

ზურაბ კიკნაძე

სამსახეობა ასკეზისა

"გამოქვაბულში ცხოვრობდა ელია,
მთის წვერზე - ელისე, უდაბნოში - იოანე".
(ეფრემ ასური)

საქართველოში ქრისტიანობის დამკვიდრების სამი ფუძემდებლური ეტაპია ნიშანდობლივი: მოციქულთა ხანა (წმ. ანდრიასა და წმ.სიმონ კანანელის მიმოსვლანი), წმიდა ნინოს ხანა (IV ს-ის პირველი ნახ.) და ასურელ მამათა ხანა (VI ს-ის პირველი ნახ.).

ასურელ მამათა საქართველოში შემოსვლით იწყება ქრისტიანული სულიერი კულტურის დამკვიდრების ახალი პერიოდი. ორასი წლის წინათ მოქცეული ქვეყანა ახალ სულიერ საფეხურზე ადის. თუ ქართლის მოქცევის ხანაში პირველი ეკლესიები აკურთხა და საეკლესიო იერარქია დაწესა ევსტათი ანტიოქიელმა (324-330), ორი საუკუნის შემდეგ კვლავ ანტიოქიიდან მოდიან მეუდაბნოებისა სამონასტრო ცხოვრების დასანერგად. ასურელ მამათა "ცხოვრებაში" არის გარკვეული მინიშნება, რომ საქართველოში წამოსვლის წინ იოანემ და მისმა მოწაფეებმა მოინახულეს სვიმეონ მესვეტე და დალოცვა მიიღეს მისგან. ეს ნიშნავს, რომ ასკეტიზმის ტრადიცია უშუალოდ გადმოდის საქართველოში. ქართლის კათალიკოსი კი ჩვენებაში იხილავს ანგელოზს, რომელიც ამცნობს მას: "აჰა, ესერა მოვალს იოანე, ყოვლად განთქმული მონა უფლისა მოწაფეთა თვისთა თანა, რომელმან განანათლოს ყოველი ესე ქვეყანა, ვითარცა პირველ ნინო" [1,81]. მათი შემოსვლით იწყება ქვეყნის "წარმართული" ტერიტორიის ქრისტიანულად გარდაქმნა, ქრისტიანული კოსმოსის დამყარება. მათი სახელები სამარადისოდ დაუკავშირდა ადგილის სახელებს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, მიუთითებენ რა საქართველოს ეკლესიის სიწმიდეებზე და დღემდე ავსებენ ქრისტიანის ცნობიერებას (ზედაზენი, მარტყოფი, გარეჯა, წილკანი, ნეკრესი, ალავერდი, სამთავისი...).

ადმოსავლურ ქრისტიანობაში ყოველთვის ცენტრალური იყო ადამიანისა და სოფლის ბუნების გარდაქმნის ანუ თეოზისის საკითხი. ბერ-მონაზვნობის თავდაპირველი იდეალი სოფლის ძლევა და გარდაქმნა იყო. "მე მიძლევიეს სოფელსა" (ი. 16:33). ეს იყო მათი დევიზი. არა გაქცევა, არამედ ძლევა. ასურელ მამათა მოღვაწეობა სწორედ ამ გზით არის წარმართული. საკუთარი ცხოვრების მაგალითზე, თავიანთი ასკეზით ისინი აჩვენებდნენ ქრისტიანული ცხოვრების უმაღლეს მოდუსს.

ასურველ მამათა წინამძღოლი, მათი ასკეზის არქტიპის განმასახიერებელი იყო იოანე (ქართლში ზედაზნელად წოდებული), რომლის არც მშობლების ვინაობა, არც კონკრეტული სადაურობა არ შემოუნახავს მის "ცხოვრებას". ეს უცნობობა მისი და მის მოწაფეთა ასკეზის აუცილებელი ნიშანია. მიწიერი სამშობლო უკან იხევს ზეციური სამშობლოს, "ზენა იერუსალიმის" წინაშე და ხორციელი მშობლები - ზეციური მამის წინაშე. სამშობლო ქვეყნის დატოვების არქტიპად მათ აქვთ აბრაამის გასვლა თავისი ქვეყნიდან. ისინი აბრაამის კვალზე ხდებიან მწირნი და გერნი, უცხონი და მარტონი ამ წუთისოფელში, მაგრამ თან ატარებენ ზეციურ სამშობლოს. ისინი ეკუთვნიან ღვთის ქალაქს, რომელსაც ნეტ. ავგუსტინე მიაკუთვნებს ყველას, ვინც მწირობენ ამ ქვეყნად და, როგორც ღვთის ქალაქის მოქალაქენი, აბელის კვალზე მიწიერ ქალაქს არ აშენებენ (Civitas dei, XV,1). ასევე უცხოა ასურველ მამათა ღვაწლისათვის შენება არათუ საცხოვრებელთა, არამედ ეკლესიათა. მათი საცხოვრებელი ბუნებრივი ქვაბები იყო, ბუნებრივი ქვაბებივე ასრულებდა მათთვის ეკლესიის ფუნქციას. "ხოლო შენებაჲ ადგილისაჲ მის არა ინება ღირსმან იოანე, არამედ ქუაბსა რასამე მცირესა მპოვნელმან მთასა მას ზედა, მუნ შინა დაასრულა ცხოვრებაჲ თვისი" [1,50-51], "პოვა მცირე ქუაბი და შექმნა იგი წმიდა ეკლესიად" [1,86]. ქვეყნის არა ფიზიკური, არამედ მისი სულიერი აღმშენებლობაა მათი მოწოდება.

ასურველმა მამებმა სრულყოფილად გამოავლინეს სირიული მონაზვნობის მოწოდება - ნებაყოფლობითი ექსორიობა, უცხოება, რომელიც შემდეგ შინაგან უცხოობაში გადაიზრდება (განსაკუთრებით შიოს ღვაწლში). მარტობა მათი ცხოვრების მოღუესია. ერთერთი მათგანი იმკვიდრებს კიდევ ამ ზედწოდებას - ანტონ მარტომყოფელი. თუმცა უცხონი და მარტომყოფნი, ისინი სულიერი ძაფებით იყვნენ დაკავშირებული ქვეყანასთან და, საბოლოოდ, საქართველოს ეკლესიის უპირველეს ეროვნულ წმიდანებად შეირაცხენ. ერთი მათგანი - აბიბოს ნეკრესელი (ნეკრეს-ქალაქის ეპისკოპოსი), რომელმაც წმინდოს ხანიდან წარმართებად დარჩენილი მთიელები მოაქცია, უმეფობისა და სპარსთა მომძლავრების ხანაში, ქრისტეს მოწამე შეიქნა (VI ს-ის მეორე ნახ.).

ქართლში მოსვლამდე იოანეს გავლელი ჰქონდა ასკეზის სკოლა, რამაც სახელი გაუთქვა თავის ქვეყანად და სწორედ ეს გახდა მიზეზი იმისა, რომ მას საბოლოოდ დაეტოვებინა თავისი სამშობლო. გაურბოდა რა "კაცთამიერ დიდებას", მან გამოსცადა განდევილობის ასკეზი უდაბნოში, თუმცა აქაც ვერ გაექცა დიდებას და, ცხადია, ვერც უცხო ქვეყანაში, ქართლში გაექცეოდა. აქ უცხოთა შორის მისი სახელი კიდევ უფრო განითქვა და მისთვის უცხო ქვეყნისა და ხალხისათვის ახლობელი შეიქნა. თითქოს პარადოქსია: ისინი გაურბიან სამშობლოს, ნათესაობას, მაგრამ უცხო ქვეყანას და ხალხს ეთვისებიან.

თუმცა მათ ქართლში დახვდათ ძველი ქრისტიანული კერა მცხეთის სახით, სადაც მათ თაყვანისცეს საქართველოს ეკლესიის უპირველეს სიწმიდეს - მირონმდინარ ცხოველ სვეტს, მაინც მათ ჰპოვეს ფართო ყამირი სულიერი მოღვაწეობისათვის, რადგან ყამირი ყოველთვის არსებობს. მიღწეული დონე ქრისტიანული სულიერებისა ნიადაგია შემდგომი საფეხურისთვის. ისევე, როგორც მთაზე ასვლისას, ვიდრე ადამიანი მწვერვალს მიაღწევდეს.

ისინი ეძებენ კაცთაგან ფეხდაუდებელ, უვალ ადგილებს, ურწყულს, სასტიკ მხეცთა სამყოფელს, ყველაზე ცუდს ამ ფიზიკურ რეალობაში, თითქოს ღვთისგან მიტოვებულს და, რაც მთავარია, უნუგემისცემოს, რადგან ერთადერთ ნუგემს მოელიან ღვთისგან, ვის ხმასაც წამოყვნიან. ეს არის ნამდვილი ადგილი სასწაულთა და უფლის დიდების გამოჩენისა, უმადლო ადგილზე უფლის მადლის დამკვიდრებისა. ბუნების ყველაზე უარესი სახე, რომელიც კი შეიძლება ადამიანმა წარმოიდგინოს ამ რეალობაში და რომელიც ადამიანისგან მოელის გარდაქმნას და ფერისცვალებას. ის ეშმაკების სამყოფელი უნდა იყოს, რათა ასკეტმა ღვთის სამკვიდრებლად აქციოს; ის სასტიკ მხეცთა სამკვიდრებელი უნდა იყოს, რათა ასკეტმა სამოთხისეული ჰარმონია დააბრუნოს; ის ურწყული უნდა იყოს, რათა ასკეტმა, მოსეს კვალზე, წყალი აღინოს.

ეფრემ ასური ერთგან შეახსენებს მეუდაბნოეთ: "გამოქვაბულში ცხოვრობდა ელია, მთის წვერზე - ელისე, უდაბნოში - იოანე" [2,211]. თითოეულ ამ სფეროს თავისი საკუთარი თვისობრიობა და განზომილება აქვს: გამოქვაბულს - სიღრმე, მთას - სიმაღლე, უდაბნოს - სივრცე.

დედამიწის რელიეფის ფიზიკური სახენი, მისი ძირითადი განზომილებანი, რომლებიც მათ საქართველოში დახვდათ, - უდაბნოს სივრცე, მთის სიმაღლე და გამოქვაბულის სიღრმე თავიანთი ამბივალენტურობით ასურელ მამათა ღვაწლში კონცეპტუალურ მნიშვნელობას იძენს. რელიეფის სამივე სახე, მათ მიერ ინდივიდუალურად არჩეული ასკეზის განსახორციელებლად, ესქატოლოგიური უამის სიმბოლიზმის შემცველია. ასურელ მამათა "ცხოვრებაში" ვკითხულობთ: "და ნეშტნი მათგანნი წარვიდეს უდაბნოთა ადგილთა მიმართ, მათა შინა და ქუაბთა..." [1,39].

ცამეტ ასურელ მამათაგან ამ სამ სფეროში განსაკუთრებით სამმა გამოაჩინა თავისი ღვაწლი - დავითმა უდაბნოში (იოანეს გზა), იოანემ - მთაში (ელისეს გზა), შიომ მღვიმეში (ელიას გზა).

უდაბნო

დავიწყოთ უდაბნოთი, რადგან უდაბნო ასკეზის საწყისი ეტაპია. ასურელ მამათა სულიერი გამოცდილება უდაბნოდან იწყება. თითოეული მათგანი თავის ქვეყანაში მეუდაბნოე იყო. ასკეტი გადის დასახლებული გარემოდან დაუსახლებელ სივრცეში. ქართული სიტყვა "უდაბნო" ეტიმოლოგიურად სწორედ დაუსახლებელ ადგილს ნიშნავს: უ-დაბ-ნ-ო ანუ ადგილი, სადაც არ არის დაბები. და ბოლოს, უდაბნო სამონასტრო სივრცის ზოგადი სახელი ხდება.

დავითი თავის ღვაწლს ორ სფეროსთან აკავშირებს - მთასთან და უდაბნოსთან. სანამ ის საბოლოოდ აირჩევდა უდაბნოს ასკეზის ასპარეზად, ხალხური გადმოცემით, თბილისის მახლობელ მთაზე იყო დამკვიდრებული. იმავე გადმოცემის თანახმად, მამა დავითს ცილი დასწამეს გარყვნილებაში. მან თუმცა ამხილა ცილისმწამებელი და გაიმართლა თავი, მაინც განერიდა თავის პირველ სამყოფელს მთაზე და გავიდა გარეთ, უდაბნოში. მის "ცხოვრებაში" ვკითხულობთ: "ხოლო ესე წმიდაჲ ჩვენი დავით წარვიდა ადგილთა უდაბნოთა და ურწყულთა სჯად თავისა თვისისა, რათა წუთიერიტა ჭირითა მოიპოს საუკუნოჲ იგი და წარუვალი შუებაჲ და განსუენებაჲ... ამისთვისცა აღირჩია სჯად გარე უდაბნოთა შინა" [1,151]. და იმ უდაბნოს, რომელიც მან ასკეზის

საბოლოო ასპარეზად აირჩია, გარეჯა (გარესჯა) ეწოდა. უდაბნო მისი სასჯელის სახეა, როგორც სვიმეონ მესვეტისა - სვეტი. ამიერიდან დავითს გარეჯელი ეწოდა, მთას კი მისი სახელი დაენათლა - "მამადავითი" და დღემდე ასე იწოდება.

უდაბნო უპირისპირდება მთას, მაგრამ მათ ერთი საერთო ნიშანი აქვთ - ტრანსცენდენტურობა ამ წუთისოფლისგან. უდაბნო დასახლებული ადგილის გარეთ არის, მთა კი - მაღლა. ორივენი განრიდებულნი არიან კაცთა საცხოვრისს.

თუ სოციალურ პლანში უდაბნო დაუსახლებელი ადგილია, ბიოლოგიურ პლანში ის ისეთი ადგილია, სადაც არ არის წყალი. აქ წყდება სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხი. ადამიანის სიცოცხლე სიკვდილის მიჯნამდეა მისული. ბიბლიური წარმოდგენით, იქ არის აზაზელი, რომელთანაც გზავნიან ერის ცოდვით დატვირთულ ბატკანს. და მიდის ასქეტი უდაბნოში, როგორც კრავი, რომელიც იტვირთავს სოფლის ცოდვებს. იესო უდაბნოში გამოიცდება ეშმაკის მიერ, რაც იმას ნიშნავს, რომ უდაბნო ეშმაკის საუფლოა. იქ ეშმაკი სიკვდილთან ერთად სუფევს.

უდაბნო ის ადგილიც არის, სადაც "არ არის" ღმერთი, ადგილი, რომელსაც შემოქმედის ხელი თითქოს არ შეხებია. უდაბნო, რა სახითაც ის არსებობს, ღვთის მიშვებით არსებობს, ამიტომაც ის რჩება "სიცარიელედ" და "არარაობად", როგორც თოჰუ და ბოჰუ - პირველარსებული ქაოსი (დაბ.1:2, შდრ. იერემ. 4:23).

მაგრამ უდაბნოს მომავალი აქვს და მისი მშვენიერი მომავალი მის დღევანდელ მდგომარეობაშია დამარხული. უდაბნო ცვრის მოლოდინშია, რათა მისი სიბერწე ნაყოფიერებად იქცეს. უდაბნოს ესქატოლოგიური ხატია მხედველობაში იოანე ოქროპირის მოწოდებაში: "წადით თეზაურაში, იქ ნახავთ თქვენ სამოთხეზე მშვენიერ უდაბნოს!"

ესაიას წინასწარმეტყველებაში უპირატესობს უდაბნოს თემა. წინასწარმეტყველი იყენებს უდაბნოს აქტუალურ სახეს - მის უნაყოფობას, სიბერწეს, უწყობობას, ქაოტურობას, მიტოვებულობას, რათა მისი მომავალი გარდაქმნით და ფერისცვალებით აჩვენოს ესქატოლოგიური უამის ნიშნები (32:16,35; 35:1).

"შეიყვარე უდაბნოს საცხოვრებელი, რათა საცხოვრებლად სამოთხე გექმნეს" [2,213], მოუწოდებს განდევილს ეფრემ ასური. ასურელი მამები ადასტურებენ უდაბნოს ესქატოლოგიურ საზრისს. ისინი გამოაჩენენ ამ დაფარულს, რომელსაც უდაბნო ინახავს. მათი ღვაწლით იქ მკვიდრდება ფერნაცვალი ყოფა, მყარდება ზავი ადამიანსა და ბუნებას შორის, ანუ აღდგება სამოთხისეული ურთიერთობა. დაცემული ადამი მათში აღდგება და თან აიყვანს ბუნებას, რომელიც მის გამო დაიწყებულა (დაბ. 3:17). ადამიანი შემოირიგებს მთელ ბუნებას დაწყებული ვეშაპიდან, რომელიც განდევნა უდაბნოდან, მტაცებელი ცხოველების ჩათვლით. იოანე ათვინიერებს დათვის ანუ აძლევს მას სჯულ-დებას, ხდება "უსიტყვოა ცხოველთა კეთილი სჯულმდებელი" [1,55], მამა დავითი "მხეცთა ველურების აღვირმსნელია". დაწყებულია პროცესი მხეცთა "გაადამიანურებისა", იოანეს მიერ დამოძღვრილ მხეცის შთამომავლობა ინახავს მიცემულ რჯულს: "მიერთგან ვიდრე აქამომდე ესრეთ დამმარხველ არიან მცნებასა წმიდისასა უსიტყუო ნათესაობანი ამათ მკვეცთანი, ვიდრედა და უკუეთუ ვიეთმე შეემთხვივნენ მთასა ამას ზედა, მყის სრულყოფენ ბრძანებულსა წმიდისასა..." [1,55]. შიო კი

სახედრების მწყემსად დააყენებს მეელს. ამ უდაბნოში ირმები უშიშრად დადიან და ბერებისთვის მოაქვთ რძე თავიანთი ცურებით (გარდა მარხვის დღეებისა). ველურ პირუტყვებს გაუქრათ შიში და მტრობა იმის მიმართ, ვინც ამოებს დაუმორჩილა ისინი (რომ. 8:20).

მთა

სირიელი ასკეტები მკვიდრდებოდნენ მთების მწვერვალებზე იმ მიზნით, რომ იქ არსებული წარმართული კულტები გაეუქმებინათ და განეწმიდათ მიდამო. იოანეს ასკეზის ძირითადი ასპარეზი მთაა. ის მოდის ანტიოქიის უდაბნოს გამოქვაბულიდან ქართლში და მკვიდრდება მცხეთის - ქართველთა ემბაზის - გასწვრივ მაღალ მთაზე. და სწორედ აქედან დაგზავნის ის თავის მოწაფეებს ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეებში. "წარვედით და განამტკიცებდით ქრისტეს სამწყსოსა" (შდრ. მრ. 16:15). თავად კი რჩება მთაზე, რომლის სახელი სამუდამოდ უკავშირდება მის სახელს. ანტიოქიიდან წამოსული მწირი ამიერიდან იოანე ხედაზნელის სახელით იწოდება.

მთა, როგორც ასკეზის ადგილი, უდაბნოს ანტიპოდი. თუ უდაბნო სოფლიდან ჰორიზონტალურ სიშორეს გამოხატავს, მთა ვერტიკალურ სიშორის (ანუ სიმაღლის) გამოხატველია. მთა ის ადგილია, როგორც გრიგოლ ნოსელი წერს "მოსეს ცხოვრებაში", სადაც ხდება ამაღლება საკუთარ თავზე. მთაზე ასვლის პროცესში ადამიანი განუწყვეტლივ მადლდება საკუთარ თავზე და, ამრიგად, მთა სულიერი ამაღლების მეტაფორაა. "ვინ აღვიდეს მთასა უფლისასა?" (ფსალმ. 23:3), "ვინ დაემკვიდროს მთასა წმიდასა შენსა?" (14:1). იოანე "ავიდა მთასა მას ზედა" და ამბობს, ეუბნება მოწაფეებს: "აქა დავემკვიდრო, რამეთუ მთნავს ესე". მაქსიმე აღმსარებელი ერთგან "რწმენის მთებზე" ლაპარაკობს, როგორც ჭეშმარიტი ცოდნის წყაროზე [3,19].

მთას ესქატოლოგიური დატვირთვა აქვს. თუმცა ის უდაბურია, როგორც უდაბნო, მიუკარებელია, განრიდებულია თავისი სიმაღლით სოფელს, დაუსახლებელია, მაგრამ კვლავ როგორც უდაბნო, ის პოტენციურად ატარებს ხალხთა შესაკრებელის ფუნქციას ესქატოლოგიური მომავლისთვის. ეს ჩანს ესაიას წინასწარმეტყველებაში: ესაია არა მხოლოდ უდაბნოს მომავლის წინასწარმეტყველია, არამედ მთისაც. "მთაზე ასვლა" ესაიასთან ესქატოლოგიური აზრის შემცველია: ეს საბოლოო ასვლაა. "დაიძრება უთვალავი ხალხი და იტყვის: მოდი, ავიდეთ უფლის მთაზე..." (2:3). ეს ასვლა "უკანასკნელ დღეებში" (ეს. 2:2) ხდება. ესქატოლოგიური ჟამის ნიშანი მთის წვერზე დროშის აღმართვაა (18:3).

მაგრამ მთა ისევე, როგორც უდაბნო, უწმიდურთა სადგურიც არის. საქართველოში გაერცელებული ხალხური წარმოდგენებით, მთები ეშმაკეულთა და კუდიანთა შესაკრებელია, სადაც ისინი წელიწადის გარკვეულ დღეს იკრიბებიან ეშმაკთა მთავრის დაძახილზე, რათა ანგარიში ჩააბარონ მას.

ცნობილ ხალხურ ლექსში მეფე ვახტანგ გორგასალზე, რომლის ქრისტიანული წარმოშობა ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, მეფის მთაზე ასვლის ძირითადი მიზანი თითქოს მთის მწვერვალიდან ეშმაკების განდევნაა:

ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა,
ციდან შემოესმა რეკა,

იალბუზზე ფეხი შედგა,
დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა.
იალბუზის ეშმაკები
ცხრა მთას იქით გადარეკა [4,182].

მსგავსად ამ ლექსის პერსონაჟისა, რომელიც ღვთის მოწოდებით ადის მაღალ მთაზე, რათა ეშმაკებისგან გაათავისუფლოს იგი, იოანეც ამავე აქტით იწყებს თავის მოღვაწეობას ზედაზნის მთაზე, რომელიც ასევე სავსეა ეშმაკებით. ეშმაკებთან ბრძოლა ყოველი ასკეტის გამოცდილების ძირითადი ასპარეზია. იოანე სწორედ იმ მთას ირჩევს დასამკვიდრებლად, სადაც ეშმაკთა სიმრავლეა. იოანე აგრძელებს ქართლის განმანათლებლის ღვაწლს: წმიდა ნინომ ამ მთაზე "ბილწი ზადენის კერპი" შემუსრა, მან კი საბოლოოდ უნდა განწმიდოს იგი ბოროტ სულთაგან, რომლებმაც საკერპოს ადგილზე დაისადგურეს.

გამოქვაბული

უდაბნო მთაზეც არის და მთა უდაბნოშიც. გამოქვაბულები მთაშიც არის და უდაბნოშიც. ასკეტები გადიან უდაბნოში და ჰპოვებენ იქ ბუნებრივ გამოქვაბულებს. ამიტომაც ქართულ სინამდვილეში უდაბნო ყოველთვის გულისხმობს გამოქვაბულების არსებობას. სადაც უდაბნოა (ანუ რომელ ადგილსაც უდაბნო ეწოდება), იქ ყოველთვის იპოვება გამოქვაბულები.

ასურელი მამა - ასკეტი არაფერს აშენებს, კმაყოფილდება იმით, რასაც ბუნება იძლევა. მათი საცხოვრებელი "სახლები" გამოქვაბულებია, ბუნების წარმონაქმნი, რომლებიც მრავლად იპოვებოდა მათ სამისიონერო ქვეყანაში. მაღალი სულიერი კულტურა ბუნებრივად არსებულს ან მინიმალურ მატერიალურ კულტურას სჯერდება. რადგან მათი სამშობლო "ზენა იერუსალიმია". ნიშანდობლივია ამ მხრივ: "ხოლო შენებად ადგილისად მის არა ინება ღირსმან იოანე, არამედ ქუაბსა რასამე მცირესა მპოვნელმან მთასა მას ზედა, მუნ დაასრულა ცხოვრებად თვისი" [1,51]. ასევე შიომ "პოვა... ქუაბი ყოვლად მცირე, რომელი კმაყოფილდა დამფარველად სხეულსა მას მისსა" [1,92]. მხოლოდ სხეულის დასაფარავად! ეს ხომ, უბრალოდ, სამარხია, არა იმაზე მეტი, რაც სხეულს სჭირდება.

მაგრამ ქვაბი, გარდა იმისა, რომ თავშესაფარია, იგი მოღვაწეთა" და "მოწესეთა" სამკვიდრებელია), სადაც მიეცა დასაბამი სამონასტრო ცხოვრებას, და ასევე ეკლესიაც ("მიმოვლო ნეტარმან იოანე ყოველი მთად იგი და პოვა მცირე ქუაბი და შექმნა იგი წმიდად ეკლესიად..." [1,86], იგი წმიდა შიოს ცხოვრებაში სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს. ვიწრო ქვაბი, "მღვიმის" სახელწოდებით, შიომ ასკეზის ასპარეზად აქცია. იგი აღარ არის უბრალოდ სამკვიდრებელი, სადაც განდევნილმა თავი უნდა შეაფაროს, სადაც უნდა გაატაროს ფიზიკური ცხოვრება. ქვაბი მისი სულიერი ცხოვრების ნიშანი ხდება. რეალურად ეს არის (დღემდე იხილვება) ვერტიკალური თხრილი 12 მეტრის სიღრმისა. სიმბოლურად ეს იყო შიოსთვის მთის ანტიპოდი მიწის სიღრმეში.

მღვიმე, უფრო ორმო, ვერტიკალური ქვაბული, სადაც შიომ უძრავად ყოფნა აირჩია, იმ სვეტის ანტიპოლია, რომელიც სიმეონმა აქცია თავის სამყოფელად. უფრო მეტიც: ეს შვეული მღვიმე მისთვის იაკობის კიბეა, რომელმაც იგი ზეცის სასუფეველამდე უნდა აიყვანოს, ხოლო

მისმა სიბნელემ - დაულამებელ სინათლემდე [1,125]. მესვეტე ზის სვეტზე, გარშემო ჰაერი აკრავს, ის მთელი სოფლის მხედველობის არეშია. დუმს იგი? კიდევ დუმს, მაგრამ ქადაგებს კიდევ კაცთაგან მიუვალი სვეტის სიმაღლიდან. შიოს ღუმილი აბსოლუტურია, რადგან მისი ლოცვების ადრესატი ღმერთია. მეუდაბნოენი თუმცა კაცთაგან განშორებულნი არიან, მაგრამ ერთმანეთში საუბრობენ. მეტიც, ისინი ცხოველებს ესიტყვებიან, მოძღვრავენ. შიოს ღუმილი მეტყველია და მისი ერთადერთი მსმენელი ღმერთია. ისააკ ასურის თქმით, მეტი პატივი ღუმელს ეკუთვნის, ვიდრე ადამიანებთან საუბარს.

სიმეონის სვეტი მთის ტრანსფორმაციაა, მისი უკიდურესი სქემატიზმი. ასკეტი თანდათან ამალვებდა სვეტს იმის ნიშნად, რომ ის თანდათან უნდა მიახლოებოდა ღმერთს. შიოს მღვიმე, შეიძლება ითქვას, სიღრმისეული სვეტია, რომლითაც ის ასევე უახლოვდება ღმერთს. "ყავნ ღმერთთან მღვიმე იგი კიბე აღმყვანებელ შენდა ზეცისა სუფევათა და ნეტარებათა მიმართ, ხოლო ბნელი იგი მუნ შინა - მიმყვანებელ ნათლისა მიმართ დაულამებელისა" [6,154]. თუ მღვიმის სიღრმე კიბეა, რომლითაც ცად ადის შიგ მჯდომი, მისი სიბნელე მარადიული ნათლისკენ მიმავალი გზაა.

მღვიმე, პირველ ყოვლისა, მთისგან განსხვავებით უხილავისა და საიდუმლოებრიობის ნიშანია. "მღვიმე წარმოადგენს ყოველი უხილავი პოტენციის სიმბოლოს" [7,31]. რაც მთაზეა, ხილულია; რაც გამოქვაბულშია, უხილავია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ის, რაც მთაზე ჩანს, გამოქვაბულში უხილავი ხდება [68223]. გამოქვაბულში ისეთი რამ ხდება, რომელსაც ადამიანის ფიზიკური თვალი ვერ იხილავს. გამოქვაბული, მღვიმე, ყოველი ღრმული - მიწის საიდუმლოთა გამოხატულებაა და, ყოველივე, რაც მიწაში ხდება, თვალისათვის მიუწვდომელია. ადამიანი ვერ ხედავს, როგორ კვდება და იხრწნება თესლი, და ამ კვდომასა და ხრწნილებაში, მის სახეცვლილებაში, როგორ იბადება ახალი სიცოცხლე. ეს პროცესი საიდუმლოებრივია, ის მიწის საიდუმლოა.

თუ მთაზე ასკეტი დაკავშირებულია გარე სინამდვილესთან, ჰაერთან, მღვიმე არის ის ადგილი, სადაც ის სრულიად ემიჯნება გარესამყაროს და მთლიანად "შინაგან" განზომილებაში გადადის. მღვიმე არა მხოლოდ სიღრმის, არამედ დაფარულის და, აქედან გამომდინარე, საიდუმლოს გამოხატულებაა. მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს, რომ "გამოქვაბული არის გონებითი დაფარულობა სიბრძნისა და, ვინც მასში შევა, საიდუმლოდ შეიცნობს ზეგრძნობად ცოდნას, რომელშიც ითქმის ღვთის ყოფნა. ამიტომ ყველა, ვინც დიდი ელიას მსგავსად ჭეშმარიტად ეძიებს ღმერთს..., გამოქვაბულში დამკვიდრდება, ანუ სიბრძნის დაფარულობაში შევა, როგორც მჭვრეტელი..." [2,23-24].

მღვიმეში ჩასვლა შიოს გამოცდილებაში ასკეზის უკიდურესი სახეა, რომელიც არსებითად განსხვავდება სხვათა ასკეტური გამოცდილებისაგან. შიო ჩადის სიღრმეში, ის ითესება, როგორც თესლი, რომელმაც (ფიზიკურმა სხეულმა), სულიერი ნაყოფი უნდა გამოიღოს.

მღვიმეში ჩასვლით შიო აჩვენებს თავის თავზე - თავის სხეულზე და სულზე პავლე მოციქულის იგავს, რომლითაც მან ურწმუნო კორინთელებს აღდგომის ჭეშმარიტებას განუმარტა. მოციქულს აღდგომის მაგალითად მოყავს თესლი, "მიშველი მარცვალი", რომელიც უნდა დაითესოს მიწაში და მოკვდეს, რომ გაცოცხლდეს, თუ არ მოკვდა, არ გაცოცხლდება (1კორ. 15:36). და, რაც უფრო ღრმად არის ჩაფლული

"შიშველი მარცვალი" მიწაში, სადაც ის განრიდებული იქნება მის მომამთობელი ეკალს, მით უფრო კეთილ ნაყოფს გამოიღებს იგი. შიოს ასკეზი მღვიმეში მცენარეული სიმბოლიკით არის გადმოცემული, რაც უთუოდ პავლე მოციქულის იგავით უნდა იყოს შთაგონებული:

"ხოლო წმიდაა და სანატრელი შიო შთაჰდა მღუმესა მას ბნელსა შინა, ქუე, სიღრმეთა მიწისათა, რათა სიმპალესა ჯორცთასა მიცემითა აღმოაჯეჯილოს ჯუვილი წმიდაა და რამეთუ იფქლიცა, ესრეთვე მიწად შთათესული და სიმპალესა მიმთხუეული, გამოიღებს ნაყოფსა კეთილსა არა შეშობილი ეკალთაგან, არამედ ღრმად შთამტევებელი ძირთა, ვინაჲ წმიდაჲცა ესე, მიმცემელი მიწად თავისა თ სისა, აღიხილვიდა ზენა მათა მიმართ თუალთა გონებისათა და მოელოდა შეწვენასა - ცუართა, საკურნებელთა სულისათა, რომელთა მიერ განაპოხნეს იგინი ღმრთისა ზედმოხილვისა წჳმათა მიერ მორწყულთა" [1,138].

იმ საგალობელში, რომელსაც მღვიმეში მყოფი შიო წარმოთქვამს, აღვლენილია ვედრება ღვთისადმი, რომ ეს მღვიმე, რომელიც ჯოჯოხეთის ხატს ატარებს, მისი განახლებისა და აღდგინების მღვიმედ აქციოს.

შიო ევედრება ღმერთს, ამოიყვანოს იგი "საპყრობილისაგან ბოროტთასა" და "მღვიმისაგან გლახაკობისა ჯორცთაჲსა". უცნაურია: შიო თავისი ნებით ჩავიდა მღვიმეში და იქიდან ევედრება ღმერთს, რომ ამოიყვანოს. აქ იკვეთება სიმბოლიკა მღვიმისა, როგორც დაცემული ადამიანის მღვომარეობისა (რისი შორეული არქეტიპი პლატონის გამოქვაბულია). მართალია, შიომ მღვიმეში ჩასვლით დასტოვა წუთისოფელი, მაგრამ მღვიმე მის შეგნებაში დაცემული წუთისოფლის უკიდურესი გამოხატულებაა. ანუ ის კიდევ ერთი საფეხურით ეშვება ძირს, რომლის ქვევით არარაობაა. მღვიმეში წუთისოფლის ყველა უარყოფითი მნიშვნელობაა შეკრებილი. ის არა მხოლოდ ბნელია, ის ხორცის გლახაკობის ორმოა და ბრალთა თიხაა. მღვიმის სიღრმე, მისი სიდაბლე, წუთისოფლის სიმდაბლის და წარმავლობის ხატია.

აქ იხატება გამოქვაბულის ამბივალენტობა, ისევე როგორც მთისა და უდაბნოსი. თუ, ერთი მხრივ, მღვიმე სასოწარკვეთილების ადგილია, მეორე მხრივ, მის ფსკერზე იმედი იბადება.

მღვიმის ეს სახე იმ ფსალმუნის ძირითადი თემაა, რომელიც შიომ მღვიმის ფსკერიდან იგალობა, როგორც *de profundis*:

"დავიდევ მე ნებსით მღუმესა ამას, ქუესკნელსა ბნელსა შინა, ვინაჲ, მოწყალე, ნუ გარე-მიიქცევ პირსა შენსა ჩემგან. ნუ-სადა ვემსგავსო შთამავალთა მღუმედ ჯოჯოხეთისა. არამედ აღმოიყვანე საპყრობილისაგან ბოროტთასა სული ჩემი აღსაარებად სახელისა შენისა, რამეთუ თმენით დაგითმო შენ, ვიდრემდის მოხედნე და ისმინო ღოცვისა ჩემისა და აღმოიყვანო მღუმისაგან გლახაკობისა ჯორცთაჲსა და თიჯისაგან უყისა ბრალთაჲსა" [1,139-140].

მღვიმის უარყოფითი მნიშვნელობა, როგორც საფლავისა, სადაც მკვდრები ჩადიან, დადებით მნიშვნელობას იძენს, რამდენადაც მღვიმე ქრისტიანულ ასკეტურ გამოცდილებაში და სიმბოლიკაში დასაბამს უფლის მხსნელი საფლავიდან იღებს. ეს არის მისი არქეტიპი. სწორედ ასე იხსენიებს ევსებოს კესარიელი უფლის საფლავს: "მხსნელი გამოქვაბული" [9,III,26]. "ქვაბი სიმბოლოა კაცობრივი ცხოვრებისა, რომელსაც ანათებს ქრისტეს ნათელი" [10,50]. გამოქვაბული მკვდრის სამყოფელია, მაგრამ ის მკვდრეთით აღდგომის ადგილიც არის. თუ ის

ბნელის სამყოფელია, საბოლოოდ ის დღესავით გაბრწყინდება. გამოქვაბულის სიბნელე შიოსთვის სულის სიბნელის ხატია, რომლის განათებასაც მოელის მღვიმეში მყოფი:

"შენ განანათლე სანთელი ჩემი, უფალო, და განაბრწყინვე ბნელი სულისა ჩემისაჲ, ღმერთო, რამეთუ ბნელი ესე ხილული შენგან არა დაბნელდეს, ნათელი თვაღთ-შეუდგამო. ხოლო ღამე, ვითარცა დღე განათლდეს" [1].

ცამეტ ასურელ მამათა შორის ერთადერთი შიო მღვიმელია, რომელიც გაუტოლდა სვიმეონ მესვეტეს. ის არა მხოლოდ ერთადერთია, რომელმაც აბსოლუტურად შეასრულა მონაზონობის იდეალი - "მარტომყოფობა" (მღვიმეში ის მარტოა ღმერთთან), არამედ მან ერთადერთმა სრულყოფილად გარდაქმნა გარეგანი უცხოება შინაგან უცხოებად, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა მყუდროება, სრული დუმილი, ესიხია (hsucia), რომელიც არის ჯამი განვლილი გზისა, სიმწიფისა და განსაცდელის ნაყოფი [11,104], მშვიდობაა ომის შემდეგ.

ქვაბში, მღვიმეში ყველა მეუდაბნოეს უცხოვრია, რადგან მათ სახლები არ უშენებიათ, მაგრამ სხვაა მათი ქვაბი და სხვაა შიოს მღვიმე. ერთადერთმა შიომ დაიმკვიდრა წოდება "მღვიმელი", რადგან მან თავისი ქმედებით მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა. მღვიმე მან თავისი ასკეზის იგავად აქცია. თუ სხვებისთვის მღვიმე თავშესაფარია, მისთვის იგი შინაგანი ასკეზის გამოხატულებაა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, ტექსტები გამოკვლევიტა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ, თბილისი, 1955.
2. Святой Ефрем Сирин, Творения, том 5, 1995.
3. წმ. მაქსიმე აღმსარებელი ჭეშმარიტი ცოდნის შესახებ (გამონაკრები), "გზა სამეუფო", 1996.
4. ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება I, თბილისი, 1961.
5. Теодор Кирский, История боголюмцев, Паломник, 1996.
6. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III (მეტაფრასული რედაქციები XI-XIII სს.), "მეცნიერება", 1971.
7. Порфирий, пещера нимф (Вопросы классической филологии VI, Изд. Московского университета, 1976).
8. Guénon R., Symboles fondamentaux de la science sacrée, Galimard, 1982.
9. Евсевий Памфил, "Жизнь блаженного василевса Константина, М., 1998.
10. J. Danielou, Le symbole de la caverne chez Gregoire de Nysse (MULLUS Festschrift Theodor Klauser, Jahrbuch für Antiquität und whrisTenTum, Erg.,nzungsband 1 1964, Münster Westfalen)
11. Хоружий С. К феноменологии аскезы, "Изд. гуманитарной литературы", М., 1998.