუ-ლო“ (72, 492). თეოლოგთა შეხედულებით, დახშული ბჭე, ამავე დროს, სასუფეველ-ში შესვლის საშუალებადაცაა აღქმული, რადგანაც სასუფეველის კარი მისგან გამო-სულმა მაცხოვარმა გაუღო ადამიანებს. ჰიმნოგრაფთა ყურადღების მიღმა, ბუნებრი-ვია, არც ეს მოვლენა დარჩენილა. „ნევმირებულ ძლისპირნში“ მარიამ ღვთისმშობელი „ზესკნელს ცათა ბჭედა“ წოდებული: „გიხაროდენ, მარიამ ღირსო ბჭეო ზესკნელს ცათაო...“ (109, 831). ქალწული მარიამი „ზესკნელს ცათა ბჭე“ ანუ

სასუფეველის სახეა, რომელიც, ქრისტიანული გაგებით, ადამიანთა საბოლოო სამკვიდრებლად, ანუ მარადიული სიცოცხლის ადგილადაა მიჩნეული.

დაკრძალული ტაძარი. „დახშული ბჭისაგან“ გამოსული მაცხოვარი ჰიმნოგრაფს „ტაძრისაგან დაკრძალულისა“ გამოსულადაც აღუქვამს და ქალწულის ქება ასე გადმოუცია: „ტაძრისა დაკრძალულისაგან და ყოლად შეუვალისა კაცთა მიერ გამოვიდა კაცი სრული გემოვნებითა სიტყუად ღმრთისად განკაცებული და ვითარცა შესლვასა არაა განელო, აგრეთვე გამოსლვასა არაა აგრძნა დედობრივმან ბუნებამან, და არცა ქალწულებამან, რამეთუ ჰფარვიდა მას ზეცით ძალი მადლისად და აწ აქუს მადლი ოხებად წინაშე ღმრთისა სულთა ჩუენთათჳს“ (73, 182).

„დაკრძალული ტაძარი“ ღვთისმშობლის უბიწოებას გამოხატავს, რაც სულიწმინდის მადლით განხორციელდა. სულიწმიდამ ქალწული განწმიდა, რის შემდეგაც იგი შეიქნა სიწმიდემიმაღლებულ, სულთმოფენილ, ღმრთეებრივ ქალწულად. ამ ევანგელურ სწავლებაზე დაყრდნობით წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ საგალობელში იოანე მინჩხი ქალწულ მარიამს „სულიერ საყდრად“ მოიხსენიებს: „სულმან წმიდამან აღაშენა საყდარი ღმრთისა სიტყვსად სულიერი ქუეყანასა ზედა“ (73, 340).

დაუთესველი ქუეყანა. ღვთისმშობლის პირველ იპოდიგმად შესაქმისეული მიწა უნდა მივიჩნიოთ. ბიბლიის დასაწყისში, მოსეს მიერ სამყაროს შექმნის თხრობისას, წმიდა ეკლესია და ღვთივგანბრძობილი მამები ქალწულ მარიამზე მითითებას პოულობენ პირველყოფილ, ქალწულებრივ მიწაში. ეს მიწა, მართალია, არ იყო დამუშავებული ადამიანის ხელით და მორწყული წვიმით, მაგრამ მიუხედავად ამისა, აღმოგვიცენა გასაოცარი ნაირგვარობა ბალახებისა და ხეებისა, და მისგანვეა შექმნილი თვით სხეული ადამიანისა. „როგორც პირველშექმნილმა ადამმა, – ამბობს წმიდა ირინეოს ლიონელი – მიიღო სხეულის შემადგენლობა სუფთა, ჯერ კიდევ ქალწულებრივი მიწისაგან და გამოისახა ღვთის ხელით, ამგვარადვე, ღვთის სიტყვით, ღმერთის სიტყვის ხორცშესხმისას – განმეორდა იგივე. სიტყვა – ღმერთმა, ახალმა ადამმა, კეთილ ინება და დაიბადა მარიამისაგან, რომელიც არის ქალწული“ (65, 20). როგორც ამ დაუშუშავებელმა მიწამ გამოიღო ნაყოფი საკვირველი, მომნიჭებული უკვდავებისა, ასევე ქალწულმა უთესლოდ შვა ღმერთკაცი. ცისა და მიწის სასწაული ქების უმთავრეს საგნად იქცა სასულიერო პოეზიაში, ღმერთკაცის მშობელი ქალწული კი „დაუთესველ ქუეყანად“ იქნა წოდებული, რასაც არაერთხელ იმეორებენ ჰიმნოგრაფები: „დაუთესველსა ქუეყანასა ნაყოფი უკუდავებისად აღმოცენებუ-

ლი“ (72, 399) და რომლის ნათელ განმარტებასაც იოანე დამასკელი გვაძლევს: „ქვეყნად სახელ-ედების, რამეთუ თჳნიერ თესლისა ნაყოფად გამოიღო გამომზრდელი ყოველთაჲ“ (166, 105). „დაუთესველი ქუეყანადს“ ანალოგიითაა მიღებული „დაუთესველი ყანა“, რომელსაც „დაუთესველი ღელე“, „სადმართო ღელე“ ან „სიწმიდის ქვეყანა“ ენაცვლება: „გადიდებთ და გაკუროთხებთ და ვაქებთ სახელსა შენსა, დაუთესველი ყანად, აღმომაცენებლად იფქლისა“ (73, 205); „ვითარმედ გხადოდით შენ, მარიამ, ... ღელედ სადმართოდ“ (73, 227); „აჰა ესერა ქუეყანისა მისგან სიწმიდის აღმოსცენდა დაუთესველად საზრდელი სულიერი და სამეუფოფოსაგან ვენაჴისა მოვისთულებთ ტევანი“ (73, 89). იფქლი და ხორბალი წმინდანთა გამომხატველი სახეებია, რომლებიც ბიბლიურ-პატრისტიკულ მწერლობაში სახარებიდან შემოვიდა. უფლის მიერ თავის საუნჯეში მათ ერთად შეკრებაზე კი მათეს სახარება გვამცნობს: „შეკრიბოს იფქლი თჳსი საუნჯესა“ (მათ. 3, 12). როგორც ცოდვით მოცულ მიწას სჭირდება მადლის გამრავლება, ისე მარიამ ღვთისმშობლისგან გამოღებულმა ნაყოფმა მადლით დაატკბო ადამიანთა სულები და უკვდავება მიანიჭა ყველას, ვინაც იგემა იგი. ამიტომაცაა, რომ ჰიმნოგრაფები მარიამ ღვთისმშობელს იფქლის, ანუ მორწმუნეთა კეთილი ნაყოფის გამამრავლებლად მიიხსენებენ, რაც არაერთხელ გამოხატეს კიდევ ძლისპირებსა და ღვთისმშობლისანებში: „...ქვეყნად პურიელად, რომლისაგან მოვიღეთ საზრდელი უკუდავებისაჲ“ (109, 271). წმიდა წერილიდან საღვთო ატრიბუტად ცნობილი პური ამ შემთხვევაში მარიამ ღვთისმშობელს წარმოაჩენს ნაყოფიერად, მისგან გამოღებულ ნაყოფს კი – უკვდავად.

ბიბლიურ-პატრისტიკულ მწერლობაში „ქვეყნის“ სინონიმებია: მამული, მსოფლიო, ხმელი, მხარე, მიწა, სამკვიდრებელი. უნდა აღინიშნოს, რომ ჰიმნოგრაფებს იგი ყველა ამ მნიშვნელობის შენარჩუნებით გამოუყენებიათ, რის ნათელსაყოფადაც რამდენიმე მაგალითს დავასახელებთ „ნევძირებული ძლისპირნიდან“, სადაც ქვეყანა ნიშნავს: ა) სამყაროს, დედამიწას: „...ვითარცა კაცი ქუეყანასა გამოჩნდა და კაცთა შორის იქცეოდა“ (109, 257); ბ) კონკრეტულ, გეოგრაფიულ ტერიტორიას (ამ შემთხვევაში ეგვიპტეს): „...და მოსცნა მას სასწაულნი სადმართონი ქუეყანასა ეგვიპტისასა...“ (109, 351); გ) ცოდვით სავსე წუთისოფლის გამომხატველად კი ჰიმნოგრაფებს „ეკლოანი ქუეყანა“ დაუსახავთ, რომელზეც ქალწულისაგან უთესლოდ შობილი მაცხოვარი „კაცთა შორის იქცეოდა“: „...აქა დღეს სიმდაბლით გამოჩნდა ეკლოანისაგან ქუეყანისა“ (109, 257). „ეკლოანი ქუეყანის“ მნიშვნელობის

სწორად ასახსნელად წმიდა წერილს მივმართოთ: მას შემდეგ, რაც ადამიანმა პირველად შესცოდა სამოთხეში, განრისხებულმა უფალმა ის გამოაძევა ედემიდან: „წყეულ იყავნ ქუეყანა საქმეთა შინა შენითა, მწუხარებით სჭამდე მას ყოველთა დღეთა ცხოვრებისა შენისათა, ეკალსა და კუროდსთავსა აღმოგიცენებდეს შენ და სჭამდე თივასა ველისასა“ (შეს. 17, 18). აქედან გამომდინარე, ცოდვის შედეგად გაჩენილი ეკალი სასულიერო მწერლობაში ბოროტების, მწვალებლობის, მტრობის სიმბოლოდაა მიჩნეული, ხოლო „ვარდი ეკალთა შორის“ მოწამეთა გავრცელებულ სახეს წარმოადგენს.

ზემოთ მოხმობილი სიმბოლოები ის სახეებია „რომლისა ზედა არაოდეს აღმოგდა ეკალი ცოდვისაჲ და უფროდსად წინააღმდეგომად ამისსა პირველ აღმოცენებულნი ეკალნი პირველისა მისგან ქუეყანისა განაჰფხურნა ნაყოფმან მისმან“ (166, 105).

საწმისი. ეს სახე ჰიმნოგრაფთა მიერ სწორედ დედა ღვთისას ქალწულობის გადმოცემას ემსახურება: „გიხაროდენ საწმისო გედეონის ქადაგებულო“ (72, 492). საწმისის სასწაულში დაფარული ღვთისმშობლის უბიწო შობის საიდუმლო საგალობელში სათანადოდ არის კომენტირებული: „ითხოვა ღმრთისაგან სიბრძნე გედეონ სასწაულად, რადთამცა გულისგმა-ყო შენგან შობად, ქალწულო, და უჩუენა ღმერთმან საიდუმლოჲ ესე: თუნიერ ჰაერისა წჳმად საწმისსა ზედა, ზეცით შენდა მღუმრიად ცუარი ცხორებისაჲ“ (109, 595). „წვიმად საწმისად გარდამოსული პირველ რაჟამს იხილა გედეონ გუაუწყა ჩუენ შობისა შენისა, საიდუმლოჲ სძალო“ (72, 63).

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

ამ მოვლენის მნიშვნელობა არაერთხელაა განმარტებული ეკლესიის მამათა და თეოლოგთა მიერ: „გიხაროდენ, საწმისო, გედეონის მიერ გამოსახულო, რომლისა მიერ განგებულებით განფენითა გამოიწერა ცუარი უკუდავებისად ახოვნებით მომას-წავებელი იგი ძლიერებისა თვისისად უცხოთა მით სასწაულითა, რომელმან-იგი თქუა: „ნუ გეშინინ, რამეთუ მე ესძლევე სოფელსა“ (166, 113). მათივე შეხედულებით, მიწა რჩეულ ხალხად არის აღქმული, საწმისი კი ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის სიმბოლოა. როცა ებრაელები და, ზოგადად, სხვა ერის წარმომადგენლები, სულიერად მშრალი და გამხმარი იყვნენ ცრურწმენისაგან, ყოვლადწმიდა ქალწული ისევე იყო მორწყული ღვთის მადლით, როგორც საწმისი – ცვრითა და ნამით.

უძველეს იადგარში მარიამ ღვთისმშობელი ზეციური წვიმის საწმისად არის მიჩნეული: „შენ ზეცისა წვიმისა წმიდისა საწმისო“ (142, 439). თეოლოგიური თვალსაზრისით, საწმისის ბიბლიურ სასწაულში უძველესი არქეტიპის კვალი შეიძლება შევნიშნოთ. ადამიანთა წარმოდგენებით, ნამი ასოცირებული იყო გარიჟრაჟთან, სულიერ გაცისკროვნებასთან, ზეგარდმო კურთხევასთან. იგი სიჯანსაღის, სიწმიდის, სიყვარულისა თუ ზეციური მადლმოსილების სიმბოლოდ აღიქმებოდა. „ინდუიზმში ნამი ღვთაებრივი სიტყვის მეტაფორაა. ძველებრაული წარმოდგენებით, „სინათლის ნამი“, რომელიც სიცოცხლის ხიდან ორთქლდება, მკვდრეთით აღდგომას განასახიერებს, ქრისტიანულ სიმბოლიკაში კი „ცის ნამი“ სულიწმიდის მიერაა ბოძებული, რათა გაადვივოს და ააღორძინოს გახევებული სულები“ (5, 4). გედეონის საწმისში დაფარული ცვრისა და წვიმის არქეტიპი უძველესი წარმოდგენების გამოხატულებაა, რომელიც ბიბლიაში ღვთის საიდუმლოს ხილვის ერთ-ერთ საშუალებადაა აღქმული.

საწმისის ჰიპოდიგმა სხვა მხრივაც იქცევს ყურადღებას. ქალწულის შობის საიდუმლოსთან ერთად, მას ქრისტეს ნათლისღების საიდუმლოც უტვირთავს: „საწმისსა მას, სავსესა ცუარიითა, ჰხედვიდა გედეონ გამოჰსახვიდა ქრისტეს ნათლის ღებასა და ღაღადებდა: დიდებაჲ ძალსა შენსა, უფალო“ (72, 231)

აკაკი ბაქრაძის აზრით, ძველი აღთქმის ამ ეპიზოდში ტრადიციული სქემაა გამოსახული: „ღმერთი – საწმისი – ცვარი“. როცა გავისხენებთ ქრისტიანული რელიგიის მოდელს: ღმერთი – ღმრთისმშობელი – ქრისტე, მაშინვე გასაგები გახდება, რომ საწმისი წმიდა მარიამის სიმბოლოა, ხოლო ცვარი – ქრისტესი. ასეც გადადის ეს სიმბოლოები ჰიმნებში, სადაც ცვარი ღოგოსია, ანუ ღმერთის სიტყვა, საწმისი კი მისი ხილვის საშუალება, ანუ ღმრთისმშობელი“ (27, 79).

ამრიგად, გედეონის საწმისი ჰიმნოგრაფიაში ორი მნიშვნელობით გვხვდება: ერთ შემთხვევაში იგი ღვთისმშობლის შობის მაუწყებელია (რაც უფრო ხშირად არის გამოხატული საგალობლებში), მეორე შემთხვევაში კი – მაცხოვრის ნათლისღების გამომხატველი. ნამით გაჟღენთილი მიწა კი ალეგორიულად ქალწულ მარიამის უბიწოებაზე მიანიშნებდა (65, 31).

სამი ყრმა – ებრაელების ბაბილონში ტყვეობის დროს ღვთისმშობელი სიმბოლურად გაცხადდა სამი ყრმის სახეში. სამი ღვთისმოყვარე ყრმა – ანანია, აზარია და მისაელი ჩაგდებულ იქნენ გახურებულ ღუმელში იმის გამო, რომ თაყვანი არ სცეს უსულო კერპს. თუმცა, ღვთის ძალამ უვნებლად დაიცვა ისინი (დან. 3). წმიდა მამათა განმარტებით, ეს ყრმები გამოხატავენ ღვთაებრივი ცეცხლისაგან ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის დაუწველობას (65, 32). ბიბლიის ეს ეპიზოდი არც ჰიმნოგრაფებს დარჩენიათ ყურადღების მიღმა: „საკურველი საკურველებათაჲ აჩუენე ღმრთისა სიტყუაო, სამთა ყრმათა შორის საკუმილსა შინა, რამეთუ აღისაგან აცურიე ცუარი უბიწოთა მით, სისხლითა შენითა ქრისტჳ, სესწუენ ჯოჯოხეთისა საფუძეელნი და ცხოველსმყოფელი წყალი ასხურე წარმართთა“ (72, 172-173); „წარმოტყუენა ჯუარს ცუმუღმან ჯუართა ჯოჯოხეთი და შეწუა ღმრთეებისა ცეცხლითა და იცსნა ადამ ბნელისაგან, ვითარცა პირველ სამნი ყრმანი საკუმილისაგან“ (72, 282).

როგორც სამი ყრმა გადაურჩა ცეცხლის სიმხურვალეს, ასევე ღვთისმშობელი, ღვთაებრივი ცეცხლის ანუ ქრისტეს შობის შემდეგაც, დარჩა ქალწულად: „სიწმიდით ალეგზნა ცეცხლი ღმრთეებისაჲ მიუახლებელი ბრძმელსა მას შინა უბიწოსა საშოსა ქალწულებისასა და უვნებლად დაიცვა მშობელი თჳსი, ვითარცა სამნი ყრმანი ბაბილონს საკუმილსა მას შინა“ (72, 198); „ჰ სასწაული, რომელმან საკუმილსა დაიცვნა სამნი ყრმანი შეუწუველად, მანვე დაიცვა უბიწო მშობელი თჳსი ყოლად ქალწულად, რაჟამს განკორციელდა საშოსა მისსა უთესლოდ სიტყუაჲ ღმრთისაჲ“ (135, 308).

ძველი აღთქმის ეს ჰიპოდიგმა ახალ აღთქმაში ქალწულისაგან მაცხოვრის შობის საიდუმლოში გაცხადდა და ჰიმნოგრაფთა განდიდების საგნად იქცა: „ყრმანი ბაბილონს შეუწუელნი პირველად სახე გექმნეს შენ, ქალწულო დიდებულო, რაჟამს შენგან იშვა ცეცხლი ღმრთეებისაჲ და დაგიცვა შენ უვნებლად და უბიწოდ“ (168, 52);

ანანია, აზარია და მისაელი მარიამ ღვთისმშობლის წინასახედაა მიჩნეული: „სიწმიდით აღეგზნა ცეცხლი ღმრთეებისად მიუახლებელი ბრძმელსა მას შინა უბიწოსა, საშოსა ქალწულებისასა და უვნებელად დაიცვა მშობელი თვის ვითარცა სამნი ყრმანი ბაბილონს საჭუმილსა მას შინა“ (72, 198); „იქმნეს სახე შობისა ქალწულისა სამნი ყრმანი ღმერთშემოსილნი წარტყუნულნი სიონით ანანია, აზარია და მისაელ, რომელნი არაჲ შეწუნა ცეცხლმან. ეგრეთვე უვნებელად ეგო ქალწული შემდგომად შობისა“ (72, 252).

იონა წინასწარმეტყველი. ძველი აღთქმის პერსონაჟიდან ღვთისმშობლის ერთ-ერთ წინასახედ იონა წინასწარმეტყველიც არის მიჩნეული. ვეშაპის მუცელში სამ დღეს დაფლული იონა ღოცულობდა და ღმერთს გადარჩენას ევედრებოდა. ღმერთმა ისმინა მისი და ვეშაპმა გამოაგდო ხმელეთზე (იონ. 2).

ვეშაპის მუცელი ჰიმნოგრაფებს ღვთისმშობლის მუცლისათვის შეუდარებიათ და მათ შორის პარალელის გზით ქალწულის ქება აღუვლენიათ: „ორთა მუცელთა ბუნებანი შეცვალეს ვეშაპისამან და ქალწულისამან დღეს: რამეთუ პირველ უხრწნელად დაჰმარხა მუცელმან ნაყოფი: ხოლო აქა მუცელი დაიცვა ნაყოფმან: იგი სახჴ იყო ამისა: რამეთუ ქალწულად ჰგიეს ქალწული“ (168, 5). როგორც ვეშაპის მუცელი არის იონას უვნებლად შემნახველი, ასევე, ქალწულის მუცელი უხრწნელი რჩება ქრისტეს შობის შემდეგაც: „უზეშთაესად ბრძენთა სიბრძნისა და სიტყვსა აღმატა ქალწულებით შობად შენი და შემდგომად შობისა კუალად ქალწულებად. რაჟამს ძემან შენმან შეცვალნა ბუნებითი იგი შობისა წესთა სრბანი, დაგიცვა ღმრთეებისა ცეცხლმან უხრწნელად, ვითარცა იგი იონა მუცელსა შინა ვეშაპისასა“ (72, 299). „იონას ხსნა განმეორებადი, მარადიული აქტია. ამ ხსნას ევედრება ქრისტეს დაუსრულებელივ ყველა ჰიმნოგრაფი“ (29, 80). ბიბლიის კომენტატორთა და მეცნიერთა აზრით, იონა, ამავე დროს, ქრისტეს წინასახეცაა. ვეშაპის მუცელში წინასწარმეტყველის ყოფნა მოასწავებდა იესო ქრისტეს სამდღე სიკვდილს, დაფლვასა და აღდგომას: „იონა წინასწარმეტყველი, რომელიც ბიბლიის მიხედვით ვეშაპის მუცელში იყო სამი დღე-ღამე, ამით ვითომც მოასწავებდა საფლავში ყოფნას სამი დღის განმავლობაში“ (76, 289). ვეშაპის მიერ იონას შთანთქმის ეპიზოდში აღეგორიულად ცოდვის მორევში ჩაფლობა მოიაზრება, მაგრამ ღვთისადმი რწმენას შეუძლია ადამიანი გაათავისუფლოს ცოდვისაგან. ღმერთმა იონა გამოიყვანა ვეშაპის მუცლიდან. ამ ეპიზოდში ადამიანის მეორედ დაბადების აღეგორია ჩანს, რაც აკაკი ბაქრაძის მოსაზრებით, „უშუალოდ უკავშირდება ქრის-

ტიანობის ერთ-ერთ ძირითად იდეას – აღდგომას“ (27, 96-97). სიკვდილი და აღდგომა ადამიანთა უძველეს წარმოდგენებშიც არსებობდა, მაგრამ ქრისტიანობამ მათ სხვა დატვირთვა მიანიჭა. ქრისტეს აღდგომამ სიკვდილი საბოლოოდ დაამარცხა, ადამიანთა მოდგმა ცოდვისაგან გაათავისუფლა და ღმერთთან დაბრუნების საშუალება მისცა, რაც ალეგორიულად აისახა ვეშაპის მუცელში სამ დღეს მყოფი იონას სახეში.

ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ღვთისმშობლის მარადქალწულობას გამოხატავს ასევე შემდეგი სახე-სიმბოლოები: დაუჭკნობელი ყვავილი, დახშული მტილი, შეუვალი მადნარი, შეუწველი მაცვალი, სანთელი, დაბეჭდული წყარო, ვარდი, მთვარე და ა.შ. რომელთა შესახებაც სხვადასხვა ქვეთავებში ვსაუბრობთ კატეგორიების მიხედვით.

როგორც ნათლად გამოჩნდა, ქართული ჰიმნოგრაფია იმ სახელებს მიმართავს ღვთისმშობლის ქალწულობის გამოსახატავად, რომლებიც წინასწარმეტყველთა, მოციქულთა, ღვთისმეტყველთა შრომებშია განმარტებული. ღვთისმეტყველება მისტიურია, საღვთო საიდუმლოა მასში ჩადებული. ჰიმნოგრაფია კი ცდილობს საიდუმლოს გაცხადებას სიტყვით. ამიტომაცაა იგი ასე მდიდარი სიმბოლოებით.

საგალობლების სახისმეტყველებისა და თემატური ასპექტების შესწავლის შედეგად აშკარად გამოიკვეთა ის გზა, რაც ღვთისმშობლის ქალწულობის აღმნიშვნელმა სიმბოლოებმა გაიარა ძველი აღთქმიდან ქართულ ჰიმნოგრაფიამდე.

2. ღვთისმშობელი – მაცხოვრის დამტკუნელი „ჭურჭელი“

მარიამ ღვთისმშობელზე მიმანიშნებელ სიმბოლოთა რიცხვი ძალიან დიდია და ეს ბუნებრივიცაა, რადგან მან მოგვივლინა კაცობრიობის მხსნელი, ჩვენი ცოდვების საკუთარ თავზე მტვირთველი მაცხოვარი. აქედან გამომდინარე, ღვთისმშობლის მიმართ გამოყენებულ სიმბოლოთა მთავარი დანიშნულებაა, წარმოაჩინოს ქალწულის უბიწოება, მისგან განკაცებული ღვთის მოვლინება, რასაც არაერთხელ ადასტურებს როგორც წმიდა წერილი, ასევე საეკლესიო და ზეპირი გადმოცემები.

ამ ქვეთავში ჩვენ გავაერთიანეთ ის სიმბოლოები, რომლებიც ქართულ ჰიმნოგრაფიაში უშუალოდ მიუთითებენ ღვთისმშობელზე, როგორც მაცხოვრის დამტკუნელსა და მტვირთველზე. ასეთებია: ცა, ბეთლემი, მთა, კიდობანი, სასანთლე, ეტლი, სასაკმევლე, ტაკუკი და სხვა. რომელთაც მხოლოდ სიმბოლურად თუ დავასახელებთ უფლის დამტკუნელად, თორემ მაცხოვრის დამტკუნელი ვერანაირი ადგილი ვერ იქნება, რადგან ის თვითონაა ყოვლისმომცველი, რისი დასტურიცაა ევრემ მცირისეული სიტყვებიც, რომელმაც ღმერთის ადგილი ასე განმარტა: „ადგილ ღმრთისა ოდესმე ცაჲ ითქუმის და ოდესმე ეკლესიაჲ და ოდესმე ქალწული, რამეთუ ამათ ყოველთა მიერ ცხად არს, ვითარმედ არც ერთსა ადგილსა მიერ გარეშეცვულ არს იგი, არამედ ყოველსა მას მხოლოსა შეუცავს“ (150, 83). როგორც ნესტან სულავაც მიუთითებს „ღმერთის ადგილად სიმბოლურად იწოდება ცა და ეკლესია, ხოლო ქრისტეს, ძე ღმერთის განკაცების შემდეგ ქალწული ღვთისმშობელი იწოდება ადგილად, ე. ი. ცად და ეკლესიად“ (135, 78).

რაკი იესო ქრისტე მარიამ ღვთისმშობლის წიაღში განსხეულდა, ამიტომ ღვთისმშობელი საღვთისმეტყველო მწერლობაში სიმბოლურად იწოდება ზემოთ დასახელებულ სახელებად, რომელთა გენეზისს კვლავ წმინდა წერილამდე მივყავართ. თითოეული ეს სახე წინასწარმეტყველურად გაცხადებულია ძველ აღთქმაში. ძველი აღთქმისეული ხატი, სახე გვევლინება ახალი აღთქმის მოვლენის ჰიპოდიგმად. ახალი აღთქმის სახეებისთვის ეს ჰიპოდიგმები უცვლელია, სტატიკურია, რაც გვაძლევს საფუძველს, რომ ასევე სტატიკურად აღვიქვათ ახალი აღთქმისეული სახეებიც. ჰიმნოგრაფები კი მხატვრულ სახეთა სისტემის უკვე არსებულ შედეგებს იყენებენ, თუმცა მხატვრული სიტყვისა და საკუთარი ფანტაზიის წყალობით ახერხებენ ამ სახეების ორიგინალურად მიტანას მკითხველამდე.

ცა. ცა ადამიანის თვალსაწიერის უკიდვანობის უნივერსალური სიმბოლოა, ის რელიგიათა და ეთნოკულტურათა უმრავლესობაში ზეგარდმო არსებათა სამყოფს წარმოდგენდა. ასევეა ბიბლიაში (ფს. 19, 4; მათ. 5, 34; დაბ. 49, 25; გამ. 16, 21). ბუნებრივია, რომ ცით სიმბოლიზებულია ყოველივე ღვთაებრივი, მიუწვდომელი, უსასრულო. ანტიკური წარმოდგენებით, ისევე, როგორც ადრეულ იუდაიზმში, გარდაცვლილთა სულები მიწისქვეშეთში ბინადრობენ, მხოლოდ გვიანდელ იუდაიზმსა და ქრისტიანობაში უცოდველთა სულებმა ზეცაში გადაინაცვლეს. „ადამიანის სივრცითი ორიენტაციის უძირითადესმა ნიშნულმა „ზე-ქვეშეთისა“ წარმოშვა ეთიკური დუალისტური სისტემა, რომლის მიხედვითაც, ამაღლებული და ზეციური დაუპირისპირ- და მდაბალსა და მიწიერს“ (5, 117). ცა ხშირად ღვთის მეტაფორულ სახელად იყო მოხსენიებული (ილია ჭავჭავაძის პოეტურ თქმაშიც – „მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდის მიწიერი – ზეციერსა“ – „ცა“ ღვთის მეტაფორაა). ამასთან დაკავშირებით საინტერესო დასკვნას გვთავაზობს ვიქტორ ნოზაძე: „მარტივ თუ განვითარებულ რელიგიებში... ცას დიდი ადგილი უკავია და ძალიან ხშირად ცა ღმერთთან არის გაიგივებული და გათანასწორებული. რადგანაც ღმერთი ცაშია, ცა ღვთის სამყოფელია, ამიტომ თვითონ ცა წარმოდგენილია ვითარცა ღმერთი და მის ნაცვლად ხშირად იხმარება; ყველა რელიგიაში რწმენის სიღრმე და პატივი მორწმუნეს უკარნახებდა ღმრთის სახელი არ წარმოეთქვა. ამ ნიადაგზე შექმნილია სხვადასხვა სახელი ღმრთისა – მეუფე, უფალი, ბატონი, უზენაესი, მეუფე ცათა, ცა მწყალობელი და სხვ. (113, 48).

არც ჰიმნოგრაფიათვის ყოფილა უცხო ეს სახე. მათ ქალწულის აღმატება და სიდიადე ცის სიმბოლოთიც გადმოუციათ. თეოლოგიური შეხედულებით არსებობს ორი ცა: ხილული ანუ მატერიალური და უხილავი ანუ ტრანსცენდენტური, რომელთა შესახებ განმარტებას თეოლოგთა და მეცნიერთა ნაშრომებში ვპოულობთ. ხილული ანუ მატერიალური ცის შესახებ შესაქმის პირველსავე თავებშია მოთხრობილი. წმიდა ბასილი დიდი სამყაროს შექმნის განმარტებისას კომენტარს აკეთებს ცის შესახებაც: „ხოლო ღმერთმან პირველად ყოვლისა ხილულისა – რაჟამს ინება და იზრახა რაჟამცა ქმნა არაარსნი და ვითარ იყოს, სოფელი ესე, ზრახვასავე შინა თვსსა შექმნა სიჭმოი იგი სამკაულითა თვსითა და განუჩინა ცასა ბუნებაჲ, რომელ მას შეეცყუებოდა, და ხატსა ქუეყანისასა – ნივთი, რომელ შეჰგავდა და ცეცხლი და წყალი და პაერი დაჰბადა, ვითარცა უნდა, და ყვნა იგინი თავსა შინა თვსსა, ვითარცა შეეცყუების თითოეულსა მათსა საზღვარსა შინა

თვსსა“ (143, 31). აქედან კარგად ჩანს, რომ ხილული, ანუ მატერიალური ცა არის უხილავი, ანუ მეტაფიზიკური ცის ხატი. სამყაროს შექმნამდე არსებულ ცაზე განმარტებას გვაწვდის წმიდა იოანე დამასკელიც: „რადგან წერილმა თქვა „ცა“, აგრეთვე „ცათა ცა“ და „ცათა ცანი“ და რადგან ნეტარმა პავლემ „მესამე ცამდე“ თავისი ატაცების შესახებ გვითხრა, ამიტომ ვამბობთ, რომ როგორც გვსმენია, მთელი ქვეყნიერების დაბადების ჟამს შეიქმნა ცა, რასაც უვარსკვლავო სფეროდ ამბობენ მოსკეს დოგმატების მიმოვისებელი გარეშე ბრძენნი“ (174, 347).

რადგანაც ცა ღვთის სამყოფელია, ბუნებრივია, მასში სიმბოლურად ღვთისმშობელი იგულისხმობდეს, რომლის წიაღმაც ყველაზე აღმატებული, სამყაროს შემოქმედი იტვირთა: „მარიამ მხევალო და დედაო ქალწულო, ცაო ცათაო, მხოლოო, ხიდო ღმრთისაო კაცთა მომართ მოსღვისათვის“... (142, 439); „ღვთისმშობელო, დიდებულო ცაო ღმრთისაო“ (142, 461); „ემსგავსე შენ სამყაროთა ზეცისათა, მ წმიდაო“ (72, 364); ღვთისმშობელი სულიერი ცაა, „რომელიც ცისა და ქვეყნის მეუფემ აიგო და ააგო კაცთათვის“ (73, 164).

საეკლესიო გადმოცემის თანახმად, ღვთისმშობელი მიძინების შემდეგ ცად იქნა ამაღლებული თვით მისი ძის, იესო ქრისტეს მიერ. ჰიმნოგრაფს ეს მოვლენაც არ გამორჩენია მხედველობიდან და ქალწულის მიძინება „ცათა ცათაზე“ აღსვლად მოუაზრებია: „ცად იგი სულიერი და სადგური სიტყუსა ღმერთისაჲ – ქალწული დღეს აღმაღლდა ცასა ცათასა და მარადის იქების ანგელოსთა და კაცთაგან ღირსად, საუკუნოდ იდიდების, ვითარცა დედაჲ ღმრთისაჲ“ (73, 333). კაცთა შორის აღმატებული და ქალწულთა შორის გამორჩეული ქალწული არა მხოლოდ ცად, არამედ „ცათა უზეშთაესადაც“ დაუსახავთ: „უმეტესად კურთხეულ ხარ დედათა შორის, შენ ცათა უზეშთაესო ქალწულო, რამეთუ შენგან შობილმან ღმერთმან ჯვრითა მოკლა სიკვდილი და მკვდარნი ღმრთეებრ აღადგინა, აღდგა რაჲ საფლავით“ (99, 388). „ცათა უზეშთაესის“ ხშირად „ცათა უვრცელესი“ ცვლის: „უწმინდესსა წმიდათასა მარიამს, უვრცელესსა ცათასა ღმრთისმშობელსა...“ (109, 847).

იოანე დამასკელისა და ანდრია კრიტელის „ღვთისმშობლის შობის საკითხავში“ ღვთისმშობლის ყველა სიმბოლური სახელი ბიბლიური სახისმეტყველების მონაცემთა გათვალისწინებითაა ახსნილი. იოანე დამასკელი შემდეგნაირად მიმართავს წმინდა მარიამს: „გიხაროდენ, ცაო გარეშემცველო სოფლისა სივრცისაო და პატიოსანო საფარველო კაცთა ნათესავისაო, რომელი-ეგე მდიდარ ხარ ღამპრებითა სათნოებათაჲთა, ვითარცა სიმრავლითა ვარსკულავთაჲთა, რომლისა მიერ აღმოხდა მზე სი-

მართლისად და ქმნა ცხორებად კაცთა შორის დღისა დაუღამებელისად“ (166, 110). ცა უფლის საყდარია, რომელიც სიმაღლის მზეს ამოაბრწყინებს, ცათა მსგავსია ქალწული მარიამი, რომლის წინაშე ყველაფერი უფერულდება, რადგან ის კაცობრიობის სულიერი მხსნელის მშობელია. ანდრია კრიტელი ღვთისმშობლის ცისადმი მიმსგავსებულობას შემდეგნაირად ხსნის: „ამას ზედა იხარებდ, ცაო, რამეთუ შენმან მიმსგავსებულმან შენ შორის დაუტევნელი შეუიწრებლად დაიტიო. ამას ზედა გალობდ, ქუეყანაო, რომელმან მუცლადღებითა თვსითა მიგამსგავსა შენ სიმაღლესა ცათასა, რაჟამს ზეცისა ყვნა ქუეყანანი“ (166, 155).

ამრიგად, სასულიერო პოეზიაში „ცა“, სხვა სიმბოლოებთან ერთად, არის ღვთის სამყოფელი, ამიტომაც ის სახეობრივად მარიამ ღვთისმშობელზე მიანიშნებს. „ღვთისმშობელი, იგივე „ცათა ცა“, არის საღვთო უსაზღვროების გარეშეუწერელობის დამტკევი. ეს არის ღვთისმშობლის გამოუთქმელი საიდუმლო. ძე ღმერთში გაერთიანებულია ყოვლისმომცველობა და ყოვლისმოუცველობა, ასევე ღვთისმშობელშია გაერთიანებული ყოვლისდამტკეობა; როგორც „ცა ცათა“ არის ყოვლისმომცველი, ყოველივეს დამტკევი, ასევე ღვთისმშობელი არის ყოვლის დამტკევი, ანუ დამტკევი იესო ქრისტესი, ღვთის ძისა“ (135, 81).

ბეთლემი. დროსივრცული წარმოსახვით, ისევე როგორც ცა, ბეთლემიც ერთადერთია, რადგან სწორედ იქ განხორციელდა მაცხოვრის შობის მისტერია.. რაკი იესო ქრისტე მარიამ ღვთისმშობლის წიაღში განხორციელდა, ამიტომ საღვთისმეტყველო მწერლობაში წმინდა მარიამი სახისმეტყველებითად ბეთლემად იწოდება, რაც არა ერთხელ დასტურდება ჰიმნოგრაფებთანაც: „შენ, ქუაბო, დაიტიე დაუტევნელი და ბაგაო, აწ განშუენდი და შეიწყნარე ცხოვრებად საუკუნო...“ (72, 68); გიხაროდენ, ბეთლემო, რამეთუ იქმენ ქალაქ მეუფისა ძალთაჲსა. განსცხრებოდე ქუაბო, რამეთუ იქმენ ტაძარ დამტევნელ ცათა დაუტევნელისა. გიხაროდენ, ბაგაო, რამეთუ შეიწყნარე საფასჲ საღმრთოჲსა მის სიმდიდრისაჲ, რომელ არს სასყიდელი ჳსნისა ჩუენისაჲ, რომელსა აქუს დიდი წყალობაჲ“ (72, 70).

ამ სიმბოლოს მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია X საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფის ფილიპე ბეთლემის საგალობელი, რომელიც ევანგელურ მოტივებს ასახავს და რომელზე დაკვირვებითაც საინტერესო დასკვნებს გვთავაზობს ნესტან სულავა. ბეთლემი, ცის მსგავსად, ერთადერთია, რადგან სწორედ იქ განხორციელდა მაცხოვრის შობის მისტერია. „ასევე ერთადერთია ღვთისმშობელი, რადგან არავინ ყოფილა ქალწულთა შორის დედა და დედათა შორის ქალწული“ (137, 100).

ჰიმნოგრაფი მიმართავს ღვთისმშობელს: „ბუნებათა შემოქმედი ვიცანთ შენგან, ჰოდ, ბეთლემო“, რითაც „ემსგავსე შენ სამყაროთა ზეცისათა, # წმიდაო“ (72, 364) და იქვე აგრძელებს: „თაყუანის ვსცემთ ქუაბსა მაგას დიდებულსა, # უხრწნელო, ღოცვაჲ ჩუენი შეიწირე, ბაგასა მას მწოლარეო“ (72, 364).

ანდრია კრიტელმა ღვთისმშობლის სხვა სახისმეტყველებით სახელებთან ერთად ღვთისმშობლის ბეთლემად მოხსენიებაც განმარტა: „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის, საცნაურო ბეთლემო, რომელი-ეგე იქმნენ სახლ და საგებელ და ბუნება შემზადებული პურისა მის ცხორებისა, რამეთუ მან თავადმან, ვითარ-იგი თქუა, დაიმკვდრა შენ შორის, ვითარცა მან მხოლომან უწყის. და თანა შეეზავა ჩუენსა ამას ბუნებასა შეურევენელად. და ყოველი საესებაჲ ადამისი თავისა მიერ თვისსან აღაფუვნა, რადთა ყოს იგი პურ ცხოველ ზეცისა“ (166, 147).

მთა. ესაა ვიზუალური გამოხატულება ადამიანთა ზესწრაფვისა; მიწისა და ზეცის შერწყმის ადგილი (4, 145).

მთის შთამბეჭდაობამ – სიმაღლემ, ფორმამ, რაც საერთო ჯამში, სიდიადის შეგრძნებას ბადებს, – წარმოშვა მთის სიმბოლიზმის მთელი სისტემა, რომელიც აერთიანებს მაღალ სულიერებას, შთაგონებას, მადლმოსილებას... ყველა ეს თვისება საფეხურებრივად მიიწევს წინ – მთად წოდებულ ცისკენ აღმართულ კიბეზე...

მთის საკრალურობას ორგვარი გამოხატულება ჰქონდა: ერთ შემთხვევაში მასზე ფეხი არ უნდა შეედგა უბრალო მოკედავს; მეორე შემთხვევაში, მის მწერვალზე ჯერ კერპები და სალოცავები იყო აღმართული, შემდგომ კი – უკვე ეკლესია-მონასტრები.

„უძველეს კულტურათა უმეტესობაშიც მთა, „ბიბლიურ მთათა“ მსგავსად ან ღვთიური ნების გაცხადების ადგილია, ან – ღვთაებათა მთელი პანთეონის საუფლო, როგორც, მაგალითად, ოლიმპი; ზოგჯერ – მსოფლიო ხის ანალოგი და დედა-მიწის ცენტრის აღმნიშვნელი ვერტიკალი (მთა მერუ ინდუიზმში...) (4, 145).

მთას რაღაც ზედროული განზომილება შემოაქვს ადამიანის ცხოვრებაში: მთის მწვერვალიდან ნებისმიერი ფუსფუსი მის ძირში, წვრილმან ამოუბად აღიქმება; ბუმბერაზი მთის შემყურე ადამიანს საკუთარი თავი არარაობად და უმწეოდ ეჩვენება, ხოლო მწვერვალზე ასული – სიამაყესა და ყოვლისშემძლეობას განიცდის...

მთასთან დაკავშირებით ერთ-ერთ ყველაზე ადრეულ წინასწარმეტყველებად უნდა მივიჩნიოთ დავით მეფსალმუნის მიერ აღწერილი მთა, რომელიც მოიწონა

უფალმან თავის სამკვიდრებლად: „მთად ესე, რომელ სთნდა ღმერთსა დამკუდრებად მას ზედა, რამეთუ უფალმანცა დაიმკუდროს იგი სრულიად“ (ფს. 67, 16).

ალეგორიულად მთა აქ მარიამ ღვთისმშობლის სხეულზე მიაწინებს, რომლის წიაღშიც შეისხა ხორცი უფალმა. დავით წინასწარმეტყველი ასევე ლაპარაკობს „პოხილ მთაზე“: „მთად ღმრთისად – მთად პოხილი“ (ფს. 67, 16), სადაც ეპითეტი პოხილი ქალწულ მარიამის ნაყოფიერების გამომხატველია. მთის სახისმეტყველებას განსაკუთრებით მდიდარი ბიოგრაფია აქვს ბიბლიაში: აქ მორიას მთა არის ღვთის მორჩილებისა და შეწყალების უნივერსალური სიმბოლო (აბრაამმა სწორედ მორიას მთაზე აიყვანა ისააკი, რათა უფლის ნება შეესრულებინა – შეეწირა მისთვის შვილი). მთაა უფლის გამოცხადების ადგილი – ეგვიპტიდან გამოსულ მოსეს „ღრუბლის სვეტად“ გამოცხადებული უფალი სინას მთაზე ეჩვენა, სადაც „სჯულის კანონი ამცნო. სახარებაშიც „მთასა აღვიდა“ იესო ქრისტე და იქადაგა (მათ. 5, 6-7); სახარებაში მთა მოციქულთა ერთ-ერთ სახელადაც იქცა: „ვითარცა ეწოდოს მოციქულთა ოდესმე ეტლად, ოდესმე მახარებლად და მთავრად და მეუფედ, ესრეთვე აქა მთად სახელსდვა მოციქულთა ამას სიტყუასა სახარებასა შინა: ვერ შესაძლებელ არსო ქალაქი დაფარვად, რომელი მთასა ზედა დაშენებულ იყოს“ (მათ. 5, 14); თაბორის მთა კი უფლის ფერისცვალებისა, მისი ჭეშმარიტი მადლმოსილების სიმბოლოა; დაბოლოს, გოლგოთა – მაცხოვრის ჯვარცმის შემდეგ, სიკვდილის ძლევის მრავლისმეტყველი სახე.

ბიბლიაში აღწერილი მოვლენები ადეკვატურ გამოხატულებას პოულობს სასულიერო პოეზიაში, კერძოდ, ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებაში: ჰიმნოგრაფი შენდობას ევედრება „მთასა ღოდის მშობელსა, რომელსა დავით მთად პოხილად გიწოდა, რომელსა შინა დაიმკუდრა ქრისტემან“ (42, 64). მთის (მარიამის) ნოყიერებაზე მიუთითებს მისი მხრიდან ღოდის გამოტეორცნა, ამ შემთხვევაში, ქრისტეს დაბადება.

ჰიმნოგრაფი შეგვახსენებს, რომ წინასწარმეტყველმა ამბაკომ დედოფალს უწოდა „მთით ჩრდილოეთ მადნართაით“. სასულიერო ლიტერატურაში ჩრდილოეთი, უმეტეს შემთხვევაში, აღნიშნავს ისეთ ქვეყანასა თუ ადგილს, სადაც ქრისტიანობა ჯერ არ იყო შეღწეული („წმ. ნინოს ცხოვრება“).

როგორც ბიბლიიდანაა ცნობილი, ამბაკუმ წინასწარმეტყველს წინასწარ ეუწყა სამყაროში ღვთის მოსვლა მთისაგან, ანუ ქალწულისაგან: „ღმერთი თემანით მოვიდეს და წმიდა მთისაგან ჩრდილოდსა მადნარისაჲსა“ (აბაკ. 3, 3). „აწ იხარებდ სულითა და განსცხრებოდე ღირსად ამბაკომ ღთის მგალობელო. აღესრულა თქმული

შენი, რამეთუ მოვიდა ღმერთი სამხრით კორცითა, ვითარცა ჯერ იხინა ქალწულისა საშოდსაგან და წმიდა იგი მითი ჩრდილოთ მადნართათ, მუცლისაგან მისისა“ (42, 85);

„შენ გიხილა ამბაკომ წინათვე

მთად ჩრდილოდ, ღმრთისმშობელო ქალწულო,

რომლისაგან გამოვიდა ღმერთი მხოლო,

და ცანი შუენიერებითა თვსითა დაფარნა...“ (72, 231);

„მთასა ლოდის მშობელსა, რომელი იქმნა თავ საკიდურთა, გეგედრებით შენ“... (42, 62); „რამეთუ მოვიდა ღმერთი სამხრით კორცითა, ვითარცა ჯერ იხინა ქალწულისა საშოდსაგან და წმიდა იგი მითი ჩრდილოთ მადნართათ მუცლისაგან მისისა“... ან: „აჰა ესერა მთად იგი, რომელსა ზედა ღმერთი დაემკვდრა“ (42, 85).

სასულიერო პოეზიაში ხშირად არის ნახსენები დანიელ წინასწარმეტყველის მიერ ხილული მთა: „ჰხედვედ ვიდრე არა გამოეკუეთა ლოდი, მთისგან თუნიერ ჭელთასა“... (დან. 2, 34). „გიხილა შენ დანიელ სულითა მთად, რომლისგან გამოეკუთა ლოდი უჭელოდ და დავითისაგან სახელ-გედვა მთად პოხილად, მთად ყოვლად შეყოფილად და კრწალულად ქალწულებითა ყოვლად წმიდითა“ (72, 141). „ის, რაც დანიელის წინასწარმეტყველების მიხედვით დაფარული და საიდუმლოებით მოცული იყო, ჰიმნოგრაფმა უბრალოდ აგვიხსნა და დაგვანახა“ (46, 98).

მაშასადამე, მთა, სულიერი გაგებით, ქალწული მარიამია, ხოლო მისგან გამოკვეთილი ლოდი – ქრისტე. მთას ლოდი გამოეკუეთა, მაგრამ იგი მაინც მთად დარჩა – ძნელი არ არის ამ ალეგორიაში ქალწულის მიერ მაცხოვრის შობის საიდუმლოს ამოცნობა, რომელსაც უფრო აკონკრეტებენ ჰიმნოგრაფები: „ლოდი საკიდური უხელოდ გამოეკუეთა შენგან მთაო გამოეკუეთელო ქალწულო“ (168, 16). დანიელის მთის საიდუმლო მაშინ გამჟღავნდა, როცა „დაფარული მთისაგან“, ანუ ქალწულისგან იშვა მაცხოვარი, რის შემდეგაც დანიელის მთა ყველასთვის ხილული შეიქნა. ამიტომ, მარიამ ღმრთისმშობელი ასევე „ღმრთის მთაა“: „მთად ღმრთისად, უმაღლეს ცათა მაღალთა ამაღლებული წმიდათა უწმიდესი“ (42, 85). „სიბრძნისაგან საღმრთოდსა აღვსებული ძლიერად განსცხრების სიხარულით იოველ ღმერთშემოსილი, რომელი ჰხედავს დღეს აღსრულებად თქმულთა მისთა, რომლითა სარწმუნო იქმნა. „აჰა, ესერა მთად იგი, რომელსა ზედა ღმერთი დაემკვდრა, გამოადინებს სძესა საზრდელად ერმისა, რომელ არს პირველ მზისა შობილი, მზრდელი დაბადებულთად, რომლისაგან შეიქმნნეს სიბრძნით საუკუნენი, რომელი მიმიძღუების სახიერებით,

ყოველთა სრულებასა მიწევნად“ (42, 85). სძის მადინებელი მთა აქ ქალწულ მარიამის წინასახეა, რომელიც განკაცებულ მაცხოვარს ძუძუს აწოვებს. სძემდინარი მთის არქეტიპი იოველის წინასწარმეტყველებაშია დაფარული: „და სცნათ, ვითარმედ მე ვარ უფალი ღმერთი თქუენი, დაკარგებული მთასა ზედა წმიდასა ჩემსა. და იყოს მას დღეთა შინა და მოასწონ მთათა სიტკბოება და ბორცუნი აღენდნენ სძესა“ (იოან. 3, 17-18). ხშირად, მთას ჩანაცვლებულ ბორცვს იგივე სახეობრივი დატვირთვა აქვს.

სიონი. წმინდა მარიამის სიონად სახელდება დავით წინასწარმეტყველს უკავშირდება, რომელმაც წმიდა ქალწული სიონად დასახა და მისგან ღმერთკაცის შობის საიდუმლოც გაამჟღავნა: „დედად სიონსა ჰრქუა კაცმან, რამეთუ კაცი იშვა მას შინა“ (ფს. 86, 5); ბიბლიაში წმინდა მარიამი „სიონის ასულადაც“ სახელდება „იტყოდა მისთვის უფალი: შეურაცხყო და განგბასრა შენ, ქალწულო, ასულო სიონისაო“ (4 მეფ. 19, 21). კვლავ დავით ფსალმუნთმგებელს მივუბრუნდეთ: „ისმინე, ასულო და იხილე: და მოყავ ყური შენი: დაივიწყე ერი შენი და სახლი მამისა შენისაო“ (ფს. 44, 10). წმიდა მამები განგვიმარტავენ: „ასულად უწოდა, რამეთუ უწინარვს ეხილვა საწინასწარმეტყუელოთა თვალითა, მადლისა სულისაჲთა თუთ ყო და სულად შობა ზეგარდმო ემბაზისაგან, რომელ აღუდებოეს ეკლესიასა, ესე იგი არს, რომელ არს ბუნებაჲ კაცობრივი, ექმნა თუთ ღმრთისმშობელი და შვა ბუნებითა ჩუენითა და კორციითა ჩუენითა მხოლოდშობილი ძმ ღმრთისაჲ“ (160, 392). წინასწარმეტყველთაგან მიღებული განწყობილება ჰიმნოგრაფებმა საგალობელში გაახშიანეს: „ასულო სიონისაო, ქრისტე მოვალს შენდა შემოსილი ძალითა მამისაჲთა დიდებით, გიხაროდენ ფრიად, სასძლოდ შენი შეამკვე და განსცხრებოდე და დაიდგ გვრგვნი სიკეთისაჲ თავსა შენსა და მიეგებოდე მას“ (73, 261).

ძველ აღთქმაში სიონს რამდენიმე მნიშვნელობა ჰქონდა. სიონად იწოდებოდა – მთა, ქალაქი და ციხესიმაგრე (124, 142), რომელთაგან ღვთისმშობლის სიმბოლოდ სასულიერო პოეზიაში სიონად წოდებული მთა და ქალაქი ითვლებოდა. წმიდა მთაზე, სიონზე, აღესრულებოდა სხვადასხვა მნიშვნელოვანი მოვლენები: სულიწმიდის გარდამოსვლის ჟამს სიონზე იყვნენ ღვთისმშობელი და მოციქულები, სიონი იყო ასევე ადგილი ღვთისმშობლის მიძინებისა. ამიტომაც ქცეულა იგი ღვთის სადგურად, სამკვიდრებლად: „სიონად, სადა დაიმკუდრა ქრისტემან“ (17, 160).

ვფიქრობთ, ნეტარი ავგუსტინეს განმარტება დაგვეხმარება სიონ ქალაქის არსის უკეთ წვდომაში. მისი კონცეფციის თანახმად, არსებობს სულიერი ქალაქი, სადაც

მკვიდრობენ „ანგელოზები, ღვთის ერთგული ადამიანები, ჭეშმარიტი ქრისტიანები, ღვთისმოსავნი“ (53, 92), მეორე მიწიერ ქალაქს კი მიეკუთვნებიან უკეთური ცხოვრებით მცხოვრებნი, ღვთის მცნებების უარყოფელი, ცოდვით დამძიმებული ადამიანები. ზეციური ანუ სულიერი ქალაქის ერთ-ერთი სახელწოდებაა სიონი, რომელიც ასევე „ზეცისა იერუსალჴმადაც“ მოიხსენიება.

სიონ ქალაქის სულიერი ასპექტები კარგად ჩანს მარიამ ღვთისმშობლის სიონად სახელდებაში, რაშიც ქალწულის მიერ ქრისტიანთათვის ზეციური სასუფეველის გაღების იდეაა გამოხატული: „პირველ ყოვლისა აღეგო სიბრძნე ანუ გონიერნი სულნი, რომელიც შენს წმიდა ქალაქში ჰგებენ ჩვენს დედასთან, რომელი ზეცისა იგი იერუსალიმი არს“ (111, 390).

ზეციური ქალაქიდან იღებს სათავეს სასულიერო მწერლობასა და პოეზიაში წმიდანის წარმოჩენა „ზეცისა მოქალაქედ“: „...ქუეყანისანი ესე და მიწისანი მას შინა მოქალაქედ აღწერასა ზედა მოხარულ ვართ“ (166, 114). ზეციური მოქალაქეობის მოპოვება ყველა ქრისტიანის საბოლოო მიზანია, ამიტომაც ღვთის დედისადმი აღვლენილ ხოტბაში ზეცისა იერუსალჴმში დამკვიდრების მოსურნე ჰიმნოგრაფთა სურვილიცაა ჩადებული. საყურადღებოა, რომ სულიერი ქალაქის ფუნქცია ძველი აღთქმის ებრაელთა ქალაქებსაც მიენიჭა. ზეციური ქალაქის ანალოგიით, მათში მარიამ ღვთისმშობლის სახეს პოულობენ წმიდა მამები.

გავიხსენოთ ამ ქალაქების ისტორია: აღთქმის ქვეყანაში შესვლის შემდეგ ებრაელებმა იგი დაინაწილეს თორმეტ ტომს შორის, 48 ქალაქად. ექვსი ქალაქი გამოაცხადეს „შესაღტოლველ“ ქალაქად, ვინაიდან ისინი წარმოადგენდა თავშესაფარს ყველა უნებლიე მკვლელისათვის. ამ ექვსი ქალაქიდან სამი იყო იორდანეს გაღმა, სამიც ქანაანის ქვეყანაში. ამ ქალაქებს შეფარებულ უნებლიე მკვლელს ვეღარ შეეხებოდა შურისმაძიებელი. ამავე ქალაქში ინიშნებოდა გამოძიება მკვლელობისათვის.

მკვლელს აქ უნდა ეცხოვრა მღვდელმთავრის სიკვდილამდე. მისი სიკვდილის შემდეგ კი ნება ეძლეოდა გასულიყო ქალაქიდან და ვერც ვერავინ შეეხებოდა.

წმიდა მამათა განმარტებით, ქალაქი სახეა ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისა, ვინაიდან იგი მორწმუნეთა სულების თავშესაფარია, ისევე, როგორც აღთქმის ქვეყნის ქალაქები იყო თავშესაფარი უნებლიე მკვლელთა“ (65, 31). ღვთის სამკვიდრებელი ქალაქის მიმართ არაერთხელ აღავლენენ ქებას ჰიმნოგრაფები: „ვითარმედ გხადოდიო შენ, მარიამ, ვენახად სამეუფოდ, ქალაქად ღმრთისა მადლისად,

სამოთხედ სულიერად, სადგურად სულთა მართალთა, დედუფლად ზეცისა და ქუეყანისათა, მნათობად, ცად სამყაროდ, საყდრად ქერობინად“... (73, 227). ჰიმნოგრაფი დედოფალს ზეციურ იერუსალიმს უწოდებს. ცათა სასუფეველი, ზეციური ქალაქი, ზეციურ იერუსალიმადაც მოიხსენიება, რაც დასაბამს იოანეს გამოცხადებიდან იღებს. „სამოთხესა ქუეყანისასა, იერუსალჴმს ზეცისასა“ (73, 235);

„ვითარმედ გხადოდეთ შენ, მარიამ,

ქალაქად ღმრთისად მადლისად,

სამოთხედ სულიერად“ (73, 324).

ქალაქის სულიერი აღქმა სასულიერო მწერლობაში შესანიშნავად გადმოიცა წმიდანთა ქალაქად სახელდებაშიც. დაუჯდომელ საგალობელში წმიდა ნიკოლოზს ამგვარად მიმართავენ: „გიხაროდენ, მორწმუნეთა შესავედრებელო ქალაქო“. ამ მიმართვაში ხაზგასმულია წმიდანის ზეციურ-ღვთაებრივი მისია, რის გამოც იგი ღვთის წინაშე აღამიანთა განსაკუთრებულ მეოხადაა მიჩნეული.

ამრიგად, იერუსალიმის სიონი, ებრაული ქალაქები, ზეციური ქალაქის, იერუსალიმის ალეგორიად უნდა მივიჩნიოთ, ხოლო სიონად წოდებული იერუსალიმი – ღვთისმშობლის ერთ-ერთ სახე-სიმბოლოდ.

ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მატარებელი ერი ყოველთვის ცდილობს მისი მიწიერი სამკვიდრებელი ზეცასთან დააკავშიროს, რათა ამქვეყნადვე ახსოვდეს თავისი საბოლოო ადგილსამყოფელი. ქართველ ერს მრავალი წმიდა ადგილი მოეპოვება თავის მიწაზე, რომელიც სიწმიდით ზეცას უახლოვდება. ქართულ ცნობიერებაში სიონად იწოდება სვეტიცხოველი, „მეორე იერუსალიმად“ კი – მცხეთა, რომელიც უფლის წმიდა კვართის დაფლვის ადგილია და რომლის არსებობაც სავსებით სიმბოლურია ღვთისმშობლის მფარველობის ქვეშ მყოფი ერისათვის.

საუკუნეების შემდეგ, ჰიმნოგრაფებმა მხატვრულ სიტყვაში ჩუქურთმასავით გამოკვეთეს და უკვდავეს ფსალმუნთმგალობლის მიერ უფლის „დედად“ წოდებული სიონი. კვართი, სვეტიცხოველი და სიონი – დროისა და სივრცის მიღმა არსებული ხატებია, ღვთის დაუსაზღვრელობის გამოხატულებაა, ერთხელ და სამუდამოდ აღბეჭდილი ერის ისტორიულ და სულიერ საუფლოში.

კიდობანი. უფლის დამტკვნელ სიმბოლოთაგან მეტად მნიშვნელოვანი და დატვირთული შინაარსის მქონეა ეს სახე. „ცოდვით დაცემა, გადარჩენა, ხსნა, სულიერი დამკვიდრება და კვლავ აღმოცენება, საღვთო წერილის მიხედვით, ბიბლიურ შჯულის კიდობანშია გაცხადებული და ამიტომაც ქრისტიანული სიმბოლიკით,

ის თავად ტაძარია – უფლის სახლი და იმავდროულად, ყრმა იესოს მომლოდინე ღვთისმშობელიც“ (4, 112). ეგვიპტიდან გამოსვლის შემდეგ, სჯულის კიდობანი ისრაელიანთათვის მათი ღმერთის მიწიერ საუფლოდაა მიჩნეული. სწორედ ამ კიდობანში იყო მოსეს ათი მცნება. ბიბლიურმა დავითმა მისთვის ააგო „კარავი“, ხოლო სოლომონმა საზეიმოდ დაასვენა მის მიერ აგებულ ტაძარში, სადაც ეს რელიქვია ებრაელთა წარმოსახვაში იყო ცენტრი იერუსალიმისა, ისრაელისა და მთელი მსოფლიოსი.

„ამგვარად, საკრალიზებული საგნისაგან განსხვავებით, ნოეს კიდობნის სიმბოლიკაში ფუნქციონალური ასპექტიც იკვეთება (კიდობანი-ხომალდი-სკივრი) და წინარე მითოლოგიური პლასტიც: ბიბლიური წარდგენის არქექტიპი გვხვდება მესოპოტამიურ ეპოსში გილგამეშის შესახებ; მსგავსი სიუჟეტებია ინდურ და ჩინურ გადმოცემებში; კოლუმბამდელი ამერიკის მითოლოგიამაც შემოინახა წარმოდგენა დედამიწაზე სიცოცხლის საყოველთაო წალეკვისა და ხელახალი აღმოცენების შესახებ.“ (4, 112).

ყველა ამ მითოლოგიური მასალის შეჯერების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ კიდობნის სიმბოლიკას ემატება კიდევ ერთი დატვირთვა – ხსნის სიხარული, რომელიც აუცილებლად დაეუფლობოდა ნოეს კიდობნის „წევრებს“, როდესაც მათ, ბოლოს და ბოლოს, მყარ მიწას დაადგეს ფეხი არარატის კალთაზე...

სასულიერო პოეზიაში, ისევე როგორც ზოგადად სასულიერო მწერლობაში, კიდობანი მარიამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთ ჰიპოდიგმადაა მიჩნეული: „განსცხრებოდე აწ სულითა ძლიერითა და გალობდ დავით ღვთისმგალობელო და შეამკობდ დღეს ქნარითა. რამეთუ მზესა აღდგა კარავი თუხი თავადმან და პირველ საუკუნეთა მფლობელი იწოდების დღეს ძედ შენდა კიდობნისა მისგან სიწმიდისა, რომელ არს ქალწული...“ (99, 48); „ტაძრისაგან სამეუფოვსა ღვთისა სადგურისა და კიდობნისა მისგან სიწმიდისა რომლისა სიკეთედ სთნდა მეუფესა: პირველ გამოსახულისა ღვთის მგალობელთაგან: დღეს გამოვიდა ღმერთი განკაცებული: უმთავრესი ყოველთა მთავრობათად: საშოვსაგან უსძლოვსა ქალწულისა“, (99, 85) – მიმართავს ჰიმნოგრაფი ქალწულ მარიამს.

ცნობილია, რომ ძველი აღთქმის ეპოქა სამ კიდობანს იცნობდა: პირველი იყო ნოეს მიერ აგებული, რომელიც გადაურჩა მსოფლიო წარდგენას და მასთან ერთად გადარჩა ამ კიდობანს შეფარებული ყველა სულდგმული; მეორე – მოსეს ლერწმის კიდობანი, რომელშიც დედამ ჩვილი მოსე ჩააწვინა და ნილოსის წყალს მისცა,

საიდანაც იგი ფარაონის ასულმა ამოიყვანა. ეს ეტაპი ეპოქალური ცვლის მაჩვენებლად იქცა ებრაელი ერის ისტორიაში; მესამე კი შჯულის კიდობანი, რომელშიც ებრაელები ინახავდნენ ქვის ორ ფიცარს – ათი მცნებით. აქვე ინახებოდა მანანათი სავსე ტაკუკი და აჰრონის კვერთხი. ბიბლიის კომენტატორთა განმარტებით, ეს კიდობნები წარმოადგენდა ყოვლადწმიდა ქალწულის სახეს.

ზემოთ აღნიშნული ფუნქციების გარდა, „კიდობანს აქვს მისტიური ფუნქციაც, რომლის მიხედვით მოსე წინასწარმეტყველს, თავად ღერწმის კიდობნით გადარჩენილს, სჯულის კიდობნის სარქველზე ქერუბიმებს შორის ღრუბლის სახით ჩამოწოლილი უფლის დიდება ევლინება და რჩეულ ერს უფლის ნებას გამოუცხადებს“ (136, 92). ნოეს კიდობანი გაკეთებული იყო უღებოელი ხისაგან: „იქმენ უკუე თავისა შენისა კიდობანი ძელთაგან ოთხკედელთა ბუდეად ჰქმნა კიდობანი და მოჰკირო იგი შინათ და გარეთ კირითა (გამ. 6, 14), რაც მიანიშნებდა იმაზე, რომ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი მაცხოვრის შობის შემდეგაც დარჩა ქალწულად.

„როგორც კიდობანმა გადაარჩინა ნოე და მისი შვილები, ასევე ღვთისმშობლის მიერ სამუდამო დაღუპვისაგან გადარჩება ყველა მსმენელი ღვთის ხმისა. როგორც კიდობნიდან გადარჩენილი ნოესაგან გამრავლდა წარღვნის შემდგომი ქვეყანა, ქრისტესაგან, ყოვლადწმიდა ქალწულისაგან დაბადებულისა, იღებენ სათავეს შვილები ახალი აღთქმისა“ (65, 22).

კიდობანი დგას წმიდა წმიდათაში (საკურთხეველის შიდა ნაწილში), მას სჯულის კიდობანსაც უწოდებენ, რადგან მის მარჯვნივაა დადებული სჯულის წიგნი. ის ღვთის იქ ყოფნისა და დიდების სიმბოლოა. ჰიმნოგრაფიაში ხშირად გვხვდება მარიამ ღვთისმშობლის სახელდება „სჯულის კიდობნად“: „კიდობნად სჯულისად გიცნობთ: რამეთუ სიტყუანი საღმრთონი გქონან შენ: ვითარცა ფიცარნი ქვისანი, სავსენი სიბრძნითა სულიერითა“ (99, 120); „ძუელისა და ახლისა სჯულისა კიდობანო და შემწენარებელო საღმრთოთა წერილთაო, ვედრებად ჩუენოვს ნუ დააცადებ ქრისტეს მიმართ“ (109, 561), სადაც ძველი შჯულის კიდობანში იგულისხმება ის კიდობანი, რომელშიც ინახებოდა ქრისტეს ათი მცნება, ხოლო ახალი შჯულის კიდობანი წმინდა მარიამია, რადგან ის მშობელია ახალი შჯულის შემოღებისა და, ამავე დროს, შემნახველი ძველი შჯულისა. ახალი შჯულის კიდობნად ქალწული მოხსენიებულია XVIII საუკუნის „გულანში“: „დღეს იშვა ახლისა შჯუ-

ლისა კიდობანი და ნათლით შემოსილი, რომლითა ქრისტემან ბნელსა შინა მსხდომარენი განანათლენ ნათლითა ღვთაებისათა“ (A 111; 12r).

კიდობანია წმინდა ადგილი სიტკოებისა. კიდობანი ქრისტეს პირველსახეა. აქედან გამომდინარე, დედადვთისა არის ყველა ქრისტიანული საქმის წმიდათა წმიდა სამყოფელი, გემართებს მისი მოფრთხილება.

ორი ფიცარი, რომელზეც ღვთის მიერ მიცემული მცნებებია წარწერილი, წინასწარმეტყველურად მოასწავებს ქრისტეს მოვლინებას, მის ორბუნებოვნებას, ხოლო კიდობანი, სადაც ინახება ქვის ფიცრებზე ამოტვიფრული ღვთის მცნებები, ღვთისმშობლის სიმბოლოა.

ქალწულისაგან მაცხოვრის შობა საღვთო საიდუმლოა. ამ საიდუმლოს შეახსენებს ქალწული იოსებს, რომელზეც, სახარების თანახმად, დაიწინდა ის. ჰიმნოგრაფის სიტყვით ღვთისმშობელი მოაზრებულია „საღმრთო განსუენების კიდობნად“, რომელშიც ინება დამკვიდრება-განსუენება ქრისტემ: „განაკრძალებდა უბიწოდ ქალწული იოსეფს და ეტყოდა მას: რაღსა მწუხარე ხარ ღირსო. საიდუმლოთა თვს ჩემ ზედა აღსრულებულთა. ისწავე ესე, ძეო დავითისო მე ვარ საღმრთოდსა განსუენებისა კიდობანი წმიდაჲ და საუნჯეჲ დაფარულთა მათ საიდუმლოთაჲ“ (72, 78).

უძველეს იადგარში“ კიდობანი ღვთისმშობლის სახედ სხვადასხვა ეპითეტონ ერთად გვხვდება: „კიდობანი რწულისაჲ“, „კიდობანი სიწმიდისაჲ“, „კიდობანი სიწმიდისა ქრისტესი“...

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

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

ძველი და ახალი შჯულის სახისმეტყველებითი ასპექტები კარგად არის ახსნილი კლარჯულ მრავალთავში მოთავსებულ იერემია წინასწარმეტყველის საკითხავში – „...სახს კიდობნისაჲ ძველისა და ახალი შჯულისაჲ“, სადაც მოთხრობილია: წინასწარმეტყველმა იერემიამ იერუსალიმის ტაძრის მოოხრებამდე სჯულის

კიდობანი გადამალა კლდეში. უფალმა ბრძანა ახალი შჯულის დადება სიონზე, რათა ძველი შჯული დატოვონ ადამიანებმა და მიიღონ ახალი.

წინასწარმეტყველი ამბობს, რომ სოფლის აღსასრულის ჟამს კიდობანი აღდგება პირველად და დაიდგმება სინას მთაზე, რათა აღსრულდეს დავით წინასწარმეტყველის სიტყვები: „აღდგ, უფალო, განსასუენებელად შენდა. შენდა კიდობანი სიწმიდისა შენისაჲ“, რომელ არს წმიდაჲ ქალწული მარიამ, რომელი მიიცვალეხის ამიერ სოფლით წინაშე ღმრთისა, რომელსა დღეს წმიდანი მოციქულნი სიონს შინა შემუსრვისა გალობასა უღადადებენ“ (84, 409). ძველი შჯულის დასასრული და ახალი შჯულის დადება კი უშუალოდაა დაკავშირებული ღვთისმშობელთან, როგორც ახალი შჯულის ანუ ქრისტეს, მესიის მშობელთან. ამ წინასწარმეტყველებაში დაფარულია შემდეგი აზრი: ღვთის მეორედ მოსვლის შემდეგ ბოროტება, უსამართლობა საბოლოოდ დამარცხდება და დამყარდება ღვთის სამეფო, სამართლიანი სახელმწიფო. ამდენად, კიდობნის სიმბოლიკაში ესქატოლოგიის მოტივიცაა გაცხადებული.

ეტლი. ეტლი, როგორც დინამიური სიმბოლო ძალაუფლებისა, განუყოფელი ატრიბუტია იმ მითოლოგიური და იკონოგრაფიული სიუჟეტებისა, რომლებშიც ღვთაებანი, გმირები თუ ალეგორიული პერსონაჟები მონაწილეობენ. სამხედრო დანიშნულებასთან ერთად, ეტლი წარჩინებულთა – მეფეთა, დიდებულთა, მხედართმთავართა გამორჩეულობის ყოფითი ატრიბუტი იყო. აღსანიშნავია ისიც, რომ არსებობდა სრულიად გარკვეული შესაბამისობა ეტლის „გამწევ ძალასა“ და მის მგზავრს შორის: ასე მაგალითად, უმანკოების ალეგორიული ფიგურის ეტლს ცალრქა ეზიდება, მარადისობისას – ანგელოზები, დიდებისას – სპილოები, ხოლო ღამისას და სიკვდილისას – შავი ცხენები. (5, 65). მნიშვნელობა აქვს მითოლოგიური ეტლის ფერსაც: ინდუისტური ქალღმერთის ინდრას ეტლი ოქროსფერია, ელია წინასწარმეტყველის ზეციური ეტლი კი – ცეცხლოვანი.

სხვა სახე-სიმბოლოებთან ერთად, ეტლიც ღვთისმშობლის ერთ-ერთ ჰიპოდიგმადაა მიჩნეული ჰიმნოგრაფთა მიერ და ჩვენ საგანგებოდ მიუჩინეთ ამ სიმბოლოს ადგილი ამ ქვეთავში. იდეაში ეტლი არ არსებობს მგზავრის გარეშე, ანუ იმ ადამიანის გარეშე, რომელიც მასში მოთავსდება; აქედან გამომდინარე, ღვთისმშობლის სიმბოლოდ ეტლის მოაზრება იმდენადაა მიზანშეწონილი, რამდენადაც მან იტვირთა მაცხოვარი თავის სხეულში: „...შენ ეტლო და საყდარო სიწმიდისაო, უსძლოო ქალწულო“ (72, 356); „სიტყუაჲ ღმრთისაჲ დაუსაბამო, ცუარი იგი ცხოველს-მყოფელი იტვრთე, ღრუბელო სულმცირეო, ეტლო სიწმიდისაო...“ (72, 211).

წმიდა იოანე დამასკელი განმარტავს: „ეტლი ღმრთისად ბევრ წილ ქმნილი საღმრთოთა მადლთაგან მდიდარ ქმნილებათა მიერ, ქერობითა ვიტყვ და სერაფიმთა“ (166, 119).

ეტლი თანაგარსკვლავედის მნიშვნელობითაც იხმარება. როგორც ცნობილია, თანაგარსკვლავედს მოჰყავს დიდი ვარსკვლავები. როცა მნათობი თავის სამყოფელ ეტლში შედის, ის ყველაზე მეტად ბრწყინვალეა მაშინ. აქედან გამომდინარე, ღვთისმშობელი არის ყველაზე დიდი მნათობის, ანუ მაცხოვრის ზოდიაქო.

ტიტე მოსიას დაკვირვებით, ეტლი (ზოდიაქო, თანაგარსკვლავედი – თ. გ.) ვარსკვლავის მნიშვნელობითაც იხმარებოდა და ფაეტონისაც. „წმიდა მარიამი აღეგორიულ ენაზე ეტლადაა დასახული იმიტომ, რომ ცხრა თვის განმავლობაში იგი მუცლით ატარებდა მაცხოვარს, რომლის შობით ქვეყანას მხსნელი მოეველინა“ (102, 84).

ოქროს სასანთლე. გამოსვლათა წიგნში ნათქვამია, რომ შვიდრტოიანი სასანთლე (მენორა) გამოჭედილი იყო ხალასი ოქროს მთლიანი ზოდისაგან და სულ ცოტა 30 კილოგრამს მაინც იწონიდა. სასანთლის რტოები შემკული იყო ყვავილებითა და ფოთლებით. ეს იყო სინათლის ერთადერთი წყარო მთელ კარავში: „და ჰქმნე სასანთლე ოქროდსაგან წმიდისა, წახნაგებულად ჰქმნე სასანთლე. ღერი მისი და ლელწმის სახენი და ტაკუკნი და ბირთვს სახენი და შროშანნი მისგან იყვნენ. და ექუსნი ლელწმის სახენი გამოვიდოდნ გუერდთაგან: სამნი ლელწმის სახენი სასანთლისანი გუერდისაგან მისისა ერთისა და სამნი ლელწმის სახენი გუერდისაგან მეორისა. და სამნი ტაკუკნი დაწესებულნი ნიგუზის მსგავსნი: ერთი ლელწმის სახე, ერთსა – ბირთვს სახესა და შროშანსა და სამნი ტაკუკნი დაწესებულნი ნიგუზის მსგავსნი: ერთი ლელწმის სახე, ერთსა – ბირთვს სახესა და შროშანსა, ესრეთ ექუსთა ლელწმის სახეთა გამოძავალთა სასანთლისაგან. და სასანთლესა მას ოთხნი ტაკუკნი დაწესებულნი ნიგუზის მსგავსნი ბირთვს სახენი და შროშანნი მისნი. ბირთვს სახე ქუეშე: ორთა ლელწმის სახეთა მისგან და ბირთვს სახე ქუეშე ორთა ლელწმის სახეთა მისგან, ესრეთ ექუსნი ლელწმის სახენი გამოძავალნი სასანთლისაგან. ბირთვს სახენი და ლელწმის სახენი მისგან იყვნენ ყოველი წახნაგებული, ერთისაგან ოქროდსა წმიდისა. და ჰქმნე სასანთლენი მისნი შვდნი და ზედა დაჰსხნე სანთელნი მისნი და ნათობდენ ერთისაგან პირისა. და მოსაყოფელი მისი და ქუეშე

შესადგმელი მისი ოქროდსაგან წმიდისა. ტალანტისაგან ოქროდსა წმიდისა ჰქმნენ ყოველნი ესე ჭურჭელნი“ (გამ. 25, 31-39).

იუდეურ შვიდსანთელაზე წმინდა კლიმენტი აღექსანდრიელი ამბობს, რომ „მას დაფარული მნიშვნელობა ჰქონდა. სასანთლე ყველას უგზავნის სინათლეს, ვისაც მისი სწამს და სჯერა“ (140, 229).

უამრავი ძველი აღთქმისეული წმიდა ნივთი, მათ შორის ოქროს სასანთლეც, ღვთისმშობლის წინასახედ იყო მოაზრებული. ყოვლადწმიდა ქალწული ყველა ნიჭით შემკობილი ოქროს შვიდსანთელაა: „გიხაროდენ სასანთლეო, რომელი ეგე ოქროდთა ქალწულებისადთა ზესთა ბრწყინვალე ხარ და სანთლად მოგიგიეს მადლი სულისა წმიდისად, ხოლო ზეთად განმპოხებულად ღამპრისა შენგან მიღებულნი იგი კორცნი წმიდანი, რომლისა მიერ დაუვალი იგი ნათელი ქრისტე ბნელსა და აჩრდილთა სიკუდილისათა მსხდომარეთა აღუნთებს ღამპართა ცხორებისა საუკუნოდსათა“ (166, 114).

ღვთისმშობლის სიმბოლოდ ოქროს სასანთლის მოხმობა არც ჰიმნოგრაფიისთვისაა უცხო: „გიხაროდენ სასანთლეო და ტაკუკო ოქროდსა წმიდისაო, რომელმან იტვრთე ქრისტე, ცხოვრების მომცემელი“ (168, 35);

თეოლოგთა შეხედულებით, ამ სასანთლის სინათლე მოიაზრება, როგორც მადლი სულისა, ზეთი კი წმიდა სხეულია, ნასესხები სუფთა ნაყოფისაგან. ამ სიწმიდისგან წარმოიშვება ქრისტე. „სასანთლე არის შემნახველი ნათლისა, ვინაიდან მასში სანთელი ანათებს. ე.ი. მარიამი ის ჭურჭელია, რომელშიც ჩადგა მარადიული სინათლე ქრისტეს სახით. იგი ქრისტეს დედობით შეიქნა ბნელის მანათობელი“ (103, 107).

ოქროს სასაკმევლე. ღვთისმშობლის ერთ-ერთი სიმბოლო ოქროს სასაკმევლეცაა. ებრაელები ამ წმიდა ჭურჭელს საკმევლის საკმევად იყენებდნენ. ამ დროს სასაკმევლიდან გამოსული კვამლი ღოცვების ღმერთთან ამაღლებას ნიშნავდა. ამ შეხედულებით ყოვლადწმიდა ქალწული არის „კეთილსურნელოვანი სასაკმევლე“, რადგანაც იგი ყველაზე გულმოდგინე, საიმედო მლოცველი და ქომაგია ჩვენთვის ღვთის წინაშე (65, 23). ისევე როგორც სასანთლე, სასაკმევლაც ოქროსგან იყო დამზადებული, რაც ჰიმნოგრაფებს აძლევს საშუალებას, რომ ღვთისმშობელს მიმართონ ასე: „მარიამ, შენ ხარ სასაკმევლმ იგი ოქროდსად, რომელმან ერთი განუყოფელი სამებისად მუცლად-იღე და მან სურნელ-ყო ყოველი სოფელი“ (168, 90); „გიხაროდენ, ოქროდსა სასაკმევლეო, რომლისაგან ვიყნოსეთ ჩუენ ანგელოზთა სურნელებად სულთა ჩვენთა განმასურნებელი“ (73, 169); „ყოვლად წმიდაო ოქროდსა წმიდისა

სასაკუმეველო, სულნელებითა სავსეო, რომელი განაკრეგებ საყნოსველსა კაცთასა, ამისთვის გაკურთხევთ შენ და შენგან შობილსა“ (135, 286); „შე, ტაძარო ღმრთისაო, სასანთლეო ნათლისაო, ოქროსა სასაკუმეველო, სურნელმყოფელო ყოველთა დაბადებულთაო...“ (152, 168).

წმიდა იოანე დამასკელი მარიამ ღვთისმშობელს „ყოვლისა სოფლისა სასაკუმეველ“ მოიხსენიებს: „გიხაროდენ, სასაკუმეველო ყოვლისა სოფლისაო, საღვინებელად ღმრთისა მიმართ წარმართებულო, აღსავსეო სულნელებითა სულისა წმიდისათა, რომლისათვის საკურველებით ითქუა სადამე, ვითარმედ: „ვინ არს ესე აღმომავალი უდაბნოდთ, აღმადლებული, ვითარცა კუამლი საკუმეველთა“ (166, 112).

ოქროს ტაკუკი. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ყოვლადწმიდა ქალწულის მომასწავებელ აღთქმის კიდობანში ინახებოდა ოქროს წმიდა ჭურჭელი, ტაკუკად წოდებული, რომელშიც მოთავსებული იყო მანანა. „რადგან ერთხელ ღოგოსმა ანუ ქრისტემ წმიდა მარიამის წიაღში ხორცი შეისხა და კაცებრივი სახით მოვედინა დედამიწას, ბუნებრივია, რომ ღოგოსის ადრინდელი გამოვლენები, კერძოდ, მანანა და მისი სამკვიდრებელი ოქროს ტაკუკი, საღმრთო წერილის შემწყნარებელი შჯულის კიდობანი, კვერთხი არიან ღვთისმშობლის საიდუმლოს (ქრისტეს შობის) წინასწარ მომასწავებელნი“ (27, 92).

გამოსვლათა წიგნი მოგვითხრობს: „და რქუა მოსე აჰრონის მიმართ: მოიღე ტაკუკი ოქროდსა ერთი და შთაასხ მას შინა ღომორი სავსე მანანადთა და დასდგა იგი წინაშე უფლისა ღმრთისა დასამარხველად ნათესავთათვის თქუწნთა!“ (გამ. 16, 33). ღვთისმეტყველებაში მანანა იესო ქრისტეს მოასწავებდა, რომელმაც თავის თავზე თქვა: „მე ვარ პური ცხორებისაჲ, რომელი მოვიდეს ჩემდა, არა შიოდის და რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, არასადა სწყუროდის“ (იოან. 6, 35). ეს იყო აგრეთვე სახე საიდუმლო ზიარებისა. ისევე როგორც ტაკუკში ინახებოდა მანანა შთამომავლობისათვის გადასაცემად, ასევე ღვთისმშობლის საშოში იქნა დატეული ქრისტე ადამის მოდგმის გადასარჩენად. ე.ი. ტაკუკი იყო წმიდა ქალწული, შემნახველი მანანასი, ანუ მაცხოვრისა.

ასეთივე სახით გადასულა ის ჰიმნოგრაფიაშიც: „ტაკუკი ხარ მარიამ, ოქროდსა უბიწოდსა...“ (109, 507); „გიხაროდენ შენ, ტაკუკო ოქროდსაო, სავსეო მანანდთა და კუადად გიხაროდენ... დედაო ძისა ღუთისაო“ (135, 293); „ტაკუკსა ოქროდსასა მანანადთა სავსესა, ჩუენდა მაგემებელსა სულნელსა, საყდარსა ღმრთისა მადლისასა, ოქრ-

ოფსაცა კიდობანსა, წმიდასა ბაზმაკსა მნთებარესა, ემბაზსა ნათლისასა, ქრისტეს დედასა თაყუანის-ვსცემდეთ“ (135, 294).

იოანე დამასკელი ადიდებს უფლის დამტევნელ ტაკუკს: „გიხაროდენ, ტაკუკო ოქროცხებულო, ყოვლისა უშუერებისაგან სრულებით განყენებულო, ვინაჲ-ეგე მანანაჲთ დართულ იქმნა ყოველი სოფელი სიტყუთა მის ცხორებისაჲთა, რომელი შეიცხო ცეცხლითა ღმრთეებისაჲთა“ (166, 109).

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

მას საწინაშეო პურის ტაბლას ეძახდნენ; მოოქრულ ტაბლაზე, რომელიც საკურთხეველში იდგა, შაბათობით დააწყობდნენ თორმეტ ახალ გამომცხვარ პურს, თითოს ყოველი ისრაელიანი ტომისაგან. ეს პურები ღვთის წინაშე იყო დადებული: „დააგნე ტაბლასა ზედა პურნი საწინაშონი წინაშე ჩემსა მარადის“ (გამ. 25, 30).

საღვთისმეტყველო განმარტებით, ქრისტე პურია, ვინაიდან ის არის სამუდამო სიცოცხლით ჩვენი გამომკვებავი. ტაბლა კი უფლის დამბადებელია, მტვირთველია „უხუებისა ღვინებისასა“, რომელმაც დიდი სიხარული და მოღხენა აღირსა ცოდვილთ“ (102, 107). ამიტომაც ღვთისმშობელს „საღვთო ტრაპეზსაც“ უწოდებენ.

ტაძარი. უფლის სამკვიდრებელი წმიდა ქალწულის ერთ-ერთ წინასახეს წარმოადგენს ტაძარიც, რომელიც „უფლის სახლია“ – წმინდა ადგილი, კოსმიური ჰარმონიის მიწიერი ანარეკლი, ადამიანის ღმერთთან მიახლების საკრალურად შემოსაზღვრული არე – სიმბოლო თავად სამყაროსი“ (5, 64). წიგნში „საკრალური და მიწიერი“ მირჩა ელიადე ტაძრის ჭეშმარიტ არსზე საუბრობს: „მესოპოტამიურ, ეგვიპტურ, ჩინურ თუ ინდურ ცივილიზაციებში ტაძარმა ახალი და არსებითი მნიშვნელობა მიიღო. ის არა მარტო სამყაროს ხატს, არამედ ზეგარდმო სამყაროს ერთგვარ მიწიერ მოდელსაც წარმოადგენდა... როგორც ჭეშმარიტად წმინდა ადგილი, „უფლის სახლი“, – ტაძარი მუდმივად ხელახლა აკურთხებს სამყაროს, რადგან ერთსა და იმავე დროს, მოიცავს კიდევ მას და განასახიერებს. საბოლოო ჯამში, სწორედ ტაძრის წყალობით ხდება სამყაროს სრული განწმენდა. რა წაბილწულიც არ უნდა იყოს სამყარო, მას მუდამდღე ასპეტაკებს საკურთხეველის მაღლი“ (60, 59).

საინტერესოა, ბიბლიურ ტრადიციაში გამოკვეთილი ქრისტიანული ტაძრის სიმბო-
ლიკის რამდენიმე პლასტი; კერძოდ, ჯვარგუმბათოვან ტაძარს უნდა წარმოესახა
მაცხოვრის მისტერია; ერთნავიან ეკლესიას – ნოეს კიდობანი, პეტრე მოციქულის
ნავი, ანდა, სულაც „სულიერი ხსნის“ სომადლი... მაგრამ ამ ბიბლიური ისტორიზმის
გარდა, ტაძარს უნდა განესახიერებინა უნივერსალური კოსმოლოგიური იდეა და
სამყაროს ერთგვარი, საკრალური მოდელიც უნდა ყოფილიყო. (5, 65). სწორედ ამ
სიმბოლოზმის ნიმუშია წმინდა სოფიას ტაძარი კონსტანტინეპოლში (VI ს.),
რომელშიც გაერთიანდა, როგორც აღმოსავლური, ისე რომაული არქიტექტურა,
მხატვრული და ტექნიკური ტრადიცია.

ძველ აღთქმაში რამდენიმე წინასწარმეტყველის მიერაა აღწერილი ტაძრის
მშენებლობის ამბავი: „აჰა, გამოვაგლინო ანგელოზი ჩემი და მოიხილოს გზად
პირისა ჩემისა და მეცა შინა მოვიდეს ტაძრად თვსსა უფალი, რომელსა თქვენ
ეძიებთ და ანგელოზნი აღთქმისა, რომელი თქვენ გნებავს-ყე. აჰა, მოვალს, –
იტყვის უფალი, ყოვლისა მპყრობელი“ (მალ. 3, 1).

ღვთისმშობლის წინასახედ ტაძარი ნახსენებია მეფეთა მესამე წიგნშიც, სადაც
მოთხრობილია სოლომონ მეფის მიერ ტაძრის მშენებლობის ეპიზოდი: „და აღიშენა
ტაძარი იგი ქვითა უთლელითა და კმაჲ ჭურჭლისა და რკინისა ყოვლადჲე არა ის-
მა შენებასა მის ტაძრისასა“ (3 მეფ. 6, 7). სწორედ ამ ტაძარში ხედავს წმიდა იოანე
დამასკელი ყოვლადწმიდა ქალწულის სახეს: „მ ქალწულო, ღმრთივ მიმედლებულო,
ტაძარო ღმრთისაო წმიდაო, რომელი ეგე სულიერმან მშუდობისმთავარმან სოლომონ
აღვაშენა და შენ შორის დაემკვდრა არა ოქროთა და ქვითა უსულოთა შემკობი-
ლი, არამედ ნაცვალად ოქროსა ბრწყინვალე სულითა“... (166, 123).

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

დაკვირვებიდან გამომდინარე, ძველ აღთქმაში ტაძარი ისეთ ადგილს წარმოად-
გენდა, სადაც ღვთის მყოფობა ყველაზე საცნაური იყო, რადგანაც აქ აღვლენილ

ლოცვას ღებულობდა უფალი და რჩეულ მოღვაწეებს ზემთააგონებდა და ეცხადებოდა. ღვთისმშობლის მოაზრება ტაძრის სახეში სწორედ ტაძრის სიწმინდით იყო განპირობებული.

ჰიმნოგრაფებიც არაერთხელ იყენებენ ამ სახეს ღვთისმშობლის სიმბოლოდ და მისი მეშვეობით კიდევ ერთხელ ახერხებენ მხატვრული სიტყვის ძალის წარმოჩენას: „შენ, ტაძარი ღმრთისაო... გვიოხენ წინაშე ძისა შენისა ამისთვის გიღაღადებთ შენ, მაღიდებელნი შენნი.“ (152, 168). იოანე მინჩხს ღვთისმშობლისთვის „პირმეტყველი ტაძარი“ უწოდებია: „ღვთისმშობელსა ვადიდებდეთ მშობელსა და ქალწულსა, დედასა მეუფისასა, ვენაჴსა გონიერსა, ტაძარსა პირმეტყუელსა“ (73, 160). ამ ეპითეტით ჰიმნოგრაფი სიმბოლოს ერთგვარ განზოგადებას გვთავაზობს. ეპითეტი „პირმეტყველი“ განასხვავებს ცოცხალ ტაძარს ანუ ღვთისმშობელს რეალური, ფიზიკური ტაძრისაგან.

იოანე მტბევარისთვის ღვთისმშობელი „სიწმიდის საყდარი“ და „სამეუფო ტაძარი“, რომლისგანაც განკაცებული ღმერთი გამოვიდა: „სული წმიდაჲ მოვიდა შენდა ქალწულო და ძალი მაღლით გფარვიდა შენ, უსძლოო, საყდრად სიწმინდისად განგამზადა და დედად უხრწნელებისად ჩუენ ყოველთა გჴჩინა, ამისთვის ღმრთისმშობლად აღვითარებთ შენ“ (72, 66); „ტაძრისაგან სამეუფოჲსა ღმრთისა სადგურისა და კიდობნისა მისგან სიწმიდისა, რომლისა სიკეთედ სთნდა მეუფესა პირველ გამოსახულისა ღმრთის მგალობელთაგან, დღეს გამოვიდა ღმერთი განკაცებული უმთავრესი ყოველთა მთავრობათაჲ საშოჲსაგან უსძლოჲსა ქალწულისა“ (72, 83).

საგალობლებში ტაძარი რამდენიმე სხვადასხვა ეპითეტთან ერთად გვხვდება: „ტაძარი ღვთისა“, „ტაძარი შემოქმედისა ღმრთისაჲ“, „ტაძარი დაურღვეველი“, „სულიერი ტაძარი“, „სამეუფო ტაძარი“, „ტაძარი მაცხოვრისაჲ“, „პირმეტყველი ტაძარი“, „დაკრძალული ტაძარი“; აქედან უფლის სამკვიდრებელს აღნიშნავს: 1) „ტაძარი ღვთისა“, „ტაძარი შემოქმედისა ღმრთისაჲ“, „სულიერი ტაძარი“, „სამეუფო ტაძარი“, „ტაძარი მაცხოვრისაჲ“; 2) „ტაძარი დაურღვეველი“ ქალწულის მარადიულ ხატებას განასახიერებს; 3) „დაკრძალული ტაძარი“ კი ღვთისმშობლის უბიწოებაზე მიმანიშნებელია (რაზეც ღვთისმშობლის მარადქალწულობის აღმნიშვნელ სახე-სიმბოლოებაზე საუბრისას აღვნიშნეთ).

აღსანიშნავია ტაძრის კიდევ ერთი სახე, რომელსაც „უძველეს იადგარში“ ვხვდებით: „გიხაროდენ, ყოლად წმიდაო ქალწულო, ადშენებულო ტაძარო...“ (142, 510). ამ ეპითეტში, უფლისაგან საგანგებოდ გამორჩეული, სულიწმიდისაგან

განწმენდილი, ანუ მისგან ღვთის სამკვიდრებლად აღშენებული ღვთისმშობლის წმიდა სხეული უნდა ვიგულისხმოთ. ცნობილია, რომ ღვთისმეტყველებაში ქალწულ მარიამის როგორც სული, ასევე სხეული, ღვთის ტაძრად არის მიჩნეული. ასე მოიხსენიებს მას წმიდა მღვდელმთავარი გაბრიელ ქიქოძე: „ყოვლადწმიდა ქალწულის სული ღმერთის ტაძარი მანამდე იყო, სანამ სხეული ღმერთის განხორციელებული სიტყვის ტაძრად შეიქნებოდა“ (169, 278).

ვფიქრობთ, საინტერესო და, ამასთანავე, ორიგინალური შესიტყვებაა – „დარღვეული ტაძარი“, რომელიც „აღშენებული ტაძრის“ ანტინომიაა, თუმცა მსჯელობას კვლავ წმიდა წერილთან მივყავართ. იოანეს სახარებაში ტაძრის დანგრევასა და აღდგომაზე საუბრისას, მაცხოვარი საკუთარ ვნებაზე წინასწარმეტყველებს: „დაჰსენით ტაძარი ესე, და მესამესა დღესა აღვადგინო ეგე. პრქუეს მას ჰურიათა: ორმეოც და ექუსსა წელსა აღეშენა ტაძარი ესე და შენ სამთა დღეთა აღადგინო იგი? ხოლო იგი იტყოდა ტაძრისათვის გუამისა თვისისა“ (იოან. 3, 19-21).

ეს თემა არც ჰიმნოგრაფებისთვისაა უცხო: „მოასწავებდა უფალი ჰურიათა დაფლვასა თვისსა და სამ დღე აღდგომასა: „დაარღვეთ თქვენ დიდი ესე ტაძარი, დაჰსენით და მე სამ დღედ აღვჰმართო იგი“ (73, 298). უფლის სხეულის გამომხატველ ტაძარს საგალობელში სხვა დატვირთვაც შეუძენია. ჰიმნოგრაფები ტაძრად მოიხსენიებენ წმიდა ღაზარეს სხეულსაც: „ვითარცა ხუროთმოძღვარმან ყოვლისა შემძლებელმან ღმრთეებისა ძალითა ტაძარი იგი დაცემული და დარღვეული – კორცთა ღაზარესთად კუალად აღაშენა“ (73, 259).

ადამიანის სხეულის ტაძრად მოაზრების საფუძველიც ევანგელურ სწავლებას ეფუძნება. პავლე მოციქულის ეპისტოლეში ნათქვამია: „არა უწყითა, რამეთუ ტაძარნი ღმრთისანი ხართ და სული ღმრთისად დამკვიდრებულ არს თქვენ შორის“ (1 კორ. 3, 16). თეოლოგიური შეხედულებით, ღვთის ხატად შექმნილი ადამიანის სხეული სულიწმიდის სამკვიდრებელია. როგორც ღვთის ხელშია ადამიანი და ყოველივე ამქვეყნად არსებული, ასე ის განსაზღვრავს თითოეული ჩვენგანის ბედსაც და, ბუნებრივია, მასვე ძალუძს მის მიერ შექმნილი სხეულის აღდგინებაც. ღაზარეს დარღვეული სხეული ანუ ტაძარი, ღვთის ძალით ისევ აღდგა. ჰიმნოგრაფი ამ ფაქტს ხუროთმოძღვრის საქმიანობას ადარებს, რადგანაც, ხუროთმოძღვრის მსგავსად, მხოლოდ უფალს ძალუძს შექმნაც და განახლებაც. ადამიანმა გამუდმებით უნდა იზრუნოს როგორც სულის, ასევე სხეულის სიწმიდისათვის, რისთვისაც ღმერთთან ღოცვითი კავშირის აუცილებლობას გვირჩევენ წმიდა მამები: „და ესე არს დამკვლ-

რებად ღმრთისად ჩუენ შორის, რაფთა დაუვიწყებლად გუაქუნდეს კსენებად მისი ჩუენ შორის, რამეთუ ესრეთ ვიქმნებით ტაძარ ღმრთისა“ (26, 219).

აქედან გამომდინარე, ამ სახე-ხატთან დაკავშირებით, დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ტაძარი სასულიერო პოეზიაში აღნიშნავს: 1) ქრისტეს სხეულს; 2) იგი არის ღვთისმშობლის ჰიპოდოგმა; 3) ტაძრად იწოდება ადამიანის სხეული.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ღვთისმშობელი ტაძართან ერთად ტაძრის ეზოდაც არის წოდებული. გამოსვლათა წიგნში აღწერილ ტაძრის მშენებლობის ეპიზოდში ასევე საუბარია ტაძრის ეზოზეც: „და ჰქმნე ეზო ტაძრისა კერძოდსა სამხრად მიმართსა, კრეტსაბმელი ეზოდსა ბისონისგან ძახილისა, სიგრძე – ასი წერთად ერთისა მის მომრგულებისა“ (გამ. 27, 9). ქალწული მარიამი ტაძრის ეზოდ არის წოდებული ძლისპირებში: „შენ ყოლად ქებულო, დიდებულო ღმრთისმშობელო, რომელი შემდგომად მეორედ ეზო ტაძრისად ხარ, რომელსა ჰრქჳან წმიდა წმიდათა, გალობით გადიდებთ“ (109, 885). ტაძარი აქ ქრისტეა, ხოლო ეზო – ქალწული მარიამი.

საყდარი. ღვთისმშობლისადმი მიმართული ეს სიმბოლო ხშირად ენაცვლება ტაძრის ჰიპოდოგმას. ესაიას წინასწარმეტყველებაში ვკითხულობთ, თუ როგორ იხილა მან საყდარზე მჯდომი უფალი: „ვიხილე უფალი საბაოთ, მჯდომარე საყდართა ზედა მაღალთა და აღმატებულთა და სავსე იყო დიდებითა უფლისაფთა ტაძარი იგი“ (ეს. 6, 1). ღვთისმშობელში მაცხოვრის დავანება ჰიმნოგრაფებს ამ სიმბოლოს დახმარებით ასე გადმოუციათ: „გიხაროდენ საღმრთოფსა მის ოქროფსა ტაკეო, სავსეო მანანაფთა, გიხაროდენ საყდარო ღმრთისაო, გიხაროდენ შემწეო ჩუენო, გიხაროდენ მოღუაწეო ყოვლისა სოფლისაო“ (73, 233); „არარად არს მსგავსი შენი, ეტლო ზეცისაო, ქერუბინო საყდარო ცეცხლისა მის უსხეულოფსა, უხილავისაო და დედაო დამბადებლისაო, სასოო და სიქადულო და მეოხო სულთა ჩუენთაო“ (73, 233). უფლის ცეცხლად მოხსენიებაც წმინდა წერილიდან იღებს სათავეს: „რამეთუ, აჰა, უფალი ვითარცა ცეცხლი, მოიწიოს... დეენად ალითა ცეცხლისათა“ (ეს. 66, 16). ცეცხლი უფლის წინასახეა შესაქმეშიც, როცა მაყვალსმოდებული ცეცხლი არ წვავდა მცენარეს (ამ საკითხზე დაწვრილებით ვისაუბრეთ ღვთისმშობლის მარადქალწულობის აღმნიშვნელ სახეებში).

ახალ აღთქმაში ცეცხლთან არის ასოცირებული ასევე სულიწმიდის გარდამოსვლა მოციქულებზე. აქედან გამომდინარე, ცეცხლს ბოროტების, უკეთურ ძალთა განადგურების ფუნქცია აკისრია. თეოლოგიაში განსწავლულ ჰიმნოგრაფთა სიტყვის ძა-

ლა და მრავალფეროვნება იგრძნობა, როცა ისინი ღვთისმშობელს „უსხეულო ცეცხლის საყდრად“ და „ღვთის გარდამოსვლის საყდრად“ მოიაზრებენ: „...საყდარსა ღმრთისა გარდამოსვლისასა, წმიდასა მას დედოფალსა, საუნჯესა სულიერსა მადლისასა, ღმრთისა სიტყუსა მშობელსა, მისგან განკორციელებულისასა, ზეცად აღმყვანებელსა ჩუენსა ანგელოზნი აღიდებენ მათ თანა შემაერთებელსა ჩუენსა“ (73, 235).

კარავი. გამოსვლათა წიგნში ნათქვამია, რომ მოსეს კარავი გაკეთებული იყო ოთხი სახის ქსოვილისა და ტყავისაგან, რომელიც გადაჭიმული იყო ხის ჩონჩხზე. მისი შიგნითა ფენა წარმოადგენდა სელის გადასაფარებლებს, რომელსაც ლურჯი, ძოწეული და ჭიაფერი მატყლისაგან ნაქსოვი სახეები ამშვენებდა. მის ზემოთ განლაგებული იყო თბილი ქსოვილის ფენა. ასეთივე ქსოვილის ნაჭერი კარის მოვალეობასაც ასრულებდა. კარავს გარედან ცხვრის ტყავისაგან გაკეთებული წყალგაუმტარი გადასაფარებელი ეკრა, რომელიც წითლად იყო შეღებილი.

კარავი შიგნით ორ ნაწილად იყოფოდა. უფრო მომცრო, კარებიდან შორს მდებარე სენაკი – „წმიდათა წმიდად“, ე.ი. ყველაზე წმიდა ადგილად იწოდებოდა. მხოლოდ მღვდელმთავარს ჰქონდა წელიწადში ერთხელ იქ შესვლის უფლება.

„წმიდათა წმიდა“ უფრო დიდი ოთახისაგან გრეხილი სელის კრეტსაბმელით იყო გამოყოფილი. სავანეში შესასვლელს ჩამოფარებული ჰქონდა აგრეთვე ნაქარგი გრეხილი სელის ჩამოსაფარებელი. (გამ. 25, 27; 30, 1-10; 17-21).

ჰიმნოგრაფიაში გაერცელებულ ღვთისმშობლის ამ სიმბოლოს წინასახეს წმინდა მამები სწორედ მოსე წინასწარმეტყველის მიერ აგებულ კარავში ხედავენ, რომელიც მოძრავ ტაძარს წარმოადგენდა. წმიდა იოანე დამასკელი გვიხსნის ძველი აღთქმისეული კარვის მნიშვნელობას დედოფალთან მიმართებაში: „მოუდერკინ კარავი მრავალ განთქმული, რომელი უდაბნოსა ზედა მოსე შემზადა ყოვლით კერძოთა და მრავალსასყიდლისათა ნივთთა მიერ და პირველ მისსა აბრაჰამისიცა იგი ამისისა მამისაჲ სულიერსა ამას და სიტყვერსა კარავსა ღმრთისასა, რომელი ესე არა თუ მოქმედებათა ღმრთისათა საუნჯე, არამედ არსებითისა მის და გუამოვნებითისა სიტყუსა ღმრთისა გუამისა სამკუდრებელ იქმნა“ (166, 120).

სახე-სიმბოლოებით მდიდარი ბიბლიური სამყარო ასევე იცნობს აბრაამის კარავსაც, რომელიც ასევე ღვთისმშობლის ჰიპოდოგმადაა მიჩნეული. შესაქმის თანახმად, აბრაამ მამამთავარს მამრეს მუხასთან ღმერთი გამოეცხადა სამი მგზავრის სახით, როცა ის კარვის კართან იჯდა. ერთ-ერთმა მათგანმა აბრაამს უწინასწარმეტყველა, რომ მას შვილი ეყოლებოდა სარასგან. ღვთის წინასწარმეტყველება

ახდა. აბრაამს ეყოლა ისააკი. აქედან გამომდინარე, ჰიმნოგრაფიაში აბრაამის კარავი ღვთის დამტკვნელ ქალწულად იქნა მოაზრებული. „ვინაიდან მარიამ ღვთისმშობლის მეშვეობით მოვედინა ადამიანებს უხილავი ღმერთი ხილულად, ამდენად, ჰიმნოგრაფებმა ალეგორიულად აბრაამის კარავი მაცხოვრის დედად წარმოსახეს“ (102, 68). იოანე მინჩხის ერთ-ერთ საგალობელში აბრაამის კარავი ღვთის დამტკვნელი ქალწულის საშოდაა მოაზრებული: „კარავმან აბრაჰამისამან დაიტია ღმერთი დაუტკვნელი და მოასწავა საშოდ შენი“ (73, 155).

ჰიმნებსა და ჰომილიებში „კარავი“ როგორც ცალკე, ისე სხვადასხვა ეპითეტთან ერთად („სამეფო კარავი“, „განწმენდილი კარავი“, „სულიერი კარავი“, „წმინდა კარავი“, „მაღლის კარავი...“) გამხდარა ღვთისმშობლის განდიდების ერთ-ერთი სიმბოლო, რომლის ძალითაც შესანიშნავად წარმოჩნდა წმინდა მარიამის მაღლი ცოდვილთა წინაშე: „გიხაროდენ, კარავო ღმრთივ აღშენებულო და სიმრგულედ ცისა შემზადებულო, უგრცელესო ზეცისა კამარათაო, რომლისა მიერ თჳსით პირით ეზრახა ღმერთი კაცთა და რომლისა მიერ სოფელსა მოენიჭა საღვინებელი საუკუნოდ“ (166, 107); „კარავ იქმნა სანატრელი მარიამ ცათა და ქუეყნისაჲ, შემოქმედი იტვირთა და მისგან გამოვიდა მფენელი სულთა ჩუენთაჲ“ (142, 7); „კარვად სამეფოდ გამოშნდი ღმრთისმშობელო, რამეთუ შენგან გამობრწყინდა სიმაღლის მზ, მკსნელი და მაცხოვარი სულთა ჩუენთაჲ“ (142, 414); „კარავი განწმენდილი, ქალწული უბიწოდ“ (142, 434); „ღმრთისა დედაო და ქალწულო, გადიდებთ ცხორებისა წყაროსა დაუწყუედელსა, კარავსა სულიერსა ღმრთისასა“ (101, 10); „გიხაროდენ კარავო წმიდაო, აბრაჰამის გამოსახულო“ (72, 381); „გიხაროდენ, კარავო მაღლისაო“ (109, 347).

დროთა განმავლობაში ჰიმნოგრაფთა მიერ კარავის შინაარსი ღვთისმშობელთან მიმართებაში უფრო გაღრმავდა, იგი ცათა და ქვეყნის კარვად იქცა: „კარავ იქნა სანატრელი მარიამ ცათა და ქუეყანისაჲ, შემოქმედი იტვირთა და მისგან გამოვიდა მკსნელი სულთა ჩუენთაჲ“ (142, 7).

კარავის სიმბოლიკამ ღვთისმშობლის სახლად, სულიერ სადგურად მოაზრების საფუძველიც შექმნა: „სახლი, რომელ იშენა ღმრთისა სიბრძნემან – დედაჲ თჳსი, წმიდაჲ ქალწული უბიწოდ, სულიერი სადგური ცათა მობაძავი“... (73, 328). იოანე მინჩხის დახვეწილმა მხატვრულმა გემოვნებამ ღვთისმშობლის „ღვთის სიტყვის სადგურად“ და „მართალ სულთა სადგურად“ სახელდებაშიც იჩინა თავი, რითაც სადგურის სულიერი შინაარსი კიდევ უფრო გამრავალფეროვნდა: „ცაჲ იგი სულიერი და

სადგური სიტყვსა ღმრთისად – ქალწული დღეს აღმადგა ცასა ცათასა და მარადის იქების ანგელოსთა და კაცთაგან ღირსად, საუკუნოდ იდიდების, ვითარცა დედად ღმრთისად“ (73, 333); „ვითარმედ გხადოდით შენ, მარიამ, სადგურად სულთა მართალთა“ (73, 227).

ამდენად, ტაძარი, კარავი, სახლი, სადგური ერთნაირი სახეობრივი შინაარსის მატარებელი სახეებია – ისინი გამოხატავენ მაცხოვრის დამტკუნელ ღვთისმშობელს.

როგორც ვნახეთ, ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი ინტერესის მთავარი საგანი ღვთაებრივი მოვლენების არა მხოლოდ გახსენება, არამედ მათი შექებაა, რაშიც უმთავრეს მასალას მათ წმიდა წერილი აძლევს. მაგრამ ოდენ წმიდა წერილისეული მოვლენების მოხმობა, ბუნებრივია, ასეთი მიმზიდველი ვერ იქნებოდა, რომ არა ზეგარდმო მადლი, რომელიც მათ შემოქმედებით ინტერესს აღვივებდა. როგორც წმიდა მოვლენები არ აღესრულებოდა, ასევე, არც მათი ქება წარმოითქმოდა უფლის ნების გარეშე. რადგანაც ძველი აღთქმის ეპოქა განსაკუთრებით მდიდარი იყო სიმბოლო-ალეგორიებით, ამიტომაც ჰიმნოგრაფთა ინტერესი განსაკუთრებული აქტიურობით გამოიხატა მის მიმართ. უშუალოდ ქართველ ჰიმნოგრაფთა ტექსტებზე და წმინდა წერილზე დაკვირვებით, ვნახეთ, თუ რა გზა გაიარა აქ მოხმობილმა სახე-სიმბოლოებმა. გამოჩნდა, რომ თითოეული სიმბოლო წმინდა მარიამის ჰიპოდოგიური სახეა, ძველ აღთქმაში წინასწარმეტყველურად მოასწავებდა მაცხოვრის დამტკუნელ ღვთისმშობელს, რაც ახალ აღთქმაში უკვე გაცხადებულადაა წარმოდგენილი. ქართველმა ჰიმნოგრაფებმა კი თითოეულ სახეს მხატვრული ელფერი შესძინეს და კიდევ ერთხელ განადიდეს წმინდა მარიამი – იესო ქრისტეს სამკვიდრებელი – ამ სიმბოლოთა მოხმობით.

3. ღვთისმშობლის სიმბოლიკა მცენარეთა და ფრინველთა სახისმეტყველების მიხედვით

მცენარეთა და ფრინველთა შესახებ უძველესი დროიდან არსებობდა სხვადასხვა წარმოდგენები და ის არც სიმბოლურ-ალეგორიული აზროვნების მქონე ძველი და ახალი აღთქმის ეპოქას დარჩენია ყურადღების მიღმა, ამასთან, მათ არქეტიპებს ახალი სახეობრივი დატვირთვა მიანიჭა. სასულიერო მწერლობამ, რომელიც ბიბლიას ემყარება, შეითვისა მათი სახისმეტყველებითი დატვირთვა და თავისი თემატიკის ორგანულ ნაწილად აქცია. მცენარეთა და ფრინველთა სიმბოლიკა მიემართება მაცხოვარს, ღვთისმშობელს, წმინდანებს... აქ წარმოდგენილი თითოეული სახე ბიბლიიდან, კერძოდ, ძველი აღთქმიდან მომდინარეობს. ქართველმა ჰიმნოგრაფებმა კი მხატვრული სიტყვის წყალობით, მოახერხეს მათი გამოყენება წმინდანებთან მიმართებაში, ამ შემთხვევაში, წმინდა მარიამის ატრიბუტად აქციეს და მკითხველამდე ორიგინალური სახით მიიტანეს.

ხე ცხოვრებისა. როგორც ცნობილია, ინდურ მითოლოგიაში სიცოცხლის ხე, რომელიც კოსმიური კვერცხისგან იზრდება, განასახიერებდა მატერიალური სამყაროს შექმნელ ბრაჰმას. „ხე ცხოვრებისა“ ბიბლიურ-ხეცვიურ იერუსალიმში თორმეტ ნაყოფს ისხამს... ზუსტად ასევე, ძველი ინდოეთისა და ჩინეთის მითოლოგიაში მსოფლიო ხის ტოტებში თორმეტი „მზიური ფრინველი“ ცხოვრობდა“ (5, 152).

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

„ხე ცხოვრებისა“ ხშირად გარდაისახებოდა ხოლმე სამყაროს შექმნის მეტაფორად. არაერთი კულტურული ტრადიციის მიხედვით, ეს ხე წმინდა მთაზე ან სამოთხეში იზრდება. სულიერი ენერგიის ნაკადული მისი ფესვებიდან მოსჩქეფს.

ძველი აღთქმის დასაწყისშივე ვკითხულობთ: „და აღმოაცენა ღმერთმან მერე ქუეყანით ყოველი ხე შუენიერი ხილვად და კეთილი საჭმელად და ხე ცხოვრებისა – შორის სამოთხესა და ხე იგი – ცნობადი კეთილისა და ბოროტისა“ (დაბ. 2, 9). „ხე ცხოვრებისას“ სათანადო ახსნა-განმარტება მოგვცა არაერთმა დიდმა საეკლესიო მოღვაწემ. გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, „აწ უკუე ერთი არს ძალი სიტყვისად

მის, უკუეთუ სთქუა: ხე ცხოვრებისა, გინათუ ხე იგი, რომელსა ეწოდების ყოველივე, რომლისა გემოდ მისი დაბადებულთათვის... ვითარცა ხატებად ღმრთისად“ (143, 190) დამოწმებული სიტყვების კომენტირებისას ლაურა გრიგოლაშვილი შენიშნავს, რომ „ხე ცხოვრებისას“ სინონიმად ღვთისმეტყველებაში გვხვდება ყოველი ხე. ეს სახეები ერთი შინაარსით არიან დატვირთულნი და ერთ აზრს გულისხმობენ (49, 62).

გრიგოლ ნოსელი „ხე ცხოვრებისას“ სიბრძნის, სიკეთის, ჭეშმარიტების სიმბოლოდ მიიჩნევს, რის საფუძველსაც მას ბიბლიური ტექსტი უნდა აძლევდეს: „ნეტარ არს კაცი, რომელმან პოვა სიბრძნე და მოკუდავმან, რომელმან იხილა გონიერება, რამეთუ უმჯობეს არს ესე მოგებად, ვიდრელა ოქროსა და ვერცხლისა საუნჯესა... ხე ცხოვრებასა არს, ყოველთა რომელთა შეიწყნარონ იგი, და რომელნი შევედრებულ არიან მას, ვითარცა უფლისა მიმართ, უცთომელ“ (იგავ. 3, 13-18).

„ხე ცხოვრებისა“ მაცხოვრის სიმბოლოა ახალ აღთქმაშიც: „მივჰსცე მას ჭამად ძელისა მისგან ცხოვრებისა, რომელ არს შორის სამოთხესა ღუთისასა“ (გამოცხ. 2, 7). ასევე: „და მიჩუენა მდინარე წმინდაჲ ერთი წყლისა ცხოველისა, ბრწყინვალე ვითარ ბროლი, გამოშავალი საყდრისაგან ღუთისა და კრავისა, მათ შორის სივრცესა მის ქალაქისასა და მდინარისა მისა მიერ წიაღელი ხე ცხოვრებისა, ნაყოფისა გამომდებელი ათორმეტა ნაყოფთა“ (გამოცხ. 22, 1-2). აშკარაა, რომ აქ „ხე ცხოვრებისა“ მაცხოვარია, „ათორმეტ ნაყოფში“ კი მისი 12 მოწაფე იგულისხმება. ხის სიმბოლიკის მაცხოვრის სახედ წარმოდგენა არც ჰიმნოგრაფებისთვისაა უცხო: „განელო დღეს ბეთლემს სამოთხედ, მოვედით, გემოდ ვიხილოთ ხისა მის ცნობადისა, რომელ არს ქრისტე, საღმრთოდ იგი ყუავილი“ (72, 161). ტიტე მოსიას დაკვირვებით, აქ „ხე ცნობადი“ იესო ქრისტეს ადამიანური ბუნების ცნობადობაზე უნდა მიანიშნებდეს. ჰიმნოგრაფები ასევე განადიდებენ ცხოვრების ხის დამნერგველ ქალწულს: „ქალწულო მარიამ, დაჰნერგე ხე ცხოვრებისა უბიწო“ (168, 158); სხვაგან კი წმინდა მარიამი თავადაც ცხოვრების ხედაა წარმოდგენილი, რადგანაც იგია დასაბამი ცხოვრების: „ხე ცხოვრებისა გუექმნა წმიდაჲ ქალწული მარიამ და ვენახი ჭეშმარიტებისა, რომელმან გამოიღო ტევანნი ცხოვრებისა“ (180, 151).

„ხე ცხოვრებისა“ კაცობრიობისათვის საშუალებაა სულიერი განწმენდის, გადარჩენის, ყოფიერების წნეხიდან გათავისუფლების. მართლაც, თავისი აგებულებით, ხე განვითარების სიმბოლოა, მისი ტოტების მრავალფეროვნება კი – ერთიანობის.

ვიკტორ ნოზაძე თავის გამოუქვეყნებელ ნაშრომში „მშვენიერების თეორიები“ სიცოცხლის ხედ სახელდებს აღვის ხესაც და ბიბლიური მონაცემების დამოწმების შემდეგ წერს: „თითქმის ყველგან ხე წარმოდგენილი არის მითოსურად, მსოფლიოს გამომხატველად. ხე არის ხატი მსოფლიოსი: მისი წვერი, გვირგვინი არის ცათა სამყარო, მისი ტანი არის მიწაზე, ხოლო ძირი და ფესვები – დედამიწის გულში. ამასთანავე, ეს მსოფლიო ხე არის სიცოცხლის ხეც. ამ მითოსური შეხედულებებიდან გამომდინარე ის რწმენა, რომ ჩვენი ხე, მიწიერი ხე, არის მსოფლიო ხისა და სიცოცხლის ხის (ხე ცხოვრებისა) გამომსახველი. ეს ხე აერთიანებს ქვესკნელს, ზედაპირს და ზესკნელს“ (116, 26).

ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო მწერლობაში „ხე“ მხატვრული შედარების ობიექტიცაა: „და იყოს იგი, ვითარცა ხე, დანერგული თანაწარსადინელსა წყალთასა, რომელმან გამოსცის ნაყოფი მისი ჟამსა თვისსა და ფურცელნი, მისნი არა დასცვივენ“ (ფს. 1, 3), ე.ი. ფსალმუნში უფლის რჯულის დამცველი ნეტარი კაცის ბუნების გამოსახატავად შედარების ობიექტად წყლის პირას დარგული ხეა გამოყენებული.

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

ეს ხვიარა მცენარე, დაკიდებული მტევნებით, პალესტინის უმნიშვნელოვანესი ნაყოფიერი კულტურაა. მცენარეს რგავდნენ მწკრივში, წინასწარ საგულდაგულოდ გამზადებულ ნიადაგში, მთის მზვარე კალთებზე. ყოველ გაზაფხულზე ვაზს სხლავდნენ, ხოლო როცა მტევნები შემწიფდებოდა, ვენახის პატრონი სათვალთვალო კოშკიდან ფხიზლად ადევნებდა თვალყურს, რომ ვენახში არც ცხოველს შეედწია, არც ადამიანს. მოსავლის ძირითად ნაწილს წურავდნენ. ვენახი იყო ისრაელის ეროვნული ემბლემა, მშვიდობისა და კეთილდღეობის სიმბოლო. იესო ვაზის სახეს თავის ხუთ იგავში იყენებს, ხოლო იოანეს სახარებაში თავის თავს ჭეშმარიტ ვაზს უწოდებს, თავის მიმდევრებს კი – ვაზის ღერწებს. (რიცხვ. 13, 21; 24-25; მათ. 9, 17; 20, 1-7; ლუკ. 13, 6-9; იოან. 15,1...).

ვაზი იყო პირველი მცენარე (ფაქტობრივად, განასახიერა „ხე ცხოვრებისა“), რომელიც ნოემ წარდგნის შემდეგ დარგო, ხოლო გამოსვლათა წიგნში კი პირველი ნიშანი იმისა, რომ ეგვიპტიდან გამოსულმა ებრაელებმა აღთქმულ მიწას მიაღწიეს. ვენახი მიჩნეული იყო, ასევე, ბუნების სიუხვის, სიძლიერისა და სილამაზის ერთ-

ერთ სიმბოლოდაც. „არამედ ოდეს უჩუენო მშვიდობა, ვენაცმან მისცეს ნაყოფი მისი, და ქუეყანამან მოსცეს ნაშრომნი თვისნი...“ (ზაქ. 8, 12); „და განისუენებდეს კაცადი ქუეშე ვენაცსა თვისსა, და კაცადი ქუეშე კერძო ლელვისა თვისისა და არა იყოს მაშინებელი, რამეთუ პირი უფლისა ყოვლისა მპყრობელისა იტყოდა ამათ“ (მიქ. 4, 4).

ვენახი ისრაელის სახლად ითვლება ესაია წინასწარმეტყველთან, ხოლო იუდეველი ხალხი მის ნერგად არის მოაზრებული: „რამეთუ ვენაცი უფლისა საბაოთისი სახლი ისრაელისა არს და კაცი იუდაჲსაჲ – ახალნერგი შეეყარებული. ველოდე, რადთამცა ყო მშჯავრი, ხოლო ყო უმჯულოება; და არა სიმართლე, არამედ ღაღადება“ (ეს. 5, 7).

„ქრისტიანული ვაზი“ ძირეულად განსხვავდება იმ დიონისური სიმბოლიზმისაგან, რომელიც ღვინის ღვთაებას, ბახუსის (დიონისეს) სახელს უკავშირდება და გრძნობადი, ჰედონური, ეროტიული კულტურის მთელ პლასტს ქმნის“. (5, 68). ყურძენი და ხორბალი (ღვინო და პური) ქრისტეს სისხლსა და ხორცს აღნიშნავს, ევქარისტული სიმბოლოებია. ქრისტიანულ ხელოვნებასა და არქიტექტურაში ვაზი, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ მკვდრეთით აღდგენის სიმბოლო იყო და მხოლოდ ამის შემდეგ – სტუმართმოყვარეობის, სიუხვის, შემოდგომის განსახიერება. იოანეს სახარების მიხედვით ვაზი თავად ქრისტეა (იოან. 15, 1). რადგან ვაზის სიმბოლიკა ღვთის მადლს მოასწავებდა, ამიტომაც სოდომის ცოდვილ მიწაზე ყურძენი საჭმელად უვარგისი იყო. მოსეს რჯულებით, ნებისმიერ გამვლელს შეეძლო ეჭამა ყურძენი სხვისი ვენახიდან, ოღონდ ნაყოფი სახლში არ უნდა წაეღო, მხოლოდ და მხოლოდ წყურვილი უნდა მოეკლა. ყურძნის მოსავლის აღება – რთველი, ბიბლიური გაგებით დღესასწაულად ითვლებოდა: არ შეიძლებოდა ყურძნის უსიხარულოდ კრეფა, ხოლო უწმინდურებს ეკრძალებოდათ რთველში მონაწილეობის მიღება.

ქართველები ვაზს „სიცოცხლის ხედ“ თვლიდნენ. ცნობილია, რომ ჩვენი წინაპრებისთვის მზე ასტრალურ ღვთაებად ითვლებოდა, ხოლო ვაზი მის მცენარეს განასახიერებდა. გავრცელებული წარმოდგენით ვაზს შეეძლო ყველაზე მეტად შეეწოვა მზის ძალა. ამ ძალას შეიწოვდა არა მარტო მცენარის ფოთლები და მტევანი, არამედ ტანიც. ეს კი იყო მზისგან მოცემული სიყვარულის ძალა. „მტევანი და ტანი ვაზისა ქალური სიყვარულით განიცდიდნენ მზის ძალას, რომელსაც ცხოველთაგან განასახოვნებდა ღომი. ამ ძალით იყო დაგრეხილი ვაზის ტანი, ამავე ძალით ეტმასნება იგი ჭიგოს. ამაშივე იყო მისი სილამაზე, თუ გნებავთ

მზიური სილამაზე. ამიტომ იყო მიმზიდველი ვაზის მიმოსრა და ამიტომაც დაამსგავსეს მას ქართული ჩუქურთმა“ (129, 26). ქრისტიანობამ უხვად გამოიყენა მზისა და ვაზის სიმბოლიკა, ამიტომაცაა, რომ ტაძართა შემკულობაში მათ გარკვეული ადგილი უკავია. ამ მცენარის ორნამენტით შემკულია ბაგრატის ტაძრის სვეტისთავი (XI ს.), ჯვრის მონასტერი (VI ს.), ატენი (VII ს.), სამთავისი (XI ს.) (39, 181).

ვენახს უძველესი დროიდანვე პატივს სცემდნენ საქართველოში. „ჩვენამდე მოღწეული მატერიალური კულტურის ძეგლები, დამწერლობის, მხატვრობის, სკულპტურის მონაცემები და რელიქვიები მოწმობენ, რომ კასპიის, შავი და ხმელთაშუა ზღვის რაიონები წარმოადგენდნენ უძველეს ცენტრებს კულტურული ვაზისა“ (110, 8).

ტრადიციული შეხედულებით, საქართველოში საკრალურად ითვლებოდა ის ადგილიც, სადაც ღვინო იწურებოდა. „მარანი ანუ საღვინე სახლი მოიაზრებოდა როგორც საკრალური ტერიტორია, რომელშიც ღვთაებრივი ძალა სუფევს. მასზე დატანებული იყო ჯვარი“ (2, 9).

ამ მხრივ, ვფიქრობთ, აღნიშვნის ღირსია ანდრო ლეკიაშვილის წიგნი „შენ ხარ ვენახი“, სადაც ავტორი ვენახს ეთნოლოგიურ-ისტორიული კუთხით განიხილავს და ცდილობს მაგალითების მოხმობით განამტკიცოს ის აზრი, რომ ვენახის თავდაპირველი სამყოფი ამიერკავკასია, კერძოდ, საქართველოა. „ჯერ კიდევ მეჩვიდმეტე საუკუნის იტალიელი მისიონერი არქანჯელო ლამბერტი თავის წიგნის, „სამეგრელოს აღწერის“ ფურცლებზე იმოწმებდა ნოეს შესახებ ბიბლიურ გადმოცემას, როგორც საქართველოში მიწათმოქმედების შორეული ტრადიციების დამადასტურებელ საბუთს. ამ გადმოცემის თანახმად, მევენახეობა თავდაპირველად ამიერკავკასიაში ჩაისახა. აქ, არარატის მთის სანახებში, გადმოვიდა თუ არა კიდობნიდან, „იწყო ნოე კაცმან საქმედ ქვეყნისა, და დაასხა ვენახი და სვა ღვინისაგან და დაითრო“, – გვაუწყებს ბიბლია, „შესაქმეთა წიგნი“ (86, 7).

ახალ აღთქმაში ვენახი ქრისტეს ერთ-ერთი სიმბოლოა: „მე ვარ ვენახი ჭეშმარიტი და მამად ჩემი მოქმედ არს“ (იოან. 15, 1). ასეთივე მნიშვნელობით დამკვიდრდა ვენახი სასულიერო პოეზიაშიც: „და მათ ვენახი ცხოვრებისად ჯუარს გაცუეს“ (73, 273) – მიმართავს ჰიმნოგრაფი მაცხოვარს.

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

„ვენახი“ განსაკუთრებულ ქებას იმსახურებს ჰიმნოგრაფთაგან. იგი „გონიერია“, რადგანაც ღვთის დამბადებელია, მეუფის სამკვიდრებელია, ამიტომაც ასევე „სამეუფოა“: „ღმრთისმშობელსა ვადიდებდეთ, მშობელსა და ქალწულსა, დედასა მეუფისასა, ვენაჴსა გონიერსა“ (73, 160); „ვითარმედ გხადოდით შენ, მარიამ, ვენახად სამეუფოდ, ქალაქად ღმრთისა მადლისად“ (3 227) – კკითხულობთ იოანე მინჩხის საგალობელში.

ჰიმნოგრაფიაში ვენახი არა მხოლოდ ქრისტესა და ღვთისმშობლის, არამედ წმიდანთა ერთ-ერთ სიმბოლოდაც ქცეულა. წმინდანის ვენახთან შედარება იმ ფაქტმა განაპირობა, რომ ის ისევე დაუშურვებლად გამცემია მადლისა, როგორც ვენახი უხვად გამომდებელი ნაყოფისა. ჰიმნოგრაფთან წმიდა ბასილი დიდი საღვთო ვენახის რტოა: „რტოდ ვენახისა საღვთოჲსა გამოწმნდი შენ ბასილი, სათნოეებისა ტევანნი გამოიხუენ მამაო და ღვინოჲ გულისხმისყოფისაჲ ასუ სამწყსოთა ქრისტესთა ყოვლად ნეტარო“ (99, 121).

საყურადღებოა, რომ წმიდა მამათა შრომების მიხედვით, „მესიის მიერ ჯოჯოხეთის ცეცხლისაგან დახსნილი ადამიანებიც ქრისტეს „საყურძნესა“ დანერგილ ვენახად თვლიან თავს, ე.ი. ქრისტეს სასუფეველში დამკვიდრებულად: „უფალმან ჩუენმან მოგყევანნა ვენაჴსა თვისსა; დანერგულმცა ვართ, ვითარცა ვენაჴნი საყურძნესა ქრისტესსა, რამეთუ იგი თავადი არს ვენაჴი ჴეშმარიტი“ (160, 305).

ვენახი ორიგინალური ეპითეტით გამშვენებული წარმოგვიდგება ანდრია კრიტელის საკითხავში „შობისათჳს ღმრთისმშობელისა“: „ვენაჴი რქაშუენიერი ანნაჲსაგან აღმოსცენდა და ტევანი სიტკბოებისაჲ აღყუავილნა“ (166, 121). ანნასაგან შობილი „რქაშუენიერი ვენახი“ – მარიამი სიტკბოების ტევანის ანუ ქრისტეს გამომდებია.

აღსანიშნავია რომ, ქრისტეს ერთ-ერთი სახელად თეოლოგიაში ტევანიც არის ცნობილი, რასაც ასევე ბიბლიური საფუძველი ეძებნება: „მოისთულეთ ტევანნი იგი ვენახისა მის ქვეყნისა, რამეთუ დამწიფებულ არს ყურძენი იგი მისი“ (გამოცხ. 15, 18). აქედან გამომდინარე, ტევანი ჰიმნოგრაფიაში გამოიყენება როგორც მაცხოვრის, ასევე ღვთისმშობლისა და წმიდანების ღვაწლის წარმოსაჩენადაც: „რომელმანცა გამოიხუენ ტევანნი შუენიერნი, გუნდნი იგი მოწამეთანი“ (72, 127).

ვენახის სახისმეტყველებით განმარტებისას რევაზ სირაძე დასძენს, „ვენახი“ სისავსის სიჭარბეს მოასწავებს. ვენახს ამ სისავსეს მზე ანიჭებს. ვენახი მზითაა აღვსილი, როგორც ღვთისმშობელი ღვთაებრივობით. ამიტომ ყოვლადწმიდა მარიამი თავისი ღვთისმშობლობით თავისსავე თავს სჭარბობს“ (129, 101).

ჰიმნოგრაფიაში ვენახის სიმბოლოსთან დაკავშირებული ტროპული აზროვნების ბრწყინვალე სახეები დამკვიდრდა: „ვენახი გონიერი“, „ვენახი ჭეშმარიტი“, „ვენახი შუენიერი“, „რქაშუენიერი ვენახი“, „სამეფო ვენახი“, „სადმთო ვენახი“, „სიწმინდის ტევანი“. როგორც ვნახეთ, ვენახის (ვახის) სახისმეტყველება საბოლოოდ სრულყო ქრისტიანულმა რელიგიამ, რაც შესაბამისად აისახა სასულიერო პოეზიაში.

მორჩი. ახალ აღთქმაში გვითხულობთ: „ძირი იგი, წმიდა არს და რტონიცა მისნი“ (რომ. 11,16). „მორჩი-ნორჩი, – განმარტავს სულხან-საბა, – ახალ მოზარდე“. ნ. ჩუბინაშვილსაც მორჩი-ნორჩი ახსნილი აქვს, როგორც ახალმოზარდი ნერგი.

მორჩი საღვთო სახელადაა ცნობილი არეოპაგეტიკიდან: „წყარო ღმრთეებისა მამად, ხოლო ძე და სული ღმერთმშობელისა მის ღმრთეებისად ესრეთუ ჯერ არს თქუმად, მორჩ ღმრთივ მცენარე და რეცა ყუავილ და ზეშთაარსებისა ნათელ. ხოლო თუ ვითარ არს ესე ესრეთ, ამისი არცა თქუმად, არცა მოგონებად შესაძლებელ არს“ (119, 20-21).

„მორჩი“, „ვენახის“ რიგის სიმბოლოა, რომელიც ჰიმნოგრაფებს, როგორც ქრისტეს, ასევე მარიამ ღვთისმშობლის წარმომავლობის გამოსახატავად გამოუყენებიათ. ღვთისმშობელი ჰიმნოგრაფიაში იესეს ძირიდან აღმოცენებულად არის მოხსენიებული: „ქალწული წმიდად იესეს ძირისაგან აღმოგვიცენდა და გვიშვა სიტყუად ღმრთისა“ (168, 40); „ნაყოფი უკუდავებისად აღმოცენებული მორჩთაგან იესესთა“ (99, 399). „მორჩის“ განმარტებას ღვთისმშობელთან დაკავშირებით გვთავაზობს წმიდა ანდრია კრიტელი: „მხოლოსა მას წმიდასა და წმიდათა ყოველთა უწმიდესსა ყოვლად ყოვლითურთ წმიდად გამოჩინებულსა მის შორის და დამკვდრებულისა მისდა უბიწოდ სულით და გორციით. მარიამს ვიტყვ ღიდსა მას და ნამდვლვე სამსახურებელსა სახელსა სიტყვთცა და საქმითცა, წინასწარ მეტყუელებრივსა ძირსა, კუერთხსა იესესსა, მარადის ყუავილოვანსა მორჩსა იუდაესსა, რომლისა მიერ ზესთა სოფლისად ძე ღმრთისად, თანადაუსაბამოდ მშობელისა მამისად გორციითა აღმოეცენა“ (166, 131). ამ განმარტებაში მარიამ ღვთისმშო-

ბელი წინასწარმეტყველებრივი ძირია, იესეს კუერთხია, მარად აყვავებული იუდას მორჩია – ასე განადიდებს წმიდა მამა ქალწულის წარმომავლობას.

აქედან გამომდინარე, სასულიერო პოეზიაში მარიამ ღვთისმშობლის ჰიპოდოგმად იესეს მორჩიც დამკვიდრებულა: „დღეს აღყუავილნა კუერთხი იგი ესაიას ქადაგებული, რომელი იგი აღმოცენდა მორჩთაგან იესჴსა და გამოიღო ნაყოფი იგი მომწყდართა ცხოველსყოფელი ქრისტჴ“ (72, 81). დემეტრე-დამიანეს სიტყვებით ღვთისმშობელია „მორჩი კეთილი“, ანუ ძირითვე სიკეთეა მასში და, ამასთანავე, მარადიულ ბედნიერებასაა ნაზიარები – „ედემსაა დანერგული“. მხოლოდ ამგვარი კეთილი მორჩისაგან შეიძლება აღმოცენებულიყო „სურნელოვანი ყვავილი“. იოანე მინჩხიც ამ ეპითეტის დართვით წარმოგვიჩენს წმინდა მარიამის მშვენიერებას: „მორჩი კეთილი აღმოსცენდი, ღვთისმშობელო, ყოვლადქებულო, რომელმან გვიშვე ჩუენ ყვავილი სულნელი, რომელმან სულნელ ყვნა კიდენი სოფლისანი მორჴმუნეთათვის“ (73, 202). არც ჰიმილიებშია უცხო ამ სახელის მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოდ გამოყენება: „გიხაროდენ, კუერთხო აჰრონისაო, ძირო იესესო, მორჩო დავითისო“ (166, 146); „მცენარე უწოდს მორჩსა და მორჩად ვისმცა სხუასა გულისხმაჴყოფდ საყუარელო, ანუ თუ ცხად არს, ვითარმედ საკუთრად შედრგინებით მხოლოსა მას წმიდასა და წმიდათა ყოველთა უწმიდესსა ყოვლად ყოვლითურთ წმიდად გამოჩინებულსა მას შორის და დამკვიდრებულისა მისდა უბიწოდ სულით და ხორციით, მარიამს ვიტყვი, დიდსა მას და ნამდვილვე სამსხურებელსა სახელსა სიტყვითცა და საქმითცა წინასწარმეტყველებრივსა ძირსა, კუერთხსა იესესსა, მარადის ყვავილოვანსა მორჩსა იუდაჴსა“ (166, 131).

აქედან გამომდინარე, ღვთისმშობელი გენეალოგიით არის დავით წინასწარმეტყველის მორჩი, ყლორტი, შტო.

ყვავილი. ყვავილი, შეიძლება ითქვას, ბუნების ლაკონური სიმბოლოა – მისი სრულყოფილების, მისი მარადიული წრებრუნვის: დაბადების, სიცოცხლის, სიკვდილის და კვლავ აღორძინების განმასახიერებელი. თითოეულ ყვავილს, რა თქმა უნდა, სიმბოლურად თავისებური დატვირთვა აქვს, მისი ფორმისა და ფერის გათვალისწინებით, მაგრამ ერთი ცხადია, რომ მათ სიმბოლიკაში არის რაღაც საერთოც: ყვავილი განასახიერებს სილამაჴეს, სრულყოფას, სიკეთეს. „აღმოსავლურ რელიგიებში აქცენტი გადატანილია ყვავილის, როგორც სულიერი გაფურჩქვნის, გასხივონების სიმბოლიზმზე... ბრაჴმა და ბუდა ყვავილთა შორის არიან გამოსახულნი. ქრი-

სტიანულ იკონოგრაფიაში განსაკუთრებით თვალშისაცემია „ხარების“ მიზანსცენები, სადაც ანგელოზს ხელთ შროშანი უპყრია“ (5, 107).

ყვავილი იმ სიმბოლოთაგანია რომელიც სასულიერო მწერლობაში როგორც შობილს, ისე მშობელს მიემართება. ამის საფუძვლად კი ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვები უნდა მივიჩნიოთ: „და გამოვიდეს კუერთხი ძირისაგან იესესა და ყუავილი ძირისაგან აღმოხდეს“ (ეს. 11, 1), რის შესახებაც პირდაპირაა მითითებული მიქაელ მოდრეკილთან: „რამეთუ აღმოსცენდი შენ ყუავილად ძირთაგან იესესთა ესაიას მიერ ქადაგებითა“ (99, 4); ჰიმნოგრაფებთან ქრისტე „სადმართო ყვავილია:“ „განელო დღეს ბეთლემს სამოთხედ. მოვედით გემოდ ვიხილოთ ხისა მის ცნობადისად, რომელ არს ქრისტე. სადმართოდ იგი ყუავილი, რომლისაგანცა სიტკბოებად იწინხა საიდუმლოდ. განმწმედელი სულთა ჩუენთად“ (72, 64). მხატვრული სიტყვის ოსტატები მეტად ორიგინალურად აღწერენ ქალწულისგან ყვავილის გამოსვლის საიდუმლოს:

„შევამკობდეთ ყოვლად წმიდასა ღმრთისმშობელსა,
რომელმან გამოიღო ყუავილი იგი სუნელებისად
და განდევნა სულმყრალობა ცოდვათა ჩუენთად
ვითარცა ღმერთ არს“ (72, 68).

ჰიმნოგრაფი ალეგორიული ენით გადმოსცემს ქრისტეს ამქვეყნად მოვლინების ღვთაებრივ საიდუმლოს, რომელშიც ადამიანთა სიკვდილისაგან გამოსნა და მათთვის უკვდავების მინიჭება იგულისხმება.

ქართულ ჰიმნოგრაფიაში უხვადაა იმის მაგალითები, როცა მაცხოვარი იესეს ძირიდან ამოზრდილ ყვავილად იწოდება: „იესეს ძირისაგან აღმოცენდი მორჩი სიტკბოებისად და გამოიღე ყუავილი ყოველთავე სულნელ მყოფელი“ (99, 23). იქვე მაცხოვარი წმინდა მარიამისგან აღმოცენებულ ყვავილად გვესახება: „შევამკობდეთ ყოვლად წმიდასა, ღმრთისმშობელსა, რომელმან გამოიღო ყუავილი იგი სუნელებისად“ (99, 143); „გიხაროდენ მარიამ, წმიდაო ქალწულო, რომელმან გამოიღე ყუავილი იგი აღდგომისა მკუდრეთით“ (125, 204) და ა.შ.

სასულიერო მწერლობაში ყვავილი არა მხოლოდ მაცხოვრის, არამედ ღვთისმშობლის მეტაფორაცაა: „გიხაროდენ კიდობანო, დავითის გამოსახულო და ყუავილო სოლომონის მოსწავებულო“ (99, 492). „გიხაროდენ, ყოვლად წმიდაო ქალწულო... დაუჭნობელო ყუავილო“ (142, 510) – ნათქვამია უძველეს იადგარში. ეპითეტი „დაუჭნობელი ყვავილი“ შესანიშნავად გამოხატავს ქალწულ მარიამის

მარადიულ ბუნებას. ამ სახით ეს ეპითეტი წმიდანთა ღვაწლის წარმოსაჩენადაც გამოუყენებიათ ჰიმნოგრაფებს: „სიყვარულმან ქრისტესმან შეგითხზა შენ გვირგვინი სურნელთაგან დაუჭნობელთა ყუავილთა და გიხარის მართალთა თანა სასუფეველსა შინა, სადა თვით ჰნათობს ბუნებითი იგი ნათელი“ (72, 158). „დაუჭნობელი ყვავილისაგან“ შეთხზული გვირგვინი იმ ღვთიური მადლის გამომხატველია, რომელიც წმიდანებს ემოსათ.

„ღვთისმშობლის შობის საკითხავში“ დედოფალი დასახულია ყოველნაირ ყვავილზე უფრო აღმატებულად: „გიხაროდენ, ყუავილო ყოველსავე ფერსა ყუავილთა საღებავთასა აღმატებულო მრავალფერობითა და შეზავებულო სათნოებათა შეზავებულებითა, ვინაჲ-იგი აღმოცდა ყუავილი მსგავსი მსგავსისაგან და მამაკაცი სრული დედობრივისა გუამისაგან, რომელსა ზედა განისუენეს შვედთა სულთა სიტყვსა-ებრ წერილისა“ (166, 110).

მსგავსი ნიმუშები მრავლად დაიძებნება ლიტურგიკულ ლიტერატურაში: პარაკლიტონში, სადღესასწაულოში, თვენიში. „დაუჭნობელი ყვავილის“ სინონიმად „მარხუანში“ ვხვდებით „საღმრთო ყვავილს“: „ხატად სიწმიდისად სულიერად და შემწყნარებელად ნაყოფსა მადლისასა ბრწყინვალედ გამოჩნდა ღმრთის ანნა დიდებული და გვშეა ჭეშმარიტად ქალწულებისა საღმრთოდ იგი ყუავილი...“ (Sin 7; 9v-10r).

ყოველი ადამიანი, რომელიც ქრისტეს მიუძღვნის მთელ თავის ცხოვრებას ან მისთვის წამების გვირგვინს დაიდგამს, ქრისტეს თანაზიარი ხდება, ვინაიდან იგი იმეორებს მის მიერ გავლილ გზას. ამიტომაც თავისი მადლით ის ისეთივე სურნელოვანია, როგორც ყვავილი: „...აღორძნდეს საღმრთონი იგი ყუავილნი შეუნიერნი პირმეტყველნი ნერგნი ყოვლად დაუჭნობელნი სიონისა შვილნი გონიერნი. ახლისა აღთქმისა ძენი სულიერნი...“ (72, 297).

ჰიმნოგრაფის ენით „საღმრთო ყვავილი“ წმიდანებს განასახიერებს, რომლებიც ასევე „პირმეტყველი ყვავილებიც“ არიან. ჰიმნოგრაფის მიერ წმინდა აბო სურნელოვან ყვავილადაა დასახული: „ყუავილი სულნელი ძირთაგან უნაყოფოთა გამოჩნდა ფერითა მით მეწამულითა და სულმან წმიდამან აღიტაცა ზეცად გონებითა დამ უნუჩუნა შეუბაჲ წმიდათაჲ ყუავილოვანსა სამოთხისასა“ (72, 183). აღსანიშნავია, რომ ყვავილის ფუნქცია სასულიერო მწერლობაში მისი ორმაგი მნიშვნელობითაა მოტივირებული: 1) იგი მიმსგავსებულია ადამიანთან, რადგანაც „შესაბამის პერიოდში გაფურქვნელია, ხოლო დროის მოწვევისას იწყებს ჭკნობას და გაქრობას, რითაც ხაზი გაესმის ადამიანთა სიცოცხლის წარმავლობას“ (101, 38). იობის

წიგნში სწორედ ეს მომენტი აქცენტირებული: „რამეთუ კაცი ნაშობი დედათაჲ, მინათუ ვითარცა ყუავილი ყუავინ და დასცვივის“ (იოხ. 14, 1-2). წმიდა წერილის გავლენით, ყვავილი სასულიერო პოეზიაშიც შესულა სოფლის წარმავლობის სიმბოლოდ.

მაგალითისათვის საგალობლიდან ერთ ადგილს მოვიხმობთ: „ვითარცა რაჲ ყუავილი ველისაჲ და აჩრდილი განქარვებადი მსწრაფლ წარმავალ არს“ (99, 373); 2) ყვავილის თვისებიდან გამომდინარე, მას სილამაზის, სრულყოფილების, სიკეთის, მშვენიერების სიმბოლოდ აღიქვამენ, რაც ადამიანთათვის სიამოვნებისა და სიხარულის მომნიჭებელია. ბუნების ეს ულამაზესი ქმნილება მარადიული წრებრუნვის – დაბადების, სიცოცხლის, სიკვდილისა და კვლავ აღორძინების განმასახიერებელია. რასაკვირველია, მეორე ფუნქცია არ გამორიცხავს პირველს, მაგრამ ქრისტესთან და მარიამ ღვთისმშობელთან მიმართებაში ყვავილის სწორედ ეს მეორე ფუნქციაა აქცენტირებული.

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

ვარდი. „ძველი რომაული მითები წითელ ვარდს ომის ღმერთს მარს, მის ცოლს ვენერას (აფროდიტეს) და მშვენიერ აღონისს უკავშირებენ. ამ მითის ბერძნული ვერსიის თანახმად, აღონისი სასიკვდილოდ დაჭრა გარეულმა ტახმა. როდესაც აფროდიტე თავის დაჭრილ სატრფოსთან გარბოდა, ფეხში თეთრი ვარდის ეკალი შეერჭო და სწორედ აფროდიტეს სისხლმა გააწითლა ეს ყვავილი.“ (4, 70).

ადრექრისტიანული ტრადიციების მიხედვით, ვარდი უეკლო იყო პირველ ცოდვამდე. ქრისტიანობამ ვარდი ღვთისმშობელს დაუკავშირა და სიმბოლურად ის უეკლო ვარდად იყო მიჩნეული. ძველი აღთქმის წიგნებში იგი სილამაზის, სიხარულის, ხოტბის, ღვთიურობის, სიბრძნის, იღუმალების, სიამაყის, მღუმარების სიმბოლოს წარმოადგენდა. ამ თვისებებით გადმოვიდა იგი სასულიერო მწერლობაშიც. ამასთან, მასში სიმბოლიზირებულია მზე და ვარსკვლავები... „ვარდი ეკალთაგან გამორჩეული“ იყო წმინდანის ატრიბუტი.

ქრისტიანულმა აზროვნებამ ვარდი სხვა ასპექტით წარმოაჩინა. ვარდმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა ქრისტიანულ ხელოვნებაშიც. აქ „თეთრი ვარდი სიმბოლოა ქალწულ მარიამისა, წითელი კი განასახიერებს ქრისტეს სისხლს“ (61, 555). გავრცელებული აზრით კი ვარდის ბუტონი ქალწულების სიმბოლოდ აღიქმებოდა

(120, 1840). გერმანელი მხატვრის ა. დიურერის სურათზე ქალწული მარიამი ვარდის თაიგულთან ერთად არის გამოსახული.

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

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

ჰიმნოგრაფიაში ვარდის პოპულარობას ღვთისმშობელთან ერთად იესო ქრისტეს სიმბოლოდ მისი გამოყენება განაპირობებს: „აღუყავნა ნერგი იგი ვარდისაჲ მორჩი უნაყოფოთაჲ გამოძღებელი ყუავილისა ცხორებისაჲ (99, 318). გავრცელებულ სახედ აქ მეწამული ვარდი ითვლება. ვარდის ფუნქცია ჰიმნოგრაფებს ასევე კარგად შეუთავსებიათ ღვთისმშობლისთვისაც: „ვითარცა რა ვარდი და შროშანი სურნელი... მათა შინა და ღელეთა მსოფლიოთაჲ, გამოგიჩია შენ მკსნელმან და დაემკუდრა რა შენ შორის, და იშვა რა სულნელებითა აღავსო ყოველი სოფელი, დედოფალო!“ (152, 233) გიორგი მთაწმიდელის „თვენი“ ქალწულ მარიამის უმანკოება ყვავილთა რამდენიმე სიმბოლიკის მოხმობით იქნა ხაზგასმული. მეწამული ვარდის, შროშანისა და ღელეს ყვავილის თავმოყრა საგალობელში განუმეორებელ კოლორიტს ქმნის: „ვითარცა ვარდი მეწამული და ვითარ შროშანი და ვითარ ყუავილი ღელეთაჲ გჳოა ქრისტემან ღმერთმან და განკაცნა შენგან, ქალწულო“ (47, 259).

მეწამული ვარდი წმიდანთა ერთ-ერთი ატრიბუტია. სტეფანე სანანოისძე წმიდა აბო თბილელს მეწამულ ვარდს ადარებს: „ვითარცა ვარდი შეუნიერ ფერთა მეწამულითა გამოჩნდა ნეტარი [ქ]აბო და სულნელ ყო ეკლესიაჲ ნელსაცხებელთა წილ სხურებითა სისხლისაჲთა...“ (72, 151). ჰიმნოგრაფისთვის აბო წითელი ვარდია, რადგანაც სურნელოვანი ნელსაცხებლის ნაცვლად მან საკუთარი სისხლით სურნელ-ყო წმიდა ეკლესია. სიმბოლურად ვარდი აქ წარმართთა შორის რწმენის ყვავილობას მოასწავებს.

ვარდ-ყვავილთა ერთად სასულიერო ლიტერატურაში ეკლის სიმბოლიკაც გვხვდება, რაც ურჯულოების, ურწმუნოების, მაცდურობის, ბოროტების, მწვალებლობის აღმნიშვნელად გვევლინება. ეკალი ნეგატიურის სიმბოლოდ იყო მიჩნეული

ჯერ კიდევ წინარექრისტიანულ ხანაში. ასევეა ჰიმნოგრაფიაშიც, სადაც კიდევ ერთხელ იკვეთება ვარდის დადებითი ფუნქცია მასთან მიმართებაში. საამისოდ მოვიტანოთ რამდენიმე მაგალითი ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებიდან: „შესწუენ ეკალნი იგი საცდურებისანი“ (99, 113); „ეკალთა შორის ვარდად და ბნელსა შინა სინათლედ გამოშნდი, ნეტარო ანასტასი“ (99, 288); „შესწუენ უღმრთოვებისა ეკალნი და ღმრთის მსახურებისა ნერგნი ნაყოფიერნი დაჰნერგენ სულსა მორწმუნეთასა“ (99, 117); „ვითარცა რა ვარდი და შროშანი სურნელი... მათა შინა და ღელეთა მსოფლიოთად, გამოგიჩნია შენ მკსნელმან და დაემკუდრა რა შენ შორის, და იშვა რა სულნელებითა ადავსო ყოველი სოფელი, დედოფალო!“ (152, 233); იოანე მინჩხის პოეზიაში წმიდა გიორგი სურნელოვანი ვარდია, რომელიც „ეკალთაგან უნაყოფოთა“ გამოჩნდა. ცხადია, უნაყოფო ეკალში ჰიმნოგრაფი წარმართ ერს უნდა გულისხმობდეს: „ვითარცა ვარდი სურნელი, ფერითა შუჭნიერითა გამოშნდი ეკალთაგან უნაყოფოთა“ (73, 336). „ვარდი ეკალთა შორის“ გავრცელებული გამოთქმაა ქრისტიანულ ლიტერატურაში, სადაც იგი სიწმინდის, უმანკოების, ღვთიურობის გამოხატულებას წარმოადგენდა. „ვარდი ეკალთაგან გამორჩეული“ ასევე წმიდანის ატრიბუტიცაა.

მხატვრულ სააზროვნო სისტემაში ვარდის სიმბოლოზე მსჯელობისას, ნესტან სულავა მის რამდენიმე ტროპულ ფუნქციას გამოყოფს: „1) ვარდი არის შედარება; 2) ვარდი არის ეპითეტი; 3) ვარდი არის მეტაფორა; 4) ვარდი არის სიმბოლო; 5) ვარდი ხშირად გამოიყენება ალეგორიული თვალსაზრისით“ (133, 52).

შროშანი. ეს სპეტაკი ყვავილი ჯერ კიდევ ანტიკური დროიდან ლეგენდარულ მცენარეებს განეკუთვნებოდა. ძველი ბერძნები მიიჩნევდნენ, რომ ის ზევსის მეუღლის, ქალღმერთ ჰერას რძისაგან აღმოცენდა. უძველესი წარმოდგენების თანახმად, შროშნის სიმბოლო სხვადასხვანაირად იყო გააზრებული: 1) იგი განასახიერებდა სიწმინდეს, უმანკოებასა და სისათუეთს, რის გამოც შეუთვისებია ქრისტიანულ აზროვნებას; შროშანი ასევე ღვთიური ენერგიის მატარებელადაც ითვლებოდა, ამიტომაც ქრისტიანულ ცნობიერებაში ის ერთმნიშვნელოვნად აღიქმება, როგორც ღვთისმშობლის ყვავილი; 2) შროშანს, ამავე დროს, ნაყოფიერებისა და ეროტიულობის სიმბოლოდაც მიიჩნევდნენ მთელ აღმოსავლეთში (5, 114).

შროშანის სიმბოლო ბიბლიურ-ევანგელურ სწავლებიდან მომდინარეობს: „სიძე ეტყუეს სძალსა სულისა თვისისათჳს: მე ყუავილი ველისაჲ და შროშანი ღელეთაჲ. და ვითარცა შროშანი შორის ეკალთა, ესრეთ არს მახლობელი ჩემი ასულთა“ (ქებ.

2, 1-2;). ნესტან სულავას აზრით „შროშანი ეკალთა შორის“ იმავე რიგის მხატვრული ფუნქციითაა დატვირთული, როგორითაც „ვარდი ეკალთა შორის“, რითაც შროშანის გამორჩეულობა და მისი ეკალთაგან განსხვავებაა აღნიშნული. „და სამოსლისათვის რადსა ჰზრუნავთ? განიცადენით შროშანნი ველისანი, ვითარ-იგი აღორძინდის! არა შურებინ, არცა სთავენ“ (მათ. 6, 28), ნათქვამია მათეს სახარებაში.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მეფსალმუნე მეფე დავითის ქნარი ამ უსათუთესი ყვავილის ანალოგიით შეიქმნა (ქნარს ებრაულ ენაზე ეწოდება „შოშან“, ანუ „სოსან“).

ქართულ სასულიერო მწერლობაში მარიამ ღვთისმშობლის შროშანთან შედარების კლასიკურ ნიმუშად ითვლება დემეტრე მეფის ცნობილი იამბიკო: „ღმრთისმშობელი და ყოვლად პატიოსანი დედა, ქალწული, შუშნიერი შროშანი“;

იოანე დამასკელის „საკითხავშიც“ არაერთგზის დასტურდება ეს სახე ღვთისმშობლის ეპითეტად: „გიხაროდენ, სიწმიდო შროშანო ღმრთივ აღმოსცენებულო, აღსავსეო ყოვლითა სიწმიდითა, რომლისა მიერ აღმოსცენდა სიწმიდე იგი წმიდათაჲ, რადთა განწმიდოს სოფელი არაწმიდეებისაგან“; ასევე: „გიხაროდენ, შროშანო, რომლისა შობილმან შროშანნი ველისანი შემოსნა და აჩუნა მშობელი თვისი აღსავსედ სულნელებითა სულისა წმიდისაჲთა, რაჟამს მისგან შეიმოსა და უქუსუველი იგი და თესლისაგან მიუხებელი სამოსელი სამოსელსა მას ხოლო მონისსა დამფარველი თვისითა ბრწყინვალეებითა“ (166, 110).

რენესანსის დროიდან შროშანი ასოცირებულია ხარებასთან; ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში გაბრიელ მთავარანგელოზს ღვთისმშობელთან მიახლებისას ხელში უპყრია შროშანი, ან შროშანი ღარნაკში დევს მასსა და წმინდა მარიამს შორის. რადგან შროშანი ღვთიური ენერგიის სათნოებრივ ასპექტს გამოხატავს, ქრისტიანულ ცნობიერებაში ის ერთმნიშვნელოვნად ღვთისმშობლის ყვავილად აღიქმება.

აღვა. როგორც ცნობილია, აღვა სხვა ხეთაგან ფოთლის შეფერილობით განსხვავდება, რაც განაპირობებს კიდევ მის ალეგორიულ მნიშვნელობას. მისი ფოთლის ზედაპირი, რაც მზის მხარესაა, ღიაა, ხოლო ზურგი – მუქი. „ეს გაორება აისახა მითში ჰერაკლეს შესახებ, რომელშიც მიწისქვეშეთში ჩასული ჰერაკლეს ალვის ტოტებისაგან დაწნული გვირგვინი კვამლისაგან შეფერილობას იცვლის. აღვა იყო მიხნეული ფრიგიული ზევსის, აგრეთვე ღვთაება – საბზიურის წმინდა ხედ, თუმცაღა ამ სიმბოლოს სამგლოვიარო ელფერიც ახლდა“ (4, 21) სიმადლისადმი სწრაფვის ყველაზე დიდი ენერგია ხეთაგან სწორედ აღვაში იგრძნობა.

მეტად მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ქართულ ხალხურ პოეზიასა და ჰიმნოგრაფიაში შემორჩენილია ალვისა და ვაზის სიმბოლური კავშირისა და ჩანაცვლების კვალი. ამ მხრივ საინტერესოა დემეტრე-დამიანეს საგალობელი „შენ ხარ ვენახი“ სადაც ჰიმნოგრაფი წმინდა მარიამის სიმბოლოდ ვენახსა და სურნელოვან ალვას მოიხსენიებს:

„შენ ხარ ვენახი, ახლად აღყუავებული,

მორჩი კეთილი, ედემში დანერგული,

ალვა სულნნელნი, სამოთხით გამოსრული“... ვაზისა და ალვის ასეთი საოცარი შერწყმა სემთხვევითი როდია, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ვაზს შეეძლო ყველაზე მეტად შეეწოვა მზის ძალა. ამ ძალას შეიწოვდა არა მარტო მცენარის ფოთლები და მტევანი, არამედ ტანიც. ანუ ვაზია სიმბოლო მზესთან ზიარების. ეს სეიძლება განვიხილოთ, როგორც ვაზის შინაგანი ღტოლვა და ბუნება, ხოლო „მზესთან ზიარების გარეგანი გამოხატულება კი ალვის ხის ზესწრაფულ, ზეადმაღალ ღტოლვაში გამჟღავნდა“ (4, 21). ამ საგალობლის „ალვა სულნნელნი“-ს თავისებურ განმარტებას გვთავაზობს ტიტე მოსია. მისი აზრით, „ალვა“ აქ ხეს არ ნიშნავს, არამედ სულნელ-საკმეველს, რაც ალვის ხისაგან, ან მისი შემადგენელი ნაწილისაგან მზადდებოდა, როგორიცაა: წიწვები, გირჩები და სხვ. (101, 50).

საინტერესოა ამ სტრიქონის – „ალვა სულნნელნი, სამოთხით გამოსრული“ – რევაზ სირაძისეული გააზრებაც: ღვთისმშობელი ქრისტიანულ მწერლობაში ევას უპირისპირდება. სწორედ ევას ბრალით მოაკლდა სამოთხეს პირველი ადამიანი, ხოლო ღვთისმშობელი სამოთხის მკვიდრი გახდა (127, 99).

როგორც არ უნდა იყოს, ერთი ნათელი და ცხადია: ჰიმნოგრაფმა ამ სახის ღვთისმშობლისადმი მოხმობით, კიდევ ერთხელ ცხადყო წმინდა მარიამის დიდებული, ზეამაღლებული ბუნება, რომელიც მზადაა თითოეული ჩვენგანი, რომელიც კი მაცხოვარსა და ქალწულს შეიცნობს, დაუბრუნოს პირველსახეს.

შეუწველი მაყვალი. ქალწულის აღმნიშველ სიმბოლოთაგან, ვფიქრობთ, ყველაზე მეტად აღსანიშნავი სწორედ მაყვლის სიმბოლიკაა, რადგან იგი დედა-ქალწულობის აღმნიშვნელ სახელთაგან ყველაზე უფრო გავრცელებული სახეა.

მაყვლის სიმბოლური მნიშვნელობა, რომელიც ბიბლიური მოსეს ბუჩქიდან მომდინარეობს (გამ. 3, 2), ფართოდ არის გავრცელებული ქრისტიანულ მწერლობაში. ძველ ქართულ ენაში, ი. აბულაძის ლექსიკონის მიხედვით, სიტყვას „მაყუ-

ალი“/„მაყულოვანი“ უნდა ჰქონოდა იგივე მნიშვნელობა, რაც აქვს თანამედროვე ქართულში, ე.ი. „მაყვალ“. სულხან-საბას ლექსიკონში სიტყვასთან „მაყუალი“ მითითებულია გამოსლ. 3,2 და იგი განმარტებულია როგორც „ხე“. მაყვლის სიმბოლოზე მსჯელობისას ქ. ბეზარაშვილი და ბ. კული მიუთითებენ მის რამდენიმე მნიშვნელობაზე: 1. ეკლიანი ბუჩქი; 2. მაყვალი, მაყვლის ბუჩქი. დროთა განმავლობაში მან დაკარგა პირველი მნიშვნელობა და თანამედროვე ქართულში მას შემორჩა მხოლოდ მეორე მნიშვნელობა (30, 64).

არც ჰიმნოგრაფთათვისაა უცხო ამ სახის მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოდ გამოყენება. ნათქვამის ნათელსაყოფად მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს მათი შემოქმედებიდან: „...ვითარცა მაყუალსა შეუწველსა“ (73, 62); „ვითარ შვა ქალწულ-მან ვისწავოთ და ვითარ ცეცხლი საღმრთოდ წიაღითა იტვირთა და არაა შეიწვა, ვითარ მაყუალო, რომელი გამოჰსახვიდა საიდუმლოდ შობასა შენსა ქრისტე ღმრთისა სიტყუაო“ (72, 55); „გიხაროდენ ქალწულო მარიამ, შეუწველო მაყუალო, რომელი გიხილა მოსე“ (72, 54); „იაკობ კიბედ გიხილა, ხოლო მოსე მაყულად“... (72, 189);

„შეუხებელმან

საღმრთო მან ცეცხლმან უსხეულომან

არაა აღაგზნა

მსგავსად მაყულისა წმიდა ქალწული

და განაკურვნა

ძალნი ზესკნელს ცათანი, ვითარცა მოსე მთასა სინასა“ (72, 21).

იოანე დამასკელის ჰომილიაში ვკითხულობთ, რომ ეკლის ბუჩქი (მაყუალი) ცას მიემსგავსება ღვთისმშობლის წყალობით, ანუ მის მიერ ღვთის შობით. ამ კონტექსტში მიწიერი ეკლოვანება და ზეციური სასუფეველი უპირისპირდება ერთმანეთს, ნაჩვენებია მაყვლოვანის ღვთიურით განწმენდა: „გიხაროდენ მაყუალო ცეცხლმგზებარეო, საკურველებით აღგზებულ და არა შეწვეულ, დატევებით უვალო ცოდვისაგან, რამეთუ ნერგი შენი დაუჭნობელ და მაყუალი ეგე ცათა მიმსგავსებულ ღმრთისმშობელობითა შენითა“ (166, 108).

წმიდა მამათა მიერ საგანგებოდაა ახსნილი შეუწველი მაყვლის სულიერი შინა-არსი: „ვითარცა იტევს წინასწარმეტყველი მოსე: მაყუალი აგზებულ და არა შემწვარი ეგზებოდა და არა შეიწუებოდა. ესე იგი არს: შვა ღმერთი და საშოდ არა განკრწნა; მუცლად-იღო და ქალწული ქალწულადვე ეგო; გამოვიდა მუცელი დაკ-

რძალული დაუტევა“ (125, 204). მაშასადამე, მაყვლის შეუწველობა სახისმეტყველებითად ქალწულ მარიამის უბიწოებას მოასწავებს და ამდენად მისი ჰიპოდიგმაა.

ბიბლიური მაყვლის სიმბოლიკაზე საუბრისას აკაკი ბაქრაძე მოვლენის შემდეგ მოდელს გვთავაზობს: „ღმერთი – მაყვალი – ცეცხლი. ახალი აღთქმის მიხედვით ეს მოდელი ასეთ სახეს ღებულობს: ღმერთი – ღმრთისმშობელი – ქრისტე. როცა ამ მოვლენებს ერთმანეთს შევადარებთ, – წერს აკაკი ბაქრაძე, – მკაფიოდ გამოჩნდება, რომ მაყვლის ბუჩქი მარიამის სიმბოლოა, ხოლო ცეცხლი – იესო ქრისტესი (27, 58).

სახისმეტყველებითი აზროვნების წყალობით ცეცხლოვანი ბუჩქის სახეში უდიდესი მოვლენა გაცხადდა. წინასწარმეტყველმა მოსემ პირველმა იხილა უფლის ხორცშესხმა, მის თვალწინ აეხადა ფარდა ქალწულების საიდუმლოს: „განჰკრთა გულითა მოსე, ოდეს იხილა უცხოი ხილვაჲ – მაყლოვანსა მას შინა ცეცხლი იგი მგზნებარე, რამეთუ ალი ამადღებოდა, ხოლო მაყუალსა მას არაჲ ევნებოდა მისგან; სახედ აჩუენა მას უფალმან და მოასწავა, ვითარმედ: არაჲ შეწუას შობასა საღმრთოჲმან ცეცხლმან საშოჲ ქალწულისაჲ“ (73, 336).

სასულიერო პოეზიაში მოსეს მაყვლის სწორედ ეს სახეობრივი მნიშვნელობაა აქცენტირებული ღვთისმშობელთან მიმართებაში, სადაც ჰიპოდიგმურ-პარადიგმურ სახეთა შერწყმის გზით შესანიშნავად არის წარმოჩენილი მოვლენის სულიერი ასპექტები. „უძველეს იადგარში“ ღვთისმშობლისადმი მიმართულ სავედრებელ ჰიმნებში დედა ღვთისა იხსენიება როგორც „მაყუალი ცეცხლმგზებარე, აღგზებული“ და „მაყუალი შეუწველი“: „მაყუალი აგზებული და ცეცხლი არაშეხებული...“ (142, 439); „გიხაროდენ მაყუალო შეუწველო, გიხაროდენ დედაო უფლისაო...“ (142, 492); „მუცლად იღე სიტყუაჲ ღმრთისაჲ, ღირსო, და არა შეგწუა შენ ცეცხლმან საშინელმან საღმრთოჲმან, რამეთუ სახედ შენდა იხილა მოსე მთასა ზედა სინასა მაყუალი მგზებარე და არაშემწუარი, ხოლო შენ, წმიდაო, დაგმარხა ქალწულად შობილმან სენგან ღმრთისა სიტყუამან“ (135, 307).

იოანე დამასკელის „ღვთისმშობლის შობის საკითხავში“ ვკითხულობთ: „გიხაროდენ, მაყუალო ცეცხლმგზებარეო, საკურველებით აღგზნებულო და არა შეწველო, დატევებით უვალო ცოდვისაგან, რამეთუ ნერგი შენი დაუჭნობელო და მაყუალი ეგე ცათა მიმსგავსებულ ღმრთისმშობელობითა შენითა“ (166, 102).

უამრავი მაგალითის მოხმობა შეიძლება ძლისპირებიდანაც: „იქმნა სახე ქალწულისაჲ მაყუალი მოტყინარე ცეცხლითა, რომელი იხილა შჯულისმდებელმან

და განჰკრთა გონებითა, რამეთუ საღმრთოდ განხორციელებაჲ პირველვე გამოისახვოდა“ (109, 549); „მაყუალი სულიერი, რომელი უჩვენა მოსეს სინასა მოტყინარე შეუწველად, სახედ შენდა გამოჩნდა, ღმრთისმშობელი ქალწულო“ (168, 158).

როგორც უშუალოდ ტექსტებზე დაკვირვებამ და ამ სახის გენეზისმა გვაჩვენა, შეუწველი მაყუალი სახისმეტყველებითად ქალწული მარიამის უბიწოების მომასწავებელია და აქედან გამომდინარე მისი ჰიპოდოგმური სახელია.

აკაკი ბაქრაძე ბიბლიური მაყელის სიმბოლიკაზე საუბრისას შემდეგი სახის მოდელს გვთავაზობს: „ღმერთი – მაყუალი – ცეცხლი. ახალი აღთქმის მიხედვით ეს მოდელი ასეთ სახეს ღებულობს: ღმერთი – ღმრთისმშობელი – ქრისტე. როცა ამ მოვლენებს ერთმანეთს შევადარებთ, მკაფიოდ გამოჩნდება, რომ მაყელის ბუჩქი მარიამის სიმბოლოა, ხოლო ცეცხლი – იესო ქრისტესი (27, 58).

მტილი. საგულისხმოა, რომ სასულიერო პოეზიაში ხშირად ვხვდებით სინონიმური მნიშვნელობის მატარებელ ეპითეტებს. მათ შორისაა მტილიც, რომლის სინონიმებია: ბაღი, ყვავილნარი, ბოსტანი. ბაღი ოდითგანვე იდეალური სამყაროს, კოსმიური წესრიგისა და ჰარმონიის მიწიერი განსხეულებაა. ეს არის დაკარგული და თავიდან აღმოჩენილი სამოთხე. მსოფლიოს ძირითად კულტურათათვის ბაღი წარმოადგენდა ღვთაებრივი ნების და ადამიანის სულიერ მისწრაფებათა თანხვედრას. თავისი, გამორჩეული სიმბოლიკა აქვს სახარებაში გეთსიმანიის ბაღს – მოსალოდნელი განსაცდელის წინათგრძნობით შეპყრობილი მაცხოვრის სულიერი მზაობის მოწმეს... „ბაღი ამავე დროს ცნობიერების სიმბოლოცაა, რომელიც უპირისპირდება ტყეს, როგორც არაცნობიერს“ (4, 37).

ძველ აღთქმაში საუბარია დახშულ მტილზე, რომელიც წინასწარმეტყველურად მარიამ ღვთისმშობელს მოასწავებს, მისი ჰიპოდოგმური სახეა. სოლომონ მეფის „ქებათა ქებათაში“ ნათქვამია: „მტილი მოკრძალებული არს დაჲ ჩემი, სძალი, მტილი დაჯშული და წყაროდ დაბეჭდული“ (ქებ. 4, 12). ამ ადგილის კომენტარს ვხვდებით სინურ მრავალთაგანში: „...მტილად დაჯშულად მისთვის, რამეთუ მანგალი იგი მუშაკისად ყოვლადვე არა მიგეხო შენ“ (125, 205). აქედან გამომდინარე, „მოკრძალებული მტილი“ გავრცელებული ეპითეტია სასულიერო მწერლობაში. ისევე, როგორც მარიამ ღვთისმშობლის სხვა მრავალი სიმბოლო-ალეგორია თუ მხატვრული სახე, „მოკრძალებული მტილიც“ მის ქალწულებაზე მიმანიშნებელია.

მაღნარი. მცენარეთა სიმბოლიკიდან, რომელიც წმინდა მარიამს მიემართება, აღსანიშნავია მაღნარის სიმბოლოც. ჰიმნოგრაფები არაერთხელ ადარებენ წმინდა

ქალწულს მადნარს: „სოფელმან გიცნა ქრისტე ორი ბუნებად განუყოფელი: გპოვეთ ველსა მას მადნართასა შეუვალსა ქალწულისა საშოსა“ (99, 399). „შეუვალი მადნარიც“ ისევე გამოხატავს ქალწულის უბიწოებას, როგორც „დახშული მტილი“. ამავე ავტორს ქალწულ მარიამის მუცელი „ჩრდილო მადნართანაც“ შეუდარებია: „აწ იხარებდ სულითა: და განსცხრებოდე ღირსად ამბაკუმ ღვთის მგალობელო: აღესრულა თქმული შენი, რამეთუ მოვიდა ღმერთი სამხრით კორციოთა ვითარცა ჯერ იჩინა ქალწულისა საშოდსაგან და წმიდა იგი მითთ ჩრდილოთ მადნართათ მუცლისაგან მისისა“ (99, 85).

როგორც ვხედავთ, მადნარი ორგვარი შესიტყვებით გვხვდება ქართველ ჰიმნოგრაფებთან: „მადნარი შეუვალი“, „მადნარი ჩრდილო“. ეს უკანასკნელი ამბაკუმ წინასწარმეტყველის ხილვასთან არის დაკავშირებული: „ღმერთი თემანით მოვიდეს და წმიდა მთისაგან ჩრდილოდსა მადნარისაჲსა (განსუენება), დაფარნა ცანი სათნოებაჲმან მისჲმან... (აბაკ. 3,3).

რადგანაც ადამიანში ზეცისკენ სწრაფვის სურვილი ოდითგანვეა, ამიტომ ის ყოველთვის შენატროდა ფრინველს. მითოლოგიამ გაითავისა და სიმბოლურ სახეებში ასახა ეს ოცნება. მაგალითად, ძალზე ხშირად ძველი ეგვიპტის ხელოვნებაში ფრინველები ადამიანის სულს განასახიერებდნენ.

ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებაზე დაკვირვებამ გვაჩვენა, რომ უმეტეს შემთხვევაში ფრინველთაგან მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის სიმბოლოდ მოჰყავთ მტრედი, როგორც უმანკოების გამოხატვის თვალსაჩინო სახე.

მტრედი. ეს იმ სიმბოლოთაგანია, რომელიც გამოხატავს როგორც მაცხოვარს, ასევე ღვთისმშობელს. მტრედი უძველესი დროიდან ითვლებოდა ღვთაებრივი სიწმინდისა და უმანკოების სიმბოლოდ. მასში ხედავდნენ ზეციურ მაცნეს ადამიანსა და უფალს შორის. „განსაკუთრებული შარავანდედითაა მოსილი მტრედი ქართული მთიანეთის მითოლოგიაში: მთიულეთში მისი ბუდე აღიქმება, როგორც ზეგარდმო მინიშნება ეკლესიის ასაშენებელ ადგილზე (ზეგარდის წმ. გიორგი); ხევსურეთში – ხან „ღვთისშვილი“ იღებს მტრედის სახეს, ხან – გუდანის ჯვარი; თასზე გამოსახული მტრედი კი მიანიშნებს, რომ ეს თასი წმინდა საგანია და მხოლოდ საკულტო მსახურებისას უნდა იხმარონ“ (4, 154).

ამ ფრინველის სილამაზე ქალის მშვენიერებასთან იყო ასოცირებული. ეს ესთეტიკა განსაკუთრებით მკაფიოდ „ქებათა ქებაში“ გამოიხატა: „მოვედ თავით შენით,

ტრედო ჩემო, საგრილსა ქუეშე კლდისასა, მახლობელად ზღუდისა, მაჩუენე მე პირი შენი და მასმინე მე ჳმაღ შენი, რამეთუ ტკბილ არს ჳმაღ შენი სმენად და პირი შენი შუენიერ (ქებ. 2, 14). ბიბლიის კიდევ უფრო არქაულ პლასტში ჩვენ ვხედავთ საყოველთაო წარდგნის ჟამს ნოეს კიდობანთან ნისკარტში ზეთისხილის რტოთი მობრუნებულ მტრედს, რომელიც გვაუწყებს, რომ ადამიანებზე გადმოდენილ ღვთის წყრომას მადლი შეენაცვლა. ეს ბიბლიური სცენა საფუძვლად დაედო მტრედის საყოველთაო სიმბოლიკას და ღვთისაგან გამორჩეული ფრინველი მშვიდობის უცვლელ სიმბოლოდ აქცია. ახალ აღთქმაში მაცხოვარი თავად თვლის მას გულუბრვეილობისა და სისუფთავის სიმბოლოდ, როცა მოწაფეებს მიმართავს: „აჰა, მე მიგავლინებ ქუენ, ვითარცა ცხოვართა შორის მგელთა. იყვნით უკუენ მეცნიერ, ვითარცა გუელნი, და უმანკო, ვითარცა ტრედნი“ (მათ. 10, 16) წმინდა იოანე ოქროპირმა „თარგმანებადში მათეს სახარებისად“ მტრედის განმარტება ამ მუხლისათვის შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა: „უმანკოებაჲ ტრედისაჲ, რადთა არა ბოროტსა უყოფდეთ ბოროტისყოფელთა ჩუენთა, არცა მივაგებდეთ ნაცვალსა მტერთა ჩუენთა, რამეთუ ამათ ორთა სახეთაგან უკუეთუ ერთიცა აკლდეს კაცსა, არა აქუს მას წესი სათნოებისაჲ. აჰა, ბრძანებაჲ სრულებისაჲ, არა კმა არს მოთმინებაჲ განსაცდელთაჲ, არამედ არცა თუ განრისხებად შეგინდობო, რამეთუ ესრეთ არს სახე ტრედისაჲ“ (176, 210).

მტრედი ხშირად შედარების ობიექტია ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში: „და ვთქუ: ვინმცა მცნა მე ფრთენი, ვითარცა ტრედისანი, ავფრინდე მე და განვისუენო“ (ფს. 54, 7); „და განერნენ განრინებულნი მათგან და იყინენ მათთა ზედა, ვითარცა ტრედნი მღუნავნი, ყოველნი მოსწყდენ კაცადნი უმართლობათა შინა მისთა“ (ეზეკ. 7, 16) და სხვ. უმეტესად კი უმანკოებისა და სიწმინდის სიმბოლოა: „იყავით უკუე მეცნიერ, ვითარცა გუელნი და უმანკო, ვითარცა ტრედნი“ (მათ. 10, 16).

ვ. ნოზაძე ერთგან შენიშნავს, რომ „ხალხში გავრცელებული შეხედულებით, ქრისტიანი გარდაცვალებულის სული ტრედის სახით მიფრინავს ზეცად. ამ რწმენის გამო მტრედი ხშირადაა გამოხატული ეკლესიებში და მრავალ წმიდანთა ცხოვრების ამბავში მტრედს განსაკუთრებული ადგილი უკავია“ (113, 237).

საფლავის ქვათა სიმბოლიკაში მტრედი იყო ალევორია უმანკო სულისა, რომელიც ზეცად აღევლინება, იქ სიცოცხლის ხეზე დამკვიდრდება და უკვდავების წყალს ეწაფება...

მტრედი ასევე განასახიერებს სულიწმიდის გამოცხადებას მაცხოვრის ნათლის-
დების ჟამს: „და ნათელ-იღო 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).

მკვლევარ ზ. გამსახურდიას შენიშვნით, „რელიგიასა და ღვთისმეტყველებაში
სულიწმიდის საყოველთაოდ ცნობილი სიმბოლოა მტრედი. იგი ამ თვალსაზრისით
გამოუყენებია „თამარიანის“ ავტორსაც. თამარი შედარებულია მტრედთან, რაც იწ-
ვევს სულიწმიდის ასოციაციას“ (44, 98).

როგორც აღვნიშნეთ, მტრედი ღვთის სიტყვის გადამცემიცაა, ახალი ეპოქის
დადგომის მაცნეა. ეს მოტივი ასახულია საერო ლიტერატურაშიც, კერძოდ,
„ვეფხისტყაოსანში“ ნესტან-დარეჯანზე ნათქვამია:

„ანუ არის ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედი,
არცა ღხინი ღხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედას-ზედი;
ვით ზღაპარი ასრე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი,
სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც ვითა ტრედი“ (165, 1184)..

ნესტან სულავას აზრით, ეს კონტექსტი ადასტურებს ნესტან-დარეჯანის სული-
ერ გაწმენდასა და სრულყოფას, რადგან „მტრედის გონებით მოსიღობა“ მხოლოდ
ღმერთთან ზიარების შედეგია. „მართალია, კიდევ დიდმა დრომ განვლო ნესტან-
დარეჯან – ტარიელის შეხვედრამდე, სულიერი სრულყოფის პროცესიც გახან-
გრძლივდა, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ უკვე „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარ გმირთა სუ-
ლიერება გადარჩენილია, მხოლოდ დროა საჭირო, რომ ისინი საბოლოოდ შეხვდნენ
ერთმანეთს, დაძლიონ წუთისოფლური განსაცდელი, გადალახონ ამქვეყნიური სირ-
თულეები და ეზიარონ ერთს, ანუ ღმერთს. ნესტან-დარეჯანის გონების მტრედთან
შედარება სწორედ იმას მიანიშნებს, რომ მისი განწმენდილი სული და გონება ახა-
ლი ეპოქის დადგომისათვის მზადაა, რაც პოემის პერსონაჟთა ცხოვრებაში სიახ-
ლის მოლოდინსა და მომავალში მის დამკვიდრებას მოასწავებს“ (136, 112-113).

ჰიმნოგრაფებთან კი მტრედი როგორც მაცხოვრის, ასევე ღვთისმშობლის სიმბო-
ლოა. მოვიყვანო სათანადო მაგალითებს: „წელით რღუნასა ცოდვისასა აწ გუახა-
რებს დაცხრომასა სულისა იგი მტრედი, რამეთუ მადლისა რტომ უტვირთავს და
განგვიყოფს ყოველთავე უხრწნელებასა მადლით“ (72, 221); „უმანკოსა სამეუფოსა
მას ტრედსა, უბიწოსა ქალწულსა, ცათა უზეშთაქსსა შორის დედათა კურ-
თხეულსა. ვითარცა მშობელსა ღმრთისასა ყოველნი ვჰნატრიდეთ“ (72, 71).

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

კიდევ ერთხელ გამოვლინდა და საგრძნობი გახდა საგალობელში ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი წარმოსახვა, მხატვრული სიტყვის ძალა.

მცენარეთა და ფრინველთა თვისებებმა ნათლად გამოიკვეთა ქალწულის მარადიული ბუნება, მისი კეთილშობილება, უფლისაგან ბოძებული უმანკოება, რაც დღესაც მარადიული იდუმალების განცდას გვრის კაცობრიობას.

ამასთან, ნათლად გამოიკვეთა ის ფაქტიც, რომ ძველ აღთქმაში ეს სიმბოლოები წინასწარმეტყველური მნიშვნელობისაა, ხოლო უკვე ახალ აღთქმაში გადმოსული მაცხოვარსა და ღვთისმშობელს მიემართება. ჰიმნოგრაფიაში კი ამ სახისმეტყველებითმა სიმბოლოებმა მხატვრულ-ესთეტიკური დატვირთვა შეიძინა. გამოჩნდა ჰიმნოგრაფთა, როგორც ინდივიდუალურ შემოქმედთა სულიერი სამყარო, ზნეობა, ესთეტიკური მრწამსი, რაც ადამიანის გულსა და გონებას ჭეშმარიტი ღირებულებებისაკენ წარმართავს.

4. ღვთისმშობლის სიმბოლიკა ფერთა და ძვირფას თვალთა სახისმეტყველების მიხედვით

აღბათ, არაერთხელ დავფიქრებულვართ იმაზე, თუ როგორი ღვთაებრივი ჰარმონია აერთიანებს სამყაროს ფერადოვან პალიტრას და როგორ ცდილობს ადამიანი მისი სრულყოფის საიდუმლოს ჩაწედეს. ფერთა რაობა უძველესი დროიდან იყო ფილოსოფოსთა, მწერალთა და ხელოვანთა განსჯის საგანი.

ატომისტი დემოკრიტე იყო პირველი ფილოსოფოსი, რომელმაც სცადა ფერთა თეორიის შექმნა. გარდა იმისა, რომ მან აღიარა ოთხი ძირითადი ფერის (თეთრი, შავი, წითელი, მოყვითალო-მომწვანო/მწვანე) არსებობა, განაცხადა, რომ ატომების ფორმა განაპირობებდა მათ ფერს: თეთრი ატომები იყო სწორი, გლუვი, გამჭვირვალე, ხოლო შავი – უხეში და უსწორმასწორო. ითვლება, რომ მოყვითალო-მომწვანოსთან (მწვანე) დაკავშირებით დემოკრიტემ ერთგვარად უღალატა თავის შეხედულებას, რადგან იგი მიიჩნია მყარისა და ცარიელის კომბინაციად და ფორმის მიხედვით არ განსაზღვრა. ამავდროულად, მან ყველა დანარჩენი ფერი ამ ოთხი ძირითადი ფერის კომბინაციად ჩათვალა (57, 11).

ფერთამეტყველების ისტორია საუკუნეთა წიადიდან იღებს სათავეს. აღსანიშნავია, რომ თითქმის ყველა უძველეს ცივილიზაციაში სამი ძირითადი ფერი დომინირებდა: თეთრი, წითელი და შავი. თეთრი და წითელი, უმეტესად, სიცოცხლის სიმბოლოები იყო. თეთრი სინათლის, დღის გამოხატულებაა, შავი კი – სიბნელისა და ღამისა. „ამიტომ თეთრია ფერი სიცოცხლისა, ბედნიერებისა, სამოთხისა; ხოლო შავი ფერი კი – უკუნისა, უბედურებისა, სიკვდილისა, ჯოჯოხეთისა. მაზდეანიზმში და ზოროასტრიზმში ღმერთი არის თეთრი, ნათელი, ბრწყინვალე.“ (114, 86). ასევეა მითრანიზმში, მაჰმადიანობასა და ქრისტიანობაში.

ქრისტიანობამ ფერთამეტყველების თავისებური სისტემა შექმნა: თეთრი ფერი უმწიკვლობის, ანგელოზთა ფერად იყო მიჩნეული; ალისფერი – სიყვარულის, ცისფერი – ზეციური საუფლოსი. „მოგვიანებითი პერიოდის ქრისტიანობაში ფერთა სიმბოლიკა ევოლუციას განიცდის: თეთრი ფერი მამა-ღმერთის სიმბოლო ხდება; ცისფერი – ძისა და წითელი – სულიწმიდის; მწვანე – რწმენის სიმბოლო გახდა, თეთრმა რწმენისა და სისპეტაკის ელფერი შეიძინა, შავმა – მონანიებისა და გლოვის; წითელმა – სიყვარულისა და გულმოწყალების (5, 77).

სასულიერო პოეზია ფერთა მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა, რის მიზეზადაც შეიძლება მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მატარებელი მწერლისთვის რეალური სინამდვილე სიტყვლესთან იყო ასოცირებული, ხოლო ქრისტიანული იდეალი სტაბილურობაში გამოიხატებოდა.

ამიტომაცაა, რომ „ბიზანტიური ლიტერატურის ტრადიციულ ფერთ სისტემაში, განსაკუთრებით, პორტრეტულ ფერწერაში, როგორც წმინდა ესთეტიკურ, ისე სიმბოლურ მნიშვნელობათა გათვალისწინების თვალსაზრისით, სამი ძირითადი ფერი – ე.წ. რჩეულ ფერთა სამეული – ოქროსფერი (იგივე ყვითელი), ალისფერი (წითელი) და თეთრი დომინირებს“ (75, 132).

სასულიერო პოეზიაში ფერს ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი კანონიზებული შინაარსი აქვს. ამდენად, სიმბოლური დატვირთვის მატარებელია თეთრი, წითელი და ოქროსფერი, ხოლო ნეიტრალური – შავი და თეთრი ფერი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ტრადიციულად, ბოროტებასა და სიკეთეს შორის დაპირისპირებაზე მიანიშნებს. ამ ქვეთავში განვიხილავთ უშუალოდ იმ ფერებსა და ქვეებს, რომლებიც წმინდა მარიამს მიემართებიან, მის ჰიპოდომებს წარმოადგენენ და ამასთან, ჰიმნოგრაფებს ეხმარებიან დედაღვთისას ღვაწლის უფრო მხატვრულად გადმოცემაში.

ნათლისფერი. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია ნათლისფერის სიმბოლიკა. როგორც ცნობილია, ღვთის ნათლად წარმოსახვა ქრისტიანობის პრეროგატივას არ წარმოადგენს. ჯერ კიდევ უძველეს შუმერულ, ეგვიპტურ, ინდურ თუ სხვა ხალხთა რელიგიებში ნათელი ღვთის ერთ-ერთ სახელად იყო ცნობილი. ქრისტიანულმა რელიგიამ კი მათგან იმეძკვიდრა იგი და ერთარსება ღვთის ერთ-ერთ ატრიბუტად გამოაცხადა. „ქრისტიანული ღმერთი არის ნათელი, ნათელმფენი. ღვთის მსახურნი – ანგელოზნი აგრეთვე ნათელი და თეთრი-სპეტაკი სამოსელის მატარებელნი არიან.“ (114, 92).

წმიდა წერილიდან მომდინარე ორგვარი ნათლის არსებობა სასულიერო პოეზიაშიც დასტურდება. შესაბამისად „ნათელი უსხეულო“, „ბუნებითი ნათელი“... აქ მატერიის შექმნამდე არსებულ ნათელზე მიუთითებს, რომლის შესახებაც ესაუბრობთ შესაბამის ქვეთავში „ღვთისმშობლის ასტრალური სიმბოლოები“. „ნათელი დაუსაბამო“, „ნათელი თვალშეუდგამი“, „წყარო ნათელთა“ – წმიდა სამების პირველი და მეორე ჰიპოსტასის – მამა ღმერთისა და ძე ღმერთის გამომხატველია, რადგანაც ნათელი, როგორც ფერი, ვარირებს თეთრსა და

ბრწყინვალეს შორის; ამიტომაც მისი სიმბოლიკა გაიგივებულია შემოქმედთან. აქედან გამომდინარე, ნათლის სიმბოლიკა სათავეა ყველა სხვა ფერის აღსაქმელად და გასააზრებლად, რადგანაც სიმბოლური სახეებით აზროვნება მხოლოდ „ნათლისმიერი ხედვითაა“ შესაძლებელი. „ფერი და ნათელი ღმერთთან არის გადაბმული და პირველი ფერი, რომელიც ადამიანმა იცნო, იყო თეთრი და შავი“ (114, 8). ტრადიციულად თეთრი ფერი სიკეთის, სიწმინდის, უმანკოების გამოხატულებას წარმოადგენდა, ხოლო შავი – ბოროტების, სიბნელისა, უმეცრებისა. „ნათლისა და ბნელის სიმბოლურ მნიშვნელობათა ფიგურაცია ლიტერატურული ნაწარმოების ფერთი სისტემის ელემენტთა მსგავსი ფუნქციებით, უპირველეს ყოვლისა, ნეიტრალური ფერების – თეთრისა და შავის სიმბოლიკას უკავშირდება“ (25, 67).

ასევეა სასულიერო პოეზიაშიც. ღმერთი, როგორც სიკეთე – ნათელია, სპეტაკია, ბოროტება კი სიბნელედ არის აღქმული. სულიერი თვალსაზრისით ბოროტებად ითვლება ურწმუნოებაც, ამიტომაც იგი ასოცირებული იყო სიბნელესთან, წყვდიადთან. საგალობელში შავი და თეთრი ფერის დაპირისპირების გზით ნაჩვენებია მაცხოვრის ანუ „საღმრთო ნათლის“ მოსვლა ურწმუნოების წყვდიადში მყოფი კაცთა მოდგმის განსანათლებლად: „ნათელი საღმრთოთა გამობრწყინდა ნათლისაგან და უსაბამოდსა მოსრული მაცხოვრად მომწყდართა და განათლებად მსხდომართა ბნელსა“ (99, 145-146). სინათლე, როგორც სიცოცხლის სიმბოლო, და სიბნელე, როგორც სიკვდილის სიმბოლო, ბნელისა და ნათლის დაპირისპირებაში ასეა გაგებული ჰიმნოგრაფთა მიერ: „სიკუდილი დაბნელდა და ჩვენ ვიხილეთ ნათელი უკუდავებისად“ (72, 265).

ზოგადად, ლიტერატურულ ფერწერაზე მსჯელობისას აუცილებლად გასათვალისწინებელია ნათლის სიმბოლიკა, რადგან „ფერთა მთლიანი ქრომატული გამა სწორედ ნათლიდან იღებს სათავეს“ (25 60).

ძველ აღთქმაში ნათელი სამოსია, რომლითაც იმოსება ღმერთი. „შეიმოსე ნათელი ვითარცა სამოსელი“ (ფს. 103, 2); იგი ცეცხლის ალით არის გარშემორტყმული (გამ. 19, 18); ღმერთი გზას უნათებს ადამიანებს თავისი კანონით (იგავ. 6, 23);

სახარებაში კი მაცხოვარი მაშინ გამოუმჟღავნებს თავის მოწაფეებს საღვთო დიდებულებას, როცა მათ წინაშე გაბრწყინდება: „და შემდგომად ექუსისა დღისა წარიყვანნა იესო პეტრე და იაკობ და იოვანე, ძმაჲ მისი და აღიყვანა იგინი მთასა მაღალსა თჳსაგან და იცვალა მათ წინაშე სხუად ფერად, და გაბრწყინდა პირი მისი,

ვითარცა მზე, ხოლო სამოსელი მისი იქნა სპეტაკ, ვითარცა ნათელი“ (მათ. 17, 1-2).

თეოლოგიური სწავლებით, ნათელი, რომლითაც იხილვებოდა განკაცებული მაცხოვარი მოციქულთა წინაშე, მას იმ დროს არ მიუღია, უფალმა თავისი ღვთაებრიობა გამოუცხადა მოწაფეებს: „ფერისცვალებისას მან გამოაცხადა არა სხვა რომელიმე ნათელი, არამედ მხოლოდ ის, რომელიც დაფარული ჰქონდა ხორციელ კრეცხაბმელს მიღმა. ეს ნათელი საღმრთო ბუნებისაა – ხელთუქმნელი, ღვთიური. მსგავსად ამისა, ღვთისმეტყველ მამათა სწავლებით, იესო ქრისტემ ფერი იცვალა მთაზე ისე, რომ არაფერი მიუღია და არაფერ ახალში, რაც მანამდე არ ჰქონია, არ გარდასახულა. თავის მოწაფეებს უჩვენა მხოლოდ ის, რაც უკვე გააჩნდა“ (172, 3); აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ თაბორის მთაზე გამოჩენილი ნათელი არ იყო წარმოქმნილი, არამედ ეს იყო ღმერთთან მანამდეც თანაარსებული – მარადიული და უჟამო. „ძველ აღთქმისეულ თეოფანიებში იგი ცხადდება როგორც დიდება ღვთისა, ქმნილთათვის საშინელი და დაუთმენელი... არავითარი ცვლილება არ მომხდარა ღმერთკაცში თაბორის მთაზე, მხოლოდ მოციქულთათვის ეს იყო დროისა და სივრცის საზღვრების იქით გასვლა, მარადიულ რეალობათა აღქმა“ (92, 35).

წმიდა წერილიდანვე იღებს სათავეს ნათლის მოციქულებზე გადმოსვლის ტრადიცია, „ვინაიდან მოციქულობა არის ქრისტეს ყოველი მიმდევრის საქმე, რომელიც უნდა იყოს „ნათელი სოფლისა“ და „მარილი ქვეყნისა“ (მათ. 5, 13-14) (35, 350).

მაშასადამე, ნათელი, როგორც ღმერთთან ასოცირებული ფერი, სრულად იტევს ღვთაებრივ სისავსესა და ყოვლისმომცველობას. ხოლო „დაუსაბამო ნათელი“ მთელი თავისი სისავსით მხოლოდ ქალწულის წიაღმა დაიტია. ამიტომაც ნათელი, მაცხოვართან ერთად ღვთისმშობლის სიმბოლოცაა: „უზეშთაეს ხარ ქებულებათა ღირსო, უშუენიერეს ყოველთა სამკაულთა, ღმრთისმშობელო, უნათლეს მნათობთა სამყაროესათა, რამეთუ საღმრთოთა ნათლითა სავსე მარადის ჰნათობ წინაშე ღმრთისა“ (73, 132).

ღვთაებრივი ნათლით სავსეობა მხოლოდ დედათა შორის გამორჩეული ქალწულის თვისებაა და ღვთის წინაშე მარადიულად ნათების უნარიც მას აქვს მინიჭებული. ქალწულ მარიამის სულიერი ბუნება, ჰიმნოგრაფმა ფიზიკურ მნათობთაგან ბოძებულ სინათლეს შეადარა, რათა მატერიალურ ნათელზე სულიერი ნათლის უპირატესობა ეჩვენებინა. „ნათელი დაუღამებელი, ნათლისაგან თვალშეუდგამისა მოს-

რული შევიდა საშოსა სულმცირისა მის ღრუბლისასა“ (73, 180) – ჰიმნოგრაფმა მხატვრული სიტყვის წყალობით მეტად ორიგინალურად გადმოსცა ძე ღმერთის მამა ღმერთისგან შობისა და ქალწულის საშოდან მისი განხორციელების დოგმატი: „ნათელი დაუღამებელი“ – ძე ღმერთი, წმიდა სამების მეორე ჰიპოსტასი იშვა მამა ღმერთისაგან, ანუ სამების პირველი ჰიპოსტასისაგან, ხოლო მისი ხორცშესხმის საიდუმლო „სულმცირე ღრუბლის“ – ქალწულ მარიამის წიაღში აღესრულა.

ბუნებრივია, რომ „დაუღამებელი ნათლის“ შობის შემდეგ ქალწული „ნათლის დედად“ იწოდა, თუმცა ჰიმნოგრაფი იქვე დასძენს, რომ ეს სახელი ქალწულ მარიამს პირველად სოლომონმა უწოდა: „ქებასა შინა ქებათასა პირველვე გიწოდა დედად ნათლისა სოლომონ“ (109, 819).

„ნათლის დედა“ ისეთივე სახელია ქალწულისა, როგორც კარავი ღვთისა, ტაქუკი მანანაძსა, კიდობანი ღვთისა და ა. შ.

ჰიმნოგრაფები ხშირად ჰმადლობენ მარიამ ღვთისმშობელს, როგორც უკვდავების ნათლის გამომაბრწყინებელს. „ხოლო შენგან, მარიამ ქალწულო, მოვიღეთ ნათელი უკუდავებისად, ამისათვისცა ვითარცა სთქუ ყოველნი გნატრი“ (72, 53). ჰიმნოგრაფის ხედვა ამ შემთხვევაშიც მისი მსოფლმხედველობრივი სიღრმის შესატყვისია. ღვთისმშობელი ადამიანთა სიხარულის წყაროა, სოფლის ზღუდე და მფარველია, მაცხოვრის წინაშე ჩვენი მეოხია, რის გამოც გვმართებს მისი სამარადისო ღიდება: „ღიდებულსა და ყოვლადქებულსა ადამიანთა სიხარულსა, სოფლისა ზღუდესა და მფარველსა და ქრისტიანობის ნათელსა, სულთა ჩუენთა განმანათლებელსა და წინაშე ღმრთისა სასოსა ჩვენსა, მარადის ვადიდებდეთ წმიდასა მას დედოფალსა“ (73, 200).

ოქროსფერი. ღვთისმშობელთან დაკავშირებულ ფერთა სიმბოლიკაში ნათლის ფერის შემდეგ მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ოქროსფერს, რომელიც „როგორც ზეციური იერუსალიმის ფერი არის პრაქტიკულად ძირითადი ფერი მთელი მართლმადიდებლური იკონოგრაფიისათვის – ოქროსფერით იფარებოდა როგორც ხატების, ასევე მინიატიურების ფონებიც“ (5, 80). ოქრო და ოქროსფერი ქრისტიანობის გავრცელების დასაწყისში მოწამეობის სიმბოლოდ იქცა. როგორც ოქრო გამოიწოტობა ცეცხლში, ასევე განიწმინდება ადამიანის რწმენით ანთებული გული განსაცდელისას.

„ოქრო შეიძლება მოვიაზროთ, როგორც აბსოლუტური მეტაფორა ღვთისა“ (8, 52). სიმბოლურად ნათლის ფერი ოქროშია განფენილი, ანუ ოქრო არის ნათლის მა-

ტარებელი ლითონი. ამიტომაც ოქროსკენ „სწრაფვა მიახლებაა ქრისტესთან, როგორც ნათელთან“ (18, 156). ამის გამოხატულებაა ოქროსფერის უმაღლეს იდეალთან – უფალთან, მარიამ ღვთისმშობელთან და წმიდანებთან დაკავშირებით გამოყენება სასულიერო მწერლობაში.

ჩვენი თემის ინტერესიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, აუცილებელია, კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ მარიამ ღვთისმშობლის ძველი აღთქმისეული ჰიპოდიგმები, რომლებიც ოქროსაგან იყო დამზადებული. ცნობილია, რომ მოსეს სჯულის კიდობანი შიგნიდან და გარედან ოქროთი იყო დაფარული (გამ. 25, 11), რაც სიმბოლურად მარიამ ღვთისმშობლის მარადქალწულობასა და მის უხრწნელებას გამოხატავს (8, 51). კიდობნის ოქროთი მოვარაყება კი უფრო მკვეთრად უსვამს ხაზს ქების ობიექტის ღვთაებრივ-სულიერ მხარეს და მოსავს მას უხეანესი ბრწყინვალეობით. ღვთის დიდებულებისა და ბრწყინვალეობის დამტკიცია, ასევე, ოქროს სასანთლე, ოქროს სასაკმევლე და ოქროს ტაკუკი.

სიმბოლურად, ოქროს სასანთლე ანუ ღვთისმშობელი მატარებელია ღვთაებრივი ნათლისა, ამდენად, იგი სულიერი ენერგიით არის აღვსილი, ისევე, როგორც სასაკმევლე და მანანის შემნახველი ტაკუკი: „ტაკუკი ხარ, მარიამ, ოქროსა უბიწოვსაჲ“ (109, 507); გიხაროდენ, სასანთლეო ბრწყინვალეო, ნათელსა უფლისასა, გიხაროდენ ოქროსა წმიდისა სასაკმევლეო...“ (109, 815). ოთხივე ჰიპოდიგმა მიანიშნებს ღვთის მტკირთველ ქალწულზე, ხოლო მათი ოქროსთან დაკავშირება, ოქროთი გაბრწყინება აღუზიურად უფლისა და მარიამ ღვთისმშობლის უხრწნელების გამოხატულებაა.

ოქროს სულიერ შინაარსს აღრმავენ მარიამ ღვთისმშობლის სამოსის ოქროსფრად წარმოჩენაც. X საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფის, ფილიპეს, სიმბოლოებით, სახეებითა და ფერებით დატვირთულ საგალობელში ღვთისმშობლის ხოტბა ასე იწყება: „ფესუთა მათგან ოქროანთა შემკული ხარ შენ ქალწულო, იაკინთე ძოწეული სამოსლად გაქუს ღმრთისმშობელო“ (72, 364), რითაც ღვთისმშობლის გამორჩეულობაა მინიშნებული და რომელიც 44-ე ფსალმუნის შემდეგ სიტყვებს ეხმიანება: „ყოველი დიდებაჲ ასულისა მეუფისა შინაგან, ფესუედითა ოქროვანთა შემკულ არს და შემოსილ პირად-პირადად“ (ფს. 44, 14). საგალობელში ღვთისმშობლის სამოსის ფერები ოქროსფერი და ძოწეულია. „ოქროსფერი სულიერების, ზეციურობის სიმბოლოა, მასზე შემოვლებული ოქროს ფოჩი – კი ზეციური დედოფლობისა“ (137, 92).

საზოგადოდ, ძოწისფერის მიმართ განსაკუთრებული დამოკიდებულება შესამჩნევად გახდა ბიზანტიაში, სადაც მღვდელმთავრები და იმპერატორები ძოწისფერი სამოსით იმოსებოდნენ. აქედან გავრცელდა იგი ევროპაშიც.

„ფესუელი ოქროვანი“ პოპულარული ეპითეტია სასულიერო პოეზიაში. მას ხშირად ვხვდებით ჰიმნოგრაფიულ-ლიტურგიკულ კრებულებში: „ფრთეთა ზედა ქერუბიმთასა მჯდომარე ღმერთი იტვირთე ფესუელითა ოქროვანითა შემკულ ხარ და შემოსილ პირად პირადითა შეუენიერებითა აღყუავებულ ხარ“ (Sin 5;172r). თვენში კი ჰიმნოგრაფი მორწმუნეებს ურჩევს: „ნესტუსა საღმრთოსა დაჰბერეთ ნიავ სულნელით გამო და მოისწრაფეთ სიონდ ქალწულისა კრებასა ქალწულთა ერნო ფესუელითა ოქროვანითა“ (H 2337; Rt : 198 v).

რაც შეეხება ძვირფას თვლებს, ისინი სიმბოლოთა მნიშვნელოვან რკალს წარმოადგენს. ერთ-ერთი ქრისტიანული ლეგენდის თანახმად, ძვირფასი ქვები დედამიწაზე მიმოიფანტნენ, როდესაც ზეციდან განდევნილი ლუციფერი მიწას დაენარცხა. არსებობს მეორე ვერსიაც, რომლის მიხედვითაც, „თვალნი პატიოსანი წარმოშვა ღვთაებრივმა ენერგიამ, რომელმაც თვალ-მარგალიტებად ააკაშკაშა უღიმღამო, ნაცრისფერი კენჭები.“ (4, 131).

ესთეტიკური ფასეულობის გარდა ძვირფას ქვებს ყოველთვის ახლდათ სიმბოლური მნიშვნელობა. პირველ ყოვლისა – სულიერი გაცისკროვნებისა და განწმენდის, მარადიული ფერისცვალებისა და ბოროტი ძალის უვნებელყოფის. ჯერ კიდევ IV საუკუნეში წმიდა ეპიფანე კვიპრელმა სპეციალური შრომა – „თვალთა“ – მიუძღვნა ძვირფას ქვებს, რომლის მიხედვითაც, მოსემ უფლის ნებით გააწყო პირველ მღვდელმთავრის აარონის სამოსი, სადაც ოთხ რიგად განლაგებული თორმეტი პატიოსანი თვალი იყო ისრაელის თორმეტი შტოს შესატყვისი. ეს თორმეტი ქვაა: სარდიონი, ტბაზიონი (იგივე ტოპაზი), ზმური (ანუ ზურმუხტი, სმარაგდი), იაკინთი (ანუ ჰიაცინტი, ალისფერი ცირკონი), საფირონი, იასპი, ლიგვირიონი (იგივე ქარვა), აქატი, ამეთვისტო, ძოწეული, ბივრიტი, ფრცხილი (იგივე ონიქსი). ამ თვალთაგან ყურადღებას შევაჩერებთ იმ თვლებზე, რომლებიც ღვთისმშობლის სიმბოლოდაა გამოყენებული.

იაკინთე და ძოწეული. ფილიპეს საგალობელში ჰიმნოგრაფი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს წმინდა მარიამს: „იაკინთე ძოწეული სამოსლად გაქუს ღმრთისმშობე-

ლო“ (72, 364); იაკინთესა და ძოწეულის სიმბოლურ დატვირთვაზე საუბრობს ნესტან სულავა, რომელმაც მათში გეოგრაფიულ მხარეთა გააზრებაც გამოავლინა. „იაკინთის თვალი სიმბოლურად არის იუდას ნათესავის, შთამომავლის აღმნიშვნელი, ასეთადაა ცნობილი იესო ქრისტე. იგი არის ხსნისა და რისხვის გამომხატველი. ხსნისა – ღირსათთვის და რისხვისა – ტანჯვითა და უღირსთა და შეურაცხყოფელთათვის. იაკინთის თვალი მანათობელია ღამისა, რომელშიც ქრისტეს შობამდე იმყოფებოდა კაცობრიობა. მან ნათლით შემოსა ყოველი, ვინც ქრისტე ჭეშმარიტად ირწმუნა. ამიტომ გამოიყენება იაკინთის თვალი ღვთისმშობლის შესამკობად“ (137, 92). ამრიგად, ძვირფას ქვათა თვისებების მოშველიებით საგალობელში ქრისტეს ღვთაებრივი ბუნება და მარიამ ღვთისმშობლის უხრწნელებაა აქცენტირებული.

მარგალიტი. სასულიერო პოეზიაში ყურადღებას იქცევს პატიოსანი თვალი – მარგალიტი, რომელიც სხვადასხვა ასპექტის შემცველი მეტად მნიშვნელოვანი სახე-სიმბოლოა. იგი აღნიშნავს უმაღლეს სულიერ ფასეულობას, კანონს, საღვთო ჭეშმარიტებას.

პატიოსან ქვათა შორის მარგალიტი გამორჩეულია თავისი განსაკუთრებული თვისებებით. გაგრძელებული წარმოდგენით, იგი საჭიროებს საგანგებო მოპყრობას თუნდაც იმიტომ, რომ მხოლოდ გარკვეულ ხანს ინარჩუნებს თავის პირვანდელ ელვარებას. ამიტომაც მარგალიტი სისპეტაკის, ქალწულებრივი უცოდველობის სიმბოლოა. მისი მკრთალი ელვარება ასოცირდება სავსე მთვარესთან, წარმოშობა კი დაკავშირებულია წყალთან, ნიჟარის წიაღში მისი განვითარება დაბადებას, აღდგომასა და განახლებას მოასწავებს: „ღრმა წყალში, ნიჟარის წიაღში მანათობელმა სითეთრემ გახადა მარგალიტი სიმბოლო სიბრძნისა და ეზოთერული ცოდნისა“ (35, 98).

ქრისტიანულმა სიმბოლიკამ ეს უძვირფასესი ქვა მაცხოვრის სიმბოლოდ დასახა (მათ. 13, 45-46).

წმიდა იოანე დამასკელი ხატოვნად განავრცობს მარგალიტის სახისმეტყველებას: „...კუალად ზღუად ვითარცა სიღრმეთაგან უმინაგანესთა მოგუანიჭებს საცნაურსა მას მარგალიტსა მადლისასა, რამეთუ აჰა ესერა, წარმოდგა ახლადდაბადებული იგი სოფელი სამკუდრებელი დაუტევნელისა“ (166, 104).

მარგალიტის სახისმეტყველებას განსაკუთრებულ ელფერს მატებს მისი გამოყენება მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოდ. ქრისტე – მარგალიტია და მისი მტვირ-

თველი ქალწულიც ასევე მარგალიტად იწოდება: „გადიდებს ყოველი თესლი, სიხარულევანო, პატიოსანსა მარგალიტსა, რომელმან იტვირთე მეუფემ“ (142, 379).

მარგალიტი სასულიერო პოეზიაში ორიგინალურ ეპითეტთან არის დაწყვილებული – „მარგალიტი მრავალსასყიდლისა“. ქალწული მარიამი ჰიმნოგრაფს ამ მარგალიტის მტვირთველად დაუსახავს: „გადიდებთ ქალწულსა, მტვირთველსა მარგალიტისა სამეუფოისა მრავალისა მის სასყიდლისასა“ (109, 591).

როგორც დაკვირვებამ აჩვენა, ეპითეტი „მრავალსასყიდლისა“ ჰიმნოგრაფთა მიერ შექმნილი მდიდარი მხატვრული საუნჯის კუთვნილებას არ წარმოადგენს. თავდაპირველად მას წმიდა სახარებაში ვხვდებით ცათა სასუფეველის მეტაფორად: „და პოა რა ერთი მარგალიტი მრავალსასყიდლისა, წარვიდა და განვიდა ყოველივე, რაც ედვა და მოიყიდა იგი“ (მათ. 13, 46). ავერინცევის შენიშვნით, „შემდეგ მარგალიტი თვით ქრისტეს სიმბოლოდ იქცა. ეს ინტერპრეტაციები კი არ გამორიცხავენ ერთმანეთს, რადგან მოპოვება ჭეშმარიტებისა, რომელიც არის ქრისტე, მორწმუნეთათვის არის მოპოვება მარადიული სასუფეველისა“ (9, 434-435). ილია აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ „მრავალსასყიდელი“ განმარტებულია, როგორც ფასდაუდებელი, ე.ი. ძვირფასი, დიდი ღირებულების (6, 216). ასეთი ძვირადღირებული მარგალიტია იესო ქრისტე. თუმცა მარგალიტი თავისთავად გამორჩეულია სხვა თვალთაგან, ამ ეპითეტის დახმარებით მისი ღირსება ერთიორად იზრდება – ძვირფას მარგალიტზე უფრო ძვირფასი და ძვირადღირებული მარგალიტია იესო ქრისტე. მოვიტანთ კიდევ ერთ მაგალითს „სადღესასწაულოდან“: „გალობით პატივს ვჰსცემდეთ წმიდისა ღვთისმშობელისა შემოსლუასა, რათა ვითარცა ტაძარი სამეუფო ტაძრად შეიყუანების, შესაწირავად ღვთისა, მარგალიტი მრავალსასყიდლისა“ (S1464;218v).

საყურადღებოა, რომ ეპითეტი მრავალსასყიდლისა სახარებაში ღარდიონთან დაკავშირებითაც გვხვდება, აღნიშნული საგნის ძვირადღირებულებისა და რჩეულების დასტურად: „მოიღო ლიტრაჲ ერთი ნელსაცხებელი. ღარდიონი რჩეული მრავალსასყიდლისაჲ“ (იოან. 12, 3). „მრავალსასყიდლიანი“ მარგალიტი საღვთო სიბრძნის სიმბოლოა, რომლის მოპოვებას, სახარებისეული ვაჭრის დარად, ცდილობს ყველა ადამიანი, ვინც ქრისტეს გზას შეუდგა. ზეციური მარგალიტის მოპოვება, ქრისტეს სიბრძნესთან ზიარება, წმიდანთა ცხოვრების უმთავრესი მიზანია, რამაც საბოლოო ადგილი უნდა განუკუთვნოს მათ ცათა სასუფეველში.

სასულიერო პოეზიაში წმინდანები ხშირად მარგალიტის „მოტრფიალედ“ ან „მომგებლად“ (შემძენად) არიან დასახულნი. ჰიმნოგრაფი ილარიონ ქართველს უგალობს: „ეტრფიალე მარგალიტსა მრავალსასყიდლისასა“ (11, 178). იოანე ქართველს მიმართავენ: „მოიყიდე მარგალიტი იგი უსასყიდლოდ“ (11, 188), გიორგი ათონელისადმი მიძღვნილ საგალობელში ვკითხულობთ: „ეტრფიალე სიბრძნესა, ღმერთშემოსილო, და შეიყუარე იგი უფროს ყოვლისა და ვითარცა მარგალიტი პატიოსანი სული-სა საუნჯეთა დაჰმარხე“ (11, 354-355).

ამრიგად, მარგალიტი ფართოდ გავრცელებული სიმბოლოა, რომელიც მიემართება როგორც ქრისტეს, ასევე მარიამ ღვთისმშობელსა და სხვა წმინდანებს.

პატიოსან ქვათაგან ჰიმნოგრაფებს **ანთრაკიც** გამოუყენებიათ. ძლისპირებში ქალწული მარიამი ანთრაკითაა შემკობილი. „ქრისტეს დედაო, შემკობილო თვალითა მით ანთრაკითა...“ (109, 473).

ცნობილია, რომ ქრისტიანული სიმბოლოებით გაჯერებული სასულიერო პოეზიის უმთავრესი მიზანი საღვთო მოვლენებში წვდომაა, მისგან განსხვავებით, საერო ლიტერატურაში წინ არის წამოწეული ესთეტიკური მხარე. ესთეტიურობის ფუნქცია აკისრია აქ ფერებსაც, რომლის ასოციაციას ხშირად ძვირფასი ქვებიც იწვევს. პატიოსანი თვალი მხატვრულ ნაწარმოებში მეტაფორულ ხატებს ქმნის, როცა საგალობელში მას უმთავრესად სიმბოლური ფუნქცია აკისრია.

მარიამ ღვთისმშობელთან დაკავშირებული ფერთა სიმბოლიკა ყველაზე მკაფიოდ, ბუნებრივია, ფერწერაში ჩანს. სასულიერო პოეზიაში გამოყენებული **ძოწისფერი** ფერწერაშიც გვხვდება ასეთივე ფუნქციით, ხოლო სამეფო ტანსაცმლის აუცილებელ ატრიბუტად ქცეული **ოქროსფერი** „თაგისი დიდებული სიმბოლური და მხატვრული შინაარსებით ამკობს ფერწერულ ხატებს და გარკვეულ წესრიგსა და სიმწყობრეს ანიჭებს მათ საერთო ქრომატულ გამას“ (25, 65). ღვთისმშობლის მიძინების სცენაზე საკარცხულზე გამოსახულ ქალწულს ძოწისფერი წაღები აცვია. ამ დეტალს ვხვდებით ნოვგოროდის სკოლის XII-XIII საუკუნეების მიჯნის ხატზე, უფრო ადრე კი ბიზანტიურ ბეჭდებზე. წაღები ფერწერულ ხატებზე გამოსახება ძოწისფერით, რაც სიმბოლურად ღვთისმშობლის დედოფლობისა და უბიწოების გამომხატველია. შეუქმნელი ღვთაებრივი ნათელი კი მიძინების კომპოზიციაში ხან ცისფერით, ხან კი მწვანე ფერით წარმოჩნდება.

თუკი მხატვრობას დაუკვირდებით ამ კუთხით, მეტად საინტერესო და ფერადოვან სურათს მივიღებთ. გრაჩინიცას მხატვრობაში ღვთისმშობლის მაფორიუმი (ზედა კაბა – თ. გ.) ძოწისფერია. იგი ისეა დამუშავებული მოღურჯო რეფლექსებით, რომ ლაჟვარდის ფერებში გადადის. ხოლო ხორას ეკლესიის მოზაიკაზე მისი სამოსი მთლიანად ლაჟვარდის ფერია, რაც ქალწულის სასუფეველში დამკვიდრებაზე უნდა მიანიშნებდეს (96, 7). სიმბოლური დატვირთვა აქვს **ლურჯ ფერსაც**. ამ ფერისაა მაცხოვრის ჰიმატიონი⁴ შუა საუკუნეების ქართულ ფერწერულ ხატებზე, ხოლო ქიტონი ძოწისფერია (რომელსაც ხშირად ყავისფერი ცვლის), ან ასევე ლურჯი. სამოსის ფერი თეოლოგიურ სიმბოლიზმს ემყარება – ცისფერი ქიტონი მაცხოვრის ღვთაებრივ ბუნებას, ხოლო ძოწი კი მის მეუფებაზე მიგვანიშნებს. ორი ფერი კი მის ორბუნებოვნებას შეესაბამება (181, 133).

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

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

⁴ მაჰაკაცი წმინდანის გარეთა შესამოსელი.

5. ღვთისმშობლის ასტრალური სახე-სიმბოლოები

ქართულ სინამდვილეში ადამიანის ბედ-იღბლის ასტრალურ სამყაროსთან დაკავშირება ყველაზე ნათლად „ვეფხისტყაოსანში“ გამოჩნდა, კერძოდ, ფრიდონთან მიმავალი ავთანდილის ეპიზოდში, სადაც ეს უკანასკნელი მნათობებს შესთხოვს, ძალა შემატონ, რათა პირნათლად აღასრულოს თავისი რაინდული ფიცი.

აღსანიშნავია ისიც, რომ თითოეული პლანეტა დაკავშირებული იყო ზოდიაქოს ნიშანთან და ადამიანის ხასიათის სხვადასხვა თვისებასთან. მაგ., მზე ნებელობასთან და აქტივობასთან, მთვარე – წარმოსახვასთან და ა.შ.

ჩვენს წინაპრებს სჯეროდათ, რომ პლანეტები თავად იყვნენ ყოვლისშემძლე ღვთაებანი, რომ ისინი თავიანთი ნებით დანავარდობდნენ ღამეულ ცაზე და მათი ურთიერთგანლაგებით, მიზიდვისა თუ განზიდვის ძალით ასტროლოგები ჭკრეტდნენ ადამიანთა ცხოვრების მთელ სურათს: ვინ რა ვარსკვლავზე გაჩნდა, როგორი იქნება მისი ეს უბველესი რწმენა ყველაზე ხატოვნად ანტიკურ მითოპოეტურ ტრადიციაში წარმოჩნდა და ამიტომაცაა, რომ პლანეტებს დღემდე შემორჩათ ბერძნულ-რომაული პანთეონის ღვთაებათა სახელები.

ასტრალური სახეები არც ჰიმნოგრაფთათვისაა უცხო. ამ სიმბოლოთა მოხმობით ისინი კიდევ ერთხელ განადიდებენ ღვთისმშობელს მათთვის დამახასიათებელი დახვეწილი მხატვრული ფორმებით, რის შემდეგაც საგალობელში სიტყვისა და მუსიკის ბრწყინვალე ჰარმონია იქმნება. ღვთისმშობელია ნათელი, მზე, მთვარე, ვარსკვლავები. თითოეული სახე კი დედღვთისას დიდებისა და მარადიულობის ჩვენებას ემსახურება.

საზოგადოდ, „მზე, მთვარე, ვარსკვლავები... წარმოადგენენ ღვთაებისა და გაღვთაებრივად აღადგენი პირდაპირ ნაცვალსახელებს – ეპითეტებს“ (70, 208).

ნათელი. ნათელი ის უნივერსალური ფენომენია, რომელიც თითქმის ყველა რელიგიურ სისტემაში სამყაროს შეცნობასა და აბსოლუტურ სიკეთეს განასახიერებს. სულისა და ღვთაებრიობის ამ მეტაფორას ჩვენ აღვიქვამთ სისპეტაკისა და სიფაქიზის, გონიერებისა და ინტელექტის, ზეამადლებისა და ბედნიერების, უკვდავებისა და სრულქმნილების – თავად სიცოცხლის სიმბოლოდ.

ზეციური ნათელი თავის თავში მოიცავს არსსაც და სიცოცხლესაც: მისი დანახვა შეუძლებელია. შესაძლებელია მხოლოდ მათი გონების თვალთა წვდომა,

რადგან ნათელი განხორციელებული ღვთაებრიობაა, ხოლო წყევლიადი – განუხორციელებელი. „ამგვარი ღუაღიზში ახასიათებს იმ ეთიკურ-რელიგიურ სისტემებს, რომლებშიც „ნათელი“ და „ბნელი“ ურთიერთდაპირისპირებულ საწყისთა მოღიანობაა მარადიული ურთიერთქმედებითა და ურთიერთშენაცვლებით... ამიტომაც, ძველი ჩინელების წარმოდგენით, სამყაროს განვითარებას და ნებისმიერ სასიცოცხლო პროცესს ნათელ-ბნელის თანაფარდობა განაპირობებს“ (5, 63)

სინათლის ფენომენზე მსჯელობისას აუცილებელია მოვიხმოთ ერთი პასაჟი ძველი აღთქმიდან: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ. ხოლო ქუეყანაჲ იყო უხილავ და განუზღებელ და ბნელი ზედა უფსკრულთა და სული ღმრთისაჲ იქცეოდა ზედა წყალთა. და თქუა ღმერთმან: იქმენინ ნათელი და იქმნა ნათელი“ (შეს. 1, 1-3) და პირველი სამი დღის განმავლობაში ეს პირველქმნილი ნათელი ასრულებდა მზისა და მთვარის მოვალეობას. ამ ნათლის უცნაურ თვისებებზე გვესაუბრება წმ. ეფრემ ასური: „პირველქმნილი ნათელი განფენილი იყო ყველგან და არ იყო ერთ ადგილას მოთავსებული... მას ახასიათებდა უეცარი გაქრობა, რის შედეგადაც სიბნელე ისადგურებდა, და უეცარი გაჩენა, რის გამოც ეს სიბნელე იფანტებოდა. ასე მონაცვლეობდა იგი პირველი სამი დღის განმავლობაში“ (123, 286). ცოტა ქვემოთ წმ. ეფრემი წერს: „ამბობენ, რომ პირველ დღეს შექმნილ ამ ნათლისაგან და ცეცხლისგან არის წარმოქმნილი მზე, რომელიც მდებარეობს მყარზე, და ასევე მთვარეც და ვარსკვლავებიც ამ ნათლისგანაა შექმნილი“. ბიბლიიდან მოყოლებული მთელ სასულიერო-საღვთისმეტყველო მწერლობას მსჭვალავს ქრისტეს სიმბოლურ-მეტაფორულ სახელად „ნათელი“, რომლის სათავეც თავად მაცხოვრის სიტყვებიდან მოდის: „მე, ნათელი, სოფლად მოვივლინე, რათა ყოველსა, რომელსაც პრწმენეს ჩემი, ბნელსა შინა არა დაადგრეს“ (იოან. 12, 6). ეს „ნათელი“ ბიბლიური კოსმოგონიის მეოთხე დღემდე მოელვარე ნათელია, რომელიც გახდა წყარო მატერიალური მზის, მთვარის და ვარსკვლავების წარმოშობისა. სწორედ ამიტომ, ლოგიკურად, ამ თავში გავაერთიანეთ ეს სიმბოლო (ხოლო ნათელზე, როგორც ფერის აღმნიშვნელ სიმბოლოზე ვსაუბრობთ ქვეთავში „ღვთისმშობლის სიმბოლიკა ფერთა სახისმეტყველების მიხედვით). როგორც ა. ლოსევი მიუთითებდა, ნათლის ესთეტიკა კაცობრიობის სულიერი კულტურის უძველესი პერიოდიდან იღებს სათავეს. იგი განსაკუთრებით ნიშანდობლივი იყო აღმოსავლური სამყაროსათვის, აგრეთვე ანტიკური საბერძნეთისთვის, საიდანაც შემოვიდა ქრისტიანულ ლიტერატურასა და თეოლოგიაში.

ნათელი არის პირველი, რასაც უფალი ქმნის ქვეყნიერების დაბადების პირველსავე დღეს და რაც, ფაქტობრივად, საფუძველია ხილული და უხილავი სამყაროსი. აქედან გამომდინარე, ნათელი წამყვანი სახე-სიმბოლოა ქრისტიანული მწერლობისათვის და განსაკუთრებით, ჰიმნოგრაფიისათვის.

რ. სირაძემ მზისა და ვაზის სიმბოლიკის წარმოჩენით აღნიშნა, რომ ქრისტიანობამ განსახოვნების ძველი ფორმები გამოიყენა, როგორც არქეტიპი და ახალ ესთეტიკას შეურყა (127, 15). მკვლევარის მოსაზრებით, ნათლის ესთეტიკა ქართული სახისმეტყველებისათვის ჯერ კიდევ წარმართული კულტურიდანაა დამახასიათებელი, შემდგომში კი მისი ამგვარი აღქმა ქრისტიანულ გაგებას შეერყა: „წარმართულ წარმოდგენას – ყურძნის მარცვალში მზე იხედებაო – ცვლის ქრისტიანული სიმბოლიკა: „მე ვარ ვენახი და მამად ჩემი მოქმედ არს“ (127, 15).

ნათლის ტრანსფორმირება რამდენიმე ფორმაში საინტერესოდ ახსნა ახალგაზრდა მკვლევარმა თ. ბიგანიშვილმა: „ნათელი, როგორც პოეტური სახე, ტრანსფორმირებულია ვაზის, ღვინის, სისხლისა და პურის ფორმებში: ზეციდან გარდამოსული მანანა არის სიმბოლო ქრისტეს ხორცისა, რომლის ხილული სახეც ლიტურგიაზე არის პური. ქრისტეს სისხლი, რომელიც ღვინის სახითაა წარმოდგენილი, არის ნათელი, რომელიც მზის სახითაა ვაზში ჩაღვრილი და ქრისტე კი ვენახია, ხოლო მამა „მოქმედ არს“ (36, 35).

ნათელი არა მხოლოდ წამყვანი სახე-სიმბოლოა ქრისტიანულ აზროვნებაში, არამედ, შეიძლება ითქვას, რომ სიმბოლოთა ჯაჭვსაც წარმოადგენს, რადგან ხსნის სხვა სახე-სიმბოლოებს. ძველ აღთქმაში, ბიბლიური კოსმოგონიის მიხედვით, ნათელი ხილული და უხილავი სამყაროს მატერიალურ საფუძველთანაა გაიგივებული, ახალ აღთქმაში კი – ღმერთთან, რაც იოანეს სახარებაშია განცხადებული: „მის თანა ცხორებად იყო და ცხორებად იგი იყო ნათელ კაცთა. და ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს, და ბნელი იგი მას ვერ ეწია“ (იოან. 1, 4-5); „მე ვარ ნათელი სოფლისად. რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდის ბნელსა, არამედ აქუნდეს ნათელი ცხორებისად.“ (იოან. 8, 12); „მცირედ ჟამ ნათელი თქვენ თანა არს. ვიდოდეთ, ვიდრე ნათელი გაქუსდა, რადთა არა გეწიოს თქვენ ბნელი, რამეთუ რომელი ვალნ ბნელსა, არა უწყინ, ვიდრე ვალნ. ვიდრე ნათელი გაქუს, გრწმენინ ნათელი, რადთა ძე ნათლის იყვნეთ“ (იოან. 12, 35-36).

ღვთის ნათლად წარმოდგენა „უძველესი ტრადიციებითაა ნასაზრდოები და რელიგიურ შეხედულებათა განვითარების ეზოტერულ მხარეს ასახავს“ (82, 118).

ნათელი ის უნივერსალური ფენომენია, რომელიც თითქმის ყველა რელიგიურ სისტემაში სამყაროს შეცნობასა და აბსოლუტურ სიკეთეს განასახიერებს. სულისა და ღვთაებრიობის ამ მეტაფორას ჩვენ აღვიქვამთ სისპეტაკისა და სიფაქიზის, გონიერებისა და ინტელექტის, ზეამადლებისა და ბედნიერების, უკვდავებისა და სრულქმნილების – თავად სიცოცხლის სიმბოლოდ.

იაკობ მოციქულის ეპისტოლის თანახმად, ნათლის ერთადერთი წყარო ღმერთია. „ყოველივე მოცემული კეთილი და ყოველივე ნიჭი სრული ზეგარდამო არს გარდამოსრულ მამისაგან ნათლისა...“ (იაკ. 1, 17).

დოგმატურ ღვთისმეტყველებაშიც ღმერთი სახელდება, როგორც ნათელი, რასაც მრწამსის მეოთხე მუხლში ვხვდებით: „ნათელი ნათლისაგან და ღმერთი ჭეშმარიტი ღმრთისაგან ჭეშმარიტისა, შობილი და არა ქმნილი ერთარსი მამისა, რომლისაგან ყოველი შეიქმნა“. ნათლის სიმბოლიკით ღმერთის წარმოსახვა იოანე მინჩხის პოეზიაშიც გვხვდება: „ღმერთი ზეცით ქუეყანად მოხუედ და კაცნი ზეცად აღიყვანენ, ნათელი ხარ დაუღამებელი, თვთმნათობი ნათლისაგან მამისა გამოსრული, სულით წმიდითურთ თანა დიდებული, შეურევნელი და განუყოფელი, ღმერთი მხოლოდ, კეთილისყოფელი შენთა დაბადებულთაჲ, რომელნიცა გაკუროთხევენ აწ და უკუნისამდე“ (73, 326)

ღმერთი, როგორც მიუწვდომელი არსება, სამყაროში დამკვიდრებული არსებების სახელებით არის წარმოდგენილი ღვთისმეტყველებაში, რაც საშუალებას აძლევს ადამიანს ხილულ სამყაროში დაიგულოს სამყაროს შემოქმედი, მიიღოს მასზე ცოდნა, ამოიცნოს მისი ბუნება. სწორედ ამის ახსნა-ინტერპრეტაციაში გვეხმარება კატაფატიკურ-აპოფატიკური მეთოდი, რომლის საფუძვლები თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დევს, საიდანაც შემოდის იგი სასულიერო მწერლობაში. კატაფატიკურია ნათელი, როგორც ღვთის სახელი. სასულიერო მწერლობაში მას განუყრელად ახლავს „დაუსაბამო, დაუვალი, დაუვსებელი, დაუღევნელი, აუსრულებელი, დაუშრეტელი, დაუღამებელი... ქრისტე მარადიული, სულიერი მზეა, რადგან მას დაბნელება, დაღამება არ უწერია“ (100, 41). ამდენად, ნათელი დაუსაბამო, ნათელი დაუვალი... და ა.შ. ღვთის აპოფატიკური სახელია.

„კონტრასტი სინათლესა და სიბნელეს შორის ბიბლიაში გამოყენებულია იმისთვის, რომ ნაჩვენები იქნას აბსოლუტური დაპირისპირებულობა ღმერთსა და ბოროტ ძალებს შორის. ღმერთი (უზენაესი) სრულქმნილი სიკეთეა. მისი სიწმიდე იმდენად დიდია, რომ ის, როგორც ნათქვამია, „მკვიდრობს მიუწვდომელ ნათელში“ (4, 155).

სახარებაში აღწერილია სულიერ ბრძოლა სინათლესა (ღმერთი – სიკეთე) და სიბნელეს (სატანა – მსოფლიო ბოროტებს) შორის: „და ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს, და ბნელი იგი მას ვერ ეწია.“ (იოან. 1, 5). იესო ქრისტეს ცხოვრების, სიკვდილისა და აღდგომის სახით სინათლემ სიბნელეს სძლია.

6. სულაგამ ნიკოლოზ გულაბერისძის „გალობანი სუეტისა ცხოველისანის“, რომელსაც ნათლის სიმბოლური წარმოსახვით გამორჩეულ თხზულებად მიიჩნევენ, ანალიზისას გამოკვეთა ნათლის სიმბოლიკის ზოგადი აპექტები: „1. სამყაროს შექმნამდე არსებობდა დაუსაბამო, უსაწყისო, უჟამო, შეუქმნელი, დაუბადებელი, უხილავი, მარადიული ნათელი, რაც „ნათელის“ სულიერ ასპექტს გულისხმობს. იგი ღმერთის სიმბოლური სახელია; 2. ბიბლიური კოსმოგონიის მიხედვით, ხილული ნათელი შეიქმნა კრეაციის მეოთხე დღეს, რომლის წყაროდ უჟამო, დაუბადებელი ნათელია მიჩნეული. ესაა ფიზიკურად არსებული ნათელი, „ნათელის“ ფიზიკური ასპექტი; 3. ქრისტეს მოვლინება, ძე ღმერთის განხორციელება საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში „ნათელის“ „ნათლისაგან“ წარმოშობაა, რამაც „ნათელის“ ძე ღმერთის ჰიპოსტასურ სახელად მიჩნევის საფუძველი შექმნა; 4. თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ თხზულებებში, პატრისტიკულ-ჰაგიოგრაფიულ და ჰიმნოგრაფიულ მწერლობაში ნათელმა სიმბოლურთან ერთად აღგებრიული დატვირთვაც მიიღო და „ნათელი“ კეთილის საწყისად იქნა აღიარებული, ბნელი კი – ბოროტებისა; 5. გვიან შუასაუკუნეებში ნათელს დაეკისრა ესთეტიკური ფუნქციაც, რადგან იგი ადამიანის სილამაზისა და შინაგანი ბუნების გამოხატვის სიმბოლოდ დაისახა“ (135, 63-64).

იოანე ბოლნელი ფერისცვალების ჰომილიაში ყურადღებას ამახვილებს ნათლის მზესთან შედარებაზე და ხსნის, რომ მზის ბრწყინვალებაზე აღმატებული კაცთა გონებისათვის არ არსებობს და ამიტომ შეადარეს მახარებლებმა თაბორის ნათელი მზეს: „რადსათუხ-მე, ანუ ვითარ-მე? (რამეთუ) გამობრწყინდა პირი მისი ვითარცა მზე, რამეთუ ღმრთეებად უბრწყინვალეს არს მზისთუალისა და უმკურვალეს აღსა მას ცეცხლისასა. არამედ ესოდენ შეუძლეს გამოთქუმად წმიდათა მოციქულთა და უწყებად ჩუენდა, რამეთუ ქუეყანასა ზედა არღარად ვიცით უბრწყინვალეს მზისა“ (12, 248). იოანე მინჩხი კი სიმართლის მზედ სახელდებს თაბორის მთაზე ნათლით შემოსილ მაცხოვარს: „მთასა ზედა თაბორსა დღეს აღჴდა სიმართლისა მზე და ნათელი მზისა ამის დამბადებელი, ბუნებით ღმრთეებრ მნათობი, ანგელოსთაგან ხილვად შეუძლებელი მბრწყინვალეობა, ხატი და დიდებად სამარადისოდ, ჩუენთუს მკსნელად განკაცებული“ (73, 324).

აქვე გავიხსენოთ ღვთისმშობლის ნათლით შემოსვის ეპიზოდიც: „როცა ღვთისმშობელთან ერთად გამუდმებით ღოცვაში იყვნენ ქრისტეს მოციქულები, მათზე გადმოვიდა სულიწმიდა და ღვთაებრივი მადლით აავსო. განსაკუთრებული სიუხვით მიიღო ეს მადლი ღვთისმშობელმა, რომელმაც მას არამარტო სული, არამედ სხეულიც გაუბრწყინა და თავად აქცია სინათლის წყაროდ. ამას ამოწმებს ეკლესია, ამას ამოწმებს სულიერი გონება“ (41, 38). ამავე ავტორთან საუბარია დიონისე არეოპაგელის მიერ მარიამ ღვთისმშობლის სხეულებრივი ნათლის ხილვაზე. მან ყოვლადწმიდა ქალწული იხილა მისი მიწიერი მოღვაწეობის ჟამს: „კვლავ და კვლავ პატივისცემით ვადიარებ ყოვლადძლიერი ღმერთის, მაცხოვრის მადლისა და მისი მშობლის, მარადქალწულის დიდების წინაშე, რომ, როცა მახარებელთა და წინასწარმეტყველთა თავმა იოანემ წარმადგინა სხეულებრივად მცხოვრები და მზესავით შუქმფენი ღმრთეებრივი სახის ყოვლადწმიდა ქალწულის წინაშე, შემომენათა იმდენად უზომო ძალის სიკაშკაშე, რომ ვერც ჩემმა უსუსურმა სხეულმა და ვერც სულმა ვერ შეძლეს დაეტიათ ეს სასწაული – დასაბამი მარადიული ნეტარებისა და დიდებისა. ეს ნათელბრწყინვალება არა მხოლოდ გარედან, უფრო შინაგანად მეფინებოდა, ყოვლადუცხო და ნაირფეროვანი კეთილსულნელებით მავსებდა“ (41, 40).

ჰიმნოგრაფებთან ღვთისმშობელი „მნათობთა უნათლესია“, რადგან საღმრთო მადლითაა სავსე: „უზეშთაეს ხარ ქერობინთასა, ღირსო, უშუენიერეს ყოველთა სამკაულთა, ღმრთის მშობელო, უნათლეს მნათობთა სამყაროელთა, რამეთუ საღმრთოთა მადლითა სავსედ ჰნათობ მარადის წინაშე ღმრთისა“ (72, 188).

ღვთისმშობლის ნათლით შემოსილობის მიზეზი მისგან „დაუსაბამო ნათლის“ შობაა, რის გამოც გახდა ის ამ ნათლის მარადიული მატარებელი და იწოდა – „ნათლის წყაროდ“. ამავე მიზეზით აქვს მიმადლებული ქალწულ მარიამს ნათლის სხვათათვის გადაცემის უნარიც. ჰიმნოგრაფთათვის ის დაბნელებულთა ნათელია, რომელმაც „სიმართლის მზე“ მოგვივლინა: „შენ ხარ ნათელი დაბნელებულთა და აღდგომა დაცემულთა, ღმრთისა დედაო, რომელმან ჰშევ მზე იგი სიმართლისა ქრისტე“ (152, 196)

მზე. კულტურათა უმეტესობაში მზე ყოვლისწარმომშობი ენერგიის სიმბოლოა; თეოგონიაში ის ყველა ასტრალურ სხეულს ჩრდილავს და თვალისმომჭრელ, ჰეროიკულ საწყისს განასახიერებს; „როგორც წესი, მზე წარმოდგება დემიურგის, ყოვლისმპყრობელის შვილად, რომელსაც გამოჰყვა უმთავრესი ღვთაებრივი ნიჭი –

ხედავდეს ყველას და ყოველივეს. ამ რწმენიდან გამომდინარე, ინდუიზმში მზე (სურიას სახელით) უზენაესი ღვთაების – ვარუნას ყოვლისმხედველი თვალია; სპარსეთში – აჰურა მაზდის (ორმუზდის) და მითრასი, რომლის კულტმაც არა მხოლოდ სპარსეთი, რომის იმპერიაც კი მოიცვა; ეგვიპტეში მზეს ღვთაება „რა“ განასახიერებდა; ძველ საბერძნეთში მზის „ხილული სახე“ იყო ჰელიოსი – ზევსის ყოვლისმჩენი თვალი... დაბოლოს, ქრისტიანობაში – ეს თავად იესო ქრისტეა – „მზე სიმართლისა“ (4, 143)

დავით მეფესალმუნე ბრძანებს: „ღმერთი არის მზე“ (ფს. 83,12). ეს სიმბოლო არც ჰიმნოგრაფთათვისაა უცხო. მათთვის ქრისტე „დაუღამებელი მზეა“: „დაუღამებელი მზე ქალწულისა საშოდსაგან გამობრწყინებად მოვალს, რადთა განანათლნეს მან დაბნელებულნი თუაღითა წმიდითა. გუღითა წრფელითა მივჰხედოთ მისსა ბრწყინვალებასა“ (72, 69); „და დღეს იშვე ბეთლემს ქალწულისაგან ნათლად წარმართთა მზე ეგე სიმართლისაჲ აღხილვად თუაღთა მწუხარეთასა და განტევებად პერობილთა სიკუდილისაგან“ (72, 82); „დაუსაბამო მზის“, ქრისტეს ნათლით შეიმუხრება ბოროტება და მართალნი შეიწყალებიან: „დაუსაბამოდსა მზისა ნათლისა ნათლის ღებითა დამდაბლებულ არიან და დაბნელებულ უკუნისამდე მავნებელნი სულნი ბოროტნი და მზეებრ ნათობენ ნათელღებულნი ადამიანნი“ (72, 187).

თეოლოგიასა და სასულიერო მწერლობაში მაცხოვრის ასევე გაგრცელებული სახელია „სიმართლის მზე“. „შუა საუკუნეების ქართულმა მწერლობამ მზე ძე – ღმერთის ხატად დააკანონა და გადააქცია იგი ქრისტეს აღმნიშვნელ მეტაფორულ ცნებად, რომელიც ფართოდ გაგრცელდა ჰიმნოგრაფიულ პოეზიაში“ (90, 75-7). ქალწულისაგან „სიმართლის მზის“ შობა, ცათა და ქვეყნის შემოქმედის ტვირთვა, კაცთა ნათესავის განსანათლებლად მოხდა, რაც ადამიანთა ცხოვრების ნათლით აღვსების გამოხატულებას წარმოადგენს: „აღვსებული სულისაგან წმიდისა, ყოვლად უბიწო დედაჲ და ქალწული, რომელმაც ცათა და ქვეყანისა შემოქმედი იტვირთა და მისგან იშვა მზეჲ სიმართლისაჲ, რომელმან განანათლა ნათესავი კაცთა“ (H 2337; RTI:200r); „უგალობდეთ ყოველნი მორწმუნენი ქალწულსა უბიწოსა, რომელმან უზეშთაესად გვშვა დამბადებელი დაბადებულთაჲ და აღმავსნა ჩუენ ცხოვრებისა ნათლითა, რამეთუ დიდებულ არს“ (109, 129). ღვთისმშობლის ნათლით შემოსვა სიმართლის მზის შობითაა განპირობებული: „ღრუბლო სულმცირეო, ნათლითა შემოსილო. მტვროველო მზისა მის სიმართლისაო...“ (72, 224); „მზის აღმ-

ოსავალით სიონისა აღჰმადლდი კორცითა, ქრისტჳ, ცასა ცათასა, ღრუბლითა ნათ-
ლისადთა, მზედ სიმართლისად, შენ უკუდავო“ (72, 261); „ქრისტჳ, დაშჯილთა
წყუდიადისათა მზედ სიმართლისად გამოუჩნდი და საღმრთოჲსა ბრწყინვალეებისა
მიფენითა განათლდეს საუკუნითგან შეწყუდომილნი სულნი“ (72, 264);

„თუალი ცხოვრებისად, მიზეზი ჳსნისად,
ნათელი ბრწყინვალედ, მზედ სიმართლისად,
განმანათლებელი ცის კიდეთად“ (72, 325).

არცთუ ისე იშვიათია მზედ ღვთისმშობლის სახელდება:

„მზემან რად გიხილა შენ,
შემოქმედი, განშიშულებული ძელსა ზედა,
აჩუენა მგლოვარებად“ (72, 347), მიმართავს ჰიმნოგრაფი მაცხოვარს.

ღვთისმშობელია სიმართლის მზის ეტლი: „ეტლად მზისა მის სიმართლისა... გი-
წოდთ ქალწულო და დედაო უბიწოო“ (152, 140).

„შენ ხარ ვენახი ახლად აღყვავებული...“

და თავით თვისით მზე ხარ გაბრწყინებული“ (135, 278), – მიმართავს დემეტრე-
დამიანე ღვთისმშობელს და ყოვლადწმინდა დედოფლის ერთადერთობას მზით
გამოხატავს. ღვთისმშობელი „მზეა გაბრწყინებული“, რადგან ის ღვთაებრივი ნათ-
ლით ბრწყინავს.

დემეტრეს იამბიკოს დასაწყისი და დასასრული ერთმანეთს აშინაარსებს, რად-
გან ღვთისმშობელია „ვენახი“ და დედოფალივეა „მზეც“. რ. სირაძის თანახმად,
„ვენახი“ „სისავსის სიჭარბეს“ მოასწავებს. ვენახს ამ სისავსეს მზე ანიჭებს. ვენახი
მზითაა აღვსილი, როგორც ღვთისმშობელი – ღვთაებრივობით. ვენახი ჰყვავის მზის
ბრწყინვალეობით, ღვთისმშობელი კი – ღვთაებრივი ნათლით. (129, 100).

დავით აღმაშენებელი თავის „გალობანი სინანულისანი“-ში აცხადებს, რომ
არცერთი „ქალწული დედა“ არ უხილავს მზეს, თვინიერ წმ. მარიამისა, რომლის
„ოხითა იმედოვნებს ცოდვილი და მონანული მეფე-პოეტი ძე ღმერთის ხილვას, ზეშ-
თა საუკუნეთასა“ ნათელთან ზიარებას:

არად უხილავს მზესა ქალწული დედა თვინიერ შენსა,
არცა ჩემოდნად ბრალეულსა – ნათელი მისი,
გარნა მე შენითა
ოხითა, დედოფალო,
ვესავ ხილვად ნათელსა

ძისა შენისასა

და ნათელსა ზეშთა საუკუნეთასა“ (49, 221)

ბიბლიის ლექსიკონში მზის შესახებ ნათქვამია: მზეს ეწოდება უდიდესი მნათობი (დაბ. 1, 16). ის შექმნა ღმერთმა და მოათავსა ცის თაღზე (დაბ. 1, 17). მზე მართავდა დღეს და განსაზღვრავდა წელიწადის დროებს (დაბ. 1, 14). ღმერთი ბატონობს მზეზე (იობ. 9, 7); მზე ნათელს ჰფენს კეთილებსა და ბოროტებს (მათ. 5, 45), მზე შედარებულია სიძესთან (ფს. 18, 5-6)... სიმბოლურად (გადატ. მნიშვნელობით) აღნიშნავს: ქრისტეს მოსვლას (მალ. 4, 2), ქრისტეს ფერისცვალებას (მათ. 17, 2), უზენაეს მთავარს (დაბ. 37, 9), ეკლესიის სისპეტაკეს (ქებ. 6, 10), წმინდანთა მომავალ დიდებას (მათ. 13, 14)...

მთვარე. მთვარე განსაკუთრებით გაღმერთებული იყო ქალღეაში. აქ და ბაბილონში მთვარე ჩამქრალ მზედ ითვლებოდა, ხოლო თავად მზე კი – მის ენერგიით აღსავსე შთამომავლად. ისლამამდელ არაბეთსა და დანარჩენ სემიტურ კულტურებშიც მთვარის თაყვანისცემა ასევე აღემატებოდა მზის კულტს. მთვარე წარმართავდა არა მხოლოდ ბუნების სასიცოცხლო რიტმს, არამედ ადამიანის ბედისწერასაც. მთვარის უჩინარ ფაზასთან უძველესი წარმოდგენებით ასოცირდებოდა სიკვდილი.

მითოპოეტურმა აზროვნებამ ერთმანეთთან დააწყოილა სიყვარული და სიკვდილი, ხოლო მთვარის სიმბოლიკის მიღმიურმა ასპექტმა მის ცივ ნათებას მომწესხველი, იღუმალი და მისტიკური ელფერი შესძინა და სამარადუამოდ დაუკავშირა სასიყვარულო განცდის დრამატიზმს. სიყვარულში, როგორც წესი, არაცნობიერი, ირაციონალური საწყისი ჭარბობს; „სიმბოლური აზროვნების მიდრეკილებამ ანალოგიებისადმი ეს ფსიქოლოგიური ფენომენიც გაითვალისწინა და მთვარე მოგვევლინა, ვითარცა ქალური, პასიური საწყისი, განსახიერება არაცნობიერის წყვდიადისა, იმ შეცდომებისა, რომელნიც მზით გამოხატული ცნობიერების გამონათებად იყო დაშვებული...“ (4, 147).

მთვარე, მზის მსგავსად, უმეტეს ხალხთა წარმოდგენაში ღვთაებადაა მიჩნეული. ბერძნები მას ქალად მიიჩნევენ და სელენეს ეძახიან, რომაელები კი – ლუნას. „ეგვიპტელთა, ფრიგიელთა და აღმოსავლეთის რიგი სხვა ხალხების წარმოდგენით, მთვარე „მამაკაცია“ (45, 200). ამ მხრივ საინტერესოა ქართული მითოლოგია თუ ზეპირსიტყვიერება, სადაც მთვარე მამაკაცადაა დასახული. მეგრულ მითოლოგიაში მზე და მთვარე ცოლ-ქმარნი არიან, სვანური თქმულებით – ძმები.

ბიბლიაში მთვარეს პირველად „დაბადების“ წიგნში ვეცნობით „მთავრობად ღამისა“, კერძოდ, იაკობის მიერ მონათხრობ სიზმარში, სადაც ის ამბობს: „აჰა მეჩვენა მე ჩუენებად სხუად, ვითარმედ მზე და მთოვარე და ათერთმეტნი ვარსკულავნი თაყუანის-მცემდეს (დაბ. 37, 9-10). იაკობის სიზმარში მზეს, მთვარეს და თერთმეტ ვარსკულავს სიმბოლურ-მეტაფორული დატვირთვა აქვს, რაზეც თვითონ მისი მამა აგვიხელს თვალს, ის მზედ სახიერდება, მისი მეუღლე – მთვარედ, თერთმეტი ვარსკულავი კი თერთმეტ ძმად. ასე რომ, „დაბადებაში“ მთვარე ქალის – იაკობის დედის – სიმბოლოა. იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება წმიდა მარიამის მთვარესთან შედარება: „მთოვარე დადგა წმიდასა ზედა თვსსა, ქალწული უბიწოდ“ (142, 439). საგალობელი ტრადიციულად ეხმიანება ბიბლიურ წინასწარმეტყველებას, რომელიც ამბაკუმ წინასწარმეტყველის ხილვაში შემდეგნაირად გაცხადდა: „ამაღლდა მზე და მთოვარე დადგა წესსა ზედა თვსსა“ (აბაკ. 3, 11). წმიდა იოანე ოქროპირი განმარტავს: „ამაღლდა მზე – იშვეს ღმერთი ქალწულისაგან, „და მთოვარე დადგეს წესსა“ – ქალწული ქალწულადვე ეგოს“ (125, 200).

ბიბლიის ლექსიკონში მთვარეზე ნათქვამია, რომ იგი შექმნილია უფლის მიერ და მის სადიდებლად (ფს. 148, 3). ეწოდება მნათობი უმრწემესი (უმცროსი) (დაბ. 1, 16); გამოყოფს დღეს ღამისაგან, მიუთითებს ნიშებსა და წლის დროებს (დაბ. 1, 14; ფს. 103, 19), ღამის ხელმწიფეა, მისი დანიშნულებაა ნათება უკუნიითი უკუნისამდე (ფს. 71, 5-7; 88, 38; იერ. 31, 35-36), მთვარეს თაყვანს სცემდნენ, როგორც ზეცათა დედოფალს (იერ. 44, 17-19-25), მისი თაყვანისცემა ისრაელთა აკრძალული ჰქონდათ და დაისაჯნენ კიდევ ამისთვის (იერ. 8, 1-3).

გადატანითი მნიშვნელობით კი აღნიშნავს: ეკლესიაში ქრისტეს დიდებას (ეს. 60, 20), ეკლესიის მშვენიერებას (ქებ. 6, 10), სამყაროს ცვალებადობას (გამოცხ. 12, 1) და ა. შ.

მთვარის სულიერ ასპექტებზე საინტერესო დასკვნებს გვთავაზობს ზვიად გამსახურდია. მისი აზრით, „ეზოტერულ ქრისტიანობაში მთვარე-მნათობი სულიერად შეესაბამება სულიწმიდას, ისე როგორც მზე-მნათობი ძეს“ (44, 119). მთვარისეულ, მარადქალურ საწყისს, სოფიას, ღვთისმშობელს ხედავს მეცნიერი ასევე გრაალის თასში (44, 181).

ვარსკულავი. ვარსკულავი, როგორც წყვდიადში მოციმციმე სხივი, სულის სიმბოლოა; ესაა ხატება სამყაროს შემქმნელი ღვთებრივი ვნებისა; „იდეოგრამა, რომელიც განასახიერებს „ღმერთისა“ და „ცის“ ცნებებს.“ (5, 71). ამიტომაცაა, რომ

სახარებაში იესო ქრისტეს შობის ჟამს ცაზე გამოჩნდება „ბეთლემის ვარსკვლავი“ – მესიის მეუფების მაუწყებელი.

ვარსკვლავი ბიბლიაში აღურიცხველობის სიმბოლოდ გვესახება. ღმერთი აბრაამს მიმართავს: „აღიხილენ თუალნი ცად მიმართ და აღრიცხენ ვარსკვლავნი, უკეთუ ძალ-გიც აღრიცხვაი მათი, ესრეთ იყოს თესლი შენი“. (დაბ. 15, 5). ვარსკვლავთა რიცხვის განსაზღვრა მხოლოდ უფალს შეუძლია: „რომელმან აღრაცხის სიმრავლე ვარსკვლავთა და ყოველთავე მათ სახელით უწესნ“. (ფს. 146, 4). ეს ციური სხეულები ბიბლიაში სხვადასხვაგვარად მოიხსენიება: მხედრობანი, ძაღნი, სამკაული ცათა, ერნი. სწორედ ამ საკითხზე ამახვილებს ყურადღებას ელგუჯა ხინთიბიძე წერილში: „ავთანდილის „ძაღნი ზეციერნი“ „ვეფხისტყაოსანთან“ მიმართებაში. მას საილუსტრაციოდ მოჰყავს ეპიზოდი ავთანდილისა და შერმადინის საუბრიდან, როცა ყმა წუხს ავთანდილის მარტო წასვლის გამო და მეგზურობას სთავაზობს მას. გადაწყვეტილება მიღებული ავთანდილი კი პასუხობს:

„განგებაა, სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი;

მარტოება ვერსა მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“ (165, 165). მკვლევარი არ ეთანხმება ა. შანიძესა და ვ. ნოზაძეს, რომლებიც თვლიდნენ, რომ „ძაღნი ზეციერნი“ იყვნენ ანგელოზები და ბიბლიიდან (მეფეთა 17, 16; მეფეთა 21, 3; მეფეთა 23, 4-5...) მოხმობილი და სხვა სათანადო მაგალითებით გამყარებული არგუმენტებით ასკვნის, რომ „ავთანდილის ძაღნი ზეციერნი არიან ვარსკვლავები, კონკრეტულად კი ასტროლოგიური მნათობები. თანახმად ასტროლოგიური თვალსაზრისისა, ავთანდილს სწამს, რომ ეს ძაღნი ზეციერნი განაგებენ ყველაფერს, რაც ამქვეყნად ხდება. ავთანდილი, ემყარება რა სათანადო ასტროლოგიურ შეხედულებებს, ევედრება ამ მნათობებს. გმირის მიმართვა ყოველი მნათობისადმი ასტროლოგიური ცოდნითაა განპირობებული...“ (185, 179)

ძველ აღთქმაში მოცემულია ასეთი პასაჟი: „უწუნო მას და არა აწ ვნატრო და არა მახლობელად გამობრწყინდეს ვარსკვლავი იაკობისაგან და აღდგეს კაცი ისრაელისაგან...“ (რიცხ. 24, 17), რომლითაც მინიშნებულია იაკობისაგან მტრის გამანადგურებელი ვარსკვლავის ამოსვლაზე. ამ ვარსკვლავის რაობას ახალ აღთქმაში იესო ქრისტეს სიტყვები გვამცნობს: „მე ვარ ძირი და ნათესავი დავითისი, ვარსკვლავი ბრწყინვალე განთიადისად. (გამოცხ. 22, 16). ეს პასაჟი არც ჰიმნოგრაფთათვისაა უცხო:

„ვარსკვლავი აღმოჰბრწყინდი იაკობისგან,

ქრისტე, წერილისაებრ, და გიხილეს რაჲ
მოგუთა აღმოსავალით, მოვიდეს ძღუნიოთა
თავეუანის ცემად, ვითარცა მეუფისა,
რომელსა თავეუანის გცემს ცაჲ და ქუეყანაჲ“ (72, 63)

იაკობისგან ამომავალი ვარსკვლავი გულისხმობს არა ზოგად ვარსკვლავს, არამედ კონკრეტულად ცისკრის ვარსკვლავს, რომელიც ქრისტეა.

სასულიერო მწერლობაში „ცისკარი“, „განთიადის ვარსკვლავი“ მარიამ ღვთისმშობლის მეტაფორაცაა. „სინურ მრავალთავში“ ნათქვამია: „შენ ხარ ცისკარი და უღამებელისა მის დღისაჲ, შენ ხარ მშობელი მზისა მის სიმართლისაჲ“ (125, 132). „ღვთისმშობლის დაუჯდომელშიც“ „ცისკარი“ წმიდა მარიამის მეტაფორაა: „გიხაროდენ, ცისკარო საიდუმლოსა დღისაო“ (69, 33); „საიდუმლო დღედ“ აქ ქრისტე უნდა ვივარაუდოთ, რომელიც სწორედ „ცისკარმა“ ანუ წმინდა მარიამმა აუწყა ცოდვილთ.

ბიბლიის ლექსიკონში კი ვარსკვლავთა შესახებ ნათქვამია: ისინი შექმნა ღმერთმა და მიამაგრა ცის თაღზე (დაბ. 1, 17). მათ დაუწესა ღამით ნათება; გვამცნობენ ღვთის დიდების მიუწვდომლობას (ფს. 148, 3) და უფერულნი არიან ღვთის სახის წინაშე (იოხ. 25, 5). წმიდა წერილში ნახსენებია: „ვარსკვლავი განთიადისაჲ“ (გამოცხ. 2, 28), ორიონი (იოხ. 38, 31), მწუხრის ვარსკვლავი (იოხ. 38, 32), არახვეულებრივი სიკაშკაშის ვარსკვლავი აღმოსავლეთით მოგვთა მიერ დანახული იესო ქრისტეს დაბადების დროს (მათ. 2, 1-2)...

წარმართნი თაყვანს სცემდნენ ვარსკვლავებს, ისრაელთ კი ეკრძალებოდათ მათი თაყვანისცემა; ვარსკვლავებით გზას იკვლევდნენ მეზღვაურნი (საქმე. 27, 20).

გადატანილი მნიშვნელობით ისინი აღნიშნავენ: ქრისტეს (რიცხ. 24, 17; გამოც. 22, 16); ანგელოზებს (იოხ. 38, 7), მართალთა და წმიდათა დიდებას (გამოც. 2, 28), ღვთის ჭეშმარიტ მსახურთა ჯილდოს (დან. 12, 3)...

ამ ყველაფრის გათვალისწინებითა და ჩვენებით, ვფიქრობთ, საინტერესოდ გადმოსცეს ქართველმა ჰიმნოგრაფებმა ღვთისმშობლის სახე მნათობთა სიმბოლიკის მოხმობით. „ხილული მნათობები თავად ღმერთისა და მის ძალთა ხატებად გვევლინებიან, ისე როგორც ხილული ცეცხლი ქრისტეს სახედ არის აღქმული ბიბლიაში“ (82, 99). „დიდ მნათობებად არიან მიჩნეული მთავარანგელოზები. თეოლოგიაში ისინი მეორად, გონისმიერ სინათლეებად ითვლებიან, რომლებსაც პირველადი და დაუსაბამო სინათლისაგან აქვთ განმანათლებლობა“ (174, 344).

მნათობთა მსგავსად, ნათების უნარი ადამიანსაც აქვს მინიჭებული. როგორც ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი, ის ცდილობს მიბადოს შემოქმედს, ისწრაფოს მისკენ. ქრისტიანული გაგებით, ეს გზა ხორციელის დათრგუნვას, წარმატების წილ წარუვალის შეყვარებას, ამაოებისაგან განძარცვას გულისხმობს.

6. მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის საერთო სახე-სიმბოლოები

კაცობრიობის არსებობის ისტორიაში ადამიანი მუდამ შესტრფის და განადიდებს მარადიულობას, ზედროულობას, რომლის სათავესთან დგას უფალი და მისი ამქვეყნად მომავლინებული ქალწული, რომელთაც ჰიმნოგრაფთა ბაგენი დაუდუმებლად განადიდებს. გარდა ზემოთ განხილული სიმბოლოებისა, ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედება მდიდარია ისეთი სახეებით, რომლებიც ერთდროულად მიემართება როგორც ღვთისმშობელს, ასევე მაცხოვარს და ჩვენ, რიგით მკითხველებს ყოვლისმომცველ უნივერსალიებთან გვაზიარებს. არცთუ ისე მცირეა ასეთ სიმბოლოთა რიცხვი, რომელთა გენეზისზე დაკვირვებას ასევე ბიბლიასთან მიყვავართ და კიდევ ერთხელ გვაგრძნობინებს ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი ფანტაზიისა და დახვეწილი გემოვნების უნარს.

კიბე. განკაცებამდე უფალი სხვადასხვა საგნის სახით ეცხადებოდა ადამიანებს. კიბეც ერთ-ერთი მათგანია, რომელიც ღვთის გამოცხადებას გვაუწყებს.

როგორც ბიბლიის კომენტარებშია მითითებული, წარმოდგენა ციურ კიბეზე საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა. მსოფლიოს მრავალი ხალხის რწმენაში არსებობს ზეციური კიბე, რომელიც მიწიდან ზეცად იყო აღმართული და მათზე ღმერთები გადმოდიოდნენ, რომ პირადად მიეღოთ მონაწილეობა ადამიანთა საქმეებში. ზოგიერთი ძველი და თანამედროვე ხალხების რწმენით კი მიცვალებულთა სულები მიწიდან ზეცად კიბის საშუალებით ადიან, ამიტომაც საფლავებზე მინიატურულ კიბეს აღმართავდნენ (149, 326). მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის კიბედ მოხსენიებაც საღვთისმეტყველო ტრადიციას ემყარება და მისი საფუძველი ბიბლიაში დევს. შესაქმის წიგნში მოთხრობილია, თუ როგორ იხილა სიზმრად იაკობმა ცად აღმართული კიბე, რომელიც ღმერთის ხილვის, მისი გამოცხადების საშუალებაა: „და აჰა ესერა, კიბენი აღმართებულნი ქუეყანით, რომლისა თავი მიწდომილ იყო ცად და ანგელოზნი ღმრთისანი აღვიდოდეს და გარდამოვიდოდეს მას ზედა. ხოლო უფალი დამტკიცებულ იყო მას ზედა“. (დაბ. 28, 12).

კიბის სიმბოლიკას ქართულ ჰიმნოგრაფიაში დიდი ტრადიცია აქვს, განსაკუთრებით, წმინდა მარიამთან მიმართებით. იოანე შავთელი თავის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანში“ დედაღვთისას კიბედ მოიხსენიებს, რაც ბიბლიაში ზემოთნახსენები მოვლენის გამოხატულებაა:

„იაკობ კიბედ გიხილა, ხოლო მოსე მაყუღად,

დანიელ მთად, გედეონ საწმისად...“ (135, 304).

იოანე მტბევარი კი „ღმრთის დამტკვენელ კიბეს“ უწოდებს ქალწულს:

„შენ ღმრთისა დამტკვენელო, გამოუთქუმელად

კიბეო, რომელსა ზედა გარდამოკდა

ღმერთი და ხატი მონისად მიიღო დღეს

და ზეცად აღმიყვანნა შენ მიერ ქალწულო.

ამისთვისცა სარწმუნოვებით გადიდებთ“ (72, 56).

წმინდა მარიამი იაკობის კიბეა, რადგან სწორედ მასზე „გარდამოკდა“ მაცხოვარი ჩვენს მხსნელად: „კიბედ იაკობისად იწოდე შენ, რომელსა გარდამოკდა დამბადებელი მკვსნელად ჩუენდა, ვითარცა წუმაჲ საწმისსა ზედა მდუმრთად შენგან გამოგზბრწეინდა, დაბადებულთა დედოფალო, ამისათვის ყოველნი გადიდებთ“ (135, 306).

ეს მოტივი და წმინდა მარიამის კიბედ სახელდება არც ბესარიონ ორბელიშვილის შემოქმედებისთვისაა უცხო: „დაუსაბამოსა მის ღმრთისა მტკრთუჭლად გამოჰსჩნდი შენ, უბიწოო ქალწულო მარიამ, ღმრთისა სადგურო და კიბეო ღუთაებისაო, რომელი შენ ზედა გარდამოკდა და შენგან ჯორცნი შეისხნა“... (152, 194).

სიმბოლურად ქალწული მარიამი მიწასა და ზეცას შორის გადებული ხიდია, კიბეა, რომლის საშუალებითაც ცოდვის მორევში მყოფი კაცთა მოდგმის ღმერთთან დაბრუნება, ზეციურ სასუფეველში დამკვიდრება გახდა შესაძლებელი. სიმბოლოს სულიერი მხარის წარმოსაჩენად ჰიმნოგრაფებს მასთან შეუწყვილებიათ შესაბამისი ეპითეტი: „იხარებენ საღმრთონი ქადაგნი წინაჲსწარმეტყუელნი და მამათმთავარნი, რამეთუ სარწმუნო იქმნეს თქუმულთა მათთა შენ ზედა უქცეველად აღსრულებითა, უსძლოო სძალო ღმრთისა მადლისაო. გიხაროდენ, კარავო წმიდაო, აბრაჰამის გამოსახულო და კიბეო სულიერო იაკობის ხილულო“ (72, 383). იაკობის კიბე სრულყოფილი სახეა ღვთისმშობლისა. იგი ადამიანებს შეახსენებს, რომ ღმერთი მუდამ მათთანაა. ანგელოზების ასვლა-ჩამოსვლა კიბეზე კი კაცთა მოდგმაზე ღვთისმშობლის განუწყვეტელი მზრუნველობის გამოხატულებადია მიჩნეული.

ასევეა თეოლოგიაში, სადაც კიბედ არის მოაზრებული მაცხოვრის ჯოჯოხეთში ჩასვლა. იაკობის კიბე ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარულია შუა საუკუნეების ხელოვნებაში. მას ეხედებით ოქრიდის წმიდა სოფიას ტაძარში, ტრაპეზუნტის წმიდა სოფიას ტაძარში, ოქრიდის წმიდა კლიმენტის ტაძარში, ათონის პროტატონის მონასტრის კარიაისის ეკლესიაში და ასევე პალერმოს პალატინის კაპელაში, მონრეალში და

ა.შ. ხოლო ქართულ სინამდვილეში იაკობის კიბე გვხვდება ბეთანიის, ზარზმის, ან-ჩისხატის მოხატულობებში.

სანთელი. მორწმუნე ადამიანისთვის სანთელი არის რწმენისა და ნუგეშის მარადიული სიმბოლო. ბიბლიური სიმბოლიკით „სანთელი ანთებული და საჩინო“ (იოან. 5, 33-35) უფალთან ზიარების სიმბოლოა. „ალბათ, სწორედ ამიტომ უამრავი ლამპრითა და სანთლით გააჩირადდნა IV საუკუნის დასაწყისში, აღდგომის დღესასწაულზე კონსტანტინეპოლი კონსტანტინე დიდმა, რომლის სახელთანაცაა დაკავშირებული რომის იმპერიაში ქრისტიანული სარწმუნოების ლეგალიზება“. (5, 38). სანთელი, როგორც ღვთისმსახურების განუყოფელი ელემენტი, ძველი აღთქმის ტრადიციითაა კანონიზირებული. ქრისტიანთა პირველი დევნის დროიდან მას, გარდა საკრალურისა, ფუნქციური დანიშნულებაც ჰქონდა, რადგან პირველ ქრისტიანებს ღიტიურების ჩატარება წარმართთაგან მალულად, ძველ მღვიმეებსა და კატაკომბებში უხდებოდათ. იმ დროიდან რომაელებიც თითქმის ინტენსიურად ხმარობენ სანთელს.

სანთელი იმ სიმბოლოთაგანია, რომელიც ერთდროულად ქრისტესაც მიემართება და ღვთისმშობელსაც. მაცხოვარი მთელი ქვეყნიერების მანათობელი „ზეციური სანთელია“: „სანთელი იგი ზეცისად დაბადებულთა განმანათლებელი საბაზმაკესა მას ზედა წმიდასა მოუკლებელად მგზნებარე ცეცხლი საღმრთო ნებთა ზედა უბიწოდსათა გამოჩნდა და არაა შემწველ ექმნა...“ (73, 219).

ქალწულის აღმნიშვნელ სიმბოლოდ ჰიმნოგრაფებთან სანთელთან ერთად სასანთლეს გვხვდება, რაც ამ შემთხვევაში უშუალოდ წმინდა მარიამს აღნიშნავს, ხოლო მასზე დანთებული სანთელი კი ჩვენს სახსენლად მოსული მაცხოვარია.

ძველი აღთქმისეული სანთელი, როგორც მარიამ ღვთისმშობლის წინასახე, ახალ აღთქმაში ზოგადად სიწმიდის სიმბოლოდაა მიჩნეული. მაცხოვარი განუმარტავს თავის მოწაფეებს: ისინი თავიანთი კეთილი საქმეებით ისე უნდა ანათებდნენ ადამიანთა წინაშე, როგორც სანთელი: „არცა აღანთიან სანთელი და დადგიან ქუეშე კვძირსა, არამედ სასანთლესა ზედა, და ჰნათობნ იგი ყოველთა, რომელნი იყვნიან სახლსა შინა“ (მათ. 5,15). სწორედ უფლის ამ სიტყვებით მიმართავს წმინდა აბო აფხაზეთის მთავარს, რომელიც ევედრება მას, აფხაზეთში დარჩეს და სარკინოზების მიერ დაკავებულ ქართლში არ წავიდეს. (153, 456)

სანთელი ქალწულებრივ სიწმიდეს გამოხატავს ათი ქალწულის იგავში (მათ. 25, 1-12), რომლის მიხედვითაც გონიერი ქალწულები სიძის მისაგებებლად ანთებული ლამპრებით გავლენ, ხოლო უგუნურები ზეთის უქონლობის გამო ვერ აანთებენ

ლამპრებს. წმიდა იოანე ოქროპირის განმარტებით „სანთლად აქა იტყვს სათნოებასა მას ქალწულებისასა და იწმიდესა მას უბიწოებისასა“ (176, 338).

უძველეს იადგარში ღვთის დედისათვის სანთელი ჭეშმარიტი უწოდებიათ: „ტაძარი ხარ მაცხოვრისაჲ და სანთელი ჭეშმარიტი, ქალწულო მარიამ“, – ნათქვამია აღდგომის დასდებელში (142, 382). მარიამ ღვთისმშობლის მარადიული ბუნების გამომხატველ მხატვრულ სახეთა შორის ყურადღებას იქცევს სანთლის სიმბოლოსთან დაკავშირებული ეპითეტი „დაუშრეტელი“: „სანთელო დაუშრეტელო, ყოლად წმიდაო ქალწულო, შენ მუცლად-იღე ყოველთა შემოქმედი და შენგან იშვა მკვსნელი და მაცხოვარი სოფლისაჲ. კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის და კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისაჲ“ (142, 398-399).

სანთლის მნიშვნელობა ახსნილია თეოლოგიაში, სადაც იგი უფლის სათნო მოღვაწეობადაა მიჩნეული: „რომელმან აღანთოს სანთელი თვისი, ნუ დაშრეტნ მას“ (160, 307). ამიტომაც სასულიერო პოეზიაში სანთლად არის დასახული წმიდანთა ღვაწლიც. როდესაც საღვთო სახელები „წმიდანებს მიესადაგებიან, მაშინ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ასპექტს ერთვის მხატვრული ელემენტი, რადგან საღვთო სახელები მხატვრულ ლიტერატურაში ადამიანის ეპითეტად, ატრიბუტად გამოიყენება, რითაც კონკრეტული პიროვნების ღვთაებრიობა ან განდმრთობილობა წამოიწევს წინ“ (135, 12).

ღვთის მცნებების ერთგულება, ღოცვა, მარხვა ჭეშმარიტი ქრისტიანული ცხოვრების საწინდარია, რაც აღქმულია სინათლედ. ამიტომაც ასეთ ადამიანთა ღვაწლი სანთელთან არის შედარებული, რადგანაც იგი ასხივოსნებს მთელი საზოგადოების ცხოვრებას, და, ამდენად, ყველასათვის სახილველი და საცნაური ხდება. ამგვარად არის აღქმული წმიდა ბასილი დიდის ღვაწლი: „თავსა და დასაბამსა ღმრთის მეტყუელებისასა, საცნაურსა მას სანთელსა, ყოვლად მოუკლებელად მნათობსა ქრისტეს ეკლესიათასა...“ (72, 201). ჰიმნოგრაფს სანთლად დაუსახავს წმიდა ეფთჳმე მთაწმინდელიც, საღვთო წიგნთა მთარგმნელი, ქართველთა სულიერი საუნჯის გამამდიდრებელი: „სამეებისა ნათლითა ჰნათობდი, ღირსო, ყოველსა სოფელსა ჰბრწყინედი. რაჲ სანთელი მაღალსა მას ზედა სასანთლესა“ (72, 159).

კლდე. კლდე და ქვა ადამიანთა ყურადღებას უძველესი დროიდანვე იქცევდა. სხვადასხვა ხალხის წარმოდგენების თანახმად, ქვის სიწმინდე განპირობებული იყო იმით, რომ ის ღვთის სამკვიდრებელს წარმოადგენდა. ამის გამოხატულებას ვპოულობთ ძველ აღთქმაში, სადაც ქვას „სახლი ღვთისა“ ეწოდა. დაბადებაში მოთხრო-

ბილია: იაკობმა სიზმრის ხილვის შემდეგ აიღო ლოდი, რომელიც სასთუმლად ედო „...აღმართა იგი ძეგლად და დაასხა ზეთი თავსა ზედა მის ლოდისასა და უწოდა სახელი ადგილსა მას „სახლი ღმრთისა“ (დაბ. 28; 18, 19). წმიდა ქვაზე ზეთის დასხმის ტრადიციას ასევე იცნობდნენ ძველი მსოფლიოს ადამიანები.

ღვთისმეტყველებაში კლდე მიხნეულია როგორც მაცხოვრის, ასევე ღვთისმშობლის სიმბოლოდ. ასეთივე დატვირთვის მატარებელია იგი სასულიერო პოეზიაშიც: „კლდისგან გამოუკუთელისა გამოხვედ ქრისტე, რომელი არს დედაჲ ქალწული, უკორწინებელისა, სიტყუად დაუსაბამოდ დაუსაბამოდსა მამისა მაცხოვრად სულთა ჩუენთა“ (168, 160). გამოუკუთელი კლდე ღვთისმშობლის ქალწულობის აღმნიშვნელია, რაც ასევე ძველი აღთქმისეული მოვლენის გამოხატულება და აღსრულებაა. გამოსვლათა წიგნი მოგვითხრობს: უდაბნოში მყოფ ებრაელებს შემოაკლდათ წყალი. შეწუხებულებმა მოსეს დაუწყეს ყვედრება. მოსემ, ღვთის ბრძანებით, დაკრა კლდეზე კვერთხი და გადმოვიდა წყალი (გამ. 17, 16), რაც სიმბოლურად ღვთისმშობლისგან იესო ქრისტეს მოვლინებას გულისხმობს.

კლდე, როგორც ღვთისმშობლის სიმბოლო VII საუკუნის წმიდა მამის მაქსიმე აღმსარებლის „ღვთისმშობლის ცხოვრებაშიც“ ფიგურირებს: „ესე არს კლდჳ ცხოვრებისად, რომლისაგან სუეს წყურვილთა წყალი უკუდავებისად“ (A 40; Rtl:260 v).

ცხოვრების კლდე აქ ღვთისმშობელია, ხოლო უკუდავების წყალი – მისგან შობილი მაცხოვარი.

კლდის მნიშვნელობა პავლე მოციქულმა განმარტა პირველ ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ: „ხოლო კლდე იგი იყო ქრისტე“ (1 კორ. 10, 4).

სასულიერო პოეზიაში კლდე წმიდანის ერთ-ერთ მეტაფორადაც გვხვდება, რაც სახარებისეული სწავლებითაა ნასაზრდოები. მაცხოვარმა კლდე უწოდა პეტრე მოციქულს, როგორც სარწმუნოების მტკიცე დამცველს. აქედან გამომდინარე, წმიდანის მიერ სახარების მცნებების დაცვა, სარწმუნოების ერთგულება, ჰიმნოგრაფის მიერ კლდის სიმტკიცესთან არის შედარებული. იოანე მტბევარი ასე მიმართავს ბასილი ნეოკესარიელს: „აღიღე ბრძენო მარცუალი იგი სარწმუნოებისად გონებასა და აღასრულე სიტყუად სახარებისად, რაჟამს უბრძანე მთასა მას ცვალებად, რამეთუ სწორ პეტრესა იყავ შენ კლდე სარწმუნოებისა“ (72, 96).

ღრუბელი. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ჩვენი შორეული წინაპრები ღრუბელს ზებუნებრივ საწყისს მიაწერდნენ. ეს წარმოდგენა სხვადასხვა რელიგიურ სისტემაში თითქმის თანხვედრი სიმბოლიკით აისახა, იყო ეს „ნათელი ღრუბელი“ თუ

„ღრუბელთა შარავანდედი“... საღრმთო წერილი ამ სიმბოლიკით განსაკუთრებით მდიდარია: ღრუბელი აქ ხან „ცეცხლოვანი სვეტი“, ხან „დიდების ღრუბელი“, ან, უბრალოდ, „ღმრთის ღრუბელი“ – უფლის მიერვე შექმნილი, ღვთაებრივი სიბრძნისა თუ ძლიერების გამომხატველი.

„ღრუბელთმეტყველებაში“ კოლოსალური მნიშვნელობა ენიჭებოდა ღრუბლის ფერსა და ფორმას. ღრუბლის ქათქათა ქულები დღემდე, ანტიკური ინერციით (სადაც ისინი აპოლონის „ოთხფეხა მრევლს“ ანუ ცხვარს განასახიერებდა), „ნათელი იდუმალების“ შეგრძნებას ბადებს და ანგელოზთა საბრძანებელთან არის ასოცირებული, ხოლო მრუმე, შავი ღრუბელი – დამთრგუნველი უიმედობისა და საბედისწერო განსაცდელის უნივერსალურ პოეტურ სიმბოლოდ იქცა“ (5, 104).

ღრუბელი შექმნილია ღმრთის მიერ. აჩვენებს მის ძლიერებასა და სიბრძნეს. მათ ეწოდებათ ცის სარკმელები, ციური ჭურჭელი, ღმრთის ფეხთა მტვერი. გადატანითი მნიშვნელობით კი, ღმრთის მიუწვდომლობას ნიშნავს. ღრუბლის ფუნქცია ყველამ ვიცით, იგი წვიმის მომყვანია. წვიმა რწყავს დედამიწას, ახარებს და ამრავლებს ყველა სუფთგემულს.

ღრუბელი, ღრუბლის სვეტი იმ სახელთა ჯგუფს მიეკუთვნება, რომლებიც არსობრივად ღმერთს მიესადაგება, და ამავე დროს ღვთისმშობელსაც აღნიშნავს. ღრუბლის სვეტი, რომელიც ეგვიპტიდან აღთქმული მიწისაკენ მიმავალ ებრაელებს უჩრდილავდა დღისითაც და ღამითაც, სიმბოლურად მოასწავებდა ყოვლადწმიდა ქალწულს, რომელმაც მოგვივლინა ქრისტე ღმერთი – მზე სიმართლისა. როდესაც გაიფანტა ურწმუნოების წყვილი, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი გამოჩნდა ცეცხლოვან ღრუბლის სვეტად, რომელიც, სიმბოლურად, სიბნელეში მყოფი კაცობრიობის წინამძღოლს განასახიერებდა. საღვთისმშობლო სიმბოლიკის მკვლევარი ტიტე მოსია ღრუბლის სიმბოლიკაში მაცხოვრის ღვთაებრივი მხურვალეების დაცხრომასაც წარმოაჩენს: „წმიდა მარიამი ღრუბლის სახით მოველინა ადამის მოდგმას, რომელმაც მზე-ღმერთის დამადნობელი მხურვალეობა დააცხრო, სადაც ცოდვით აღმოკიდებულთ სული მოითქვეს“ (102, 116).

ძველ აღთქმაში ნისლის გამოჩენა ბიბლიურ გამოცხადებათა მომასწავებელია. ძველი აღთქმის გამოსვლათა წიგნი მოგვითხრობს წინასწარმეტყველ მოსეს შესვლაზე ნისლში: „დადგა ყოველი ერი შორს. ხოლო მოსე შევიდა ნისლსა, სადა იყო ღმერთი“ (გამ. 20, 21). აქვე მოთხრობილია, რომ მოსეს მიერ აგებულ მოძრავ ტაძარს დღისით ღრუბლის სვეტი ფარავდა, ხოლო ღამით – ცეცხლის მსგავსი სვეტი.

როცა ღრუბლის სვეტი წავიდოდა, ებრაელებიც გაყვებოდნენ მას; როცა სვეტი ჩერდებოდა, ებრაელებიც ჩერდებოდნენ და ბინავდებოდნენ. „და ვითარცა შევიდეს მოსე კარავსა მას, გარდამოჰდის სვეტი იგი ღრუბლისა და დადგის კართა თანა მის კარვისათა და ეტყვნ უფალი მოსეს... და ჰხედვიდა ყოველი იგი ერი სუეტსა მას ღრუბლისასა, მდგომარესა კართა ზედა მის კარვისათა და დგან ყოველი იგი ერი და თაყუანის-სცის კაცად-კაცადმან კარით კარვისა თვისისად“ (გამ. 33, 9-10).

ღრუბელი წინასწარმეტყველური ხილვაა, იგი ღმერთის გამოცხადებაა აღქმული გამოსვლათა წიგნში (გამ. 19, 20-24; 33), რომელიც გახდა დასაბამი, საწყისი სხვა ბიბლიურ წიგნებში ასახული ნათლის, ღრუბლის, ნისლის სიმბოლიკისა.

დედაღვთისას მიმართებით უმეტესად „ნათლით სავსე ღრუბელი“ გვხვდება; ეს სიმბოლო მაცხოვრით ავსებულ ღვთისმშობელს აღნიშნავს.

ღრუბელს, როგორც ღვთისმშობლის ეპიტეტს, ძალზედ ხშირად მიმართავენ ჰიმნოგრაფებიც:

„რომელი პირველ ისრაჴლთა ბანაკსა

უძღოდა უდაბნოს სუეტითა ცეცხლისადთა

და აგრილობდა ღრუბლითა ნათლისადთა...“ (72, 16)

იოანე მტბევარი „ღვთის დამტევნელ ღრუბლად“ მოიხსენიებს დედა ქალწულს:

„ღრუბელსა ღმრთის დამტევნელსა გიგალობთ,

რომელსა ზედა უფალი გარდამოჰდა...“

მიქაელ მოდრეკილის „ადღომის დასდებელში“ ვკითხულობთ: „გალობით ვადიდებთ ნათლითა შემოსილსა ღრუბელსა, რომელსა ზედა გარდამოხდა ყოველთა მეუფე, ვითარცა წვიმაჲ საწმისსა ზედა“... (99, 321); იქვე წმინდა მარიამი „ქრისტეს შემწყნარებელ ღრუბლადა“ სახელდებული: „ქრისტე, ღმრთისა სიტყუაო, რაჟამს აღჰმადლდი ზეცად მთისა მის გან ზეთისხილთაჲსა, ღრუბელმან შეგიწყნარა.“ (99, 335).

ეს სახე გვხვდება „უძველეს იადგარშიც“, სადაც ვკითხულობთ: „ღრუბელი ნათლისად ხარი შენ ქალწულო, მას მოჰყვანდა ძე, უწინარეს მთებისა შობილი“ (142, 98). ეს სიტყვები გენეტიკურ კავშირშია მათეს სახარების ერთ-ერთ ნაწყევტთან: „აჰა ესერა, ღრუბელი ნათლისა აგრილობდა მათ, და აჰა, ხმა იყო ღრუბლით გამო და ჰსთქუა: ესე არს ძე ჩემი საყუარელი, რომელი მე სათნო ვიყავ, მაგისი ისმინეთ“ (მათ. 17, 5).

ეს სახე „ღვთისმშობლის შობის საკითხავშიც“ დასტურდება: „გიხაროდენ, ღრუბელო ნათლისაო, რომელი-ეგე უდაბნოსა შინა ამის ცხოვრებისასა მეოხებითა შენითა უგრილობ ისრაელსა... რომლისაგან აღმოვდა მზე სიმართლისაჲ, რომელმან-იგი შარავანდელთა მიერ უხრწნელებისათა განამდიდრა ყოველივე“ (166, 112).

ეს ეპითეტი ასევე გვხვდება „ნეემირებულ ძლისპირნშიც“, რომელიც Xს-ის დამღე-ვითა და XII-ის დასაწყისით თარიღდება:

„გიხაროდენ შენ, ტაძარო
სადმართოვსა განგებულებისაო,
გიხაროდენ, ღრუბელო...“ (109, 309)

მარიამ ღვთისმშობლის ნათლის ღრუბლად, ნათლის სვეტად წარმოსახვის ბიბლიურ ტრადიციას აქტიურად აგრძელებენ მომდევნო პერიოდის ქართველი ჰიმნოგრაფებიც. ნიკოლოზ გულაბერისძის „გალობანი სუეტისა ცხოველისანში“ „სვეტი ნათლისა“ რამდენიმე ფუნქციით გვხვდება, რომელთა შორის ერთ-ერთი მარიამ ღვთისმშობელზე მიმანიშნებელია: „სახედ შენდა ნათლისა სუეტი გამოაჩინა შენგან ტვრთულმან ღმერთმან. ამისთვის თაყვანის გცემთ შენ მის თანა!“ (135, 288).

თეოლოგიაში გავრცელებული თვალსაზრისით, ღრუბელი საპირისპირო მნიშვნელობის მატარებელიცაა, რაც ევასთან მიმართებით ნამდვილად დასტურდება ძლისპირებში. ევას წყევა ღრუბლის ნეგატიურ ფუნქციად არის წარმოჩენილი, ცოდვის განმაქარებლად კი მარიამ ღვთისმშობელია დასახული: „ევადს წყევისა ღრუბელი განქარდა, მარიამ, შობითა შენითა დღეს. საცთური დაივსნა, და მაცთური იგი გუელი მოიკლა შენ მიერ, ღმრთისა დედაო“ (168, 137).

როგორც ვნახეთ, სასულიერო პოეზიაში დამკვიდრებული ღრუბელთან დაკავშირებული „სვეტი ნათლისა“, „ღრუბელი ნათლისა“, არის როგორც ღვთის, ასევე მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლო. როგორც ზევითაც აღვნიშნეთ, იგი წინასწარმეტყველური ხილვაა, ღმერთის გამოცხადებადაა აღქმული გამოსვლათა წიგნში (გამ. 19, 20-24; 33), ხოლო ღრუბლის სვეტი, რომელიც ეგვიპტიდან აღთქმული მიწისაკენ მიმავალ ებრაელებს უჩრდილავდა დღისითაც და ღამითაც, სიმბოლურად მოასწავებდა ყოვლადწმიდა ქალწულს, რომელმაც მაცხოვარი მოგვივლინა.

ამ სიმბოლოსთან ერთად ხშირად გვხვდება ეპითეტი „სულმცირე“, რომელიც მხოლოდ ღვთისმშობელს მიემართება და უკავშირდება ესაია წინასწარმეტყველის ხილვას: „აჰა, უფალი ზის ღრუბელსა ზედა სუბუქსა და მოვალს ეგვიპტედ...“ (ეს. 19, 21) ნათქვამია უფლის მიმართ და ღვთისმშობლის „სულმცირე ღრუბლად“

გააზრებაც აქედან უნდა იღებდეს სათავეს. ეს გარდასახვა კი ქრისტიანულ ეპოქაში უნდა მომხდარიყო.

ეპითეტთან დაკავშირებით საინტერესო მოსაზრებას გვთავაზობს ლელა ხაჩიძე, რომელსაც მოჰყავს „სულმცირის“ ბერძნული შესატყვისი „**κοῦφος**“, რაც „მსუბუქს“ ნიშნავს. ამ სიტყვას ამგვარადვე („მსუბუქი, მჩატე“) განმარტავს ილია აბულაძე თავის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ (6, 405). მაშასადამე, აღნიშნული ეპითეტის მიხედვით, ღვთისმშობელი არის მსუბუქი, ჰაეროვანი ღრუბელი, რომელმაც მაცხოვარი იტვირთა.

წმიდა წერილისეული ეს ეპიზოდი გამოხატულებას პოულობს ძლისპირში: „ღრუბლად სულმცირედ იწოდუ: ეგპეტედ შემავალად. რომელსა გეტყვით ღმერთი ყოველთაჲ მკლავთა ზედა უბიწო ღმრთისმშობელო ამისთჳს მორწმუნენი მარადის გნატრიან შენ: ნუ დასცხრები ოხასა ჩუენთჳს მაცხოვრისა მიმართ“ (168, 25); იქვე: „იესუ, მჯდომარჳ დიდებით საყდართა ღმრთეებისათა მოვიდა ღრუბლითა სულმცირითა, რომელ არს ქალწული გამოუცდელი, ჳსნად ჩუენდა მღალადებელთაჲ“ (168, 111). აზრი სავსებით ნათელია: იესო ქრისტე სულმცირე ღრუბლით მოვიდა ადამიანთა გამოსახსნელად.

ესაია წინასწარმეტყველის მიერ ხილული, ღრუბელზე მჯდომი მაცხოვარი ჰიმნოგრაფს სასულიერო პოეზიაში ცნობილი საღვთო ატრიბუტებით შეუმკია: „მოგას-წაგებდა, უსძლო[ო], პირველ ესაია წინაღწარმეტყველი ღრუბლად სულმცირედ, ღირსო, რამეთუ შეიწყნარე საშოსა ცუარი ცხორებისაჲ“ (111, 703).

„სულმცირე ღრუბელი“ ღვთისმშობლის ეპითეტად „უძველეს იადგარშიც“ გვხვდება: „გიხაროდენ, ღმრთისმშობელო, სულიერო ტაძარო, რომელი ბუნებით მაყუალსა მიემსგავსე, რომელი ხარ სულმცირე ღრუბელი“ (143, 478). ეს ეპითეტი არაერთგზის დასტურდება მიქაელ მოდრეკილის იადგარშიც: „ღრუბელო სულმცირეო ნათლითა შემოსილო“ (74, 224); „ესე მოვიდა მადლით სიმდაბლედ მზედ სიმართლისაჲ, დაფარული ღრუბელსა სულმცირესა“ (74, 297); „ქალწულმან გჴშვა ენმანუველ, სიტყუად პირველ ჟამთა შობილი. ესე არს სულმცირე იგი ღრუბელი“. (74, 298).

იოანე მინჩხის საგალობლებშიც რამდენჯერმე დასტურდება ღვთისმშობლის სიმბოლოდ „ღრუბელი სულმცირე“: „ღრუბლისაგან სულმცირისა ვიხილეთ ჩუენ ნათელი მსხდომარეთა სიკუდილისა აჩრდილთა. მზედ იგი სიმართლისაჲ ქრისტჳ მიმყვანებელი ნათელსა უკუდავებისასა“ (73, 70);

„ლამპრითა სულიერითა
სუმეონ მართლისა თანა
განვიდეთ ჩუენ მიგებებად მეუფისა,
რამეთუ მოვიდა ღმრთეებით
ღრუბლითა სულმცირითა
აღსრულებად შჯულისა,
გამობრწყინვებად ნათელი
წარმართთა ზედა...“ (73, 320);

ლელა ხაჩიძის დაკვირვებით, დროთა განმავლობაში „სულმცირეს“ ქართულ ენაში დაუკარგავს პირვანდელი მნიშვნელობა. სულხან საბასთან იგი განმარტებულია: „სულმოკლესავით“, რაც ამ სიტყვის დღევანდელ გაგებას ეხმაურება. თუმცა, მეცნიერის აზრით, სიტყვის მნიშვნელობის შეცვლას გავლენა ვერ მოუხდენია ეპითეტზე. მას გაუგრძელებია არსებობა თავისი პირვანდელი მნიშვნელობით და ეროვნული სახისმეტყველების ორგანულ ნაწილად ქცეულა (182, 74-75). ეს შემთხვევა საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ ჰიმნოგრაფიაში არსებული მხატვრული სახე-შესიტყვებანი მყარ, ფრაზეოლოგიურ ნიმუშებს წარმოადგენს და სიტყვის მნიშვნელობის ცვლა გავლენას ვერ ახდენს მის თავდაპირველ შინაარსზე.

საინტერესოა, რატომღა ღვთისმშობელი მხატვ, მსუბუქი ღრუბელი? კონკრეტულად ღრუბლის ფუნქციასა და მის მიმართებაზე ღვთისმშობელთან ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ. ეპითეტი „სულმცირე“ გვეხმარება იმაში, რომ ზოგადად შესადარებელ საგანში განვასხვავოთ ფიზიკური და სულიერი მხარე, რაც სიმბოლური აზროვნების უმთავრეს ნიშნად ითვლება. მატერიალური ღრუბელი თავისდათავად მძიმე იქნება, რამდენადაც მას წვიმა მოჰყავს. ღვთისმშობელი კი მსუბუქია, რადგანაც მან მაცხოვარი მოგვიყვანა.

ჰიმნოგრაფები ბიბლიურ მოვლენებთან ერთად ხშირად ბიბლიურ პერსონაჟებსაც იხსენიებენ: „ლამპრითა სულიერითა სუმეონ მართლისა თანა განვიდეთ ჩუენ მიგებებად მეუფისა, რამეთუ მოვიდა ღმრთეება ღრუბლითა სულმცირითა აღსრულებად შჯულისა, გამობრწყინვებად ნათელი წარმართთა ზედა, აწ შევწიროთ მისსა ქებად, რადთა ვპოოთ მის მიერ დიდი წყალობაჲ მოსლვასსა მას მისსა დიდებით“ (73, 320). სვიმეონ უფლისმამრქმელის ხსენება საგალობელში მკითხველს შეახსენებს სახარებისეულ ეპიზოდს, რომლის თანახმადაც მოხუცებული სვიმეონი

ახალშობილ მაცხოვარს მიეგება და ხელში აიყვანა. ამ მოვლენის გახსენებით ჰიმნოგრაფი სვიმეონთან ერთად ჩვენც მოგვიწოდებს უფლის მიგებებად გასვლისკენ.

წყარო. ჰიმნოგრაფიაში გავრცელებული ღვთისმშობლის ეს ჰიპოდამა ეზეკიელ წინასწარმეტყველის ხილვას უკავშირდება.

ეზეკიელს ღმერთმა უჩვენა ტაძარი, საიდანაც გამოდიოდა წყარო და ჩაედინებოდა მკვდარ ზღვაში (ეზეკ. 47). წყაროს სახისმეტყველებითად არის განმარტებული არეოპაგიტკაში: „ამის მღვდელმთავრობისა დასაბამ არს წყარო ცხოვრების, არსებად სახარების, ერთი იგი მიზეზი, არსთა არსება“ (119, 158). წყარო საინტერესო სახე-სიმბოლოა, ის მრავალმხრივ არის საყურადღებო, რადგანაც რამდენიმე ფუნქციით გვხვდება სასულიერო მწერლობაში. გავიხსენოთ ახალი აღთქმა. მაცხოვარმა თავისი მოძღვრება მარადიულ წყაროს შეადარა, რადგანაც მხოლოდ ის არის ადამიანთათვის უკვდავებისა და საუკუნო სიცოცხლის მომნიჭებელი: „და ექმნას წყალი, რომელი მე მივსცე მას, წყარო წყლისა ცხოველისა და უძღოდის მას ცხოვრებად საუკუნოდ“ (იოან. 4, 14). „...და ყოველთა უფალმან ქრისტეს წყლად თვსსა მოძღვრებასა სახელსდვა: „რომელსა გწყურისო, მოვედით ჩემდა და სუთ“ (იოან. 7, 37).

ქრისტეს მიერ საკუთარი მოძღვრების წყაროდ სახელდება ჰიმნოგრაფიაშიც უპოვია გამოხატულება. აქ ქრისტეს მოძღვრებით ირწყვებიან წმიდა მამები: „სახლსა შინა ღმრთისასა მდგომარე იყავ, ღირსო, წარსადინელსა წყალთა მათ ცხოველთა ქრისტეს მცნებათასა და ირწყვებოდი მათ მიერ კლიმი“ (72, 120). თავად მაცხოვრის წინასახედ წყაროს იშვიათად, თუმცა მაინც ვხვდებით: „...ღმერთ არს კორციელქმნული, რომელი უქცეველად გამოვიდა შენგან უბიწოდ. იგი გამოადინებს აწ ცხოვრებასა მორწმუნეთათვს, რამეთუ წყაროდ არს უკვდავებისა“ (109, 663).

წმიდა წერილის „წყაროს“ კიდევ ერთი ფუნქცია მარიამ ღვთისმშობელზე წინასწარმეტყველური მინიშნებაა. ჰიმნოგრაფებს წყაროს სახეში ხატოვნად მოუახრებიან ცხოვრების აღმომაცენებელი ღვთისმშობელი: „რომელმან აღმოგვიცენე წაყროდ უკუდავებისა – დედა შენი“ (142, 369); „გიგალობთ შენ, ქალწულო, ღმრთისმშობელო, უკრწნელო, ქერუბინისებრ სიმტკიცეო, რომლისგან ღმერთი იშვა, რამეთუ შენ მხოლოდ ექმენ წყაროდ უკრწნელების, რომელმან აღმოგვცენე ყოველთა ცხოვრებად, რომლისგან აღმოვივსებთ კურნებასა“ (142, 401). „გიხაროდენ წყაროდ ცხოვრების აღმომაცენებელო“ (99, 26); ყოველთათვის ცხოვრების მომნიჭებელი ქრისტე უხრწნელების წყარომ, ანუ მარიამ ღვთისმშობელმა აღმოგვიცენა.

ღვთისმშობლის ქალწულობა კი „დაბეჭდული წყარო“ სახითაა გაცხადებული. ამ სიმბოლოს არსში გასარკვევად წმინდა იოანე ოქროპირის სიტყვებს მოვიხმობთ: „წყაროდ დაბეჭდულად ამისათვის გიწოდა შენ, რამეთუ მდინარე იგი ცხორებისად შენგან გამოვიდა და განავსო ყოველი სოფელი და თუალსა მას წყაროდსასა არა დააკლდა ყოვლადვე“ (125, 205). როგორც განმარტებიდან ირკვევა, „დაბეჭდული წყარო“ ქალწულ მარიამის უბიწოებისა და მარადქალწულობის გამომხატველი ეპითეტი ყოფილა. მიქაელ მოდრეკილი, ერთ-ერთ საგალობელში, მას ქალწულობის გამომხატველ რამდენიმე სხვა ეპითეტთან ერთად წარმოგვიდგენს: „გიხაროდენ მთაო გამოუკუეთელო ღოდსა საცნაურსა უბიწოდ მშობელო: გიხაროდენ ბჭეო: აღმოსავლისაო დაჭშულო და წყაროო დაბეჭდულო. გიხაროდენ ღვთისმშობელო: აღდგა მკვდრეთით ძე შენი და ღმერთი ჩვენი, რომელსა აქუს დიდი წაყლობაჲ“ (72, 492).

ეპითეტი „დაბეჭდული“ სასულიერო მწერლობაში ასევე წიგნის ჰიპოდიმასთანაც არის დაწვეილებული. „დაბეჭდული წიგნი“ „დაბეჭდული წყარო“ დარად, ასევე საიდუმლოს შემნახველია. ამ საიდუმლოს გახსნა კი მხოლოდ მაცხოვარს შეუძლია, რადგან ის არის ქალწულების მიზეზი. დაბეჭდილი წიგნის საიდუმლოებას პირველად ძველ აღთქმაში ვკითხულობთ: „და იყვნენ თქუენდა სიტყუანი ესე, ვითარცა სიტყუანი წიგნისა მის დაბეჭდულისანი, რომელი უკუეთუ მისცენ კაცსა მეცნიერსა კითხვისასა და პრქვან მას წარიკითხე, ხოლო მან პრქუას: არა ძალმიძს კითხვად, რამეთუ დაბეჭდულ არს“ (ეს. 29). ხოლო მის არსს ხატონად განმარტავს წმიდა იოანე დამასკელი: „გიხაროდენ, წიგნო დაბეჭდულო, ყოვლისაგანვე გულისსიტყუსა განმხრწნელსა შეუხებელო, ვინაჲ-იგი მოგუეცა შჯული ღმრთივ დაწერილი, შენ მხოლოდსა მიერ ხოლო ქალწულებით წარკითხული“ (166, 110).

ხატონებით გამოირჩევა ასევე „დაუწყუედელი წყარო“, რომელიც ჰიმნოგრაფებს ქალწულის მარადიული ბუნების გადმოსაცემად შეუქმნიათ. ერთ-ერთ ღმრთისმშობლისანში ქალწული მარიამი მამათმთავართა მიერ აღმოცენებულ წყაროდ არის ნახსენები. ჰიმნოგრაფი მამათმთავრებში ბიბლიურ წინასწარმეტყველებს გულისხმობს, რომელთაგან საუკუნეების წინათ გვეუწყა მაცხოვრის მოვლინება დაუმშრალი, მარადიული წყაროსგან: „მამათმთავართა მიერ აღმოგვიცენდი წყაროჲ დაუწყუედელი, ღმრთისმშობელო ქალწულო, შენ მიერ მივიღეთ მდინარეჲ უკუდავებისად, რომლისაგან აღვივსენით წყურიელნი მადლისაგან“ (168, 174).

აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ წყარო ჰიმნოგრაფიაში სამი სახით გვხვდება: აღნიშნავს მაცხოვარს, ქრისტეს მოძღვრებას და ასევე სიმბოლოა ღვთისმშობლისა.

ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ღვთისმშობლისა და მაცხოვრის ერთდროულად აღმნიშვნელ სიმბოლოთა რიგს ასევე მიეკუთვნება: ხე ცხოვრებისა, ვენახი, ტევანი, ყვავილი, მორჩი, ვარდი, ნათელი, მზე, იონა წინასწარმეტყველი, ტაძარი, მარგალიტი... რომელთა შესახებაც დაწვრილებით სათანადო ქვეთავებში ვსაუბრობთ.

როგორც ვნახეთ, უამრავი ისეთი სიმბოლო მოიძებნება, რომელიც ერთდროულად მიემართება როგორც ღვთისმშობელს, ასევე მაცხოვარს. მათზე დაკვირვებამ გვანახა, რომ თითოეული ეს სახე მომდინარეობს ბიბლიიდან, კერძოდ, ძველი აღთქმიდან, სადაც ისინი წინასწარმეტყველური აზრით არიან დატვირთულნი. ძველი აღთქმისეული სახე გვევლინება ახალი აღთქმის მოვლენის ჰიპოდიგმად; ძველი აღთქმის ეპიზოდები, ხატები სიმბოლურად აღიქმება და განიმარტება, როგორც მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის ამქვეყნიური ცხოვრების მოვლენების პირველსახეები. ამასთან, ღვთისმშობლის წარმოდგენა ისეთი სახეებით, რომლებიც საღვთო სახელებათაც გვხვდება, ყოვლისმომცველ უნივერსალებთან ზიარებას გულისხმობს.

7. ღვთისმშობლის მადიდებელი სხვა სახე-სიმბოლოები

ქართველ ჰიმნოგრაფთა ძირითადი ყურადღება და განცდა ღვთისმშობლის ქება-დიდებაზეა გადატანილი. ისინი ცდილობენ ქალწულის მადლისა და დამსახურების წარმოჩენას მკითხველთათვის, ამიტომაცაა, სადიდებელ სიმბოლოთა რიცხვი ასე მრავალფეროვანი მათ შემოქმედებაში, რომელთა ძირეულ ძიებას კვლავ წმინდა წერილთან მივყავართ.

ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებითი უნარის წყალობით ბიბლიური სახე-სიმბოლოები ახალ აზრობრივ დატვირთვას იძენს და მკითხველსა თუ მსმენელს ახლებურად განაცდევინებს ბიბლიითა თუ სხვა საღვთისმეტყველო თხზულებებით ცნობილ სახეებსა თუ მოვლენებს, რაც ბადებს ამაღლებულობის განცდას და ასევე გვანიჭებს ესთეტიკურ ტკობას.

ზემოთ თემატურად განხილულ სიმბოლოთა გარდა, ჩვენს ხელთ არსებულ მასალაში კიდევ უამრავი სახეა, რომელიც ასევე წმინდა მარიამს მიემართება, მის სადიდებლად და საქებადაა მოხმობილი. იქიდან გამომდინარე, რომ ეს სახეები ვერ მოვათავსეთ ზემოთ წარმოდგენილ თავებში, ისინი გავაერთიანეთ ზოგადი სათაურის ქვეშ „ღვთისმშობლის მადიდებელი სხვა სახე-სიმბოლოები“ (თუმცა, ყველა სახე-სიმბოლო, თავისთავად, ღვთისმშობლის სადიდებლადაა მოხმობილი – თ.გ.) და ქვემოთ დაწვრილებით ვისაუბრებთ მათ გენეზისსა და წმინდა მარიამთან მიმართებაზე.

„ქერუბიმთა უზეშთაესი“. ჰიმნოგრაფები ცდილობენ განსაკუთრებით შთამბეჭდავად წარმოაჩინონ მარიამ ღვთისმშობლის სახე, ღირსეულად შეამკონ მარადიული არსების მშობელი. ბუნებითი წესით შობილი ქალწული ბუნების წესის წინააღმდეგ ხდება ღვთის მუცლადმდებელი და მშობელი, ამიტომაც მიუჩნევიათ ის ჰიმნოგრაფებს ქვეყნის კურთხევისა და განახლების მაუწყებლად, კაცობრიობის გამოსნის მახარებლად და ეპითეტთა მთელი არსენალი მოუზიდავთ მის შესამკობად. მათ რიცხვს მიეკუთვნება „ქერუბიმთა უზეშთაესი“, რომელსაც ზოგჯერ „ქერუბიმთა მობაძავი“ ან „ანგელოზთა სწორი“ ცვლის. მიქაელ მოდრეკილს ღვთისმშობელი ანგელოზთა უზეშთაესად (უმაღლესად) ესახება: „უზეშთაეს ხარ ქერობინთასა, ღირსო, უშუენიერეს ყოველთა სამკაულთა, ღმრთისმშობელო“ (99, 372); „ქალწული ზის მობაძავი ქერობინთაჲ, უტკრთავს წიაღითა სიტყუაჲ ღმრთისაჲ კორ-

ციელად“ (142, 13); „გიხაროდენ, ქალწულო უზეშთაესო, სერაბინთა და ქერაბინთაო, რომელნი გიცნობთ შენ, დედაო ღმრთისა ჩუენისა, დაგვცვენ ქებით მგალობელნი შენნი“... (152, 169); „თანასწორად ანგელოზთა იქმენ სისხლთა შენთა ნაკადულთა მიერ ნეტარო, და მკუდრად ზეცისა სასძლოსა მას დიდებისასა ქრისტემან იხარებ ბრწყინვალეებისა გვრგუნითა ბრძენთა ქალწულთა თანა, ამისთჳს მორწმუნენი მოგვხსენენ წინაშე სამებისა წმიდისა“ (152, 170); თეოლოგიური სწავლების თანახმად, ეს ის პატივია, რომლითაც „მთელ ქმნილებაზე აღმატებულ იქნა“ (174, 125) ქალწული მარიამი, მათ შორის, თვით ანგელოზებზეც კი: „სულმან წმიდამან აღაშენა საყდარი ღმრთისა სიტყვსაჲ სულიერი ქუეყანასა ზედა, ცათა მაღალთა უმაღლესი, ქერობინთა საყდართა უზეშთაესი, ვითარცა მზისა ნათელი, მათებელი ბნელისა, მშობელი კეთილთა მომატყუებელისაჲ“ (73, 340).

„არეოპაგიტის“ მიხედვით, ღმერთისგან მომდინარეობენ ზეციური და ქვეყნიური ძალები. ზეციურ ძალებში შედიან ანგელოზები. მათი კრებული ანუ დასი არის ცხრა. იყოფა სამ ტრიადად: სერაფიმნი, უფლება, მთავრობანი, ქერობიმნი, ძალა, მთავარანგელოზნი, საყდარი, ხელმწიფება, ანგელოზნი. ანგელოზი „მაცნეს“, „მოამბეს“ ნიშნავს. ბიბლიაში ასე ეწოდებათ ზებუნებრივ არსებებს, რომლებიც გარს ეხვევიან ღვთის საბრძანებელს. მათი დანიშნულება ღვთის სამსახურია. ცაზე ისინი ღმერთს სცემენ თაყვანს, მიწაზე კი მოქმედებენ როგორც ღვთის მაცნეები, რომლებიც ადამიანებს მის დანაბარებს (სიტყვას) აუწყებენ და თანაც ეხმარებიან ამ სიტყვის აღსრულებაში.

ებრაელებს სწამდათ, რომ ანგელოზებში რთული იერარქია არსებობდა და ყოველ მათგანს თავისი საკუთარი სახელი ერქვა. მაგრამ ბიბლიაში ამაზე არაფერია ნათქვამი.

სამოთხე. წარმოდგენა სამოთხეზე ადამიანში შემოდის შესაქმიდან, რომლის თანახმადაც იგი პირველ ადამიანთა საცხოვრისს წარმოადგენდა: „და დაასხა ღმერთმან სამოთხე ედემისა აღმოსავალით და დადუა მუნ კაცი იგი, რომელ შექმნა“ (დაბ. 2, 8) ქრისტიანულმა მოძღვრებამ სამოთხე ზეციურ ადგილად მოიაზრა და ადამიანთა საბოლოო სამკვიდრებლად დასახა. სამოთხე სულიერების, მარადისობის სიმბოლოა, რომელიც პირველ ადამის ცოდვით დაიკარგა და ადამიანთათვის მისაწვდომი გახდა მაცხოვრის გარდამოსვლის შემდეგ. ჰიმნოგრაფი „ქვეყნის სამოთხედ“ მოიხსენიებს წმინდა მარიამს: „სამოთხესა ქუეყანისასა, იერუსალჳმსა

ზეცისასა, ქერობინთა მიმსგავსებულსა...“ (73, 235). ღვთისმშობლის სამოთხესთან შედარება კიდევ ერთხელ ემსახურება მისი უკვდავი ბუნების წარმოჩენას.

ევას ცოდვის გამომსყიდველი/ადამის წყევის დამხსნელი. პირველ ადამის შეცოდებით ცოდვა შემოვიდა სამყაროში. „ადამიანის სხეული ცოდვით დაცემამდე და სამართლიანი სასჯელის მიღებამდე თვისებრივად საუკეთესო იყო, შეცოდების გამო კი დაუძლურდა და სიკვდილს დაქვემდებარებული შეიქნა“ (112, 37). თეოლოგიაში ევას ცოდვის გამომსყიდველად მარიამ ღვთისმშობელი ითვლება, ვინაიდან მან შვა სიკვდილის დამთრგუნველი.

მარიამ ღვთისმშობლის სახის სრულყოფილად აღქმაში დაგვეხმარება მისი სახელდება „ადამის წყევის დამხსნელად“, რადგან დედა ღვთისას მეოხებით მოხდა უფალსა და ადამიანს შორის დარღვეული კავშირის აღდგენა, მან აღხოცა ევას მიერ დანერგილი პირველცოდვა: „მოწოდებაჲ წარმართთაჲ მოგუეახლა და ბეთლემს განეღო ჩუენთჳს დაკშული სამოთხჳ ქალწულმან შვა ძეჲ ბუნებით სწორი მამისაჲ, რომელმან შეცვალა წყევაჲ კაცთაჲ კურთხევაჲ და მოგუცა უკუდავებაჲ. უმეტეს ხარ შენ ყოვლადწმიდაო“ (99, 49); „ბერწისა ანნაჲსგან განმაქარებელი წყევისაჲ, რომელმან შვა დამბადებელი, დღეს გამობრწყინდა“ (47, 133); „დამკსნელი პატიუთა მათ პირველისა მამისათა და განმაქარებელი ევაჲს დანერგულისა მის მწუხარებისა“ (47, 134). ღვთისმშობლის ამ სახელით წარმოდგენა წმიდა წერილიდან მომდინარეობს. ევასაგან შემცდარ ადამს ღმერთმა უთხრა: „რამეთუ ისმინე კმაჲ ცოლისა შენისაჲ და სჭამე ხისაგან, რომლისა გამცენ შენ მისი ხოლო არა ჭამა, მისგან სჭამე, წყეულ იყავნ ქუეყანა საქმეთა შინა შენთა, მწუხარებით სჭამდე მას ყოველთა დღეთა ცხორებისა შენისათა“ (დაბ. 3, 17).

ყოვლადსახიერმა უფალმა ისიც გააცხადა, რომ კაცობრიობას მოველინებოდა მაცხოვარი, სოფლის მხსნელი, რომელიც იშვებოდა ქალწულისაგან და მოსპობდა ეშმაკის უფლებას კაცზე (შეს. 3, 15), რაც ქალწულ მარიამისაგან მაცხოვრის შობის შემდეგ აღსრულდა. ამიტომაც ჰიმნოგრაფები წმინდა მარიამს „ადამის წყევის დამხსნელად“, „პირველი დედის წყევის აღმხოცელად“ მიიჩნევენ: „დიდებულებაჲ შობისა შენისაჲ დღეს ვინ შეუძლოს მითხრობად ყოვლად ქებულო. რამეთუ უთესლოდ მუცლად იღე და ჰმევე ძეჲ უხილაგისა მამისაჲ, რომელმან აღცოცა წყევაჲ პირველისა დედისაჲ“ (72, 58); „დასცხრა წყევაჲ პირველი შენ მიერ ღირსო დედაო უბიწოო და კურთხევითა სულიერითა აღივსო დღეს ქუეყანაჲ. რაჟამს მივიღეთ საშოფთ შენით ნათელი და შობილსა მას მეუფესა ვადიდებთ“ (99, 63); „ევასი განქარდა დღეს

წყევლისა იგი დაშჯილებაჲ შენ მიერ ყოვლად წმიდაო და კურთხევით გზრგნოსან ყვნა ყოველნი ნაშობნი მისნი მეუფემან რომელი იშვა შენგან და დაგიცვა ქალწულადჲ“ (99, 63); „ევას ყვედრების განმაქარებელ“ და „ადამის გამოსნის მიზეზ“ ღვთისმშობელს ჰიმნოგრაფი ევედრება საკუთარი სულისთვის: „დამხსნელო სიკუდილისაო და მომატყუებელო უკუდავებისაო, გიხაროდენ მიზეზო ადამის გამოცნისაო და განმაქარებელო ევად ყვედრებისაო, გიხაროდენ... შენგან შობილი ღმერთი საფლავით აღდგა... მას ევედრე ცხოვრებად სულთა ჩუენთათჳს“ (72, 276). ჰიმნოგრაფთათვის წმინდა მარიამი კაცთა ხსნის მიზეზია, რადგან მის მიერ შობილმა ორბუნებოვანმა მაცხოვარმა შეძლო ჩვენი ცოდვების გამოსყიდვა: „იკურთხევიან შენდა მომართ, უბიწოო, ყოველნი ნათესავნი ადამეანნი, ღმრთისა დედაო, რამეთუ შენ ხარ მიზეზი მომწყდართა ცნისა და ღმრთისა კაცთა დაგები-სად და სასოვებაჲ საუკუნეთა კეთილთაჲ, რომელმან გუშევ ღმერთი და კაცი მხო-ლოდ ორითა ბუნებითა“ (72, 310)

თეოლოგიურ სწავლებაზე დაფუძნებული ევასა და ქალწულ მარიამის შედარება, როგორც ბინარული ოპოზიციის გამოხატულება, პირველად წმიდა იუსტინე მარტვი-ლმა მოგვცა. II საუკუნის ღვთისმეტყველის ირინეოს ლიონელის სწავლებით კი, რადგანაც მარიამისაგან იშვა ახალი ადამი, ღვთისმშობელი არის ახალი ევა, ანუ ევას გამომხსნელი. წმ. ირინეოს ლიონელის ქრისტოლოგია ეფუძნება მოძღვრებას „შემოკრების“, ანუ „რეკაპიტულაციის“ შესახებ, რომელიც პავლე მოციქულის სწავ-ლებიდან მომდინარეობს (ქრისტე – ახალი ადამი) და გულისხმობს იმას, რომ ქრის-ტეში „შემოკრებილია“ ყოველივე დასაბამიდან განკაცებამდე.

არც ჰიმნოგრაფთათვისაა უცხო ეს მოტივი. ისინი მაცხოვარს მეორე ადამს უწო-დებენ, რომელიც პირველი ადამის ცოდვათა გამოსნის გამო ეცვა ჯვარს: „ტარი-გად უბიწოდ გიცნობთ, ქრისტე, ღმრთისა სიტყუაო, რომელი ნეფსით დაიკალ და შეიწირე მსხუერპლად მამისა, უცოდველო, ცოდვათათჳს ადამისთა, თუთ მეორეო ადამ დად ღეს აღმოჰბრწყინდი საფლავით, რომელსაცა შინა დაეხეტდე და თანა აღადგინე, მკნენლო, ადამ დაცემული ნაშობითურთ“ (72, 277). მაცხოვრის მოს-ვლამდე სიკვდილი „სუფევდა პირველ ადამის ურჩებით და მონა ვიყვნით ცოდვისა მიზიდვითა გულის თქუმისაჲთა“, ხოლო მაცხოვარმა ჯვარზე ხორციელი სიკვდი-ლით „შჯულითა სულისა ცხოვრებისაჲთა განმათავისუფლენ ჩუენ“ (72, 279); „ევადს წყევლისა საცთური განქარდა და ადამის ურჩებისა პატიუი მოისპო, რამეთუ მეორედ ადამ, ქრისტე მოვიდა ძიებად პირველისა მის თუთ შეწირა თავი თუხი უცოდველმან

სოფლისა ცოდვათა და ერისა უმეცრებისათჳს, რაჲთა ღმრთის მეცნიერ ყოს ერი წარმართთაჲ, ვნებულმან ჯუარითა მოსპნა სოფლისა ვნებანი“ (72, 309)

ღვთისმშობელსა და ევაზე საუბრისას წმიდა ირინეოს ლიონელი ამბობს: „ევა იყო ურჩი. ის ურჩ-იქმნა ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ქალწული იყო. თუკი ევა, რომელსაც ქმრად ჰყავდა ადამი და რომელიც ჯერაც ქალწული იყო, როგორც თავის თავს, ასევე კაცობრიობის მოდგმას სიკვდილის მიზეზად გაუხდა, მარიამი, რომელსაც მსგავსადვე ჰყავდა დაწინდული ქმარი და რომელიც ასევე ქალწული იყო, მორჩილების გზით თავის თავსაც და კაცობრიობის მთელ მოდგმასაც ხსნის მიზეზად ექმნა. რაც შეკრა ქალწულმა ევამ ურწმუნოებით, ის ქალწულმა მარიამმა სარწმუნოების მიერ გახსნა“ (177, 15-16).

თუ ევას პირიდან გამოსული სიტყვა სიკვდილის მომტანი აღმოჩნდა, სიტყვა (ლოგოსი), რომელიც იშვა ქალწულ მარიამისაგან, სიკვდილის დამთრგუნველი გახდა. ამიტომაც, ბუნებრივია, ქალწულ მარიამის ახალ ევად სახელდება. „რადგანაც მარიამისგან იშვა ახალი ადამი, თვით იგი არის ახალი ევა, ჭეშმარიტი ევა, ჭეშმარიტი დედა ცოცხალთა და დასაბამი მათი ხსნისა“ (177, 16). როგორც სამოთხეში ძველმა ევამ ძველი ადამი თავის დანაშაულის თანაზიარად აქცია, ასევე ახალმა ადამმა ახალი ევა პირველმშობელი დანაშაულის გამოსასყიდი ტანჯვის თანამონაწილე გახდა.

აქედან გამომდინარე, ჰიმნოგრაფი ქალწულ მარიამს ადამის სიხარულს და ევას სიქადულს უწოდებს: „...გიხაროდენ შენ: ადამის სიხარულო: გიხაროდენ ევადს სიქადულო: ძემან შენმან სიკუდილი მოაკუდინა: ჯოჯოხეთი ძლევეთ შემეუსრა: და ძლევა შემოსილი აღდგა: საფლავით მესამესა დღესა“ (99, 455). ე.ი. ქალწული მარიამი ევას ცოდვების გამომხსნელია, ახალი დედაა კაცობრიობისა. წმინდა მარიამია სიკვდილის დამხსნელი და ადამის გამოსხნის მიზეზი: „დამცნელო სიკუდილისაო და მომატყუებელო უკუდავებისაო, გიხაროდენ, მიზეზო ადამის გამოცხნისაო და განმაქარებელო ევადს ყუედრებისაო. გიხაროდენ“ (72, 276); იოვანე მტბევარი განადიდებს წმინდა ქალწულს, რომლის თესლიდანაც აღმოცენდა კაცობრიობის მხსნელი, რომელმაც დაგლახაკავებული ადამი უხრწნელებით განამდიდრა: „თესლისაგან შენისა აღმოსცენდა მცხნელი კაცთა ნათესავისაჲ: იხილვა დატევნულ ჳორცთა შინა სავსებაჲ ღმრთეებისაჲ და დასაბამიერ იქმნა დაუსაბამოჲ ქალწულისა საშოსა შინა და დაგლახაკნა ჩუენთჳს მდიდარი იგი. რაჲთა დაგლახაკებული ადამი განამდიდროს უხრწნელებით“ (72, 51);

„დღეს ძემან შენმან ადამს აღმოუწოდა,
ქალწულო უბიწოო, ხრწნილებისაგა
და განათავისუფლა შობითა შენგან
უხრწნელად და კუალად აგო მუნვე
სამოთხედ ნაშობითურთ, ვითარცა ღმერთ არს.“ (72, 63)

ქალწულის მიერ მაცხოვრის შობით კვლავ დაგვიბრუნდა სამოთხე: „აჰა, ქალ-
წულმან გვშა დღეს მანუელ ერმაჲ, ჩუენ თანა ღმერთი, ბეთლემს, განელო ჩუენთჳს
ედემი, პირველ დაკშული და ადამი კუალად ეგო მუნვე სამოთხედ“ (72, 69);

ამ თემატიკის მხრივ მეტად საინტერესოა ბორენა დედოფლის საგალობელი,
სადაც ავტორს ევას ცოდვების გამოსყიდვა წმინდა მარიამის მიერ მისთვის ვალის
ზღვევად მიუჩნევია; ამიტომაც გახდევს მის იამბიკოს ცოდვათა გამოსყიდვის
მოტივი. საგალობელში სახეთა პარალელიზმის პრინციპით შესანიშნავად არის
გამოხატული წმინდა მარიამისა და ევას დაპირისპირება:

„რომელმან ეგე ევას მიუზღე ვალი,
ჰრქვი რა გაბრიელს: „ვარ უფლისა მჯევალი,-
მაშინ ისტუმრე ქუეყნად მავალი“, –
დაემხო ძალი. პირველ სისხლითა მთრვალი.

ქალწულო, მიგსენ ბორენა ჭირმრავალი! “ (153, 593).

ევასთან დაპირისპირებაში წარმოაჩენს ღვთისმშობელს წმიდა იოანე ოქროპირი
თავის საკითხავში „გარდაცვალებისათჳს ღმრთის მშობელისა“: „პირველად ანგე-
ლოზნი აბრალებდეს ევას, ხოლო აწ მარიამს აღიდებენ, რამეთუ უძლურებაჲ იგი
დედათაჲ განკურნა და დაცემული დიდებაჲ თჳსი აღადგინა და განძებული ადამ სა-
მოთხით წარმოგზავნა გზასა მას ზეცისასა, რომელმან დაკშული სამოთხჳს განაღო
და ავაზაკი დაამკვდრა მას შინა. რამეთუ შენ მიერ შუვა-კედელი იგი ზღუდისაჲ მის
დაჰქსნა, კუალად შენ მიერ, წმიდაო ქალწულო, მშუდლობაჲ იგი ზეცისაჲ კიდეთა ქუ-
ეყანისათა მოემადლა“ (125, 205).

ღვთისმშობელი საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში ასევე იწოდება „დასაბამად
კურთხევისა და დასასრულად წყევისა“. იოვანე მტბევარი განადიდებს ქალწულს,
რომლის მეშვეობითაც „დასცხრა ევას წყევა“ და კურთხევით აივსო ქვეყანა:

„დასცხრა წყევად პირველი შენ მიერ ღირსო
დედო უბიწოო და კურთხევითა
სულიერითა აღივსო დღეს ქუეყანად.

რაჟამს მოვიღეთ საშოდთ სენით ნათელი
და შობილსა მას მეუფესა ვადიდებთ:
ევაფსი განქარდა დღეს წყევისა იგი
დაშჯილებაჲ შენ მიერ, ყოვლად წმიდაო
და კურთხევით გვრგვინოსან ყვნა ყოველნი
ნაშობნი მისნი მეუფემან, რომელი
იშვა შენგან და დაგიცვა ქალწულადვე“ (72, 63)

კაცთა ცხოვრების მიზეზი. მარიამ ღვთისმშობლის სახის შექმნა ჰიმნოგრაფებმა ორიგინალური მხატვრული საშუალებების შექმნითაც სცადეს. ყოველი ასეთი სახე ქრისტიანული კანონიკის მკაცრად რეგლამენტირებულ ჩარჩოებშია მოქცეული. „გიხაროდენ, მიზეზო კაცთა ცხოვრებისაო, რომელმან აღკოცე წყევად პირველი და მოგუანიჭე კურთხევად“ (72, 144). ყურადღებას იქცევს შესიტყვება – „კაცთა ცხოვრების მიზეზი“. საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში ნათქვამია, რომ ყოველივეს მიზეზი ამქვეყნად არის ღმერთი. „ის არის მიზეზი და დასაბამი ყველა ქმნილების, რადგანაც მის მიერ შეიქმნა ყოველივე“ (171, 270). როგორც ღმერთი არის ყოველივეს მიზეზი ამქვეყნად, ასევე ქალწული მარიამი არის ადამიანთა ცხოვრების მიზეზი, რადგანაც მისგან მოვლენილმა ღმერთმა ადამიანები მარადიულ სიცოცხლეს აზიარა, ანუ კაცთა მოდგმას ცხოვრების მიზეზი ექმნა. ეს სახე არც ჰიმნოგრაფიისთვისაა უცხო: „რამეთუ შენ მიერ მოვიღეთ პირველი იგი უხრწნელებაჲ, ამისთვისცა ზეცისა ძალთა თანა ვადიდებთ, გიხაროდენ მიზეზო კაცთა ცხოვრებისაო“. (72, 144) სწორედ ამავე აზრითაა ქალწული „ადამის გამოხსნის მიზეზიც“: „გიხაროდენ, მიზეზო ადამის გამოცხნისაო“ (99, 393). ყოველივე ამის შემდეგ, ბუნებრივია, ქალწული მარიამი „ცხნის სასოდ“ და „კეთილ საუკუნეთა მიზეზადაც“ იწოდებოდეს: „ესე არს სასოდ ცხნისაჲ და მიზეზი საუკუნეთა კეთილთაჲ. დედაჲ ცათა მეუფისაჲ“ (99, 439); „მიზეზად კეთილთა გიცნობთ და მცხნელად სულთა ჩუენთათჳს“ (99, 390).

დედა/მშობელი. ღვთისმშობლის სახელთაგან ყველაზე გავრცელებული სწორედ ეს სახელებია. მართალია, ისინი სიმბოლოდ არ წარმოდგებიან, მაგრამ ამ თავში მათი გაერთიანება ჰიმნოგრაფთა მიერ წმინდა მარიამის სადიდებლად და შესამკობად გამოყენებამ განაპირობა. პირველად დედა უფლისა მას უწოდა სულიწმიდით განბრძნობილმა ელისაბედმა ჯერ კიდევ მაშინ, როცა დედა-ქალწული

დაუსაბამო ერმას მუცლით ატარებდა: „და ვინაჲ ჩემდა ესე, რაფთა მოვიდეს დედა უფლისა ჩემისა ჩემდა“ (ლუკ, 1, 43).

„ტეშმარიტად და სამართლად ღმრთისმშობელად სახელ-ვსდებთ წმიდასა მარიამს“, – გვიხსნის იოანე დამასკელი, – „რამეთუ ესე სახელი სრულ-ჰყოფს ყოველთა საიდუმლოსა განგებულებისათა, რამეთუ უკუეთუ ღმრთისმშობელ არს მშობელი უეჭველად, ღმერთ არს მისგან შობილი უეჭველად და კაცცა, რამეთუ ვითარმცა დედაკაცისაგან შობილსა ღმერთსა აქუნდა პირველ საუკუნეთა მყოფობად, არა თუმცა კაცად გამოჩინებულ იყო, რამეთუ ძე კაცისად უეჭველად კაც არს. ხოლო უკუეთუ დედაკაცისაგან შობილი იგი ღმერთ არს, ცხად არს, ვითარმედ ერთი არს ღმრთისა და მამისაგან შობილი იგი საღმრთოესაებრ და დაუსაბამოესა არსებისადა უკუანადსკნელთა ჟამ შობილი დაწყებულებისაებრთასა ქალწულისაგან შობილი დაწყებულებისაებრ და ჟამიერისა არსებისა ესე იგი არს კაცობრივისა, რამეთუ ერთსა გუამსა და ორთა ბუნებათა და ორთა შობათა ღმრთის ჩუენისა იესუ ქრისტესცა დაჰნიშნავს ესე“ (174, 444-445).

ჰიმნოგრაფები განადიდებენ ღვთისმშობელს, რომელმაც „იტვირთა წიაღითა და ზრდიდა უბიწოდ სძიითა, რომელ მზრდელ არს დაბადებულთა“ (72, 81); „გიხაროდენ, დედაო უქორწინებელო, რომელი შორის დედათა ხარ ქალწულ და ქალწულთა შორის დედა“ (174, 102).

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი, რომლის საშოშიც მიიღო დასაბამი დაუსაბამო ღმერთკაცმა იწოდება დედად მეუფისა ჩუენისა, რომლის მეოხებითაც „წყლულებანი გუელისა მიერნი განიკურნეს“: „უხრწნელო დედაო ქრისტეს, მეუფისა ჩუენისაო“ (73, 224); „გიხაროდენ ქალწულო სიქადულო; შენ მიერ, დედაო... წყლულებანი გუელისა მიერნი განიკურნეს“ (99, 2);

„სული წმიდაჲ მოვიდა შენდა, ქალწულო
და ძალი მადლით გფარვიდა შენ, უსძლოო.
საყდრად სიწმიდისად განგმზადა და დედად
უხრწნელებისად ჩუენ ყოველთა გუჩინა...“ (72, 66);

„ღმერთმან... საშოსა შინა უსძლოესა დედისასა შეიმოსა დასაბამი ადამის ხატისა თვისისა...“ (72, 106); „იტვირთველო შემოქმედისაო და დედაო ანგელოზთა მეუფისაო, გიხაროდენ...“ (72, 276); ღვთის დედას ყველა შენატრის, რადგან მან იტვირთა ანგელოზთა და კაცთა დამბადებელი: „ადამის ნათესავთა მეტყუელებანი და ზეცისა უხორცოთა მთავრობანი ერთობით ღირსებით გნატრიან, ღმრთისა

დედაო, ვითარცა თუთ იტყოდე, წმიდაო, რამეთუ დაუბადებელი სიტყუად, დამბადებელი ანგელოზთა და კაცთად იტვრთე და ჰშევ ორი ბუნებაჲ ერთ ხატად“ (72, 302); „აჰა, ესერა ტომნი კაცთანი გნატრიან შენ... და ჭეშმარიტად დედად ღმრთისა აღგიარებენ..“ (152, 138); „დედაო მკსნეელისა ჩუენისაო... იქმენ სასოებაჲ ჳხნისა ჩუენისა...“ (152, 162); წმინდა მარიამი, როგორც ღვთის დედა, ყოვლისშემძლე და ყოველთა შემწეა, ვინც კი აღიარებს: „შენ ხარ შემწე ყოველთა, რომელნი შენდა მოიღტვიან... ვითარცა ხარ დედა ღმრთისა...“ (152, 168);

„ენებანი სულისანი განჰკურნენ
და განმინათლე გონება
და გული, დედაო ღმრთისაო,
რომელმან ნათლისმცემელი

ქრისტე მაცხოვარი უშევ კაცთა“ (152, 300). აქედან გამომდინარე ღვთისმშობელი „ნათლის დედაა“: „ვედრებით გიდაღადებთ, დედაო ნათლისაო, მოსავნი შენნი, რათა გჳჳსნე მძლავრთაგან...“ (152, 169).

ღმრთისმშობელია დედათა შორის კურთხეული, რაც ასევე ბიბლიური სახელდება. ახალ აღთქმაში ვკითხულობთ: „გიხაროდენ, მიმადლებულო! უფალი შენთანა. კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის“ (ლუკ, 1, 28). ეს მიმართვა არც ჰიმნოგრაფებს დარჩენიათ ყურადღების მიღმა და დედა ქალწული კიდევ ერთხელ უდიდებითა მხატვრული სიტყვის ძალითა და მადლით: „უმეტესად კურთხეულ ხარ დედათა შორის...“ (72, 144);

კურთხეული დედა ქალწულთა სიქადული და ადამიანთა სამკაულია, რაც უფლის რჩეულობის ნიშანია: „დედათა დიდებაო, ქალწულთა სიქადულო, და ადამის ნათესავთა სამკაულო, ორთა მათ ბუნებათა განუყოფლად მშობელო“ (73, 237).

„ღმრთისმშობელი და ყოვლად პატიოსანი,
დედა, ქალწული შეუნიერი შროშანი...“ (135, 278).

„გალობანი სინანულისანი“ საგანგებოდ წამოსწევს წმინდა მარიამის ღვთისმშობლობას. ძეგლში გატარებული თვალსაზრისით, ცოდვათაგან დაიხსნებიან ისინი, ვინც „ღმრთისმშობელად ქადაგონ ქალწული დედაჲ“ (49, 216).

ორბუნებათა მშობელი. ქალწულ მარიამისაგან ღვთის განკაცების გადმოცემისას ჰიმნოგრაფები საგანგებოდ მიმართავენ კვლავ საღვთისმეტყველო სწავლებას და მის მიზანმიმართულ გამოყენებას ცდილობენ. ჰიმნოგრაფები ამ სწავლებას იმდენად ითავისებენ და ისე აწვდიან მსმენელს, რომ მათ გამიჯვნას არც არავინ ფიქრობს.

უფრო მეტიც, მსმენელი ამის საჭიროებას ვერც ხედავს. სრულიად უყოყმანოდ შეიძლება ითქვას, რომ საგალობელი ღვთის სიბრძნის მხატვრულ გემოვნებასთან ჰარმონიული შეხვედრის უმაღლესი გამოხატულებაა, სულისა და სიტყვის უმშვენიერესი ნაერთია. „დედათა დიდებო, ქალწულთა სიქადულო და ადამის ნათესავთა სამკაულო, ორთა მათ ბუნებათა განუყოფლად მშობელო...“ (73, 237). განკაცებული ღვთის ორი ბუნების შესახებ განმარტებას არაერთი ღვთისმეტყველი ცდილობს: „ვაღიარებთ რა ერთსა და იმავე იესო ქრისტეს, ჩვენს უფალს, სრულ ღმერთად და სრულ კაცად, გამბობთ, რომ მასვე, ერთსა და იმავეს, აქვს ყოველივე ის, რაც მამას, გარდა უშობელობისა, და აქვს ყოველივე ის, რაც პირველ ადამს, გარდა ცოდვისა“ (174, 396). ქრისტეში ორი ბუნების შერევა ხშირად არის ხაზგასმული საგალობლებში: „ხოლო სიტყუამან უხილავმან ღვთისა უხილავისამან, შეზავა მოწყალებით ღვთაებაჲ კაცებასა ბრძმედსა შინა სიწმიდისასა, ყოვლად უბიწოსა, საშოსა ქალწულებისასა და იშვა უქცეველად ღმერთი და კაცი სრული“ (99, 86). ეს მოვლენა მართლმადიდებელ ქრისტიანს შეაგონებს, რომ მან თავისი მხერვა მხოლოდ მიწიერს კი არ მიაჯაჭვოს, არამედ უზენაესისაკენ მიმართოს. ამას ემსახურება საღვთო საიდუმლოებათა განდიდება საგალობელში. აქედან გამომდინარე, ყოველი ეპოქისა და დროის პრობლემა – პრობლემა სრულყოფილი ადამიანისა, ჰიმნოგრაფთათვისაც უმთავრეს საზრუნავად რჩება. მათი მიზანია, რომ საგალობელმა ადამიანის გონება ზეცად აღამაღლოს და უმაღლეს ფასეულობებს აზიაროს.

ქრისტიანული გაგებით, ღმერთი არის დაუსრულებელი, უცვალებელი, მიუწვდომელი, რადგან არ იყო ჟამი, როდესაც არ იყო ღვთის სიტყვა, ანუ ღმერთი დაუსაბამო არსებობდა მუდამ, უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა, მისი მეორე, ანუ ხორციელი შობა კი ქალწულისაგან მოხდა. ჰიმნოგრაფები ამ დოგმატურ სწავლებას ასე წარმოაჩენენ საგალობელში: „იშევ მეორედ დედისაგან ჟამთა უპირატეს შობილი ღვთებით მამისაგან და მომეც ჩუენ კელწიფებაჲ, შვილყოფად ღვთისა მადლისა“ (99, 491); „რაჲ არს საიდუმლოჲსა შენისა განგებაჲ ქალწულო, ვითარ პირველ ჟამთა შობილი ძეჲ გიტვრთავს, რომელმან წამისყოფით დაჰბადა ყოველივე, ვითარცა ინება“ (99, 82).

ამ ძირითად და მნიშვნელოვან სახე-ხატებთან ერთად ჰიმნოგრაფებს სხვა უამრავი სიმბოლო თუ სახელი გამოუყენებიათ ღვთისმშობლის მადლისა და ძლიერების წარმოსაჩენად. მათ შორისაა: სამოთხის სამკაული, მეფეთა ძლიერება, ღვთის ნიჭი,

ძღვენი, შემწე სამების წინაშე, საგალობელი, სიმტკიცე, მეფეთა გვირგვინი, შარავან-
დელი, ყოველთა სამკაულთა უმშვენიერესი, სულნელმოყვითელი ყოველთა დაბადებულ-
თა, ნავთსაყუდელი და სხვა, თუმცა, მხატვრული სიტყვის დიდოსტატი ჰიმნოგრაფე-
ბი ამ ყველაფერს საკმარისად არ მიიჩნევენ, რადგან, შეუძლებელია, მოკვდავის ენამ
სრულყოფილად აღწეროს და გადმოსცეს ღვთისმშობლის მადლი:

„დაღაცათუ მონებთაგან ჩუენთა

ვერ შესაძლებელ არს ჯეროვნად მოგონებად

და ღირსებით ქებად შენდა, ქალწულო, წმიდათა უწმიდესო,

ნათელ სულთა ჩუენთაო, მშობელო შემოქმედისა ღმრთისაო,

არამედ არაფე და ვდუმნეთ ჩუენ ქებად შენდა“ (73, 294).

ნათლის სვეტი. სვეტის სიმბოლიკა ადამიანის სიმაღლისადმი სწრაფვამ და სივრ-
ცის დაუფლების დაუოკებელმა სურვილმა წარმოშვა. მეცნიერთა აზრით, სვეტში,
პირველ ყოვლისა, „მსოფლიო ხისა“ და „ზეციური კიბის“ ანალოგი უნდა ვიგულის-
ხმოთ. „ცოტაა სხვა ისეთი ვიზუალური სიმბოლო, რომელიც ესოდენ მეტყველად გა-
მოხატავდეს „ცის საყრდენს“, ბჭეს, კოსმიური და მიწიერი ენერგიის კავშირს, ზეაღ-
სვლის, მდგრადობის, ურყევობის ცნებებს“ (5, 48).

სვეტის სახისმეტყველებაში უმთავრესი იყო არა მარტო მისი ფორმა, არამედ
რიცხოვნობაც. ორი სვეტი ხშირად ნიშნავდა „ცათა საყრდენს“, „ცათა ბჭეს“,
რომელზეც გადიოდა ტაძრისკენ (ზესამყაროსკენ) მიმავალი გზა. სწორედ ამგვარი
ორი უდიდესი სვეტი იდგა სოლომონის ტაძრის კარიბჭის ორსავე მხარეს; შემდგომ
ისინი იქცნენ სამართლიანობისა და კაცთმოყვარეობის ემბლემად. შვიდი სვეტი
(„შვიდის,, ბიბლიური სიმბოლიკიდან გამომდინარე) კი იქცა ქართული
ქრისტიანობის ერთ-ერთ უმთავრეს სიმბოლოდ, რადგან სწორედ „ღვთაებრივი
ხიდან“ გამოიკვეთა შვიდი ბოძი სვეტიცხოვლის შესაქმნელად. ადამიანებმა ექვსი
ადვილად აღმართეს, ხოლო მეშვიდე – უფლის ანგელოზის მიერ ნათლის სვეტად
ფერიცვალებული, ზეციდან „ჩამოესვეტა“.

„მთელი ეს სახისმეტყველება ღრმა ბიბლიური პლასტიდან არის აღმოცენებული:
სვეტის ფორმა, შესაძლოა, ცეცხლმაც მიიღოს, კვამლმაც და ღრუბელმაც.
ბიბლიური სახისმეტყველებისათვის მნიშვნელოვანია სვეტის საკრალური ფუნქცია,
ხოლო სვეტის „ცეცხლოვანება“ სწორედ ღვთის ნების გამოვლინებად არის აღქმუ-
ლი. უმთავრესი აქ, ისევ და ისევ, სვეტის უნივერსალურ სიმბოლურ დანიშნულება-

შია: მან უნდა ზეაიტაცოს, „ზეგარდმო მზერას“ წარუდგინოს საკრალური და პატივდებული, ხოლო პროფანული, ყოფიერი, ძირს, მიწაზე დატოვოს“... (5, 49).

სვეტზე ძალიან ხშირადაა საუბარი ბიბლიაში: „და აღმართა მოსე კარავი და დადგინა ხარისხნი მისნი, და აღმართნა სვეტნი იგი მისნი, და დასდვა სვეტის თავნი, და მოქლონნი, და აღმართნა სუეტნი, და განმარტნა ეზოები იგი კარვისა მის, და დაჰბურა საფარველი კარავსა მას ზედა კერძო, ვითარცა უბრძანა უფალმან მოსეს“ (გამ. 40, 16-17). ის განსახიერებაა სიძლიერის, ზესწრაფვის... გამოსვლათა წიგნში ნახსენები სვეტი უღპობელია, ისევე, როგორც ღვთისმშობელია შეურყენელი ყველა უკეთურებისაგან.

სვეტის სიმბოლიკა არც ჰიმნოგრაფთათვისაა უცხო, ისინი ხშირად მიმართავენ წმინდა მარიამს, ვითარცა „ნათელ, ბრწყინვალე სვეტს“. ეს განსაკუთრებით დამახასიათებელია ნიკოლოზ გულაბერისძისათვის, რომელიც თავის „გალობანი სუეტისა ცხოველისანი“ არაერთხელ განადიდებს დედოფალს ამ ხატ-სახის მოხმობით: „ოჲ, დედაო და ქალწულო, ნათელო ნათლისა სუეტსა მსახებელო, ხოლო სუეტად სახელდებულო...“ (135, 284); „სუეტად ნათლისად ყოვლად ბრწყინვალედ ქადაგებულო...“ (135, 288); „სახედ შენდა ნათლისა სუეტი გამოაჩინა, ნათლისა სუეტო ქალწულო, შენგან ტურთულმან ღმერთმან. ამისთვის თაყუანის-გცემთ შენ მისთანა“ (135, 288); „დედათა დიდებო, ხოლო ქალწულთა სიქადულო, სუეტო განათლებულო, რომელი მიწვენულ გუყოფ ზეცასა ძისა თვსსა, ღმრთისა დედაო, შეგპყაღენ შემსხმელნი შენნი“ (135, 293).

როგორც ჩანს, ნათლის სვეტი სიმბოლოა სიძლიერის, ზესწრაფვის. ის ხშირად ღვთის ნების გამოვლინებაა. ჰიმნოგრაფთა დაუშრეტელი ენერგიისა და მხატვრული სიტყვის წყალობით კი წმინდა მარიამის გამომხატველია, მისი ხატ-სახეა, რომლითაც კიდევ ერთხელ წარმოაჩინეს ღვთისმშობლის ძალა, მადლი და მაცხოვრის მიერ მისი გამორჩეულობა.

* * *

ჰიმნოგრაფებს უყურადღებოდ არ რჩებათ მარიამ ღვთისმშობლის ცხოვრების არც ერთი მხარე, მათ ქებას იმსახურებს ქალწულის წარმომავლობაც. წინასწარმეტყველთა უწყების მიხედვით, ქალწული მარიამი დავითის ტომიდან დაიბადა, რომელიც იმჟამად დამცირებული იყო. მარიამ ღვთისმშობლის მამა – იოაკიმე, წარმოშობით იუდას ტომს ეკუთვნოდა, მისი საგვარეულოს ფუძემდებლად მეფე დავითი ითვლებოდა, ანა კი მღვდელმატათას უმცროსი ქალიშვილის აარონის ჩამომავალი იყო. ამიტომაც დავითის მოდგმა, როგორც აღმომაცენებელი მაცხოვრისა, ბუნებრივია, კურთხეულად ითვლება. ღვთისმშობლის დავითის შტოდან წარმომავლობას ლუკა მახარებელიც ამოწმებს ახალ აღთქმაში: „აღმოვიდა იოსებცა გალილეადთ, ქალაქით ნაზარეთით, ჰურიასტანად, ქალაქად დავითისა, რომელსა ჰრქვან ბეთლემ, რამეთუ იყო იგი სახლისაგან და ტომისა დავითისა“ (ლუკ. 2, 4).

ბიბლიური გენეალოგიის თანახმად, დავითის მოდგმა იესეს შთამომავლად ითვლებოდა, მეფე დავითი იყო ძე იესესი, ამიტომაც ღვთისმშობელი იესეს ძირიდან აღმოცენებულადაც იწოდება: „უბიწო ღმრთისმშობელო, იესეს ძირისაგან გამოშინდი შენ დედად ღმრთისა ჩუენისა დამბადებელისა, მეოხ გუეყავ დაუცხრომელად მგალობელთა შენთა“ (109, 477).

ქართული ისტორიული და ლიტერატურული წყაროების თანახმად, ქართველი მეფეებიც იესეს შთამომავალნი არიან. ბაგრატიონთა სამეფო გვარი დავითისა და სოლომონის მემკვიდრეებად იწოდება. ქართულ მწერლობაში ეს ფაქტი ქართველი ერის მესიანისტური იდეის გამოხატულებად არის აღქმული და იგი არაერთი ქართველი ჰიმნოგრაფის შემოქმედებაშია აქცენტირებული (გაეიხსენოთ – იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“, თამარ მეფის „ცასა ცათასა“, „ქალწულებრივთა“ და სხვა).

ჩვენი დაკვირვებიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, საგანგებოდაა გამოსაყოფი საგალობელთა ის ნაწილი, სადაც საუბარია სულიერ ხსნაზე, მღვიმეთაგან ამოსვლაზე, „ორბეზ განახლებაზე“. საერთოდ, დედოფლისაგან მაცხოვრის შობა ჰიმნოგრაფიაში აღქმულია სულიერი ტყვეობისაგან გათავისუფლებად, რასაც იოანე შავთელი გამოხატავს როგორც საგალობელში, ასევე აკროსტიქში. იგი ღვთისმშობელს ევედრება სულიერი ტყვეობისგან დახსნას, სოფლის მღვიმეთაგან ამოყვანას, რათა განა-

ხლდეს სული ცოდვილისა. ამ მხრივ საინტერესოა შემდეგი ტროპარი, რომელიც მოტივად სიმბოლურადაა გასააზრებელი:

„უჩინოთაგან მღვმეთა სოფლისათა
ექსორიობად ჩემი აღმოიყვანე,
ორბე განახლდი სიჭაბუკე სულისად,
ბრალთაგან მივსენ ძლიერთა, დიდებულო,
ინებე ყოფად ჩემ შორის, უბიწო“ (135, 305).

ჰიმნოგრაფი ქალწულს წუთისოფლის უჩინარ მღვმეთა შორის ყოფისაგან გათავისუფლებას შესთხოვს. ეს მოტივი ფსალმუნებიდან მომდინარეობს: „მივსენ მე თივისაგან, რადთა არა დავინთქა, განგერი მე მოძულეთა ჩემთაგან და სიღრმეთაგან წყალთაჲსა. ნუ დამთქავენ მე მორევი წყალთად, ნუცა შთამთქამნ მე უფსკრული, ნუცა შეიყოფნ ჩემზედა ჯურღმული პირსა მისსა“ (ფს. 68, 15-16).

„სამეცნიერო ლიტერატურაში მიუთითებენ, რომ მღვმე, გამოქცაბული ამობრუნებული მთაა, მღვმე ადამიანის სულიერი გამოცდის ადგილია, მსგავსად უდაბნოსი. მთა ის ადგილია, სადაც ღმერთმა მცნებები მისცა მოსე წინასწარმეტყველს, ე.ი. მთა ღმერთთან ზიარების ადგილია. მღვმე მისი საპირისპიროა, მთა და მღვმე ოპოზიციური წყვილია, მღვმე ცოდვათაგან განსაწმენდელი ადგილია...“ (135, 139). წორედ ამიტომ შესთხოვს ჰიმნოგრაფი იონას ვეშაპის მუცლიდან ამომყვან უფალს მღვმიანსაგან ამოსვლას და ცოდვათა მიტევებას:

„ივსენ სიკუდილისაგან
სული ჩემი, სახიერ,
ვითარცა იონა
მუცლისაგან ვეშაპისა,
აღმოიყვანე მღვმისაგან
ცოდვათა ჩემთაჲსა
განუხრწნელად
ვითარცა იგი“ (72, 329).

სწორედ ამიტომ ადამიანის უპირველესი მიზანი მღვმიდან თავის დაღწევისა და იქიდან სულის აღმოყვანისათვის ზრუნვაა. ასეთი რამ კი მხოლოდ ზნესრულ ადამიანს ხელეწიფება.

იოანე შავთელის საგალობელში სხვაგანაც არის სულის ხსნაზე ყურადღება გამახვილებული:

„ძნელოვანთაგან უბადრუკებისათა

იკსენ ცხორებაჲ ჩემი, ღმრთისა დედაო“ (135, 303).

წუთისოფლის მღვიმეთაგან გათავისუფლება სულიერი განახლების მაუწყებელია, რაც ფსალმუნური მოტივის მიხედვით, „ორბებ განახლებითაა“ გამოსახული იოანე შავთელთან. ორბი განახლების, გაახალგაზრდავების სიმბოლოა ქრისტიანულ მწერლობაში.

დემეტრე მეფის შიო მღვიმელისადმი მიძღვნილ იამბიკოში შიოს მღვიმეში ყოფნა სულით გაახალგაზრდავებად აღიქმება, რაც ამ იამბიკოში ფსალმუნური მოტივით გამოიხატა: „ორბობს მოხუცი“. ხოლო მისი არქეტიპი კვლავ ფსალმუნის სიტყვებია: „რომელმან აღავსო კეთილთა მიერ გულის-თქუმაჲ შენი; განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი“ (ფს. 102, 5). ი. ლოლაშვილმა მის წყაროდ მიიჩნია ბასილი კესარიელის „მკვცთათჳს სახის სიტყუა“ და ბასილი ქართლის კათალიკოსის „თხრობა სასწაულთათჳს წმიდისა და ღმერთშემოსილისა მამისა შიოღმრთა“: „პირველ ნაწარმოებში ნათქვამია: როდესაც ორბი დაბერდება ფრთები დაუძიმდება და თვალები დაეცემა, მოძებნის წყაროს წყალს, მის თავზე მძაფრი ქარის მიმართულებით ცაში აფრინდება, ფრთებსა და დაწირპლიანებულ თვალებს მზეზე გაახურებს და „შთაგდის წყაროსა, დაიბანის სამჯერ და განჭაბუკდება“. დემეტრე მეფე დაბერებული ორბის განჭაბუკებას გულისხმობს, როდესაც შიოზე ამბობს: „ორბობს მოხუცი“. ამ შედარებით მინიშნებულია შიოს უბერებლობა და უკვდავება, რაც დიდმა მეუღაბნოემ თავისი სამონასტრო მოღვაწეობით მოიპოვა (89, 194).

ბასილი კესარიელის ხსენებულ თხზულებაში განმარტებულია ადამიანის სულით განახლების მოტივი, რაც ძველი კაცის სამოსლისაგან განმარცვითაა გამოხატული: „და განიძარცო ძუელი იგი კაცი საქმიურთ მისით და შეიმოსოთ ახალი, რომელ ღმერთი დამყარებულ არს, ვინაიცა დავითმან თქუა: „განახლდინ, ვითარცა ორბისა სიჭაბუკე შენი!“ უკუე კეთილად რამე სთქუა სახისმეტყუელმან ორბისათჳს“ (160, 179). ძველი სამოსლისაგან განმარცვა, ბიბლიის მიხედვით, ცოდვის სამოსლისაგან განმარცვას ნიშნავს, რაც ჰიმნოგრაფიაში საკმაოდ ვრცელ ადგილს იჭერს. „ორბობს მოხუცი“ ადამიანის სულიერი განახლების ფსალმუნურ მოტივს ასახავს, რაც კიდევ მრავალგზის გაიხშიანებს სასულიერო პოეზიაში.

ქალწულის მიერ ქრისტეს შობით კაცობრიობისთვის ახალი გზა დაისახა, ეს არის გზა დაკარგული ცხოვრებისაკენ, ცხოვრების ხისკენ, ღვთაებრივი რეალობისაკენ, რაც ინიციაციას გულისხმობს, ანუ სხეულის, სულისა და სამშენებლის კვლავ

შერწყმას, რის შედეგადაც მათ უბრუნდებათ პირველსახე – ცოდვით დაცემის შედეგად დაკარგული. ახალი გზა ქრისტეს სიმბოლოა, რომელიც ზესთასოფლის დაბრუნების საშუალებას აძლევს კაცთა მოდგმას.

შუასაუკუნეთა ხელოვნებაში ყოველი გზა სიმბოლურია. ნებისმიერი გზის ფიზიკურად გავლა აუცილებლად რაღაც სულიერ პლანსაც გულისხმობს. (სანიმუშოდ მიუთითებენ ხოლმე, რომ დანტეს „ღვთაებრივ კომედიაში“ ცეცხლზე სვლა სინამდვილეში სულიერი განცდაა, ფიქრია და ოცნება საკუთარი სულის საფეხურებზე).

ცნობილია, რომ შუასაუკუნეებში გზას, მოგზაურობას ღრმა სიმბოლური დატვირთვა ჰქონდა. გზის გავლა, განსაცდელთა დაძლევა იდეალთან მიახლებად მოიაზრებოდა. ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანმა დაკარგული ღვთაებრივი „მე“-ს დაბრუნებაზე უნდა იზრუნოს. ფათერაკებით აღსავსე გზის გავლით, შინაგან წინააღმდეგობათა დაძლევით პიროვნება სულიერ სიმაღლეს სწვდება.

ცხადია, ჰიმნოგრაფიაშიც გზა ამავე სიმბოლური დატვირთვით გვხვდება. განსაზღვრებად „ახალის“ გამოყენება კი ქრისტეს მცნებათა გათვალისწინებით სვლის მოტივზე მიუთითებს, საღმრთო გზას მიელტვის ყოველი წმინდანი.

ედემის „უკუმოღების“, ანუ დაბრუნების მოტივი ასახულია ძლისპირებსა და ღმრთისმშობლისანებში: „შენდა მომართ იხარებენ, ღვთისმშობელო, მამა-დედანი კაცთანი, რამეთუ უკუ-მოიდეს ედემი შენ მიერ, რომელი წარეწყმიდა ურჩებითა“ (109, 175). ადამისა და ევას მიერ დაკარგული ედემის დაბრუნების საშუალება კაცობრიობას ღვთისმშობლის მიერ ქრისტეს შობით მიეცა.

ვფიქრობთ, უნდა გამოვყოთ საგალობელთა ის ნაწილი, სადაც დედოფლის სასუფეველში წაბრძანებაა აღწერილი. მხატვრული სიტყვის მეშვეობით მეტად ხატოვნად დაგვიხატეს ჰიმნოგრაფებმა ღვთისმშობლის მიძინება, როცა ცა გადაიხსნა, რათა თვალთ უხილავ ნათელში დამკვიდრებულიყო დედა ქალწული:

„დღეს შეიძრნეს ზეცისა ძაღნი

და განეხუნეს სამყარონი ცათა მაღალთანი,

ქუეყნად გარადამოიწოდნეს

ზეცათანი გეთსამანიად, ტაძრად დედუფლისა“ (73, 327).

საფლავი შიშით შესცქერის ღვთისმშობლის ცხედარს:

„მიიძღუანეს საფლავსა

კორცნი იგი უბიწოდსანი,

ხოლო შიშით საფლავმან

მიუძღუანა სასუფეველსა“ (73, 329).

ჩვენ კი, „მონანი შენნი მგლოვარჳ ვართ მიცვალებასა შენსა, რამეთუ დღეს განგუეშორები შენ ჩუენ“ (73, 329).

როგორც ვნახეთ, აქ წარმოდგენილი ღვთისმშობლის მადიდებელი სიმბოლოები ღრმა თეოლოგიური დატვირთვის მატარებელია, გამოირჩევიან მხატვრულ-ესთეტიკური დახვეწილობით, ორიგინალურობითა და სიდიადით. მართალია, თითოეული სახის გენეზისს წმინდა წერილამდე მივყავართ, მაგრამ საგალობლებში წინ არის წამოწეული პიროვნული ემოცია, რის გამოც ერთი და იგივე ბიბლიური სახე თუ მოვლენა, სხვადასხვა ჰიმნოგრაფის მიერ, სხვადასხვანაირი პათოსით არის გადმოცემული. ამიტომაც არის თითოეული სიმბოლო საინტერესო და ესთეტიკური ტკბობის მომნიჭებელი.

ნაწილი III

ჯვარცმის ღვთისმშობლისეული აღქმა (გლოვა და სიხარული)

„...და თვით შენსაცა სულსა განვიდეს მახვილი.“

(ლუკა 2,35)

მარიამ ღვთისმშობლის სახის სრულად აღქმა შეუძლებელი იქნებოდა ჯვარცმის მისტერიის გათვალისწინების გარეშე. „ჯვარცმის მისტერიას თან ახლავს ელეგიური მოტივი, რაც ჰიმნოგრაფიაში მთელი სამყაროს მიერ განიცდება. თვალწინ გადაგვეშლება საყოველთაო გლოვის სურათი. ნათლისდების მისტერიის გადმოცემისას, ბუნების გასულიერებით, ჰიმნოგრაფები გარდა იმისა, რომ მხატვრულად გადმოგვცემენ სათქმელს, ხაზს უსვამენ ქრისტეს ღვთაებრიობას, რომელსაც ცნობს, თაყვანს სცემს არა მხოლოდ მის მიერ შექმნილი „ღვთის ხატი“, არამედ ყოველი და ყველაფერი, რაც სამების მიერ შექმნილა“ (67, 177).

ჯვარცმის მისტერიას სასულიერო პოეზიაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს, რაც მაცხოვრის ჯვარზე სიკვდილით აღსრულდა. განკაცებულმა ღმერთმა ჯვარცმამდე ადამიანური ყოფის მთელი წრე გაიარა. მაცხოვრის მოწამეობრივი სიკვდილი, – ეს არის პროცესი კაცობრიობის სრული განწმენდისა ამქვეყნიური ცოდვებისაგან.

ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ადამის წყალობით შემოსული უდიდესი ბოროტება ადამის ხატიოვე დამარცხდა, რასაც ჰიმნოგრაფები არაერთხელ აღნიშნავენ: „რამეთუ კაცისა მიერ სუფევდა სიკუდილი, ამისთვისცა კაც იქმნა მხოლოდ შობილი ძე ღმრთისაჲ და მოვიდა სოფლად, უვნებელმან ივნო ჳორცითა, რადთა იჳსნას მსგავსი მსგავსებითა და ახაროს მოკუდავთა მათ უკუდავებაჲ სიკუდილით და ქუესკნულით აღმოწოდებით მკუდართა აღდგომითა, ვითარცა ღმერთ არს“ (73, 146).

ახალი აღთქმის მიხედვით მაცხოვარმა თავისი ჯვარცმა რამდენადმე იგავურად იწინასწარმეტყველა, მისი ვნება ძველ აღთქმაშიცაა მინიშნებული. ამ პარალელებს არც ჰიმნოგრაფები უვლიან გვერდს და საგალობლებში იყენებენ, რითაც მიზნად ისახავენ „დაფარულის განცხადებას, ღვთაებრივი საიდუმლოს წარმოჩენას“ (135, 183):

„წინაჲთვე აუწყა უფალმან

ვნებად თუხი მოწაფეთა და პრქუა
აწ ესერა თქუენ თანა
აღვალ იერუსალიმად
და მოიწიოს ჟამი,
ოდეს მივეცე
მოძღუარი თქუენი ჰურიათა ჳელსა,
რომელთა დამსაჯონ
და სიკუდიდ მიმცენ,
ხოლო აღვდგე მკუდრეთით,
იგინი განვაბნიე
და წარმართნი შეგვკრიბნე“ (73, 269).

ჰიმნოგრაფის ამ სიტყვებს საფუძვლად სახარება უდევს: „და ვითარცა აღვიდოდა იესო იერუსალჴმად, და ძე კაცისა მიეცეს მღვდელთმოძღუართა და მწიგნობართა, და დასაჯონ იგი სიკუდილად და მისცენ იგი წარმართთა კიცხევად და ტანჯვად და ჯუარცუმად, და მესამესა დღესა აღდგეს“ (მათ. 20, 17-19).

ჯ. მილტონი, რომელსაც ჰიმნოგრაფთაგან განსხვავებით, საშუალება ჰქონდა თავისი ფანტაზია, სიტყვის ძალა და ოსტატობა ბიბლიური ტექსტებისთვის შეეჯერებინა და მრავლისმეტყველი სცენები გადმოეცა, ქრისტეს ვნებით სიკვდილს შემდეგნაირად გვიხატავს: „ღმერთი ზეციურ დასს კითხვით მიმართავს, თუ ვის შესწევს ძალა იტვირთოს კაცთა მოდგმის უდიდესი ტვირთი და ადამის დანაშაულს თავი შესწიროს. უხორცოთა დასი მღუმარებამ მოიცვა, რითაც კაცობრიობა სამუდამოდ ჯოჯოხეთისათვის გაიმეტა, მაგრამ ღვთაებრივი ძალით მოსიღმა და ღვთაებრივი სიყვარულის გამომხატველმა, ღვთის ხატის გადარჩენას საკუთარი მხრები შეაშველა“ (97, 92).

მაცხოვრის ჯვარზე სიკვდილი არ იყო უმტკივნეულო. ქრისტემ გოლგოთის მძიმე გზა გაიარა არა როგორც ღმერთმა, არამედ კაცმა, რომელსაც კაცისავე ცოდვები მძიმე ჯვრად დააწვა მხრებზე, თუმცა „სხეულისა და სულის დაპირისპირების ტკივილზე, ე.ი. შინაგან წინააღმდეგობაზე გამარჯვების გზით მაღლდება იგი ღვთაებრიობამდე“ (147, 15).

როგორც შობა შეეხო ძე ღვთისას ადამიანურ მხარეს, ასევე სიკვდილიც მის ამ ნახევარს ეხება. რადგან მაცხოვრის ღვთაებრივმა ბუნებამ დასაბამი მიიღო, ადამის მოდგმის მსგავსად, მას დასასრულიც უნდა ჰქონოდა, ოღონდ იმ განსხვავებით,

რომ მაცხოვრის მოკვდავი ბუნების დასასრული ეს არის მარადიულობის დასაწყისი. „ადამის სხეული ჯოჯოხეთისთვის სატყუარად იქცა, რომელმაც უმეცრებით მიიღო მასში დაფარული ღმერთი“ (67, 93)

მას შემდეგ რაც ადამ და ევამ სულიერი სამოსელი დაკარგეს, სხეული და საერთოდ, ყოფა წუთისოფლის წარმავლობის კანონზომიერებას დაემორჩილა და ხრწნადი სამოსლით შეიმოსა, რითაც კაცობრიობას სიკვდილი მოუტანეს და რომელსაც მაცხოვარი სწორედ ამ წარმავალი სხეულით ამარცხებს: „განაქარვა ხრწნილება“ (72, 146); იქვე: „სამარესა რაჲ ნეფსით დაიდვა ჳორცითა ღმერთი შეუწერელი, დაიკსნა სიკუდილი, და დაეყენა ხრწნილება“ (72, 148)

სასულიერო პოეზიაში ჯვარცმის შემყურე მთელი სამყარო გლოვასა და მწუხარებას მოუცავს, ზეციური ძალები ზარდაცემულნი შესცქერიან უგუნურ კაცთა მიერ ჯვარზე გაკრულ მათსავე მაცხოვრებელს, რაც მხატვრული სიტყვის დახმარებით ზედმიწევნით გადმოსცეს ჰიმნოგრაფებმაც:

„მზემან ბრწყინვალებაჲ თჳსი დაიფარა,
ცანი და ქვეყანაჲ
საფუძველითურთ ძრწოდეს,
ზარგანვდილ იქმნეს ქუესკნელნი,
ჰაერნი იგლოვდეს,
შეძრწუნდეს მთავრობანი,
ზეცისა კრებულნი, უსხეულოთა ერნი,
რამეთუ იხილეს მათ
ხილვაჲ ზეშთა ბუნებისაჲ საკურველი“ (73, 279)

ჰიმნოგრაფები გვიხატავენ რა ატირებულ მნათობებს, ცას, საყოველთაო გლოვის შემადრწუნებელ სურათს ქმნიან და ეს ყველაფერი მეტად ორიგინალური გზით მიაქვთ მკითხველამდე. მათ შემოქმედებაში გლოვობს ზეციური ძალები, რადგან მოკვდავთა მიერ შეურაცხყოფილი და სასიკვდილოდ განწირული იხილეს ის, ვისაც მორჩილებდნენ: „უბიწონი ძაღნი ძლიერთა ანგელოზთანი განკურდეს“ (73, 196), „ხოლო ანგელოზნი წმიდანი წარგანვდილ იქმნეს“ (73, 200); ცანიც უერთდებიან სამყაროს ზარსა და გოდებას: „ძრწიან ძალითურთ ცანი ცათანი, იგლოვენ ჰაერნიცა“ (73, 79), „ცანი მგლოვიარენი იქმნეს“ (73, 232); ცათა გლოვას ქვეყანაც ბანს აძლევს: „შეძრწუნდა ყოველი ქუეყანა“ (73, 232); ზეცის მნათობებმა ვერ გაუძლეს ამ სანახაობას და ბრწყინვალება დაიფარეს: „სამყაროდსა მნათობთა

გიცნეს შენ... და დაიფარეს ბრწყინვალეობა ნათლისაჲ“ (99, 174) და თითქოს ძაძვით შეიმოსენ: „მნათობთა შეიმოსეს ბნელი“ (72, 149). საინტერესოდ არის დახატული სამყაროს ფიზიკური მნათობის, მზის ურვა, რომელიც დაიფარა და დაბნელდა: „ბრწყინვალეობამან მზისამან დაიფარა ნათელი“ (73, 285), „ჯუარცუმასა მზე იგლოვდა“ (73, 200).

გლოვის მისტერიაში და სასწაულებრივი ბნელით მოსილ სამყაროში ყველაზე გვიან ადამიანი მოეგო გონს და თვალი აეხილა:

„ექუს ჟამიდან ვიდრე მეცხრე ჟამამდე
ბნელი იქმნა ყოველსა ქუეყანასა
და დაეცნეს პირსა ზედა
ულმროთონი იგი ჯუარს მცუმელნი,
მას ჟამსა შემძრუნდა ასისთავი და თქუა:
„ჰეშმარიტად ესე,
ძე ღმრთისა იყო“ (73, 278).

მაცხოვრის ჯვარცმის ეპიზოდის გადმოცემისას ჰიმნოგრაფები, სახარების ავტორთაგან განსხვავებით, მხოლოდ ფაქტის აღწერით როდი შემოიფარგლებიან, არამედ ჰიმნებში ლირიული განწყობილება შეაქვთ და თითქოს თვითონაც ხდებიან ამ საუკუნეებით დაშორებული აქტის მხილველნი და განმცდელნი. „შემოქმედი ყოველ რელიგიურ ფაქტთან ამყარებს დამოუკიდებელ მიმართებას. ესა თუ ის თემა, ესა თუ ის მოტივი, ხდება მისი პირადი რეფლექსიისა და განცდის საგანი. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს იგი პირველი აღმოაჩენს და აღწერს ამ ფაქტს (51, 93):

„ესე აწ
დაეფლა ქუეყანასა გულსა
ჩემოვს, რომელი მომკლა
სამოთხეს შინა მაცთურმა და
დამფლა
ჯოჯოხეთისა გულსა“ (73, 292)

სრულიად ბუნებრივია, რომ მაცხოვრის ჯვარზე ვნებამ ახალი შტრიხი შეიტანა ქალწულის სულიერი პორტრეტის ჩამოყალიბებაში, შეიძლება ითქვას, რომ საბოლოოდ სრულყო იგი, რადგანაც მრავალ სხვა ასპექტთან ერთად, ყველაზე ნათლად სწორედ ჯვარცმის ჟამს გამოვლინდა ღვთისმშობლის მანამდე თითქოს უჩინარი დედობრივი ბუნება. ღვთისმშობლის გოდების თემა, „შვილზე მოგონებით გამოწვე-

ული, დედის მწუხარებით გამოხატული ლირიკული მოტივების განვითარების საშუალებას იძლეოდა“ (7, 159).

ჯვარცმის ეპიზოდი სასულიერო პოეზიაში არაერთგზის არის ასახული. ქართველ ჰიმნოგრაფებს კარგად ესმით მისი თეოლოგიური ასპექტები: ჯვარზე გაკვრივ მაცხოვარი საბოლოოდ ამარცხებს ბოროტებას, თრგუნავს ხრწნადობას და სამუდამოდ იმარჯვებს სიკვდილზე.

კორნელი კეკელიძე გოდების ჟანრზე საუბრისას ასახელებს იმ წყაროებს, რომელმაც ხელი შეუწყო ამ ჟანრის განვითარებას ქართულ მწერლობაში. თავდაპირველად მას მოჰყავს ბიბლია, დავით წინასწარმეტყველის 136-ე ფსალმუნი, რომელიც ბაბილონის გოდებას ეძღვნება. წინასწარმეტყველთა წიგნებიდან კი ასახელებს იერემია წინასწარმეტყველის გოდებას. მისი აზრით, უფრო მეტ და შინაარსიან ნიმუშებს გოდების ჟანრში იძლევა ბიზანტიური ლიტერატურა, კერძოდ, იოანე დამასკელის „დასდებელი მიცვალებულსა ზედა“ (76, 200-201).

ჯვარცმასთან მდგომი ღვთისმშობლის გრძნობების გადმოცემა სვიმეონ ლოლოთეტსაც (Xს.) უცდია თავის „ღვთისმშობლის გლოვაში“, რომელიც ვნების კვირიაკის პარასკევსა და შაბათს არის დადებული (76, 204).

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

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

ამ ჟანრის სხვადასხვა ეპოქაში წარმოჩენით, შევეცადეთ გვეჩვენებინა გზა, რომელიც გაიარა გლოვის ჟანრმა სასულიერო მწერლობაში გამოხატვამდე.

ბიბლიისთვის საზოგადოდ გოდების თემა უცხო არ არის („გოდება იერემია წინასწარმეტყველისა“, „გოდება ბაბილონისა“), მაგრამ სახარებაში, შეიძლება ითქვას, რომ არაფერია ნათქვამი შვილმკვდარი დედის განცდების შესახებ. მახარებელთაგან მხოლოდ იოანესთან ვკითხულობთ, რომ მაცხოვრის ჯვართან

იღბა მარიამი, მისი და, მარიამ კლეოპასი და მარიამ მაგდალინელი: „ხოლო დგეს ჯუარსა მას თანა იესუდსა დედაჲ მისი დაჲ დედისა მისისაჲ, მარიამ კლეოპასი, და მარიამ მაგდალენელი“ (იოან. 19, 25).

აქედან გამომდინარე, ლოგიკურად ჩნდება კითხვა, ჰიმნოგრაფებმა რომელ წყაროს მიმართეს დედადვთისას მწუხარების გადმოსაცემად?

ლუკას სახარებაში აღწერილია სვიმეონ წინასწარმეტყველის, ანუ ღვთის მიმრქმელის შეხვედრა ქალწულთან მაშინ, როცა მან ჩვილი იესო ტაძარში მიიყვანა უფლის წინაშე წარსადგომად.

იერუსალიმში მცხოვრებ მართალ სვიმეონს სულიწმიდისგან ეუწყა, რომ არ ეწეოდა სიკვდილი, სანამ მაცხოვარს არ იხილავდა. და, აი, სულიწმიდის კარნახით, სვიმეონი მივიდა ტაძრად უფლის წინადაცემის დღეს, და იხილა რა ჩვილი იესო, „მიიქუა იგი მკლავთა თვსთა ზედა და აკურთხევდა ღმერთსა და თქუა: „აწ განუტევე მონა შენი, მეუფეო, სიტყვსაებრ შენისა მშვიდობით, რამეთუ იხილეს თუალთა ჩემთა მაცხოვარება შენი“ (ლუკ. 2, 28-29). მართალმა სვიმეონმა უწინასწარმეტყველა ქალწულ მარიამს: „აჰა, ესერა ესე დგას დაცემად და აღდგინებად მრავალთა ისრაჴლსა შორის და სასწაულად სიტყვს საგებლად. და თვით შენსაცა სულსა განვიდეს მახვილი, რადთა განცხადნენ მრავალთაგან გულთა ზრახვანი“ (ლუკ. 2, 34-35).

როგორც ღვთისმეტყველებაშია განმარტებული, მართალი სვიმეონი ქალწულ მარიამს თავისი მომავალი ძის დიდებაზე ელაპარაკება, რომლითაც „დაეცემიან ურწმუნონი და აღდგებიან მორწმუნენი, დაეცემა კრებული ჰურიათა და აღდგება ეკლესია“. წმიდა მამები დაცემასა და აღდგომაში მარცხენითი ავაზაკის დაცემასა და მარჯვენითი აღდგომასაც მოიაზრებენ, ვინაიდან პირველმა რწმენა და სამოთხე მოიპოვა, ხოლო მეორე ურწმუნოებით დაეცა და წარწყმდა“ (125, 97).

„...და თვით შენსაცა სულსა განვიდეს მახვილი“ – ამ ქვეთავს ეპიგრაფად მართალი სვიმეონის ეს სიტყვები ჩვენ საგანგებოდ დაგურთეთ. ის ღვთისმშობელს იმ ტკივილზე აუწყებს, რაც მას უნდა განეცადა ქრისტეს ვნების ჟამს: „ხოლო თვით ნეტარმა და ზებუნებრივ საბოძვართა ღირსქმნილმა ქალწულმა ის ტკივილები, რასაც შობისას განერიდა, ვნებულობის ჟამს განიცადა, რაჟამს დედობრივი თანადლობით დაითმენდა შინაგან ჭრილობას, რადგან ხედავდა, რომ ვინც მან შობის გზით ღმერთად იცნო, ბოროტმოქმედით კლავდნენ. ამის გამო მახვილისებრ სერა-

ვდა მას ფიქრები. სწორედ ამას ნიშნავს: „და თვით შენს სულს გაივლის მახვილი“ (ლუკ. 2, 35) (174, 440).

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

ჯვარცმის სცენა და ღვთისმშობლის განცდები ერთ-ერთი პოპულარული თემაა არა მხოლოდ ადრეული, არამედ აღორძინების ხანის ქართულ მწერლობაშიც. მეცნიერთა მიერ არაერთგზის არის აღნიშნული ბიზანტიური მწერლობის გავლენა ქართულზე. როგორც ლელა ხაჩიძე აღნიშნავს, მსგავსი გავლენა საგრძნობია ღვთისმშობლის გლოვის ამსახველ ქართულ ორიგინალურ ნაწარმოებებზეც. მეცნიერს ნიმუშად მოჰყავს IX საუკუნის ბიზანტიელი მოღვაწის – თეოფანე გრაპტოსის საგალობელი „გოდება ღმრთისმშობლისა“, რომლის ეფრემ მცირისეული თარგმანი მან პარიზის ბიბლიოთეკაში აღმოაჩინა.

სანამ უშუალოდ გადავიდოდეთ ბიზანტიურ და ქართულ ჰიმნებში წარმოდგენილი ჯვარცმის ღვთისმშობლისეულ აღქმაზე, მოკლედ მოგახსენებთ თავად თეოფანე გრაპტოსის შესახებ.

თეოფანე გრაპტოსი, ანუ სახეწარწერილი, ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელია, რომელიც IX საუკუნეში იერუსალიმში მოღვაწეობდა. როგორც ცნობილია, VIII-IX საუკუნეებში ბიზანტიაში ხატთაყვანისმცემელთა და ხატმბრძოლთა შორის მიმდინარე ხანგრძლივ ბრძოლაში მთელი ბიზანტია და, მათთან ერთად, საერო ხელისუფლებაც მონაწილეობდა. თეოფანე გრაპტოსი ხატთაყვანისმცემელთა შორის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ფიგურაა. ის თავის უფროს ძმასთან – თეოდორესთან ერთად მთელი ცხოვრების მანძილზე დაუცხრომლად იბრძოდა ხატმბრძოლთა წინააღმდეგ, რის გამოც იმპერატორ თეოფილეს ბრძანებით, სახეზე ამოუდადეს წარწერა, რომელიც მის ხატთაყვანისმცემლობას მოწმობდა. ხატთაყვანისმცემლობის გამარჯვების შემდეგ დევნილი და დაღდასმული თეოფანე ნიკიის ეპისკოპოსად აკურთხეს. სიკვდილის შემდეგ ბიზანტიურმა ეკლესიამ თეოფანე გრაპტოსი წმინდანად შერაცხა.

ის მეტად ნაყოფიერი ავტორია. ბერძნულ ხელნაწერებში მისი სახელით წარწერილია 162 კანონი და 19 „თვთ ძლისპირნი“ სტიქარონი. „თეოფანეს ჰიმნების კითხვისას ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ პოეტის მთელი სულიერი ცხოვრება, მისი ფიქრი და განცდა დაკავშირებულია მხოლოდ „წმინდა ისტორიასთან“. ალბათ

ამიტომაც უწოდეს მას „ტკბილხმოვანი საღამური“ (კალისტე), ე.ი. იარაღი ღვთაებრივის გამოთქმისა“ (183, 142)

მისი „გალობანი გოდებისათვის ღმრთისმშობლისა“ წარმოადგენს დედაღვთისას მიერ მაცხოვრის ცხედრის დატირებას.

საგალობელი იწყება იოსებ არიმათიელთან ღვთისმშობლის მისვლის სცენით, ამას მოსდევს პილატესგან გვამის გამოთხოვა და ღვთისმშობლის გოდება, რომლის გულგრილად წაკითხვაც შეუძლებელია.

„საგალობელი ქმნის ღვთისმშობლის საკმაოდ იშვიათ სახეს – ესაა მწუხარები-საგან გაოგნებული დედა, რომელიც „მოკვდავთაებრ“ სასოწარკვეთითაა მოცული. ემოციურობას კიდევ უფრო აძლიერებს არაერთგზის გამეორებული „შენ თანა მოგკუდები“, „თანა შთამოგყვე ჯოჯოხეთსაცა შინა“, „ვითარ ვიტვრთო ტკივილი ნაწლევთაჲ, რომლებიც რეფრენივით გასდევს საგალობელს. უდიდესი ფსიქოლოგიური სიმართლე თითქოს ხელახლა განგვაცდევინებს ახალი აღთქმის ამ ერთ-ერთ ყველაზე უფრო ტრაგიკულ ეპიზოდს“ (183, 152).

ლელა ხაჩიძე საინტერესო პარალელებს პოულობს გრაპტოსის საგალობელსა და გურამიშვილის „ტირილი ღვთისმშობლისას“ შორის და ასკვნის, რომ დავით გურამიშვილი, როგორც ჩინებული მცოდნე ქართული ჰიმნოგრაფიისა „კარგად იცნობდა „ღვთისმშობლის გოდების“ ეფრემისეულ თარგმანს, რომელიც საუკუნეების მანძილზე სრულდებოდა ქართულ ეკლესიაში ვნების პარასკევს – უმნიშვნელოვანეს დღესასწაულზე. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ გურამიშვილის „ტირილში“ აქცენტირებულია „გოდებანის“ მხატვრულად და ემოციურად ყველაზე ძლიერი ადგილები“ (183, 156). აქვე აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ გოდების ჟანრის ნაწარმოებებისადმი საგანგებოდ მიძღვნილ წერილში კ. კეკელიძე ასახელებს გურამიშვილის ლექსს „ტირილი ღვთისმშობლისა“ (80, 198-230), რომელსაც ის ამ ჟანრის ერთ-ერთ შედევრად მიიჩნევს. ეს ლექსი „დავითიანში“ „ჯვარცმის ამბის“ შემდეგაა ჩართული (56, 18).

ეს პარალელები ეხება როგორც სათაურს, თემატიკასა და საერთო განწყობილებას, ისე მხატვრული სახეებისა და ფრაზების უმეტესობასაც. გრაპტოსის საგალობელში ღვთისმშობლის მიმე სულიერი განცდები არაერთხელ გადადის ფიზიკურ ტკივილში. ყველაზე მეტად შთამბეჭდავი კი ჯვარცმასთან მდგომი დედის „ნაწლევთა“ ტკივილია, რომელმაც მაცხოვარი იტვირთა:

„ვითარ ვიტვრთო

ტკივილი ნაწლევთაჲ,
შვილო...“ (183, 154)

გურამიშვილის „ტირილშიც“ დასაწყისშივე ნათქვამია ღვთისმშობლის შესახებ:
„მოედვა მწარედ საკმილი, შეიქნა დადაგულობით,
დაეწო გული და ღვიძლი, ნაწლევნი გათანგულობით“...
ასევე: „ჩემნი იწვიან ნაწლევნი, ვხედავ შენს ჯვარზედ ვნებასა“.

მეცნიერი ასევე პარალელს ავლებს ამ ორი ავტორის მიერ წარმოჩენილ ღვთისმშობლის მაცხოვრისადმი ვედრებაში და მეტი ჭეშმარიტებისთვის მოჰყავს ამ მოტივის ორი სტროფი ეფრემის თარგმანიდან და დავით გურამიშვილის ლექსიდან:

„ვერ თავს ვიდებ მე
უკმობასა შენსა,
რომელსა გაწოებდ
ჩჩულებერ წიაღთა ტვრთულსა,
უკუეთუ შეხუალ ჯოჯოხეთს
ადამის მიმართ,
შთამოგვევ მეცა და ევას
მიუთხრნე საიდუმლონი“ (183, 155);

„ძეო შენს უკან გენუკვი
ჩემს სულის ამორთმევასა,
გემუდარები, ნუ მიზამ შენ მე
ამაზედ თნევასა;
მომკალ, წინაწინ წავიდე,
სენი ვახარო ევასა:
იესო მოვა, დაგიცხნის, მორცები
პირველს წყევასა!“

სიტყვები: „ვითარ ესე განგლო მახვლმან შენმან მგზებარე გული ჩემი“, – რაც თეოფანეს საგალობელში სახარებიდან უნდა მოდიოდეს, გურამიშვილთან შემდეგ სახეს იღებს: „მით მისმან კერძმან ღახვარმან ჭრა უფრო მიჰკერძისაო“. „აქ ეს სიტყვები ღვთისმშობლის მიმართაა ნათქვამი და მათში იგულისხმება ამ სახის მთელი ისტორია. ტრადიციული „მახვილი“ გურამიშვილთან „ღახვრითაა“

შეცვლილი, ხოლო „ჭრა უფრო მიჰკერძისაო“ საოცარი ძალით წარმოგვადგენინებს ღვთისმშობლის სულიერი ტკივილის ზრდას“ (183, 155).

სამეცნიერო ლიტერატურაში ნაჩვენებია, თუ საიდან შეიძლება არსებულიყო ასეთი მჭიდრო კავშირი ამ ორ ავტორს შორის. რ. სირაძის დაკვირვებით: „ძველ ქართულ მწერლობაში ლირიკოს პოეტებს წარმოდგენილი ჰყავდათ ხოლმე მათთვის იდეალური ავტორი, რომლის თვალთახედვითაც სურთ მათ მოგვაწოდონ საკუთარი სათქმელი“ (126, 119).

ლ. ხაჩიძე ეფრემისეულ თარგმანთან ანალოგს სულხან-საბას „ღვთისმშობლის ტირილშიც“ პოულობს. მისი დაკვირვებით, საბა იყენებს ეფრემის თარგმანიდან მომდინარე მხატვრულ სახეებს. მაგ., ჯვარცმისკენ მიმავალი ღვთისმშობლის გლოვის აღწერისას საბა წერს: „მტკივნეულ იყო გული მისი, შეიწვებოდეს ნაწლავნი მისნი, კენესოდეს ძუძუნი მისნი, ელმოდა მუცელი მწარედ“ (117, 133).

ეფრემ მცირის თარგმანში სახარებიდან მომდინარე სახე „ვითარ ესე განვლო მახვილმან შენმან მგზებარე გული ჩემი“, საბასთან შემდგენიარად გვხვდება: „რომელსა განმიპობს გულსა ღახვარნი გვერდისა შენისანი“, სადაც მახვილს ღახვარი ცვლის, რომელიც ლელა ხაჩიძის დაკვირვებით, საბასეული სიმბოლიკაა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში კი არაერთხელაა ნაჩვენებია დ. გურამიშვილის „ტირილი ღვთისმშობლისას“ და სულხან-საბა ორბელიანის „ღვთისმშობლის ტირილის“ კავშირი.

ამრიგად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თეოფანე გრაფტოსის „გოდებანი ღვთისმშობლისა“ ქართულ მწერლობაში ეფრემ მცირისეული თარგმანით შემოვიდა და აირეკლა როგორც დავით გურამიშვილის, ასევე სულხან-საბას შემოქმედებაშიც.

ახლა კი საინტერესოა როგორ მიმართებას ამყარებს ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედება გრაფტოსისეული მგლოვია რე ღვთისმშობლის მხატვრულ სახეებთან? რა საერთო პარალელების ძიება შეიძლება და რაა სიახლე ამ მხრივ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. ქვემოთ შევეცდებით ამ კითხვებს უშუალოდ ტექსტებზე დაკვირვებით ვუპასუხოთ.

ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფი უმეტესად წარმოგვიდგენს ფიზიკური ტკივილისგან დამწუხრებულ ღვთისმშობელს, რომელიც გულამოსკენით დასტირის საკუთარ ძეს. ის მხოლოდ მას შემდეგ მიეცემა შვებას, როცა მაცხოვარს აღდგენილს ნახავს:

„ხოლო მე დედობრივ

ვჯდე აწ სხურებად ცრემლთა

კარსა საფლაგისასა
 გოდებით და ვტიროდი,
 ვიდრემდის აღსდგე შენ“ (183, 151)
 ასევე: „ჰე, თუმცა მესმა ჳმაჲ შენი
 ტკიბილი, ჳ იესუ“ –
 ჳმობდა უბიწოდ დედაჲ –
 „და შესძრენ
 ბაგენი შეუენიერნი
 და თუალნი ბრწყინვალენი,
 ყოვლითურთ შემკულნი სიკეთითა
 ჰე, თუმცა აღდგომილი
 გიხილე, ძეო ჩემო,
 და აღვივსე

ცრემლთა წილ სიხარულითა“ (183, 150). შეიძლება ითქვას, რომ მხოლოდ ეს
 ორი ადგილია თეოფანეს ჰიმნში, სადაც ღვთისმშობლის სიხარული ჩანს, დანარჩენ
 შემთხვევაში ის გულდათუთქული დედაა, რომელიც ფიზიკურად განიცდის შვილის
 ტკივილს:

„აჰა, მხოლოდ ვჰგოდებ შვილსა მოკლულსა,
 ჩემ თანა მოწაფითურთ,
 მკერდსა მიყრდნობილით,
 და საყუარელით, განგურემული გულითა“ (183, 148).

ჰიმნოგრაფი თავად მაცხოვრის დედას ალაპარაკებს საკუთარი მძიმე განცდების
 შესახებ:

„სძისა წილ ვასხურებ
 ცრემლთა უხრწნელთა
 მაგათ ბაგეთა და ცხოველთა
 მათ სიტყუათა შენთა წილ
 მკუდარსა გეზრახები!“ (183, 151)

საინტერესოა, ქართველ ჰიმნოგრაფთა მიერ დახატული დედა-ქალწულის
 ემოცია, ტკივილის სიღრმე; მათ ამაღელვებლად გადმოგვცეს გამწარებული დედის
 სურათი, რომელსაც ცრემლები ნაკადულივით სდიოდა: „მწუხარე გონებითა,
 აღსავსედ ცრემლითა, ეგლოვდა ღმობიერად“ (99, 167);

შვილის დაკარგვა ყველა დედისთვის ტრაგედიას წარმოადგენს: „მართალია, ქრისტეს სიკვდილი და ამაღლება სულ სხვა, ღვთაებრივი პლანია და იგი თავის თავში მოიცავს საყოველთაო ბედნიერებას, მაგრამ დედა მაინც დედაა და სწორედ დედის პოზიციიდანაა ეს დანახული, და ამდენად ყველა ადამიანისთვის ადვილმისაწვდენი და მძაფრად განსაცდელია“ (24, 143); თუმცა ქალწულის ურვით შეპყრობილმა გულმა მაინც შეძლო ჯვარცმულ ძეში ადამიანური და ღვთაებრივი ბუნების განჭვრეტა. ღვთისმშობელი ხედავს ძეს, ჯვარზე დაკიდებულს, აღუწერელ ტანჯვაში მყოფს, გასისხლიანებულს, გატანჯულს, გვერდგაყოფილს. ვის შეუძლია წარმოიდგინოს ეს ხორციელი ტანჯვა? თუმცა არანაკლებ მძიმეა სულიერიც. მაცხოვარს ხომ „მთელი ქვეყნის მწუხარება, ყოველი კაცის ხედვა, თითოეული ადამიანის კვნესა, კაცთა ნათესაობის ცოდვა გულში ჰქონდა გაწონილი“ (151, 121). „იხილნა ღმრთის მშობელმან ბუნებითი ღმობანი შობისანი და უსესთაესნი ბუნებისა ქალწულებისა საკვრველებანი და კუალად მიუწდომელნი ტკივილნი ძისა თვისისა ჯუარს ცუმისანი, რამეთუ ბუნებითითა მით სიყუარულითა შვილობისადთ განაძლიერა უძლური ბუნებად დედობრივი. თანაწარჰკდა შიშსა ჰურიათასა დაუშიშითა გონებითა მდგომარედ ჰხედვიდა ძესა თვისსა ჯუარს ცუმულსა და ეგლოვდა ვითარცა კაცსა...“ (72, 263);

ქართველი ჰიმნოგრაფები სრულიად რეალურად აღიქვამენ ჯვარზე ვნების არსს. როცა ღვთისმშობელი თავის ძეს, ვითარცა მოკვდავს, ვითარცა წარმავალს დასტირის, ამ შემთხვევაში ჰიმნოგრაფი ცდილობს დედის წუხილი მთელი სიღრმით გადმოსცეს. მისი თვალი ბუნებრივად ჭვრეტს იმას, რაც ყველასათვის სახილველია: დედა დასტირის შვილს, ვითარცა მოკვდავს:

„გიხილა რად ყოვლად უბიწომან
მშობელმან შენმან, ღმრთისა სიტყუაო,
აღსავსედ ცრემლითა
მწუხარებით გეგლოვდა“ (72, 322);

„უვნებელსა ღმერთსა გხედვიდა რად ვნებად ჳორციითა, დაშჯილსა ჳუარითა, დამშჳალულსა სამშჳალითა და მოწყლულსა ლახურითა, უბიწოდ მშობელი შენი, ღმრთისა სიტყუაო, მდგომარჳ იყო წინაშე ჳუარსა მწუხარედ გულითა და გეგლოვდა ცრემლითა“ (72, 285);

„მარიამ, მშობელი, მისი,
მწუხარე არს შეურევბული,

რამეთუ ჰხედავს სამშუგალითა დამსტუალულსა
და ეგლოვს გულითა“ (73, 278)

მგლოვიარე ღვთისმშობლის სახის დახატვისას, ქართველი ჰიმნოგრაფები ვნებულის ორივე ბუნებას წარმოაჩენენ: ერთი მხრივ, დედაღვთისა, როგორც კაცს, სიკვდილის სამუდამო ტყვეს გლოვობს და წინა პლანზე გადმოდის დედა-შვილური ტრაგედია და მეორე მხრივ, შვილმკვდარი დედის ძის „სულიერი ბუნება იდუმალებით არის მოსილი“ (145, 27), რასაც თან ახლავს მგლოვიარე და უბედური ქალის რელიგიური ოპტიმიზმი: „რაღსთვის გეგნების, უვნებელო ვნებულთათვის (99, 167)

„ჰიმნოგრაფთა თანახმად, ღვთისმშობლის ცხარე ცრემლებს ისეთივე ცხოველ-მყოფელი ძალა აქვს, როგორც ძის ჭრილობიდან გადმოღვრილ სისხლსა და წყალს, რომელმაც ადამის ცოდვა განაქარვა, დედა-ქალწულის მწუხარება კი ევას „პირველ პატიუს“ აღხოცავს“ (66, 88).

იოანეს სახარებაში მოკლედ არის გადმოცემული ჯვარცმული შვილის მზრუნველობა დედაზე: „იესუ ვითარცა იხილა დედად თვისი და მოწაფე იგი, რომელი უყუარდა, წინაშე მდგომარენი, პრქუა დედასა თვისსა: დედაკაცო, აჰა ძე შენი! და მერმე მოწაფესა მას პრქუა: აჰა დედად შენი!“ (იოან. 19, 26-27).

ჰიმნოგრაფებს კი, საგალობლის ღირიული ნაკადის გაძლიერების მიზნით, მაცხოვარიც შემოჰყავს საუბარში. ძლიერი ემოციური მუხტით არის აღბეჭდილი მისი სანუგეშო სიტყვები მწუხარე დედის მიმართ: „ნუ მტირ მე დედაო, რაჟამს მიხილო მე, ძე შენი, რომელი მშვე უთესლოდ, საფლავსა დადებულად, არამედ აწ აღვდგე და ავმადლდე ზეცას ქებით, ვითარცა ღმერთ ვარ, და ვიდოდო მე მათგან, რომელნი ჭეშმარიტად ღმრთისმშობლად გხადიან“ (109, 595).

ჰიმნოგრაფებმა თავიანთი მხატვრული სიტყვის მრავალფეროვნების წყალობით მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის დიალოგიც გადმოგვცეს, სადაც ღვთისმშობელი თითქოს ძის მხოლოდ წარმავალ ბუნებას ხედავს და ყველა დედის მსგავსად, სასოწარკვეთილია, მაცხოვარი კი ანუგეშებს, თავის ღვთაებრივ ბუნებას შეახსენებს და აღდგომით აიძულებს. ეს ეპიზოდი ნაცნობია როგორც თეოფანე გრაპტოსის შემოქმედებისთვის, ისე ქართველ ჰიმნოგრაფთათვისაც. გრაპტოსთან მაცხოვარი მოუწოდებს დედას, რომ არ დაიტყუროს „მკუდართაებრ საფლავსა შინა“ (183, 151), რადგან ის ღმერთია და აღდგომილიც პირველი მას ეჩვენება. დაახლოებით იგივე ვითარებაა ქართველ ჰიმნოგრაფებთანაც: „იხილა რაღ ღმრთისმშობელმან უბიწომან

ძე თუხი გოლგოთას ჯვარსა დამშჯუალული, შორის ძვრის მოქმედთა, მწუხარე გონებითა, აღსავსე ცრემლითა, ეგლოვდა ღმობიერად და ესრეთ იტყოდა, რადსათუხს გვენების, უვნებელთ ვნებულთათუხს“ (72, 167); „უვნებელსა ღმერთსა გხედვიდა რად ვნებულად, ყოლად უბიწოდ მშობელი შენი ქრისტე გოლგოთას, ძელსა დამოკიდებულად, მწუხარე ცრემლითა გეგლოვდა შენ და სულთქმით ესრეთ გეტყოდა, რადსა გვენების ბრალეულთა სასოო, ვერ დაისაჯე მსაჯული ყოველთა“ (72, 169); „ვითარცა იხილე, ზეციერ, ჯუარს ცუმულმან კორცითა უბიწოდ მშობელი შენი მდგომარე წინაშე ჯუარსა მგლოვარე მოწაფესა თანა საყუარელსა ღმრთის მეტყუელსა ეტყოდე, სულგრძელო, სახიერებით რადსა მწუხარე ხარ ღირსო, ნუ შეორგულდები აწ ნეფსით ვნებასა ჩემსა, რამეთუ მე ვარ დაუსაბამოდ ღმერთი, ღმრთისაგან შობილი უპირატეს ყოველთა საუკუნეთა. აწ ვაჩუენო კორცითა ღმრთეებისა ძალი, აწ შევმუსრო ჯოჯოხეთი, მოვაკუდინო სიკუდილი და მესამესა დღესა მიხილო საფლავით აღდგომილი ძე შენი და ღმერთი დაბადებულთა“ (72, 270); „რომელმან ნეფსით ივნე ჯუარსა ზედა, გხედვიდა მცხნელო კორცითა ყოვლად უბიწოდ მშობელი შენი, გეგლოვდა მსგავსად კაცთა მოკუდავთა მეუფესა უკუდავსა და ცრემლით გიღაღადებდა, რადსა გვენების, მაღალო, ვითარ დაისაჯე, უკუდავო, ვითარ გეუფლა სიკუდილი, უკუდავებისა მფლობელო, ხოლო შენ ეტყოდე, სეხიერ, ნუ მწუხარე ხარ, უბიწო, რამეთუ აღვდგე და დავსცე მაცთური“ (72, 283); ჰიმნოგრაფებს მეტად ორიგინალურად აქვთ გადმოცემული დედის გლოვა, რომელიც წუხს ხალხთაგან მისი შვილის ღვთაებრივი ბუნების ვერ შეცნობას: „უფალო, ჯუარს ცუმულსა კორცითა რაჟამს გხედვიდა ყოვლად უბიწოდ მშობელი შენი, შეურეგებული გულითა გეგლოვდა შენდა ვითარცა კაცსა განწირულსა გცრემლოვდა, ანგელოზთა უფალო, სულთქმით გიღაღადებდა და გეტყოდა, რად არს ხილვად ახალი, ვითარ დაისაჯე უმშჯავროდ უღმრთოთაგან, ქრისტე, მსაჯული ცხოველთა და მკუდართად. ვითარ გეუფლა შენ სიკუდილი უკუდავებისა მფლობელსა“ (72, 317);

სხვაგან კი, ღვთისმშობელს ესმის, რომ ღმერთკაცის დედაა, მაგრამ მისი ტანჯვა ძის ტკივილის ტოლფასია და მოუწოდებს შვილს გამოავლინოს ღვთაებრივი ბუნება და დაამარცხოს სიკუდილი: „ღმრთისმშობელი მწუხარებით ეგლოვდა ძესა თუხსა დამშჯუალულსა ჯუარსა ზედა, ჰხედვიდა რად გუემასა და ტკივილსა კორცითასა ბუნებითა მოკუდავითა უკუდავისა ღმრთისა თანა, ღაღად ყო მისსა მიმართ

ცრემლით, ზ, ძეო ჩემო, ყოველთა ღმერთო, აჩუენე ძლიერო, ძალი შენი აღდგომითა
მკუდრეთით, ვითარცა ღმერთ ხარ“ (72, 278);

„მოჰხედენ ღირსო, ძესა შენსა ჯუარს ცუმუღსა
უნებელსა მას, კორციელად დაშჯილსა,
ღმრთისა დედაო და ესევდი აწ ძალსა,
მისსა ძლიერსა, რამეთუ მან თავადმან
მოკლას სიკუდილი და მკუდარნი აღადგინნეს.
მიჰხედენ მკსნელო, ჯუარს ცუმუღმან კორციელად,
მშობელსა შენსა, უბიწოსა ქალწულსა,
შეურევებულსა,
ეტყოდი შენ სულგრძელო,
ნუ მწუხარე ხარ ღირსო ვნებასა ჩემსა
რამეთუ აღდეგ, მკუდრეთით, ვითარცა ღმერთ ხარ“ (72, 297).

ქართველი ჰიმნოგრაფები მაცხოვართან უშუალო სიახლოვეს ამყარებენ
საკუთარი მხატვრული სიტყვის ძალისხმევით და მასთან ღვთისმშობლის
განცდებზე საუბრობენ: „მშობელი შენი, ღმრთისა სიტყუაო, შეურეველი გულითა
გეგლოვდა შენდა ცრემლთა მდინარისა ნაკადულნი გარდმოდიოდეს უბიწოთაგან
თუაღთა მისთა, გხედვიდა რაჲ მკსნელო ჯუარსა ზედა ვნებულად, გოდებით
გეტყოდა, ზეციერ, ვითარ გევნების, უნებელო, ვითარ დაისაჯე აწ ხორცითა
მსაჯული ცხოველთა და მკუდართაჲ“ და დედაღვთისას მსგავსად, ისინიც
მოუწოდებენ ქრისტეს, გამოავლინოს საკუთარი ძალა და აღდგომით დათრგუნოს
სიკვდილი: „არამედ ვესაგ, ძლიერო უძლეველსა ძალსა შენსა, ვითარმედ სძლო
სიკუდილსა აღდგომითა და მომფინო საღმრთოჲ სიხარული“ (72, 261).

ღვთისმშობლის ტირილი მარადიული თემაა მსოფლიო ლიტერატურაში და
საერთოდ ხელოვნებაში. ქართულ მწერლობაში მგლოვიარე დედის სახე ჯერ
ჰიმნოგრაფებმა, ხოლო შემდეგ კი მე-18 საუკუნის პოეტებმა მაღალმხატვრული
პოეტური ოსტატობით დაგვიხატეს.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართველი ჰიმნოგრაფები ახერხებენ ემოციის უკანა
პლანზე გადატანას, როცა სიკვდილში მოსპობისა და განადგურების წილ,
განახლებისა და ახალი სიცოცხლის დასაწყისს შევიცნობთ. ამ შემთხვევაში
ყოველნაირი ხორციელი ტკივილი ფერმერთაღდება ღვთაებრივი ძალმოსილების
წინაშე და დედის მწუხარებაც სარწმუნოებრივი ოპტიმიზმით შეიცვლება. ჯვარცმუ-

ლი ძის ღვთაებრივი ბუნების გახსენება ქალწულის ემოციას ერთგვარად თრგუნავს: „მ ძეო ჩემო, ყოველთა ღმერთო, აჩუენე ძლიერო, ძალი შენი აღდგომითა მკვდრეთით, ვითარცა ღმერთ ხარ“ (72, 272). ღვთისმშობლის სიტყვებში კარგად ჩანს ჯვარცმის მისტერიის არსი, რომელიც თავის თავში მოიცავს აღდგომის სიხარულს, რაც სარწმუნოებრივი ოპტიმიზმის ერთ-ერთ გამოხატულებად დაუსახავს ჰიმნოგრაფს: „...ესე დღეს აღდგა საფლავით, ვითარცა ღმერთ არს. იხილე უსძლოო და გიხაროდენ“ (73, 21).

გლოვისა და სიხარულის განწყობილებათა გადმოცემა საგალობელში ჯვარცმის მისტერიის სულიერ და ხორციელ მხარეთა აღქმას ემსახურება, სადაც, რასაკვირველია, სულიერი ასპექტი იმარჯვებს, ამიტომაც მწუხარება ჰიმნოგრაფის მიერ „ამაღლებულ ურვადაა“ აღქმული. ამიტომაც ქართველ ჰიმნოგრაფებთან ასე ხანმოკლე ღვთისმშობლის წუხილი.

საგულისხმოა, რომ მწუხარების სიხარულით შეცვლა საგალობელში თითქმის დროის ინტერვალის გარეშე ხდება, ამიტომაც ტკივილი და სიხარული გვერდიგვერდაა, რაც მოწმობს იმას, რომ მწუხარებამ „მახვილივით სწრაფად გაიარა“, წამიერად დაკოდა დედის გული და მალე აღდგომის სიხარულად გარდაისახა.

შეიძლება ითქვას, რომ ქართველ ჰიმნოგრაფთა საგალობლებში გლოვასა და სიხარულს შორის ზღვარი თითქოს გამიჯნულიც არ არის, ვინაიდან მგლოვიარე დედა, მოკლე დროის შემდეგ სიხარულით სავსე დედად იქცევა. „ეჰა, ტკივილი ბუნებითი და სიყუარული დედობრივი შეიღობისაჲ, რომელი ეტკრთა უსძლოსა ღვთისმშობელსა, მარიამს, რაჟამს, ჟამსა მას ვნებისასა მდგომარე იყო აღგილსა თხემისასა წინაშე ჯვარსა მხოლოდშობილისა. ცრემლით ეგლოვდა ძესა თვისსა ვნებულსა და ჯუარსცუმულსა, რომელი აღდგა და აღავსო სიხარულითა, რომელსა აქუს დიდ წყალობაჲ“ (99, 386).

გლოვას აღდგომის სიხარული და ვნებათა განკურნების იმედი ხშირად ენაცვლება საგალობელში: „ურვად დედობრივი ღვთისმშობელსა აქუნდა მწუხარებით გხედვიდა რად დაშჯილსა ჯუართა ნეფსით ღვთისა სიტყვაო; გოდებით გიღაღადებდა და სულთქმით ესრეთ იტყოდა შენდა მომართ, რადსა დაისაჯენით ბრალეულთა სასო, არამედ ვნებაჲს ვნებითა ვნებათა განკურნებაჲ“ (99, 420); ეს სიხარული კი სიკვდილის დათრგუნვითა და მარადიულ სასუფეველში შესვლის რწმენითაა გამოწვეული. მგლოვიარე დედა მოუწოდებს მაცხოვარს აღდგომისკენ, რათა ყველამ ნახოს მისი ძალი: „უბიწოდ ღმრთის მშობელი ჰხედვიდა რად ძესა თვისსა გოლგო-

თას ძელსა დამოკიდებულად ავაზაკთა შორის, განჰკრთა გულითა და აღივსო ცრემლითა, რამეთუ ცეცხლებრ შესწუვიდა ბუნებასა დედობრივსა ტკივილი შვილობისად, გლოვით ჰმა ყო, ზ, ძეო და ღმერთო ჩემო, ვითარ დაგსაჯა შენ ერმან უშჯულომან შჯულის მდებელი, შენ, ბრალეულთა სასოო, მოკუდავთა ცხოვრებაო, რომელი მოჰყუედ, აჩუენე ძალი შენი, აღდეგ და განაბნიენ მტერნი შენნი და მოუწოდე წარმართთა დიდების მეტყუელებად აღდგომისა შენისა“ (72, 292)

ჯვარცმით გამოწვეული მწუხარება „ამაღლებული ურვაა შვებასთან წილდებუ-ლი“ (81, 125). აღდგომით გამოწვეული სიხარულიც, გლოვის მსგავსად, უნივერსალურია – სიხარულს მოუცავს მთელი სამყარო, ცანი-ცათანი:

„იხარებენ დღეს ცანი

ქუეყანად, ზღუად და მცენარენი,

ანგელოზნი კაცთა თანა დღესასწაულობენ

რამეთუ ქრისტე აღდგა

და ერთ სამწყსო ყვნა ზეცისა და ქუეყანისანი

მადიდებლად აღდგომისათჳს“ (99, 376)

ამის შემდეგ კი ეს მწუხარება სიხარულად ეცვლება ღვთისმშობელსა და მოციქულთ: „განმხიარულდით, მოციქულნო“ (73, 234);

„აჰა, დასცხრენ ნაკადულნი

ცრემლთანი უბიწოთა მათგან თუალთა,

აწ მწუხარების წილ პირველისა

აღსავსე არს სიხარულითა ღმრთისმშობელი“ (99, 378);

„დღეს აღივსო სიხარულითა წმიდა დედოფალი, უქორწინებელი მარიამ, რაჟამს მიიწრაფა საფლავად საყუარელისა მის თანა მოწაფისა, რომლის დედად უწოდა მას მხოლოდ შობილმან ჟამსა მას ვნებისასა. აწ მის თანავე იხილა ძეო თჳსი აღდგომილი შეუვრდა შეუხებელთა ფერკთა მისთა და სურვიელად ამბორს უყო უკუდავსა მეუფესა: გიხაროდენ, გიხაროდენ, ღმრთისა დედაო. აჰა, ჰხედავ შენ გან შობილსა აღდგომილსა უკუდავსა, სიკუდილისა მძლესა“ (72, 272); „ბუნებისა მის დედობრივისა უძლურებად განიშურა ღმრთის მშობელმან დღესა მას ვნებისა მისა თჳსისასა. თანაწარჰკდა უშიშად შიშსა მას ჰურიათასა და კადნიერებით მდგომარე იყო წინაშე ჯუარსა, ადგილსა თხემისასა: ჰხედვიდა რად ძესა თჳსსა ჯუარს ცუმულსა, დაშვილსა და სიკუდიდ მიცემულსა, მწუხარე გონებითა ეგლოვდა

ვითარცა კაცსა განწირულსა ზეცისა უკორცოთა შემოქმედსა: ესე დღეს აღდგომილ არს მკუდრეთით, იხილე უსძლოო და გიხაროდენ“ (72, 305);

„მწუხარებით გეგლოვდა
უბიწოდ მშობელი შენი, ღმრთისა სიტყუაო,
გხედვიდა რად დაშჯილსა
ჯუარს ცუმულსა და სამშჳულითა დამშჳულულსა,
ხოლო რაჟამს გიხილა
აღდგომილი მკუდრეთით მესამესა დღესა,
შეგივრდა, სეხიერ,
უხრწნელთა ფერცთა შენთა
და სიხარულით თავყუანის გცემდა“ (72, 335).

ჰიმნოგრაფები ულოცავენ ღვთისმშობელს ძის აღდგინებას და სიხარულად მოუწოდებენ: „იხარებდ უბიწოო ღმრთის მშობელო ქალწულო, ძე შენი ჯუარს ცუმული აღმობრწყინდა საფლავით. სიკუდილი მოაკუდინა, ჯოჯოხეთი წარმოტყუენა და პერობილნი მას შინა ნათლად აღმოიყვანნა...“ (72, 175).

„აწ გიხაროდენ, ღმრთისა დედაო,
შენგან შობილი ღმერთი აღდგომილ არს საფლავით,
რომელმან მოაკუდინა
სიკუდილი, წარმოტყუენა ქუესკნელი,
იხილე, უბიწოო
და მეოხ გუეყავ“ (72, 358)

ბნელში მყოფნიც განმხიარულდებიან, რამეთუ ეფინებათ ნათელი: „ხარებად აღდგომისა შენისა ესმა ანგელოზთაგან მენელსაცხებელთა ექმნეს მახარებელ მოციქულთა, მაშინ დაიკსნა მწუხარებად ევაძსი და სიხარული საუკუნოდ მოეფინა შვილთა მისთა“ (99, 173).

ქრისტეს ჯვარზე ხორციელი სიკედილი, რომელშიც ყველა ჩვენგანს მიუძღვის წვლილი, ღვთაებრივი აღდგომით დასრულდა, რომლის მადლიც პირველ მამიდან დაწყებული ყოველ სულდგმულს მოეფინა.

ამრიგად, ჯვარცმის მისტერიამ განაპირობა ღვთისმშობლის მეტად ორიგინალური სახის შექმნა, რაშიც განსაკუთრებული სიტყვა ჰიმნოგრაფებმა თქვეს.

აქვე გამოვლინდა ის ფაქტიც, რომ სახარებაში შვილმკვდარი დედის განცდების შესახებ არაფერია ნათქვამი, ვფიქრობთ, იმიტომაც, რომ იქ წინა პლანზე ქრისტეს

სულიერი ბუნებაა წამოწეული, რომლის განსაკუთრებულობაც მისი ხორციელი ტანჯვის ფონზე ვლინდება; მაცხოვრის აღდგინებით კი უკვე ყველაფერია ნათქვამი. ღვთისმშობელი დასტირის რა ძეს, ჰიმნოგრაფები წარმოაჩენს ვნებულის ორივე ბუნებას: 1) წმინდა მარიაში გლოვობს კაცს, სიკვდილის სამუდამო ტყვეს, ამიტომ აქ წინა პლანზე დედაშვილური ტრაგედიაა წამოწეული; 2) მეორე მხრივ, მშობელი შეიგრძნობს ჯვარცმული ძის სულიერ ბუნებას და რელიგიური ოპტიმიზმით ივსება.

ჰიმნებში თვალში საცემია არა მხოლოდ „ღირიკული მე“, არამედ ის ფაქტიც, რომ ჰიმნოგრაფები მხატვრული ოსტატობით აღწევენ თავიანთი განცდების მსმენელზე განზოგადებასაც და თავისთავად ჩვენც ვხდებით ამ განცდების თანამონაწილე.

წარსულში მომხდარ მოვლენებს ჰიმნოგრაფები გვაწვდიან, როგორც ახლა მიმდინარეს. „დრო ქრისტიანული დღესასწაულებისადმი მიძღვნილი ჰიმნებისა თუ ჰომილიებისა უმთავრესად აწმოა, რამეთუ ეს დრო მაქსიმალურად განაზოგადებს ფაქტს. ის, რაც წარსულში მოხდა, თუ მნიშვნელობს დღეს, მოქმედებას გააგრძელებს მომავალშიც“ (50, 107).

ქართულ საგალობლებში გამოიკვეთა, როგორც შვილის ვნების განმცდელი, ასევე ღვთის დიდებულების მხილველი დედის სახე. თვალში საცემია ის ზომიერება, რასაც ჰიმნოგრაფები ამგვარი მასშტაბის მოვლენის აღწერისას ამჟღავნებენ. ისინი ახერხებენ არ გასცდნენ ქრისტიანული კანონიკის ჩარჩოებს. ამიტომაც არ არის მათი ღვთისმშობელი უზომოდ მგლოვიარე, „ნაწლავებდამწვარი“, აქ წუხილსა და სიხარულს შორის თითქოს განგებ არ არსებობს ზღვარი და მათი აღქმა ერთ მთლიანობაში ხდება მკითხველის მიერ. სწორედ ეს მომენტი განასხვავებს მას, როგორც გრაპტოსისეული, ასევე აღორძინების პერიოდის მოღვაწეთა მიერ შექმნილი ღვთისმშობლის მგლოვიარე სახისაგან.

დასკვნა

სასულიერო პოეზიის ტროპულ სახეთა დიდ ნაწილს მარიამ ღვთისმშობელთან დაკავშირებული ხატ-სახეები შეადგენს, რომლებიც გამოირჩევიან მხატვრულ-ესთეტიკური დახვეწილობით და ორიგინალურობით. ამასთან ერთად, თითოეული მათგანი ღრმა თეოლოგიური დატვირთვის მატარებელია.

როგორც შესავალშიც აღვნიშნეთ ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლოს არაერთი მეცნიერი იკვლევდა და იკვლევს, მაგრამ ამ მიმართულებით, როგორც ჩვენს ნაშრომშია წარმოჩენილი, ჯერ არ ყოფილა შესწავლილი.

ჩვენ მიერ გამოვლინდა ყველა სახე-სიმბოლო, რომელიც დედა ღვთისას მიემართება ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებაში და ამასთან, სისტემურად დალაგდა ყველა მათგანი.

თითოეულ ხატ-სახეზე სიღრმისეული დაკვირვებით შევისწავლეთ მათი გენეზისი, მოძიების შედეგად გამოვლინდა სათანადო ბიბლიურ-თეოლოგიური წყაროები. მოძიებისა და დამოწმების გზით საშუალება მოგვეცა კიდევ ერთხელ დავრწმუნებულიყავით საგალობლის შემქმნელთა როგორც თეოლოგიურ განსწავლულობაში, ისე მოვლენათა აღქმისა და გააზრების შეუდარებელ უნარში, მხატვრულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით მათ პროფესიულ დონეზე გადმოცემაში.

ნაშრომზე მუშაობისას საკვლევ მასალად გამოვიყენეთ VIII-XVIII საუკუნეების ქართველ-ბიზანტიელ შემოქმედთა ჰიმნები და ჰომილიები. კერძოდ, „უძველესი იადგარი“, „ძველი მეტაფრასული კრებული“ (სექტემბრის თვის საკითხავები), მიქაელ მოდრეკილის „იადგარი“, იოანე მინჩხის, იოანე მტბევარის შემოქმედება, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, დემეტრე-დამიანეს იამბიკოები, ნიკოლოზ გულაბერისძის „გალობანი სუეტისა ცხოველისანი“, იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ და სხვათა ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობა, ასევე, მცხეთური ხელნაწერი.

კვლევის შედეგად გამოვლინდა ზოგიერთი ისეთი სახე, რომელიც აქამდე ღვთისმშობლის სიმბოლოდ არ იყო აღიარებული. ამასთან, ვნახეთ, რომ ქართულ სინამდვილეში არსებული სახეები არ არის ახალი, თითოეული მათგანის ძირი ბიბლიიდან მომდინარეობს.

ტროპულ სახეთა შორის ჰიმნოგრაფები იყენებენ: ეპითეტს, მეტაფორას, პარაბოლას, სახეთა პარადელიზმის პრინციპს, რათა ზეციური დედოფლისადმი

აღვლენილი ხოტბა-ვედრება მთელი სიძლიერით განაცდევინონ მკითხველსა თუ მსმენელს. საგალობლების სახისმეტყველებისა და თემატური ასპექტების შესწავმლის შედეგად გამოიკვეთა ის გზა, რაც საღვთისმშობლო სიმბოლოებმა გაიარა ძველი აღთქმიდან ჰიმნოგრაფიამდე.

აღმოჩნდა, რომ ყველაზე მეტი სიმბოლო ღვთისმშობლის ქალწულად წარმოჩენას ეძღვნება. საამისოდ უამრავი საინტერესო და ორიგინალური სახეა მოხმობილი, რომელთა ძირი ძველ აღთქმაშია საძიებელი.

გვიქრობთ, რამდენიმე სახის გამოყოფა თემის დასკვნით ნაწილში ჩვენს ნაშრომს გაამრავალფეროვანებს. ამ მხრივ საინტერესო სიმბოლოა **აჰრონის კვერთხი**, რომელიც ღვთისმშობელს გამოხატავს, ხოლო მისგან გამოღებული ყვავილი კი წინასწარმეტყველურად მაცხოვარს მოასწავებდა. (რიცხ. 17, 8). მისი გენეზისის შესწავლის პროცესში და საღვთისმეტყველო სწავლებაზე დაკვირვებით აღმოჩნდა, რომ აჰრონის აყვავებული კვერთხი წარმოადგენდა პირველ სახეს: ა) იესო ქრისტეს უთესლოდ, უქორწინებელი მარიამ ღვთისმშობლისაგან ხორციელად დაბადების; ბ) ქრისტეს სხეულებრივი უხრწნელების; გ) ქრისტეს ეკლესიის აღმდგენელი და გამაძლიერებელი მადლის.

ნათლის სიმბოლიკა კი იმდენადაა საინტერესო, რამდენადაც იგი ორ თავში გავაერთიანეთ: ფერთა სიმბოლიკასა და ასტრალურ სახე-სიმბოლოებში. წმიდა წერილიდან მომდინარე ორგვარი ნათლის არსებობა ჩვენს თემატიკაში საგანგებოდ გამოყვავით და დაკვირვებიდან გამომდინარე, ვნახეთ, რომ „ნათელი უსხეულო“, „ბუნებითი ნათელი“... აქ მატერიის შექმნამდე არსებული ნათელია; „ნათელი დაუსაბამო“, „ნათელი თვალშეუდგამი“, „წყაროდ ნათელთა“ – წმიდა სამების პირველი და მეორე ჰიპოსტასის – მამა ღმერთისა და ძე ღმერთის გამომხატველია, რადგანაც ნათელი, როგორც ფერი, ვარირებს თეთრსა და ბრწყინვალეს შორის; ამიტომაც მისი სიმბოლიკა გაიგივებულია შემოქმედთან. აქედან გამომდინარე, ნათლის სიმბოლიკა სათავეა ყველა სხვა ფერის აღსაქმელად და გასააზრებლად, რადგანაც სიმბოლური სახეებით აზროვნება მხოლოდ „ნათლისმიერი ხედვითაა“ შესაძლებელი.

ამასთან, ნათელი არის პირველი, რასაც უფალი ქმნის ქვეყნიერების დაბადების პირველსავე დღეს და რაც, ფაქტობრივად, საფუძველია ხილული და უხილავი სამყაროსი. აქედან გამომდინარე, ნათელი წამყვანი სახე-სიმბოლოა ქრისტიანული მწერლობისათვის და განსაკუთრებით, ჰიმნოგრაფიისათვის.

გამოყოფთ ასევე **ღრუბლის სიმბოლიკას**, რომელიც ორმაგი – დადებითი და უარყოფითი – დატვირთვით გვხვდება ჰიმნოგრაფებთან. მეორე მნიშვნელობას ღრუბელი ევასთან მიმართებით იღებს, რომლის ცოდვის განმაქარვებლადაც მარიამ ღვთისმშობელი გვევლინება.

აღსანიშნავია ისიც, რომ „სულმცირე ღრუბელი“, რომელიც დასაბამს ესაია წინასწარმეტყველიდან იღებს და რომელიც ხშირად გვხვდება ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებაში, მხოლოდ წმინდა მარიამს მიემართება.

როგორც ვნახეთ, უამრავი ისეთი სიმბოლო მოიძებნება, რომელიც ერთდროულად მიემართება როგორც ღვთისმშობელს, ასევე მაცხოვარს. მათზე დაკვირვებამ გვანახა, რომ თითოეული ეს სახე მომდინარეობს ბიბლიიდან, კერძოდ, ძველი აღთქმიდან, სადაც ისინი წინასწარმეტყველური აზრით არიან დატვირთულნი. ძველი აღთქმისეული სახე გვევლინება ახალი აღთქმის მოვლენის ჰიპოდიგმად; ძველი აღქმის ეპიზოდები, ხატები სიმბოლურად აღიქმება და განიმარტება, როგორც მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის ამქვეყნიური ცხოვრების მოვლენების პირველსახეები. ამასთან, ღვთისმშობლის წარმოდგენა ისეთი სახეებით, რომლებიც საღვთო სახელებათაც გვხვდება, ყოვლისმომცველ უნივერსალებთან ზიარებას გულისხმობს.

აღმოჩნდა, რომ ნაშრომში წარმოდგენილი ყველა სახე ჰიპოდიგმურ-პარადიგმულია, ძველ აღთქმაში ისინი იძენენ წინასწარმეტყველურ ფუნქციას, რაც შემდეგ უკვე ახალ აღთქმაში ცხადდება. ამასთან, თითოეული სიმბოლო განმარტებულია წმინდა მამათა მიერ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში და ეს ბუნებრივობაა, რადგან ნებისმიერი ჰიმნოგრაფიული ტექსტი იმ მკაცრად განსაზღვრული კანონიკის ფარგლებში იქმნებოდა, რომელიც საეკლესიო კრებების შედეგად იქნა ფორმულირებული. თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჰიმნოგრაფებთან ისინი მაინც გამოირჩევიან ინდივიდუალობით, აშკარად იგრძნობა ავტორთა ხელწერა და რაც მთავარია, უმდიდრესი თეოლოგიური ცოდნა – როგორც საღვთისმეტყველო, ისე შემოქმედებითი. მათი მიზანია, რომ საგალობელმა ადამიანის გონება ზეცად აღამაღლოს და უმაღლეს ფასეულობებს აზიაროს. ყოველი სახე ახალ აზრობრივ დატვირთვას იძენს და მსმენელსა თუ მკითხველს ახლებურად განაცდევინებს საღვთო მოვლენებს.

ჰიმნოგრაფები არ გვთავაზობენ სიახლეს თეოლოგიური თვალსაზრისით, მაგრამ გამომსახველობითი მრავალფეროვნების საშუალებით, სხვადასხვა თემატიკის მოტივირებით შეაქვთ ზედროულობისა და ზესივრცულობის განცდა, ქმნიან იმგვარ გან-

წყობასა და ესთეტიზმს, რომ მკითხველი თავს გრძნობს საგალობლებში გადმოცემული ფაქტის უშუალო მონაწილედ; ეს კი ლიტურგიული ცნობიერების მქონე ადამიანის სულიერი ზრდის განმაპირობებელია, რაც ჰიმნოგრაფიის ერთ-ერთ დანიშნულებად შეიძლება განვიხილოთ.

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

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აბაკელია ნ., „ზღურბლისა და კარის სიმბოლიკისათვის ქართულ ტრადიციაში“. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. XXV. თბ., 2005.
2. აბაკელია ნ., „ღვინის სახლი „მარანი“ და მასთან დაკავშირებული მითოლოგიური კომპლექსი ქართულ ტრადიციაში“. ქრისტიანობის 2000 წლისთავისთვის მიძღვნილი კრ. ქართველური მემკვიდრეობა. ტ. 5. ქუთაისი, 2001.
3. აბაშიძე ბ., მითოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. თბილისი, 1984.
4. აბზიანიძე ა., ელაშვილი ქ., სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია. ტ. I. თბილისი, 2006.
5. აბზიანიძე ა., ელაშვილი ქ., სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია. ტ. II. თბილისი, 2007.
6. აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი: „მეცნიერება“, 1973.
7. Адрианова-Перетц В. П., Очерки поэтического стиля древней Руси. М., 1947.
8. Аверинцев С.,
Золото в системе символов ранневизантийской культуры. Византия, Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. Москва: Издательство «Наука», 1973.
9. Аверинцев С. У., истоков поэтической образности византийского искусства. Древнерусское искусство. М., 1977.
10. Аверинцев С. У., Символика раннего средневековья. М. 1997.
11. ათონის ივერიის მონასტრის 1074 ხელნაწერი აღაპებით. თბილისი: საეკლესიო მუზეუმის საიუბილეო გამოცემა. 1901.
12. ათონის მრავალთავი (იოვანე ბოლნელის ქადაგებანი). ელენე მეტრეველის რედაქტორობით. თბილისი: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის გამომცემლობა, 1999.

13. ალიბეგაშვილი გ., ეპიფანე კვიპრელის „თვალთაჲ“ და ქრისტიანული ეგზეგეტიკის ტრადიციები. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1999.
14. ალიგჰიერი დ., ღვთაებრივი კომედია. თბილისი: „ფედერაცია“, 1941.
15. ამირხანაშვილი ი., „სასწაულის კომპოზიცია“. სჯანი. №9. თბილისი, 2008.
16. Архимандрит Киприан (Керн), Евхаристия. М., 1999.
17. ბაგრატიონი ა., „წყობილსიტყვაობა“. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1980.
18. ბაღხამიშვილი ბ., „ოქროს სახისმეტყველებითი ასპექტები ანტონ I კათალიკოსის „წყობილსიტყვაობაში“. ლიტერატურული ძიებანი. XXV. თბილისი, 2004.
19. ბარამიძე ა., კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბილისი, 1954.
20. ბარამიძე რ., „ლოცვების მხატვრული ფუნქცია „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“. ჟურ. რელიგია. №5. 1992.
21. ბარამიძე რ., ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან. თბილისი: „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1966.
22. ბარამიძე რ., ქართული მწერლობის შესწავლისათვის. თბილისი: „განთიადი“, 1986.
23. ბარამიძე რ., ლიტერატურული შტუდიები. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1988.
24. ბარამიძე რ., „დავითიანში“ განფენილი ზოგიერთი პრობლემა. თბილისი, 2005.
25. ბარბაქაძე რ., „ვეფხისტყაოსანი“ და შუა საუკუნეების ლიტერატურული ტრადიციები ფერითი სისტემის გააზრების თვალსაზრისით“. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია). №3. თბილისი, 1978.
26. ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები. ნ. ქაჯაიას ავტორობით. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1992.
27. ბაქრაძე ა., რწმენა. თბილისი: „მერანი“, 1990.
28. ბაქრაძე ა., „სასულიერო პოეზიის სახეები“. კრ. პოეზია. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1981.

29. ბეზარაშვილი ქ., „სიმბოლურ სახეთა ტრანსფორმაცია ჰიმნოგრაფიაში“. საქ. მეც. აკად. მაცნე. (ენისა და ლიტერატურის სერია). №3. თბილისი, 1983.
30. ბეზარაშვილი ქ., კული ბ., „მაყვლოვანის გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში“. ლიტერატურული ძიებანი. XXI. თბ., 2000.
31. ბეზარაშვილი ქ., „მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეისათვის ქართულ მწერლობაში“. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. ეძვნება პროფესორ ლევან მენაბდის დაბადებიდან 75-ე წლისთავს. ე. ხინთიბიძის რედაქტორობით. თბილისი, 2002.
32. ბერიაშვილი მ., „მთა, როგორც მითიური წესრიგის დამამყარებელი ფენომენი“. კრ. „გარეჯი“. კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები. თბ., 1988.
33. ბიბლია. საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, თბ., 1989.
34. ბიბლიის ენციკლოპედია. ერთტომეული. მე-2 გამოცემა. თბილისი: გაერთიანებული ბიბლიური საზოგადოებების საქართველოს წარმომადგენლობა, 2003.
35. ბიბლიის ლექსიკონი 2 ტომად. რედაქტორი ზ. სარჯველაძე. თბილისი, 2000.
36. ბიგანიშვილი თ., „სიმბოლურ-სახისმეტყველებითი ტრადიცია ძველი აღთქმიდან ახალ აღთქმამდე და საღმრთო წერილიდან ჰიმნოგრაფიამდე ნათლის სიმბოლიკის მიხედვით“. ლიტერატურული ძიებანი. XXVI. თბ., 2005.
37. Бычков В., Византийская эстетика. Москва: «Искусство», 1977.
38. Бычков В., 2000 лет христианской культуры. Т. I. СПб, 1999.
39. ბოხოჩაძე ა., მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით. თბილისი, 1963.
40. Бразм Г., Психология Цвета. Москва: Издательство «Астрель», 2009.
41. ბრიანჩანინოვი ე., მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლების გადმოცემა მარიამ ღვთისმშობლის შესახებ. თარგმნა ვლადიმერ ჩხიკვაძემ. თბილისი, 2003.
42. ბუღმაისიძისძე არსენ, „გალობანი წმინდისა მოციქულისა ნინოჲსი“. ლიტერატურული ძიებანი. XV. თბ., 1964.
43. ბუღაძე გ., ფიქრები წარმავალზე. თბილისი: „კალთა“, 1994.
44. გამსახურდია ზ., წერილები, ესეები. თბილისი: გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1991.
45. გაფრინდაშვილი ნ., მითოლოგიური ლექსიკონი. თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1972.

46. გაწერელია ა., „ქართული ჰიმნოგრაფიისა და ვერსიფიკაციის საკითხები“. რჩეული ნაწერები. ტ. III. თბ., 1981.
47. გიორგი მთაწმინდელის თვენი (სექტემბერი). გამოსცა, გამოკვლევა, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო ღალი ჯღამაიამ. თბილისი: გამომცემლობა „ნათლისმცემელი“, 2007.
48.

Граф Уваров А., Христианская символика. Часть I. Символика древнехристианского периода. Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя», 2001.
49. გრიგოლაშვილი ლ., დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2005.
50. გრიგოლაშვილი ლ., „დროისა და სივრცის პოეტიკისათვის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში“. ივირონი – 1000. ეძღვნება ათონის ქართული ლიტერატურული სკოლის დაარსების 1000 წლისთავს. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983.
51. გრიგოლაშვილი ლ., „ქართული ჰიმნოგრაფია“. ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში. №1. თბ., 1983.
52. გრიგოლაშვილი ლ., „შუასაუკუნეობრივი მწერლობა და ჟანრის პოეტიკის საკითხები“. ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები (მასალები). I საერთაშორისო სიმპოზიუმი. თბილისი, 2007.
53. გრიგოლაშვილი ლ., „წმიდანის თემა ქართულ სასულიერო პოეზიაში“. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. ეძღვნება პროფესორ ლევან მენაბდის დაბადებიდან 75-ე წლისთავს. თბილისი, 2002.
54. გრძელიძე თ., „სიმბოლიკის საკითხები ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში“. ლიტერატურული ძიებანი. II (XVII). თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987.
55. გულაბერისძე ნ., საკითხავი და გალობანი სვეტიცხოველისანი. თხზულებანი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნესტან სულავამ. თბილისი, 2008.
56. გურამიშვილი დ., „დავითიანი“. კიევი: გამომცემლობა „მისტეცტვო“, თბილისი: გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1980.
57. დარჩია ი., ფერის ფენომენი ბერძნულ ტრაგედიაში. თბ., 2005.
58. დედა ღვთისმშობლის სასწაულები. II. თბილისი, 1997.

59. დეკანოზი გიორგი ზვიადაძე, „ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ხარებისადმი მიძღვნილი საკითხავები ქართულ საეკლესიო ტრადიციებში“. ლიტერატურული ძიებანი. XXI. თბ., 2000.
60. Eliade M., The Sacred and The Profane: The Nature of Religion. United States of America, 1987.
61. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М., 2000.
62. ეპიფანე კვიპრელი, თუალთაჲ. შატბერდის კრებული. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1979.
63. ევრემ მცირე, უწყებაჲ მიზეზთა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიხსენების. ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ-საძიებლები დაურთო თ. ბრეგაძემ. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, 1959.
64. Wellesz. A., History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1980.
65. Земная жизнь Пресвятой Богородицы. Издательский дом «Юнион-Паблик», 2002. Издательский дом «Ниола 21-ый век», 2002.
66. თოდუა მ., ბიბლია და X საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფია. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2000.
67. თოდუა მ., ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის სახისმეტყველება. თბილისი: გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2009.
68. ივანოვი მ., „სიმბოლო ღვთისმეტყველებისათვის“. საღვთისმეტყველო კრებული. №3. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1987.
69. ივერიის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ხატის დაუჯდომელი. თბილისი, 2003.
70. იმედაშვილი გ., „ვეფხისტყაოსნის“ პარალელები X ს. ქართულ ჰიმნოგრაფიაში“. ლიტერატურული ძიებანი. II. თბილისი, 1944.
71. იმედაშვილი გ., „ქართული კლასიკური საგალობლის პოეტური მეტყველების ზოგი საკითხი“. საიუბილეო კრებული. კ. კეკელიძის დაბადების 80 წლისთავის აღსანიშნავად. თბილისი, 1959.
72. ინგოროყვა პ., ძველი ქართული სასულიერო პოეზია. წიგნი I. ტექსტები VIII-X საუკუნეები. ტფილისი: საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა. №16. 1913.

73. იოანე მინჩხის პოეზია. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლ. ხაჩიძემ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987.
74. იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1968.
75. Каждан А., Цвет в художественной системе Никити Хониата. Византия, Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. М.: Искусство и культура, 1973.
76. კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. IV. თბილისი, სტალინის სახელობის თსუ-ს გამომცემლობა, 1957
77. კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. XI. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1972.
78. Кекелидзе К., Иерусалимский канонарь VII века. Тифлис, 1912.
79. Кекелидзе К., Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908.
80. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბილისი: „მეცნიერება“, 1980.
81. კვირიკაშვილი ლ., „მწუხარების“ სემანტიკისათვის“, მაცნე. №3. თბილისი, 1983.
82. კვირიკაშვილი ლ., „ნათლისა და ცეცხლის მეტაფორული მნიშვნელობა ჰიმნოგრაფიაში“. მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია). №6. თბ., 1969.
83. კიკნაძე ზ., ხუთწიგნეულის თარგმანება, თბილისი: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2004.
84. კლარჯული მრავალთავი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თ. მგალობლიშვილმა. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.
85. კოჭლამაზაშვილი ე., განმარტება სამოციქულოსი. ტ. I. თბილისი, 2000.
86. ლეკიაშვილი ა., „შენ ხარ ვენახი“. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1972
87. Лихачев Д. С., Поэтика дневнерусской литературы, Москва, 1979.
88. ლოლაშვილი ი., „მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიურ-ეგზეგეტიკური ტრაქტატი „პირმშობსათვს“. ძველი ქართული მწერლობის საკითხები. კრ. II. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1964.

89. ლოლაშვილი ი., მრავალკარგდი. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭ. საქართველო“, 1984.
90. ლოლაშვილი ი. „რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები“. საიუბილეო კრებ. შოთა რუსთაველი. თბ., 1966.
91. ლოპუხინი ა. პ., ბიბლიის განმარტებანი. გამომცემელ-რედაქტორი დეკანოზი ზაქარია ძინძიბაძე. თბილისი: გამომცემლობა „მერმისი“, 2000.
92. ლოსკი ვლ., „პალამისტური სინთეზი“. ჟურ. საღვთისმეტყველო კრებული. №2. თბილისი, 1986.
93. მამათა სწავლანი. X და XI სს-თა ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა ილია აბულაძემ. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1955.
94. მახარაშვილი ს., „ქართული მესიანიზმის სათავეებთან“. კრიტიკიუმი. №3. 2001.
95. მახარაშვილი ს., თეოფილე ხუცესმონაზონი (შემოქმედებითი პორტრეტი). თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 2002.
96. მეფარიშვილი ქ., „ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინება“. გაზ. თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარია. №7-8. (19-20) ივლისი, აგვისტო. თბ., 2000.
97. მილტონი, ჯ. დაკარგული სამოთხე – დაბრუნებული სამოთხე. ინგლისურიდან თარგმნა ვახტანგ ჭელიძემ. თბილისი: „სახელგამი“, 1956
98. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, დედაღვთისმშობელი – შემწე ქართული ენისა. ძველი ქართული ენის ჩამოყალიბების საკითხისათვის. თბილისი, 2008.
99. მიქაელ მოდრეკილის იადგარი. II. X საუკუნე. ტექსტი გადმოწერა დედნიდან და გამოსცა ლ. გვახარიამ. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1978.
100. მოსია ტ., ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო ძეგლების მეტაფორა – სიმბოლიკის ზოგიერთი საკითხი. ზუგდიდი: ზუგდიდის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1997.
101. მოსია ტ., მცენარის სახისმეტყველება. თბილისი, 2004.
102. მოსია ტ., საღვთისმშობლო სახისმეტყველება. ზუგდიდი, 1996.
103. მცხეთური ხელნაწერი (მოსე ხუთწიგნეული, ისო ნავე, მსაჯულთა, რუთი). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1981.

104. მცხეთური ხელნაწერი (მეფეთა I, II, III, IV, ნეშტთა I, II, ეზრას I, II, III წიგნები). გამოსაცემად მოამზადა ელ. დოხანაშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1982.
105. მცხეთური ხელნაწერი (ტობის, ივდითის, ესთერის, იობის წიგნები, ფსალმუნი, იგავთა წიგნი). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოხანაშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1983.
106. მცხეთური ხელნაწერი (ეკლესიასტე, სიბრძნე სოლომონისა, ქება ქებათა სოლომონისა, წინასწარმეტყველთა წიგნები – ესაია, იერემია, ბარუქი, ეზეკიელი). გამოსაცემად მოამზადა ე. დოხანაშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1985.
107. მცხეთური ხელნაწერი (დანიელის, მცირე წინასწარმეტყველთა და ახალი აღთქმის წიგნები). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოხანაშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1986.
108. ნაკუდაშვილი ნ., ჰიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურა. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1996.
109. ნევშირებული ძლისპირნი. გამოსცა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო გ. კიკნაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1982.
110. Негруль А., Виноградарство с основами ампелографии и селекции. М., 1956.
111. ნეტარი ავგუსტინე, აღსარება. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1985.
112. ნეტარი ავგუსტინე, „ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“. სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. წიგნი III. თბილისი: გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1991.
113. ნოზაძე ვ., „ვეფხისტყაოსანის“ ვარსკვლავთმეტყველება. სანტიაგო დე ჩილე, 1957.
114. ნოზაძე ვ., „ვეფხისტყაოსანის“ ფერთამეტყველება. ბუენოს-აირესი, 1954.
115. ნოზაძე ვ., „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება“. პარიზი, 1963.
116. ნოზაძე ვ., შვენიერების თეორიები. ნაშრომი ინახება თსუ-ს ემიგრაციის მუზეუმის ვიქტორ ნოზაძის ფონდში. გამოსაცემად მომზადებული ტექსტი კი ინახება მანანა კვატაიასთან.
117. ორბელიანი ს. ს., თხზულებანი. ტ. III, თბ., 1963.
118. ოსეფაშვილი ლ., ქართულ ხელნაწერ ოთხთავთა თავფურცლის მინიატურის იკონოგრაფიული თავისებურებანი. თბილისი, 2005.

119. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი. გამოსცა, გამოკვლევა და შენიშვნა დაურთო ს. ენუქაშვილმა. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1961.
120. Похлебкин В. В., Международная символика и эмблематика (опыт словаря). М., 1989.
121. პროტოპრესვიტერი მიქაელ პომაზანსკი, დოგმატური ღვთისმეტყველება. თარგმნა ნინო ბელთაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „ლაზარე“, 2004.
122. სადღესასწაულო სახარებათა განმარტება. II. რედაქტორ-გამომცემელი დეკანოზი კონსტანტინე ბურჯანაძე. თბილისი: ფოთის ეპარქიის გამოცემა. 2002.
123. Святой Ефрем Сирин, Толкование на книгу Бытия // Восточные отцы и учителя церкви IV века. том III. М., 1999.
124. Симфония к синодальному изданию Библии. М.: Издательство «Свет на Востоке», 1995.
125. სინური მრავალთავი 864 წლისა. აკაკი შანიძის რედაქციით. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1959.
126. სირაძე რ., „დავით გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“. წერილები. თბილისი, 1980,
127. სირაძე რ., კულტურა და სახისმეტყველება. თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2008.
128. სირაძე რ., „სახე“ და „სიტყვა“ „დავითიანში“. ქართული მწერლობის საკითხები. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1993.
129. სირაძე რ., ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა. წ. I. თბილისი, 1992.
130. სირაძე რ., „ცასა ცათასა“, კრ. კორნელი კეკელიძე 125. თბ., 2004.
131. სირაძე რ., წმიდა ნინოს ცხოვრება და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბ., 1997.
132. Словарь Библейского Богословия под редакцией Ксавье Леон-дюфуа. Брюссель: «жизнь с Богом», 1990.

133. სულავა ნ., „ვარდის სახისმეტყველება „ვეფხისტყაოსანში“. რუსთველოლოგია, II, ეძღვნება „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისული გამოცემის 290-ე წლისთავს. თბილისი, 2003.
134. სულავა ნ., „ნათლის ტროპიკა ჰიმნოგრაფიაში“. ლიტერატურული ძიებანი. თბ., 1983.
135. სულავა ნ., XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია. თბილისი: მერანი“, 2003.
136. სულავა ნ., „ნესტან-დარეჯანის ხატ-სახე „ვეფხისტყაოსანში“. ახალციხე: ახალციხის ინსტიტუტის სამეცნიერო შრომების კრებული „გულანი“. №1 (5). 2009.
137. სულავა ნ., ფილიპე ბეთლემი. ლიტერატურული ძიებანი. XIX. თბ., 1998.
138. სულავა ნ., ქართული ჰიმნოგრაფია: ტრადიცია და პოეტიკა. თბილისი: გამომცემლობა „ზეკარი“, 2006.
139. Тресидер Джек, Словар Символов. М., 1997.
140. Уваров А. С., Христианская символика. М., 2001.
141. უმიკაშვილი პ., ხალხური სიტყვიერება. ტ. VI. თბილისი, 1964.
142. უძველესი იადგარი. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980.
143. უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“. X-XIII ს.ს-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დურთო ი. აბულაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.
144. უჯმაჯურიძე მ., „დავით გურამიშვილის რელიგიური ლირიკა“. ლიტერატურული ძიებანი. XXV. ეძღვნება დ. გურამიშვილის დაბადების 300 წლისთავს. თბილისი, 2004.
145. უჯმაჯურიძე მ., ქართული ლირიკის ისტორიიდან. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1989.
146. Фадеева Т., Образ и символ. М.: Издательство «Новалис», 2004.
147. ფარულავა გ. „ქართული მწერლობის სათავეებთან“. ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში. №1. თბ., 1983.
148. Флоренский П., Священник, Иконостас – Богославские труды. М., 1972.

149. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. Москва: издательство «Ермак», 2003.
150. ფსალმუნთა განმარტება (სიტყუანი ფსალმუნთანი შემოკლებით თარგმანთაგან გამოკრებულნი მრავალთა წიგნთაგან). ნაწ. 1. უძვ. ხელნაწ. მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ნ. დობორჯგინიძემ. თბ., 1996.
151. ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელისა. II. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1989.
152. ქავთარია მ., ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან XVII-XVIII სს. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1977
153. ქართული მწერლობა, ტ. I-II. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1987.
154. ქართული პოეზია. თბ., 1979.
155. ქერქაძე მ., „ნათლის სიმბოლიკის ზოგიერთი საკითხი ქართულ პიმნოგრაფიაში“. „მაცნე“ (ფილოსოფიის სერია). №1. თბ., 1997.
156. ყაუხჩიშვილი ს., ბერძნული ლიტერატურის ისტორია. ელინისტური პერიოდი. ტ 2. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1949.
157. ყენია რ., სახულის ღვთისმშობლის ხატის კარედის მოჭედილობა. თბილისი, 1972.
158. ყუბანეიშვილი ნ., ძველი აღთქმის საღვთო ისტორია, თბ., 1990.
159. შანიძე მ., „შესავალი ევრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა“. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები. ტ. 11. თბ., 1968.
160. შატბერდის კრებული X საუკუნისა. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979.
161. შესაქმის განმარტება. I ნაწილი. მთარგმნელ-შემდგენელი დავით თინიკაშვილი. თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2004.
162. Шестаков В. П., Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и возрождения, Москва, 1966.
163. Шипфлингер Т., София _ Мария, Москва, 1993.
164. Шмаков В., Священная книга Тота, Великие арканы Таро. Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма. М., 1916.

165. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს გ. წერეთელმა, ს. ცაიშვილმა და გ. კარტოზიამ. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1966.
166. ძველი მეტაფრასული კრებული, სექტემბრის საკითხავები. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნ. გოგუაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1986.
167. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.). ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი, 1964.
168. ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი. ელ. მეტრეველის რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1971.
169. წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსის ქადაგებათაგან გამოკრებილნი სწავლანი. შეადგინეს გვ. კოპლატაძემ და გრ. რუხაძემ. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2001. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2000.
170. წმიდა გრიგოლ ნოსელი, პასუხი ექუსთა დღეთათჳს. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ე. ჭელიძემ. თბილისი: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1989.
171. წმ. გრიგოლ პალამა, „აღსარება მართლმადიდებლური სარწმუნოებისა“. სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. წიგნი II. თბილისი, 1991.
172. წმიდა გრიგოლ პალამა, „ნათლის შესახებ“. ჟურ. ჯვარი ვახისა. №2. თბ., 1990.
173. წმიდა ეპისკოპოსი თეოფანე დაეუდებული, ოთხი სიტყვა ღოცვის შესახებ. 1911 წლის გამოცემის მიხედვით. თბილისი, 2000.
174. წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. გამოსაცემად მოამზადეს რ. მიმინოშვილმა და მ. რაფაევამ. თბილისი, 2000.
175. წმ. იოანე ოქროპირი, განმარტება იოანეს სახარებისა. თარგმანი წმ. ექვთიმე მთაწმიდელისა, წ. I-II. თბ., 1993.
176. წმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ. I-II-III. თბილისი, 1996.

177. წმ. ირინეოს ლიონელი. I-VII საუკუნეების ლათინი საეკლესიო მწერლები. თარგმნა, შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ე. ჭელიძემ. თბილისი: გამომცემლობა „ლაზარე“, 2002.
178. წმიდანთა ცხოვრებანი. II. ივლისი-დეკემბერი. თბილისი: გამომცემლობა „ბაკმი“, 2006.
179. ჭელიძე ე., ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია. I. თბ., 1996.
180. ჭილ-ეტრატის იადგარი. გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს ა. შანიძემ, ა. მარტიროსოვმა და ა. ჯაშიაშვილმა. ა. შანიძის რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1977.
181. ჭიჭინაძე ნ., „კონსტანტინოპოლის სასწაულმოქმედი სახეები. XI-XIV საუკუნეების ქართული ფერწერული ხატები“. საქართველოს სიძველენი. №4-5. 2003.
182. ხაჩიძე ლ., „ერთი პარადიგმის შესახებ: ბიბლიური წარმოშობის ღვთისმშობლის ეპითეტი „ღრუბელი სულმცირე“ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში“. კრ. კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა. №8. თბ., 2005.
183. ხაჩიძე ლ., ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიიდან. თბილისი, 2000.
184. ხინთიბიძე ე., ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1969.
185. ხინთიბიძე ე., ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო. თბილისი: გამომცემლობა „ქართველოლოგი“, 2009.
186. ჯაყელი თ., „საუფლო ხე აღვა“. ჯვარი ვახისა. 2. 1990.

გამოყენებული ხელნაწერები:

- A-111 – გულანი. უდაბნოს მრავალმთის ნათლისმცემლის მონასტერი (XVIII ს.).
- A-254 – გამოკრებილი თუენი, XII-XIII სს.
- A-591 – საგალობელთა კრებული (XVI ს.)
- A-40 – მაქსიმე აღმსარებელი, „ღვთისმშობლის ცხოვრება“, XI-XIII ს.ს.
- S -1464 ანტონ I, სადღესასწაულო და თუენი (1760 წ.).
- Sin-2 – თუენი (XI-XII ს.ს.).

Sin-5 – მარხვანი (1052 წ.).

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

Q-756 – კრებული (1859წ.)

H -2337 – თვენი (1049 წ.)

გამოყენებული ინტერნეტ რესურსები:

<http://ijhei.wordpress.com/>

<http://church.ge/>

<http://orthodoxy.ge/>

<http://patriarchate.ge/>

<http://www.metaphysics.name/>

<http://www.graveaddiction.com/symbol.html>

<http://www.zeitun-eg.org/stmary8.htm>

<http://people.hsc.edu/drjclassics/syllabi/greekreligion/Virgins.htm>

<http://society.nekeri.net/religion/pmb/index.php?do=search>